

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

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

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

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

1.1 Der »Tod Gottes«

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

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

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

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

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

Ich fasse bis hierher zusammen:

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

1.2 Theologie nach dem »Tode Gottes«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ich fasse auch hier noch einmal zusammen:

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

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

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

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

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

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

2.1 Hermeneutik

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

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

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

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

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

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

2.2 Gottes All-/Macht als Problem

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

2.2.1 Macht und Geschlecht

Gott männlich

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

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

das Männliche mit Gott identifizieren und daraus eine Vormachtstellung ableiten.

Gott weiblich

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

Gott queer

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2 Macht und Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Gott in Beziehung

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

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

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

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

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

den Klageliedern nicht nur klagt, sondern Gott anklagt.³³

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

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

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

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

2.4 Gottes Gerechtigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

testamentlich geprägter Impuls auch alttestamentlich weiter.

3. Zum Abschluss

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

Texte von Dorothee Sölle:

Theologie nach dem Tode Gottes (1964)

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

Atheistisch an Gott glauben? (1966)

Auferstehung nach dem »Tode Gottes« (1968)

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

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

Weitere Literatur:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen:

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

² Grözinger, Zeitzeichen.

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

⁴ Sölle, Stellvertretung, 11.

⁵ Sölle, Theologie, 216.

⁶ Sölle, Theologie, 216.

⁷ Sölle, Theologie, 214.

⁸ Sölle, Theologie, 214.

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

¹⁰ Sölle, Stellvertretung, 12.

¹¹ Sölle, Gott.

¹² Sölle, Theologie, 201.

¹³ Sölle, Theologie, 210.

¹⁴ Sölle, Theologie, 216.

¹⁵ Sölle, Theologie, 216f.

¹⁶ Sölle, Theologie, 217.

¹⁷ Sölle, Gott, 218.

¹⁸ Sölle, Gott, 219.

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

²⁰ Vgl. dazu Ebach, Wiedergabe.

²¹ Daly, Jenseits, 33.

²² Vgl. Strahm, Gott / Göttin.

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

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

²⁵ Fischer, Liebe, 47.

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

²⁷ Müllner, Raum, 43.

²⁸ Baumann, Liebe; Poser, Ezechielbuch.

²⁹ Claassens, Writing, 127–152.

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

³¹ Sölle, Theologie, 212–214.

³² Mandolfo, Daughter.

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

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

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

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

³⁷ Sölle, Theologie, 216.

³⁸ Koch, צדק, 515.

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

⁴⁰ Sölle, Vogel, 266f.