

**„Von Gott reden – das ist, was ich möchte und woran ich immer wieder scheitere.“**

**Ein Porträt Dorothee Sölles**

**Gottfried Orth<sup>1</sup>**

*Es kommt eine zeit  
da werden wir viel zu lachen haben  
und gott wenig zum weinen  
die engel spielen klarinette  
und die frösche quaken die halbe nacht*

*und weil wir nicht wissen  
wann sie beginnt  
helfen wir jetzt schon  
allen engeln und fröschen  
beim loben gottes  
(D. Sölle)<sup>2</sup>*

### **Gott nachdenken, Gott nachfühlen, zu Gott sprechen – statt über Gott rasonnieren**

Zentrales Lebensthema Dorothee Sölles war die Rede von Gott und deren theologische Reflexion: „Von Gott reden – das ist, was ich möchte und woran ich immer wieder scheitere.“<sup>3</sup> 1965 schrieb Sölle ein Buch mit dem Untertitel „Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes“. Das Signal lautete: ein überkommenes, männlich bestimmtes, nahezu überall vorherrschendes Gottesbild trägt nicht mehr: das des deus ex machina, der alles von oben arrangiert, der, wie es im Kirchenlied heißt, „alles so herrlich regieret“. Unter ganz anderen Vorzeichen hatte Karl Barth ein halbes Jahrhundert zuvor einem allzu glatten, mit Kultur und Militär des deutschen Kaiserreiches verbundenen Gottesbild widersprochen, wenn er Sätze formulierte, denen – bei allen Unterschieden – Sölle wohl zustimmen hätte können: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben ein Kinderspiel.“<sup>4</sup>

Was hatte zu dieser Kritik geführt? Es waren drei Namen: Auschwitz: die geplante völlige Vernichtung der Juden, Vietnam: der Vernichtungskrieg gegen die Reisbauern dieses kleinen Landes, und die damals sog. Dritte Welt und deren (bis heute) immer weiter fortschreitende Verarmung. Es waren Namen – Auschwitz, Vietnam, Lateinamerika, Asien, Afrika – und da-

---

1 Der Text ist entnommen aus dem Buch: Gottfried Orth, Mitten im Krieg vom Frieden singen. Traditionen der Gewaltfreiheit. Mohanda Karamchand Gandhi, Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Dorothee Sölle. Berlin 2017. S. 174-222.

2 Auszug aus dem Gedicht „Zeitansage“, aus: D. Sölle, Loben ohne lügen. Gedichte S. 7. Wolfgang Fietkau Verlag 2000

3 D. Sölle, Gott denken. Gesammelte Werke Band 9. Stuttgart 2009. S. 240.

4 K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. (1922) In: K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie. München 1924. S. 156-178, Zitat S. 158.

mit verbundene Erfahrungen von Gewalt und nicht theoretische Überlegungen, die zu dieser Kritik und zu dem theologischen Neuanfang Sölles im Blick auf die Rede von Gott ebenso geführt haben wie zu ihren – damit verknüpften – immer wieder neuen theoretischen Versuchen und praktischen Entwürfen, theologisch zu denken und dabei gewaltfrei zu leben.

„Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not“ hat Dietrich Bonhoeffer in seinem Gedicht „Christen und Heiden“ geschrieben<sup>5</sup>. Ein solches leidenssensibles Gottesbild ermöglicht es Sölle, eine leidensensible Theologie zu entwerfen, die den Erfahrungen der Menschen nahe ist, die sie aufnimmt und in Klage und manches Mal in Hoffnung verwandelt – so möchte ich einen Zugang Sölles zur Theo-Logie beschreiben. „Gott nimmt teil an unserem Leiden,“ schreibt Sölle und weiter: „Gott ist hier und leidet mit uns“<sup>6</sup>. Dem Bild eines apathischen Gottes oder den beiden entgegengesetzten Vorstellungen der ‚Theo-Ideologie eines sadomasochistischen Henkergottes‘ oder des ‚leidfreien Traumes von der sanften Gottheit‘<sup>7</sup> setzt sie – nicht zuletzt als ihre feministische Antwort auf die Theodizeedebatten der Theologen – die Vorstellung des mit den Schmerzen der Menschen mitfühlenden Schmerzes Gottes entgegen und formuliert als theologisch produktive Frage: „Wie werden unsere Schmerzen zu Gottes Schmerz, und wie erscheint Gottes Schmerz in unseren Schmerzen?“<sup>8</sup>

Und immer wieder begegnet in solcher Wahrnehmung von Schmerz die Sehnsucht nach Leben, nach Fülle, nach Staunen- und Lobenkönnen. „Lasst uns doch versuchen“, so ermutigt sie in einer Andacht, „vor jedes Nicht, vor jedes geschlossene Tor, gegen das wir anrennen, ein ‚noch nicht‘ zu setzen! Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“<sup>9</sup> Dann werden Auferstehungsgeschichten möglich, solche im Morgengrauen oder in der Abenddämmerung – „nicht ganz deutlich, sie schließen den Zweifel ein“<sup>10</sup> und werden doch vorsichtig möglich, vorsichtig nähert sie sich Auferstehungsaussagen poetisch:

### **„argumente für die überwindung der ohnmacht**

Wir haben den längeren atem  
wir brauchen die bessere zukunft  
zu uns gehören die leute mit den schlimmeren schmerzen  
die opfer des kapitals  
bei uns hat schon mal einer brot verteilt  
das reichte für alle

Wir haben den längeren atem  
wir bauen die menschliche stadt  
mit uns sind verbündete der rechtlosen in den anstalten  
und die landlosen in den städten

---

5 DBW 8. S. 515 f.. Zum folgenden vgl. R. Boschki, C. Rehburger, Dorothee Sölle. Religiöse Poesie und befreiende Theologie. In: Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 2006. S. 221-235.

6 D. Sölle, Es muss doch mehr als alles geben. In: Dies., Gott denken. Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 239-336. S. 91.

7 D. Sölle, Kreuz und Auferstehung. In: Dies., aaO. S. 312

8 D. Sölle, Gottes Schmerz und unsere Schmerzen. In: Dies., aaO. S. 287.

9 D. Sölle, Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. In: Dies., Löse die Fesseln des Unrechts. Ges. Werke Bd. 11. Freiburg 2010. S. 101.

10 D. Sölle, Auferstehung. Geschichten aus dem Morgengrauen. In: Dies., aaO. S. 111.

zu uns gehören die toten des zweiten weltkrieges  
die endlich zu essen haben wollen gerechtigkeit  
bei uns ist schon mal einer aufgestanden  
von den toten“<sup>11</sup>

Aufstehen von den Toten, das wird selbst dort zur befreiungstheologischen Perspektive, wo Solidarität und Nächstenliebe gefährdet sind. „Wenn kulturelle Welten ihre Selbstverständlichkeit verlieren, dann stürzen mit ihnen auch ihre Schlüsselworte und mit diesen die Inhalte, die sie ausdrücken. Das Wort Solidarität ist über die französische Aufklärung und die Geschichte der Arbeiterbewegung das Erkennungswort des Sozialismus gewesen. Das Wort Liebe oder Nächstenliebe war die Parole des Christentums. Diese beiden Wörter waren nicht nur irgendeine technische Benennung, sie waren die Kurzformeln der Bewegungen, in denen sie hauptsächlich zuhause waren. Wer das Wort Solidarität gebrauchte, vielleicht sogar in Verbindung mit ‚international‘, roch nach Sozialismus. Wer das Wort Nächstenliebe gebrauchte, roch religiös. Was aber, wenn die kulturellen Heimaten verschwinden oder verblassen, in denen diese Wörter zuhause waren? Können programmatische Wörter und Bilder herrenlos umherirren? Werden sie nicht mit ihren Heimaten untergehen? Ist damit nicht auch die Sache gefährdet, die diese Wort-Bilder einmal meinten. Menschheitliche Absichten werden nicht nur von Einzelpersonen vertreten. Große Lebensoptionen wie die von Solidarität und Liebe halten sich nur, wenn sie in Kulturen eingebettet sind. Hier formuliere ich eine letzte politische und religiöse Angst von Dorothee Sölle. Sie hat es in ihrem letzten Vortrag formuliert: Sie hatte Angst, dass das nach sich selber ‚süchtig gemachte Ego‘ das ‚Berührtwerden vom Gott des Lebens nicht mehr vermisst‘.“<sup>12</sup>

### **Biographische Stationen**

Geboren wird Dorothee Sölle, geb. Nipperdey, als viertes von fünf Kindern am 30. September 1929 in Köln. Dort verbringt sie auch, von der Evakuierung unterbrochen, ihre Schulzeit. Ihre Religionslehrerin war Marie Veit, eine Frau, die sie weit über das Fach Religion prägte und über die sie schrieb: „In meinem Tagebuch aus jenen Jahren steht der mich heute erheiternde Satz: ‚Die neue Religionslehrerin ist umwerfend gut, leider Christ!‘ Das zeigt meine achtzehnjährige Arroganz, meine Vorstellung, Christen seien eben dumm, zurückgeblieben, feige und unklar. Bis ich mir zugab, dass das, was mich da faszinierte, viel stärker war als meine Weisheit, dauerte es noch einige Zeit. Auf dem Weg nach Athen merkte ich plötzlich, dass ich eigentlich nach Jerusalem wollte. Von Anfang an. ...

Marie Veit ist - und war schon, ehe das Wort aufkam - eine Theologin der Befreiung. Nicht im Sinne eines lateinamerikanischen Imports, sondern im Sinne der Notwendigkeit eines anderen Christentums nach der Erfahrung des deutschen Faschismus. In dieser historischen Situation habe ich sie erlebt, als sie 1947 in die Unterprima unseres Mädchengymnasiums in Köln trat, wenige Jahre älter als wir, bei Rudolf Bultmann promoviert, eine äußerst unbestechliche, exakte, Denkanstrengung und Redlichkeit fordernde und vorlebende Lehrerin.

Sie hatte eine unnachahmliche Art, meinen Unwillen gegen das Christentum zu unterlaufen, indem sie höflich fragte, ob ich denn Paulus meine oder Luther oder die Evangelien, wenn ich

11 D. Sölle, Die revolutionäre Geduld. Gedichte. S. 23. Wolfgang Fietkau Verlag. Kleinmachnow 1974.

12 F. Steffensky, Nachwort zu einem Leben. In: W. Grünberg, W. Weiße (Hrsg.), aaO. S. 101-108, Zitat S. 105 f.

Jenseitsgesäusel oder hündische Demut attackierte. Eine wunderbare Lehrerin, die mir nie mein rotzfreches Geschwätz verbat, mich aber zur Klärung nötigte. Heute denke ich, sie hat meinen Zorn respektiert und meine Arroganz belächelt, sie hat unsere Intelligenz herausgefordert, weil sie Menschen einfach zutraute, dass sie der Erkenntnis und des Gewissens fähig sind.“<sup>13</sup>

1949 beginnt sie zunächst ein Studium der Philosophie und der alten Sprachen in Köln und Freiburg, ehe sie 1951 ihre Studienfächer wechselt: Sie studiert nun Evangelische Theologie und Germanistik in Göttingen. Sie wollte ‚die Wahrheit herausbekommen‘ und sie „fing damals an, Christin zu werden“<sup>14</sup>. 1954 absolviert sie ihr Staatsexamen und wird mit einer literaturwissenschaftlichen Dissertation zu Bonaventuras Nachtwachen promoviert. So früh werden erste Bezüge zur Mystik biographisch deutlich; im Laufe ihres Lebens werden sie sich verstärken und ihr letztes Werk wird Fragment bleiben und von F. Steffensky veröffentlicht werden: „Mystik des Todes“<sup>15</sup>.

Im gleichen Jahr heiraten Dorothee Nipperdey und der Maler Dietrich Sölle. Zwischen 1956 und 1961 hat sie ihre drei Kinder, Martin, Michaela und Caroline geboren. Die Ehe mit Dietrich Sölle wird 1964 geschieden.

In den Jahren 1954-1960 ist sie Religions- und Deutschlehrerin am Mädchen-Gymnasium in Köln-Mühlheim und arbeitet ab 1960 für Rundfunk und Zeitschriften zu theologischen und literarischen Themen. Von 1962-1964 wird Sölle Assistentin am Philosophischen Institut der Technischen Hochschule Aachen, von 1964-1967 arbeitet sie als Studienrätin im Hochschuldienst am Germanistischen Institut der Universität Köln.

1966 hatte Sölle in Jerusalem den ehemaligen Benediktinerpater Fulbert Steffensky kennengelernt, der neben ihr ein weiterer spiritus rector der Politischen Nachtgebete wird. Diese knüpfen an Bonhoeffers Einsicht an, die er in seiner Taufansprache aus dem Gefängnis formulierte, dass „unser Christsein heute nur in zweierlei bestehen wird: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“<sup>16</sup>. Jürgen Ebach hat einmal beschrieben, was für Sölles Theologie im Ganzen und doch auch für die Politischen Nachtgebete im Besonderen gilt: „Glauben *und* die Augen aufmachen – das ist zuweilen schwer. Viele machen die Augen auf und verlieren darüber den Glauben – viele andere wollen darum lieber die Augen vor der Wirklichkeit verschließen, um den Glauben nicht zu verlieren. Dorothee Sölle hat uns gezeigt, dass diese Alternative nicht gelten muss. ... Sie hat gezeigt (das würde ich sagen, wenn ich in ganz wenigen Worten sagen sollte, was Dorothee Sölle vor allem auszeichnete), dass Frömmigkeit und Rebellion zusammengehören *sollen*, wie und weil sie im Lichte und in Ton biblischer Poesie zusammengehen *können*.“<sup>17</sup> So erhebt Sölle den Anspruch, dass jeder theologische Satz auch ein politischer Satz sein muss. Später lernt sie, dass diese Formulierung nicht

---

13 D. Sölle, Gegenwind. In: dies., Gegenwind. Erinnerungen. Gesammelte Werke. Band 12. Freiburg 2010. S. 35 f.

14 D. Sölle, Gegenwind. Zit. nach R. Wind, Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biographie. Stuttgart 2009. S. 41.

15 D. Sölle, Du stilles Geschrei. Wege der Mystik. Ges. Werke. Bd. 6. Stuttgart 2007. S. 381-455.

16 DBW 8 Gütersloh 2015. S. 435.

17 J. Ebach, Rebellion und Frömmigkeit: ein Grundton biblischer Poesie – ein Grundton in Dorothee Sölles Leben und Werk. In: W. Grünberg/W. Weiße (Hrsg.), Zum Gedenken an Dorothee Sölle. Hamburger Universitätsreden. Neue Folge 8. Hamburg 2004. S. 37-67, Zitat S. 58 f, kursiv im Original.

hinreichend ist, weil er keine politische Richtung oder Handlungsmaxime angibt. Und durch die Begegnung mit der Befreiungstheologie wird ihr dann deutlich, dass jeder theologische Satz ein auf Befreiung und Gemeinschaft gerichteter Satz sein muss.

1969 heiraten Sölle und Steffensky und 1970 bringt Dorothee Sölle die Tochter Mirjam zur Welt. Im gleichen Jahr wird sie Mitglied des P.E.N.-Zentrums der Bundesrepublik Deutschland. 1971 habilitierte sie sich an der Universität Köln mit der Schrift „Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung“<sup>18</sup>.

Von 1972-1975 begleitet Sölle, beantragt von Luise Schottroff, Lehraufträge an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, wo sie Seminare zu den Themenbereichen Religion und Literatur sowie Theologie und Literaturwissenschaft anbietet. Dorothee Sölle hat neben ihrem politischen Engagement ihre beiden Lebensschwerpunkte gefunden: theologische Reflexion und literarische Praxis, Theologie und Literatur oder, wie sie später formulieren wird: das Gebet und die Poesie. 1974 erhält sie die Theodor-Heuss-Medaille. Doch ihr Lehrauftrag wird nicht verlängert. Luise Schottroff kommentiert: „Frau Sölle zeigt, dass Christen die Partei der kleinen Leute ergreifen müssen. Die wahren Gründe für die Ablehnung von Frau Sölle werden verschwiegen: Sie sind politische: Frau Sölle ist zu links. Sie sind theologische: Frau Sölle kritisiert die Gottesvorstellung, in der Gott herrscht, schlägt und züchtigt. Sie sagt: das sei ein Gott, den sich die Mächtigen wünschen. Ich finde die Ablehnung einen Skandal. Man wird sagen müssen: hier wird die Freiheit von Forschung und Lehre behindert – und zwar nicht durch die Studenten, sondern durch konservative Professoren.“<sup>19</sup>

1975 erscheint Sölles Buch „Hinreise“, dem intensive Studien mittelalterlicher Mystiker, insbesondere von Meister Eckhart und Heinrich Seuse, vorausgegangen sind. Es geht um religiöse Vollzüge – „ein Gebet, ein Song, zwecklose Gebärden wie das Anzünden einer Kerze, das Weitergeben von Brot, sich umarmen“ – und das dahinter zu entdeckende religiöse Bedürfnis, Sinn zu erfahren. „Es scheint, als hole Sölle in diesem Buch nach, was ihr bislang wenig Betonung zu brauchen schien: Das visionäre Element des christlichen Glaubens und zugleich das Gefühl der Heimat – eine Spannung, die das Christentum von Anfang an jedem Menschen zumutet, der ihm ernsthaft begegnet. Man spürt beim Lesen häufig die Sorge, es könnte über der Wertschätzung des ‚regressiven‘, des tröstenden Moments der Religion das progressive, zum Handeln auffordernde, eben das ‚politische‘ Element des Christentums zu kurz kommen. Dorothee Sölle zitiert den Philosophen Ernst Bloch und dessen Beschreibung von ‚Heimat‘ als Sehnsucht nach dem, ‚was jedem in die Kindheit scheint und worin noch niemand war‘. Zugleich beteuert sie, dass sich der Sinn des Ganzen nicht im Eingehen der Seele in Gott erfüllt, wie es eine einseitig verstandene Mystik meint, sondern der Sinn werde in der Inkarnation gelegt: Gott ist Liebe – das ist die christliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn. ‚Die Solidarität ist der menschlichste Ausdruck der Liebe‘.“<sup>20</sup>

Von 1975 bis 1987 ist sie, der in Deutschland eine ordentliche Professur zeitlebens verweigert wurde, Professorin für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York – in dem theologischen Seminar, das 1939 Dietrich Bonhoeffer als theologischen Lehrer eingeladen, und auf dem Lehrstuhl, den vor ihr Paul Tillich inne hatte. Hier sind günstige

---

18 D. Sölle, Das Eis der Seele spalten. Ges. Werke. Bd. 7. Stuttgart 2008.

19 Zit. nach R. Wind, aaO. S. 84.

20 R. Ludwig, Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde. Berlin 2010. S. 71.

Bedingungen, die sie ihre Theologie entwickeln ließ: Ein erstes war die Wahrnehmung und Reflexion von religiösen und ganz weltlichen Erfahrungen als Ausgangspunkt theologischen Arbeitens, die Ralph Ludwig so beschreibt: „Die New Yorker Studenten gingen bei theologischen Themen sehr oft von eigenen Erfahrungen aus, sie suchten einen empirischen Zugang zur Theologie. In den deutschen Diskussionen ging es dagegen oft darum, die persönliche Erfahrung zu einem bestimmten Thema aus der theologischen Tradition zu suchen und zu formulieren.“<sup>21</sup> Hinzu kommt eine zweite Erfahrung in New York: Sölle spürt – ähnlich wie Jahrzehnte zuvor Dietrich Bonhoeffer –, dass in Gottesdiensten das Leben gefeiert werden und dass Gottesdienst schön sein kann. Helmut Gollwitzer hat dies in einer Diskussion um den Sonntagsgottesdienst mit Mitgliedern der Christen für den Sozialismus, der er ‚bekümmert‘ zuhörte, einmal so formuliert: „Ich will den Gottesdienst, weil es schön ist, mit euch zu beten und zu singen.“ Und die Reaktion auf diesen Satz beschrieb er so: „Diesem entwaffnenden Argument, das eigentlich kein Argument war, konnte sich niemand entziehen.“<sup>22</sup> Dass Liturgie und Gottesdienst schön sein und das Leben feiern können – diese New Yorker Erfahrung geht nun auch in Sölles Denken und poetisches Formulieren ein. Eine dritte Erfahrung betrifft ihre differenzierte Kenntnisnahme der Frauenbewegung und ihre eigenständige Positionierung in der feministischen Debatte: Feminismus bestimmte sie als ein menschheitliches Unternehmen; Sölle ist überzeugt davon, dass Frauen und Männer nur Menschen werden können, wenn sie an ihrer jeweiligen und gemeinsamen Befreiung arbeiten. Schließlich fährt sie in ihrer New Yorker Zeit zum ersten Mal in Länder Lateinamerikas: 1978 Chile, 1979 Argentinien und dann 1983 für vier Wochen Nicaragua, wo sie Solentiname besucht, den Ort, an dem Ernesto Cardenal mit Frauen und Männern der Landbevölkerung die Bibel liest und auslegt.<sup>23</sup> Jetzt wird befreiungstheologische Arbeit zu Sölles Zentralthema, zum Thema des Friedens kommt die politische Frage nach Gerechtigkeit und damit die Ortsbestimmung der reichen Industrieländer, die sie als Täter, „die das Elend mitverursachen“, sehen lernt. Fortan sind Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ihr Thema. Es folgen wieder längere Aufenthalte in Lateinamerika 1986 und 1991. Bärbel von Wartenberg-Potter benennt zentrale Erfahrungen Dorothee Sölles in diesem Zusammenhang: „Dass die deutsche Theologie etwas von anderen lernen kann, nicht so sehr die Kunst brillanter Gedanken, sondern den einfachen Lebensmut, die Freude in Christus und die Leidensbereitschaft, das hat sie wortwörtlich mit Haut und Haaren gelernt. Nur so ist sie zur deutschen Theologin geworden, deren Name nach Auschwitz im weltweiten ökumenischen Gespräch akzeptiert und anerkannt wurde.“<sup>24</sup>

Der Zeit in New York folgen zwei Gastprofessuren, 1987/1988 an der Gesamthochschule Kassel und 1991-1992 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Basel. 1977 wird ihr die Ehrendoktorwürde der Faculté Protestante in Paris verliehen. Es folgen weitere Ehrungen: 1981 das Stipendium des Lessing-Preises, Hamburg. 1982 der Droste-Preis für Lyrik der Stadt Meersburg. 1990 die Verleihung des Ordens „Ridder van Sint Joris“ in Brüssel. 1994 Ernennung zur Ehrenprofessorin an der Universität Hamburg.

---

21 R. Ludwig, aaO. S. 80.

22 Vgl. G. Orth, Zur Solidarität befreit. Helmut Gollwitzer. Mainz 1995.

23 Vgl. E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gütersloh 1988.

24 Zit. Nach R. Ludwig, aaO. S. 95,

Am 6. August 1985, dem Hiroshima-Tag, demonstriert Dorothee Sölle vor dem Pershing II-Raketendepot in Mutlangen. Aufgrund ihres zivilen Ungehorsams wird sie wegen „Nötigung“ verurteilt. Es folgt eine weitere Verurteilung 1987 wegen „versuchter Nötigung“, weil sie an der Aktion „Sitzenbleiben für den Frieden“ vor den Toren des US-Giftgasdepots Fischbach teilgenommen hatte.

Mehr und mehr sieht Dorothee Sölle die Welt nun mit den Augen der Mystik und dem von ihr entwickelten, an traditionelle christliche Mystik anknüpfenden und doch eigenständig akzentuierten Dreischritt: staunen – loslassen – widerstehen:

- Über die Schönheit der Schöpfung und des Lebens staunen, das ist der Motor, eine von der Werbung und ihrer Maschinerie bestimmte Trivialisierung des Lebens zu durchbrechen, und es ist die Ermutigung, die Erinnerung an das „es war sehr gut“ als Hoffnungssatz zu praktizieren.
- Loslassen dessen, was belastet, einengt, das Leben zum Gefängnis macht.
- Und Widerstehen dem, was Ersterben von Liebe und Solidarität befördert, was Eleend und Tod produziert und die Schöpfung rückgängig zu machen droht. Das Einswerden mit Gott – die unio mystica – realisiert sich nur im Einssein mit seiner Schöpfung und das bedeutet: im Widerstand.

Am 27. April 2003 stirbt Dorothee Sölle während einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll. Kurz davor formulierte sie folgenden Wunsch:

„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.  
Wir sind endlich,  
und diese Endlichkeit muss man, glaube ich,  
nicht als Fluch ansehen.  
Der Fluch ist die Sünde,  
der Fluch ist das Töten,  
nicht das Sterben.“<sup>25</sup>

In der Traueranzeige der Familie steht der Satz: „Sie hatte große Träume, und sie hat eingestimmt in die Endlichkeit des Lebens.“<sup>26</sup> Von einigen der großen Träume im endlichen Leben möchte ich jetzt noch schreiben: Gewaltfrei leben – Es muss doch mehr als alles geben – Das

---

<sup>25</sup> D. Sölle, Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott. In: H. Kuhlmann (Hrsg.), Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Stuttgart 2007. S. 13-34. Zitat S. 33 f.

<sup>26</sup> Zit. nach R. Wind, aaO. S. 189.

Recht, eine andere zu sein – Vom Leben zur Bibel und dann wieder von der Bibel zum Leben  
– Das Eis der Seele spalten.

### **Gewaltfrei leben**

Dorothee Sölle treibt Theologie in mindestens drei Sprachformen: argumentativ-reflektierend – die Sprache wissenschaftlicher Theologie. Die beiden anderen Sprachformen sind eine mythisch-narrative und eine religiös-konfessorische Sprache. Gewaltfreiheit hat zentral mit Sprache zu tun. Hier sehe ich deshalb den Ort, den für Sölle besonders wichtigen Zusammenhang von Poesie und Theologie, oder besser von Poesie und Gebet (statt Literatur und Theologie) zu benennen – Theologie ist eben nicht nur der Wissenschaft, sondern vor allem eben auch der Kunst verwandt.<sup>27</sup> In Poesie und Gebet erklingt die Sprache „gemeinsamen Wünschens, Hoffens und Träumens“. Diese Sprache beschreibt nicht, was ist, sondern artikuliert, was sein, was werden soll. Sie will nicht durchsetzen, sondern aufzeigen, Modelle anbieten für glauben und aufstehen und sich solidarisieren und lieben. 1975 in ihrem Buch „Die Hinreise“ hat Dorothee Sölle einige solcher Wünsche formuliert:

„ganz sein – nicht zerstückelt leben  
heil sein – nicht zerstört  
heil machen – nicht kaputt machen  
hungern nach der Gerechtigkeit – nicht satt sein in der Ungerechtigkeit  
authentisch leben – nicht bewusstlos apathisch  
in den Himmel kommen – nicht in der Hölle bleiben.“<sup>28</sup>

1988, in einer Predigt über Jakobs Kampf mit dem Unbekannten an der Furt sagt Sölle in einer fast verkündigenden oder ‚betenden‘ Reflexion über das Gebet: „Wir fragen manchmal nach dem Sinn des Gebets. Mit Gott ringen, damit Gott Gott sei, ist eine Antwort auf diese Frage. Beten heißt: Gott die schwarzen Kinder Südafrikas, die heute im Gefängnis sind, gedemütigt und gefoltert werden, immer wieder vorhalten. Beten heißt Gott nicht freisprechen. ‚Es sind doch Deine Kinder, mein Gott!‘ zur Freiheit geschaffen, wenig niedriger als Engel, Töchter und Söhne des Lebens. Du kannst sie doch nicht einfach verrecken lassen! Fürbitte tun heißt Gott erinnern an alle die, die allen Grund haben, sich von Gott vergessen zu glauben. Ringen, Kämpfen, Beten ist ein Vorgang.“<sup>29</sup>

Eine der Höllen ist Gewalt, Krieg und Rüstung, einer ihrer Träume, dem ihr Ringen, Kämpfen und Beten galt und der vieles von dem, was ihr theologisch und politisch wichtig war, zusammenfasst, war der Traum von der Freiheit von Gewalt, vom Frieden, den sie geträumt und praktiziert hat mit Bertha von Suttner, Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Luise Schottroff und vielen anderen Männern und Frauen.

---

27 Vgl. H. Kuhlmann, Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles. Stuttgart 2007.

28 D. Sölle, Die Hinreise. In: dies., Gesammelte Werke. Band 2: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stuttgart 2006. S. 7-180, Zitat S. 21.

29 D. Sölle, An der Furt: „Da rang einer mit ihm bis zur Morgenröte.“ Der Kampf mit dem Unbekannten. In: W. Grünberg/W. Weiße (Hrsg.), aaO. S. 71-84, Zitat S. 78. Vgl. dazu auch: D. Sölle, Das Eis der Seele spalten. In: dies., Gesammelte Werke. Bd. 7: Das Eis der Seele spalten. Stuttgart 2008. S. 98-112; s.u. S. xxx-xxx

Immer deutlicher wurde für sie in diesem Zusammenhang argumentativ, narrativ und poetisch in wechselseitigen Bezügen ein Wahrnehmen buddhistischer Spiritualität und Mystik<sup>30</sup>, die sie freilich selbstreflexiv zu ihren eigenen jüdisch-christlichen Wurzeln ‚führte‘. Eines dieser Wahrnehmungsfolgen ist der Satz: „das Ego ist nicht der letzte Horizont des Selbst“<sup>31</sup>: „Das Bewusstsein von der Einheit aller Menschen, das Wissen, dass unser wahrer Name nicht der einer Einzelpersonlichkeit ist, schärft die Verantwortung allen gegenüber, die von Gewalt bedroht und versklavt werden.“ Deshalb bedeutet ‚Gewaltfrei existieren‘ für Sölle „im gemeinsamen Leben mit anderen Lebewesen zu denken und zu handeln“.

Zustimmend zitiert sie Gandhi: „Wenn du zweifelst oder dir dein Selbst zu viel wird, versuche es mit dem folgenden Mittel: Erwähne dich an das Gesicht des ärmsten und hilflosesten Menschen, den du je gesehen hast, und frage dich selbst, ob der Schritt, den du zu tun beabsichtigst, von irgendeinem Nutzen für ihn ist. Wird er dadurch irgendetwas gewinnen? ... Dann wirst du deine Zweifel und dein Selbst dahinschmelzen sehen.“<sup>32</sup> Und sie erzählt von einer älteren Friedensfrau: „Während einer Blockade geriet ich in ein Gespräch mit einer älteren Friedensfrau über unsere Gegner. Sie sagte: ‚Aus irgendeinem komischen Grund kann ich nie das sein, was ich sein sollte, solange die anderen nicht das sind, was sie sein sollten. Du kannst auch nicht sein, was du solltest, ehe ich nicht bin, was ich sollte, verstehst du? So ist die Welt eben, so ist sie strukturiert.‘ Das sind Alltagsformulierungen dessen, was Gandhi und King, Schweitzer und viele andere als Mystik des Einsseins formuliert haben. Sie ist die Grundlage der Gewaltfreiheit, und es ist wichtig, nicht nur auf die neuesten Waffengattungen zu achten, sondern auch auf die ‚komische‘ innere Stimme, die uns das Einssein, die gegenseitige Abhängigkeit lehrt und ein nicht-technokratisches Wissen von der guten Schöpfung.“<sup>33</sup>

Und sie zitiert zustimmend ein Gedicht des Zen-Lehrers und Poeten Thich Nhat Hanh **„Nenne mich bei meinem wahren Namen“**<sup>34</sup>, das ich auszugsweise wiedergebe:

„...“

Ich bin der Frosch, der vergnüglich  
im klaren Wasser eines Teiches schwimmt.  
Und bin die Ringelnatter, die in der Stille  
den Frosch verspeist.

...

Ich bin das zwölfjährige Mädchen,  
Flüchtling in einem kleinen Boot,  
das von Piraten vergewaltigt wurde  
und nur noch den Tod im Ozean sucht;  
und ich bin auch der Pirat –  
mein Herz ist noch nicht fähig, zu erkennen und zu lieben.

...

---

30 Vgl. dazu Thich Nhat Hanh und Dorothee Sölle, Buddha im Reich Gottes – eine christlich-buddhistische Begegnung. Live-Mitschnitt vom 28. Juni 2000 Gethsemane-Kirche Berlin. Auditorium Netzwerk. Müllheim.

31 D. Sölle, Wo Liebe ist, da ist Gott. Freiburg 2004. S. 22 f. Vgl. auch: G. Orth, H. Fritz, „...und sei stolz auf das, was du bist“ Muslimische Jugendliche in Schule und Gesellschaft. Stuttgart 2007. Insbes. S. 86 ff.

32 Zit. nach D. Sölle, Mystik und Widerstand. München 2006. S. 334

33 D. Sölle, „Du stilles Geschrei“. Wege der Mystik. In: dies., Gesammelte Werke. Band 6. S. 337-349 i.A.

34 AaO. S. 328 f.

Bitte nenn mich bei meinem wahren Namen,  
damit ich all mein Weinen und Lachen  
zugleich hören kann,  
damit ich sehe,  
dass meine Freude und mein Schmerz eins sind;  
damit das Tor meines Herzens  
von nun an offensteht –  
das Tor des Mitgefühls.“

Auch in diesem Gedicht zeigt sich, wovon schon die Rede war und was Sölle als Basis gewaltfreien Lebens ansieht: „Das Einssein ist nicht individuelle Verwirklichung, sondern geht über die Veränderung der todorientierten Realität... Es realisiert sich in den Formen des Widerstands.“ Und an anderer Stelle: „Die Alltagsfrage ‚Was geht dich das eigentlich an?‘ lebt von der Ich-Abgrenzung und erlaubt es der Gewalt, sich auszubreiten. Was das Ich nicht betrifft, existiert nicht, und in unserer Kultur wird die Nicht-Identität von Ich und Nicht-Ich geradezu aufgebaut und verklärt. Die Ich-Abgrenzung ist ein Selbstaussdruck der ausgeübten, zugelassenen oder ertragenen Gewalt. ... Buddhistische Weisheit lehrt:

Wie ich bin, so sind diese auch;  
Wie diese sind, so bin auch ich,  
Wenn so dem ändern er sich gleichsetzt,  
mag er nicht töten oder töten lassen.

Diese mystische Grundlage des Lebens, „das leben will inmitten von anderem Leben“, wie Albert Schweitzer sagt, ist die Grundlage von der immer wieder zu suchenden Freiheit von der Gewaltausübung und von der mindestens genauso gefährlichen Gewöhnung an Gewalt, die über uns herrscht.“<sup>35</sup>

Von diesem Widerstand gegen eine an Gewalt orientierte und deshalb in den Formen der Friedlosigkeit, der Ungerechtigkeit und der Zerstörung der Schöpfung todbringende Realität erzählt sie immer neue Erfahrungen und reflektiert diese theologisch. Zwei Gedichte machen modellhaft deutlich, wovon die Rede ist: Erich Frieds Gedicht „Ich bin nicht gewaltfrei“ und das darauf Bezug nehmende Gedicht Dorothee Sölles „Ich soll mich nicht gewöhnen“.

„Ich bin nicht gewaltfrei  
Entwöhnung  
Ich soll nicht morden  
Ich soll nicht verraten  
Das weiß ich  
Ich muss noch ein Drittes lernen:  
Ich soll mich nicht gewöhnen

Denn wenn ich mich gewöhne  
verrate ich  
die die sich nicht gewöhnen  
denn wenn ich mich gewöhne

---

35 D. Sölle, aaO. S. 329.

morde ich  
die die sich nicht gewöhnen  
an das Verraten  
und an das Morden  
und an das Sich-gewöhnen

Wenn ich mich auch nur an den Anfang gewöhne  
Fange ich an mich an das Ende zu gewöhnen.  
(Erich Fried)<sup>36</sup>

### **Ich soll mich nicht gewöhnen**

Sie hat sich eingenistet  
sie kreist mich ein  
sie war schon immer da  
sie macht sich in mir breit  
sie lehrt mich todeswünsche  
sie will dass ich vergesse  
ich soll ihr dankbar sein

Dass ich esse und singe  
soll ich ihr danken  
mein leben lang  
der blutigen und der weißen  
der hämischen und der bunten  
der knochenverkrebsenden  
und der säuselnden  
soll ich dienen  
mein leben lang  
der einen und einzigen  
GEWALT<sup>37</sup>

### **„Es muss doch mehr als alles geben“<sup>38</sup>**

Mit diesem Glaubensbekenntnis überschreibt Dorothee Sölle ein Buch, dem sie den Untertitel „Nachdenken über Gott“ hinzufügt. Es muss mehr und anderes geben als Gewalt und Krieg, als Ungerechtigkeit und Hunger, als Zerstörung der Natur und die damit verbundene Trivialisierung des Lebens. Und was ich hier in großen Sammelworten notiere beginnt bei Sölle ganz oft in Erfahrungen, in narrativen Miniaturen, denn – so ein weiterer Buchtitel – „die Wahrheit ist konkret“ (1969). Da ist der Bettler in New York und die alte Dame in Wackersdorf, Domitila aus Bolivien, da sind die Zeugnisse der Armen auf den ökumenischen Vollversammlungen – und in solchen Situationen erlebt Dorothee Sölle Gottes- bzw. Christusbegegnungen, die sie theologisch nachdenken und poetisch klagen und loben lässt. Das Argument spaltet in den seltensten Fällen das Eis der Seele, dazu bedarf es der einbeziehenden Erzählung oder ei-

<sup>36</sup> Zit. nach D. Sölle, Gewalt. Ich soll mich nicht gewöhnen. In: dies., Die Wahrheit macht euch frei. Gesammelte Werke. Band 4. Stuttgart 2006. S. 188.

<sup>37</sup> D. Sölle, Das Brot der Ermutigung. In: dies., Gesammelte Werke. Band 8. Stuttgart 2008. S. 266.

<sup>38</sup> In: D. Sölle, Gott denken. AaO.

nes Gedichtes, in das als Modell verstanden, eigene Erfahrungen eingetragen werden können, oder – beidem verwandt – des Gebetes. Ein Beispiel solcher Poesie hat Dorothee Sölle überschrieben „Wessen Gewalt eigentlich“. Es erzählt von einer „sehr alten Frau“ und thematisiert in wenigen Versen Fragen nach Tod und Leben, Atomenergie und Natodrahtzaun, Gewalt und Gegengewalt – und in alle dem ein Plädoyer für Gewaltfreiheit: es muss doch mehr und anderes geben als Gewalt und Gegengewalt, wenn Zweifel durchscheinen im letzten Vers:

### **„Wessen Gewalt eigentlich**

Eine sehr alte frau  
in wackersdorf  
trug steine in ihrer einkaufstasche  
weil sie wusste der zaun da  
beschützt den tod der uns fressen wird  
die steine  
schienen ihr dem leben zu dienen“<sup>39</sup>

### **Das Recht, eine Andere zu sein<sup>40</sup>: Feministische Befreiungstheologie**

Mit dem Bibelzitat aus dem 1. Johannesbrief „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ veröffentlichte D. Sölle 1987 ein theologisches Buch über „Stationen feministischer Theologie“, das – mit einem Gebet beginnt. Dieses schließt mit den ‚Versen‘:

„Gott, Freundin der Menschen, Freund der Erde  
komm bald  
maranatha beeil dich  
mach uns sichtbar  
Töchter und Söhne  
in deinem Reich.“

Im zweiten Band der „Gesammelten Werke“ folgen diese Texte zu den Stationen feministischer Theologie solchen zur politischen Theologie, die mit dem einer Rezension ähnlichen Beitrag über das Buch „Marx and the Bible. A Critique of the Philosophie of Oppression“ des mexikanischen Theologen und Ökonomen José Miranda enden. Damit ist ein Weg Sölles auch in den „Gesammelten Werken“ festgehalten, der Antwort gibt auf die Frage eines amerikanischen Freundes Sölles: „Was hat dich eigentlich radikalisiert, Dorothee?“<sup>41</sup> Politische Theologie – Befreiungstheologie – feministische Befreiungstheologie.

Ich benenne im Folgenden lediglich einige der zentralen Aufgaben und Suchbewegungen, die Dorothee Sölle sah, denen sie nachging. Ihre Antworten wurden für viele Frauen zu Möglichkeiten, neu zu glauben, für sich Mütter und Väter im Glauben zu entdecken, in Kirchen und Gemeinden zu bleiben, ihre Formen des Glaubens zu leben und ihre Theologien zu denken –

---

39 D. Sölle, Das Brot der Ermutigung. AaO. S. 131.

40 D. Sölle hatte die Gabe, traditionelle theologische Begriffe, die nahezu unverständlich geworden waren, in eine verständliche und perspektivenreiche Sprache zu übersetzen. So fand sie für die alten Begriffe der Sündenvergebung oder der Buße, die schwer und belastet klingen, den Hoffnungssatz vom „Recht, ein anderer zu werden“ (Stuttgart 1981).

41 D. Sölle, Sympathie. Theologisch-politische Traktate. In: dies., Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Gesammelte Werke. Band 2. S. 131-180, Zitat S. 132.

und das nicht nur für Frauen, auch wir Männer haben von ihr gelernt, nicht alle und doch viele, eben wie bei den Frauen auch.

Da ging es zunächst um die (Selbst)Wahrnehmung eigenen Subjektseins und neuer Subjekte in Kirchen und Gemeinden und theologischen Fakultäten und Instituten. „Die Demokratisierung dessen, was Gemeinde, Kirche, religiöser Vollzug bedeuten, wächst nicht von oben nach unten, sondern in der Tat ‚von unten‘. Und zu diesem ‚von unten‘ gehören Frauen, die andere Erfahrungen haben, sie einbringen und nicht mehr verschweigen wollen.“<sup>42</sup> Und zu diesen anderen Erfahrungen gehören das Bewusstsein von Leiblichkeit, von ökonomischen Strukturen und Zwängen, von eigenen Lebens- und darunter individuellen Leidensgeschichten...

Da geht es sodann darum, eine neue frauengerechte(re) Sprache zu suchen, die sensibel ist für offene und versteckte, auch tabuisierte Ungerechtigkeiten und ‚Mitgemeintheiten‘. So zeigen Sölles Texte auch ihren eigenen Lernweg, auf den sie ihre Leserinnen und Leser mitnimmt, wenn sie im Vorwort schreibt: „Ich habe die Sprache dieser Texte nicht feministisch geglättet, weil mir das als eine Unwahrhaftigkeit erschienen wäre. Heute würde ich an manchen Stellen anders reden.“<sup>43</sup>

Zum dritten geht es um neue Gegenstände, die in biblischen Texten entdeckt und denen dann nachgedacht wird<sup>44</sup>, oder um neue gesellschaftliche und individuelle Kontexte, die auf einmal theologisch relevant werden, wenn Frauen ihren Glauben ausdrücken und theologisch arbeiten und sprachfähig sind.

Und schließlich werden auch andere Methoden relevant, wenn neue Subjekte neue Gegenstände theologisch bedenken und dabei z. B. „subjektiv statt objektivierend sprechen“ und damit „verordnete Wissenschaftlichkeit“ obsolet werden lassen, „die sich an diesen Idealen des Neutralismus, der Überparteilichkeit, der Reinheit von Emotionen orientiert und deren ganze Anstrengung darauf geht, das Subjekt verschwinden zu machen“, und wenn Praxis in einer erfahrungsorientierten Theologie eine ganz neue Qualität gewinnt, weil sie zum Ausgangspunkt induktiver theologischer Theoriebildung wird. „Feministischer Glaube und Theologie versteht Praxis als das Erste, Theorie und Theologie als einen zweiten reflexiven Schritt. Dass man nicht bei der Theologie anfangen kann, sondern beim Glauben, ist ein allgemeiner Grundsatz der Befreiungstheologie, den Gustavo Gutiérrez herausgearbeitet hat. Das traditionelle Verhältnis von Theorie und Praxis muss umgekehrt werden. ... Das Interesse ist nicht neue Dogmenbildung. Das Interesse ist Narration, Erzählung.“<sup>45</sup>

### **Vom Leben zur Bibel und dann wieder von der Bibel zum Leben‘ (C. Mesters).**

Die Bibel – das große Buch der Erzählungen, der poetischen Texte, der Träume (und der ganz wenigen Dogmen oder theoretischen Texte) vom befreiten und solidarischen, vom getrösteten und liebenden Leben in der Schöpfung, vom Klagen ihrer Zerstörungen und vom Loben Gottes und seiner Mitschöpfer<sup>46</sup>. Dieses Buch las auch Dorothee Sölle mit der zitierten Maxime von Carlos Mesters: Wir lehren und lernen Theologie, um biblische Texte und theologische

---

42 D. Sölle, Gott und ihre Freunde. In: dies., Und ist noch nicht erschienen... AaO. S. 231- 248, Zitat S. 238 f.

43 AaO. S. 184.

44 Sölle nennt als Beispiel die Ermordung von Jeftas namenloser Tochter (Ri 11, 29 f), eine nahezu unbekannt, in der Rezeption verschwiegene Erzählung mit ihren ganz anderen Konnotationen als der von der ins Auge gefassten Ermordung von Abrahams Sohn mit Namen Isaak. AaO. S. 241 f.

45 AaO. S. 245-248.

Traditionen „aus einer konkreten Situation und Verantwortung heraus zu befragen und sich dann seinerseits von ihnen befragen zu lassen“, wie Georges Casalis<sup>47</sup> die theologische Aufgabe ähnlich beschrieben hat. So kann die Bibel, wie in der Arbeit Sölles zur Quelle theologischen und theopoetischen wie des politischen Arbeitens werden – und eben nicht deren ‚theo-ideologische‘ Legitimation.

In der Einleitung ihres gemeinsamen Buches „Die Erde gehört Gott“<sup>48</sup> machen Dorothee Sölle und Luise Schottroff die methodische Perspektive ihrer Arbeit mit biblischen Texten deutlich: „Grundlage unserer Bibelarbeiten ist eine befreiungstheologische Hermeneutik, d.h. eine historische und theologische Methode, die mit der Befreiungstheologie und der Feministischen Theologie zusammengehört. Die Bibel spielt in den Befreiungsbewegungen von Christen eine große Rolle, es gehört zur befreiungstheologischen Hermeneutik, die Situation der Menschen von damals ebenso ernst zu nehmen, die in der Bibel vorkommen, wie die der Menschen von heute, die aus der Bibel lernen, was es heißt, dass der Glaube an Gott und Christus Berge versetzen kann. Sie geht also sozialgeschichtlich vor, um sich und anderen Rechenschaft über die eigene gesellschaftliche Situation abzulegen. ... Die biblischen Texte sind Testimonien, Zeugnisse Betroffener, die die ungeschminkte Wahrheit über ihre eigene Situation aussprechen und deutlich machen, was der Glaube und die Hoffnung auf Gott praktisch bedeuten, welche Schritte der Befreiung im Alltag mit dem Glauben verbunden sind. Bibelauslegung hat also zwei Kontexten Rechnung zu tragen: dem eigenen Kontext und dem der Menschen, die in der Bibel zu Wort kommen. Für beide Kontexte ist der Glaube nicht zu trennen von der Alltagswirklichkeit, von der durch Wirtschaft, Politik und Militär meist mit roher Gewalt bestimmte Situation der Menschen. In diese Situation traf und trifft Gottes Wort. ... Die politischen und sozialen Verhältnisse müssen beim Namen genannt werden, wo vom Glauben gesprochen wird.“ Und in ihrem Vortrag zum 70. Geburtstag Dorothee Sölles konkretisiert Luise Schottroff den einen Pol befreiungstheologischer Bibellektüre so: „Wenn wir tief genug in unsere eigene Situation eintauchen, werden wir einen Punkt erreichen, an dem theologische Reflexion nötig wird. Der einzige Weg, um diesen Punkt zu erreichen, an dem wir aufmerksam werden auf unser Verlangen nach Gebet, nach Hoffnung, nach Geschichten von Menschen, die befreit worden sind, ist es, tief genug in unseren sozialgeschichtlichen Kontext einzudringen. ... Wir müssen diesen Punkt, von dem es kein Zurück gibt, erreichen, an dem wir neu wissen, dass wir Gott brauchen. Dies ist die Basis für Theologie.“<sup>49</sup>

### **„Das Eis der Seele spalten“**

Wenn ich Adjektive finden möchte, die Dorothee Sölles Theologie für mich charakterisieren, dann fallen mir folgende Eigenschaften oder Kennzeichen ein: Sie hat eine seelsorgerliche, politische, feministische, erzählerische, lobende und klagende, betende, bekennend sich kenntlich machende, Berührung suchende und Berührung stiftende, zärtlich behutsame und kämpferische Theologie gelebt und gelehrt. In dem Aufsatz „Das Eis der Seele spalten“ mit

---

46 Vgl. D. Sölle, lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. In: dies., Gesammelte Werke. Stuttgart 2007. Band 5. S. 10 ff. Sölle beginnt diese Schöpfungstheologie mit den Schwierigkeiten, den Gott der Schöpfung zu loben, und benennt als Ausgangspunkt solchen Lobens: „Nur dem cooperatores Dei ist das Lob Gottes möglich.“ (10).

47 G. Casalis, Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Stuttgart 1980. S. 192.

48 Reinbek 1985. Zitat S. 8 f.

49 Zit. nach R. Wind, aaO. S. 188.

dem Untertitel „Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache“<sup>50</sup> lese ich drei kleine Textpassagen, mit denen ich dieses Porträt schließen möchte; sie kennzeichnen für mich viel von dem, weshalb mir die Texte Dorothee Sölles so wichtig geworden sind:

„Wir suchen eine Sprache, die dieses immer dickere Eis der Seele spaltet.“ Theologie braucht dazu drei Sprachformen, die dem Mythos, der Religion, der Theologie entsprechen, nämlich „eine Geschichte erzählen, ein Bekenntnis ablegen, einen Begriff aufbauen“.

„Wir leben immer schon in einem Sprachhaus, an dem Generationen vor uns gebaut haben. Darum lässt sich die Erinnerung an ein anderes Leben und die Hoffnung auf weniger zerstörerische Lebensvollzüge kaum ausrotten.“ Theologie geht es immer um die beiden Kontexte der Erinnerung und der Hoffnung: „Der alte Mythos ist die Erzählung davon, dass das Leben heilig ist. Diese Heiligkeit muss immer wieder dramatisiert werden, damit wir sie nicht vergessen oder für überflüssig halten. In der mythischen Sprache danken wir für die Sonne, segnen das Brot, wünschen einander gute Heimkehr und erinnern so daran, dass das Leben eine Gabe, kein Besitz ist.“

Genährt von Poesie und Gebet erneuert Sölle einen Satz Hölderlins: „Dichterisch wohnet der Mensch“ und formuliert diesen auslegend: „Mitten im Krieg vom Frieden zu singen, ich glaube, das ist das Geheimnis der Menschen im Neuen Testament, die unter einem vergleichbar menschenfeindlichen Imperium zitterten und ihre anderen Lieder sangen. So ‚wohnten‘ sie ‚dichterisch‘ und teilten die andere Sprache miteinander.“

## **Mitten im Krieg vom Frieden singen – Texte Dorothee Sölles**

### **Zur Auswahl der Texte**

Die drei ausgewählten Texte aus den Jahren 1981 und 1993 markieren zwei Schwerpunkte der theologischen Arbeit Dorothee Sölles ebenso wie wohl auch zwei Etappen ihres theologischen Nachdenkens.

Der erste Text „Gott lebt ohne Schutz“ ist ursprünglich eine Radiosendung zum Karfreitag 1981, ein Karfreitag während der Friedensbewegung gegen die atomare Hochrüstung in Europa und gegen den NATO-Doppelbeschluss zu Beginn der 1980er Jahre. Im Zentrum steht die These: „Gott ist in dir, du brauchst dich nicht zu schützen, es ist möglich, ohne Gewalt und ohne Rüstung zu leben.“ Es geht um die Gottesfrage im Kontext politischer gewaltfreier Theologie.

Der zweite Text „Das Eis der Seele spalten“ (1993) nimmt Themen der Habilitationsschrift Dorothee Sölles aus dem Jahre 1971 wieder auf und ist dem Nachdenken über das Verhältnis von Theologie und Literatur, von Logos und Poesie, von Gebet und Gedicht, von Theo-Logie und Theo-Poesie gewidmet. Es ist für mich einer der bedeutendsten Texte Dorothee Sölles geworden, weil er eine Fülle methodischer Fragen einer gewaltfreien theologischen Sprache verknüpft mit zentralen theologischen Themen.

---

50 In: D. Sölle, Das Eis der Seele spalten. Gesammelte Werke. Band 7. Stuttgart 2008. S. 98-112.

## Gott lebt ohne Schutz

Beginnen will ich diese Meditation über den Todestag Jesu mit einem Bericht über einen Gottesdienst, an dem ich voriges Jahr teilnahm.

Eine kleine Gruppe von Christen, darunter einige katholische Nonnen und eine ganze Anzahl von Spanisch sprechenden Flüchtlingen, stand vor dem Weißen Haus in Washington. Die Sonne war herausgekommen, die Touristen strömten vorbei; manch einer blieb für eine Weile stehen oder schloss sich uns an. Wir hatten ein altes Symbol christlicher Frömmigkeit gewählt, die Betrachtung der Leidensstationen Christi auf seinem Weg zum Kreuz. Er wird gefangen genommen, er wird verhört, er wird mit einer Dornenkrone gekrönt, er bricht das erste Mal unter dem Kreuz zusammen, bis zum Tod unter der Folter. Ein Sprecher erinnerte daran, dass heute der Todestag Jesu sei, dass am gleichen Tag vor elf Jahren Martin Luther King erschossen wurde und dass vor wenigen Wochen Oscar Romero, Erzbischof in San Salvador, während er die Messe las, ermordet wurde.

Die Namen der einzelnen Stationen des Leidens Jesu wurden genannt und jeweils dazu große Bildtafeln hochgehalten, die das Leben der Menschen in El Salvador heute darstellten. Da sah man zu dem Text *Er wird gefangen genommen* ein Foto, wie die Guardia Civil, die Polizei, Bauern in einen Jeep stößt und abtransportiert. Da sahen die Passanten und wir, die den Gottesdienst feierten, wie Frauen im Dorf ihre verschleppten und wohl ermordeten jungen Söhne suchten; darunter stand *Er bricht zum ersten mal unter dem Kreuz zusammen*. Da sahen wir einen von Kugeln durchsiebten Körper am Straßenrand liegen. Da waren unter der Überschrift *Er wird ausgepeitscht* die heutigen Folterwerkzeuge zu sehen, die *picana*, das Elektrofoltergerät, der Wassereimer, in den jemand bis zum Ertrinken getaucht wird. Der Kommentar war kurz und nüchtern, wir beteten zusammen, und zwar meist traditionelle Gebete. Das Foto Oscar Romeros lag auf dem Rasen, es gab eine Anspielung auf Pontius Pilatus, der im Weißen Haus sitzt und seine Hände in Unschuld wäscht, weil er angeblich nichts damit zu tun hat; es gab Nachdenken, Betroffenheit, Schmerz; es gab die aufgewühlten Gesichter der jungen Flüchtlinge aus Uruguay, Chile, Argentinien, die ähnliche Erfahrungen gemacht oder ihnen mit knapper Mühe entronnen waren. Wir waren eine kleine Gruppe, höchstens vierzig. Tausende von geschäftigen Angestellten und Touristen gingen vorbei. Wir waren sehr wenige.

Später ging ich, meinen eigenen deutschen Traditionen folgend, in ein geistliches Konzert in eine dieser riesigen neogotischen Kathedralen, saß unter besser gekleideten Bürgern und hörte Barockmusik in einer Atmosphäre, die ich als gedankenlos und emotionsfrei empfand.

Welten lagen zwischen diesen beiden Erfahrungen mit Karfreitag, aber am Ende dieses Tages wusste ich ziemlich genau, wo ich hingehöre: auf die Straße, nicht ins festlich schöne Haus, zum dünnen Gesang, nicht unter den Schatten des Orgeltons. In die nicht respektierte Gruppe derer, die Karfreitag nicht ästhetisch genießt, sondern ihn mit den Erfahrungen des Leidens heute zusammendenkt. So ähnlich, dachte ich, muss es den ersten Christen ergangen sein: eine belächelte Randgruppe von Außenseitern, nicht beheimatet in den offiziellen Kulturen, die alle auf Sanktionierung der Staatsmacht ausgerichtet waren, auf Verklärung des schönen Lebens der Großen, auf Verschweigen des unterdrückten Lebens der vielen. Heute sind diese vielen die zwei Drittel der Weltbevölkerung, die nach wie vor in Elend und Hunger dahinvegetieren; ich nenne sie mit dem biblischen Ausdruck „die Armen“.

Ich glaube, man kann den Tod Jesu nur verstehen, wenn man die Folter und die Hinrichtung, die wir mit dem schön klingenden Wort „Passion“ umschreiben, heute und hier wahrnimmt. Wenn man mitleidet an dem Todeskampf und den Schmerzen, die Menschen heute um der Gerechtigkeit willen zugefügt werden. Es ist nicht in unser Belieben gestellt, die Beziehung Christi auf die gegenwärtige Situation herzustellen oder zu unterlassen; die Unterlassung ist vielmehr die Verleugnung Jesu. Wir müssen ihn „ins Fleisch ziehen“, wie Luther das ausdrückte, ins historische Fleisch, in das, was Menschen heute betrifft. Wenn Luther diesen Ausdruck benutzt, so meint er ihn durchaus polemisch gegen die, die Christus nicht ins konkret alltägliche Fleisch ziehen wollen, sondern die ihn spiritualisieren, so dass er mit den in El Salvador zu Tode gefolterten Bauernjungen nichts zu tun hat. Ins Fleisch ziehen heißt, ihn aus der Abstraktion, der Ferne, der bloßen Gedachtheit herunterzubringen in die Realität, mit der wir zu leben haben.

Er jedenfalls hatte es mit der politischen Realität zu tun, auch damals. Jesu hat sein Leben aus Liebe zu den Armen hingegeben. Hätte er nur und vor allem die Reichen geliebt, wie wir gern annehmen aus leicht durchschaubaren Gründen, so hätte er nicht sterben brauchen. Die große Konfrontation am Ende seines Lebens, dass er nämlich nach Jerusalem hinaufzog, ins Herz der Ordnungsmächte, hat nur Sinn, wenn man sie als Konfrontation im Interesse der Armen versteht. Jesu Basis, sein Anhang, der Zulauf, den er fand, war in Galiläa stärker, hier konnte er Kranke heilen, Hungrigen zu essen geben und seine Botschaft verbreiten. Aber die eigentliche Krankheit der Menschen saß woanders; ihren Hunger wirklich zu stillen, dazu brauchten sie eine weit radikalere Umverteilung der Güter dieser Erde; die Botschaft wirklich zu verstehen, dazu reichten offenbar Worte allein nicht. Jesus ist ein Mensch gewesen, der sein Leben aus Liebe zu den Armen hingab, er verschenkte sein Leben, statt es zu horten und zu sichern. Er verschleuderte es, so meinte seine Familie, die ihn mehr oder weniger für verrückt hielt. Darin ist richtig gesehen, dass er freiwillig tat, was er tat.

Es lag keinerlei Zwang vor, so als hätte Gott ihn zum Leiden bestimmt und er müsse nun dem schicksalhaften Auftrag folgen. Das ist schlechte Theologie, weil sie das Moment der Freiheit nicht zum Ausdruck bringen kann. Gott hat den Jesus, wenn man so reden will, zur Liebe bestimmt, das heißt zur größten denkbaren Freiheit überhaupt. Und diese Liebe führte, wie jede ernsthafte Liebe, auch zum Leiden. Sie führte ihn ins Zentrum der Macht, nach Jerusalem. Aus der Provinz in die Hauptstadt, aus der ländlichen Synagoge in den Tempel, aus dem Kreis der Armen in den Kreis der Reichen. Sie führte ihn aus dem Verborgenen ins Offene. Lieben heißt, sein Gesicht nicht verstecken, wie es in einem politischen Lied aus Chile heißt. Jesus hat sein Gesicht immer weniger versteckt. Am Ende war das, was er war, vollständig sichtbar geworden. Sie folterten ihn so lange, bis nichts Verbergendes, nichts Halbes, nichts Vorsichtiges, Zurückhaltendes mehr an ihm war. Dann konnte er sagen: es ist vollbracht. Ich bin da, der Mensch für andere.

Damit war eine neue Qualität des Menschseins erreicht, etwas, für das es in der damaligen Sprache gar keine Worte gab. Das Geheimnis Jesu, seine Kraft, sein Das-Gesicht-nicht-Verstecken musste irgendwie benannt werden. Der Ausdruck, den die ersten Freunde Jesu fanden, der nach ihrer Meinung der Sache am nächsten kam, hieß „Sohn Gottes“, Sohn des Höchsten. Wie konnte so etwas behauptet werden über einen Politkriminellen, den man gerade zu Tode gefoltert hatte. Ein römischer Hauptmann stand am Karfreitag am Kreuz und »sah«, wer die-

ser Jesus war. „Wahrlich, ich sage euch, dieser ist Gottes Sohn gewesen.“ Was konnte er damit meinen? Ich verstehe es so: Dieser hat sein Gesicht nicht versteckt. Dieser hat sein Leben aus Liebe zu den Armen hingegeben. Dieser war so nah zu Gott wie ein Sohn zu seinem Vater. Dieser hat Wahrheit sichtbar gemacht, von der wir sonst nur reden. Er war Wahrheit: Licht, Wasser, Brot des Lebens. So jedenfalls haben es die, die ihm folgten, verstanden.

Jesus hat ohne Schutz gelebt. Das ist keine Aussage des Glaubens, sondern eine schlichte Feststellung. Er hat auf den Schutz, den eine Familie bietet, verzichtet. Er hat den Schutz, den Eigentum herstellt, nicht gewollt. Er hat den Schutz der überlegenen Redekunst nicht angewandt, sondern geschwiegen. Er hat ausdrücklich auf den Schutz durch Waffen und Heere verzichtet. Als Petrus ihn bei der Gefangennahme verteidigen will, sagt er: „Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder meinst du, dass ich nicht meinen Vater bitten könnte, und er würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen?“ (Mt. 26,52f.). Eine Legion bestand in der Regel im römischen Heer aus sechstausend Mann; die Zahl steht hier symbolisch für eine unermesslich große Zahl. Wenn Jesus Schutz begehrte, so könnte er sich an Gott wenden und sich von Gott schützen lassen. Aber er bittet Gott nicht um Schutz, er lebt und handelt ohne Schutz. Die Mächtigen behandeln ihn wie einen Gewaltverbrecher, von dem man den äußersten Widerstand erwarten muss, während er jeden Tag ohne Schutz und ohne Fluchtgedanken öffentlich im Tempel lehrte, wo er im hellen Tageslicht leicht zu greifen gewesen wäre. „In jener Stunde sprach Jesus zu der Menge: wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Stöcken, um mich zu ergreifen. Täglich habe ich im Tempel gesessen, und ihr habt mich nicht festgenommen. Dies alles ist aber geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt wurden. – Da verließen ihn alle Jünger und flohen“ (Mt. 26,56).

Jesus lebte ohne Schutz. Als diese Schutzlosigkeit sichtbar geworden war, als er die natürliche Reaktion, nämlich zurückzuschlagen, wenn man angegriffen wird, zurückwies, als er es ablehnte, auf das Eingreifen der höheren Macht zu hoffen, da verließen ihn die Jünger und flohen. Schutzlosigkeit war für sie offenbar nicht zu ertragen: dann doch lieber Gewalt, dann doch lieber gerüstet sein, dann doch lieber zumindest drohen können.

Aber Jesus lebte ohne Schutz. Er ertrug die Schutzlosigkeit nicht nur, er wählte sie freiwillig. Er wählte, ohne Waffen zu leben, ohne Gewalt und ohne den Schutz, den Gewalt, auch angeandrohte Gewalt, bietet. Jesus war nicht gerüstet, und er bemühte auch nicht die Rüstung anderer, um sich hinter ihr zu verstecken. Diese Schutzlosigkeit hat ihre eigene provokative Kraft.

Die Jünger Jesu haben eben das, diese Kraft, im Laufe des Prozesses erfahren. Sie haben dann eines Tages begonnen, diesen Menschen, der schutzlos, waffenlos und gewaltfrei unter ihnen lebte, „Sohn Gottes“ zu nennen. Das bedeutete ein Ja zu dem Weg Jesu, ohne Waffen zu leben. Er ist der Sohn Gottes hieß ja nicht: er hat alle Waffen, alle Legionen, alle Drohungen, alle Vernichtungsmöglichkeiten um sich. Es bedeutet das Gegenteil von „Gott mit uns“ auf den Koppelschlössern irgendeiner Armee.

Jesu Schutzlosigkeit, Jesu Gewaltverzicht als Ausgangspunkt dafür, ihn als Sohn, als Freund, als Erben, als Sichtbarmacher, als Realisator Gottes anzusehen, enthält auch ein anderes Verständnis von Gott als das unter uns übliche. Wenn die Jünger recht hatten, als sie ihn „Gottes Sohn“ nannten, wenn diese Art sich auszudrücken, einen Wahrheitskern hat, dann muss auch

das Wort „Gott“ einen ganz und gar anderen Sinn haben als den, den wir gewöhnlich annehmen. Wenn Jesus der ist, der sein Gesicht nicht versteckt, dann kann auch Gott sein Gesicht nicht gut länger verstecken. Wenn Jesus gewaltfrei lebt und handelt, dann muss auch Gott ohne Gewalt auskommen. Wenn Jesus angstfrei geworden ist, dann muss auch Gott angstfrei werden, das bedeutet, auf Waffenmacht verzichten. Unter uns – ob wir an Gott glauben oder nicht – ist üblich, dass wir Macht anbeten, Stärke verehren, Gewalt befürworten, vor allem natürlich, wenn sie als Staats- und Polizeigewalt einher kommt. Weit tiefer, als wir ahnen, sind wir im Bannkreis der Gewalt. Leben heißt, sich nicht verstecken und ohne Schutz leben. Aber wir verstecken unser Gesicht vor den Verhungernden und zeigen ihnen stattdessen die Legionen von Vernichtungsmöglichkeiten, die wir bereithalten.

Als der gewaltfrei und schutzlos lebende Mann aus Nazareth von immer mehr Menschen als Sohn Gottes angesehen und auch so genannt wurde, da änderte sich auch das Verständnis von Gott. Im Johannesevangelium wird das so ausgedrückt, dass Jesus den unsichtbaren Gott kundmacht oder auslegt, das Wort, das da auftaucht, heißt „exegetisiert“. Jesus stellt die Exegese Gottes dar. „Keiner hat Gott je gesehen. Der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters zu Hause ist, hat uns sein Geheimnis erschlossen“ (Joh. 1, 18). Christus hat Gott, den wir sehen wollen, aber nicht sehen können, sichtbar gemacht, so dass wir von neuem wissen können, wer Gott ist und wo wir ihn suchen wollen. Christus legt Gott aus als die Liebe, die sich selbst gibt.

Gott will sich selbst nicht schützen und unnahbar halten. Gott hat auf Gewalt und Eingreifen in der Art von Superherren verzichtet. Gott übt keine Gewalt. Gott hat abgerüstet in Jesus Christus. Gott begab sich schutzlos und ohne Rüstung in die Hände derer, die immer nach mehr Schutz und mehr Rüstung schreien. In Jesus Christus verzichtet Gott auf Gewalt. Selbstverständlich tat er das einseitig und ohne darauf zu warten, dass wir zuerst die Waffen weglegen. Gott rüstete in Christus einseitig ab, er fing damit an. Er wartete nicht auf die anderen, die doch erst mal die Waffen weglegen sollen. Er fing an in Christus unilateral, auf der eigenen Seite, auf Gewaltdrohung zu verzichten.

Vor kurzem sah ich einen protestantischen Kirchenführer im Fernsehen zu der Frage: „Aufrüstung oder Abrüstung, wo steht die Kirche?“ Stellung nehmen. Er sprach im Wesentlichen über militärische Notwendigkeiten und wurde von dem Reporter gebeten, doch einmal theologisch Stellung zu nehmen. Darauf erwiderte er, dass wir theologisch doch alle in einem Schuldzusammenhang stünden.

Schuldig, so habe ich es im Gedächtnis, werden wir allzumal, ob mit oder ohne Waffen. Das erste also, was ihm zur Frage Theologie einfiel, war Schuld. Wenn protestantische Kirchenführer heute in Abrüstungsdebatten vor allem herausstellen, dass wir doch alle Sünder seien, so setzt das eigentlich eine Absage an Gott, der nicht droht und Gewalt übt, voraus. Wenn der wichtigste Inhalt des christlichen Glaubens die Sünde ist, nicht unsere Fähigkeit zu lieben, wenn das, woran wir eigentlich denken sollen in der Kirche und bei der Religion, unsere Ohnmacht und Schwäche, unsere Schuld und unser Immer-wieder-Versorgen ist, dann sind die Weichen schon gestellt. Dann hat man die eigenen Ängste lieb, dann hätschelt man das eigene Sicherheitsbedürfnis, dann verneint man, dass Menschen friedensfähig sind, dann lässt man den waffenlosen Christus allein und läuft weg, wie die Jünger nach der Gefangennahme Jesu, als von Waffen und Schutz nichts mehr zu erhoffen war. Dann sucht man sich lieber andere

Herren, die mehr Schutz und Sicherheit bieten. Der alte Kreislauf sieht so aus: schwach sein und sich schwach fühlen – Angst haben und darum andere das Fürchten lehren – sich sichern, das heißt, sich einmauern und sich verstecken, mitten im Panzer der Macht, mitten im Kontrollturm der Vernichtungsgewalt und wieder schwach sein und darum auf den Knopf drücken müssen.

Christus hat den Kreislauf von Schwäche, Angst, Schutzbedürfnis, Selbstsicherung und Gewalt durchbrochen, in dem wir noch immer leben. Es ist nicht wahr, dass du schwach bist, sagte er den Menschen. Du kannst, wenn du glaubst. Du bist stark, du bist schön. Du brauchst keine Festung bauen und dich dahinter zu verstecken. Du kannst ohne Rüstung leben. Weil du stark bist, kannst du dieses neurotische Sicherheitsbedürfnis weglassen. Du brauchst dein Stück Leben nicht wie ein Verrücktgewordener zu verteidigen. Du kannst, sagt Jesus, dein Leben aus Liebe zu den Armen verteilen. Der Mechanismus von der Schwäche über das Schutzbedürfnis zur Gewalt trägt nicht. Gott ist in dir, du brauchst dich nicht zu schützen, es ist möglich, ohne Gewalt und ohne Rüstung zu leben.<sup>51</sup>

## **Das Eis der Seele spalten**

### **Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache**

Beim Nachdenken über das Verhältnis von Theologie und Literatur drängt sich mir eine kritische Frage an die traditionelle Trennung beider Bereiche auf. Warum gibt es überhaupt Theologie und nicht Theo-poesie? Vor vielen Jahren hat mich Martin Buber, den ich in Jerusalem besuchte, als erstes gefragt: „Theo-logie, wie machen sie das eigentlich? Es gibt doch keinen Logos von Gott!“ Warum hat sich im Abendland ein solcher Versuch von Theo-logie, des Logos von Gott, entwickelt, nicht aber eine Theo-poesie? Bei Berufschristen wie bei Berufspoeten ruft der Ausdruck »Theo-poesie« Befremden und Besorgnisse hervor, während sie Theo-logie seit Jahrhunderten schlucken! Was würde der Verfasser eines biblischen Psalms zu dieser uns geläufigen Einstellung von Texten sagen? Und wer trifft die Unterscheidung zwischen theo-logischen und theo-poetischen Texten? Wer weiß denn genau, was Poesie und was Gebet ist? Ich ziehe die beiden engeren Begriffe „Poesie“ und „Gebet“ den weiteren – Literatur und Theologie – vor, weil sie mich näher zum Kern der Sache bringen. Mein metaphysisch-ästhetischer Traum ist die vollkommene Poesie, die zugleich reines Gebet wäre. Wenn ich nach Beispielen suche, die sich diesem Ziel annähern, denke ich an John Donne, an Klopstock und vor allem an Hölderlin, den man ohne die Kategorie, die ich Gebet nenne, gar nicht verstehen kann. In unserem Jahrhundert denke ich an Paul Celan, Ingeborg Bachmann, Nelly Sachs; aber es gibt auch Texte zum Beispiel von Gottfried Benn, die die Qualität mythischer Beschwörung erreichen und sich dem Gebet annähern.

Simone Weil hat das Gebet als die höchste Stufe der Aufmerksamkeit beschrieben; als Beispiel für diese Versenkung und Konzentration benutzt sie übrigens die Lösung einer Mathematikaufgabe, die unsere unabgelenkte Aufmerksamkeit braucht; ein Gedicht sollte nicht weniger Aufmerksamkeit verlangen und herstellen. Es gibt ein Sprechen, das uns mit dem Grund der Tiefe des Seins in Beziehung setzt – und ohne diese Aufmerksamkeit sind wir we-

---

51 D. Sölle, Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Band 1: Sprache der Freiheit. Stuttgart 2006. S. 257-264. Erstveröffentlichung 1981(Sendung SWF Baden Baden)

der schönheits- noch wahrheitsfähig. Eine solche Poesie, die zugleich Gebet ist, räumt auch mit dem Vorurteil auf, dass das Gebet etwas Privates, Unveröffentlichbares sei. Die wirkliche Aufmerksamkeit, die bei Hölderlin „Innigkeit“ heißt, kann sich um diese Rücksicht gar nicht kümmern. Alles Innere will äußerlich werden. Wenn Menschen zusammen beten, dann haben sie sich das gemeinsame Wünschen, Hoffen oder Träumen wieder erlaubt, dann finden sie die verlorene Sprache wieder, um das, was sie empfinden, mit einander zu teilen. Poesie und Gebet sind Versuche, so zu reden, dass die Trennungen von öffentlich und privat, von außen und innen sich tatsächlich erübrigen und keine Rolle mehr spielen.

Lässt sich denn der Satz, dass die vollkommene Poesie Gebet sei, auch umkehren? Wird das „reine“, von den Einmischungen der Lüge befreite Gebet die Eigenart der Poesie erreichen?

Ich vermute: ja, und weiß genug Beispiele aus der lateinamerikanischen Befreiungsbewegung, in der das Gebet immer mehr reine Poesie wird. Julia Esquivel, Helder Camara und natürlich Ernesto Cardenal wären hier zu nennen, neben den vielen unbekannteren betenden und kämpfenden Menschen, die nicht Poeten sind, aber es immer wieder werden in ihrem Kämpfen und in den mühseligen Behauptungen ihrer Menschenwürde. Das Christentum setzt ja – wie alle großen Religionen – voraus, dass alle Menschen Dichter sind, nämlich beten können. In diesen heutigen Gebeten der Unterdrückten gibt es allerdings auch eine mystische Tendenz, die auf das Schweigen zugeht und ein Schweigen nach den Worten herstellt. Aber auch das ist ein poetisches Element – was wäre ein Gedicht ohne sein Schweigen?

Ich denke, es gibt einen Punkt, wo die überkommenen Unterscheidungen von Theologie und Literatur unwichtig sind, ja trivialisierend wirken. Das Ziel dieses Essays ist, die Annäherung an diesen Punkt der Konvergenz zu erreichen. Dann ist aber der Begriff der Literatur – in seiner soziologischen Weite, die vom Werbetext bis zu esoterischer Dichtung reicht – ungeeignet; er vermag das Poetische, das neu Geschaffene, die Qualität dichterischer Sprache nicht zu fassen. Zu viel fällt durchaus unter Literatur, das nicht das Geringste mit poeieren, schaffen, herstellen, neu machen zu tun hat. Franz Kafka sagt: „Ein Buch muss wie eine Axt sein, um das Eis der Seele zu spalten“; in diesem Bild steckt das Kriterium der Poesie, mit dem wir Dante von der Bildzeitung unterscheiden können. Die Sprache, die wir meistens benutzen, ist ungeeignet, das Eis in uns zu spalten: Wir erreichen einander nicht, die Worte berühren uns nicht in der Tiefe, die Seele erstarrt. Wir suchen eine Sprache, die dieses immer dickere Eis der Seele spaltet.

Aber auch „Theologie“ ist in unserem Kontext ein allzu weiter und verflachter Begriff; jede kirchenamtliche Verlautbarung deklariert sich als „Theologie“, das Wort selbst hat eine ungeheure Inflation erfahren, die mit dem Wissenschaftsgestus und der Professionalisierung der Theologie zusammenhängt. Noch zu Beginn des Jahrhunderts wurden viele Begriffe mit dem Adjektiv „christlich“ qualifiziert, das zu benutzen man sich heute schämt: es klingt in der Tat reflektierter, wenn wir die Dinge aus einer „theologischen“ und nicht nur aus einer „christlichen“ Perspektive sehen. Das Existentielle wirklicher Theologie geht im Wissenschaftsbetrieb oft zugrunde, und aufgrund dieser Gefahr, in der die Magd, die Wissenschaft, sich zur Herrin und eigentlichen Substanz der Theologie macht, möchte ich im Folgenden die Poesie vor allem in Beziehung setzen zu „Gebet“ und „Erzählung“ als den das Existentielle erlaubenden Formen theologischer Aussage.

Religion drückt sich auf drei verschiedenen Sprachebenen aus: mythisch-narrativ, religiös-konfessorisch und argumentativ- reflektierend.

Zum Beispiel kann das Phänomen des menschlichen Leidens, der Schuld und Mangelhaftigkeit, der Endlichkeit des Lebens auf ganz verschiedene Weise religiös bearbeitet werden: Wir können den Mythos vom Paradiesgarten und von der Vertreibung der ersten Menschen, Adam und Eva, erzählen. Das ist eine Geschichte, das sind Bilder, die auch ohne Auslegung Gedanken und Gefühle wachrufen. Zweitens können wir uns das Verhängnis von Schuld und Feindschaft zwischen den Menschen subjektiv aneignen und im Begriff der „Sünde“ religiös aussprechen. Paul Ricoeur hat diesen Übergang vom mythischen Verhängnis zu religiöser, bewusst bekannter Sünde herausgearbeitet. Die dritte Art des Sprechens ist die theologisch-philosophische Reflexion, die die Schuld im Dogma der Erbsünde zu fassen versucht.

Eine Geschichte erzählen, ein Bekenntnis ablegen oder einen Begriff aufbauen sind sehr verschiedene Formen religiöser Weltdeutung, die wir mit den Worten Mythos, Religion und Theologie benennen. Für das säkularisierte Bewusstsein sind diese innerreligiösen Unterscheidungen ziemlich irrelevant, die drei Begriffe werden oft unterschiedslos-abwertend gebraucht, und der Massenatheismus hat darin recht, dass es sich nur um verschiedene Sprachspiele derselben Sache handelt.

Die religionskritische Tradition der Aufklärer nimmt hinsichtlich dieser drei Sprachformen eine fortschrittsgläubig-historisierende Position ein: Man glaubt, eine in der Zeit verlaufende unumkehrbare Entwicklung vom Mythos zum Logos, zum Begriff konstatieren zu können. Der Logos als das Stadium des fortgeschrittenen Bewusstseins erübrigte den Mythos, indem er ihn „auf den Begriff“ brachte. Aber stimmt es denn mit diesem diachronischen Verlauf, in dem der Mythos durch die Religion in den Logos hinein stirbt? Mit der Hinwendung von der Theologie zur Theo-poesie möchte ich einem veränderten „postmodernen“ Verständnis vom Mythos Rechnung tragen.

Es gibt gute Gründe, heute die These von der fortschreitenden Säkularisierung zu bestreiten. Dem aufgeklärten Denken zum Trotz hat sich die Religion nicht von selbst erübrigt, sie ist nicht irrelevant für die Lebensentscheidungen der Menschen geworden. Dafür zwei sehr verschiedene Beispiele: Der amerikanische Theologe Harvey Cox, der in den sechziger Jahren die „Stadt ohne Gott“ beschrieb, hat 1984 ein Buch mit dem Titel „Religion in der Stadt ohne Gott“ herausgegeben, in dem er die ältere These im Licht der wachsenden fundamentalistischen Rechten in den USA und der religiösen Basisgemeinden in Lateinamerika korrigiert. Und der italienische Kommunist und Filmmacher Pier Paolo Pasolini hat in seiner Kritik des Konsumismus die widerständige Rolle der Religion und des Mythischen gegen den neuen sanften Faschismus des Konsums herausgearbeitet. Wir kommen, so scheint mir, der Wahrheit des religiösen Bewusstseins näher, wenn wir es synchron betrachten als gleichzeitig an den drei verschiedenen Formen der religiösen Äußerung teilhabend. Als These möchte ich formulieren: Heutige, nach aufklärerische Theologie muss an allen drei Ebenen der religiösen Sprache Anteil haben.

Ohne das narrative Element, womit ich das Nacherzählen des Mythos und das Erzählen der eigenen Erfahrung meine, trocknet die Theologie aus. Sie vermännlicht sich zugleich im lebensgefährlich absoluten Sexismus. Damit meine ich nicht nur, dass Frauen in dieser Theolo-

gie nichts zu sagen haben und darum institutionell und publizistisch diskriminiert werden müssen, sondern ich meine auch, dass die theologische Methode der männlichen Weltaneignung das Narrative erübrigt; es ist sozusagen von vornherein auf den Begriff hin vergewaltigt. Der Sexismus der in der Kirche und Universität herrschen- den Theologie besteht nicht nur in der bewusstlosen Annahme, dass der Mensch ein Mann sei, sondern auch in der Ausrottung des Mythisch-Narrativen, die weit über Bultmanns Programm der Entmythologisierung hinausgegangen ist. Bultmann bekämpfte den zum Fetisch erstarrten welterklärenden Mythos in einer Situation, da bessere Erklärungen zur Hand waren, aber er tat das um der existentiell ergriffenen Wahrheit willen, die im rational-argumentativen Diskurs verschwindet und unausdrückbar wird. Bultmann hatte bei Kierkegaard begriffen, dass zum Glauben der „Sprung“ gehört, fort von der Ebene des reflektierenden Bewusstseins. Im „Sprung“ werden der Mythos und das Gebet wieder sprachfähig im religiösen Diskurs. Das könnte man einen „Mythos nach der Entmythologisierung“ nennen.

Die Richtung des menschlichen Denkens ist nicht ein unumkehrbarer Verlauf, in dem der Mythos notwendig Vergangenheit wird, sondern die Sprachformen der Religion – Erzählen und Dichten, Bekennen und Beten, Denken und Reflektieren – gehören zusammen. Kierkegaard ist in meinen Augen ein wunderbarer Theologe, weil er alle drei Sprachen der Religion in der Leidenschaft des Absoluten spricht: Er erzählt, er betet und er argumentiert. Er lässt sich nicht auf eine Sprachebene, etwa die der ironischen Reflexion, abdrängen. So versuchte auch Bultmann in seinen Schriften „Zeugnis“ abzulegen; er baute nicht nur theologische Argumentationsketten auf. Und obwohl er den Unterschied zwischen Theologie und Verkündigung einzuschärfen versuchte, sprach seine beste Theologie genau das verleugnete Genus aus: Verkündigung, Zuspruch, Zeugnis, Gebet.

Große Theologie hat immer das Erzählen und das Beten geübt; sie hat Anteil an allen drei Ebenen des religiösen Diskurses.

Als Gegenbeispiel braucht man nur Verlautbarungen der Evangelischen Kirche heute zu Friedensfragen zu lesen, um die Selbstzerstörung, die diese Theologie betreibt, zu begreifen. Sie weiß weder den Mythos noch seine religiöse Aneignung auszudrücken. Sie lässt sich zu einem rationalen Reflexionsmodus verleiten, in dem die Wahrheitsfähigkeit längst durch die Konsensfähigkeit abgelöst worden ist. Es ist eine Sprache, die das narrative und das konfessorische Sprechen zunehmend ausschließt; sie hat sich von jeder Betroffenheit gereinigt und benutzt die theologischen Terminologien in einem rein instrumentellen Sinn. Sie drücken die Heiligkeit des Lebens nicht aus, sondern wirken wie Verhütungsmittel. Kein Wort transzendiert das technokratische Sprachspiel.

Gelungene Theologie dagegen lädt den Mythos zur Wiederkehr ein. Seine Sprachgestalt, das Narrative und das Gebet, wird gesucht, nicht als unrein verbannt. Das ist übrigens ein Kriterium der Befreiungstheologie, sei sie schwarz, feministisch oder von den Armen her gedacht. Überall wird erzählt und geklagt, was eine Form des Betens ist; Zeugen, Referenten treten in den großen Konferenzen der Ökumene auf. Wenn Domitila, die bolivianische Bergarbeiterfrau, vom Hungerstreik der bolivianischen Hausfrauen erzählt, so ist das, was sie tut, erzählen und beschwören, bitten und anklagen, analysieren und reflektieren. Was sie sagt, lässt sich nicht in einem Resümee zusammenfassen; das Gebet und die Erzählung verweigern sich dieser Form der Mitteilung; sie sterben an ihrer Kälte.

Heute entsteht eine neue Synthese von Mythos, Religion und Reflexion, wo immer die Theologie befreienden Charakter hat. Der Mythos wird dort nicht künstlich vor dem Zugriff des Logos geschützt, wie es die religiöse Orthodoxie versuchte. Er wird vielmehr dort kritisiert, wo er die Herrschaft von Menschen über Menschen im Sinne des Sexismus oder des Rassismus legitimiert. Es zerstört den Mythos nicht, wenn wir seine Funktionen in einer bestimmten Situation durchschauen.

Der Mythos wird auch nicht im Logos erübrigt. Er wird vielmehr zur Geltung gebracht, gefeiert, wiederholt. Die stärksten Zeugnisse der Befreiungstheologie sind Gebete, Liturgien, Gottesdienstentwürfe, in denen der christliche Mythos, vor allem Exodus und Auferstehung, dramatisiert wird. Das kann nur unter den Gruppen geschehen, die auf die Veränderung der Welt angewiesen sind und die sich nicht akademisch-resigniert von einem solchen Unterfangen distanzieren. Sie brauchen Gott, weil die Gesamtdeutung „dieser Welt“, die sie beherrscht, ein Todesurteil für die Armen bedeutet: Sie müssen ärmer werden, damit die Reichen reicher werden. Es ist eine Illusion anzunehmen, dass wir in einer wissenschaftlich durchschaubaren und beherrschbaren Welt lebten, die auf solche Deutungen wie die Gottes als Gerechtigkeit verzichten könnte; nur die Reichen können bequem auf Gott verzichten.

Die Wiederkehr des Mythos findet statt unter denen, die seine Hoffnung brauchen.

Dennoch besteht im Literatur- und Theologiebetrieb der Ersten Welt eine deutliche Trennung zwischen den verschiedenen Versuchen, das Eis der Seele zu spalten. Es gibt eine poesielose Theologie, die sich durch verschiedene Mechanismen gegen die Literatur abdichtet. Theopoesische Sätze werden in ihr als „nur literarisch“ abgetan und von angeblich theologischen unterschieden. Das dogmatische Denken, womit ich einmal die traditionellen Systeme der Dogmatik meine und zum anderen den nicht-kodifizierten Dogmatismus, der zu eigener Dogmenbildung gar nicht mehr fähig ist, aber ständig Denkverbote und Tabus aufrichtet, dient als eine solche Verhütungstechnik. Die Verrechtlichung der Theologie und ihrer Institution ist ein anderer Versuch, den Glauben vor der Poesie zu schützen. In fast allen Streiten zwischen Christen und Kirchenleitungen wird „von oben“ die regulierte etablierte Sprache gegen ursprünglich theopoetische Aussagen benutzt, die Gottessprache darf nicht erneuert werden. Die wichtigste Mauer aber, die die poesielose Theologie gegen Innovation und Veränderung errichtet hat, ist die Verwissenschaftlichung der Theologie, in der die Versuche, das Eis der Seele zu spalten, selber dem Vereisungsprozess unterworfen werden.

Selbstverständlich hat die kritische Vernunft einen Platz in der Theologie und übt eine notwendige Funktion gegen Aberglauben und Biblizismus aus. Aber 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 oder der Sinnerfahrung, 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.

Es gibt den Verzicht darauf, das Eis der Seele zu spalten. In der deutschen Literatursprache ist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der Bibel hinzuweisen. Ihre Bilder und Figuren, ihre Geschichten und Sprüche, ihre Gefühle und Sehnsüchte haben sich der Sprache so einverleibt, dass der Verzicht auf die Bibel eine große Verarmung darstellt. Ich denke hier an elementare Gefühle wie Angst, Reue, Jubel – aber auch tiefe Wünsche wie den, neu zu werden. Die religiöse Sprache kann uns dazu erziehen, unsere Gefühle zu benennen, uns selbst zu kennen und uns kenntlich zu machen.

Es gibt eine religionsfreie Flachheit, die auch gegen die Poesie gerichtet ist. Dem steht allerdings die Sprache selber, die voller Erinnerung steckt, entgegen. In der Sprache begegnen wir ja nicht nur uns selber, drücken nicht nur unsere Aktualität aus. Wir leben immer schon in einem Sprachhaus, an dem Generationen vor uns gebaut haben. Darum lässt sich die Erinnerung an ein anderes Leben und die Hoffnung auf weniger zerstörerische Lebensvollzüge kaum ausrotten. Das poetische, verwandelnde, das Eis schmelzende Sprechen ist in der Sprache selber angelegt. „Die Sprache“, sagt Wilhelm von Humboldt, „macht das Seiende seiender.“ Sie benennt, ordnet, klärt und vertieft unsere Lebensvollzüge. Natürlich kann man auch ohne Wort und Ritual essen, trinken, arbeiten, miteinander schlafen, kaufen und sterben, aber in der Wirklichkeit wissen wir alle, dass die Sprache „das Seiende seiender“ macht und uns unserer Lebendigkeit vergewissert.

Warum brauchen wir denn eine Sprache der Poesie und des Gebets? Könnten wir nicht auf beide verzichten? Hölderlin sagt in dem Gedicht „In lieblicher Bläue blühet...“ den Satz: „Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/Der Mensch auf dieser Erde“. Ist es nicht eine pure Behauptung, dass der Mensch „dichterisch wohnt“, und lebt er nicht technokratisch verwaltet ohne Poesie und ohne Gebet, ohne weiterreichende Wünsche und ihn tiefer verunsichernde Ängste ganz gut dahin? Reicht es nicht, wenn wir uns der Sprache als eines Verständigungsmittels bedienen und sie instrumentalisieren?

Der Zusammenhang von poetischer und religiöser Sprache wird mir gerade am Gegenbild der neuen Sprachlosigkeit deutlich: Eine Familie, die nicht mehr miteinander isst, jeder holt sich aus dem Kühlschrank, was er braucht, Jugendliche sehen bis zu sechs Stunden täglich Fernsehen, es gibt kein Gespräch mehr. Warum ist die Sprache der Prosa, der Information, der bildfreien Verständlichkeit nicht ausreichend? Warum ist denn die Sprache des Alltags nicht ausreichend, was treibt uns denn über sie hinaus?

Unsere eigene Sprache ist zerstört, sie ist korrumpiert. Wenn ein Wort wie »Liebe« aufs Auto angewandt wird oder ein Wort wie „Reinheit“ auf die Wäsche, dann haben diese Wörter überhaupt keinen Sinn mehr, sie sind zerstört. Alle Wörter, die Gefühle ausdrücken, sind bei uns beschädigt, und das gilt auch in der religiösen Sprache. „Jesus Christus ist unser Erlöser“ – das ist ritualisierte, zerstörte Sprache, die tot ist. Es gibt viele Leute, die gar nicht mehr selber sagen können, was sie sagen wollen, was sie erwarten vom Leben. Ich glaube, zum Schreiben gehört ein Stück Verzweiflung an der alten Sprache, also ein Stück Angeekeltsein. Das ist eine ganz natürliche Empfindung. Scham ist eine revolutionäre Empfindung, hat Marx gesagt; man muss sich schämen und darunter leiden, wie gequasselt wird, wie die Sprache zerstört wird, wie Menschen zerstört werden oder sich überhaupt nicht mehr wiederfinden in dem, was gesagt wird. In dieser Scham gehe ich auf etwas zu, um die Sprache, die wir brauchen, zu finden.

Ich brauche die Sprache der Poesie und des Gebets und die der Bibel. Als Schriftsteller in ar-  
beite 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 Kir-  
che – und das heißt im wesentlichen, wie es trotz intensiver Bemühungen der Institution nicht  
gelingen ist, das Evangelium zu zerstören –, die systematisch-theologische Reflexion – das  
sind die Materialien, die ich brauche, um etwas Licht auf einen dunklen und verworrenen  
Kontext zu werfen.

Warum ist das so? Warum hilft mir denn eine alte Geschichte aus der Jesustradition beim  
Schreiben heute? Was gibt denn die mythisch-narrative Sprache her? Etwas, das in meiner  
empirischen Realität zwar verborgen ist, aber meistens nicht sichtbar wird. Ich benutze das  
Evangelium – oder auch andere religiöse Traditionen –, um etwas, das mir lebensnotwendig  
ist, zu sagen. Ich gebrauche den Mythos, das mythische Sprechen, ich arbeite mit ihm, weil  
ich es brauche. Was nicht gebraucht wird, ist tot. Was treibt mich zu diesem Brauchen und  
Gebrauchen?

Eine erste Voraussetzung des Schreibens und Redens heute besteht darin, dass wir uns gegen  
die Umklammerung durch die Medien wehren und uns ihren Gesetzen entziehen. Diese Ge-  
setze beherrschen unser Denken und zerstören unsere Fähigkeit zu hoffen - oder, um mich  
biblisch auszudrücken, die Welt mit den Augen Jesu zu sehen.

Die mythisch-narrative Sprache der Bibel wehrt die Medienzwänge ab und kritisiert eine ihrer  
fundamentalen Voraussetzungen, den absoluten Glauben an die Macht und den Erfolg. Eine  
der mitgelieferten Botschaften, die wir von den Medien empfangen, ist, dass nur zählt, was  
Erfolg hat. Ich will das an einer Erfahrung klarmachen, die ich in den letzten Jahren im Zu-  
sammenhang mit der Friedensbewegung gemacht habe. Ich habe viele Interviews an alle  
möglichen Medienleute gegeben. Ich habe sehr lange gebraucht, bis ich die Mechanismen, un-  
ter denen sie abriefen, richtig verstanden habe.

Unbewusst nahm ich an, im Interview seien der Frager und die Befragte verbunden durch das  
Interesse, die Wahrheit herauszufinden. Diese Annahme ist naiv. Was die Reporter im Nor-  
malfall interessiert, ist nicht die Frage nach der Wahrheit, zum Beispiel ob es sich um Er-  
steinsatz- oder Verteidigungswaffen, um Vor- oder Nachrüstung, um die Ermordung Nicara-  
guas oder den Schutz der Menschenrechte der Indianer handelt. Das wesentliche Interesse der  
Medienleute ist, ob die Bewegung für mehr Frieden Erfolg hat, ob ihre Vertreter – wie ich –  
Macht ausstrahlen. Ihr wesentlicher Zynismus besteht in der Arroganz der Macht, an der sie  
selber teilhaben. Wie oft haben sie uns zu verstehen gegeben, dass wir zwar „sehr nett“, aber  
herzlich ohnmächtig seien. Wenn ich in solchen Gesprächen versuche, die Bewegung für  
mehr Frieden zu repräsentieren, so muss ich zunächst versuchen, diesen Bann des Erfolgsden-  
kens, unter dem mein Gegenüber lebt, zu brechen, diese Besessenheit von der Macht aufzulö-  
sen, damit die Frage nach der Wahrheit überhaupt gestellt werden kann. Ich muss im Ge-  
spräch eine Umkehr der Prioritäten Erfolg/Wahrheit zu erreichen versuchen, ehe ich eine Sa-  
che überhaupt hörbar machen kann.

Der Zwang, in Erfolgen und Macht zu denken, betrifft aber nicht nur die in den Medien Ar-  
beitenden, sondern uns alle. Unsere Wahrnehmungsfähigkeit ist gestört und unser Daseinsge-

fühl trivialisiert. In einer Kultur, die es uns allen zumutet, täglich und stündlich über Katzenfutter und Haarspray informiert zu werden, ist das Leben notwendig trivial. Was die tägliche Gehirnwäsche produziert und was in bestimmten Zeiten und Begleitumständen (Tagesschau, Sportschau, Bier) konsumiert wird, ist in einem neuen Sinn das alltägliche Ritual, das die alten Mythen ersetzt hat. Wie die Stadtplanung eines Viertels einem Kind die Botschaft mitteilen kann, Autos sind hier wichtig, du bist unerwünscht, so lehren uns alle unsere Kommunikationsmittel eine ständige, selbstverständliche Verachtung des Lebendigen, des Schwachen und Beschützenswerten. Was nicht vermarktet werden kann, ist nicht. Was keinen Erfolg hat – jetzt –, kann so wahr sein, wie es will, es kommt nicht ins Programm. Und die Heiligkeit des Lebens, für die ich hier zu sprechen versuche, wird in den Ritualen des Konsumismus konsequent und erbarmungslos zerstört.

Der alte Mythos ist die Erzählung davon, dass das Leben heilig ist. Diese Heiligkeit muss immer wieder dramatisiert werden, damit wir sie nicht vergessen oder für überflüssig halten. In der mythischen Sprache danken wir für die Sonne, segnen das Brot, wünschen einander eine gute Heimkehr und erinnern so daran, dass das Leben eine Gabe, kein Besitz ist.

Was haben Gebet und Poesie gemeinsam? Sie verbinden uns mit unseren Wünschen. Sie holen uns aus dem wunschlosen Unglück heraus. Sie verbinden uns mit dem, der wir jetzt nicht sind, und erinnern uns an die, als die wir gemeint waren.

Hamann sagt in seiner „Aesthetica in Nuce“, 1762: „Sinne und Leidenschaft reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit.“ Nicht der Begriff, sondern das Bild steht im Mittelpunkt, und der Mensch ist nicht als animal rationale geschaffen, sondern als Bild Gottes, wir sind „doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns: exemplumque Dei quisque est imagine parva“ (jeder ist ein Beispiel Gottes im kleinen Bilde). Darum ist für Hamann Reden „übersetzen aus einer Engelsprache in eine Menschensprache“. Es wird hier gerade keine Unterscheidung zwischen Theologie und Literatur gemacht. Beide arbeiten an der Übersetzung aus der anderen Sprache, der der Engel. „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, wie der Gartenbau älter als der Acker: Malerei als Schrift: Gesang als Deklamation: Gleichnisse als Schlüsse: Tausch als Handel...“ Hamann ist ein Denker, der in kritischer Auseinandersetzung mit der europäischen Aufklärung, an ihrem Beginn, die Engelsprache, aus der die Poesie übersetzt, reklamiert – gegen die Welt von Prosa, Ackerbau, Schrift, logischem Schluss und Handel.

Die Gefahren all dieser Symbole der rationalistisch-technischen Welt liegen heute am Ende dieser Epoche klarer zutage. Ist eine Umkehr möglich, in der die Poesie, die als nur-weiblich vertrieben wurde, wieder nach Hause kommt, und wir die „Muttersprache des Menschengeschlechts“ den technologischen Vaterjargon unterlaufen und uns heilen? Ist die Sprache nur ein Instrument der Weltbeherrschung, letztlich ein Ausdruck des „Willens zur Macht“, wie man es perfekt in den Reden Ronald Reagans studieren kann? Theologie und Poesie, die Sprache des Wunsches und der Hoffnung, der Klage und des Gebets sind heute gleichermaßen bedroht. Die instrumentell-technokratische Vernunft, die uns überrollt, hält sich bei der Unterscheidung von Jeremia und Hölderlin nicht lange auf: Sie gehören beide niedergewalzt beziehungsweise als unerheblich in ein historisierendes Kulturprogramm eingeebnet.

Theologie und Poesie haben heute mehr gemeinsam als je zuvor. Beide sind heimatvertrieben, beide gelten als irrelevant. In den Schulen und Ausbildungsstätten kann man auf das Erlernen dieser Sprachen verzichten: Die passive Aneignung wird noch geduldet, alles, was über die bloße Rezeption eines kulturellen Erbes hinausgeht, wird begradigt. Wer wollte denn dichten und beten lehren?! Wer maßte sich denn an, aus einer Engelsprache zu übersetzen?! Welcher Lehrer hätte denn ein Interesse daran, den „Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns“ durch Sprache sichtbar zu machen?! Wer wollte denn tun, was Poesie und Gebet immer wieder versuchten, Gott mitzuteilen, Gott zu verteilen, das Gute, das sich mitteilt, weiter zu verteilen?!

In einer Sprachwelt, die vom Konsumismus (im Sinne Pasolinis) beherrscht wird, können wir uns nur in den Kategorien des Habens ausdrücken. Unser Verhältnis zur Welt ist von den wichtigsten Götzen, die unsere Kultur anbetet, definiert: Geld und Gewalt. Das bedeutet sprachlich, dass viele Menschen in eine merkwürdige Hilflosigkeit geraten allem gegenüber, was nicht erworben, besorgt, angeschafft, erobert, in Besitz genommen, kontrolliert und vermarktet werden kann. Die Herrschaftssprache des Habens hat die geteilte Sprache des Seins übermocht – und ein hilfloses Gestammel, wie wir es von Trauerfällen kennen, ist noch das Beste, was die Stummgemachten zuwege bringen.

„Dichterisch wohnet der Mensch“, sagt Hölderlin, genährt von Poesie und Gebet. Wo immer wir selber der Herrschaftssprache entkommen und eine andere Sprache versuchen, das heißt sie hören, verstehen und sprechen lernen, da ist die Sprachschöpfung, das Neuwerden von Sprache eine Quelle der Kraft, eine Ermutigung, die weit über analytisch-kritische Erkenntnis hinausgeht. Ich erinnere mich, wie ich den Satz „Das weiche Wasser bricht den Stein“ zuerst hörte. Ein Satz voll Erinnerung an das, was das weiche Wasser schon getan hat, an Brechts Gedicht über die Entstehung des Buches Tao-te-King, ein Satz der Vision, ein Satz, der aus dem, was die Bibel die „Stärke der Schwachen“ nennt, spricht, ein theo-poetischer Satz. Ein Satz, der keine Zeitaussage macht und die am nächsten liegende Frage „wann denn endlich?“ nicht beantwortet. Damit erinnert mich der Satz zwischen Erinnerung und Vision daran, dass ich wahrscheinlich sterben muss, ehe der Stein gebrochen ist und der Krieg, in dem wir jetzt leben, zu Ende ist, dieser Krieg gegen die Ärmsten dieser Welt, gegen die Schöpfung und gegen uns selber. Mitten im Krieg vom Frieden zu singen, ich glaube, das ist das Geheimnis der Menschen im Neuen Testament, die unter einem vergleichbar menschenfeindlichen Imperium zitterten und ihre anderen Lieder sangen. So „wohnten“ sie „dichterisch“ und teilten die andere Sprache miteinander.<sup>52</sup>

Sie entfaltete in ihren Reden, Essays und Gedichten eine Poesie der Hoffnung aus der Bibel.

Was hat sie hinterlassen, was ist wichtig weiterzugeben? Es ist ihre radikale Ermutigung zur Phantasie des "Lebens in seiner Fülle". Es ist ihr Mit-leiden und das Bedürfnis, Sinn zu erfahren und Sinn zu stiften.

Sölle hat nie vergessen, dass von alters her die Sprache der Religionen die Sprache der Symbole, der Visionen, der Bilder sind. Deshalb bedarf die religiöse Sprache der Poesie.

---

52 In: D. Sölle, Gesammelte Werke. Bd. 7: Das Eis der Seele spalten. Stuttgart 2008. S. 98-112. Erstveröffentlichung 1993.

Sie meint mit Glück das radikale Staunen über die Wunder dieser Schöpfung. Sie beschreibt Glück aus der christlichen Tradition heraus, aber auch in kritischer Distanz zu dieser Tradition, die gerade im Protestantismus Vorbehalte gegen das Glücksverlangen des Menschen kennt.