



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Sie mühen sich nicht ab ins Leere“

Dorothee Sölles Verständnis von Arbeit im Horizont des Alten Testaments

Verfasserin

Karoline Rumpler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt.  
Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt.  
Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuerin

Ao. Univ.-Prof. Dr. Marianne Grohmann

***Für meinen Opa***

Arbeiten

Um zu überleben

Um zu leben

Für dein Leben

Deine Kinder

Deine Enkelkinder

Die Ewigkeit

Dankbarkeit

## ***Danksagung***

Mein Dank gilt vor allem Frau Univ.-Prof. Dr. Marianne Grohmann, die es mir ermöglicht hat, mit dem nötigen Druck und ebenso viel Verständnis, diese Arbeit fertigzustellen.

Bedanken möchte ich mich auch bei Romana Schusser und Michi Tauchmann für die schnelle Korrekturarbeit, bei Magda Gerhold für ihre Sprachkenntnisse und bei Wolfgang Ernst, der Retter in der Not, der mir immer beratend zur Seite gestanden ist, wenn ich einmal nicht weiter wusste.

Helfende Hände braucht es viele, wenn man mit zwei Kindern Diplomarbeit schreibt, ganz besonders sei hier aber Sabine Krenmayr-Wagner erwähnt, die es mir an vielen Nachmittagen ermöglicht hat, die Verantwortung abzugeben und mich auf diese Arbeit zu konzentrieren.

Natürlich wäre ich nicht hier, gäbe es meine Familie nicht. Insbesondere danke ich meinen Großeltern für die Unterstützung und ihr Dasein; meinen Eltern für die Möglichkeiten, die sie mir eröffnet haben, für die immer wieder mühsamen aber genauso fruchtbaren Diskussionen und für den Impuls „wenn du was kritisierst, dann musst du dir auch überlegen, wie man es anders machen kann“, den mir meine Mama einmal vor vielen Jahren entgegengeworfen hat. Ich habe ihn gefangen und so gut wie möglich weiterverarbeitet.

Nicht zuletzt gilt mein Dank meinem Mann Sascha, der die letzten Wochen nicht nur die kompletter Verantwortung für Herd und Kinder übernommen hat, sondern mit mir solidarisch an Schlafmangel litt und zudem meine Launen immer mit einem Lächeln auf den Lippen begegnet ist. Bei Yakim und Yuna möchte ich mich dafür bedanken, dass sie sich sehr schnell darauf eingestellt haben, dass ich „unsichtbar“ bin und mich auch ab und zu einmal neben sich ein bisschen arbeiten ließen.

## Inhaltsverzeichnis

I	Zu dieser Arbeit.....	3
	1Thema und Aufbau.....	3
	2Sprachliche Anmerkungen .....	5
II	Dorothee Sölle im Porträt.....	6
	1Biographische Notizen.....	6
	2Prägende Persönlichkeiten und Strömungen in Dorothee Sölles Leben und Werk .....	12
	2.1Philosophische Wurzeln: Die Existenzphilosophie.....	12
	2.2Schülerin und Enkelschülerin: M. Veit, F. Gogarten und R. Bultmann.....	14
	2.3Im lebenslangen theologischen Dialog: D. Bonhoeffer.....	15
	2.4Die engsten Vertrauten: L. und W. Schottroff und F. Steffensky .....	16
	2.5Literatur und mehr: B. Brecht, H. Böll und E. Cardenal.....	17
	2.6Befreiungstheologie.....	19
	2.6.1Geschichtlicher Abriss.....	19
	2.6.2Befreiungstheologische Grundaussagen.....	20
	2.7Feministische Theologie und Ökofeminismus.....	22
	3Theologische Standortbestimmung .....	26
	3.1Gott anders denken und neu sprechen.....	26
	3.2Theologie als Gespräch.....	28
III	Arbeit im Werk Dorothee Sölles.....	30
	1Voraussetzungen.....	30
	1.1Das Werk Lieben und Arbeiten.....	30
	1.1.1Zur Konzeption.....	30
	1.1.2Zum Inhalt.....	32
	1.2Schöpfungstheologie Sölles.....	33
	1.2.1Die Schöpfung loben – geht das?.....	33
	1.2.2Zuerst Befreiung.....	35
	1.2.3Gott, Mensch und Welt.....	36
	1.2.4Eine Spiritualität der Schöpfung .....	40
	1.3Entfremdung in der Theologie Sölles.....	41
	1.3.1Sünde, Schicksal, Schuld und die Möglichkeit der Umkehr.....	41
	1.3.2Die Formen der Entfremdung.....	44
	2Befreiende Theologie der Arbeit.....	47
	2.1Kritische Analyse zur Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaft.....	47
	2.1.1Entfremdete Arbeit der industriellen und „postindustriellen“ Gesellschaft .....	47
	2.1.2Eine Theologie der Arbeit braucht die Kritik am Kapitalismus.....	49
	2.1.3Kritik an der protestantischen Arbeitsmoral.....	51
	2.2Eine befreiende Theologie der Arbeit.....	52
	2.2.1Arbeit und der Arbeiter.....	53
	2.2.2Arbeit und die Gemeinschaft.....	56
	2.2.3Arbeit und die Natur.....	59
III	Arbeit im Alten Testament: ein exegetischer Vergleich.....	63
	1Hermeneutische Methoden in der Bibelarbeit von Dorothee Sölle .....	63
	1.1„Evangelisch sein heißt keinen Papst haben, aber ein Buch“ – Die biblische Exegese bei Dorothee Sölle.....	63
	1.1.1Wider dem Bibelrelativismus oder „Die Wahrheit ist ein Gespräch“.....	63
	1.1.2„Vom Schrei des Volkes kommen wir zur Bibel“ - Aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten lesen.....	65

1.1.3 Kontextualität, Hermeneutik des Verdachts und Hermeneutik des Anderen.....	66
1.1.4 Die Bibel befreiungstheologisch lesen.....	68
1.2 Vertiefung: Befreiungstheologische-sozialgeschichtliche-materialistische Hermeneutik.....	70
2 Der Mensch und die Arbeit im Alten Testament.....	74
2.1 Alttestamentliche Verweise in Sölles Theologie der Arbeit.....	74
2.1.1 Anmerkungen zum praktischen Umgang Sölles mit biblischen Texten.....	74
2.1.2 Der Praktische Umgang D. Sölles mit biblischen Texten am Beispiel des ersten Schöpfungsberichts .....	75
2.1.3 Zwischen Paradies und Fluch – Biblische Fundierung der Theologie der Arbeit von D. Sölle an Hand von Gen 2 und 3.....	79
2.2 Vertiefung: Exegese von Gen 2 und 3 mit dem Fokus auf Arbeit.....	85
2.2.1 Einordnung in den Kontext.....	86
2.2.2 Gen 2-3: Abgrenzung und innere Einheitlichkeit.....	89
2.2.3 Interpretation von Gen 2-3 mit Fokus auf 2,5.7.15; 3,17-19.23f.....	91
2.3 Arbeit im Alten Testament – ein Überblick.....	104
2.4 Elemente der biblischen Aussagen in D. Sölles Theologie der Arbeit und Schöpfung.....	109
IV Würdigung und Kritik.....	114
VLiteratur.....	117
1 Werke von und mit Dorothee Sölle.....	117
2 Weitere Literatur.....	118
2.1 Sekundärliteratur.....	118
2.2 Bibel, Wörterbücher, Hilfsmittel.....	123
Kurzzusammenfassung.....	124
Abstract.....	124
Lebenslauf.....	125

# I Zu dieser Arbeit

---

## 1 Thema und Aufbau

Die Gesellschaft und die Arbeit waren vor allem in den letzten dreißig bis vierzig Jahren einem starken Wandel unterzogen.<sup>1</sup> Mittlerweile regiert die neoliberale Wirtschaft und ihre Terminologie nahezu alle wichtigen Bereiche des gesellschaftlichen Gefüges. Flexibilisierung, Privatisierung, Deregulierung, Wettbewerbsfähigkeit, Ranking und viele andere verwandte Wörter finden sich nicht nur im Wirtschaftssektor, sondern sind mittlerweile auch gebräuchliche Begriffe in Politik und Bildung. Das Prinzip der Gewinnorientierung steht an höchster Stelle. Für Firmen bedeutet das, die Kosten möglichst gering zu halten, also den Arbeitskräften einen niedrigen Lohn zu bezahlen, Arbeitsverhältnisse flexibel zu gestalten, Standards abzubauen. Für die Arbeiter bedeutet das, dass der Verdienst immer weniger in Realität zu den Kosten steht, die im täglichen Leben anfallen. Prekarisierung des Arbeitsplatzes heißt, dass das Leben unplanbar wird, zur ständigen Begleiterin wird die Angst den Arbeitsplatz und damit auch die Existenzgrundlage zu verlieren. Soziale sowie gesundheitliche Absicherungen kann man sich von Seiten der Unternehmen nur mehr bedingt erwarten. Arbeit bedeutet nicht mehr, einem Beruf nachzugehen, in einer Firma zu arbeiten, mit der man sich auch identifizieren kann. Arbeit heißt ausschließlich **Erwerbsarbeit** und meint zunehmend, irgendeiner Beschäftigung nachzugehen, um zu einem Einkommen zu gelangen. Ob die Arbeit Spaß macht, ob sie einem Sinn gibt, ob sie sinnvoll für die Gesellschaft ist, wird nicht gefragt. Verliert man die Erwerbsarbeit, weil das Unternehmen immer noch zu wenig Gewinn macht, kommt schnell der gesellschaftliche Fingerzeig, noch dazu, wenn man nicht gleich eine neue Erwerbsarbeit findet: man wird „zunehmend als jemand behandelt, der keine Arbeit annehmen will.“<sup>2</sup>

Die Arbeitslosigkeit steigt auf Grund der strukturellen Veränderungen und

---

<sup>1</sup> Vgl. Gubitzer, Alles Markt am Arbeitsmarkt?, 228-240.

<sup>2</sup> Felber, Neue Werte für die Wirtschaft, 138.

gleichzeitig streiten die österreichischen Bürger und die von ihnen gewählten Politikerinnen um die dringend benötigten Zivildienstler, die doch eine so wichtige Arbeit machen. Eine wichtige Arbeit, die der Gesellschaft wenig wert ist.

Auf der Suche nach neuen Interpretationen und Sichtweisen zu den biblischen Schöpfungsberichten bin ich auf Dorothee Sölles Buch *Lieben und Arbeiten* gestoßen. Darin findet sich nicht nur eine interessante Darlegung einer Schöpfungstheologie, sondern damit verbunden auch eine spannende Sichtweise, wie Arbeit neu verstanden und gedacht werden kann. Im Zuge der Auseinandersetzung mit ihrem Arbeitsbegriff, kam ich wiederum zu einer vertieften Lesung der Schöpfungsberichte und wagte auch einen Blick in andere alttestamentliche Texte, um herauszufinden, was sie zum Thema Arbeit zu sagen haben. Dabei bin ich auf interessante Aussagen gestoßen, die für die gegenwärtige Arbeitskrise durchaus fruchtbare Anstöße bieten können.

Auf den folgenden Seiten möchte ich mich mit D. Sölles Verständnis von Arbeit auseinandersetzen und ihren Bezug zu den alttestamentlichen Aussagen, vornehmlich zum Schöpfungsbericht Gen 2-3 untersuchen. Da ihre Theologie von ihrer Biographie nicht zu trennen ist, möchte ich im ersten Teil meiner Arbeit einen Einblick in das Leben und Denken der Theologin geben, wobei sich aus der Darstellung ihrer Biographie und der prägenden Persönlichkeiten und Strömungen ihres Umfelds schon wesentliche Anhaltspunkte für ihr theologisches Denken ergeben. Eine kurze theologische Standortbestimmung soll schließlich überleiten in den zweiten Teil meiner Arbeit, wo einzelne Grundlinien ihrer Theologie ausführlicher beleuchtet werden. Neben ihrer Schöpfungstheologie wird der Begriff der Entfremdung in ihrem Werk als Voraussetzung für eine Theologie der Arbeit beleuchtet, worauf eine detaillierte Ausführung eben dieser folgt.

Der dritte Teil beschäftigt sich schließlich mit D. Sölles Gebrauch der alttestamentlichen Texte in ihrer Konzeption einer Theologie der Arbeit. Wesentlich dafür ist zum einen ihr hermeneutisches Verständnis, das den Textinterpretationen zu Grunde liegt. In *Lieben und Arbeiten* setzt sie sich mehr oder weniger exegetisch mit Gen 1 und 2-3 auseinander, weswegen ihre Interpretationen hier ebenfalls behandelt werden sollen. Schließlich wird der Bezug Sölles zu den alttestamentlichen Texten untersucht und dabei aufgezeigt, welche Aspekte des alttestamentlichen

Verständnisses von Arbeit, dass ja durchaus vielfältig ist, sie in ihre Theologie der Arbeit aufnimmt. Dazu wird exemplarisch eine Exegese der für das Verständnis von Arbeit relevanten Verse aus Gen 2-3 durchgeführt und ein kurzer Überblick auf die Thematik Arbeit im Alten Testament gegeben. Nach dieser Analyse schließt die hier vorgelegte Arbeit mit einer Würdigung und Kritik von Sölles Theologie der Arbeit ab.

## **2 Sprachliche Anmerkungen**

Dorothee Sölle war nicht nur Befreiungstheologin, sie stand auch der Feministischen Theologie nahe. Es wäre durchaus angebracht, in dieser Arbeit vorwiegend weibliche Formen zu benutzen und auch im Hinblick auf Gott das Femininum zu bevorzugen. Doch widerspricht eine solche Einseitigkeit wiederum dem Verständnis Sölles, vor allem in den letzten Jahren ihres Lebens. Ich werde mich um ausgleichende Gerechtigkeit bemühen und zwischen weiblicher und männlicher Form wechseln. Allerdings gibt es eine Ausnahme: Gott. Hier wird vorwiegend die männliche Form benutzt werden, was aber nicht heißen soll, dass hier nicht zugleich auch eine feminine Konnotation impliziert wird.

Werktitel werden im Text kursiv, Hervorhebungen oder Betonungen meinerseits fettgedruckt dargestellt. Bezüglich der Zitierweise ist anzumerken, dass ich die Werke Sölles in Kurztitel, also ohne Anführung ihres Namens, angeben werde.

# I Dorothee Sölle im Porträt

---

## 1 Biographische Notizen

Am 30. September 1929 geboren, wuchs die Tochter des Arbeitsrechtlers Hans Carl und der Hausfrau Hildegard Nipperdey zusammen mit ihren vier Geschwistern im protestantisch-liberal-bürgerlichem Milieu in Köln auf, wo „Kant und Goethe eine weit größere Rolle spielten als die Bibel oder Luther“<sup>3</sup>. Während der Kriegszeit führten ihre Eltern ein Leben in „zwei Sprachen“<sup>4</sup>: sie verachteten zum einen die Ideologie der Nazis, wollten aber andererseits jegliches Risiko vermeiden und allem Abscheu zum Trotz am Fortschritt und Aufschwung des Dritten Reichs teilhaben – etwas, das sie mit vielen anderen des Bürgertums teilten.

Sie selbst erlebte die Erinnerung an die Kriegswirren und die Nazidiktatur ambivalent: einerseits waren ihr die im Haus versteckte jüdische Frau mit dem Gift in der Handtasche oder das hübsche jüdische Mädchen im Bus sowie auch die Hamsterfahrten und Evakuierungen deutlich vor Augen geblieben, andererseits konfrontierte sie ein Blick in ihre Tagebücher für die eigene Autobiographie mit einer Jugendlichen, die, wie viele andere ihres Alters, in romantischer Weise den Mythos Deutschland träumte. D. Sölles Biographin R. Wind fasst diese Auseinandersetzung mit der Vergangenheit wie folgt zusammen:

„Das [die Selbstkonfrontation] ist nicht leicht gewesen, denn es enthält nicht nur die Wege der »inneren Emigration«, sondern auch die Spuren jugendlicher Verführbarkeit. Und die Erinnerung ist gespalten: »Wir haben immer auf die Befreiung gewartet«, heißt es im politisch korrekten Text, aber im Tagebuch stehen andere Sätze, von der Katastrophe der Niederlage, von der Heimat, die nicht mehr deutsch sein darf, von der Enttäuschung über den verehrten Ernst Wiechert, der mit seiner Rede an die deutsche Jugend im September 1945 zur kritischen Selbstbesinnung aufruft.“<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Gegenwind, 54.

<sup>4</sup> Ebd., 15.

<sup>5</sup> Wind, Dorothee Sölle, 29.

Dorothee schloss ihre Schulzeit 1949 mit Abitur ab und begann, klassische Philologie und Philosophie in Köln und Freiburg zu studieren. Allerdings fand sie „nicht mehr, als die bürgerliche Philologie zu bieten hatte. Das war zum Leben zu wenig.“<sup>6</sup> Unzufrieden mit ihrem „Weg nach Athen“<sup>7</sup> wandte sich D. Sölle 1951 der Evangelischen Theologie und der Germanistik zu und begab sich dazu nach Göttingen. Nur wenig später, 1954, schloss sie das Studium mit der literaturwissenschaftlichen Dissertation *Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura* ab.

Im selben Jahr heiratete Dorothee den Maler Dietrich Sölle. Aus der 1964 geschiedenen Ehe gingen drei Kinder hervor: Martin (1956), Michaela (1957) und Caroline (1961).

Dorothee Sölle arbeitete nach ihrem Staatsexamen als Religions- und Deutschlehrerin am Mädchengymnasium in Köln, wo sie – als eine der wenigen Lehrpersonen – versuchte den Schülerinnen ein Bewusstsein für die Gräueltaten der Nazidiktatur zu vermitteln – nicht immer mit ganz einwandfreien pädagogischen Methoden, wie sie sich später erinnert:

„In meiner Verzweiflung, irgendetwas klarzumachen, ließ ich sie [die 18 Schülerinnen des Religionsunterrichts] aufstehen und zu dreien abzählen. »Stellt euch vor« , sagte ich, »alle, die jetzt ›drei‹ gesagt haben, müssen weg. Sie kommen ins Gas. Es gab 18 Millionen Juden in Europa, vor Hitler.« Später erschien mir diese Methode pädagogisch problematisch; vergessen wurde sie wohl nicht.“<sup>8</sup>

D. Sölle wagte immer den Spagat zwischen Familie und Berufsleben, was nach der Scheidung noch einmal schwieriger wurde. Mit Unterstützung ihrer Mutter und Schwiegermutter war es ihr möglich, ihre Arbeit intensiv fortzusetzen, auch wenn es immer wieder zu mehr oder weniger lauten Vorwürfen und Trotzreaktionen – vor allem von Seiten der Kinder – kam. Nach der Arbeit für Rundfunk und Zeitschriften nahm D. Sölle eine Stelle als Assistentin am Philosophischen Institut der Technischen Hochschule Aachen an und war schließlich von 1964 bis 1967

---

<sup>6</sup> Gegenwind, 31.

<sup>7</sup> Ebd., 39.

<sup>8</sup> Ebd., 49.

Studienrätin im Hochschuldienst am Germanistischen Institut der Universität Köln.

Die Scheidung hinterließ bei der Theologin zuallererst ein tiefes Loch, das es zu überwinden galt. In dieser Phase ihres Lebens erschien auch ihr erstes Buch, *Stellvertretung – Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“* (1965), welches sie aber nicht für einen Aufschwung ihrer Karriere verfasste, sondern, wie sie später in *Gegenwind* schreibt:

„Es ging mir in erster Linie um eine Selbstklärung für mich. Ich schrieb es in den dunklen Jahren der Trennung von meinem ersten Mann, zunächst noch in der verzweifelten Hoffnung, dass er zu mir zurückfände.“<sup>9</sup>

Schließlich fand jedoch ein anderer Mann den Weg zu ihrem Herzen: den Benediktinermönch Fulbert Steffenski lernte D. Sölle auf einer Konferenz für jüdisch-christliche Zusammenarbeit kennen. Sie kamen bei einer abendlichen Zusammenkunft der Konferenzteilnehmerinnen ins Gespräch und entdeckten die gemeinsame Verbindung zu M. Buber.

„Alles weitere nahm dort seinen Anfang. So wurde aus dem großen Religionsphilosophen nach seinem Tod auch noch ein ›Schadchen‹, wie das jiddische Wort für Heiratsvermittler heißt.“<sup>10</sup>

Die Eheschließung zwischen Dorothee Sölle und Fulbert Steffenski, 1969, erregte großes öffentliches und mediales Aufsehen: für die einen ist diese Ehe „ein Signal des Aufbruchs in die Freiheit...“, für die anderen „...ein Einbruch der Sünde in die christliche Welt.“<sup>11</sup>

D. Sölle und F. Steffensky scheinen glücklich gewesen zu sein: 1970 wurde Mirjam geboren. Die innige Verbindung zwischen den beiden entstand nicht nur durch die gemeinsame Erinnerung an Buber, sondern auch durch das gemeinsame Interesse am christlichen Glauben, durch die politische Motivation sowie durch die als fruchtbar erlebten Gespräche und Differenzen. Eines ihrer bekanntesten Bücher, *Im Hause*

---

<sup>9</sup> Ebd., 61.

<sup>10</sup> Ebd., 61.

<sup>11</sup> Wind, Dorothee Sölle, 70.

*des Menschenfressers*, ist ihrem Mann gewidmet:

*Für Fulbert*

Säufer und Verwässerer  
 erster und letzter Leser  
 Beichtvater im Widerstand

der die Nacht kennt  
 und die Kerzen ansteckt  
 das Buch zu lesen

der mich beschützt  
 vor andern und vor mir  
 und niemanden aufgibt

außer sich selber manchmal  
 compañero

Beide organisierten ab 1968 die Politischen Nachtgebete in Köln mit, eine aus einem Gesprächskreis entstandene Versammlung, die aktuelle politische Themen zur Sprache brachte, diese mit biblischen Texten konfrontierte, auf welche eine Meditation sowie eine Diskussion oder aber auch ein Aufruf zur Aktion folgte. Die Konsequenzen: zum einen entstanden wichtige internationale Verbindungen zu Solidaritäts-, Reform- und Befreiungsbewegungen von Christinnen und Christen, zum anderen schlugen ihnen im eigenen Land heftige Anfeindungen, vor allem von konservativer Seite entgegen. So verglich zum Beispiel der Präses der Rheinischen Landeskirche, J. Beckmann, das Politische Nachtgebet, das ohne Probleme Kirchen füllte, mit der „Unterwanderung der Kirche durch die nazifreundlichen Deutschen Christen in den Jahren des »Dritten Reiches«.“<sup>12</sup>

Sölle war eine Theologin, die von jeher nicht nur auf Zustimmung sondern auch auf massivste Ablehnung vor allem aus eher konservativen aber auch aus moderaten Kreisen der Evangelischen Kirche in Deutschland stieß. Es ist deshalb kaum verwunderlich aber umso bedauerlicher, dass D. Sölle nie auf einen Lehrstuhl einer Evangelisch-Theologischen Fakultät in Deutschland berufen wurde, und das „trotz

---

<sup>12</sup> Ebd., 79.

ihres internationalen Renoméés – sie war seit 1970 P.E.N.-Mitglied der Bundesrepublik, 1982 erhielt sie den Droste-Preis für Lyrik, die Universität Hamburg verlieh ihr 1994 eine Ehrenprofessur<sup>13</sup>.

Nach ihrer Habilitation für Literaturwissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln, bei der sie die männerdominierten Strukturen an den Universitäten zu spüren bekam, hielt sie zwischen 1972 und 1975 neun Seminare an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz zum Thema Religion-Literatur/Theologie-Literaturwissenschaft. In der Mitte ihres Lebens bekam D. Sölle schließlich die Möglichkeit, „noch einmal etwas Neues zu beginnen, ganz woanders zu sein, unangefochten so lehren zu können, wie es ihr entspricht, engagiert und emotional“<sup>14</sup>: sie wurde Professorin für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York auf dem Lehrstuhl von P. Tillich. Zwölf Jahre lang lehrte die dort allseits beliebte Professorin im Sommersemester, während sie im Wintersemester zu ihrer Familie zurück nach Deutschland ging.

Während all dieser Jahre war D. Sölles politisches Engagement ungebrochen: Begegnungen mit Menschen die in den Ländern der Peripherie in schlimmster Armut leben, die Geschehnisse in Lateinamerika, die Situation der Flüchtlinge in den USA und vieles mehr ließen sie zu einer radikalen „christliche(n) Sozialistin“<sup>15</sup> werden, die für Gerechtigkeit und Frieden schrieb, lehrte und lebte. In besonderer Weise lag ihr allerdings der Vietnamkrieg am Herzen:

„...ich beschäftigte mich mit den Befreiungsbewegungen, mit der Imperialismustheorie, mit Erkenntnissen darüber, was sich eigentlich in der Dritten Welt abspielte. Der Vietnamkrieg half mir auch, meine eigene Geschichte neu zu verstehen: Auschwitz war mit Auschwitz nicht zu Ende, es ging weiter – das war die Lektion. Sie hat mich nie wieder verlassen und auch den entscheidenden Anstoß gegeben, mich immer mehr dem Sozialismus anzunähern.“<sup>16</sup>

Ihre Reise nach Nordvietnam im Rahmen der „Hilfsaktion Vietnam“ im Spätherbst 1972 hinterließ prägende, schockierende aber auch ermutigende Bilder. Sie schrieb

---

<sup>13</sup> Aschrich, *Theologie schreiben*, 16.

<sup>14</sup> Wind, Dorothee Sölle, 124.

<sup>15</sup> Gegenwind, 97.

<sup>16</sup> Ebd., 88f.

alle Eindrücke und Gedanken nieder, wovon folgende Worte wohl am deutlichsten eine der Motivationen wiedergeben, die D. Sölle in ihrem Engagement leiteten:

„Immer wieder ging mir das Bild durch den Kopf, das ich von einer Frau in Vietnam gesehen hatte, die dem Napalm zu entkommen versuchte, indem sie durch einen Fluß ging. Sie hatte ein Kind auf dem Rücken, ungefähr fünf Jahre alt. Ich dachte: Selbst wenn dieses Kind durchkommt und überlebt, dann kann doch diese Angst und diese Beschädigung niemals ausgelöscht werden.

Manchmal, wenn ich meine Kinder ansah, die damals 15, 14, 11 und fast zwei Jahre alt waren, fiel mir dieses Kind ein. Ich fand, die Mütterlichkeit, wenn es so etwas gibt, ist unteilbar. Man kann nicht für ein Kind oder zwei oder drei Kinder Mutter sein und damit hat sich's. (...) Man kann nicht für einige Kinder sorgen und zugleich eine Politik unterstützen, die so viele Kinder verbrennt, verhungern oder in Lagern verkommen läßt.“<sup>17</sup>

Ihre intensive, tatkräftige Beteiligung an der Friedensbewegung brachte der Theologin zwei Verurteilungen ein: am Hiroshima-Tag 1985, als sie den zivilen Ungehorsam vor dem Pershing II-Raketendepot in Mutlangen übte, wurde sie wegen Nötigung und 1987 bei der Aktion „Sitzenbleiben für den Frieden“ vor den Toren des US-Giftgasdepots Fischbach wegen versuchter Nötigung verurteilt.

Nach ihrer geliebten Tätigkeit in New York war sie von 1987 bis 1988 Gastprofessorin an der Gesamthochschule Kassel und von 1991 bis 1992 Gastprofessorin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Basel. Die letzten Jahre verbrachte sie als freie Schriftstellerin und Gastdozentin an der Universität Hamburg, wobei sie auch viele Vorträge hielt und so entsprechende Reisen unternahm. Vertreten war D. Sölle auch auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen, wo besonders ihre Bibelarbeiten – zusammen mit L. Schottroff – sehr beliebt waren.

„Und doch ist dieses letzte Kapitel Lebensgeschichte nicht einfach idyllisch. Die Freude an den wichtigen Dingen des Lebens und die Bejahung der Endlichkeit sind begleitet von der Sehnsucht nach Grenzenlosigkeit und der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis. Das große Alterswerk »Mystik und Widerstand«, in dem alles noch einmal zusammengefasst

---

<sup>17</sup> Ebd., 92. Vgl. Liebe und Arbeiten, 90: „Man kann (...) nicht Kinder lieben, indem man sich einige aussucht, die man liebhat, andere aber ablehnt.“

ist, was Dorothee Sölles Leben und Denken ausgemacht hat, ist erkämpft worden mit vielen Zigarillos und viel Rotwein, in innerlicher und äußerlicher Verausgabung bis an die Grenzen der körperlichen Kraft. Und der Blick in die Welt ist mit der gleichen Leidenschaft verbunden wie der Blick nach innen und in die Tiefe, mit der Suche nach Gott in und hinter allen Dingen.“<sup>18</sup>

Am 27.4.2003 starb Dorothee Sölle auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll, auf der sie einen Vortrag mit dem Titel *Über das Glück* hielt.

## 2 Prägende Persönlichkeiten und Strömungen in Dorothee Sölles Leben und Werk

Philosophen, Theologinnen, Poeten. Dorothee Sölle beschäftigte sich mit den Gedanken einer Vielzahl von Persönlichkeiten, manche waren Lehrerinnen, manche Wegbegleiter im Geiste, manche enge Vertraute und Freundinnen, manche bewunderte sie, mit manchen schwang sie im Gleichklang und so manche, die sie respektierte, kritisierte sie.

### 2.1 Philosophische Wurzeln: Die Existenzphilosophie

Das Kriegsende erlebte gerade die bürgerliche Jugend äußerst ambivalent. Dem romantischen Traum eines Mythos Deutschland wurde ein jähes Ende gesetzt, das Bürgertum brach zusammen und viele flüchteten sich – nun ohne geistige Heimat – in den Existentialismus. Die jugendliche Dorothee, die zu dieser Zeit für das Christentum nicht viel außer eine „vulgär-nietzscheanische Verachtung“<sup>19</sup> übrig hatte, beschäftigte sich vor allem mit Nietzsche, Camus, Sartre und Heidegger.

„Sie [die Denker des französischen Existentialismus] bieten auch der deutschen Bildungselite neue Denk- und Identifikationsmöglichkeiten, die sie weitgehend von der Verantwortung für die Katastrophe des Faschismus entlasten und auf Neubeginn programmieren. ...[Es] werden die heroischen Gefühle beschworen, das Nichts, die Freiheit, unterlegt mit dem »Adagio« aus Beethovens »Pathétique« - gibt es einen

---

<sup>18</sup> Wind, Dorothee Sölle, 187f.

<sup>19</sup> Ebd., 29.

besseren Schutz vor der Erkenntnis von Irrtum und versagen, vor der Notwendigkeit, sich mit den Tätern auseinanderzusetzen und mit den Opfern zu konfrontieren?“<sup>20</sup>

Einen ersten Schritt aus diesem Denken heraus vollzog Dorothee mit ihrer Religionslehrerin Dr. M. Veit, die sie mit unterschiedlichen herausragenden christlichen Persönlichkeiten bekannt machte und diese Faszination an der Person Jesu, „den [dem] Gefolterten, der nicht Nihilist wurde“<sup>21</sup>, aufrecht erhielt.

Während ihres Philosophiestudiums beschäftigte sich die junge Frau mit dem „Vater dieser Väter [des Existentialismus]“, S. Kierkegaard und entdeckte etwas, das „die Väter nicht mit überlieferten: radikale Religion; Transzendieren, was der Fall ist; die Leidenschaft für das Unbedingte.“<sup>22</sup> Sölle trat mit Kierkegaard in einen intensiven Dialog und „verliebte“<sup>23</sup> sich in diesen Mann, wie sie selbst später schreibt. Faszinierend fand sie vor allem die Radikalität, die „dieser Prediger in einer säkularisierten Gesellschaft“<sup>24</sup> an den Tag legte sowie seine These, „daß es ohne Angsterfahrung und -annahme keine Menschwerdung gibt.“<sup>25</sup>

## **2.2 Schülerin und Enkelschülerin: M. Veit, F. Gogarten und R. Bultmann**

Die dem Christentum kritisch, ja ablehnend gegenüberstehende Dorothee wurde durch die neue Religionslehrerin Dr. M. Veit in den letzten Schuljahren „von einem nicht kirchlichen, aber radikalen Christentum“<sup>26</sup> fasziniert. Die „Theologin der Befreiung (...) im Sinne der Notwendigkeit eines anderen Christentums nach der Erfahrung des deutschen Faschismus“<sup>27</sup>, hatte bei R. Bultmann promoviert und las mit ihren Schützlingen Heidegger, Sartre, Bonhoeffer, Paulus und viele mehr.<sup>28</sup> Theologie wäre ohne die engagierte Lehrerin niemals eine Option für Dorothee Sölle geworden, ebenso wenig hätte sie einen empathischen Blick für die Opfer der

---

<sup>20</sup> Wind, Dorothee Sölle, 35.

<sup>21</sup> Gegenwind, 30.

<sup>22</sup> Ebd., 41.

<sup>23</sup> Ebd., 42.

<sup>24</sup> Ebd., 42.

<sup>25</sup> Ebd., 43.

<sup>26</sup> Ebd., 38.

<sup>27</sup> Ebd., 39.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 42.

Mächtigen entwickelt.<sup>29</sup> M. Veit begleitete sie ihr ganzes Leben lang und die spätere Professorin für Religionspädagogik wurde für Sölle schließlich „immer mehr Vorbild als eine Lehrerin der Hoffnung“<sup>30</sup>.

F. Gogarten, ein Lehrer D. Sölles während ihres Studiums in Göttingen, hinterließ ebenso einen bleibenden Eindruck: nicht nur seine Persönlichkeit, sondern vor allem „das verantwortete, existentielle Denken“<sup>31</sup>, das er auch seinen Studierenden zu vermitteln suchte, bewahrte die Theologin in ihrem Gedächtnis. Auch wenn sie keine wesentlichen theologischen Inhalte von Gogarten weiterführte, war er für Sölle insofern wichtig, als er „das Staunen über die Wirklichkeit“<sup>32</sup> lehrte. Auch machte sie sich wohl einen seiner Grundsätze zu eigen, der da heißt:

„Wir können über Gott oder Christus »richtig nur in unserer eigenen, nicht in einer überkommenen Sprache sprechen, wie von allem, was zu unserm eigenen Leben gehört und in ihm eine Wirklichkeit ist.«“<sup>33</sup>

Durch M. Veit wurde D. Sölle auch mit dem Denken und der Arbeit R. Bultmanns vertraut. Als „Enkelschülerin“<sup>34</sup>, wie sie sich selbst nennt, verdankt sie ihm ihren Zugang zu Glauben und Theologie. Die kritische Schülerin Dorothee, der eine Unvereinbarkeit von Vernunft und Christentum als logisch anzunehmen erschien wurde mit Bultmann und seinem Programm der Entmythologisierung konfrontiert, womit sich ihr der Weg zum Christentum in befreiender Weise eröffnete. Bultmanns Programm wurde nicht nur zur Grundlage ihrer eigenen Theologie, sie dachte dieses, wie auch Bonhoeffer, weiter. Besonders in ihrem Werk *Politische Theologie* setzt sie sich intensiv mit Bultmann auseinander und nimmt zugleich auch eine kritische Distanz zu seiner apolitischen Theologie ein, was jedoch nicht ihre Würdigung des großen Theologen schmälerte. So beanstandete sie zum Beispiel, dass nur die Texte der Überlieferung einer historischen Kritik unterzogen werden, „vielmehr“, so schreibt sie in *Phantasie und Gehorsam*, „muss die Entmythologisierung (...) als

---

<sup>29</sup> M. Veit ermöglichte D. Sölle den Perspektivenwechsel, indem sie ihren Schülerinnen nahe legte, das Naziregime einmal aus der Sicht der Opfer wahrzunehmen.

<sup>30</sup> Gegenwind, 40.

<sup>31</sup> Ebd., 47.

<sup>32</sup> Ebd., 47.

<sup>33</sup> Ebd., 43.

<sup>34</sup> Ebd., 54.

Ideologiekritik ihren praktischen Ort in der gesellschaftlichen Gegenwart selbst finden.“<sup>35</sup> Auch die existentielle Theologie Bultmanns erfährt hinsichtlich ihrer mangelnden politischen Dimension, die von R. Bultmann auch strikt abgelehnt wurde, eine mit Kritik verbundene Anerkennung seitens der Theologin. Ihr ist es ein Anliegen, weg vom stark individualistischen Ansatz, „unter Einbezug neuzeitlicher soziologischer und politischer Theorie, (...) die Interdependenz von Person und Welt theologisch“<sup>36</sup> zu erschließen und zu integrieren.

### 2.3 Im lebenslangen theologischen Dialog: D. Bonhoeffer

Die Linien der Theologin Sölle und des von den Nazis ermordeten Theologen Bonhoeffer sind eng miteinander verbunden. Beide fallen mit ihrem politischen Widerstand auf und einer Theologie, die sie nicht nur lehrten, sondern in ihrem ganzen Sein auch radikal lebten.<sup>37</sup> Mit Bonhoeffer teilte Sölle ihr positives Verhältnis zum aufklärerischen Denken und die Erkenntnis, dass nur eine nicht-religiöse Vermittlung des Christentums der Mündigkeit des Menschen in der gegenwärtigen säkularisierten Gesellschaft gerecht werden und so Theologie und Glaube erneuert werden könne. Bei Sölle, die den Ansatz Bonhoeffers fortführte, fließt die „Erfahrung der Säkularisierung und der programmatische Verzicht auf Metaphysik (...) in (...) [einer] Theismuskritik“<sup>38</sup> zusammen. Gleichzeitig betont Sölle im Anschluss an Bonhoeffer die Diesseitigkeit des christlichen Glaubens und die damit einhergehende Verantwortung des Einzelnen im Hier und Jetzt. Damit verbunden ist auch die Theismuskritik, die bei Dorothee Sölle im negativen Begriff **Tod Gottes** zum Ausdruck kommt und der sowohl bei Bonhoeffer als auch bei Sölle ihren Ausgangspunkt beim Leiden Gottes beziehungsweise der Ohnmacht Gottes, also einem starken Christozentrismus<sup>39</sup> hat. Ebenso spielt auch der Zusammenhang von Faschismus und Holocaust eine wesentliche Rolle, da eine Allmacht Gottes

---

<sup>35</sup> Phantasie und Gehorsam, 18.

<sup>36</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 150.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 137.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 138.

<sup>39</sup> Vgl. Stellvertretung, 171ff. Sölle verweist hier auf Bonhoeffer, wenn sie schreibt: „Christus hat Gottes Rolle in der Welt übernommen, aber in dieser Übernahme wurde sie verändert zu einer Rolle des ohnmächtigen Gottes.“ (D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1954, 171.)

angesichts dieser Erfahrung für beide nicht mehr zu denken möglich ist.<sup>40</sup>

Das „Verständnis von Kirche als »Kirche für andere«“<sup>41</sup>, sowie die Forderung nach einer neuen Sprache, weg von der mehr und mehr abdriftenden Theologie hin zu einer Sprache, die eine Verflechtung zwischen Theorie und Praxis herzustellen vermag, verbindet den Theologen und die Theologin, lässt Sölle in intensiven Dialog mit Bonhoeffer treten, ja mit Korte kann man sagen: „*D. Sölle ist ein Stück Wirkungsgeschichte D. Bonhoeffers.*“<sup>42</sup>

## 2.4 Die engsten Vertrauten: L. und W. Schottroff und F. Steffensky

Die Neutestamentlerin und feministische Theologin L. Schottroff, Sölles „beste Freundin“<sup>43</sup> und Vorreiterin der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung sowie der feministisch-theologischen Forschung, teilte mit D. Sölle den Kampf in einer konservativen, von Männern dominierten Universitätsstruktur in Deutschland. Sie half D. Sölle, „die Bibel mit Genauigkeit und Begeisterung lesen zu lernen (...) und vor allem, sie zu brauchen.“<sup>44</sup> Do. Sölle beschreibt die tiefe Verbundenheit der beiden Frauen in *Gegenwind* folgendermaßen:

„Ihr preußischer Realismus blickt leicht indigniert auf meine spirituellen Ausflüge – und mein rheinischer Lebensmut kratzt an ihrem Mißtrauen. Ihre Beharrlichkeit hat mich immer von neuem in diesem unserem Mutter-Land verwurzelt.

Mit den Jahren ist unsere Freundschaft weitergewachsen. (...) Wir haben drei Bücher geschrieben (...) und ich hoffe, das ist nicht alles. Vielleicht läßt sich Luises Nüchternheit noch mal mehr auf meine Mystik ein, und vielleicht lerne ich mit Lydias Schwestern die häßlichen Flecken auf unserem Erbschatz wegzuputzen. (...)

Freundschaft ist, so denke ich, wenn wir fast selbstverständlich und manchmal, ohne es zu wissen, Gott loben.“<sup>45</sup>

Auch die Ehepartner der beiden Frauen, W. Schottroff und F. Steffensky sollen hier

<sup>40</sup> Vgl. Korte, „Gott um leben bitten hören jeden Tag“, 144.

<sup>41</sup> Lesebuch: Baltz-Otto, Einführung, 14.

<sup>42</sup> Korte, „Gott um leben bitten hören jeden Tag“, 137. Hervorhebung durch den Autor.

<sup>43</sup> *Gegenwind*, 296.

<sup>44</sup> Ebd., 299.

<sup>45</sup> Ebd., 299f.

zumindest beim Namen genannt werden, sind sie doch wichtige Gesprächspartner, scharfe Kritiker, Begleiter durchs Leben, Mutmacher und vieles mehr.

## 2.5 Literatur und mehr: B. Brecht, H. Böll und E. Cardenal

Eine wesentliche Rolle spielt in D. Sölles Lebenswerk auch die Literatur. Auf ihrer Suche nach einer lebendigen Sprache für die Theologie, welche die Poesie gleichwertig miteinbezieht, stößt sie auch auf Schriftsteller, die ihrer Meinung nach eine „Aufhebung der Unterscheidung von profaner und sakraler Sprache“<sup>46</sup> in ihren Werken vollzogen haben. Hervorgehoben seien hier im Besonderen B. Brecht, H. Böll und E. Cardenal.

Brecht beeindruckt als Schriftsteller nicht nur wegen der politischen Ausrichtung oder stark kritischen Haltung gegenüber Kirche und Gesellschaft, die sie mit ihm ein Stück weit teilt, sondern durch die Art und Weise, **wie** er das Religiöse zur Sprache bringt. Sie liest ihn mit ihren Schülerinnen und er wird sowohl in literarischer als auch in theologischer Hinsicht zu einem wesentlichen Dialogpartner: sie findet bei ihm eine Bestätigung für ihre These, dass die religiöse Sprache in der Moderne nach „einer weltlichen Konkretion“<sup>47</sup> verlangt.

Eine besonders wichtige Rolle hat H. Böll, ein Literat und politischer Denker, der zum Beispiel die Politischen Nachtgebete „wie ein[en] Vater“<sup>48</sup> begleitete, in Sölles Leben eingenommen. Auch in seinem Werk finden sich religiöse Elemente, die in besonderer Weise zum Ausdruck kommen und so einen Beleg für ihre These der „Realisation“<sup>49</sup> liefern. Doch die Nähe zu ihm war vor allem durch die gemeinsamen politischen Aktivitäten gewachsen, und so hinterließ sein Tod im Sommer 1985 bei der Theologin ein tiefes Gefühl der Trauer:

---

<sup>46</sup> Aschrich, *Theologie schreiben*, 174.

<sup>47</sup> Ebd., 180.

<sup>48</sup> Gegenwind, 265.

<sup>49</sup> Sölle beschäftigt sich in ihrer Habilitationsschrift (1973), *Realisation, Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, mit der Frage, inwiefern die religiöse Sprache in der Literatur realisiert „was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt aussprach“. *Realisation*, 29 zitiert in: Aschrich, *Theologie schreiben*, 17. Für eine genauere Darstellung vgl. ebd., 166-174.

„[Es] fehlt mir jemand, bei dem ich mich verstecken kann; der mir zuhört und »das darfst du dir nicht gefallen lassen« sagt; der Geschichten so erzählt, daß ich die Geräusche höre und die Gerüche rieche; der schweigen kann und mich nicht wegschickt; der den Krieg so gründlich haßt, wie es sonst nur Frauen tun; der ihn wittert auch in der unscheinbarsten Verleugnung oder Beschönigung der Vergangenheit, auch in der harmlosesten bürokratischen Vorbereitung; (...) Jemand, der blieb, ohne zu Hause zu sein, nicht in diesem Land und nicht auf dieser Erde. Mir fehlt einer, ohne den es kälter ist.“<sup>50</sup>

Nicht zuletzt muss hier Ernesto Cardenal Erwähnung finden. Ihm widmet sie, so wie auch H. Böll, ein eigenes Kapitel in *Gegenwind*.<sup>51</sup> Der Befreiungstheologe aus Nicaragua ist nicht nur Priester, Sozialist oder Freund, er ist auch Schriftsteller, Poet. Besonders seine „Psalmen“ hinterlassen bei Sölle einen tiefen Eindruck:

„Cardenal hat nicht einfach Psalmen »übersetzt«, als müßte da etwas Vergangenes in die Gegenwart transponiert werden, um verständlich und genießbar zu werden. Die Bewegung dieser Dichtung ist umgekehrt: Cardenal versucht Gegenwart auszusprechen, dazu bieten sich ihm biblische Bild- und Sprachelemente an.“<sup>52</sup>

Nicht nur poetisch beeindruckt und beeinflusst E. Cardenal, sondern auch theologisch: so greift D. Sölle auch in *Lieben und Arbeiten*, ihrer Entfaltung einer Schöpfungstheologie, immer wieder auf ihn zurück.<sup>53</sup>

## 2.6 Befreiungstheologie

### 2.6.1 Geschichtlicher Abriss

Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts breiteten sich in Lateinamerika Basisbewegungen aus, die gesellschaftspolitische, wirtschaftliche und kirchliche Reformen anstrebten und vorwiegend ökumenisch agierten. Der Begriff „Befreiungstheologie“ kam mit der Lateinamerikanischen katholischen Bischofskonferenz 1968 beziehungsweise 1971 auf, und zwar mit dem Erscheinen des Werkes *Theologia de*

<sup>50</sup> Gegenwind, 263.

<sup>51</sup> »Wir sehen schon die Lichter«, ebd., 201-209.

<sup>52</sup> Ebd., 206.

<sup>53</sup> Vor allem auf: Cardenal, Evangelium der Bauern von Solentiname, <sup>2</sup>1981.

*la liberación* von Gustavo Gutierrez. Schnell folgten weitere bedeutende Schriften wie *Jesus Christo Libertador* von Leonardo Boff.

Die befreiungstheologische Bewegung war in keinsten Weise einheitlich und ebenso wenig nur auf Lateinamerika beschränkt. Unterschiedliche Schwerpunkte und Ansätze sowie eine internationale Vernetzung kennzeichnen die befreiende Theologie, wobei jedoch allen „eine fundamentale Übereinstimmung in den Grundstrukturen befreiender Theorie und Praxis zugrunde“<sup>54</sup> liegt und „Christus als Befreier“ sowie die „Option für die Armen“ zentrale Stichworte darstellen. Sölle traf hier mit schon eigenen Überlegungen in ihrer *Politischen Theologie* auf die Befreiungstheologie, nahm aber in politischer und gesellschaftlicher sowie natürlich auch in theologischer Hinsicht mit ihr die Möglichkeit wahr, neue Impulse aufzunehmen und ihr eigenes Denken zu vertiefen, fortzuführen, zu erweitern und zu verändern.

Einer raschen Ausbreitung in den 70er Jahren folgte eine „Zeit der Konsolidierung“<sup>55</sup>, in der verschiedene Traditionen einer befreiungstheologischen Reflexion unterzogen wurden. Die gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Veränderungen in den 90er Jahren trugen neue Herausforderungen an die Befreiungstheologie heran, so wurden nicht mehr nur **die Armen** als Unterdrückte der Gesellschaft und ihrer Strukturen wahrgenommen, sondern auch andere Subjekte, **die Ausgeschlossenen**.

Zwei wesentliche Punkte seien hier noch betont: zum Einen wurde die Befreiungstheologie in Lateinamerika und dem gesamten Ausbreitungsgebiet von der katholischen Kirche als Bedrohung wahrgenommen<sup>56</sup> und so mussten sich Theologen, Priester oder Ordensleute, die sich der Bewegung anschlossen, Disziplinarverfahren aussetzen. Zum Anderen kam es zwar zu einer schnellen Ausbreitung der Befreiungstheologie, aber vor allem in den Industrieländern der westlich-nördlichen Welt, die von Armut und Ungerechtigkeit nicht in der gleichen Weise bedroht waren und sind, war die Rezeption nur sehr oberflächlich und auf die

---

<sup>54</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 177.

<sup>55</sup> Altmann, Art. Befreiungstheologie I.1, 1208.

<sup>56</sup> Man „warf der B. vor, sich auf atheistisch-marxistische Analyse zu stützen, bibl. Texte willkürlich zu gebrauchen und das Ev. auf die polit. Dimension zu reduzieren“. Ebd., 1208.

theologischen Fakultäten und den Diskurs der Wissenschaftlerinnen beschränkt. Natürlich bestätigen Ausnahmen die Regel.

### **2.6.2 Befreiungstheologische Grundaussagen**

Eine wesentliche Prämisse der Befreiungstheologie stellt die Ablehnung gegenüber jeglichem Dualismus dar, der mit dem Verständnis einer einheitlichen Geschichte einhergeht. Eine Trennung (und positive oder negative Bewertung) von Heilsgeschichte und Profangeschichte, Geist und Materie, Religion und Politik wird von den Theologinnen der Befreiung stark kritisiert und abgelehnt, was sich auch in den Arbeiten Sölles wiederfindet.

Zwei weitere Voraussetzungen finden sich in den Stichworten „Kontextualität“ und „Orthopraxie“. Die Lebensbedingungen, die Realität des Moments, die Realität der Armen sind konstitutiv für die Theologie der Befreiung, will sie von der Theorie schließlich auch wieder zurück zur Praxis finden. So ergibt sich das Modell Praxis-Theorie/Reflexion-Praxis, das sich auch unabhängig davon bei den Politischen Nachtgebeten wiederfindet. In der Befreiungstheologie findet D. Sölle auch eine Bestätigung für ihre Kritik an der klassischen Trennung von Ethik und Dogmatik. Dabei ist der ständige Rückbezug auf die Bibel von enormer Wichtigkeit, um der Gefahr der Beliebigkeit einer auf Praxis ausgerichteten Theologie entgegenzuwirken.<sup>57</sup>

„Befreiung“ wird im Wesentlichen auf drei Ebenen gedacht. Einerseits als Befreiung der Armen und Unterdrückten, dann auch als Befreiung des Individuums, „der [das] zu verantwortlichem, solidarischem und schöpferischen Leben fähig ist“<sup>58</sup> und zum Dritten die Befreiung von Sünde in Zusammenhang mit der Versöhnung mit Gott. Alle drei Ebenen sind eng miteinander verwoben. In diesem Kontext versteht Sölle die Befreiung und Erlösung, die Auferstehung in einem umfassenden ganzheitlichen Sinne, in dem „die politische Befreiung, das neue Sein des Einzelnen und die Verbundenheit mit Christus“<sup>59</sup> eng miteinander verwoben sind, wobei die Auferstehung bei Sölle als ein fortdauernder Prozess zu verstehen ist:

---

<sup>57</sup> Vgl. Aschrich, *Theologie schreiben*, 95. Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 180ff.

<sup>58</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 179.

<sup>59</sup> Ebd., 180.

„Auferstehung gibt uns den Anfang des Reiches, nicht seine Vollendung. Der Schmerz der unerfüllten Versprechen ist noch bei uns, Christus trägt die Wundmale seiner Kreuzigung an seinem Körper; in diesem Sinn bezeugt die Tradition selber den Unterschied zwischen der Auferstehung und dem Reich Gottes, da die Wunden geheilt sind. So meinen auch wir, wenn wir von Befreiung sprechen, einen unabgeschlossenen Prozeß, wir sprechen mit diesem Ausdruck über den Kampf für Befreiung, der in sich selbst befreiend ist, wir sprechen nicht von der Freiheit als einem Geschenk, das wir einst und für immer bekommen haben. Kreuz und Auferstehung sind in dem Konzept einer permanenten Befreiung beide gegenwärtig.“<sup>60</sup>

Jesus Christus selbst wird vor allem als Befreier verstanden, was in den unterschiedlichen Gruppen jeweils anders begründet wird. Beim Rückbezug auf den historischen Jesus zum Beispiel wird versucht, „die Dimensionen seines befreienden Wirkens geschichtlich zu konkretisieren“<sup>61</sup>, woraus sich Konsequenzen für die gegenwärtige Lebenspraxis ergeben. Wie dieser Rückbezug wird auch ein weiterer Rekurs der Befreiungstheologie weitergeführt, nämlich das Reich Gottes als Zentrum der jesuanischen Verkündigung. Aus dieser Verkündigung heraus entsteht auch „die Forderung nach einer Überwindung sündhafter Zustände und einer befreienden Umgestaltung der Welt.“<sup>62</sup> In dieser Aussage spiegelt sich auch der Verstehenshorizont der Sünde wider, deren Struktur in der Befreiungstheologie nicht als ein ontologisches Prinzip wahrgenommen wird, sondern als „eine transpersonale und objektive Wirklichkeit“<sup>63</sup>. Dabei entsteht ein erweiterter Sündenbegriff, der nicht nur das individuelle und personale Wesen der Sünde wahrnimmt, sondern das Wechselverhältnis von Individuum und Gesellschaft kritisch reflektiert.<sup>64</sup>

## 2.7 Feministische Theologie und Ökofeminismus

Die erstarkten Frauenbewegungen in den 50er und 60er Jahren machten auch vor Kirche und Theologie nicht Halt. Zunehmend wurde die Kritik an der Gesellschaft, die Frauen hinter den Herd verbannt, ihnen Gewalt zumutet und sie in mehr oder weniger allen Lebensbereichen diskriminiert, auch gegenüber den Kirchen artikuliert:

---

<sup>60</sup> Wählt das Leben, 123f.

<sup>61</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 187.

<sup>62</sup> Ebd., 189.

<sup>63</sup> Westhelle, Art. Befreiungstheologie, II.2, 1212.

<sup>64</sup> Vgl. Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 184.

„Die Untersuchung frauenfeindlicher Strukturen entlarvten die Kirchen und das Christentum als Hochburg patriarchalischen Denkens und Handelns, ihre Ablehnung brachte die scheinbar einzige Alternative hervor: den Auszug aus Kirche und Religion.“<sup>65</sup>

Einen solch radikalen Schritt vollzogen einige; andere aber versuchten Wege zu finden, Theologie und Feminismus in eine vielversprechende symbiotische Bahn zu lenken, woraus beide Seiten ihren Profit zogen. Da in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum nur einzelne Frauen Theologie studierten, noch weniger ein Doktratsstudium aufnahmen, ganz zu schweigen von jenen die sich habilitierten, gibt es erst seit den letzten dreißig, vierzig Jahren einige – wenn auch immer noch relativ wenige – Theologinnen, die sich mit dem christlichen Frauenbild aus feministischer Perspektive intensiver auseinandersetzen. Sie deckten dabei Formen des Sexismus und der Unterdrückung auf und unterzogen das gesellschaftliche System des Patriarchats sowie den Androzentrismus einer scharfen Kritik.

Die Themen der klassischen Theologie wurden und werden auf Basis der feministischen Hermeneutik neu reflektiert und formuliert.<sup>66</sup> Allerdings folgt die Feministische Theologie, wie auch die gesamte Frauenbewegung, keinen einheitlichen Prinzipien und ebenso wenig gemeinsamen Methoden. Pluralität kennzeichnet die Feministische Wissenschaft, wobei durchaus als gemeinsamer Ausgangspunkt „die Kritik an unterdrückenden Gesellschaftsstrukturen bezeichnet“<sup>67</sup> werden kann. Die Hermeneutik operiert dabei mit den Grundbegriffen Patriarchat und Andozentrismus, womit zum einen zuallererst ein „System vielfältiger Hierarchien und Abhängigkeiten“<sup>68</sup> gemeint ist und zum anderen die höhere Bewertung und Beachtung des Mannes, was sich vor allem in kulturellen Äußerungen widerspiegelt; so auch in der Bibel. Die Feministische Theologie setzt dabei bei den Erfahrungen der Frau an und erklärt die Befreiung der Frau zu ihrem Ziel. Dass sie mit ihrem Ausgangspunkt zuerst einmal auf männlichen Widerstand gestoßen ist, mag kaum verwundern:

---

<sup>65</sup> Burrichter/Lueg, *Aufbrüche und Umbrüche*, 18.

<sup>66</sup> Vgl. Aschrich, *Theologie schreiben*, 104.

<sup>67</sup> Zunhammer, *Feministische Hermeneutik*, 261.

<sup>68</sup> Grohmann, *Feministische/Gender-faire Exegese*, 88.

„Erfahrungen werden als 'nicht objektiv', 'zu persönlich', 'zu regional' usw. von den anderen, ursprünglichen Ausgangspunkten der Theologie unterschieden und insofern diskriminiert. »Diskriminierung« nenne ich dieses Verhalten deshalb, weil die Ausgangspunkte der traditionellen Theologie, nämlich die Heilige Schrift und Tradition, die dann logischerweise als objektiv bezeichnet werden, im Grunde auch nichts anderes sind als die Ausdrucksformen kollektiver menschlicher Erfahrung.“<sup>69</sup>

Ihr Ziel, nämlich die Befreiung der Frau, beinhaltet die Hoffnung auf eine Veränderung der Gesellschaft und macht deutlich, dass innerhalb der Feministischen Theologie, insbesondere auch innerhalb der feministischen Exegese, eine enge Verbindung zwischen Theorie und Praxis besteht: die Theorie hat ihren Ausgangspunkt in der Praxis und kulminiert schließlich wieder darin; wissenschaftliche Forschung und gesellschaftliche Anliegen können nicht voneinander getrennt werden.<sup>70</sup> Hierin zeigt die Feministische Theologie enge Verbindungen zur Befreiungstheologie auf.

Der Zusammenhang von Feministischer Theologie und Befreiungstheologie mag auf ersten Blick zwar erkenntlich aber nicht von großer Bedeutung sein, denn angesichts der Ausbeutung und Unterdrückung, der Verelendung und Verarmung, die in den ärmsten Ländern dieser Welt die gesamte Bevölkerung betreffen, „verschwimmt Sexismus in der »Dritten« Welt zu einem »weniger vordringlichen« Problem...“; Feminismus erscheint gar als „...Luxus relativ privilegierter Frauen.“<sup>71</sup> Wenn aber diese relativ privilegierten Frauen erkennen, dass sie nicht nur Opfer des patriarchalen Systems sind, sondern auch Mittäterinnen,<sup>72</sup> dann kommt man nicht umher die Anliegen der feministischen Bewegung auch in die ärmeren Länder dieser Welt zu tragen. Die Verbindung mit der Befreiungstheologie zeigt sich dann darin, dass für eine Befreiung von den unterdrückerischen und ausbeuterischen Strukturen gekämpft wird, die vor allem von der westlichen Welt im Namen der Wissenschaft und des Fortschritts lanciert werden; dem Feminismus zu Folge eine Konsequenz des Patriarchalismus. Betont werden muss allerdings, dass sich nicht jede feministische Theologin zugleich als Befreiungstheologin versteht; zu solchen, die es aber tun, zählen in den Vereinigten Staaten unter anderem E. Schüssler Fiorenza

---

<sup>69</sup> Zunhammer, *Feministische Hermeneutik*, 265.

<sup>70</sup> Vgl. Grohmann, *Feministische/Gender-faire Exegese*, 81.

<sup>71</sup> Schaumberger, »Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe«, 351.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 355.

und R. R. Ruether aber auch C. Heyward; im deutschsprachigen Raum müssen neben D. Sölle vor allem E. Moltmann-Wendel und L. Schottroff erwähnt werden.<sup>73</sup>

Insbesondere sei in diesem Zusammenhang noch der Ökofeminismus, geprägt unter anderem von R. R. Ruether, genannt.

„Der Ökofeminismus vereinigt die beiden Forschungsrichtungen Ökologie und Feminismus in ihrer ganzen Tiefe oder Fülle und erforscht, wie die männliche Vorherrschaft über Frauen und die Herrschaft über die Natur miteinander verwoben sind, sowohl im Bereich der kulturellen Ideologie als auch der sozialen Strukturen.“<sup>74</sup>

Der Ökofeminismus setzt an bei den, vor allem durch die Männerherrschaft forcierten, unterdrückenden Strukturen, die das gesamte Beziehungsverhältnis des Menschen zerstören. **Be-Herr-schen**, als scheinbare von Gott gegebene Ordnung, drückt das Verhältnis der Menschen untereinander als auch jenes zur Natur aus. Gesucht wird im Ökofeminismus nach „Spuren transformativer, das Leben begünstigender Beziehungen“<sup>75</sup> in den uns vorgegebenen Traditionen, mit dem Ziel eines neuen Bewusstseins im Hinblick auf die wechselseitigen Beziehungen, die das gesamte menschliche Leben kennzeichnen. Dass sich eine solche Veränderung nicht nur im Bewusstsein eines Individuums abspielen soll, sondern dass es um eine prinzipielle Neuorientierung im gesellschaftlichen Machtgefüge gehen soll, scheint aus dem schon oben besprochenen Zusammenhang von Theorie und Praxis im befreiungstheologischen und feministisch-theologischen Diskurs selbstverständlich.

„Eine geheilte Erde ist eine Erde, in der alle Muster der Zerstörung, (...) tief gewandelt sind, jene Muster, die zu einem raschen Anwachsen der Bevölkerung, zu noch gravierenderen Problemen von Armut, Hunger, Bodenerosion, Entwaldung, Artensterben, Verschmutzung von Luft und Wasser, zu Energiekrisen und Militarismus führen. Genauso wie diese Muster, die das ungeheuer große Reich des Todes hervorbringen, miteinander verknüpft sind, so ist auch die neue lebenserhaltende Gemeinschaft der Menschen, die Teil der Biosphäre der Gaia ist, mit allem verbunden.“<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 357.

<sup>74</sup> Ruether, Gaia und Gott, 12.

<sup>75</sup> Ebd., 13.

<sup>76</sup> Ebd., 272.

Gerade in den letzten Jahren ihres Lebens knüpft D. Sölle in besonderer Weise an den Ökofeminismus an und begibt sich auf die Suche nach einer ökofeministischen Spiritualität. Dem Ohnmachtsgefühl, der Hilflosigkeit angesichts der todbringenden Mächte und Strukturen stellt Sölle die Fähigkeit, an Gott und seine weitergehende Schöpfung zu glauben, entgegen: „Es wird nirgends so deutlich, wie sehr wir den Glauben an Gottes Kraft, an Gottes Geistin...“ und das Vertrauen darauf brauchen, „...daß sich das Gesicht Gottes dem Gesicht der Erde zuwendet, damit sie leben kann.“<sup>77</sup>

### 3 Theologische Standortbestimmung

Geht man davon aus, dass man in D. Sölles Gesamtwerk eine in sich schlüssige, widerspruchsfreie Theologie vorfindet, so wird man schnell eines Besseren belehrt. Die zahlreichen Veröffentlichungen geben in keinsten Weise ein von Anfang an völlig durchdachtes Konzept einer Theologie wieder, sondern jeder Text, jedes Buch, jedes Gedicht Sölles ist Teil eines gedanklichen Prozesses, in dem sie sich den Herausforderungen der Zeit immer wieder neu stellt, angetrieben von dem Bedürfnis „inmitten der weltlichen Erfahrungen der Abwesenheit oder Ferne Gottes das Wirken und die Gegenwart Gottes neu zu finden und zu artikulieren.“<sup>78</sup> Nichtsdestotrotz finden sich in diesem Prozess des Denkens rote Fäden, die ihre gesamte Theologie durchziehen.

#### 3.1 Gott anders denken und neu sprechen

Einer dieser roten Fäden erscheint in der radikalen Ablehnung des „Theismus“, wie sie die klassische Vorstellung eines allmächtigen Gottes, der „Vater“ genannt wird und der vollkommen unabhängig von seiner Schöpfung existiert, bezeichnet.<sup>79</sup> Dabei kritisiert sie die Ignoranz des Theismus gegenüber den neuzeitlichen Lebensbedingungen, in welchen der Mensch sich seiner eigenen weltverändernden Kraft bewusst wurde und betont die Verantwortlichkeit des Menschen, die durch den

---

<sup>77</sup> Beten um Gottes Geistin, 165.

<sup>78</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 197.

<sup>79</sup> Vgl. Das Recht ein anderer zu werden, 70ff.

Allmachtsglauben „zu einem Glauben an die menschliche Ohnmacht...“ wird, einem Glauben „...ohne erkennbare Auswirkungen auf die ethische Praxis.“<sup>80</sup> Sie wirft weiter die Frage auf, wie es angesichts des sinnlosen und unschuldigen Leidens, wie es vor allem in Auschwitz<sup>81</sup> geschah, noch möglich ist an einen solchen allmächtigen Gott im Himmel zu glauben. Doch auch die „Banalität des Atheismus“<sup>82</sup>, nämlich Gott einfach abzusetzen, stellt für Sölle keine sinnvolle Antwort auf die Frage nach der Theodizee dar, denn:

„Ein bloßer Rückzug aus dem Problem menschlichen Leidens, eine bloße Aufgabe der Frage der Theodizee ist keine Lösung.“<sup>83</sup>

So sucht sie also einen Gott, der „Gott in uns und nicht Gott über uns, Gott nicht der Herr, sondern das Licht in uns“<sup>84</sup> ist und findet diesen Gott zu allererst über die Christologie. Der sich selbstentäußernde Gott stellt sich in Christus auf die Seite der Opfer, der Leidenden, der Unterdrückten und Entmachteten: „Gott ist nicht im Himmel, er hängt am Kreuz.“<sup>85</sup>

Im Kreuz Jesu Christi, das zusammen mit der Auferstehung Dreh- und Angelpunkt der Soteriologie ist, „ereignet sich authentisches Menschsein“<sup>86</sup>. Mit ihrer Forderung einer radikalen Nachfolge an dieses Kreuz<sup>87</sup> geht sie in keinster Weise konform mit dem gesellschaftlichen Ideal der Leidfreiheit, sondern versteht das Leid als etwas, „das nicht fatalistisch, sondern um des Lebens willen und solidarisch (als Mitleiden bzw. „Sympathie“) gelebt werden kann...“, womit sie einen „...neuen, aktiven Umgang

---

<sup>80</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören, 21. Vgl. auch: Das Recht ein anderer zu werden, 59f wo Sölle zu Beginn schreibt „Wer Antibabypille oder Düngemittel nicht kennt, mag ein Recht haben, in diesen Angelegenheiten zu beten. Wer sie hat, kommt nicht mehr auf den Gedanken. Wer sie kennt, aber nicht hat, hat kein Recht, zu beten – er soll sie sich besorgen.“ Vgl. Lämmermann-Kuhn, Sensibilität für den Menschen, 65f.

<sup>81</sup> Auschwitz ist zum einen ein Synonym für die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes, zum anderen ist es ebenso ein Synonym für die Verbrechen an der Menschheit, die, wie zum Beispiel der Vietnamkrieg zeigt, nicht mit Auschwitz zu Ende waren. Vgl. meine Ausführungen in 11 insbesondere S. 10.

<sup>82</sup> Leiden, 176.

<sup>83</sup> Ebd. 177.

<sup>84</sup> Korte/Sölle, Befreiungstheologie, Mystik Veränderung, 297.

<sup>85</sup> Leiden, 182. Vgl. Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 200.

<sup>86</sup> Lämmermann-Kuhn, Sensibilität für den Menschen, 96.

<sup>87</sup> „Das heißt konkret: erkennen, daß und wo Jesus Christus auch heute noch am Kreuz hängt, wo also Menschen Opfer der Entfremdung werden und mit einer Liebe, die für sich selbst das Kreuz nicht scheut, weil ihr einziges Ziel die Befreiung aller ist, gegen diese Entfremdung im gesellschaftlichen Kontext ankämpfen.“ Ebd., 97.

mit persönlichem und sozialem Leid<sup>88</sup> eröffnet und zugleich einen kritischen Blick auf die menschen-verachtenden Strukturen in Gesellschaft und Theologie einfordert. Damit verbunden ist außerdem ein Appell, sich solidarisch zu zeigen und die destruktiven sozialen Strukturen nicht einfach widerstandslos als gegeben hinzunehmen, denn Gottes „Eingreifen geschieht immer durch uns, also – theologisch gesprochen – in der Geschichte der Inkarnation.“<sup>89</sup> Gott bedarf also den Menschen, wie auch der Mensch Gott braucht, um zu lieben.<sup>90</sup> Oder, wie Lämmermann-Kuhn schreibt:

„Das Wort 'Gott' kann sich nach Sölle nur dann ereignen, d.h. es wird nur dann nicht „zur allgemeinen Lüge“, wenn Menschen es wie Jesus Christus aufnehmen und praktizieren. In diesem Sinne ist Gott vom Menschen abhängig. Umgekehrt aber wäre der Mensch ohne das Wort 'Gott' der Verdinglichung des rein Faktischen preisgegeben, hätte er keinen Anspruch auf ein authentisches Leben, wie es in Jesus Christus allen versprochen ist.“<sup>91</sup>

Dieses Eingreifen Gottes durch den Menschen, die zugleich aktive Mitarbeit des mündigen und verantwortungsbereiten Menschen an der Schöpfung, heißt auch das Reich Gottes, wie es in der Botschaft Jesu verkündigt wird, im hier und jetzt zu verwirklichen, die Erde zu befreien. Darin drückt sich Sölles Transzendenzverständnis aus, das nicht, wie im von ihr kritisierten Theismus auf das Jenseits, fern ab von Zeit und Welt, bezogen ist. Ihre Annahme von Transzendenz steht „für das Überschreiten von Grenzen, die ein befreites Leben einschränken, für einen nie zu Ende kommenden Prozess der Realisierung der Liebe in der Welt, für eine Leidenschaft für das Unendliche, die über die momentan sichtbaren Möglichkeiten hinausgeht.“<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 200.

<sup>89</sup> Gegenwind, 62.

<sup>90</sup> „Gott ist, daß wir lieben können. Gott ist die Kraft, das Feuer, das unsere Liebe trägt.“ Sympathie, 285.

<sup>91</sup> Lämmermann-Kuhn, Sensibilität für den Menschen, 80.

<sup>92</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 202.

### 3.2 Theologie als Gespräch

Ausgehend von einer Theologie nach Auschwitz über die Politische Theologie und Befreiungstheologie wendet sich D. Sölle schließlich der Mystik zu. So lässt sich grob der theologische Werdegang Sölles umschreiben. Dennoch handelt es sich, wie eingangs schon erwähnt, nicht um ein sich logisch aufbauendes Konzept. Sölle entfaltet ihre Theologie als und im Dialog und bleibt somit in einem Prozess, „in dem die Praxis, der gelebte Glaube, das Zentrum bildet.“<sup>93</sup> Sölles Gesprächspartner ist dabei der Mensch mit seinen Bedürfnissen und Nöten, mit seinem Ausgesetztsein in einer Welt, die von sozialer Ungerechtigkeit, ökologischem Missbrauch, Aufrüstung und Krieg dirigiert wird und „der auf der Suche nach etwas anderem ist als einem verinnerlichten, metaphysischen Christentum oder einem positivistischen Atheismus“<sup>94</sup>. So spielt auch die Realitätswahrnehmung, die Erfahrung der Einzelnen eine wesentliche Rolle in ihrer Theologie, und zwar über die Konfessionen hinaus.<sup>95</sup>

Erfahrungsbezogenheit und Kontextualität erfordern zugleich eine existentielle Sprache, abseits der wissenschaftlichen, in der sie versucht ihre Theologie zu formulieren, wofür sie auch auf unterschiedliche „sprachlich-literarische Darstellungsformen“<sup>96</sup> zurückgreift. Ihre experimentelle, unwissenschaftliche Sprache, mit der sie die beabsichtigten und unbeabsichtigten Provokationen durchaus dort deponiert, wo sie hingehören, birgt die Gefahr ungenauer Formulierungen, Pauschalisierungen sowie auch Vereinfachungen, die nicht nur ihren Kritikerinnen ausreichend Material zur Beanstandung bieten.

„Dass diese Einseitigkeiten bewusst in Kauf genommen werden, deutet darauf, dass Sölles Theologie dem Selbstverständnis nach der prophetischen Tradition zuzurechnen ist.“<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Ebd., 205.

<sup>94</sup> Ebd., 203.

<sup>95</sup> Vgl. Korte/Sölle, *Befreiungstheologie, Mystik, Veränderung*, 296.

<sup>96</sup> Aschrich, *Theologie schreiben*, 145.

<sup>97</sup> Korte, „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, 205.

## **II Arbeit im Werk Dorothee Sölles**

---

### **1 Voraussetzungen**

In *Lieben und Arbeiten* entfaltet D. Sölle ihre Konzeption einer Theologie der Arbeit, als grundlegenden Bestandteil der Schöpfungstheologie. So wird im Folgenden Kontext und Inhalt dieses Werks dargelegt und im Anschluss Sölles Auffassung von Schöpfung und Entfremdung unter Berücksichtigung ihrer anderen Werke erörtert.

#### **1.1 Das Werk *Lieben und Arbeiten***

„Schöpfung, Arbeit und Sexualität“ war der Titel der Vorlesungsreihe, die D. Sölle 1983 am Union Theological Seminary in New York hielt. Die daraus hervorgehenden „Vorlesungsnotizen, Tonbänder, und andere[n] Materialien“<sup>98</sup> dienten als Grundlage des 1984 in englischer Sprache erschienen Buches *To work and to love – a theology of creation*, das in der deutschen Übersetzung von Helmut Weigel 1985 unter dem Titel *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung* erschien. Angesichts der veränderten Lage in Politik und Gesellschaft überarbeitete Dorothee Sölle *Lieben und Arbeiten*, so dass das Buch 1999 neu herausgegeben wurde. Die geringen Veränderungen in ihrem Buch geben ein wesentliches Beispiel für die Praxis der Kontextualität in ihrem Gesamtwerk wieder<sup>99</sup>. Ich werde mich im Folgenden auf die 1999 erschienene Ausgabe beziehen.

##### **1.1.1 Zur Konzeption**

*Lieben und Arbeiten* richtet sich nicht nur aber vor allem an jene, die auf der

---

<sup>98</sup> *Lieben und Arbeiten*, 7.

<sup>99</sup> „*Tempora mutantur*, die Zeiten haben sich geändert – und eine sich als »kontextuell« verstehende Theologie muß darauf reagieren.“ Ebd., 8.

„verzweifelten Suche nach religiösen Begründungen und religiösen Gestalten“<sup>100</sup> im Hinblick auf ihr ökologisches und pazifistisches Engagement sind; an jene, die „innerhalb der Widersprüche der säkularen Stadt nicht leben und gedeihen...“ können und sich „...auf die Suche nach heiligem Grund, nach unverletztem Ursprung“<sup>101</sup> machen; an jene, die „über die religiöse Vielfalt hinaus (...) nach religiöser Einheit unter denen streben, die der Erde verschwistert sind.“<sup>102</sup>

Ökofeminismus definiert D. Sölle als eine ihrer Prämissen, eine neue Spiritualität als Weg und *ecojustice* als Ziel, was sich zugleich programmatisch in ihrer Arbeit widerspiegelt.<sup>103</sup>

Ausgehend von der Frage nach der Fähigkeit der Menschen an der Schöpfung zu partizipieren und damit den Gott der Schöpfung loben zu können, baut D. Sölle ihre Theologie der Schöpfung in drei Teilen auf, wobei sie im ersten Teil das Thema Schöpfung zum Zentrum ihrer Auseinandersetzung macht und so theologische und anthropologische Grundlagen entfaltet. Der aus fünf Kapiteln bestehende zweite Teil widmet sich dem Themenkomplex Arbeit, in dem sie zuerst eine kritische Erörterung der gegebenen Strukturen in Gesellschaft und Denken sowie der Entfremdung der Arbeit darlegt. Anschließend entfaltet sie eine befreiende Theologie der Arbeit entlang der drei Dimensionen nicht-entfremdeter Arbeit: Selbsta Ausdruck, soziale Beziehung, Versöhnung mit der Natur. In gleicher Weise verfährt Sölle auch im dritten Teil, in dem sie sich dem Thema Liebe und Sexualität zuwendet: sie führt die Formen der entfremdeten Liebe und Sexualität an, worauf eine „befreiungstheologische Neudefinierung“<sup>104</sup> folgt. Das Buch endet schließlich mit einem Rückbezug auf die schon im ersten Kapitel erwähnte Hoffnung „auf ein neues Leben in einem neuen Verständnis der Schöpfung“<sup>105</sup>. Verbunden ist damit der Hinweis beziehungsweise der Appell: wenn wir die werden wollen, „als die wir gedacht sind, nämlich Mit-Schöpfer, geschaffen nach Gottes Bild, dann muß klarwerden, daß sich Schöpfung niemals nur auf unseren Ursprung, sondern immer auch auf unsere Zukunft bezieht. Die Schöpfung, die mit der ersten Schöpfung begonnen hat, ist noch

---

<sup>100</sup> Ebd., 14.

<sup>101</sup> Ebd., 15.

<sup>102</sup> Ebd., 17.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 9 sowie Aschrich, *Theologie schreiben*, 122.

<sup>104</sup> Aschrich, *Theologie schreiben*, 123.

<sup>105</sup> *Lieben und Arbeiten*, 16.

nicht zu Ende.“<sup>106</sup>

### 1.1.2 Zum Inhalt

Dorothee Sölle entfaltet ihre Theologie der Schöpfung auf Basis des geschichtlichen Ereignisses der Befreiung aus Ägypten, wobei die Kritik an der Transzendenz, Omnipotenz sowie Aseität Gottes einmündet in die Neuzeichnung eines Bildes des Schöpfergottes, dessen Wirken von Gegenseitigkeit und Mütterlichkeit geprägt ist, der „Kraft der Beziehung“<sup>107</sup> ist und die Erde aus Liebe erschafft. Mit diesem veränderten Gottesbegriff, der Gott nicht als imperialistisch Herrschenden versteht und der auch mit keinerlei hierarchischen Begrifflichkeiten und Definitionen verbunden werden kann, schafft D. Sölle in Anlehnung an Feministische Theologie und Befreiungstheologie einen Kontrapunkt zur gängigen christlichen Tradition.

Das Verhältnis dieses Gottes zum Menschen als seinem Geschöpf und zur Welt, das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu seinen Mitmenschen und zur Welt sowie die damit verbundenen Implikationen versucht die Theologin neu zu entfalten, wobei sie im gesamten Buch ihrem eigenen Appell, „eine andere Sprache für unsere Beziehung zu Schöpfung und Schöpfer, die sich deutlich unterscheidet von der hierarchischen Einteilung der Wirklichkeit in angeblich höhere und niedere Bestandteile“<sup>108</sup> finden zu müssen, nachkommt. Die Grundlinie in der Anthropologie liegt vor allem auf der Gottebenbildlichkeit, durch die der Mensch ermächtigt ist, Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen, Mit-Schöpfer zu sein. Der Mensch müsse aber zuerst erkennen, dass er aus Erde gemacht und diese Erde keineswegs sein Besitz ist, sondern, dass er aufgrund der Gottebenbildlichkeit die Fähigkeit besitzt, durch Arbeit und Liebe an der Schöpfung zu mitzuarbeiten, die Schöpfung zu befreien. Beide Wesensaspekte unterliegen jedoch starken Repressionen auf Grund gesellschaftlicher, sozialer, ökonomischer Strukturen, nicht zu Letzt auch mitver-

---

<sup>106</sup> Ebd., 233.

<sup>107</sup> Sölle gebraucht diesen Begriff in Anlehnung an C. Heyward: „Gott [ist] kein Jemand (...), sondern transpersonaler Geist, Beziehungskraft (>power-in-relation<), die zu ihrer Inkarnation in der Welt der Menschen bedarf, die Gutes tut, Gerechtigkeit übt und Liebe verwirklicht. Gutes zu tun und Liebe zu verwirklichen ist ein Akt menschlicher Verantwortlichkeit. Gott ist unsere Kraft, die dazu befähigt.“ C. Heyward: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 159 zitiert in: Lieben und Arbeiten; 65.

<sup>108</sup> Ebd., 58.

ursacht und ideologisch unterstützt durch christliche Traditionen. Die daraus resultierende Konsequenz ist die Entfremdung des Menschen von sich selbst, von seinen Mitmenschen, von der Welt, also: von Gott. Mit Verweisen auf Bibel, Theologie, Philosophie sowie Befreiungsbewegungen und konkreten Beispielen aus dem Leben, wobei sich Kommentare und Zitate gegenseitig interpretieren<sup>109</sup>, sucht Sölle nach einer befreienden Theologie der Arbeit und Liebe. Sie plädiert nicht nur für ein Neudenken in der Theologie, sondern auch für einen sozialen und ökonomischen Wandel, der außerdem im kollektiven Denken stattfinden muss.

Sölle wird nicht müde, repressive christliche Traditionen sowie gesellschaftliche Strukturen der Macht, Ausbeutung und Ungerechtigkeit zu kritisieren. Fast mantrenartig legt sie die Gefahren, die von der aktuellen Wirtschaftstheorie- und praxis ausgehen, dar und unterzieht Kapitalismus und Konsumismus einer Beurteilung, die ihre Abneigung gegen diese Systeme insofern deutlich zur Sprache bringt, als dass sie sie als Kräfte bezeichnet, die der Schöpfung kontraproduktiv entgegenwirken und zu Entwürdigung und Tod<sup>110</sup> führen. D. Sölle sucht in ihrem Werk *Lieben und Arbeiten* eine Theologie der Arbeit und Sexualität, welche die Würde des Menschen, als Gottes Geschöpf und in seinem Ebenbilde geschaffen sowie der gesamten Schöpfung respektierend gegenübertritt. Sie versucht eine Theologie zu schreiben, welche die in der Schöpfung angelegte Befreiung, das Leben und die Hoffnung, die in ihr zum Ausdruck kommen sowie auch den Auftrag an den Menschen, *cooperator Dei* zu sein und zur Befreiung der Schöpfung beizutragen, ernst nimmt und in einen aktuellen gegenwärtigen Kontext hineinstellt.

## 1.2 Schöpfungstheologie Sölles

### 1.2.1 Die Schöpfung loben – geht das?

„Ist die Schöpfung wirklich »gut«? Ist alles was Gott gemacht hat, »sehr gut«?“<sup>111</sup>,

<sup>109</sup> Vgl. Klein, Weggefährtin im Glauben, 106; Klein zeigt mit der ähnlich formulierten Aussage Sölles Vorgehensweise in ihrem Text über Georges Casalis auf und verweist auf: D. Sölle, Georges Casalis – presente! in: Dies. (Hg), Parteilichkeit und Evangelium, Grundzüge der Theologie von Georges Casalis, Fribourg und Luzern 1991; 9-14 bzw. Dies. Gegenwind, 108f.

<sup>110</sup> Mit „Tod“ beschreibt D. Sölle in diesem Zusammenhang das von Menschen verursachte Leiden und Sterben.

<sup>111</sup> Lieben und Arbeiten, 9.

fragt D. Sölle am Beginn von *Lieben und Arbeiten* und spricht ein Dilemma der Zeit an: eine Schöpfung und deren Schöpfer zu loben, scheint angesichts der täglich neu hinzukommenden menschlichen und ökologischen Katastrophen schier unmöglich.<sup>112</sup> Nichtsdestotrotz möchte die Theologin einstimmen können in den Lobpreis Gottes, „Siehe, es ist sehr gut“ (Gen 1,31), und definiert diesen Wunsch auch als Ziel ihrer Theologie der Schöpfung.<sup>113</sup> Wenn wir nämlich nicht in das Lob der Schöpfung einstimmen können, sind wir tot, weil nur „das Lob der guten Schöpfung Ausdruck unseres Lebendigseins ist.“<sup>114</sup> So braucht man Mut, „an ein Leben der Partizipation an Gottes weitergehender guter Schöpfung *vor* dem Tode zu glauben“, auch wenn es oftmals leichter ist, „sich im üblichen Sinne auf die Gewißheit eines Lebens *nach* dem Tode zu verlassen“<sup>115</sup>.

Partizipation, echte Anteilnahme an Gottes Schöpfung geschieht durch Arbeiten und Lieben. Die beiden Ausdrucksformen menschlichen Tuns kennzeichnen nach Sölle mit Verweis auf Sigmund Freud<sup>116</sup> den gesunden Menschen:

„Dieser arbeits- und liebesfähige Mensch entspricht dem Schöpfer; ihn trägt die gleiche Kraft.“<sup>117</sup>

Und auch wenn diese Fähigkeiten in der und durch die Gesellschaft zunehmend pervertiert werden, kann es den Menschen gelingen, mit Hilfe der Fähigkeit, „Ehrfurcht und Staunen vor der Schöpfung zu empfinden...“ und diese zu loben, zu entdecken und zu nutzen und „...durch die Überzeugung motiviert, Mitschöpfer Gottes zu sein, eine echte Beziehung zu ihrer Arbeit (und zu ihrer Sexualität)“<sup>118</sup> aufzubauen. Die Schöpfung zu loben und zu entdecken heißt aber auch, vor ihrer Zerstörung die Augen nicht zu verschließen, sondern tatkräftig für ihr Wohlergehen zu arbeiten.

---

<sup>112</sup> Vgl. Gott denken, 64.

<sup>113</sup> Lieben und Arbeiten, 11.

<sup>114</sup> Ebd., 12.

<sup>115</sup> Ebd., 13.

<sup>116</sup> Vgl. ebd. 13: Sölle gibt keine Quellangaben an.

<sup>117</sup> Ebd., 13.

<sup>118</sup> Sailer-Pfister, Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen, 25.

### 1.2.2 Zuerst Befreiung

Nicht der Schöpfergott, sondern der Gott, der das kleine Volk Israel aus der Fremdherrschaft, der Sklaverei Ägyptens befreit hat, begründet den biblischen, also den jüdisch-christlichen Glauben. Diese Befreiung blieb im Kult, der nicht nur religiöses Ritual war, sondern für „das geschichtliche Bewußtsein von Israels Freiheit“<sup>119</sup> verbürgte, lebendig. „Sich erinnern“, so die Theologin, „ist ein kategorischer Imperativ des Judentums, der über das Judentum hinaus uns alle angeht.“<sup>120</sup> D. Sölle verweist auf G. v. Rad, der in seinem Aufsatz *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens* darlegt, dass das Befreiungshandeln JHWHs Ausgangspunkt für den durchhaltenden Glauben Israels war und der Schöpfungsglaube sich demgegenüber erst später entwickelte. Für das Gottes- und Menschenverständnis des Volkes Israel hat die Befreiung durch Gott eine wesentliche Bedeutung, womit die Schöpfungsberichte unter dem Vorzeichen des Exodus stehen<sup>121</sup>: so spricht diese biblisch-jüdische Tradition von einem Gott, „der Freiheit will für die Unterdrückten (»historisches Projekt«), und sie bezeugt den Befreier als Schöpfer (»ontologisches Projekt«).“<sup>122</sup>

D. Sölle wirft in ihren Ausführungen jenen Traditionen scharfe Kritik entgegen, welche den Kontext der Befreiung in ihren Formulierungen einer Theologie der Schöpfung ignorieren und bezeichnet diese als „gefährliche Ideologie“<sup>123</sup>: die geschichtlichen Wurzeln würden verloren gehen und der Schöpfungsglaube würde somit zu einer „vorwissenschaftlichen Welterklärung ohne jede substantielle Bedeutung für das Leben der Menschen“<sup>124</sup>. Problematisch wird ein solcher ausschließlicher Schöpfungsglaube vor allem dann, wenn man versucht, Herrschaft und Unrechtsordnungen damit zu rechtfertigen. Wobei dies noch lange kein Grund ist, sich vom ontologischen Entwurf der Schöpfung zur Gänze loszusagen, wie Ernst Bloch das postuliert.<sup>125</sup> D. Sölle plädiert dafür, Schöpfungs- und Befreiungstradition

<sup>119</sup> Lieben und Arbeiten, 20.

<sup>120</sup> Ebd., 21.

<sup>121</sup> Vgl. v. Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, 138-147; vgl. auch: Lieben und Arbeiten, 19; ebenso: Korte, *Gott um Leben bitten hören jeden Tag*, 97; und: Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, 258.

<sup>122</sup> Lieben und Arbeiten, 21. Vgl. hierzu auch die Ausführungen in III.2.1.2.

<sup>123</sup> Ebd., 24.

<sup>124</sup> Ebd., 25.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 22f.; D. Sölle verweist auf Ernst Blochs Ausführungen in: E. Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/M. 1968. Vgl. auch: Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, 260.

nicht gegeneinander auszuspielen, sondern eine Synthese dieser Traditionen zu finden, so dass die „Schöpfungstradition aus der Befreiungsperspektive...“ verstanden wird: „Der Befreier, der aus dem Diensthause rettende Gott, ist auch der Schöpfer der ganzen Welt“<sup>126</sup>, schreibt Sölle und stellt sich somit auf die Seite der Befreiungstheologinnen.

### 1.2.3 Gott, Mensch und Welt

Die Befreiungstheologin grenzt sich in ihrer Schöpfungstheologie klar von der orthodoxen Tradition ab.<sup>127</sup> Sie kritisiert die – ihres Erachtens – repressiven Vorstellungen der Allmacht Gottes, der *creatio ex nihilo* und des „anthropologischen Pessimismus“<sup>128</sup> und stellt dem ihre eigene Konzeption gegenüber, deren Ausgangspunkt die befreiungstheologische Interpretation von Gen 1,1-2,4a ist<sup>129</sup>:

„Wenn wir versuchen, den Glauben an die Schöpfung im Lichte der Befreiungstheologie zu sehen, dann müssen wir fragen: Welche Elemente des Schöpfungsglaubens und der Schöpfungstheologie tragen befreienden und welche unterdrückenden Charakter?“<sup>130</sup>

Im Verhältnis von Gott zu seiner Schöpfung findet D. Sölle ein ebensolches unterdrückendes Element, das die Unfähigkeit, die Schöpfung zu loben, mitverursacht. Transzendent und allmächtig wird Gott in der traditionellen Theologie gedacht, wodurch eine „gedankliche Spaltung in Gott als »den Herren«, das Subjekt des Schöpfungsaktes, auf der einen Seite und den Menschen als Objekt, den »Stoff«, aus Staub gemacht, auf der anderen Seite“<sup>131</sup> entsteht. Gott wird dabei als absolut transzendent angenommen: er ist der Fremde, der aus seiner Freiheit heraus, vollkommen willkürlich die Welt und mit ihr alles Leben schafft und sich uns nur „in einem freien Akt der Gnade“<sup>132</sup> zu erkennen gibt. Ein solcher Gott, welcher eine Projektion des patriarchalen Ideals eines „unabhängigen Königs, Kriegers und

<sup>126</sup> Lieben und Arbeiten, 25.

<sup>127</sup> Unter „orthodox“ versteht Sölle „die Hüter der reinen Lehre gegenüber liberalisierender Abweichung innerhalb der großen Konfessionen“, ebd. 28, Anm. 11.

<sup>128</sup> Ebd., 69.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., 25ff. Ebenso: Sailer-Pfister, Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen, 261ff. Ebenso meine Ausführungen in III.2.1.2.

<sup>130</sup> Lieben und Arbeiten, 27.

<sup>131</sup> Ebd., 41.

<sup>132</sup> Gott denken, 146.

Helden“<sup>133</sup> darstellt, steht dem Menschen vollkommen beziehungslos gegenüber. Diese Attribute Gottes, auf Bereiche des menschlichen Lebens übertragen, legitimierten und legitimieren Herrschaft und Unterdrückung: Sexismus, Rassismus, Ausbeutung und andere Übel.<sup>134</sup>

Sölle versucht mittels unterschiedlicher alternativer Denkart eine Neudeutung vorzunehmen. Sie zieht dazu unter anderem die Prozesstheologie wie auch die Feministische Theologie heran. Beide Traditionen suchen nach einem Weg, die Aufspaltung zu überwinden und finden diesen, indem sie die Beziehunghaftigkeit als wesentliches Element des göttlichen Wesens verstehen. Gott ist also nach dem Verständnis der Prozesstheologie ein Wesen, das auf Beziehung angewiesen ist: es „besteht kein göttliches Handeln in sich selbst, sondern jede Aktion ist Interaktion und in Beziehung zu sehen.“<sup>135</sup> Sölle verweist in *Lieben und Arbeiten* wie oben schon erwähnt auf C. Heywards Verständnis von Gott als „Kraft der Beziehung“<sup>136</sup>. Gott als jene Kraft, die uns leben und lieben lässt, welche den Menschen befähigt in Beziehung zu einander wie auch zur Schöpfung zu treten, ist ein „Gott-in-Beziehung“<sup>137</sup>. Ein solcher Gott-in-Beziehung kann ohne den Menschen nicht existieren. Gott und Mensch stehen in Beziehung zu einander und wenn „Verbundenheit, nicht Unterwerfung unsere Beziehung zu Gott charakterisiert, dann arbeiten wir in den Werken der Liebe und der Gerechtigkeit schöpferisch und partnerschaftlich mit Gott zusammen.“<sup>138</sup> Ein weiterer Ansatz, den Sölle in diesem Zusammenhang nennt, ist jener der Materialistischen Philosophie, in der nicht nur der Geist eine wesentliche Rolle spielt, sondern die auch der Materie eine große Bedeutung zumisst. Die Materialistische Philosophie versteht die Materie als „lebendigen Bewegungsprozess, dessen kreative Kraft es wahrzunehmen gilt.“<sup>139</sup> Sölle sieht ihre eigene Schöpfungstheologie im Lichte dieser Tradition, insofern sie die irdischen Phänomene Arbeit und Liebe zum Interpretament der Schöpfungstheologie macht.<sup>140</sup>

---

<sup>133</sup> *Lieben und Arbeiten*, 29.

<sup>134</sup> Vgl. Ebd., 42.

<sup>135</sup> Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, 270.

<sup>136</sup> Vgl. Anm. 107.

<sup>137</sup> Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, 272.

<sup>138</sup> *Lieben und Arbeiten*, 48.

<sup>139</sup> Ebd., 50.

<sup>140</sup> Vgl. meine Ausführungen in III.2.1.3.

Das Menschenbild D. Sölles, der Kern ihrer Schöpfungstheologie<sup>141</sup>, begründet sich im Begriff des Mit-Schöpfers. Gott und Mensch stehen nicht mehr in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern sind kooperierende Schöpfungspartner, wobei der Mensch das Schöpfungshandeln Gottes fortsetzt. Anhand von Jes 58,6-12 zeigt Sölle auf, dass Mit-Schöpfersein gesellschaftspolitisches und ökologisches Engagement braucht:

„Jesaja zeigt, was es heißt, Mit-Schöpfer zu werden und am Prozeß der Schöpfung aktiv teilzunehmen, nämlich »die Fesseln der Ungerechtigkeit« zu sprengen und »jedes Joch (zu) zertrümmern« (...) das Licht derer, die sich nicht aufsparen, sondern verschwenden für die Hungernden, wird »in Finsternis aufgehen«. Ein anderes Bild Jesajas ist das vom »bewässerten Garten« (...) Alle diese Naturbilder (...) sagen, daß Schöpfung ein fortwährender Prozeß der Erhellung von Finsternis ist. Wir werden aufgerufen, an der Schöpfung mitzuarbeiten, die keine vergangene, abgeschlossene Tatsache ist, sondern der Prozeß, der unsere eigentliche Zukunft verbürgt. Als »Mit-Schöpfer« nehmen wir teil am Guten der Schöpfung, wenn wir Böses ungeschehen machen.“<sup>142</sup>

Die Auffassung der Mitwirkung des Menschen an der Schöpfung geht von der Annahme aus, dass eben diese noch unvollendet ist. Die Schöpfung als fortdauernder Prozess widerspricht einer Schöpfung aus dem Nichts insofern, als dass Chaos und Nichts, also jene die Schöpfung bedrohenden Größen, immer noch das menschliche Dasein begleiten.<sup>143</sup> So begreift D. Sölle die „Gegenwart des Nichts“ als eine „Grundtatsache nicht nur des göttlichen, sondern gerade auch des menschlichen Lebens“<sup>144</sup>, dem wir uns zu stellen haben.

Ihre Anthropologie der Mit-Schöpferschaft des Menschen basiert auf der Lehre der Ebenbildlichkeit (Gen 1,27), in der die Theologin in Einklang mit der Befreiungstheologie zu allererst einmal von einer Gott gewollten Gleichheit aller Menschen ausgeht, sofern man den Schöpfer als Befreier begreift.<sup>145</sup> Das Geschaffensein zum Ebenbilde Gottes ruft uns zur Verantwortung das Mit-Schöpfersein zu verwirklichen, am Schöpfungsprozess aktiv teilzunehmen, **heilig** zu werden. Aus der jüdischen

---

<sup>141</sup> Vgl. Korte, Gott um Leben bitten hören jeden Tag, 98.

<sup>142</sup> Lieben und Arbeiten, 64f.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 61f.

<sup>144</sup> Ebd., 61.

<sup>145</sup> Gott denken, 71.

Tradition übernimmt D. Sölle den Gedanken, dass der Mensch zur Heiligkeit fähig ist, beziehungsweise auch den Appell an den Menschen, heilig wie Gott zu sein (z.B. Lev 19,2b):

„Wir werden aufgerufen, Gott zu entsprechen [sic.]. Wir sind eingeladen, die Art von Heiligkeit, die Gott eigen ist, in unserem Tun zu erreichen, indem wir Liebe und Gerechtigkeit üben. (...) Wir sind nach Gottes Bild geschaffen und deshalb in der Lage, ihm zu entsprechen.“<sup>146</sup>

Sölle spricht mit dieser *imitatio Dei* gegen die, vor allem in der protestantischen Tradition übliche, Überbetonung der naturhaften und unverbesserlichen Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Macht- und Bedeutungslosigkeit in der Welt, die sie als „anthropologischen Pessimismus“<sup>147</sup> bezeichnet. Nach ihrer Auffassung entspricht diese Haltung nicht dem biblischen Zeugnis. So sieht sie auch die Aufgabe der gegenwärtigen Theologie in der Überwindung des anthropologischen Pessimismus, der unsere Fähigkeit an der Schöpfung teilzunehmen und mitzuarbeiten leugnet und damit bestehende Verhältnisse der Sünde und Entfremdung stützt.

Schon in Sölles Anfangswerken zeichnet sich eine Anthropologie ab, die sie in *Lieben und Arbeiten* ausführlich darlegt und welche das Ziel hat, „die Verantwortung, Fähigkeit und Bestimmung des Menschen zu einer sinnvollen Lebens- und Weltgestaltung theologisch zur Geltung zu bringen.“<sup>148</sup> Dabei steht das gegenseitige Angewiesensein von Gott und Mensch im Zentrum ihrer Überlegungen. Gott braucht den Menschen als *co-creator*, der sich aktiv und verantwortlich am Schöpfungsprozess beteiligt, sich den todbringenden Mächten stellt und um eine Unversehrtheit sowie Befreiung der Schöpfung bemüht ist.

„An Brisanz gewinnt dieser theologische Topos auf dem Hintergrund des Holocaust, der Massenverelendung in der Dritten Welt oder der drohenden Zerstörung der Erde durch die Ausbeutung der Ressourcen, Gen- und Nukleartechnik. In diesem Kontext Verantwortung abzuschwächen oder zu leugnen, erscheint Sölle zu Recht zynisch und

---

<sup>146</sup> *Lieben und Arbeiten*, 67.

<sup>147</sup> Ebd., 69. Vgl. *Wählt das Leben*, 43.

<sup>148</sup> *Korte, Gott um Leben bitten hören jeden Tag*, 98.

unbiblisch.“<sup>149</sup>

#### 1.2.4 Eine Spiritualität der Schöpfung

Der Frage Spiritualität wird in der Ausgabe von *Lieben und Arbeiten* von 1999 ein neues Kapitel gewidmet, was sicher damit zu tun hat, dass Sölle nicht nur ihren Blickwinkel von einer rein Feministischen Theologie hin zum Ökofeminismus gerichtet hat, sondern dass sie sich in diesen Jahren auch schon intensiv mit der Mystik und ihrem eigenen Mystikverständnis auseinander gesetzt hat.<sup>150</sup>

Sölle hat die Zeichen der Zeit im Blick, wenn sie das Bedürfnis nach Spiritualität, nach neuen Formen Gott, die Schöpfung und unsere Geschöpflichkeit zu loben, anspricht und für eine neue Ausdrucksweise des Lobpreises plädiert.<sup>151</sup>

„Bei der Suche nach einer neuen Sprache der Schöpfungsfrömmigkeit sind mir vor allem Tätigkeitswörter (...) in den Sinn gekommen: staunen, sich wundern, Ehrfurcht empfinden, sich erneuern im Rhythmus der Schöpfung, ihre Schönheit wahrnehmen und sich daran freuen, die Quelle des Lebens loben...“<sup>152</sup>

Als Elemente einer schöpfungszentrierten Spiritualität definiert sie dabei „Staunen, Erneuerung, Schönheitsempfinden und Fähigkeit zur Freude“, die im bewussten Lobpreis der Schöpfung zusammengefasst werden. Sich über die Liebe zur Schöpfung bewusst zu werden und diese Liebe in Worte zu fassen, so dass wir mit der Zeit unsere Dankbarkeit für die Schöpfung wieder entzünden, erklärt Sölle als Notwendigkeit um die Ehrfurcht vor dem Leben wiederzuentdecken und „die verlorene Leidenschaft für alles Lebendige“<sup>153</sup> zurückzugewinnen. Dabei warnt sie

---

<sup>149</sup> Ebd., 99.

<sup>150</sup> Mystik und Widerstand ist 1997 erschienen. In diesem umfassenden Werk wird eine Definition des Mystikbegriffs nur unscharf umrissen, wobei auch die Grenzen zwischen Mystik und Spiritualität verschwimmen: „Hingezogen zur Mystik hat mich der Traum, hier eine andere Gestalt von Spiritualität zu finden“, Mystik und Widerstand, 16.; auch die dialektische Beziehung zwischen Gott und Mensch spielt in ihrem Mystikverständnis eine wesentliche Rolle: „was innerhalb der evangelischen Theologie und Predigt abgekürzt »Evangelium« genannt wird, artikuliert bestenfalls, daß Gott *uns* liebt, beschützt, neu macht errettet. Daß dieser Vorgang nur dann real erfahrbar ist, wenn diese Liebe, wie jede wirkliche Liebe, gegenseitig ist, ist selten zu hören. Daß Menschen Gott lieben, beschützen, neu machen und erretten, klingt den meisten größtenwahnsinnig oder gar verrückt. Es ist aber gerade diese Verrücktheit der Liebe, von der die Mystiker leben.“ Ebd., 16.

<sup>151</sup> Vgl. *Lieben und Arbeiten*, 72.

<sup>152</sup> Ebd., 74.

<sup>153</sup> Ebd., 79.

vor einer oberflächlichen Frömmigkeit, die sich im Lob der Schöpfung nur an den schönen Aspekten berauscht und die Realität aus den Augen verliert.<sup>154</sup> Sölle verweist abschließend auf einen Roman von A. Walker, in dem sich zwei schwarze Frauen – Celie und Shug – über Gott und seine Beziehung zum Menschen unterhalten:

„»Aber mehr wie alles andre mag Gott, wenn man was bewundert ... ich glaub, es stinkt Gott, wenn du irgendwo in einem Feld an der Farbe Lila vorbeigehst und sie nich [sic.] siehst.« Gott ist nicht gleichbedeutend mit kontrollierender Allmacht, sondern Gottes Macht entfaltet sich so, daß sie das Leben mit anderen teilt. Die Bewunderung, die Gott mag, ist unser Gefühl der Verbundenheit mit dem Ganzen der Schöpfung. Wir alle haben Schwierigkeiten, den Gott der Schöpfung zu loben. Wir alle gehen oft an der Farbe Lila in einem Feld vorbei und sehen sie nicht. Aber Gott läßt nicht davon ab, uns in das Einssein mit der ganzen Schöpfung zu locken.“<sup>155</sup>

### **1.3 Entfremdung in der Theologie Sölles**

Wie oben schon erwähnt wurde, wendet sich Sölle gegen den anthropologischen Pessimismus<sup>156</sup> und dessen individualistisches und ontologisches Verständnis von Sünde, wobei sie selbst die Sünde in keinster Weise verleugnet, jedoch anders definiert. Entfremdung, die sie theologisch als Sünde interpretiert<sup>157</sup>, eröffnet den Weg zu Sölles Theologie der Arbeit. Eine solche sei nämlich nur dann möglich zu denken, so die Theologin, wenn man die heutige entfremdete Gestalt der Arbeit in der Gesellschaft wahrnimmt.<sup>158</sup>

#### **1.3.1 Sünde, Schicksal, Schuld und die Möglichkeit der Umkehr**

Dem Denken des anthropologischen Pessimismus stellt D. Sölle ihr kollektives und historisches Verständnis von Sünde gegenüber.<sup>159</sup> Sünde begreift die Theologin als strukturelles Phänomen in einem gesellschaftlichen und zeitlichen Kontext:

---

<sup>154</sup> Vgl. ebd., 81.

<sup>155</sup> Ebd., 83. Sölle zitiert hier aus Alice Walker: Die Farbe Lila, Hamburg 1984, S. 139ff.

<sup>156</sup> Vgl. Kap.II.1.2.3.

<sup>157</sup> Vgl. Kuhlmann, Sensibilität für den Menschen, 32.

<sup>158</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 84.

<sup>159</sup> Wählt das Leben, 60.

„Sünde ist ein Ausdruck des Abgeschnittenseins vom Leben, universale Unordnung. Sünde ist ein generelles gesellschaftliches Klima, in dem der Mensch der Feind des Menschen ist und als solcher notwendig begriffen wird.(...) Ich spreche von Sünde im Singular, auch originale oder Erbsünde genannt, ich meine den in einer bestimmten Gesellschaft vorherrschenden Zwang zu sündigen, auf dem die einzelne Tatsünde, der Plural der vielen Einzelsünden erst beruht.“<sup>160</sup>

Mit dem klassischen Sündenverständnis geht sie insofern konform, als dass sie Sünde als Zusammenspiel von Schicksal und Schuld auffasst, wobei der Begriff Entfremdung, die Wechselbeziehung dieser beiden Dimensionen, welche als Sünde bezeichnet wird, wieder stärker ins Bewusstsein rückt.<sup>161</sup>

Schicksal und Schuld ergeben eine Zirkelstruktur: So machen wir als „Opfer einer Situation, die uns von uns selbst entfremdet (...) andere zu Opfern und entfremden uns dadurch wiederum von uns selbst.“<sup>162</sup> D. Sölle begreift also den Menschen einerseits als Opfer des Schicksals, da er hineingeboren wird in eine Welt, die der Sünde anheimgefallen ist, eine Welt, deren strukturelle Gegebenheiten ihn zwingen, zu sündigen, das heißt zu zerstören, zu plündern, auszubeuten.<sup>163</sup> Andererseits weist sie dem Menschen eine eigene Verantwortung zu, denn es ist sein Wille, sein Handeln, seine Entscheidung mit diesem System zusammenzuarbeiten, obwohl ihm auch andere Möglichkeiten sich zu verhalten offen stehen: er wird also auch individuell schuldig.<sup>164</sup>

Doch D. Sölle spricht dem Menschen, im Gegensatz zum anthropologischen Pessimismus, die Fähigkeit der Selbstbestimmung zu und damit verbunden die Bereitschaft, die Chance der Umkehr wahrzunehmen, eine Veränderung der Welt möglich zu machen:

„»Wir können eh nichts machen.« Das ist dieser verfluchte anthropologische Pessimismus, der im deutschen Protestantismus dermaßen herrscht, daß die wesentliche Botschaft all dieser praxisfreien Theologen ist, daß wir nichts machen können – und wir

---

<sup>160</sup> Ebd., 36.

<sup>161</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 106.

<sup>162</sup> Ebd., 106.

<sup>163</sup> Vgl. Wählt das Leben, 52.

<sup>164</sup> Vgl. Gott denken, 79 vgl. auch Lämmermann-Kuhn, Sensibilität für den Menschen, 33.

auch gar nichts machen sollen. Das müssen wir überwinden.“<sup>165</sup>

Das Zutrauen für eine solche Umkehr und eine Veränderung der Welt entnimmt die Theologin dem Evangelium, denn so habe auch Jesus die Welt für veränderbar gehalten, indem er dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen hat, zu Glauben und Wunder zu tun, an der Macht Gottes zu partizipieren.<sup>166</sup>

Mit Paulus (Röm 6,12-14) argumentiert Sölle, dass gerade der Glaube an Christus bedeute, umkehren zu können und eben nicht innerhalb der lebensvernichtenden Strukturen handeln zu müssen, da wir durch die Gnade befreit sind ein neues Verhältnis zur Erde eingehen zu können.<sup>167</sup>

„Unser Leib und unser Leben sind dann für die Gerechtigkeit da, nicht in einem idealistischen Sinne, sondern in einem praktisch-materiellen. (...) Der Ort, an dem ich wohne, wird anders aussehen; die Zeit, die ich für bestimmte Dinge verwende, verändert sich; meine Prioritäten können nicht mehr Teile dieser Welt sein, das heißt sich nicht nur um Geld und Konsum drehen.“<sup>168</sup>

Selbstbestimmung eröffnet den Weg zur Buße und Umkehr, so Sölle. Angesichts des Gekreuzigten vermittele gerade die christliche Botschaft, dass wir Verantwortung tragen für alle leidvollen, entfremdeten Erfahrungen, für Ausbeutung, Umweltverschmutzung, Krieg. Die Menschen müssen die Schmerzen der Welt erkennen und für sich als die eigenen übernehmen, ansonsten verstehen sie das Geheimnis des Glaubens nicht, haben keinen Anteil am Lamm Gottes. „Das Lamm Gottes“, schreibt die Theologin weiter, „trägt die Sünde der Welt ja nicht, damit wir sie übersehen könnten oder aufhören könnten, an ihr zu leiden, sondern es will uns in den gleichen Prozeß des Tragens, des Für-andere-Daseins hineinziehen.“<sup>169</sup> Die eigene Schuld am gegenwärtigen Zustand müsse der Mensch erkennen und dafür Verantwortung übernehmen. Nur so sei es möglich Selbstbestimmung und Freiheit in uns und zugleich in unserem Umkreis zu realisieren.

---

<sup>165</sup> Das Fenster der Verwundbarkeit, 300.

<sup>166</sup> Vgl. z.B. ebd., 297ff; oder: Das Recht ein anderer zu werden, 19.

<sup>167</sup> Vgl. Wählt das Leben, 37-45.

<sup>168</sup> Ebd., 44.

<sup>169</sup> Das Recht ein anderer zu werden, 22f.

### 1.3.2 Die Formen der Entfremdung

„Ohne eine Analyse der Arbeitsverhältnisse können wir die Macht und die Herrschaft der Sünde über unser Leben, von der Paulus spricht (vgl. Römer 5,12; 7,14; 7,17 u.a.), nicht verstehen.“<sup>170</sup>

Da D. Sölle die Arbeit als Symbol für den fort dauernden Schöpfungsprozess versteht, begreift sie entfremdete Arbeit als Angriff auf die Schöpfung, also als Sünde, insofern es dem Menschen verwehrt wird, seiner Bestimmung, Mit-Schöpfer Gottes zu sein, nachzukommen. Den Begriff der Entfremdung, der für die Theologin die „ge- oder zerstörte Beziehungsfähigkeit des Menschen“<sup>171</sup> zum Ausdruck bringt, übernimmt Sölle von Hegel und Marx. Vor allem die von Letzterem postulierten vier Formen der Entfremdung greift Sölle für ihre Theologie der Arbeit auf. Diese sind: Entfremdung von der Natur, Entfremdung von sich selbst, Entfremdung von seinen Mitmenschen und Entfremdung von der Spezies Mensch, der menschlichen Familie. Obwohl ursprünglich sowohl bei Marx als auch bei Sölle auf die Arbeit bezogen, zeigt Lämmermann-Kuhn auf, dass bei Sölle diese vier Formen der Entfremdung auf alle Lebensbereiche übertragen werden können, insofern ja „Arbeit, ideal betrachtet, Ausdruck der "schöpferischen Existenz" des Menschen in der Welt ist.“<sup>172</sup>

Die Entfremdung von der Natur geschieht, wenn Menschen ausgeschlossen werden vom kreativen Umgang mit der Schöpfung, wenn eine Ausgewogenheit zwischen Geben und Nehmen nicht mehr existiert, wenn die Erde als totes Material wie ein Objekt behandelt wird, welches man nach Lust und Laune aus Profitgier ausbeuten kann und auf das keinerlei Rücksicht genommen werden muss. Eine Ehrfurcht vor der Natur, eine Heiligung der Erde als Schöpfung Gottes sucht man hier vergebens. Ein solcher Umgang mit der Welt wird durch eine entfremdete Arbeit gefördert, in der eine sinnvolle Produktion „eine »Versöhnung mit der Natur«, von der Marx sprach“<sup>173</sup>, zerstört ist. Ein solches Verhältnis zur Natur hat Auswirkungen auf die gesamte Lebensgestaltung des Menschen, dessen Verhältnis zur Welt sich

---

<sup>170</sup> Gott denken, 86. Sölle verweist hier auf Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart 1983, S. 65ff.

<sup>171</sup> Lämmermann-Kuhn, Die Sensibilität des Menschen, 28.

<sup>172</sup> Ebd., 28.

<sup>173</sup> Gott denken, 87.

reduziert auf „Haben, Konsumieren und Beherrschen.“<sup>174</sup>

„Solange wir nicht in Christus sind, sondern unter dem Gesetz, unter der Herrschaft der Industriekultur kapitalistischer Prägung, herrscht die Entfremdung über uns, und unser gesamtes Verhältnis zur Schöpfung ist zerstört.“<sup>175</sup>

Entfremdet sich der Mensch von sich selbst, dann wird seine Ganzheitlichkeit zerstört. Selbstentfremdung geschieht durch Fremdbestimmung, wenn die eigenen Bedürfnisse, Entscheidungen, die eigenen Fähigkeiten nicht oder nur wenig wahrgenommen werden, wenn wir kleiner gemacht werden, als wir sind.<sup>176</sup> Menschen, die vor allem in der Arbeit funktionieren müssen, verlieren mit der Fähigkeit sich zu erinnern zugleich die Fähigkeit, Zukunftsvorstellungen, Visionen zu haben. „Das visionslose Weitervegetieren wird zur normalen Lebensweise, die Hoffnung trocknet aus.“<sup>177</sup> Auch in der Freizeit verortet Sölle ein Potenzial der Entfremdung, wenn Konsumismus die echten Bedürfnisse des Menschen, nämlich in Beziehung zueinander zu stehen, überdeckt.<sup>178</sup> Selbstentfremdung wurzelt auch in den (immer noch) nicht überwundenen Rollenbildern der patriarchalischen Gesellschaft, denn wo „immer wir einander einseitig »männisch« oder »weibisch«, leistend oder nehmend uns verhalten, da ist unsere Kreativität und unser Glück zerstört“<sup>179</sup> und damit auch unsere Beziehung zu uns selbst.

„Auch diese Form der Entfremdung von sich selber ist, was wir in theologischer Sprache Sünde nennen (...) Der Zwang, zu sündigen oder entfremdet zu leben, ist hier wie ein Zwang zur Leblosigkeit. Sünde hat im modernen Kontext überhaupt mehr den Charakter von passivem, unwilligem Es-geschehen-Lassen, Nichts-dagegen-gegan-Haben als von aktivem Handeln.“<sup>180</sup>

Entfremdung vom Mitmenschen sieht Sölle nach Marx im Leistungs- und Konkurrenzdenken begründet, das unser gesamtes Leben durchzieht: Schule, Beruf, Konsum. Sogar die ganz privaten Beziehungen, Freundschaften und Partnerschaften

---

<sup>174</sup> Wählt das Leben, 123. Vgl. Lämmermann-Kuhn, Sensibilität für den Menschen, 29.

<sup>175</sup> Wählt das Leben, 52.

<sup>176</sup> Vgl. Gott denken, 87.

<sup>177</sup> Wählt das Leben, 53.

<sup>178</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 169ff.

<sup>179</sup> Sympathie, 107.

<sup>180</sup> Wählt das Leben, 53.

sind der Entfremdung ausgesetzt, insofern menschliche Beziehungen unterschiedlicher Schichten oder Einkommensklassen nahezu unmöglich sind. D. Sölle zieht zur Verdeutlichung der Problematik die Geschichte des Kranken am Teich Bethesda aus dem Johannesevangelium heran: Der Kranke macht deutlich, dass er keinen Menschen hat, der ihn zum Teich bringt.

„Solange ein Kranker sagen muß: »Herr, ich habe keinen Menschen, der mich zu dem Teich bringt«, so lange ist die gesellschaftliche Situation von dem Gesetz der Sünde und des Todes bestimmt. (...) die Sünde, unter der wir uns beugen, zerstört genau die kleinste gesellschaftliche Einheit, die nicht das Individuum ist, sondern zwei Menschen. (...) Sünde ist unter anderem ein Zustand, in dem wir blind sind und wahrnehmungsunfähig.“<sup>181</sup>

Als vierte und letzte Form der Entfremdung bezeichnet die Theologin in Anlehnung an Marx die Entfremdung von seinem Menschsein, von seiner Spezies. Sölle bringt in diesem Zusammenhang den Begriff der **Depolitisierung** ein. Die Arbeitswelt verlangt und erwartet von Menschen (der reichen, nord-westlichen Welt) keinerlei aktive politische Beteiligung, weswegen auch die Fähigkeit des Menschen, politisch zu sein, Anteil zu nehmen, sich zu Empören und zu kämpfen, zugrunde geht. So nimmt die „Mehrzahl der Menschen in der Angestelltengesellschaft (...) nicht aktiv teil an dem, was die menschliche Familie beschäftigt.“<sup>182</sup>

Obwohl Marx seine Analyse der Entfremdung in der frühen Zeit der Industrialisierung dargelegt hat, habe sich gegenwärtig nicht viel geändert. Psychisches Elend ersetzt in den reichen Ländern das Physische und die Ausbeutung wurde in die armen Länder und in die wachsenden Randgruppen der reichen Länder exportiert. Aber nicht nur jene, die den repressiven Strukturen unmittelbar ausgesetzt sind, sondern auch die herrschenden Gruppen, in der die Lebensbeziehungen einer Mehrheit wesentlich gestört sind, erleben Entfremdung im vollen Ausmaß.

„Das Konzept der Entfremdung ist sowenig wie der Begriff der Sünde ein moralisches

---

<sup>181</sup> Ebd., 55.

<sup>182</sup> Ebd., 55.

Gedankengebilde, in dem die bösen Leute die guten entfremden. Es ist tatsächlich ein ganzheitliches Konzept, das davon spricht, wie eine bestimmte Art zu produzieren Macht gewonnen hat über die Produzenten, wie das Tote herrscht über die Lebenden.“<sup>183</sup>

## 2 Befreiende Theologie der Arbeit

Hier soll zum einen die kritische Stellungnahme Sölles zur Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaft als notwendige Vorarbeit – im Sinne der Kontextualität – ausführlich dargelegt und im Anschluss daran ihre an die Befreiungstheologie anschließende Theologie der Arbeit vorgestellt werden.

### 2.1 Kritische Analyse zur Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaft

#### 2.1.1 *Entfremdete Arbeit der industriellen und „postindustriellen“ Gesellschaft*

Eine Reflexion der menschlichen Arbeit setzt voraus, dass man die entfremdete Gestalt der menschlichen Arbeit wahrnimmt. Die Kritik entfremdeter Arbeit, die Sölle in *Lieben und Arbeiten* vornimmt, zeigt im „Interesse eines postindustriellen Denkens“<sup>184</sup> die destruktiven Dimensionen der industriellen Arbeit auf. Vorausgesetzt ist dabei der Begriff der Entfremdung der nach dem Verständnis von Hegel und Marx nicht im Wesen des Menschen zu suchen, sondern als historisch gewordene Realität zu verstehen ist. Entfremdung als historische Realität kann entweder weitergehen oder überwunden werden.

Ob es sich um eine entfremdete oder nichtentfremdete Arbeit handelt, lässt sich an drei Kriterien festmachen: „das Verhältnis zum Produkt oder Ergebnis, die Beziehung der Arbeitenden zu sich selber und ihrem eigenen Lebensrhythmus, die Beziehung zu anderen Mitarbeitenden.“<sup>185</sup> Anhand dem Bild der Treitmühle, das die sinnlose Schufferei darstellt und somit zum Symbol der Arbeit als Fluch wird, zeigt D. Sölle auf, wie die traditionelle Industriearbeit die Arbeiterin entfremdet. Es existiert

---

<sup>183</sup> Wählt das Leben, 57.

<sup>184</sup> Lieben und Arbeiten, 84.

<sup>185</sup> Ebd., 85.

kein Verhältnis zum Produkt oder Ergebnis. Denn obwohl die Mühsal der Arbeit, mit Plagen und oftmals mit Schmerzen verbunden, deutlich spürbar ist, hat der Arbeiter keine Vorstellung vom Ziel seiner Arbeit. Die Beziehung zum Endprodukt wird nie hergestellt. Es besteht keine Möglichkeit, Arbeitsschritte selbst zu planen oder Verantwortung für den gesamten Ablauf zu übernehmen. So ist der Mensch durch die entfremdete Arbeit der Option beraubt, sich eine Vorstellung seines Produktes zu machen, Arbeitsschritte zu planen, sich am Endprodukt zu freuen, das heißt: dieser Mensch hat keine Möglichkeit, sich selbst auszudrücken.<sup>186</sup>

Entfremdete Arbeit stiehlt dem Menschen seinen eigenen Lebensrhythmus und zwar insofern, als die Produktionsbedingungen eben genau diesen unberücksichtigt lassen. Die Umstrukturierung der Unternehmen durch die Informationstechnologie unterstützt diese Form der Entfremdung vom eigenen Rhythmus durch Erhöhung der Produktionsgeschwindigkeit und der Anpassung des menschlichen Rhythmus an eine vom Computer diktierte Zeit. Die Folgen sind anwachsender Stress und steigende psychische Belastung, die durch die wachsende Angst, den Job zu verlieren, verstärkt werden.<sup>187</sup>

Arbeitsbeziehungen, intensive Kontakte zu anderen Mitarbeiterinnen, gegenseitiger Austausch, also jegliche zwischenmenschliche Beziehung am Arbeitsplatz existiert bei der entfremdeten Arbeit nur in äußerst geringem Ausmaß, wenn überhaupt. Vor allem Menschen, die unter Computeraufsicht arbeiten, und in noch viel größerem Ausmaß die Näherinnen in den Produktionsstätten der globalen Unternehmen leiden unter der Entfremdung von ihren Mitarbeiterinnen.<sup>188</sup> Damit verbunden ist auch eine „Entpolitisierung der Erwerbstätigen und ihre Trennung von der Menschheitsfamilie“<sup>189</sup>, die sich durch entfremdete Arbeit einstellt.

„Die meisten Menschen müssen ihr Leben auf diese Weise zubringen. Sie werden dazu gezwungen, unter ihrem eigenen Niveau zu leben, unter dem Niveau ihrer physischen, emotionalen, geistigen und spirituellen Begabungen.“<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 86f.

<sup>187</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>188</sup> Vgl., ebd. 87f.

<sup>189</sup> Ebd., 90.

<sup>190</sup> Ebd., 88.

Sölle wirft im Anschluss an ihre Überlegungen zur entfremdeten Arbeit im Industriezeitalter die Frage auf, inwieweit eine solche Analyse für die gegenwärtige, „manchmal als »postindustriell«<sup>191</sup> bezeichnete Arbeitswelt überhaupt noch sinnvoll ist, vor allem wenn zusehends immer mehr Technologien und Maschinen die menschliche Arbeitskraft ersetzen und somit auch die Bedeutung des Nachdenkens über Entfremdung im Sinne von Hegel und Marx zur Diskussion gestellt ist.

„Die gegenwärtige Arbeitsgesellschaft prägt die Diskussion über ihre Zukunft“<sup>192</sup> und zwar insofern, als der freie Markt die durch wachsende Technologisierung hervorgerufene Arbeitslosigkeit nicht mehr aufhalten kann. Die ständig steigenden Arbeitslosenzahlen werden es über kurz oder lang nötig machen, den Begriff Arbeit neu zu überdenken, wobei auch die wachsende Kritik „an einem am Lohn und Erwerb orientierten Verständnis menschlicher Arbeit“<sup>193</sup> zu berücksichtigen sein wird. D. Sölle sieht darin eine Chance zu einem „neuen, befreienden Verständnis von Arbeit...“ zu kommen, „...das die Entfremdung nicht mehr als schicksalgegeben ansieht.“<sup>194</sup> So dient die Kategorie der Entfremdung bei D. Sölle weiterhin als gesellschaftskritisches Instrument, wobei sie als Kriterium ihres Arbeitsbegriffs die Abwesenheit der Entfremdung postuliert.<sup>195</sup>

### **2.1.2 Eine Theologie der Arbeit braucht die Kritik am Kapitalismus**

Die Ideologie des Kapitalismus beherrscht das menschliche Verständnis von Arbeit: Arbeit ist immer Lohnarbeit. Wenn wir aber, so D. Sölle, „theologisch ernsthaft über Arbeit sprechen, dann muß Arbeit – in einem sehr weit gefaßten Sinn – als Bestandteil unserer Gottesebenenbildlichkeit erscheinen. Dann müssen wir uns immun machen gegen eine der wichtigsten Ideologien unserer Zeit, die uns so sehr beherrscht, daß wir es schon gar nicht mehr bemerken“<sup>196</sup>. Das heißt, dass wir Arbeit eben nicht mit Schöpfung sondern mit Geld in Verbindung bringen: Arbeit wird nach ihrem finanziellen Ertrag bewertet und so ihrem eigentlichen Sinn beraubt, womit zugleich dem Arbeitenden die Würde der Arbeit genommen wird. Sölle bezeichnet

---

<sup>191</sup> Lieben und Arbeiten, 91.

<sup>192</sup> Sailer-Pfister, Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen, 297.

<sup>193</sup> Lieben und Arbeiten, 92.

<sup>194</sup> Ebd., 92.

<sup>195</sup> Vgl., Sailer-Pfister, Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen, 297.

<sup>196</sup> Lieben und Arbeiten, 93.

dies als **Barbarei des Kapitalismus**.<sup>197</sup>

Gefangen von dieser Ideologie heben wir den **Tauschwert** eines Produkts über den **Gebrauchswert**.<sup>198</sup> Anders ausgedrückt bedeutet das, dass wir Produkte nicht danach bewerten, ob sie grundlegende Bedürfnisse stillen, sondern danach, welchen Profit sie einbringen. D. Sölle spricht sich für eine Rückbesinnung auf den Gebrauchswert aus und führt exemplarisch die Tauschkreise der stetig wachsenden alternativen Kultur an, die versuchen, eben eine solche herbeizuführen:

„Tauschringe, in denen Arbeit ohne Geldvermittlung ausgetauscht wird, freiwillige, gemeinsame, oft ökologisch sinnvolle Arbeit wird von alternativen Gruppen übernommen. So wird die Herrschaft der vielen überflüssigen Dinge über die Menschen relativiert und der Arbeit wieder ein menschliches Gesicht gegeben.“<sup>199</sup>

Wenn sich die Wertigkeit der Produkte am Geld und nicht an menschlichen Bedürfnissen orientiert, hat das zur Folge, dass die eigentliche Bestimmung der Arbeit vergessen wird, nämlich das Produzieren um der Bedürfnisse willen und nicht des Geldes wegen. Der ökonomische Kreislauf des Kapitalismus, „Geld – Ware oder Dienstleistung – Geld“<sup>200</sup>, verlagert den Zweck der Produktion auf die Erzeugung von Tauschwerten, also Geld, wodurch „unsere Entfremdung vom Gebrauchswert dessen, was wir produzieren, verstärkt und gesteigert“<sup>201</sup> wird, oder anders gesagt: erhebt der Mensch den Tauschwert der Arbeit, also den Lohn, den man für eine bestimmte Arbeit bekommt, zum wichtigsten Aspekt sich für eine bestimmte Arbeit zu entscheiden, dann wird der Sinn einer Arbeit und der Nutzen eines Produkts zur Nebensache.

„Ohne Verankerung im Ziel der Arbeit, die von einer ganzheitlichen Person getragen wird, finden sich die Menschen damit ab, nur ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Sie bieten sich selbst zum Verkauf an und bemühen sich außerhalb der Lohnarbeit vielleicht noch, die übriggebliebenen Bruchstücke ihrer Identität zu retten.“<sup>202</sup>

---

<sup>197</sup> Lieben und Arbeiten, 93.

<sup>198</sup> Ebd., 94f. Sölle verwendet hier die marxistische Terminologie.

<sup>199</sup> Ebd., 95.

<sup>200</sup> Ebd., 96.

<sup>201</sup> Ebd., 96.

<sup>202</sup> Ebd., 97.

Eine solches Verhältnis zur Arbeit, das den Wert der Arbeit nach der Höhe des Lohns bemisst, den Menschen abhängig macht vom Geld, das diese Arbeit einbringt, bezeichnet Sölle als „eine Form von Prostitution“<sup>203</sup>, da sie den Menschen über die Bezahlung zwingt, sich anzupassen, zu schweigen. Die Arbeitenden haben sich der Logik des Tauscherts und des Profits zu unterwerfen, in dem „Wertevorstellungen – wie Rücksichtnahme oder Hilfsbereitschaft...“ keine Bedeutung mehr haben und die „...Beziehungen der Arbeiter untereinander (...) zu austauschbaren Kontakten“<sup>204</sup> verfallen.

Es stellt sich für D. Sölle die Frage, wie sich ein solches zerstörerisches System der Lohnarbeit halten konnte, wenn sie doch so große Bevölkerungsschichten in die Prostitution, in die Sklaverei zwingt und entwürdigt. Denn auch die positiven Seiten des Industrialismus, die Sölle in der Erhöhung der Lebenserwartung, in der Abschaffung der „schlimmsten Formen der Schwerarbeit“<sup>205</sup> und der Erzeugung eines Waren- und Dienstleistungsüberflusses sieht, können die negativen Auswirkungen des kapitalistischen Systems nicht beschönigen oder unsichtbar machen. Warum also untersteht die Mehrheit der Menschen einem System, „das den Sinn menschlicher Arbeit zerstört und Unabhängigkeit des Denkens und Handelns nur einer kleinen Elite zugesteht, während die Mehrheit ihren Lebensunterhalt verliert, sobald sie die ungeschriebenen Gebote des Systems mißachtet – beziehungsweise sobald die Technologie genug Möglichkeiten geschaffen hat, die Lohnarbeit zu erübrigen“?<sup>206</sup>

### **2.1.3 Kritik an der protestantischen Arbeitsmoral**

Die von ihr gestellte Frage beantwortet Sölle auch gleich selbst: der Kapitalismus, die Lohnsklaverei bekommen ideologische Unterstützung, wobei hier vor allem die protestantische – genauer: reformatorische – Arbeitsmoral, die unsere Arbeit als Wille Gottes deutet, negativ hervorsteht.

„Arbeit wurde in der Reformation zum Gottesdienst uminterpretiert, und der fleißige

---

<sup>203</sup> Lieben und Arbeiten, 98.

<sup>204</sup> Ebd., 97f.

<sup>205</sup> Ebd., 99.

<sup>206</sup> Ebd., 99.

Arbeiter galt als treuer Diener Gottes. (...) Fleißig zu sein und hart zu arbeiten, ohne Rücksicht auf die Art oder den Zweck der Arbeit, wurde zu einer Tugend an sich. (...) Noch die sinnloseste Routinearbeit wurde »Berufung« genannt, und die ausbeuterischsten Arbeitsverhältnisse erhielten den Ehrentitel »Der Platz, an den dich Gott gestellt hat«. <sup>207</sup>

Vor allem in der Einstellung zur Arbeitslosigkeit wird die unhinterfragte, vielleicht unbewusste, Rezeption der reformatorischen Ideologie sichtbar: so ist das Selbstwertgefühl eines Menschen an die Erwerbsarbeit gebunden und der Verlust eben dieser liegt in der Verantwortung des jeweiligen Arbeitslosen. Der Verlust der Arbeit wird der eigenen Person zugeschrieben, was nicht nur ökonomisches, sondern auch psychisches Leid nach sich zieht, nicht selten gefolgt von psychischen Erkrankungen, autoaggressivem und fremdaggressivem Verhalten.

Neben der, nach Sölle, schädlichen Auffassung, dass jede Art der Arbeit an sich etwas Positives ist, „steht die religiöse Angst, die ursprünglich zu dieser Arbeitsmoral gehört: die Angst vor der Sünde.“<sup>208</sup> Nur durch Arbeit konnte man der Brutstätte der Sünde, dem Müßiggang, entgehen. Doch nicht nur Müßiggang, sondern auch Protest, Ungehorsam und Aufbegehren gegenüber den Autoritäten gelten der reformatorischen Auffassung nach als Sünde, „denn hinter all diesen autoritären Gestalten steht »Er selbst«, Gott.“<sup>209</sup> Auch wenn der reformatorische Einfluss auf das Arbeitsverständnis gegenwärtig aufgebrochen wird und die Ansprüche an die Qualität der Arbeit höher geworden sind<sup>210</sup>, stimme ich S. Sailer-Pfister zu, dass gerade die Entwicklungen des Arbeitsmarktes der letzten Zeit für eine Konjunktur dieser Ideologie sorgen.<sup>211</sup>

## 2.2 Eine befreiende Theologie der Arbeit

„Arbeit ist in unserer Gesellschaft unversöhnt mit der Schöpfung, und das Zerstörerische solcher entfremdeten Arbeit kann durch keine noch so gute Bezahlung aufgewogen

---

<sup>207</sup> Lieben und Arbeiten, 100.

<sup>208</sup> Ebd., 101.

<sup>209</sup> Ebd., 101.

<sup>210</sup> Vgl. Kleine Theologie der Arbeit, 36.

<sup>211</sup> Vgl. Sailer-Pfister, Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen, 303.

werden. Das schmerzhaft Auseinanderklaffen zwischen der Realität des Arbeitsprozesses und dem menschlichen Projekt der Befreiung schreit nach Versöhnung, verlangt nach nichts weniger als nach einem grundlegenden sozialen Wandel. Wenn wir wirklich verstünden, was es bedeutet, uns als Sünder zu bekennen, dann müßten unsere Gebete nach einer sozialen Neuordnung des Arbeitslebens rufen, die uns mit dem menschlichen Projekt, Mitschöpfer zu sein und frei zu werden, versöhnte.“<sup>212</sup>

Sölle versucht in ihrer, auf der Schöpfungstheologie basierenden, Theologie der Arbeit ein neues, befreiendes Verständnis von Arbeit zu entwickeln, welches die Würde des Menschen bewahrt und die Möglichkeit eröffnet, das Projekt des Mitschöpfer-Seins zu realisieren. Im Bild vom Weinberg und den Winzern in Jes 5,1ff sowie Mi 4,4 und anderen zeigen sich nach Sölle die drei wesentlichen Dimensionen einer guten Arbeit: Selbsta Ausdruck, soziale Beziehunghaftigkeit und Versöhnung mit der Natur.<sup>213</sup>

„Diese drei Dimensionen menschlicher Arbeit haben eine materielle und eine spirituelle Bedeutung; nur allzu leicht übersehen wir das spirituelle Moment! (...) Was ich hier (...) versuche, ist, den Menschen aus Fleisch und Blut als Arbeiterin ernst zu nehmen, die durch ihre Arbeit Gottes Ebenbild sichtbar macht.“<sup>214</sup>

Die Theologin bemüht sich in ihrem Konzept der Frage nachzugehen, welche Auswirkungen die Arbeit auf den Arbeiter hat, wodurch dieser und nicht die auf Produktion und Dienstleistung reduzierte Arbeit ins Blickfeld rücken.<sup>215</sup> Im Folgenden sollen, analog zur Konzeption in *Lieben und Arbeiten*, die einzelnen Dimensionen näher beleuchtet werden.

### **2.2.1 Arbeit und der Arbeiter**

Gute, nicht entfremdete Arbeit, würdigt den Menschen als Geschöpf, als Mitschöpferin Gottes. Sie ermöglicht es dem Menschen, seine eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, seine Kreativität einzusetzen und weiterzuentwickeln, sich zu entfalten und selbst zu verwirklichen. Arbeiten sollte dem Menschen Freude bereiten und sein Leben mit Freude bereichern, denn nur dadurch ist eine „Entwicklung zu einer

---

<sup>212</sup> Lieben und Arbeiten, 106.

<sup>213</sup> Kleine Theologie der Arbeit, 41. Lieben und Arbeiten, 118f.

<sup>214</sup> Lieben und Arbeiten, 123.

<sup>215</sup> Vgl. ebd., 123.

ganzheitlichen Person“<sup>216</sup> möglich. In der Sprache der Lohnarbeit wird eine solche, mit Selbstverwirklichung verbundene Arbeit mit dem „widerlichen Ausdruck »Hobby«“<sup>217</sup> bezeichnet.

Kopfarbeit versus Handarbeit, Frauenarbeit versus Männerarbeit, Experten, die spezialisiert auf bestimmte Bereiche den Blick für größere Zusammenhänge verlieren: diese Arbeitsteilungen, die unser gesamtes Leben wenn nicht beherrschen so zumindest stark beeinflussen, schränken die Chance des Menschen ein, seine emotionalen und praktischen Fähigkeiten zu entfalten, sich in und durch seine Arbeit auszudrücken, sich am schöpferischen Prozess mit seiner ganzen Person zu beteiligen. Geistige und seelische Unterentwicklung führt zudem zur Unfähigkeit „Selbstständigkeit zu entwickeln und sich kritisch mit der herrschenden Gesellschaftsordnung auseinanderzusetzen.“<sup>218</sup>

Unter Arbeit versteht Sölle also „nicht nur ein Mittel, in einer feindlichen Umwelt zu überleben...“, sondern Arbeit „ist Leben, Ausdruck dessen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, nämlich ein schöpferisches Wesen.“<sup>219</sup> Gerade in der jungen Generation wird der Ruf nach einer erfüllenden Arbeit immer lauter, nach einer Arbeit, die Selbstverwirklichung ermöglicht, nach einer Arbeit, welche die eigene Kreativität nicht unterdrückt und Chancen bietet, sich im Arbeitsprozess aktiv zu beteiligen. Sölle verweist auf eine Zusammenfassung von F. Schumacher, in der sie eine gute Beschreibung des aktuellen Lebensgefühls vieler Menschen bezüglich der Arbeit annimmt:

„Ich will mich dem Zwang zum Karrieremachen nicht unterwerfen, will mich nicht versklaven lassen durch Maschinen, Bürokraten, Langeweile und Gemeinheit. Ich will nicht verblöden, indem ich zum Roboter und Arbeitstier werden ... Mit Menschen will ich es zu tun haben, nicht mit Masken. Auf die Menschen kommt es an, auf die Natur, auf Schönheit, auf Ganzheit. Ich will fähig werden zur Anteilnahme.“<sup>220</sup>

Eine unentfremdete Arbeit, die den Menschen nicht versklavt, ihn krank, abhängig

---

<sup>216</sup> Lieben und Arbeiten, 124.

<sup>217</sup> Ebd., 125.

<sup>218</sup> Ebd., 129. Vgl. ebd., 125.

<sup>219</sup> Kleine Theologie der Arbeit, 41.

<sup>220</sup> F. Schumacher, Good Work, New York 1979 (dt.: Das Ende unserer Epoche, übersetzt von Karl A. Klewer, Hamburg 1980), 50 zitiert in: Lieben und Arbeiten, 130f.

oder unglücklich macht, ist ein Menschenrecht, das aber in unserem Verstrickt-Sein in der Ideologie des Kapitalismus als ein solches nicht hochgeschätzt und gern vergessen wird. Die Theologin führt exemplarisch die von D. Day und P. Maurin gegründete Bewegung des *Catholic Worker*<sup>221</sup> an, die den Grundsatz einer guten, unentfremdeten Arbeit zu verwirklichen sucht: Arbeit als freiwilliges Engagement, die Möglichkeit sich Gedanken zu machen und Spiritualität für alle Schichten der Arbeiter. Dabei basierte die radikale Philosophie dieser Bewegung, die Suppenküchen für die Ärmsten und Gastfreundschaftshäuser für Obdachlose und Landstreicher betrieb, auf den „christlichen Traditionen eines einfachen Lebens, der gottesdienstlichen Gemeinschaft und der Gewaltfreiheit.“<sup>222</sup> Die vernichtenden Strukturen der kapitalistischen, am Profit orientierten Gesellschaft, sowie die daraus resultierenden Folgen für die Arbeit, die sich innerhalb dieses Systems als menschenverachtend und sinnlos erweist, wurden erkannt und ein Verständnis von Arbeit, das ausgerichtet ist an der gewalt- und herrschaftsfreien Gottes- und Nächstenbeziehung, formuliert.<sup>223</sup>

Arbeit die nur am Profit orientiert ist, so Sölle, entfremdet den Menschen von sich selbst, von anderen und von der Natur, denn die Mittel, wie das Ziel mehr Geld zu bekommen, erreicht wird, sind unwichtig. Arbeit verliert „ihren Zweck in sich selbst...“ und verkommt zu einem „...Mittel zur Erreichung von irgend etwas anderem.“<sup>224</sup> Nicht der Mensch, sondern das Kapital steht im Mittelpunkt.

Eine Theologie der Arbeit setzt aber den Menschen in den Mittelpunkt, wie Sölle am Beispiel der Enzyklika *Laborem exercens* von Papst Johannes Paul II aufzeigt. Trotz des Sexismus, der in der Enzyklika augenscheinlich auftritt und der von der Theologin auch scharf kritisiert wird, ist dieses Dokument gerade für eine Theologie der Befreiung von großer Bedeutung.<sup>225</sup> So hebt sie die Würde des Menschen, die auch unter entfremdenden Bedingungen der Arbeit nicht verloren geht, hervor. Der Mensch als Ebenbild Gottes wird als Arbeiter und Arbeiterin verstanden.

---

<sup>221</sup> Für eine Ausführliche Beschreibung der Bewegung um D. Day und P. Maurin vgl. *Mystik und Widerstand*, 309-316.

<sup>222</sup> *Liebe und Arbeiten*, 133. Vgl. *Mystik und Widerstand*, 310.

<sup>223</sup> Ebd., 133f.

<sup>224</sup> Ebd., 134.

<sup>225</sup> Ebd., 134f.

„In der Arbeit tritt das Wesen des Menschen zutage, hier kommt die Person zu sich selbst und wird zu der, als die sie gemeint ist. Arbeitend entdecken wir, wer wir sind, übernehmen Verantwortung für uns und für andere und legen die Grundlagen für unsere eigene Zukunft und die der Gesellschaft.“<sup>226</sup>

Arbeit wird in der Enzyklika auf ihre subjektive und objektive Dimension hin analysiert mit dem Ergebnis, dass nicht in der objektiven sondern in der subjektiven Dimension die Würde der Arbeit wurzelt und dass die Priorität der Arbeit und nicht die des Kapitals zum Tragen kommen muss: das Kapital hat „gegenüber der Arbeit nur eine dienende Funktion“<sup>227</sup>. Dient aber der Mensch dem Kapital, wird er zum Objekt gemacht, was wiederum seinem Bedürfnis nach Selbstaussdruck widerspricht. Da sich aber nun der christliche Glaube nicht neutral verhält gegenüber den Grundbedürfnissen des Menschen, haben sich die Christen „für die Arbeit als Selbstaussdruck des arbeitenden Menschen“<sup>228</sup> einzusetzen und zwar auch dann, wenn unsere Mühen vergeblich zu sein scheinen, da der Glaube an Gott als „Ursprung unserer kokreativen Kräfte als Arbeiter...“ es uns ermöglicht „...über den gesellschaftlichen Determinismus hinauszukommen.“<sup>229</sup>

So kann D. Sölle für eine Theologie der Arbeit auch folgende Prämisse setzen:

„Die Vision von Selbstaussdruck und Erfüllung durch Arbeit ist nicht bloß ein utopischer Traum von Menschen, die unter dem Fluch sinnloser Plackerei leiden. Eine Theologie der Arbeit kann es sich gar nicht leisten, auf das visionäre oder prophetische Element zu verzichten. »Ein Volk ohne Vision geht zugrunde« (Sprüche Salomos 29,18).“<sup>230</sup>

## **2.2.2 Arbeit und die Gemeinschaft**

„Arbeit ist die Art und Weise, wie die Menschen in der Sozialität verbunden sind“<sup>231</sup>, schreibt D. Sölle und betont dabei, dass die Menschen durch die geleistete Arbeit gegenseitig voneinander abhängig sind. Das zeigt sich einerseits in der kooperativen Daseinsvorsorge und andererseits in der Tatsache, dass der

---

<sup>226</sup> Lieben und Arbeiten, 137.

<sup>227</sup> Ebd., 138.

<sup>228</sup> Ebd., 139.

<sup>229</sup> Ebd., 139.

<sup>230</sup> Ebd., 128f.

<sup>231</sup> Kleine Theologie der Arbeit 43.

Arbeitslose oder auch Menschen, die nicht direkt in die soziale Dimension der Arbeit eingebunden sind, wie zum Beispiel Hausfrauen, sich sozial isoliert fühlen, am sozialen Leben nur bedingt beziehungsweise gar nicht teilnehmen.

Das elementare Bedürfnis des Gebrauchtwerdens wird durch eine gute Arbeit, die Gemeinschaft schafft und den Arbeitenden das Gefühl vermittelt respektiert zu werden, gestillt. Diese Bedürfnisbefriedigung durch humane Arbeit ist nach Sölle eine „soziopsychologische Vorbedingung des Friedens.“<sup>232</sup> Die Vermittlung dieser positiven Grunderfahrung wird durch sinnlose und abstrakte Arbeit schwierig, insofern sie die Frage nach dem woher und wohin der Arbeit, also auch die Frage nach dem Zweck der Arbeit, unberücksichtigt lässt und ebenso die Würde der Arbeitenden untergräbt.

Will man die Frage, was die Arbeit der Gemeinschaft antut, beantworten, muss man einerseits die materielle Dimension, also Lohn, Arbeitsorganisation, gesellschaftliche Zielsetzung und Nutzen für die Gemeinschaft, beachten; andererseits muss aber auch die spirituelle Dimension berücksichtigt werden, das heißt: die Betrachtung der materiellen Dimension muss unter der Überzeugung geschehen, dass die Arbeit gegenüber dem Kapital den Vorrang hat und die Menschen Subjekte ihrer Arbeit sind.

„Arbeit, die wirklich dem entspricht, wer wir sind, läßt uns teilhaben an Gottes Schöpfungsarbeit und bringt uns in einen kontinuierlichen Prozeß des gegenseitigen Gebens und Nehmens, Lehrens und Lernens, der charakteristisch ist für alle gute Arbeit.“<sup>233</sup>

Doch gegenwärtig geht die Tendenz in eine andere Richtung: Geldgier und die Angst, die Erwerbsarbeit zu verlieren, macht den Arbeitsplatz zu einem Ort des Konkurrenzdenkens, des Gegeneinanders. Das zeigt sich vor allem auch im Umgang mit der älteren Generation, deren Erfahrung aufgrund der schnell vorangehenden Veränderungen in Technik und Elektronik nicht mehr gebraucht wird. Damit geht aber auch der Bezug zu den älteren Generationen, zu ihrer Art zu arbeiten verloren. Aber „Arbeit ist ein gemeinsames Unternehmen nicht nur im Raum einer gegebenen

---

<sup>232</sup> Kleine Theologie der Arbeit, 43; siehe auch: Lieben und Arbeiten, 140.

<sup>233</sup> Lieben und Arbeiten, 142.

Gemeinschaft, sondern auch in der Zeit als dem gemeinsamen Gedächtnis der Menschen für das, was ihnen von der Vergangenheit überliefert, auch für die Zukunft unverzichtbar ist.<sup>234</sup> So sind die Menschen durch die Arbeit über Generationen hinweg miteinander in Beziehung.

Da Sölle den Ursprung der Schöpfung in Gottes Wunsch nach Beziehung sieht, kann sie auch die Arbeit als Ort, „wo Bezogenheit, Wechselseitigkeit und gegenseitige Abhängigkeit sichtbar werden“, definieren. So offenbart sich dem Menschen durch gute Arbeit der soziale Bezug seines Lebens, der durch eben diese noch dazu bereichert wird.

„In der guten Arbeit wird das göttliche Selbst in uns erlöst und befreit, und so finden wir zurück zum Ursprung unserer Kreativität und zur Verbindung mit allem, was Leben hat.“<sup>235</sup>

Arbeitslose dagegen werden ausgeschlossen von dieser Gemeinschaft der Arbeitenden, Zusammenarbeit gibt es nicht mehr, also auch kein Zusammengehörigkeitsgefühl. Sie verlieren ihren sozialen Bezug, sie vereinsamen; die Konsequenzen eines daraus resultierenden verkümmerten Selbstwertgefühls sind, wie weiter oben schon beschrieben, Sucht, psychische Erkrankungen, Selbstmord und weitere das Individuum zerstörende Folgen. Angesichts der steigenden Arbeitslosenzahlen plädiert Dorothee Sölle für ein Nachdenken über die Frage, was das Wesen guter Arbeit ist.

„Würden wir das Problem der Arbeitslosigkeit als Chance erkennen, bessere und würdigere Formen der Arbeit zu entwickeln, dann könnte an die Stelle von Ehrgeiz und Konkurrenzneid das wachsende Vermögen zu gegenseitiger Hilfe treten. Wir könnten eine Gesellschaft entwickeln, wie Peter Maurin sie erträumte: »gegründet auf Glauben statt auf Habgier (creed instead of greed), auf systembedingter Selbstlosigkeit und sanftem Personalismus statt auf hartem Individualismus (...) [Wir könnten] im Inneren der alten eine neue Gesellschaft errichten.«“<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Lieben und Arbeiten, 144.

<sup>235</sup> Ebd., 147.

<sup>236</sup> Ebd., 151.

### 2.2.3 Arbeit und die Natur

Die dritte Dimension, die eine Theologie der Arbeit berücksichtigen muss, betrifft die Natur. Wobei Sölle unter Natur „nicht das hemmungslos auszubeutende Objekt, sondern die Erde, die freiwillig ihre Früchte bringt“<sup>237</sup> versteht. Durch die produktive Arbeit, die sich nur an den Bedürfnissen des Menschen orientiert, bewegen sich Mensch und Natur aufeinander zu. Eine solche Arbeit trägt den Charakter der „Versöhnung zwischen Mensch und Natur, der weitergehenden Schöpfung einer noch nicht zu Ende gekommenen Erde.“<sup>238</sup> Den Menschen versteht sie so als „Haushalter Gottes“, der dem Auftrag, zu pflegen und zu behüten (Gen 2,15), folgt.

Doch genau diesem Auftrag wird in der Industriegesellschaft keine Folge mehr geleistet. Es kommt zur Zerstörung der Schöpfung, indem Ressourcen vernichtet werden. Eine Theologie der Arbeit darf die Augen nicht davor verschließen, für welche Zwecke die menschliche Arbeit eingesetzt wird und welche Folgen das für die Natur und damit zusammenhängend für die Bevölkerung der armen Länder hat. Es braucht einen grundlegenden Wandel im Umgang mit Rohstoffen, in der Organisation der Arbeitswelt und der Produktionsziele, um der Ausbeutung der armen Bevölkerung und der Natur ein Ende zu setzen; dazu müssen wir „zu Frieden und »ecojustice«, wie ein wichtiger neuer Begriff heißt, »konvertieren«.“<sup>239</sup>

Als Gegenentwurf zur menschlichen, ökologischen und ökonomischen Zerstörung, die durch die Globalisierung verursacht wird, führt Sölle die Subsistenzwirtschaft an, „in der sich Frauen und Männer die natürliche Produktivität wieder zu eigen machen, die heute allein dem Geld zugeschrieben wird.“<sup>240</sup> Damit produzieren die Menschen ausschließlich das, was sie zum Leben brauchen, sie erfüllen den biblischen Auftrag von Gen 2,15.

„Lebendige Arbeit erzeugt Selbstständigkeit, nicht Abhängigkeit; sie erfüllt konkrete menschliche Bedürfnisse, statt von ihnen zu abstrahieren. Wenn wir lernen, daß das Ziel der Arbeit die Stillung der Bedürfnisse unserer Nächsten ist, dann verändert sich die

---

<sup>237</sup> Kleine Theologie der Arbeit, 44. Vgl. Lieben und Arbeiten, 154.

<sup>238</sup> Kleine Theologie der Arbeit, 44. Vgl. Lieben und Arbeiten, 154.

<sup>239</sup> Lieben und Arbeiten, 156.

<sup>240</sup> Ebd., 158.

ganze Einstellung zur Arbeit.“<sup>241</sup>

In Anlehnung an ein Zitat Peter Maurins<sup>242</sup>, spricht D. Sölle jeglichen Überfluss den Armen zu. Sie geht sogar einen Schritt weiter, indem sie deutlich macht, dass das Behalten oder Vergeuden jeglichen Überflusses – so zum Beispiel auch Aufrüstung, die ja an sich nicht lebensnotwendig ist – Diebstahl an den Armen ist. Ähnlich lassen sich diese Kategorien – nötig, nützlich, überflüssig – auch auf die Arbeit anwenden. So wird folglich unterschieden zwischen einer „Arbeit, die lebensnotwendig ist, Arbeit, die nützlich ist und deshalb anderen umsonst zukommen sollte, und Arbeit, die überflüssig ist und nur Energie und Rohstoffe verzehrt, die eigentlich den Armen gehören.“<sup>243</sup> Wesentlich erscheint es für Sölle, zu betonen, dass es sich hierbei nicht um ein „vorindustrielles Utopia“ handelt, sondern um die Forderung nach einer Neudefinition der Produktionsziele angesichts der schier aussichtslosen Lage vor allem in den Ländern des Südens.

Nun drängt sich aber die Frage auf, so die Theologin, wer denn überhaupt die Produktionsprozesse plant und kontrolliert.<sup>244</sup> Die logische Antwort wäre: der arbeitende Mensch, denn die „Partizipation der Arbeiterin an den wirtschaftlichen Entscheidungen ist nicht nur um ihrer Selbstachtung willen notwendig, sondern auch, damit die produzierten Güter und Leistungen nicht auf menschenfeindliche, sondern auf gerechte Weise genutzt werden.“<sup>245</sup> Gute Arbeit zeichnet sich also durch Solidarität mit den Armen, oder mit jenen, die keine Arbeit haben aus, wobei es sich bei dieser Solidarität nicht um ein Almosengeben, sondern um einen „Ausdruck partnerschaftlicher Verbundenheit“<sup>246</sup> handelt. Auch Gewaltfreiheit, dem Menschen als auch der Natur gegenüber, stellt ein Zeichen guter Arbeit dar:

„Im Weltmaßstab jedoch ist die meiste Arbeit durch Gewalt gegen die Natur gekennzeichnet, das zeigt sich in der fortschreitenden Ausbeutung der unwieder-

---

<sup>241</sup> Ebd., 158.

<sup>242</sup> „Was nötig ist, müssen wir behalten. Was nützlich ist, können wir behalten oder verschenken. Was überflüssig ist, gehört den Armen. Wenn wir sterben, bleibt uns nur das, was wir verschenkt haben.“ Marc H. Ellis: Peter Maurin, Prophet in the Twentieth Century, New York/Toronto 1981, 141, zitiert in: Lieben und Arbeiten, 159.

<sup>243</sup> Ebd., 160.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., 160.

<sup>245</sup> Ebd., 161.

<sup>246</sup> Ebd., 161.

bringlichen Bodenschätze. Zwischen dieser Vergewaltigung der Erde und der um sich greifenden sozialen Gewalt besteht eine innere Verbindung. (...) Das feindselige soziale Klima, das unser Zusammenleben bestimmt, ist ein direkter Reflex unserer Feindseligkeit gegenüber der Erde.“<sup>247</sup>

Immer wieder wird die Wissenschaft ins Rennen geschickt, geht es um Umweltverschmutzung, Atommüllbeseitigung oder Treibhauseffekt: sie nimmt sich der Probleme an und findet garantiert Lösungen. Doch auch die moderne Wissenschaft entpuppt sich als weiterer Mitspieler der Umweltzerstörung, denn sie produziert ja die Insektenvernichtungsmittel, chemischen Dünger, Entlaubungsmittel und vieles mehr, woran wiederum die Armen dieser Welt zu leiden haben.

„In ihrer angeblichen Wertneutralität und ihrer Omnipotenz ist die Technik der neue Dämon geworden; sie hat die Stelle des Schöpfergottes eingenommen, sie ist das allmächtige Surrogat für Gott, dessen Macht keiner entfliehen kann.“<sup>248</sup>

Sölle vergleicht die biblische Erzählung vom Sündenfall, die mit dem Fluch über Adam und Eva endet, mit dem Industrialismus und kommt zu dem Schluss, dass nicht der Mensch auf der ihm feindlich gesinnten Erde ums Überleben kämpfen muss, sondern dass sich die Erzählung umgekehrt hat und die Erde mittlerweile ums Überleben kämpft. Und auch, wenn der Arbeitsplatz „eher einer Schule der Gewalt...“ gleicht, „...dürfen wir nicht aufhören, uns an die Alternativen zu erinnern.“<sup>249</sup> Die Theologin wird nicht müde diese Alternativen aufzuzeigen und verweist auf Paulus, der sich dessen bewusst ist, „wie sehr die Schöpfung der Vergeblichkeit unterworfen ist...“, aber dennoch in Röm 8, 19-23 die Schöpfung mit einer gebärenden Frau vergleicht: er hört also „...auch den stummen Schrei der Schöpfung nach Erlösung, er spürt die Sehnsucht alles Geschaffenen danach, zu überschreiten, was ist.“<sup>250</sup>

Nicht Tod und Gleichgültigkeit gehören zum Wesen der Schöpfung, sondern Leben. Der Mensch ist von Gott aufgerufen, auf Grund seiner Ebenbildlichkeit, Mit-Schöpfer zu sein und sich so an der Neuschöpfung der Erde zu beteiligen. Egal in welchem Bereich der Mensch tätig ist, sie ist immer eine Arbeiterin, die den Prozess

---

<sup>247</sup> Lieben und Arbeiten, 162.

<sup>248</sup> Ebd., 163f.

<sup>249</sup> Ebd., 164.

<sup>250</sup> Ebd., 165.

der Schöpfung fortsetzt. Allerdings kann eine „Produktion, die darauf ausgerichtet ist, die Schöpfung zu vernichten (...) im Sinn dieser Überlegungen nicht »Arbeit« genannt werden; es handelt sich um Verbrechen.“<sup>251</sup> Kurz und prägnant verdeutlicht sie das mit der Information, dass ein Soldat kein Arbeiter sei.

„In sinnerfüllter Arbeit geschieht Auferstehung aus der Macht der Sünde. Noch warten wir auf Arbeit, die uns versöhnt: mit uns selber, unserem Nächsten und der Natur. Durch solche Arbeit werden wir, von Gottes Macht ermächtigt, endlich sichtbar – als Gottes Kinder.“<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Lieben und Arbeiten, 167.

<sup>252</sup> Ebd., 168.

## III Arbeit im Alten Testament: ein exegetischer Vergleich

---

### 1 Hermeneutische Methoden in der Bibelarbeit von Dorothee Sölle

Natürlich werden auch D. Sölles Interpretationen von hermeneutischen Voraussetzungen bestimmt. Die Bibel nimmt einen wichtigen Stellenwert in ihrem Gesamtwerk und auch in ihrem Leben überhaupt ein, dennoch muss immer mitbedacht werden, dass D. Sölle keine Exegetin *par excellence* ist, sondern vor allem systematisch arbeitet. Nichtsdestotrotz erscheint es sinnvoll, D. Sölles hermeneutische Methoden kurz darzustellen und dann den Fokus zur Klärung ihres Kontextes auf die von ihr erwähnte sozialgeschichtliche und materielle Bibelauslegung zu setzen.

#### 1.1 „Evangelisch sein heißt keinen Papst haben, aber ein Buch“<sup>253</sup> – Die biblische Exegese bei Dorothee Sölle

##### 1.1.1 *Wider dem Bibelrelativismus oder „Die Wahrheit ist ein Gespräch“*<sup>254</sup>

„Man kann die Bibel von sehr verschiedenen Aspekten her ansehen – sie hat schon zur Rechtfertigung der Sklaverei oder der Frauenunterdrückung herhalten müssen –, aber es gibt keinen Bibelleser, der an dem Thema des Friedens vorbeikommt. Friede als Frucht der Gerechtigkeit ist ein zentrales biblisches Thema, und man muß schon eine extrem geschwärzte bürgerliche Brille aufsetzen, wenn man eine ganz unpolitische Bibel will, die eine »rein religiöse« Bedeutung haben soll.“<sup>255</sup>

Es gibt unterschiedliche Arten die Bibel zu lesen, wobei gerade in unserer

---

<sup>253</sup> Sölle/Schottroff, Den Himmel erden, 13.

<sup>254</sup> Ebd., 11.

<sup>255</sup> Das Fenster der Verwundbarkeit, 288.

westlichen, europäischen Welt der wissenschaftliche Zugang eine große Bedeutung zugesprochen bekommt. Die biblischen Texte werden mittels umfangreicher Methoden mühsam zerlegt: welche Redaktionen hat es im Laufe der Zeit gegeben? Wo tritt der ursprüngliche Text zu Tage? Gibt es sichtbare Elemente der mündlichen Überlieferung? Welche der vielen – widersprüchlichen – Texte ist der Älteste? Welcher hat am meisten Gewicht? Welcher entspricht am ehesten **der Wahrheit**? Die Bibel wird zum Forschungsobjekt: wissenschaftlich objektiviert, fernab jeglicher Praxis. Die Gefahr, der Bibel mangelnde Aussagekraft bezüglich unserem Handeln und Denken zuzuschreiben, weil man angesichts der fortschreitenden Objektivierung und Praxisferne mit den widersprüchlichen Aussagen nicht zurechtkommt, scheint groß. Eine andere Gefahr, die vor allem von der historisch-kritischen Exegese ausgeht, ist die Entschärfung radikaler Aussagen. Sölle führt hier als Beispiel die Bergpredigt an, deren inhaltliche Aussagen gerne auf Grund der nachträglichen Zusammenstellung abgemildert werden. „Bibel-Relativismus“ nennt Sölle die Haltung, die der Bibel unterstellt, für alles und gleichzeitig für nichts zu sein.<sup>256</sup>

Sölle hält diesem Bibel-Relativismus entgegen, dass die Bibel eine Mitte hat, „die wir immer wieder finden müssen. Luther sagte: »Wir müssen sehen ob die Bibel Christum treibet«, das heißt, ob sie wirklich Christus bezeugt.“<sup>257</sup> Man kann zwar nicht punktgenaue Antworten bekommen, nicht alles beweisen, aber „man kann in der Tat klarmachen, was die Tendenz der Bibel ist, was die Hoffnung der Bibel ist, was das Versprechen, die Offenbarung der Bibel ist“<sup>258</sup>.

Theologinnen haben die Aufgabe, diesbezüglich Klarheit zu schaffen, und zwar nicht nur im wissenschaftlichen Kämmerchen. Bibelarbeit muss demokratisiert werden, sie muss benutzt werden auch von den Menschen auf der Straße, die insofern eine gute Ausgangsposition haben, als dass sie in der „postchristlichen Situation“<sup>259</sup> leben. Die christliche Tradition und die biblische Sprache sind im Laufe der Jahre fremd geworden. Das kann man nun betrauern oder aber man nimmt die Chance wahr, die sich daraus ergibt: Tradition und Sprache sind soweit unbelastet, dass man sie ganz neu entdecken und vielleicht Dingen auf die Spur kommen kann,

---

<sup>256</sup> Vgl. Das Fenster der Verwundbarkeit, 291f.

<sup>257</sup> Ebd., 292.

<sup>258</sup> Ebd., 292.

<sup>259</sup> Ebd., 289.

die vorher so nicht gesehen wurden. In den Basisgemeinden Lateinamerikas zum Beispiel treffen sich die Menschen, zum Teil Analphabeten oder Halbalphabeten, um gemeinsam die Bibel zu lesen beziehungsweise „das Evangelium [zu] beten“<sup>260</sup>. Sie decken dabei die eigenartigsten Dinge auf oder stellen Details in den Vordergrund, die in der gängigen Exegese noch nie beachtet wurden.<sup>261</sup>

In diesem Zusammenhang appelliert Sölle auch für das Verständnis der Bibel als eine „Quelle der Selbstinfragestellung (...), weil sie störende Gegengeschichten hat gegen das, was ich immer schon von mir selbst und der Welt gewußt habe.“<sup>262</sup> Der Leser soll in einen Dialog mit der Bibel eintreten.

---

<sup>260</sup> Die beiden Bücher Gottes, 182.

<sup>261</sup> „In der Passionsgeschichte wird zum Beispiel erzählt, dass die Frauen das Leintuch beim Begräbnis Jesu zusammengelegt haben. Eine Frauengruppe, dies lesend, erklärte: »Darauf achtet kein Mann, diese Geschichte kann nicht von Männern geschrieben sein.« Ebd., 182. Ebenso: Gott im Müll, 123.

<sup>262</sup> Das Fenster der Verwundbarkeit, 290.

### 1.1.2 „Vom Schrei des Volkes kommen wir zur Bibel“<sup>263</sup> - Aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten lesen

Drei Modelle des Umgangs mit der Bibel nennt D. Sölle: so gibt es das orthodoxe beziehungsweise biblizistische Modell, das das Wort über den Menschen stellt und in der Bibel das absolut autoritäre Wort Gottes zu erkennen glaubt, dem gegenüber absoluter Gehorsam abverlangt wird. Dieser Umgang mit der Heiligen Schrift beruht auf zwei unterschiedlichen Annahmen: so behauptet die eine „die verbale, die andere die personale Inspiration.“<sup>264</sup> An zweiter Stelle führt die Theologin ein Modell an, das den Grundsatz des Biblizismus umdreht: der Mensch steht über dem Wort. Der Bibel wird durch diese liberale Tradition jegliche Autorität entzogen, sie wird beliebig herangezogen, zur Untermauerung einzelner Argumente oder „zur Legitimation des Zusammenkommens in einem Kirchenraum.“<sup>265</sup> Die Bibel verstaubt, da man sie „nicht aus ihrer Praxis versteht.“<sup>266</sup> Sölle würdigt in *Gott denken* allerdings auch drei Denkrichtungen innerhalb dieses liberalen Modells, die darum bemüht sind „die innere Autorität zu bejahen und die Bibel tatsächlich als Gottes Wort zu verstehen“<sup>267</sup>: Adolf von Harnacks liberale humanistische Theologie, Rudolf Bultmanns sogenannte „Wort Gottes“ Theologie und Paul Tillichs Symbolbegriff.<sup>268</sup> Das dritte Modell, nämlich das der Befreiungstheologie, stellt den Dialog zwischen Bibel und Leserin ins Zentrum.

„Der Dialog findet so statt, daß unsere Praxis sich an der biblischen Praxis mißt, daß wir dieses Fremde in der Bibel hören, daß wir uns in Frage stellen lassen in unserer Praxis, daß wir die Unerbittlichkeit der biblischen Forderungen hören und zugleich auch die Verlockung, die darin besteht, daß die Bibel ja nicht andauernd sagt: »Du sollst, du mußt«, sondern sie sagt: »Du bist reicher, wenn du mehr Freunde hast, wenn du deine Feinde zu Freunden machst; das Leben ist schöner, wenn du so lebst, wie Jesus es sagt.« Es ist eine Einladung zum wirklichen Leben.“<sup>269</sup>

Lernen können wir einen solchen Umgang mit der Bibel, in den Dialog mit ihr zu

<sup>263</sup> Zitiert aus einem Bericht eines Mitarbeiters im ökumenischen Bibelzentrum in Brasilien, Die beiden Bücher Gottes, 184.

<sup>264</sup> Gott denken, 36.

<sup>265</sup> Das Fenster der Verwundbarkeit, 293.

<sup>266</sup> Ebd., 293.

<sup>267</sup> Gott denken, 49.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., 49ff.

<sup>269</sup> Das Fenster der Verwundbarkeit, 293.

treten, von den Armen. Aber wie können wir, die wir doch alle möglichen – wissenschaftlichen – Mittel zur Verfügung haben, „von den ungebildeten, armen, schmutzigen Frauen in den Elendsvierteln lernen“<sup>270</sup>?

Die Befreiungstheologie setzt als Prämisse die Exodus-Erfahrung, konkret das Wort Gottes an Mose: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört.“ (Ex 3,7).<sup>271</sup> Die Armen und Unterdrückten können diesen Schrei – auf Grund ihrer eigenen Geschichte, ihrer eigenen Situation – besser vernehmen, denn eine „Voraussetzung zum Verständnis der Bibel ist ein Verständnis der Realität“<sup>272</sup>. Insofern besteht der „garstige Graben“ nicht so sehr in der historischen Distanz zum biblischen Text, sondern mehr im sozialen Abstand.<sup>273</sup>

### **1.1.3 Kontextualität, Hermeneutik des Verdachts und Hermeneutik des Anderen**

Zwischen dem wirklichen Leben und der Bibel, den beiden Büchern Gottes<sup>274</sup>, besteht ein innerer Zusammenhang, eine Beziehung, „vom Kontext ist auszugehen“<sup>275</sup>, schreibt Sölle. Der Einwand, dass doch jeder zumindest unbewusst seine eigene Situation in irgendeiner Art und Weise in den Text hinein interpretiert, liegt nahe. Sölle plädiert aber, in Einklang mit der Befreiungstheologie, für eine bewusste Beschäftigung mit dem Kontext und zwar in zweierlei Hinsicht: einerseits muss der Kontext des Textes und andererseits auch der eigene Kontext berücksichtigt werden, wobei bei ersterem selbstverständlich der „Kontext der Menschen, die in der Bibel zu Wort kommen“<sup>276</sup>, einer genauen Betrachtung unterzogen werden muss.

„Und dabei soll man sich auf keinen Fall von der Alltagswirklichkeit ablösen und die Alltagswirklichkeit ignorieren und bloß auf bestimmte Ideen zurückkommen. Denn gerade in der Bibel ist es wichtig, die politischen und sozialen Verhältnisse zu begreifen, unter denen die Menschen der Bibel ihren Glauben realisierten. (...) Das ist der Sinn einer

<sup>270</sup> Die beiden Bücher Gottes, 184.

<sup>271</sup> Übersetzung: Lutherbibel 1984.

<sup>272</sup> Die beiden Bücher Gottes, 184.

<sup>273</sup> Sölle/Schottroff, Die Erde gehört Gott, 14.

<sup>274</sup> „»Gott hat bekanntlich zwei Bücher geschrieben, die Bibel und das Buch des Lebens.«“ zitiert aus einem Bericht eines Mitarbeiters im ökumenischen Bibelzentrum in Brasilien, Die beiden Bücher Gottes, 184.

<sup>275</sup> Ebd., 185.

<sup>276</sup> Das Fenster der Verwundbarkeit, 294.

neuen, einer »materialistischen« Bibelexegese, wie das im Fachjargon heißt.<sup>277</sup>

Die Hermeneutik der materialistischen Bibelexegese überwindet, so Sölle, das abendländische dualistische Denken, das die leiblichen und sozialen Bedürfnisse des Menschen gänzlich verleugnet und ihn nur als Geistwesen ernst nimmt, wodurch sie dem biblischen Verständnis der Ganzheitlichkeit des Menschen auf jeden Fall näher steht als die traditionelle Theologie.<sup>278</sup>

„Materialistische Theologie treiben bedeutet, die Erde nicht zu entwichtigen als sei das Thema der Theologie Gott und die Seele. Das Thema der Theologie ist die Erde und wie sie Gottes werden kann, angeeignet für alle.“<sup>279</sup>

Nimmt man also den biblischen Text zur Hand, braucht es zum einen eine intensive Auseinandersetzung mit dem historisch-sozialgeschichtlichen Kontext, um die biblische Realität zu verstehen. Es bedarf zum anderen aber auch der Wahrnehmung unserer eigenen Realität. In beiden Kontexten muss „die Wirklichkeit »mit den Augen Jesu«“<sup>280</sup>, also die Perspektive der Opfer, der Unterdrückten eingenommen werden. Durch eine solche Hermeneutik erhält die Leserin schließlich das, „was wir normalerweise »Gottes Wort« nennen.“<sup>281</sup>

Diese befreiungstheologische Hermeneutik findet einen ähnlichen Ansatz in der **Hermeneutik des Verdachts** sowie der **Hermeneutik des Anderen** der Theologie der nord-westlichen Welt. Die von Paul Ricoeur geprägte Hermeneutik des Verdachts möchte Sölle in die Theologie der Befreiung, die sie für den europäischen Raum entwickeln möchte, einbeziehen, und das heißt: es muss die Frage, „welche Konzepte von Herrschaft, Macht und Normen sich in einem Text finden und welches Bild der Frau er zeichnet“<sup>282</sup> gestellt werden. Ebenso wichtig ist allerdings auch die Frage nach dem Konzept von Kirche, von der Gemeinschaft des Volkes Gottes, denn:

---

<sup>277</sup> Ebd., 294.

<sup>278</sup> Vgl. Der Mensch zwischen Geist und Materie, 18ff.

<sup>279</sup> Ebd., 30.

<sup>280</sup> Gott denken, 55.

<sup>281</sup> Die beiden Bücher Gottes, 188. Sölle stellt hier das hermeneutische Modell der Befreiungstheologie dar (1. der biblische Text = die Heilige Schrift, 2. der biblische Kontext, 3. der eigene Kontext, 4. der biblische Text »für uns« = Gottes Wort), so auch in: Gott denken 54.

<sup>282</sup> Die beiden Bücher Gottes, 196.

„Der Weg zu Gott geschieht nicht unmittelbar in die Tiefe meiner Seele hinein, sondern vermittelt durch den Nächsten. (...) Hinter dem Rücken des Nächsten lässt sich Gott nicht lieben. Das ist eine der Grundaussagen der Bibel, die in unendlich vielen Variationen darin steckt. Und so werden wir uns selbst finden, weil wir gebraucht werden. Wenn wir begriffen haben, wie sehr wir gebraucht werden, wie sehr Gott uns für die Erhaltung seiner Schöpfung und seiner Geschöpfe braucht, dann erst verstehen wir, dass wir eine Hermeneutik entwickeln können, die sich am anderen orientiert und hier ihren Ausgangspunkt hat, hier gebraucht wird.“<sup>283</sup>

#### **1.1.4 Die Bibel befreiungstheologisch lesen**

Vieles, das bisher gesagt wurde, ist im Methodenschatz der befreiungstheologischen Hermeneutik zu finden. Eng damit verbunden sind auch die Methoden der Feministischen Exegese. Dorothee Sölle versteht sich als Befreiungstheologin für die europäische Welt, die als eben solche auch die Probleme und Anliegen der Frauen, als jahrhundertlang und immer noch Unterdrückte, in ihren Bearbeitungen besonders berücksichtigt. Mit jenen, welche Repressionen ausgesetzt sind, hauptsächlich in den ärmeren Länder dieser Welt und besonders den Frauen gegenüber, die unter der Armut zusammen mit ihren Kindern wohl am meisten zu leiden haben, zeigt sich die Theologin solidarisch, was sich auch auf ihre Art und Weise die Bibel zu lesen niederschlägt.

Sowohl in Befreiungstheologien, als auch in vielen „feministischen und feministisch-befreiungstheologischen Ansätzen wird (...) Bibellektüre in einem Prozeß entwickelt: vom Leben zu Bibel – von der Bibel zum Leben“<sup>284</sup>, schreibt Schottroff und verweist zugleich auf Sölles Ausführungen, in denen sie zum befreiungstheologischen Lesen der Bibel einen Prozess in vier Schritten vorschlägt, der hier ebenfalls kurz dargestellt werden soll.

Wie schon mehrmals erwähnt geht Befreiungstheologie vom Kontext „unseres Lebens, unserer Erfahrungen, unserer Hoffnungen und Ängste, unserer ›Praxis‹ aus...“, was nicht bedeutet, dass „...die Kraft des Textes oder seine geistliche Qualität geleugnet werden“<sup>285</sup>. In einem ersten Schritt ist es nach Sölle notwendig, die eigene

---

<sup>283</sup> Ebd., 198.

<sup>284</sup> Sölle/Schottroff, Den Himmel erden, 19.

<sup>285</sup> Sölle/Schottroff, Die Erde gehört Gott, 181.

Praxis zu verstehen, die individuelle Erfahrung darzustellen, unsere Interessen und Sorgen sichtbar zu machen, wobei an unsere Praxis die Frage „Wer ist das Opfer in dieser Situation?“<sup>286</sup> zu stellen ist.

„Wenn wir auf den Schrei hören, der aus der Praxis kommt, entwickeln wir unser Bedürfnis nach der bestmöglichen Analyse.“<sup>287</sup>

Im zweiten Schritt geht es um die Frage „Wer profitiert?“<sup>288</sup>, es geht darum die Ursachen zu identifizieren, die Strukturen der Gesellschaft zu analysieren. Ein Lesen des Textes sei erst dann notwendig, so Sölle, wenn der Punkt erreicht ist, „an dem theologische Reflexion nötig wird (...), an dem wir aufmerksam werden auf unser Verlangen nach Gebet, nach Hoffnung, nach Geschichten von Menschen, die befreit worden sind“<sup>289</sup>. Diesen dritten Schritt, der uns dazu bringt, uns zu erinnern, „daß wir Glieder und Kinder des Lebens sind“, nennt Sölle Meditation. Er führt hin zum vierten Schritt, einer erneuerten Praxis: indem die Menschen nun von den Fesseln der Sünde befreit wurden, können sie träumen und hoffen, sie können Visionen entwickeln und für Veränderung eintreten, wobei sie – im Sinne des Bibelwortes „Nimm dein Bett und wandle.“ – in Gebet und Aktion handeln.

„Diese vier Schritte von der Praxis zur Analyse – zur Meditation – zur erneuerten Praxis haben eine unumkehrbare Dynamik. In diesem Sinne transzendiert der Geist, der alle diese Phasen vorantreibt, unseren Ort und unsere Person.“<sup>290</sup>

## **1.2 Vertiefung: Befreiungstheologische-sozialgeschichtliche-materialistische Hermeneutik**

Dorothee Sölle bezieht sich in ihren Ausführungen auf unterschiedliche Methoden, die ihre eigene Hermeneutik wesentlich beeinflussen. Als Grundlage ihrer Bibelarbeit definiert sie gemeinsam mit Luise Schottroff „eine befreiungstheologische

---

<sup>286</sup> Ebd., 181.

<sup>287</sup> Ebd., 181.

<sup>288</sup> Ebd., 181.

<sup>289</sup> Ebd., 182.

<sup>290</sup> Sölle/Schottroff, Die Erde gehört Gott, 183.

Hermeneutik, d.h. eine historische und theologische Methode, die mit der Befreiungstheologie und der Feministischen Theologie zusammengehört.“<sup>291</sup>

Die Befreiungstheologie im europäischen Kontext<sup>292</sup> entstand im Anschluss an die Auseinandersetzungen um das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen 1970. Aktive Solidarität mit den von Armut betroffenen Menschen und Ländern sowie Engagement in der Friedensbewegung waren wesentliche Elemente eines neu erwachenden ökumenischen Christentums, deren Beteiligte es verstanden, auch Menschen zu begeistern, die mit dieser Religion wenig bis nichts anfangen konnten.<sup>293</sup> Auch jene Frauenbewegungen, die mit dem Christentum nicht gebrochen hatten sowie die Ökologiebewegung sind „Trägerinnen einer Befreiungstheologie im europäischen Kontext und benutzen heute auch meist diesen Begriff zur Selbstbezeichnung.“<sup>294</sup>

*Das Evangelium der Bauern von Solentiname* diente als Vorbild, einen neuen Zugang zur Bibel als „Quelle der Inspiration und Kraft“<sup>295</sup> zu finden. In weiterer Folge beschäftigte sich vor allem ein Heidelberger Arbeitskreis mit sozialgeschichtlicher und materialistischer Exegese und damit auch äußerst intensiv mit der Fragestellung, wie die Bibel im westeuropäischen Kontext befreiungstheologisch neu gelesen werden kann. Die Mitarbeiterinnen des Arbeitskreises sehen einen solchen Zugang in der sozialgeschichtlichen Exegese sowie in der Materialistischen Bibelauslegung.

Die Frage nach der Sozialgeschichte wurde innerhalb der traditionellen historisch-kritischen Exegese immer schon gestellt, um den biblischen Text in die damalige Lebensrealität einordnen zu können, um seinen **Sitz im Leben** herauszuarbeiten. Was ist also neu daran?<sup>296</sup> In der sozialgeschichtlichen Exegese geht es zuallererst einmal darum, die realen Lebenswirklichkeiten, die hinter den Texten stehen, herauszuarbeiten, die biblischen Lebensbedingungen zu rekonstruieren und diesen Texten so „ihren ursprünglichen konkreten Sinn wiederzugeben.“<sup>297</sup> Wesentlich ist

---

<sup>291</sup> Ebd., 10.

<sup>292</sup> Zur Befreiungstheologie im Allgemeinen siehe I2.6.

<sup>293</sup> So z.B. die Politischen Nachtgebete, die plötzlich die Kirchen füllten. Vgl. Wind, Dorothee Sölle, 76f.

<sup>294</sup> Schottroff, *Gegen die Beliebigkeit*, 597.

<sup>295</sup> Ebd., 596.

<sup>296</sup> Vgl. Laub, *Sozialgeschichtliche Exegese*, 39f.

<sup>297</sup> Schottroff, Psalm 23, 83. Eine Ausführliche Darstellung der Geschichte, Methoden und Strömungen sozialgeschichtlicher Exegese bietet Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese*.

dabei, dass die religiöse, glaubensmäßige und die soziale, gesellschaftliche, politische Wirklichkeit zusammen gedacht werden, wodurch „Menschen und Gruppen in konkreten sozialen Lebensverhältnissen mit ebenso konkreten Bedürfnissen und Hoffnungen“<sup>298</sup> zu Trägern des Kerygmas werden. Mit diesem Vorhaben ist die sozialgeschichtliche Exegese zum einen eine Ergänzung zur historisch-kritischen Exegese, deren Fokus vor allem auf der Literarkritik liegt und zum anderen steht sie – im Sinne einer „materialistischen Exegese“ – der auf „Geistes- und Ideengeschichte beschränkten Vorstellungsweise der historisch-kritischen Exegese“<sup>299</sup> gegenüber. Sozialgeschichtliche Exegese bedient sich also der historisch-kritischen Methoden, um den Text nicht nur in historischer, sondern auch in sozialer Hinsicht zuordnen zu können.

Damit einher geht auch die Frage nach der konkreten Lebenswirklichkeit des Lesers, der Interpretin. Diese muss zum einen ihr Leben im Kontext der gesellschaftlichen Realität analysieren und zum anderen muss sie sich auch die Frage nach ihren eigenen Interessen und ihrer eigenen Parteilichkeit stellen, diese benennen und offenlegen.<sup>300</sup>

„Die hier zur Diskussion stehende sozialgeschichtliche Auslegung ist also nicht unwesentlich von dem Anliegen getragen, die existentielle Relevanz biblischer Texte für die Praxis des Glaubens heute aufzuzeigen, Gleichzeitigkeit herzustellen zwischen den realen Menschen, deren Glaube in den sozialgeschichtlich zu erschließenden Texten seinen Ausdruck gefunden hat, und dem Ausleger und Leser heute.“<sup>301</sup>

Irritierend ist die Bezeichnung **materialistische Exegese**. Einerseits wird sie mit der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung oftmals gleichgesetzt, andererseits aber stellt sie eine eigene Richtung der Exegese dar. Die Grenzen sind – vor allem in Bezug auf die europäischen Befreiungstheologen – verschwommen. So schreibt Willy Schottroff:

„Der Ausdruck »materialistisch« in dieser Bezeichnung erhebt nicht den Anspruch, einem

---

<sup>298</sup> Laub, Sozialgeschichtliche Exegese, 42.

<sup>299</sup> Gollwitzer, Historischer Materialismus und Theologie, 15.

<sup>300</sup> Vgl. Schottroff, Gegen die Beliebigkeit, 597.

<sup>301</sup> Laub, Sozialgeschichtliche Exegese, 43.

philosophischen Begriff von Materialismus zu genügen. (...) Die Bezeichnung »materialistische« Bibelauslegung lehnt sich vielmehr an die Benennung einer, vor allem im romanischen Sprachraum verbreiteten, verwandten Bestrebung im Umgang mit der Bibel an (...) Die »materialistische« Lektüre der Bibel in den romanischen Ländern ist nicht so sehr der historisch-kritischen Methode, sondern einem strukturalistischen Konzept des Zugangs zum biblischen Text verpflichtet.“<sup>302</sup>

Trotz der unterschiedlichen Wissenschaftstradition finden sich in der Grundintention Gemeinsamkeiten. Der Begriff **materialistisch** wird durchaus praktisch, nämlich am Materialismus der Bibel orientiert, gedacht, wodurch die „geistige Natur des Menschen (...) weder geleugnet noch einseitig verabsolutiert...“, sondern der Mensch in der Ganzheitlichkeit seiner Lebensäußerungen sowie in „...der Konkretheit seiner geschichtlich wie sozial besondern [sic.] Lebensverhältnisse“<sup>303</sup> wahrgenommen wird.

Gerade in Abgrenzung zu anderen „sozialgeschichtlichen“ Traditionen innerhalb der Bibelwissenschaften<sup>304</sup> ist es von Bedeutung, die Prämissen der sozialgeschichtlichen Exegese um den Heidelberger Arbeitskreis nicht unerwähnt zu lassen. Wie schon in der Bearbeitung von Sölles biblischer Hermeneutik festgestellt wurde, ist der Ausgangspunkt der in ähnlicher Weise arbeitenden Exegetinnen die Exodus-Erfahrung, wodurch die Betonung der Befreiungspraxis sowie die Wahrnehmung unterdrückender Strukturen im Zentrum der Bearbeitung stehen.<sup>305</sup> Hierin liegt wohl die engste Verbindung zur materialistischen Bibelauslegung der romanischen Vertreter, wie F. Belo, M. Clévenot oder G. Casalis. In Anlehnung an den marxistischen Materialismus wird Literatur, also auch die biblischen Texte, als ein Produkt der gesellschaftlichen Praxis erkannt, wodurch der Charakter der Texte bestimmt ist von den jeweiligen Verhältnissen. Die literarischen Texte sind dabei „nicht nur geistige Zeugnisse des materiellen Lebens, sondern wirken auf dessen Gestaltung zurück.“<sup>306</sup> Die Lebensrealität wird als von ökonomischen, politischen, sozialen und ideologischen Größen beeinflusst verstanden, wobei die Klassenkämpfe auf allen Ebenen sowohl die Textentstehung, als auch die Rezeption der

---

<sup>302</sup> Schottroff, Zur Einführung – Der Gott der kleinen Leute, 8.

<sup>303</sup> Ebd., 8.

<sup>304</sup> Vgl. Schottroff, Gegen die Beliebigkeit, 596.

<sup>305</sup> Vgl. ebd., 596 sowie Schottroff, Zur Einführung – Traditionen der Befreiung, 7f.

<sup>306</sup> Füssel, Materialistische Lektüre der Bibel, 29.

Texte maßgeblich beeinflussen.<sup>307</sup> Ihren Ursprung hat diese Form der Bibelauslegung, wie schon oben gezeigt, im Engagement linker Christen, die – aus unterschiedlichen sozialen Schichten und gesellschaftlichen Milieus kommend – sich von der bürgerlichen Religion verabschieden wollen und versuchen eine neue Identität aufzubauen, und zwar als Kirche der Unterdrückten, die die **Torheit des Kreuzes** auch politische umsetzen will.<sup>308</sup> Im deutschsprachigen Raum sind diese Bemühungen vor allem von sozial engagierten Gruppen auf universitärem Niveau getragen, wobei die breite Bevölkerung immer im Blick ist und erreicht werden soll.<sup>309</sup>

Es ist naheliegend, dass eine solche Form der biblischen Auslegung, die zudem nicht davor zurückschreckt, die Auslegung mittels traditionellen Methoden und die daraus resultierenden Ergebnisse immer wieder scharf zu kritisieren, einerseits gewisse Gefahren in sich birgt und andererseits selbst einer massiven Kritik ausgesetzt ist. Individueller, spontaner Biblizismus sowie die totale „Funktionalisierung der Bibel als Motivationsquelle für politisches Handeln“<sup>310</sup> sind nach Füssel die Gefahren, denen die materialistische Exegese mit einer Offenlegung ihrer Bedingtheiten, ihrer Methoden und ihres Bestandes benutzbarer Vorarbeiten entgegentreten muss. Gerade die Funktionalisierung der Bibel für die eigenen Interessen, aber auch die der materialistischen Bibelexegese innewohnende Tendenz, „die biblischen Traditionen mit einem marxistisch-materialistischen Geschichtsschematismus abzuwürgen“<sup>311</sup>, bringt der materialistischen Hermeneutik scharfe Kritik ein. Gerade die Arbeiten im deutschsprachigen Umfeld können aber eher als Bereicherung gesehen werden, insofern sie zu einem umfassenderen Verstehen des soziologischen Hintergrundes der biblischen Texte beitragen.<sup>312</sup>

„Und wer möchte bezweifeln, daß materialistische Exegese in ihrer Entschlossenheit zur Parteinahme in mancherlei Hinsicht den ursprünglichen Intentionen des Neuen

---

<sup>307</sup> Ebd., 20.

<sup>308</sup> Vgl. ebd., 24f.

<sup>309</sup> So schreiben D. Sölle und L. Schottroff: „Die(se) Forschungsarbeit ist durchaus nicht zuerst die Aufgabe von Spezialisten einer akademischen >Elite<. Sie sollten allenfalls Hilfsarbeit leisten für die Bibelauslegung des gesamten Gottesvolkes. Bibelauslegung ist Sache jedes Christen, der ja wissen will, aus welchen Wurzeln der Glaube kommt und wie die Väter und Mütter des Glaubens ihre Hoffnung praktisch verwirklicht haben.“ Die Erde gehört Gott, 11.

<sup>310</sup> Füssel, Materialistische Lektüre der Bibel, 25.

<sup>311</sup> Laub, 48.

<sup>312</sup> Vgl. ebd., 47f.

Testaments, das ja nicht zur Neutralität, sondern zu Praxis des Glaubens anstiften will, näherkommt als die historische Bibelkritik.“<sup>313</sup>

## 2 Der Mensch und die Arbeit im Alten Testament

### 2.1 Alttestamentliche Verweise in Sölles Theologie der Arbeit

#### 2.1.1 Anmerkungen zum praktischen Umgang Sölles mit biblischen Texten

Dorothee Sölle baut in ihre Ausführungen immer wieder kürzere Abschnitte mit einer Interpretation eines Textes aus dem Alten und aus dem Neuen Testament ein. Dies dient, wie auch die vielen Verweise auf unterschiedliche Bibelstellen, zur biblischen Fundierung ihrer eigenen Aussagen, zur Bestätigung. Sie geben ihr aber auch Impulse für weitere Überlegungen. Wie oben in III.1 ausführlich dargestellt, greift die Theologin auf die Methoden einer befreiungs-theologischen Hermeneutik zurück.

Ich möchte nun allerdings die normalerweise erst nachfolgende Kritik schon vorwegnehmen und anmerken, dass D. Sölle in keinem Punkt ihrer Ausführungen zu *Lieben und Arbeiten* eine vollständige sozialgeschichtliche Exegese durchführt, sondern immer nur Einzelelemente präsentiert. Umfassende Untersuchungen oder detailliertere Analysen bleibt sie nicht nur in diesem Werk schuldig, wodurch sie nicht nur durch ungenaue Verwendung der Begrifflichkeiten sondern auch im Hinblick auf ihre biblischen Analysen eine Angriffsfläche für Kritik bietet.<sup>314</sup>

So schreibt schließlich auch Sailer-Pfister über D. Sölles Handhabung der Methoden in *Lieben und Arbeiten*:

„Sie führt keine vollständigen sozialgeschichtlichen Textanalysen durch, sondern liefert Einzelelemente. Dies ist durchaus legitim, wenn sie als solche erkenntlich wären.“

---

<sup>313</sup> Ebd. 47.

<sup>314</sup> Im Laufe meiner Arbeit wurde mir durchaus bewusst, was Barbara Rauchwarter während eines Gesprächs in Bezug auf Sölles Bibelarbeit mit „sie [Sölle] etwas ungenau“ meinte.

Außerdem unterscheidet sie nicht zwischen Methode und Hermeneutik.<sup>315</sup>

### **2.1.2 Der Praktische Umgang D. Sölles mit biblischen Texten am Beispiel des ersten Schöpfungsberichts**

Sölle beginnt, wie in II1.1.1 und II1.2.2 schon erwähnt, ihre Ausführungen in *Lieben und Arbeiten* zum Thema Schöpfung mit dem Verweis auf die alttestamentliche Befreiungstradition, die in der Exodus-Erfahrung ihren Ursprung hat. Dass der heilgeschichtliche Glaube älter als der Schöpfungsglaube ist, ersterem eine größere Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Tradition zukommt und dass die Schöpfung nur über die Befreiung zu deuten ist, belegt Sölle einerseits mit G. v. Rads Artikel *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, andererseits gibt sie unterschiedliche alttestamentliche Bibelstellen an, um die Bedeutung der Befreiung aus Ägypten im Kult herauszustreichen, so zum Beispiel Dtn 5,15; 16,12 oder 26,5-9 um die Wichtigsten zu nennen. Die einzelnen Verse werden in weiterer Folge keiner Analyse unterzogen, sondern dienen ausschließlich als Belege für ihre Darstellung, die zum Ziel hat, die Befreiung als wesentliches, ja grundlegendes Element des alttestamentlichen Glaubens darzustellen.<sup>316</sup>

Etwas detailreicher geht die Theologin in der darauffolgenden Bearbeitung des ersten Schöpfungsberichts vor. Da dieser in Abgrenzung zur babylonisch-sumerischen Kultur, welche die Israeliten während des Exils kennenlernten, verfasst wurde, erzählt sie die Grundzüge des babylonischen Schöpfungsmythos nach und geht auf dessen Implikationen für die babylonische Gesellschaft ein. So gelangen auch die gesellschaftlichen Strukturen dieser alten Kultur kurz ins Blickfeld ihrer Ausführungen. Sie bezieht sich dabei auf Westermanns Arbeit *Schöpfung*. Der sumerisch-babylonische Schöpfungsmythos erzählt vom herrschenden Chaos am Anfang und von erbittert kämpfenden Göttern. Als schließlich einer die Macht über die anderen gewann, wurden jene, die verloren hatten, in die Abhängigkeit und in den Dienst am Königshof gezwungen. Den unterdrückten Göttern gefiel aber ihr sklavenähnliches Dasein überhaupt nicht, weswegen sie sich die Menschen schufen, die von nun an diese niederen Dienste übernahmen. D. Sölle zieht hier Parallelen zur gesellschaftlichen Struktur Babyloniens:

---

<sup>315</sup> Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, 429.

<sup>316</sup> Vgl. *Lieben und Arbeiten*, 18-25.

„Indem der Schöpfungsmythos Babylons die Erschaffung des Menschen als Befreiung der Götter vom Joch der Arbeit feierte, diente er der Stabilisierung eines hierarchischen Sozialsystems durch kultische Mittel.“<sup>317</sup>

Die Theologin benennt in weiterer Folge einige Unterschiede zwischen dem babylonischen Schöpfungsmythos und Gen 1-2,4a, wobei natürlich der Aspekt der Befreiung im Mittelpunkt steht und ausführlichere Beschreibungen fehlen. So erkennt sie im biblischen ersten Schöpfungsbericht gegenüber dem babylonischen Schöpfungsmythos, der die Unterwerfung des Menschen betont, die befreiende Tendenz in der Aussage, dass der Mensch nach dem Bild Gottes und als Herr über die Schöpfung gemacht wurde. Auch die Gestirne sind nach dem biblischen Schöpfungsbericht keine anbetungswürdigen Himmelswesen, sondern „Gott schuf die Sterne für die Menschen, die die Erde bevölkern; sie sind der Bibel zufolge nützliche Hilfsmittel“<sup>318</sup>. Auf das Motiv der Ebenbildlichkeit aus Gen 1,27 greift Sölle später in ihrem Buch noch Mal zurück, wenn sie ihre Vorstellung des Mit-Schöpfer-Seins erläutert. In diesem Zusammenhang geht sie auch auf das Chaos und das Nichts aus Gen 1,2 ein: indem sie in Anlehnung an die Prozesstheologie, die Feministische Theologie sowie den philosophischen Materialismus die Schöpfung als Prozess auffasst, die in ihren Ursprüngen unvollendet ist, sieht sie Chaos und Nichts als destruktive Größen unseres Daseins, die immer noch in der Welt wirken und denen sich der Mensch als Ebenbild Gottes, als Mit-Schöpfer Gottes zu stellen hat.<sup>319</sup> Sie spricht dabei nicht nur Gott eine schöpferische Kraft zu, sondern, entgegen der traditionellen Vorstellungen, auch dem Menschen und das obwohl, wie sie auch selbst feststellt, „die hebräische Bibel die Vokabel »schaffen« nur in bezug [sic.] auf Gott gebraucht...“. Als Beleg ihrer Auffassung, dass auch dem Menschen schöpferische Fähigkeiten innewohnen, führt sie Jesaja 58, 6-12 an. Dort finden sich laut Sölle „...Beschreibungen menschlichen Handelns mit kühnen Metaphern, die diese schöpferische Kraft des Menschen“<sup>320</sup> zum Ausdruck bringen.

In der Gen 1,27 erkennt sie, ebenfalls in Unterscheidung zum babylonischen Mythos, ein befreiendes Element in der dort implizierten Gleichheit aller Menschen,

---

<sup>317</sup> Ebd. 26.

<sup>318</sup> Ebd., 27.

<sup>319</sup> Lieben und Arbeiten, 60ff.

<sup>320</sup> Ebd., 63.

denn auch wenn es durch die Geschichte hindurch oft zu einem Missbrauch kam, eignet sich der biblische Mythos eben nicht zur Legitimation von Herrschaft und Macht. Eine Ursache für diesen Missbrauch sieht Sölle in der „überzogene[n] Unterscheidung, ja Trennung von Gott und Welt“<sup>321</sup>, die ja zumindest biblisch wiederum ihren Grund in der Abgrenzung vom religiösen Umfeld und im Postulat der Überlegenheit Jahwes über die Naturgottheiten Baal, Astarte und anderen Göttern, hat. Das Problem der Transzendenz Gottes in Sölles Theologie wurde in II1.2.3 schon ausführlicher dargestellt. Hier möchte ich noch den methodischen Umgang der Theologin mit dem Problem der implizierten Transzendenz des ersten Schöpfungsmythos darstellen und so kommen wir zu einem weiteren Schritt im Umgang mit dem biblischen Text: Sölle verlässt nun auch den Boden der historisch-kritischen Exegese zur Gänze und bezieht sich in ihrer Interpretation, nicht mehr auf Gen 1-2,4 selbst, sondern auf andere Schöpfungserzählungen und auch poetische Auseinandersetzungen mit dem ersten Schöpfungsbericht. So zeigt sie im Gegenüber zur traditionellen theologischen Annahme der absoluten Transzendenz Gottes andere Denkmöglichkeiten auf: Gott, der aus Einsamkeit die Welt erschuf und allem Geschaffenen seine Hand auflegte, weswegen eine prinzipielle Trennung von Gott und Natur und auch Mensch und Natur nicht möglich ist, sondern Gott immer in Beziehung zu denken ist.<sup>322</sup> Die Begründung eines Gottes als Kraft der Beziehung, wie ihn C. Heyward versteht, findet Sölle im biblischen Begriff *heilig*, wobei sie auch hier biblische Belegstellen anführt, wie zum Beispiel Lev 19,2b, ohne dabei auf die Textstelle selbst näher einzugehen.

„Dem feministischen Gottesverständnis als einer schöpferischen Wechselbeziehung kommt in der Bibel der Begriff »heilig« am nächsten. Dieses Wort wird sowohl auf Gott als auch auf die Menschen angewandt. (...) Heiligsein im biblischen Verständnis bezeichnet unser Zusammenwirken mit Gott bei der Linderung menschlichen Leidens und dem Eintreten für Gerechtigkeit in der Welt.“

Es scheint, als setze sich Sölle nach der Analyse des religiösen Umfeldes nicht

---

<sup>321</sup> Ebd., 28.

<sup>322</sup> Lieben und Arbeiten, 29-32. Sölle bezieht sich hier auf eine Erzählung des Häuptlings vom Stamm der Mohawaks in: »The Road Back to Our Future«, in: Gamliel 3, Nr. 1, Washington 1977, S. 35; sowie auf eine Vision der Schöpfungsgeschichte von J. W. Johnson in: J. W. Johnson, Gib mein Volk frei, Gütersloh 1960.

mehr direkt mit dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht auseinander, sondern nur mehr über Umwege: alternative Texte, Anschauungen und Interpretationen, wie zum Beispiel jener, der feministischen Theologin C. Heyward werden zur Grundlage ihrer eigenen Überlegungen. Ihre theologischen Ausführungen entfernen sich vom Text Gen 1-2,4a, führen aber auf Grund der Aufnahme unterschiedlicher Aspekte immer wieder auf die biblische Erzählung zurück.

Exegese im eigentlichen Sinne führt sie in Bezug auf ihre Schöpfungstheologie nicht durch, so bleibt sie auch, wie in III2.1.1 schon angemerkt wurde, detailliertere Ausführungen oder zumindest entsprechende Verweise auf exegetische Forschungsergebnisse, außer auf die beiden erwähnten, schuldig. Nun geht es ihr aber auch in keinster Weise um eine exegetisch fundierte Auslegung des biblischen Textes, sondern um eine Interpretation für ihre Darstellung einer Theologie der Schöpfung, die in der Lage ist „uns zu lehren, wie wir die Erde mehr lieben können.“<sup>323</sup>

### **2.1.3 Zwischen Paradies und Fluch – Biblische Fundierung der Theologie der Arbeit von D. Sölle an Hand von Gen 2 und 3**

„Mein Versuch, die Schöpfung im Licht so irdischer Phänomene wie Arbeit und Liebe zu interpretieren, ist ein Beispiel für eine philosophisch-materialistische Deutung; es ist ein poetischer Materialismus, der die Sinnlichkeit und die Schönheit bejaht, die in den lebendigen, sich bewegenden Dingen, dem Stoff dieser Welt, aufscheinen.“<sup>324</sup>

Sölle nimmt in ihren Ausführungen zum philosophischen Materialismus und ihrem Verständnis einer leiblichen Theologie Bezug auf Gen 2,7, die ich ihren weiteren Ausführungen zum biblischen Text über Paradies und Sündenfall voranstellen möchte. Sie stellt hierin eine Grundlage ihrer Schöpfungstheologie vor, die zugleich auch für ihre Hermeneutik zur Interpretation biblischer Texte von Bedeutung ist.

In Gen 2,7 wird beschrieben, wie Gott den Menschen aus Erde macht und ihm den Atem des Lebens einhauchte, wodurch der Mensch zu einer lebenden Seele wurde. D. Sölle stellt sich in Bezug auf diesen Text zuerst einmal in einer Art Meditation die Frage, was es denn überhaupt bedeute, **aus Erde gemacht** zu

---

<sup>323</sup> Lieben und Arbeiten 39.

<sup>324</sup> Ebd., 50.

sein.<sup>325</sup>

„Ich bin begrenzt durch Zeit und Raum,  
beschränkt in meinen Fähigkeiten und Kräften;  
ich bin verletzlich, vergänglich, sterblich;  
ich bin gebunden an meine biologische Konstitution;  
ich habe nur begrenzte Entscheidungsspielräume,  
die abhängig sind von meinem leiblichen Dasein...“<sup>326</sup>

Alles Leibliche, alles aus Erde gemachte ist begrenzt und an die Stofflichkeit gebunden. Das zeigt sich am Anfang und am Ende des Lebens: Schmerz, Hunger, sexuelle Bedürfnisse, zeigen dem Menschen, dass nicht alles immer **sehr gut**<sup>327</sup> ist, wie es im ersten Schöpfungsbericht suggeriert wird.<sup>328</sup> Auch können viele Menschen ihren Körper nicht annehmen, sie sind von einem ständigen Hass auf ihren Körper begleitet und fühlen sich darin gefangen. Die negative Rezeption der Leiblichkeit innerhalb eines dualistischen Denkens unterstützt dieses Nicht-Annehmen-Können insofern, als dass sie „den Bereich des Körperlichen als niedrigste Stufe eines hierarchischen Systems verunglimpft.“<sup>329</sup>

Mit der Leiblichkeit sind zudem die Gefühle verbunden, ebenso auch die menschliche Beziehungsfähigkeit, also im Großen und Ganzen sein Dasein als soziales Wesen. Wenn nun aber der Leib gering geschätzt wird, so wird auch den Gefühlen und der Fähigkeit in Beziehung zu treten kein großer Wert zugemessen. Dies allerdings steht der biblischen Überlieferung entgegen, denn gerade unsere „soziale Existenz ist der Ort, wo die Schöpfung als gut bezeugt, bezweifelt und bewahrheitet wird.“<sup>330</sup>

Die Theologin betont aber, indem sie die beiden Schöpfungsberichte miteinander in Beziehung setzt, dass sich der Mensch in einer dialektischen Spannung zwischen dem Selbstverständnis als **Gottes Bild** und dem Selbstverständnis aus **Erde gemacht** befindet und sieht eine Auflösung dieser Spannung in der Erkenntnis

---

<sup>325</sup> Vgl. im Folgenden auch die Ausführungen in: Der Mensch zwischen Geist und Materie, insb. 15-19.

<sup>326</sup> Ebd., 51.

<sup>327</sup> Sölle greift hier auch immer auf den ersten Schöpfungsbericht zurück, um die Dialektik des menschlichen Daseins zu verdeutlichen.

<sup>328</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 52.

<sup>329</sup> Lieben und Arbeiten, 53.

<sup>330</sup> Ebd., 53.

begründet, dass der Mensch seine Geschöpflichkeit auf beiden Seiten bejahen muss.<sup>331</sup> Das impliziert zugleich das Bekenntnis, dass man in einer lebendigen und offenen Beziehung zu allem Geschaffenen, zu allem Leiblichen, steht. Denn, wie D. Sölle schreibt:

„Gottes gute Erde kann nur lieben, wer Hunger und Ausbeutung derer, die mit uns leben, zur Kenntnis nimmt. Idealistische Spiritualität ist blind nicht nur für die leibliche, sondern mehr noch für die soziale Realität.“<sup>332</sup>

Ihre Interpretation von Gen 2-3 setzt ein mit der Zielsetzung, nämlich „Arbeiten mit Lust in Beziehung zu bringen statt mit Plackerei, Langeweile und Stumpfsinn.“<sup>333</sup> Sie beginnt auch gleich mit der Erörterung der wohl wichtigsten Wörter im Zusammenhang mit Arbeit, nämlich **bauen** und **bewahren**. In Anlehnung an P. Tribble beschreibt Sölle den Garten-Eden als „Ort des Entzückens...“, wobei „...»bauen« bedeutet, ihn zu pflegen im Sinne von Ehrfurcht, Respekt und Demut; und den Garten zu »bewahren« heißt, ihn zu hegen und zu schützen.“<sup>334</sup> Diese beiden Verben sind der erste Hinweis auf die menschliche Arbeit und auf den Menschen als Arbeitenden, wobei bauen und bewahren in keinsten Weise Ausbeutung und Raub implizieren, sondern fürsorgliche Pflege. Etwas genauer geht die Theologin noch auf die Wörter **arbeiten** und **Paradies** ein, wobei sie zu „»arbeiten« (abad)...“ die Information hinzufügt, dass dieses Verb auch dienen heißen kann, was ihrer Meinung nach impliziert, dass Mensch und Natur sich „...nicht wie Subjekt und Objekt gegenüber“<sup>335</sup> stehen, sondern aufeinander bezogen sind. Das Wort **Paradies** ist, so Sölle, dem Persischen entlehnt und bedeutet so viel wie **umzäunter Obstgarten**, „ein starkes Symbol für menschliche Arbeit.“<sup>336</sup> Arbeit gehört also zum Menschen dazu. Sie ist „ein Wesenselement menschlichen Lebens“<sup>337</sup> und prinzipiell als etwas Gutes anzusehen.

In diesem Kontext geht Sölle auch auf die Frage des Zusammenhangs von Arbeit

---

<sup>331</sup> Vgl. 52.

<sup>332</sup> Ebd., 55.

<sup>333</sup> Ebd., 107.

<sup>334</sup> Ebd., 107.

<sup>335</sup> Ebd., 107.

<sup>336</sup> Ebd., 108.

<sup>337</sup> Ebd., 108.

und Ruhe ein und verweist auf die jüdische Tradition und insbesondere auf den jüdischen Theologen A. Heschel. Gemäß dem ersten Schöpfungsbericht feiert das Volk Israel den Wechsel zwischen Arbeit und Ruhe und bejaht so, „das Gutsein der Arbeit als einen wesentlichen Teil der Schöpfung.“<sup>338</sup> Die Arbeit ist demgemäß auch nicht einfach nur ein Schicksal, das der Mensch hinnehmen muss, sondern sie ist „mit göttlicher Würde ausgestattet“<sup>339</sup>. In *Die Erde gehört Gott* sowie auch in *Den Himmel erden* vertieft Sölle ihre Überlegungen zur Sabbatfrage im Kontext einer Auseinandersetzung mit den Zehn Geboten. Sie sieht im Gebot, den Sabbat zu heiligen, gleichzeitig das Gebot zu arbeiten. Als „gottlos“ bezeichnet sie die Aussage, dass die Arbeit knapp sei, denn es „ist genug zu tun auf der Erde.“<sup>340</sup> Arbeitslosigkeit, die immer höhere Verschuldung der armen Länder sowie auch die ökologische Misswirtschaft zerstören den Sabbat. Ebenso missachtet die ökonomische Beherrschung der Zeit den Sabbat, indem Produzieren und Verkaufen, Profit machen rund um die Uhr zur absoluten Notwendigkeit erklärt, womit dem Menschen zugleich die eigene Zeit, die Möglichkeit zu verschmaufen und zu träumen, den Alltag ruhen zu lassen, genommen wird. Dem stellt sie eine Meditation entgegen:

„Das dritte Gebot sagt mir:

Du sollst dich selbst unterbrechen.  
Zwischen Arbeiten und Konsumieren  
soll Stille sein und Freude,  
zwischen Aufräumen und Vorbereiten  
sollst du es in dir singen hören,  
Gottes altes Lied von den sechs Tagen  
und dem einen, der anders ist.  
Zwischen Wegschaffen und Vorplanen  
sollst du dich erinnern  
an diesen ersten Morgen,  
deinen und aller Anfang,  
als die Sonne aufging  
ohne Zweck  
und du nicht berechnet wurdest

---

<sup>338</sup> Ebd., 108.

<sup>339</sup> Ebd., 109. Sölle verweist auf Abraham Joshua Heschel: *Between God and Man. An Interpretation of Judaism*, New York 1959.

<sup>340</sup> Sölle/Schottroff, *Die Erde gehört Gott*, 101.

in der Zeit, die niemandem gehört  
außer dem Ewigen.“<sup>341</sup>

Nun wird aber die Arbeit in der christlichen Tradition nicht mit göttlicher Würde sondern vorwiegend mit Fluch und Strafe in Verbindung gebracht, was seinen Ursprung in der Formulierung des Fluches in Gen 3 hat. Sölle nimmt ihren Ausführungen dabei vorweg, dass die Verbindung von Arbeit und Mühsal nicht von Gott gewollt, sondern eine Folge der menschlichen Sünde ist.

„In der »Fluch-Tradition« ist Arbeit Strafe. Aber hat der ursprüngliche Ungehorsam von Adam und Eva wirklich alles Arbeiten im Sinne schöpferischer Partizipation zerstört, so daß wir gezwungen sind, die Arbeit als etwas ausschließlich Negatives zu sehen? Will uns die Bibel ausgerechnet das lehren?“<sup>342</sup>

Die Erzählung in Gen 3 interpretiert Sölle nicht als Genese der **Erbsünde**, sondern als Mythos über das Erwachsenwerden oder etwas allgemeiner formuliert, über die Entwicklung des Menschen zu einem verantwortlichen Wesen mit der Fähigkeit zwischen Gut und Böse zu entscheiden.<sup>343</sup> So kritisiert sie auch die Deutung des Essens vom Baum der Erkenntnis als **Sünde** und sieht in der Geschichte vom Sündenfall „eher die Geschichte des »Aufstiegs« menschlicher Entwicklung als unseres »Falls« in Schuld und Sünde.“<sup>344</sup> Das heißt aber nicht, dass Sölle die Schuld, die in dieser Erzählung zum Tragen kommt, wegdenken möchte, ganz im Gegenteil: die Theologin betont, dass jeder Loslösungsprozess, jede Weiterentwicklung mit Schuld verbunden ist, da eine solcher „Weg zur Reife ohne den Bruch mit den Eltern, ohne daß man dem, der zurückbleibt, Schmerz bereitet“<sup>345</sup> nicht möglich ist.

„Adam und Eva werden erwachsene Menschen indem sie auf ihrem Entscheidungsrecht bestehen, und so erhalten Arbeit und Sexualität eine neue, weitere Bedeutung, obwohl beide schon mit der Schöpfung gegeben sind. Adam und Eva werden nun mit den Konsequenzen ihres Arbeitens und Liebens konfrontiert. Und weil sie durch ihren mutigen

---

<sup>341</sup> Sölle/Schottroff, Den Himmel erden, 89.

<sup>342</sup> Lieben und Arbeiten, 109.

<sup>343</sup> Vgl. ebd. 109.

<sup>344</sup> Ebd., 110.

<sup>345</sup> Ebd., 111.

Schritt andere geworden sind, wird auch Gott, als Wesen der Beziehung, ein anderer.  
Aus dem Vatergott wird der Gefährte.<sup>346</sup>

Begründet sieht D. Sölle diese Aussage in der Tatsache, dass Adam und Eva entgegen der ihnen angedrohten Strafe in Gen 2,17 eben nicht zum Tode verurteilt werden, sondern Gott ihnen beisteht und in Gen 3,21 Kleider Macht. Dieser Gott begleitet die beiden ersten Menschen schließlich auch auf ihren Wegen außerhalb des Gartens.

Im Sinne einer Theologie der Arbeit, welche die Arbeit als etwas Positives ansehen will, kritisiert Sölle jene Tradition, welche die zentralen Ausdrucksformen unseres Lebens unter dem Aspekt des Fluches betrachtet und damit gleichzeitig den „ewig illusionären Traum übermittelt, sich davonzustehlen, nach Hause zu laufen und niemals erwachsen zu werden.“<sup>347</sup> Sie sieht darin eine Idealisierung einer bestimmten Phase der Kindheit, wodurch es unmöglich wird sich „den Verwicklungen und Schwierigkeiten des Arbeitslebens und der Sexualität auszusetzen (...) und uns in die Welt zu wagen.“<sup>348</sup> Zwei Gefahren sind damit verbunden: steht die Erinnerung an das Paradies im Zentrum der Vorstellung, wird die Realität des Fluchs verleugnet, was zu einer „nostalgischen, sentimentalischen Sehnsucht nach der Kindheit“ führt. Legt man aber seinen Fokus ausschließlich auf den Fluch, dann trägt man zur Legitimation der bestehenden Verhältnisse bei: der Mensch **ist** schließlich **böse, unfähig zum Guten.**<sup>349</sup>

Die Theologin plädiert für ein Neuverständnis der biblischen Erzählungen von Paradies und Fluch, dass das Paradies nicht als ein „museales Fragment vergangener Metaphysik, sondern als Lebenskraft, die zur Gestaltung unserer Zukunft beiträgt“<sup>350</sup>, versteht. So sieht sie in ihrer Interpretation den Garten als Vision einer Arbeit, die fruchtbar, erfreulich und nützlich, also gut ist. Der Sündenfall zerstört diese Vision nicht, ebenso wenig zerstört er die menschliche Fähigkeit zu humaner

---

<sup>346</sup> Ebd., 111.

<sup>347</sup> Ebd., 112. Sölle bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Erich Fromm: *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*, Stuttgart 1982.

<sup>348</sup> *Lieben und Arbeiten*, 112.

<sup>349</sup> So ja der von D. Sölle kritisierte anthropologische Pessimismus. Interessant finde ich, dass diese Auffassung sich wirklich hartnäckig auch unter Jugendlichen hält, wie ich vor Kurzem im Gespräch mit Schülern festgestellt habe. Das Paradies, die Vision einer Verbesserung der Welt, zu der man selbst beiträgt, scheint ihnen unendlich weit weg.

<sup>350</sup> *Lieben und Arbeiten*, 113.

## Arbeit und Sexualität.

„Die Geschichte vom Sündenfall will den Menschen als gebrochenes, aber nicht gänzlich verdorbenes Wesen darstellen. Unsere Fähigkeit, zu lieben und zu arbeiten, ist durch den Sündenfall nicht total vernichtet worden. Die Schöpfung geht weiter, auch heute noch. Adam und Eva haben im Garten Eden eine Phase ihrer Existenz hinter sich gelassen; sie haben aber nicht die Schöpfung zunichte gemacht.“<sup>351</sup>

Zusammenfassend sei also zu sagen, dass D. Sölle in ihren Untersuchungen zum biblischen Text insofern befreiungstheologisch vorgeht, als sie versucht, repressive und befreiende Traditionen voneinander zu unterscheiden. Sie verleugnet dabei nicht das Vorhandensein repressiver Traditionen und stellt ihnen ihre Gültigkeit nicht zur Gänze in Abrede. Allerdings kritisiert sie die Fokussierung auf diese Traditionen, da sie den Menschen keinen Raum geben, sich zu entfalten und Verantwortung für sich, ihr soziales Umfeld und die Natur zu übernehmen. Eine Theologie der Arbeit, die die Schöpfung mit all ihrem Geschaffenen achten will, muss die befreiende Kraft des Evangeliums zur Grundlage aller Auseinandersetzung machen.<sup>352</sup>

Es ist außerdem anzumerken, dass auch in dieser intensiveren Bearbeitung eines biblischen Textes, wie auch schon im Vorhergehenden zu sehen war, Sölle nicht den gewöhnlichen wissenschaftlichen Methoden der Exegese folgt. Auch finden sich, bis auf die drei im Text erwähnten Verweise, keinerlei Hinweise, inwiefern sie und vor allem welche exegetischen Ergebnisse aus der alttestamentlichen Wissenschaft sie zu Rate gezogen hat. Es handelt sich also auch hier um eine sehr großflächig angelegte Interpretation, die nur bedingt an manchen Stellen etwas mehr in die Tiefe geht und vor allem eine Kritik der traditionellen Rezeption im Hinblick auf Arbeit darstellt und so zu einer Basis ihrer eigenen theologischen Ausführungen wird.

## **2.2 Vertiefung: Exegese von Gen 2 und 3 mit dem Fokus auf Arbeit**

Wie F. Kiss zusammenfassend darstellt, kann man im zweiten Schöpfungsbericht

---

<sup>351</sup> Ebd., 113f.

<sup>352</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 117.

(Gen 2,1-25) des Alten Testaments fast durchgehend Hinweise auf menschliche Arbeitsbereiche finden. Nichts wächst auf der Erde (v. 5), darum bildet Gott den Menschen, wie ein Töpfer (v. 7); er pflanzt den Garten, wie eine Gärtnerin (v. 9); er verbietet den Menschen, vom Baum der Erkenntnis zu essen, wie ein Gesetzgeber (vv. 16f; er betäubt und operiert den Menschen und formt die Frau, wie eine Ärztin und ein Designer (vv. 21f).<sup>353</sup> All diese Metaphern für Gott spiegeln menschliche Erfahrungen von Arbeit wieder. Doch auch in Bezug auf den Menschen wird die Arbeit in Gen 2 thematisiert und, wie schon die Ausführungen zu Sölles Interpretation von Gen 2 und 3 im vorherigen Kapitel gezeigt haben, in der damit verbundenen Erzählung Gen 3 auch weiter fortgesetzt. Ich möchte mich nun im Folgenden vor allem auf jene Stellen in Gen 2 und 3 beziehen, die sich direkt auf den Menschen als arbeitendes Wesen beziehen; dass dabei auch die ganze Erzählung berücksichtigt werden muss und immer wieder in den Blick gerät, liegt auf der Hand, dennoch möchte ich den Fokus vor allem auf Gen 2,5.7.15; 3,17-19.21f. legen. Dabei geht es mir vor allem um eine Zusammenschau unterschiedlicher Interpretationen, die mit als Basis für eine Einordnung von Sölles Theologie der Schöpfung und Arbeit dienen soll.

### **2.2.1 Einordnung in den Kontext**

Unzählige Arbeiten gibt es in Bezug auf die Erzählung in Gen 2-3. Zum einen ist sie als Teil der Urgeschichte (Gen 1-11) des Genesisbuches Teil der Pentateuch-Kritik, im Rahmen derer sich viele namhafte Exegeten mit Hilfe unterschiedlicher Theorien und Modelle den Kopf zerbrochen haben und immer noch zerbrechen. Zum anderen gehört sie wohl zu den „meistausgelegten Texten der Bibel“<sup>354</sup> mit einer folgenreichen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte.

Zu Erstem: Bis jetzt gab es noch kein für alle zufriedenstellendes Modell zur Erklärung der Entstehung des Pentateuchs, was angesichts der vielen Erzählungen, Traditionen und Redaktionen der Pentateuch-Texte, die noch dazu vor mehreren Jahrtausenden zusammengefügt wurden, nicht verwunderlich ist. Eine erste

---

<sup>353</sup> Vgl. Kiss, Die menschliche Arbeit 20; ebenso: Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, 106, 117f; und Zenger, Einleitung in das Alte Testament, 78.

<sup>354</sup> Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 92.

Theorie<sup>355</sup>, die sich längere Zeit gehalten hat beziehungsweise auch als Vorlage für neuere Modelle diente, ist das Vierquellen-Modell der Neueren Urkundenhypothese. Die Anhänger dieses Modells gehen mit unterschiedlichen Modifikationen von vier Quellen aus, die durch mehrere Redaktionen zusammengefügt und ineinander verwoben wurden, so dass schlussendlich nach ungefähr 500 Jahren der Pentateuch entstanden ist. Diese vier Quellen sind: J (Jahwist) und E (Elhoist), die in die vordeuteronomische Königszeit (10./9. Jahrhundert v. Chr.), D (Ur-Deuteronomium), das in die spätvorexilische Zeit (ca. 7. Jahrhundert v. Chr.) und P (Priesterschrift), die in die Zeit des Exils (ca. 550 v. Chr.) datiert wurde.<sup>356</sup> Die Urgeschichte ist nach den Anhängern dieses oder eines davon abgeleiteten Modells im Wesentlichen eine Zusammenfügung der beiden Quellen J und P, wobei Gen 2,4b-3,24 dem jahwistischen Erzählstrang zugeordnet wurde.<sup>357</sup> Gerade in jüngster Zeit gab es wieder intensivere Bemühungen, sich mit dem Entstehen des Pentateuchs, im Besonderen auch mit der Urgeschichte und der Inhomogenität von J auseinanderzusetzen, wobei sich den Exegetinnen neue Perspektiven eröffneten. Während nämlich P – nicht nur – innerhalb der Urgeschichte relativ leicht zu erkennen ist und so dessen Textbestand bis auf einige kleinere Ungereimtheiten von der Mehrheit der Forscher einheitlich als fixiert angenommen wird<sup>358</sup>, gibt es bezüglich der Texte, die nach dem Vierquellen-Modell J zugeordnet wurden, aufgrund der vielen Brüche und inkohärenten Textstellen differente Sichtweisen, vor allem auch in Hinblick auf die Datierung. Als Beispiel sei hier gleich die Erzählung Gen 2-3 herangezogen, die ja im Fokus dieser Arbeit liegt. Während der vorangestellte Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,3<sup>359</sup> eindeutig P zugeordnet und so in die Exilszeit datiert wird, stellen die neueren Untersuchungen die ursprüngliche Datierung der nichtpriesterlichen Texte, wie auch

---

<sup>355</sup> Für eine detailliertere Ausführung zur Forschungsgeschichte siehe z.B.: Otto, Art. Pentateuch; Ruppert, Genesis, 1-43; Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 11-42; Zenger, Einleitung in das Alte Testament, 74-174.

<sup>356</sup> Vgl. v. Rad, Genesis, 10; Otto, Art. Pentateuch, 1093; Ruppert, Genesis, 1-22; Zenger, Einleitung in das Alte Testament, 93.

<sup>357</sup> So z.B. Westermann, Genesis I; v. Rad, Genesis; aber auch Ruppert, Genesis.

<sup>358</sup> Im wesentlichen wird der Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a), die Genealogie Adams (Gen 5), Teile der Sintflutgeschichten (Gen 6-9), dabei besonders die Gottesreden (Gen 6 und 9) und Teile der Völkertafel (Gen 10) sowie die Semgenealogie (Gen 11) der Quelle P zugeordnet. Detailliertere Ausführungen zu P innerhalb der Urgeschichte finden sich bei Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel, 43.

<sup>359</sup> Schüle geht davon aus, dass es sich bei Gen 2,4a um eine priesterschriftliche Toledotformel handelt. Toledotformeln sind quasi das Markenzeichen von P und werden als Überschrift einem priesterschriftlichen Text vorangestellt. Schüle fände eigenartig, wenn in diesem Fall die Toledotformel nachgestellt, also als Unterschrift verwendet werden würde und geht davon aus, dass diese dem Bericht Gen 2ff als Überschrift vorangestellt ist.

Gen 2f einer ist, in Frage. Relativ einheitlich sehen alle in Gen 2-3 einen aus mehreren Erzählungen und Schichten bestehenden Text. Westermann oder auch v. Rad gehen zum Beispiel von über längere Zeit mündlich, vielleicht auch teilweise über kurze Strecken schriftlich tradierten kleineren Elementen aus, die schließlich von J in eine Einheit gebracht wurden, wobei J ins 10./9. Jahrhundert v. Chr. datiert wird.<sup>360</sup> Neuerdings wird darüber diskutiert, ob diese Elemente erst nachträglich der Priesterschrift – und zwar ohne vorhergehende Zusammenstellung durch J – Stück für Stück eingefügt wurden. So plädiert etwa K. Schmid mit Blick auf Gen 2-3 für eine nachpriesterschriftliche Entstehung und führt folgende Gründe dafür an:

„Es ist nachgerade offenkundig, dass Gen 2f. mit seinem Konzept der Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden aufgrund des Verstoßes gegen ein göttliches Gebot die deuteronomistische Konzeption des Landverlustes aufgrund von Ungehorsam voraussetzt und universalisiert, also nicht älter als diese selbst sein kann. Außerdem weist das ambivalente Weisheitskonzept – der Erwerb der »Erkenntnis von Gut und Böse« wird gegen die Tradition (...) ursächlich mit dem Verlust des Paradieses verknüpft – auf ein fortgeschrittenes Stadium der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Weisheit hin. Schließlich spricht auch das Paradiesschweigen des Alten Testaments nicht für eine frühe Ansetzung von Gen 2f. - die ersten expliziten Aufnahmen von Gen 2f. finden sich erst in den deuterokanonischen Texten Sir 25,24 und SapSal 2,24.“<sup>361</sup>

Grundsätzlich bleibt also zu sagen, dass nach diesem Modell der Pentateuch nach einer Vorgabe einer priesterschriftlichen Struktur stückchenweise erweitert und ausgestaltet wurde, wobei die eingewobenen Textteile durchaus älter sein können. Im Hinblick auf Gen 2-3 heißt dies, dass nicht die erste Schöpfungserzählung der zweiten vorangestellt wurde, sondern dass dies genau umgekehrt der Fall war und so die Erzählung von Gen 2-3 eine Weiterführung oder Interpretation **von** beziehungsweise auch eine kritische Auseinandersetzung **mit** Gen 1 darstellt. Ob damit auch wirklich schon über das Alter einzelner Elemente der Texte eindeutig entschieden ist, bleibt fraglich, denn, wie bei Blum zu lesen ist, gibt es in Bezug auf die Schöpfungserzählungen „keine klaren Indizien dafür, dass die Paradieserzählung bei ihren intendierten Lesern die Kenntnis von Gen 1 etc. voraussetzte. Kompositionsgeschichtlich dürfte eher Gen 1 als Leseanweisung für Gen 2 gedacht

<sup>360</sup> Vgl. Westermann, Genesis I, 258; ähnlich auch v. Rad, Genesis, 9f.

<sup>361</sup> Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 75. Vgl. auch Schüle, Genesis, 19.

sein. Im kanonischen Endtext allerdings ist die Bühne frei für jede Art von Midraschbildung.“<sup>362</sup>

Zu Letzterem: Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Erzählung von Gen 2-3 ist geradezu einzigartig. Allein die zum Teil gängigen „Bezeichnungen für diesen Text wie „Zweiter Schöpfungsbericht“, „Sündenfallergeschichte“, „Geschichte von Adam und Eva“, „Paradieserzählung“ etc. zeigen die thematische Vielfalt an, die dieser Text zu beinhalten scheint.“<sup>363</sup> Gerade für die Dogmatik war dieser Text seit jeher eine wesentliche Grundlage, spielt er doch auf die wesentlichen Lebensfragen und Lebenserfahrungen des Menschen an: die Frage nach der Welt- und Menschheitsentstehung, die Frage nach dem Leid und der mühseligen Arbeit, die Frage nach dem Sinn des Lebens, die Frage nach der Beziehung der Geschlechter, ebenso auch die Frage nach der Sexualität, die Frage nach Sünde und Schuld, um nur die herausragendsten zu nennen. Die vor allem negative Rezeption der Texte innerhalb der christlichen Tradition, hatte weitreichende Folgen. Vor allem die feministische Exegese hat dazu beigetragen, diese frauenfeindliche, sexualfeindliche und lebensfeindliche Tradition der Interpretation aufzudecken, kritisch zu hinterfragen und einen neuen Blick auf die Texte zu wagen. So schreibt P. Tribel, nachdem sie im Schöpfungsbericht scheinbar festgeschriebene Argumente für die Herrschaft des Mannes über die Frau auflistet:

„Obwohl solche Einzelheiten immer wieder zitiert werden, um damit die traditionellen Interpretationen von der männlichen Überlegenheit und weiblichen Unterordnung zu stützen, stimmt keine von ihnen ganz, und die meisten sind in der Geschichte einfach nicht vorhanden. Als Vorstellungen, die angeblich der Erzählung entnommen sind, sind sie aus der Integrität dieses Werks als einer verschachtelten Struktur von Wörtern und Motiven mit eigenem intrinsischen Wert und Sinn herausgerissen worden. Kurz, diese Vorstellungen tun der *Rhetorik* der Geschichte Gewalt an.“<sup>364</sup>

Gerade in der jüngeren Tradition werden die immer wiederkehrenden Elemente der Rezeptionsgeschichte auch außerhalb der feministischen Exegese kritisch hinterfragt. So stellt zum Beispiel auch Schmid fest, dass die Wirkungsgeschichte,

---

<sup>362</sup> Blum, Textgestalt und Komposition, 9.

<sup>363</sup> Dohmen, Schöpfung und Tod, 13.

<sup>364</sup> Tribel, Gott und Sexualität im Alten Testament, 91.

die sich vornehmlich auf die Motive Paradies, Adam und Eva, Apfel und Schlange sowie Sündenfall konzentriert, die „ursprüngliche Aussage der biblischen Erzählung mitunter verdeckt hat.“<sup>365</sup> Dem kann man sich im Wesentlichen nur anschließen, was bedeutet, dass in weiterer Folge versucht wird, wirklich nah am Text zu bleiben und den Aussagegehalt der Erzählung vom Garten Eden „nicht mit ihren Wirkungen zu verwechseln.“<sup>366</sup>

### **2.2.2 Gen 2-3: Abgrenzung und innere Einheitlichkeit**

Es ist schon sehr lange unbestritten, dass es sich in Gen 1-3 um zwei unterschiedliche Schöpfungsberichte handelt. Der Übergang vom ersten zum zweiten Schöpfungsbericht weist dabei einen eindeutigen Bruch auf, sowohl formal als auch inhaltlich. Formal findet sich in 2,4 ein Bruch. Hier kann man nun zwei wesentliche Linien in der Forschung ausmachen: die „alte“, gängige Linie sieht in 2,4a eine „Unterschrift“ zum ersten Schöpfungsbericht<sup>367</sup>, eine neuere Linie geht davon aus, dass 2,4a dem zweiten Schöpfungsbericht als Überschrift dient.<sup>368</sup> Mir scheint es eigenartig, von einer Unterschrift zu sprechen und plausibler – auch für den inneren Zusammenhang von 2,4 – wenn hier von einer Überschrift für den zweiten Schöpfungsbericht ausgegangen wird. Weiters zeigt sich anhand der Gottesbezeichnung, dass es sich hier nicht um eine zusammenhängende Geschichte handeln kann. Während in Gen 1 vorwiegend אֱלֹהִים *ʾēlōhîm* verwendet wird, findet sich in Gen 2-3 אֱלֹהִים *ʾēlōhîm* verbunden mit dem JHWH-Tetragramm יְהוָה *yhwh*. Inhaltlich findet sich zwischen 2,3-5 insofern ein Bruch, als dass eine vollständig geschaffene Welt nun plötzlich wieder ohne jegliches Leben ist. Ebenso widersprechen die Wassermassen von 1,9 der Trockenheit und dem aus der Erde aufsteigenden unterirdischen Quellwasser in 2,5f. Es ist also deutlich, auch wenn Schüle eine „kompositorische Absicht im Übergang vom ersten zum zweiten Schöpfungsbericht“ erkennt<sup>369</sup>, dass hier zwei unterschiedliche Erzählungen aneinander folgen, die dementsprechend auch getrennt interpretiert werden müssen. Nach hinten hin wird der Erzählung mit der Vertreibung aus dem Paradies in 3,24 ein

<sup>365</sup> Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 92.

<sup>366</sup> Ebd., 93.

<sup>367</sup> Vgl. Rad, Genesis, 42; Ruppert, Genesis, 102.

<sup>368</sup> Neben Schüle (siehe Anm. 342) z.B. Klaiber, Schöpfung, 33

<sup>369</sup> Schüle, Urgeschichte, 54.

Ende gesetzt. Auch wenn thematisch eine Verbindung zwischen Gen 4 und Gen 2-3 besteht und Gen 4 die Erzählung in Gen 2-3 voraussetzt, grenzt sie sich doch deutlich von ihr ab.

Dass Gen 2 mit Gen 3 zu einer Einheit verbunden ist, gehört ebenso wie die Differenzierung der beiden Schöpfungsberichte zum älteren Repertoire der Exegese. Zwar markiert das plötzliche Erscheinen der Schlange in 3,1 eine Zäsur, die aber die Erzählung nur in zwei Abschnitte gliedert. Den gemeinsamen Rahmen erhalten die beiden Erzählabschnitte unter anderem durch die Motive der Erde (הָאָדָמָה *hā ʾăḏāmāh*), des Staubes (עָפָר *ʿāpār*) sowie des Bebauens (עָבַד *ʿābad*), die sowohl in Gen 2 als auch in Gen 3 mit Verweis auf Gen 2 eine Rolle spielen. Neben weiteren Gemeinsamkeiten gibt es auch einige Spannungen, weswegen schon viele Exegeten von zwei (oder mehr) in Gen 2-3 verflochtenen Erzählungen beziehungsweise Schichten ausgegangen sind.<sup>370</sup> Diese Spannungen definieren sich vor allem durch die zahlreichen Doppelungen im Text, wie zum Beispiel die Ansiedelung des Menschen im Garten (2,8.15) am Anfang der Perikope und die Vertreibung aus dem Garten (3,23.24) am Ende. „Weiterhin besteht die klassische Crux der zwei Bäume im Garten“, wie Schüle formuliert. Hierin liegt das Problem, dass in 2,9 von zwei Bäumen die Rede ist, der Baum der Erkenntnis und der in der Mitte des Gartens stehende Baum des Lebens, wobei in 2,19 nur das Essen der Früchte vom Baum der Erkenntnis verboten wurde. In 3,3 erklärt die Frau der Schlange, dass der Baum in der Mitte des Gartens weder berührt noch von ihm gegessen werden darf.

In diesem Kontext würde es zu weit führen, hier Lösungen herauszuarbeiten, es sei lediglich darauf hingewiesen, dass es Spannungen gibt, denen innerhalb der exegetischen Forschung unterschiedlich begegnet wird. Nun sollen die einzelnen für diese Arbeit relevanten Textstellen im narrativen Verlauf der Erzählung von Gen 2-3 interpretiert werden.

---

<sup>370</sup> Mehrere Schichten der Bearbeitung nimmt z.B. Dohmen, Schöpfung und Tod, 169-245 an. Eine übersichtliche und kurze Darstellung über zwei zusammengeflochtene Erzählungen liefert Westermann, Schöpfung, 102-105. Eine gute Tabelle zu neueren redaktionsgeschichtlichen Analysen von Gen 2-3 bietet Blum, Textgestalt und Komposition, 19.

### 2.2.3 Interpretation von Gen 2-3 mit Fokus auf 2,5.7.15; 3,17-19.23f.

*Kap. 2<sup>5</sup>Und alles Gebüsch des Feldes war noch nicht auf der Erde und alle Kräuter des Feldes sind noch nicht gewachsen, denn JHWH-Gott, hatte es noch nicht regnen lassen auf die Erde und ein Erdenmensch war noch nicht, den Erdboden zu bebauen. (...) <sup>7</sup>Und JHWH-Gott formte den Erdenmenschen aus Staub vom Erdboden und haucht in seine Nase den Atem des Lebens und der Erdenmensch wurde eine lebendige Seele. (...) <sup>15</sup>Und JHWH-Gott nahm das Erdenmenschen und setzte es in den Garten-Eden zu bebauen und zu bewahren.*

*Kap. 3 <sup>17</sup>Und zum Mensch-Mann sagte er: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast und vom Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten habe nicht zu essen; verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Mühsal sollst du davon essen dein Leben lang. <sup>18</sup>Und Dornen und Disteln lässt er wachsen für dich und du sollst essen das Kraut des Feldes. <sup>19</sup>Im Schweiß deines Angesichts sollst du Brot essen bis du zurückkehrst zum Erdboden, denn von ihm bist du genommen. Denn Staub bist du und zum Staub sollst du zurückkehren. (...) <sup>23</sup> Und JHWH-Gott schickte ihn aus dem Garten Eden, zu bebauen den Erdboden, von dem er genommen war. <sup>24</sup>Und er trieb den Menschen aus und er ließ östlich vom Garten Eden die Cherubim lagern und die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.*

#### Zu Gen 2,5.7.15:

Die Erzählung informiert den Leser, nach einem kurzen Hinweis auf die Erschaffung von Himmel und Erde, zuallererst darüber, dass – bevor Gott es regnen ließ und die Menschen anfangen, den Boden zu bebauen – nichts wuchs. Die Negativformulierungen sind dabei eine durchaus übliche Stilform in Schöpfungsberichten des altorientalischen Raumes. So zum Beispiel im *Enuma elisch*, der mit der Notiz, dass Himmel und Erde noch nicht benannt waren, beginnt.<sup>371</sup> Ein solcher Einstieg erscheint logisch, denn jede „Erzählung muß an irgendein Vorher, an irgendein Vorgegebenes anknüpfen; beim Erzählen von Schöpfung gibt es ein Vorher aber nicht.“<sup>372</sup> In diesem Bericht von 2,5 ist besonders interessant, dass im Zusammenhang mit der Beschreibung des **negativ**-Zustands der Erde als mehr oder weniger Wüstengebiet, neben Gott, der es noch nicht regnen gelassen hat, auch der Mensch als Subjekt vorkommt, der nicht da ist, um den Erdboden zu bebauen.

<sup>371</sup> Annette Zgoll, *Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien*, 23.

<sup>372</sup> Westermann, *Schöpfung*, 106. Vgl. Rad, *Genesis* 52.

Ebenso beamerkenswert ist, dass erst mit der Erwähnung des Menschen (הָאָדָם, hā'ādām) von Erde als הָאֲדָמָה hā'ādāmā<sup>h</sup> gesprochen wird, das ich mit **Erdboden** übersetze; davor und noch ein einziges Mal nach dieser ersten Erwähnung des Menschen wird Erde mit dem Wort אֶרֶץ 'ereṣ beschrieben.<sup>373</sup> So bekommt der Mensch einen doppelten Bezugspunkt zum Erdboden: einerseits ist er durch das Wortspiel הָאָדָם, hā'ādām – הָאֲדָמָה hā'ādāmā<sup>h</sup> mit dem Erdboden verbunden und andererseits wird hier schon seine Aufgabe, nämlich den Erdboden zu bebauen, vordefiniert.

Nun formt JHWH also aus dem Staub der Erde den Menschen, und damit dieser lebendig wird, bläst er in seine Nase den Atem des Lebens.<sup>374</sup> Was noch zuvor mit dem Wortspiel הָאָדָם, hā'ādām – הָאֲדָמָה hā'ādāmā<sup>h</sup> angedeutet wurde, ist nun Realität: der Mensch ist ein Erdwesen, wie auch die Tiere es sind (2,19). Was ihn aber von diesen unterscheidet ist der Atem des Lebens, der ihn lebendig macht: nur in seinem Lebendigsein ist der Mensch wirklich Mensch.<sup>375</sup> Ebenso zentral scheint mir der Aspekt der Gott-Mensch-Beziehung, die sich in der Handlung des Einhauchens widerspiegelt. Ich denke hier an einen liebevollen, zärtlichen Akt Gottes seinem „Kunstwerk“ gegenüber, um dieses lebendig zu machen. Auch weckt dieses Bild in mir die Assoziation von Eltern die ihr Neugeborenes in überwältigendem Erstaunen über diese kleine Menschenwesen zum ersten Mal küssen; auf jeden Fall handelt es sich um eine besondere göttliche Zuwendung, die ausschließlich diesem Menschenwesen zuteil wird.<sup>376</sup> Klingt hier vielleicht wirklich auch die Einsamkeit Gottes an, wie sie in Johnsons Gedicht in *Lieben und Arbeiten* dargestellt wird?<sup>377</sup> Ein Gott der sich alleine fühlt und deswegen Himmel und Erde und Pflanzen und Tiere machte und dann feststellte, dass er immer noch einsam war?

<sup>373</sup> Vgl. Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, 96.

<sup>374</sup> Das Motiv Gottes, der in kunstvollerweise den Menschen bildet sowie auch das Motiv vom Einhauchen des Lebens findet sich nicht nur an zahlreichen Stellen im Alten Testament sondern zum Einen auch in Schöpfungsmythen und zum Anderen in Königsideologien der altorientalischen Umwelt sowie in Ägypten. Vgl. Westermann, Genesis I, 277f. Eine übersichtliche Darstellung zu altorientalischen und Ägyptischen Parallelen gibt z.B. Schüle, Urgeschichte, 59ff.

<sup>375</sup> Vgl. Westermann, Schöpfung, 111.

<sup>376</sup> Vgl. Schüle, Urgeschichte, 59.

<sup>377</sup> Gegen ebd., 66: „Davon dass sich Gott hier ein Gegenüber schafft – ein Wesen, mit dem er Gemeinschaft haben will –, sagt der Text nichts.“

Dann saß Gott nieder am Fuß eines Hügels,  
 wo er nachdenken konnte,  
 saß nieder an einem tief-tiefen Fluß,  
 das Haupt in den Händen,  
 und dachte nach, und dachte und dachte:  
 Ich mache mir einen Menschen!<sup>378</sup>

So gesehen ist Gott insofern auf Beziehung angewiesen, als dass er sie selbst will, er ist ein Beziehungswesen der den Menschen als Gegenüber braucht. Umgekehrt bedarf der Mensch Gottes deshalb, weil nach 2,7 sein ganzes Leben in Gottes künstlerischen Händen liegt, wie Tribble bemerkt<sup>379</sup>:

„Nur zwei Dinge konstituieren sein [sc. des Menschens] Leben, und beide sind zerbrechlich. Staub von der Erde und Atem von Gott. (...) Zusammengefügt von Jahwe, kommen diese zerbrechlichen Ingredientien [sic.] zusammen, um das Geschöpf zu machen, das völlig abhängig ist von Gott. Sein Leben hängt an einem Atem, den es nicht kontrollieren kann, ja den es selbst gar nicht atmet – denn Jahwe ist der/die AtemgeberIn.“<sup>380</sup>

Dem Lebendigsein steht zugleich der Tod, die Vergänglichkeit gegenüber: עָפָר <sup>ʿāpār</sup> – der Staub der Erde, aus dem der Mensch gemacht ist, weist auf diese Vergänglichkeit hin. Es ist also, entgegen der gängigen Vorstellungen, nicht so, dass der Mensch ursprünglich unsterblich geschaffen wurde und dann als Folge des Ungehorsams zu einem sterblichen Wesen wurde. Die Begrenztheit des menschlichen Lebens ist Teil seiner Natur. Das zeigt sich auch darin, wie Schmid hervorhebt, „dass die Strafandrohung in Gen 2,17 die konventionelle Form eines Rechtssatzes hat, der die Todesstrafe (und eben nicht die Strafe der Sterblichkeit) verhängt und dass in Gen 3,19b die Sterblichkeit nicht in einem der Strafsätze gegen den Menschen und seine Frau erscheint, sondern in seiner Begründung dazu.“<sup>381</sup> Der Mensch, der aus dem Staub der Erde gemacht ist, in enger Verbindung zur Erde,

<sup>378</sup> James Weldon Johnson: Gib mein Volk frei, Gütersloh 1960 zitiert in: Lieben und Arbeiten, (29-) 31f.

<sup>379</sup> Gott braucht Beziehung und er schafft sie sozusagen auch selbst, er ist fähig die Beziehung herzustellen, indem er sich den Menschen schafft. Mit der Schöpfung des Menschen, mit dem Einhauchen des Lebensatems tritt Gott in die Beziehung zum Menschen und damit ist zugleich der Mensch in Beziehung zu Gott.

<sup>380</sup> Tribble, Gott und Sexualität im Alten Testament, 100.

<sup>381</sup> Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 93. Vgl. Westermann, Genesis I, 281.

vergänglich und sterblich, auch weil Gott über den Atem des Lebens verfügt, wie Elihu eindrücklich in seiner Rede an Hiob darstellt:

„Wenn er [Gott] nur an sich dächte, seinen Geist und Odem an sich zöge, so würde alles Fleisch miteinander vergehen, und der Mensch würde wieder zu Staub werden.“ (Hiob 43,14f)<sup>382</sup>

Dieser Mensch aus Erde und, das muss in diesem Zusammenhang doch auch erwähnt werden, ist als **Mensch** geschaffen, nicht männlich **oder** weiblich, sondern – spricht man mit den Worten von Gen 1 - „männlich **und** weiblich“. Leider gibt es in der deutschen Sprache nicht die Möglichkeit diese Implikationen von אָדָם *hā'ādām* auszudrücken. P. Trible übersetzt mit „earth-creature“<sup>383</sup>, **Erdgeschöpf**, was zwar die geschlechtliche Neutralität beziehungsweise das Vorhandensein beider Geschlechter in der Substanz dieses menschlichen Wesens sowie das Geschaffen-sein aus der Erde gut zum Ausdruck bringt; das spezifisch menschliche, nämlich der Atem des Lebens (sowie in weiterer Folge das Arbeiten), bleibt allerdings unbeachtet. Die *Bibel in gerechter Sprache* dagegen übersetzt mit **Menschenwesen**, was den Aspekt der Erde minder berücksichtigt, dafür aber die neutrale Geschlechtlichkeit sowie auch das Besondere an diesem Geschöpf, das Menschliche, zum Ausdruck bringt. Ich habe mich in meiner Übersetzung für den Ausdruck **Erdenmensch** entschieden, womit ich natürlich das Risiko der männlichen Konnotation eingehe. Ich hoffe aber mit dem Begriff **Erdenmensch** die spezifische Verbindung im Menschen zum Ausdruck zu bringen, die das menschliche Geschöpf von den anderen unterscheidet, es zum lebendigen Menschen macht: einerseits durch die Betonung seiner Verbindung zur Erde und andererseits durch die Formung zum Menschen, dem als einziges Geschöpf der Atem des Lebens eingehaucht wird und des als einziges Geschöpf arbeitet.

Nach einer Beschreibung über die Erschaffung der Pflanzenwelt und der Gestaltung des Garten-Edens schildert 2,15 wie Gott den Menschen in den Garten-Eden setzt, damit er ihn bebaue und bewahre. Inmitten der wüsten Erde lässt nun Gott Bäume aus der Erde wachsen und gestaltet so für den Menschen einen Garten,

<sup>382</sup> Übersetzung: Lutherbibel, 1984. Vgl. Rad, Genesis 52.

<sup>383</sup> Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, 94.

in dem dieser gut leben kann. Nicht nur der Hunger des Menschen wird durch die Früchte der Bäume gestillt, sondern auch sein Sinn für Ästhetik stimuliert, da die Bäume wunderschön sind. Gott sorgt also in diesem Sinne umfassend für sein Geschöpf.<sup>384</sup> Wesentlich zu erwähnen scheint mir hier noch die Begrenzung des Gartens zu sein; im Zuge dieses Textteils ist nirgends davon die Rede, dass auf der ganzen Erde Bäume wachsen:

„Auch seine (sc. des Gartens) Beschreibung als blühende und wasserreiche «Erholungsoase» Gottes legt den Eindruck eines besonderen, vom Rest der Welt abgeschirmten Ortes nahe. In diesen Garten nun setzt Gott den von ihm geschaffenen Menschen und macht ihn zu dessen Gärtner.“<sup>385</sup>

So sitzt dieser Mensch nun, gemacht aus derselben Erde wie die Bäume, im Garten, kann sich an ihrem schönen Aussehen und an ihren Früchten laben und sie pflegen. Der Mensch bekommt also vom Schöpfer Verantwortung zugesprochen, er wird von einem passiven Objekt zu einem aktiv Tätigen. „Schlaraffenland“<sup>386</sup>, schreibt Klaiber, von einem „sinnfreundigen Elysium“<sup>387</sup> spricht G. v. Rad, wenn es um die Vorstellung des Paradieses geht. Der Arbeitsauftrag an den Menschen, so beide, zeige doch deutlich, dass es sich beim Garten-Eden nicht im klassischen Sinne um ein Paradies handelt. Dem hält P. Tribble in gewisser Weise entgegen, wenn sie schreibt:

„Der Mensch konsumiert die Pflanzen durch die Sinne und entscheidet über sie durch Arbeit. Diese beiden hierarchischen Verhältnisse bezeichnen Harmonie und Erfüllung in der Schöpfung, denn wenn das In-sich-Aufnehmen der Bäume durch Sehen und Schmecken angenehm und gut ist, so ist auch das Bebauen und Bewahren des Gartens ein vergnügliches und liebevolles Handeln – und das sowohl für den Täter als auch für den Empfänger.“<sup>388</sup>

Versteht man diese Aufgabe des Menschen als Handeln in Harmonie, als eine Tätigkeit, die mit Lust und Freude in Verbindung gebracht wird, anstatt mit negativen

---

<sup>384</sup> Vgl. Westermann, Genesis I, 288.

<sup>385</sup> Schüle, Die Urgeschichte, 65.

<sup>386</sup> Klaiber, Schöpfung, 54.

<sup>387</sup> Rad, Genesis, 56.

<sup>388</sup> Tribble, Gott und Sexualität im Alten Testament, 105.

Assoziationen unserer Zeit, dann kann der Garten-Eden durchaus ein „Paradies“ sein, ein Garten des Überflusses, der Harmonie, der Lust.<sup>389</sup> Vor allem aber die Nähe zwischen Gott und Mensch zeichnet den Garten-Eden als Paradies aus.<sup>390</sup>

Der Mensch wird also in die Fülle des äußerst fruchtbaren Gartens hineingesetzt und bekommt nun den Arbeitsauftrag, diesen Garten **zu bebauen und zu bewahren**: לְעַבְדָּהּ וּלְשׂמְרָהּ ləʿobdāh ûləšomrāh. Schüle sieht in diesem Auftrag den eigentlichen Sinn und Zweck der Menschenschöpfung liegen, wie er auch in anderen mesopotamischen Mythen zum Ausdruck gebracht wird:

„Der Mensch ist dazu da, Gott Arbeit abzunehmen, hat also seinen Platz als Bediensteter im Haushalt Gottes.“<sup>391</sup>

Eine solche Auslegung widerspricht allerdings meines Erachtens der Intention des Textes, insofern impliziert wird, dass der Mensch Gott bedient. Das ist aber so nicht aus dem Text herauszulesen. Gott kreierte und pflanzte für den Menschen einen Garten, und der Mensch bebaut und bewahrt ihn im eigentlichen Sinne für sich selbst.<sup>392</sup> Gott braucht diesen Garten nicht, um zu überleben, der Mensch schon. Schüle vergleicht die Erschaffung des Menschen im biblischen Schöpfungsbericht mit den altorientalischen Schöpfungsmythen, wo der Mensch ja tatsächlich Diener der Götter ist, weil er – im Gegensatz zu den Göttern – arbeitet. Durch die Arbeit ist der Mensch ein Mensch. Anders aber formuliert es Gen 2-3, aber auch Gen 1, wo die Rede davon ist, dass Gott die Menschen ihm zum Ebenbild erschuf und die Erde ihnen zur freien Gestaltung überließ; die Arbeit gehört dabei einfach zum Menschsein dazu.<sup>393</sup> Insofern sollte man vielleicht auch nicht von **Arbeitsauftrag** sprechen,

---

<sup>389</sup> Gerade im Hinblick auf die Bedeutung des Gartens scheiden sich die Expertinnen-Geister, kann doch einerseits Eden als Name für den Garten, andererseits als Ortsbezeichnung verwendet werden (eine weitere Spannung im Text Gen 2-3). In v. 15 handelt es sich bei Eden um den Namen des Gartens, womit sich nun weiter die Frage stellt, was das bedeutet. Auch hierzu gibt es keine einheitliche Meinung. Die jeweilige Bedeutung der unterschiedlichen Formen des Wortstamms עֵדֶן ʿēḏēn und auch ihre Verwendung im Alten Testament und in der altorientalischen Umwelt weisen aber m.E. darauf hin, dass die Bezeichnung des Gartens mit Eden durchaus mit den positiven Attributen der Lust und Wonne, des Wohlergehens, der Fülle belegt ist. Vgl. Kedar-Kopfstein, עֵדֶן ʿēḏēn, 1093-1103.

<sup>390</sup> Westermann, Schöpfung, 115.

<sup>391</sup> Schüle, Die Urgeschichte, 66.

<sup>392</sup> Vgl. Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 17.

<sup>393</sup> Vgl. ders. Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit, 277f.

sondern eher von **Machtübergabe**. Nicht mehr Gott trägt jetzt die Verantwortung für den Garten-Eden, sondern der Mensch bestimmt nun über die Erde, indem er sie bebaut und bewahrt. עָבַד / ʿābad übersetzt P. Trible mit „to serve“<sup>394</sup> und hebt damit ein Merkmal der Arbeit, das mit dieser Machtübernahme verbunden ist, hervor.

„Den Garten zu bebauen, heißt, ihm zu dienen; Macht über ihn auszuüben, heißt ihm Ehrfurcht entgegenzubringen. In ähnlicher Weise ist den-Garten-zu-bewahren (*šmr*) ein schützendes Handeln (vgl. 3,24), nicht ein In-Besitz-nehmen. Die beiden Infinitive »bebauen« und »bewahren« bedeuten nicht Ausplündern und Vergewaltigen, sondern Fürsorge und Zuwendung. Sie erhöhen das Wohlbefinden des Gartens. Und gleichzeitig geben sie dem Erdgeschöpf die Freude der Arbeit, denn diese Arbeit führt das Leben des Menschen aus der Passivität zur Teilhabe.“<sup>395</sup>

Der Mensch dient mit seiner Arbeit nicht Gott, sondern der Schöpfung und schließlich sich selbst. Arbeit wird hier, wie schon gesagt, nicht negativ bewertet oder als ein menschliches Pendant zum göttlichen Nichtstun angesehen; wobei von einem solchen in diesem Text auch nicht die Rede ist. Arbeit gilt als Wesensbestimmung des Menschen. Bebauen und bewahren oder auch **schaffen und erhalten**, wie Westermann es formuliert, erfüllen das menschliche Leben, sie sind Teil der menschlichen Würde.

„Ein Leben ohne Arbeit könnte hier nicht volles, erfülltes Leben sein, es wäre kein menschenwürdiges Dasein.“<sup>396</sup>

### „Überleitung“:

Es ist schlicht und ergreifend nicht möglich, in der Interpretation von 2,15 direkt zu 3,17 zu springen ohne dabei 2,16-3,16 zu berücksichtigen, würde doch der wesentliche Kontext für die weitere Exegese fehlen. Zudem handelt es sich bei diesem Textabschnitt um eine der wichtigsten und folgenreichsten Stellen für die jüdische und christliche Anthropologie. Diese Arbeit wird sich allerdings auf eine

---

<sup>394</sup> Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, 94. Der Bedeutungshorizont des Wortstammes עָבַד / ʿābad umfasst in den meisten semitischen Sprachen sowie auch im Hebräischen dienen, arbeiten (lassen), bebauen u.v.m., vgl. Ringgren, עָבַד ʿābad, 982-997.

<sup>395</sup> Ebd., 105. Vgl. Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 13.

<sup>396</sup> Westermann, Schöpfung, 117.

kurze Darstellung der wesentlichen Punkte beschränken.

Nachdem der Mensch in den Garten-Eden gesetzt wurde, stellt Gott fest, dass dieser Gesellschaft braucht und formt aus der Erde die Tiere. Mensch, Pflanzen und Tiere sind in ihrer Substanz miteinander verbunden, indem sie alle aus der **הָאָדָמָה** *hā ʾādāmā<sup>h</sup>* von Gott gemacht werden. Dass nun erst mal die Tiere geschaffen werden, liegt nicht an der Experimentierfreudigkeit Gottes<sup>397</sup>:

„Indem der Mensch die Tiere benennt und sich von ihnen abgrenzt – es geht ja auch um die Zeit, in der die Tiere erst noch gezähmt werden mußten! –, erkennt er seine Verschiedenheit von ihnen. Unter den Tieren findet sich nicht, was ihm ein "Gegenüber" sein könnte, das ihm "entspricht".“<sup>398</sup>

So formt nun Gott, diesmal nicht aus der Erde, sondern aus der Rippe des schlafenden Menschen, die Frau. Damit schafft er aber nicht nur die Frau, sondern auch den Mann; beide stehen einander gleichwertig gegenüber. Der Höhepunkt der Erzählung ist die Freude über die Einheit von Fleisch und Gebein 2,23.<sup>399</sup>

Die Mitte des Gartens ist nun aber bepflanzt mit zwei Bäumen: dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Dem Menschen wird in 2,17 aufgetragen, nicht vom Baum des Lebens zu essen. Im Gespräch mit der Schlange in 3,2f verschärft die Frau dieses Gebot Gottes, indem sie hinzufügt, dass die Früchte nicht nur nicht gegessen, sondern auch nicht berührt werden dürfen. Außerdem weitet sie dieses auf den Baum der Erkenntnis bezogene Verbot auf den Baum des Lebens aus.<sup>400</sup> Trotz der Verstärkung des Verbots kommt es aber dazu, dass die Menschen vom Baum der Erkenntnis essen. Von **Sünde** spricht die Bibel in diesem Zusammenhang aber nicht; diese Terminologie wird erst in Bezug auf den Brudermord Gen 4 verwendet. Mit diesem Essen der Früchte kommt also noch nicht die Sünde in die Welt, sondern „vielmehr erst die Voraussetzung dazu – die

<sup>397</sup> Anders z.B. Schüle, Die Urgeschichte, 68.

<sup>398</sup> Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 88.

<sup>399</sup> Sehr aufschlussreiche Interpretationen auch im Hinblick auf die negative Wirkungsgeschichte finden sich z.B. bei: Schüle, Die Urgeschichte, 69-71; Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 86-93; Tribbe, Gott und Sexualität im Alten Testament, 116-129.

<sup>400</sup> Vgl. Schmid, Schöpfung im Alten Testament, 95.

Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen und, damit gegeben, die Verantwortlichkeit.“<sup>401</sup> Der Mensch kann erkennen, was förderlich, nützlich und was schädlich, zerstörend für ihn und seine Umwelt ist, und er muss schlussendlich auch die Verantwortung für sein Handeln tragen. Dies ist aber nun eine Fähigkeit, die zwar im Menschen angelegt ist, nämlich im „Drang nach Erkennen“<sup>402</sup>, aber erst mit der Zeit zu seiner Entfaltung kommt.

„So ist die „Erkenntnis von Gut und Böse“ durchaus positiver Ausdruck für Mündigwerden und Reifung menschlicher Existenz. Aber die Menschen können die heilsame Grenze, die Gott durch sein Gebot für ihr Leben gesetzt hat, nicht aushalten und müssen sie überschreiten.“<sup>403</sup>

Die Menschen wollen in ihrem Drang nach Erkenntnis die menschliche Grenze überschreiten und wie Gott sein, sie erhoffen sich dadurch einen Gewinn und tatsächlich „gewinnen sie eine Daseinssteigerung durch Erkenntnis (...) aber um welchen Preis! Fortschritt und Daseinssteigerung sind immer ambivalent“<sup>404</sup> und können eben auch negative Folgen für Mensch und Welt haben. Die Verfehlung liegt dabei nicht nur im Verführt werden der Frau, sondern auch im einfachen Mitmachen des Mannes. Schon hier zeigen sich, so Westermann, die „negativen Möglichkeiten menschlicher Gemeinschaft: das soziale Trägheitsmoment“<sup>405</sup>.

Nach dem Essen vom Baum, erkennen die beiden Menschen, dass sie nackt sind, und sie verstecken sich vor Gott. Gott findet die beiden, erkennt, was passiert ist, und hält ein Strafgericht über die Menschen und die Schlange.

Die hier zu interpretierenden Verse stehen im Zusammenhang mit den Urteilssprüchen über die Schlange und die beiden Menschen. Nicht unwesentlich zu bemerken ist, dass die Urteilssprüche einhellig unter den Forschern als sekundäre Einfügung beurteilt werden, die hier die widrigen Lebensbedingungen ätiologisch erklären. Die eigentliche Strafe für das Essen vom Baum der Erkenntnis ist die Vertreibung aus dem Garten. Bevor ich nun aber zum Urteilsspruch über den Mann

---

<sup>401</sup> Schmid, 96.

<sup>402</sup> Westermann, Schöpfung, 132.

<sup>403</sup> Klaiber, Schöpfung, 60.

<sup>404</sup> Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 102.

<sup>405</sup> Westermann, Schöpfung, 134.

beziehungsweise Menschen komme, möchte ich noch kurz ein paar Gedanken zum Spruch über die Frau darlegen.

Man kommt als Frau in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft nicht umhin, den Urteilsspruch über die Frau, der übrigens nicht mit einem Fluch verbunden ist, wie die Urteilssprüche über Mann und Schlange, zuerst einmal als Tatsachenbericht über das Ergehen der Frau in der damaligen von Männern dominierten Gesellschaft zu lesen, ihn so auch lesen zu wollen. Das hat natürlich seine Berechtigung, doch würde eine Auslegung, die sich auf diesen Aspekt konzentriert, an der Intention von Gen 2-3 vorbeigehen. Abgesehen davon würde eine solche Interpretation auch die gegenwärtige Realität schlicht und ergreifend verleugnen. Auf zwei Ebenen spricht das Urteil meines Erachtens die Widrigkeiten, denen der weibliche Teil der Menschheit ausgesetzt ist, an. Zum einen betrifft es die Frau im Grund ihres Daseins, in ihrer körperlichen Verfassung und in ihrer (schöpferischen und deshalb göttlichen<sup>406</sup>) Eigenschaft gebären zu können; zum anderen spricht es die soziale Dimension an. Sowohl der erste Teil des Strafspruchs, die Mühsal von Schwangerschaft und Geburt, als auch der zweite Teil, das Beherrscht werden vom Mann, umfassen beide Ebenen. Die Fähigkeit der Frau, ein Kind in sich zu tragen und zu gebären ist im Alten Testament in keinsten Weise negativ bewertet. Allerdings ist der Blick auch dafür offen, dass Schwangerschaft und Geburt immer auch mit Gefahren für Mutter und Kind verbunden sind. Der Verfasser stellt hier eine Tatsache dar, die auch heute noch, in einer diesbezüglich zum Teil medizinisch überversorgten westlichen Welt, seine Gültigkeit hat, noch viel mehr aber in Ländern, in denen medizinische Möglichkeiten im Falle von Komplikationen nicht zur Verfügung stehen. Mit dieser Aussage ist aber kein Fluch verbunden, eigentlich sogar im Gegenteil, denn das Ergebnis der mühevollen Geburtsarbeit ist der Segen des Kindes. Auch die Herrschaft des Mannes über die Frau, die nach ihm verlangt, ist nicht mit einem Fluch verbunden. Der Verfasser hat damit die vorgegebenen sozialen Strukturen beschrieben<sup>407</sup>, definiert aber zugleich diese Machtkonzentration auf die Männer

---

<sup>406</sup> Vgl. Schüle, Die Urgeschichte, 79: „Wie auch immer schmerzhaft, die Frau hat eben die Fähigkeit, Leben hervorzubringen, was in der antiken Welt als schöpferische und damit in gewissem Maße göttliche Eigenschaft gesehen wurde.“

<sup>407</sup> Vgl. Westermann, Schöpfung, 144. Ob damit, wie Westermann schreibt, auch die physiologisch bedingte Überlegenheit beschrieben wurde, bleibt dahingestellt. Wenn man postuliert, dass der Mann seine Herrschaft mittels Gewalt zu sichern sucht, die er nur aufgrund seiner körperlichen Überlegenheit ausüben kann, ist dies sicher eine Möglichkeit, den Text dahingehend zu lesen.

innerhalb seines geschichtlichen Horizonts nicht als von Gott gewollte und damit für immer gültige Norm; sie ist eine soziale Bedingtheit, vom Menschen, durch sein Verlangen Gott sein zu wollen, bestimmt und so auch durch ihn wandelbar.

Gen 3,17-19.23f.:

Der dritte Urteilsspruch ergeht an den Mann als **הָאָדָם** *hā'ādām*, der Terminus **אִישׁ** *ʾiš* im Gegenüber zur im Text genannten **אִשָּׁה** *iššāh*, auf deren Stimme der Mann gehört hat, wird hier nicht verwendet. Vielleicht ist das auch ein Hinweis darauf, dass obwohl an die Frau der Spruch schon ergangen ist und obwohl sie im ersten Satz als Gegenüber genannt wird, die Konsequenzen im dritten Urteilsspruch beide Menschen betreffen.<sup>408</sup> Nach einer Darstellung des Vergehens wird die für den Menschen lebenswichtige Erde verflucht. Auch reichen die Bäume nicht mehr zur Nahrung, sondern der Mensch muss mühsam den Erdboden bebauen, ihn von Unkraut befreien, um genügend zu essen zu haben.<sup>409</sup> Vers 19 wiederholt noch einmal die Mühsal des Menschen und schließlich wird in aller Deutlichkeit noch einmal die Begrenztheit und die Endlichkeit des Menschlichen Lebens betont. Das **שָׁמַר** *šamar*, das in 2,15 ein wesentlicher Aspekt in der Arbeit des Menschen war, fällt weg. Die Beziehung zwischen Mensch und Erde ist zerstört: der Mensch ist auf Nahrung vom Erdboden angewiesen;. Um seinen Hunger zu stillen, muss er dem Erdboden zu Diensten sein, damit dieser einen Ertrag abgibt, und auch dann ist es von unterschiedlichen Faktoren abhängig, ob die Arbeit sich wirklich lohnt.<sup>410</sup> Diese Ansicht bewegt einen beinahe dazu zu sagen, dass sich das Verhältnis der Herrschaft von Mensch und Natur umgekehrt hat: nicht der Mensch beherrscht die Erde, sondern die Erde beherrscht den Menschen. Von da an startet der verzweifelte Versuch des Menschen, wieder den Zustand des Garten-Eden zu erreichen, indem er die Erde bekämpft. Er erfindet alle möglichen Mittel, sich die Erde untertan zu machen, tut ihr Gewalt an, um mehr aus ihr herauszuholen und vergisst dabei, dass im Garten-Eden das gute Verhältnis zwischen Erdboden und Mensch auf Gegenseitigkeit beruhte, dass es eben nicht nur um bebauen, sondern auch

<sup>408</sup> Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 105. Ebenso: Westermann, Schöpfung 145.

<sup>409</sup> Vgl. Westermann, Genesis I, 359.

<sup>410</sup> Vgl. Rad, Genesis, 68.

bewahren ging.<sup>411</sup> Nach dem Fall ist eine Verbindung dieser beiden Elemente in absoluter Harmonie nicht mehr möglich, da die Erde, wie oben schon gesagt, verflucht wurde: die Beziehung zwischen Erde und Mensch ist zerstört; was bleibt ist eine „utopische Erinnerung“<sup>412</sup>.

Die Frage die der Verfasser in 3,17f, wahrscheinlich mit Blick auf die mühsame Bestellung des Ackers, zu klären sucht ist, warum „die menschliche Arbeit immer in irgendeiner Weise mit Mühe, mit Last, eben dem Schweiß und den Dornen verbunden ist.“<sup>413</sup> Westermann sieht darin nüchternen „Realismus, der jedes Idealisieren der menschlichen Arbeit ausschließt.“<sup>414</sup> Das Wesen der Arbeit wird durch die Verfluchung der Erde und daraus resultierenden Mühsal für den Menschen nicht verändert: sie dient immer noch dazu, Nahrung zu beschaffen. Die exegetische Diskussion zu dieser Stelle beschäftigt sich hauptsächlich damit, das Mühsal und den Schweiß der Arbeit als Tatsache zu rechtfertigen, so schreibt Westermann in *Schöpfung*:

„Wenn der Fortschritt der Technik dem Menschen eine Fülle von Arbeiten erleichtert hat, in den Fabriken, bei der Bearbeitung des Bodens, für die Hausfrau und an so vielen anderen Stellen, so ist das dankbar zu begrüßen. Es ändert aber nichts daran, daß bei aller Arbeit, die ernsthaft und mit Leidenschaft geschieht, die guten Leistungen und Erträge das Schwersein der Arbeit, die Dornen und Disteln, den Schweiß voraussetzen.“<sup>415</sup>

Es gibt aber nun einen wesentlichen Unterschied zwischen der Arbeit im Garten-Eden und der Arbeit nach dem Fall: im Garten-Eden war auch der Aspekt des Schönen dabei, die Freude an der Arbeit. Niemand sagt, dass im Garten Arbeit nicht auch das ein oder andere Mal mit Anstrengung verbunden war, doch es war immer ein Ertrag da, der den Menschen nicht einfach nur ernährte, sondern ihn auch erfreute. Bebauen und bewahren heißt auch, die Ästhetik zu bewahren, und sich weiterhin daran zu erfreuen. Meines Erachtens übersieht Westermann, indem er die Mühsal in den Fokus seiner Auseinandersetzung stellt, den Aspekt der Freude. Die

---

<sup>411</sup> Vgl. Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 13.

<sup>412</sup> Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 7.

<sup>413</sup> Westermann, Genesis I, 361.

<sup>414</sup> Ebd., 361.

<sup>415</sup> Ders., Schöpfung, 146.

Arbeit gehört zum Wesen des Menschen im Garten-Eden und auch außerhalb davon; durch das Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis fällt der Mensch aus dem von Gott gegebenen Zusammenhang Arbeit-Nahrung-Freude heraus. Natürlich ist jede Arbeit durch die Verfluchung der Erde mit Mühe und Schweiß verbunden, das ist eine Tatsache, ebenso, dass die Arbeit mich mein ganzes Leben lang begleitet. Es steht aber immer die Frage im Raum, ob ich mich am Ergebnis meiner Arbeit, an meinem Tun erfreuen kann und so dem Garten-Eden damit ein Stückchen näher bin.

Wenn am Ende von Vers 19 davon die Rede ist, dass der Mensch zur Erde zurückkehrt, weil er ja aus dem Staub der Erde gemacht ist, dann schließt das den Kreis hin zum Anfang. Der Tod ist dabei nicht Teil der Strafe, sondern schon von Beginn an im Menschen angelegt; er ist zugleich auch „die Grenze für die Mühsal der menschlichen Arbeit“<sup>416</sup>.

Nachdem die Frau einen Namen, nämlich Eva – חַוְוָהּ ḥawwā<sup>h</sup>, bekommen hat und Gott den Menschen Kleider machte, erkennt Gott, dass die beiden nun doch so sind wie er, nämlich, dass sie Gut und Böse erkennen. Es folgt das unausweichliche: Adam und Eva werden aus dem Garten-Eden vertrieben und es wird ihnen unmöglich gemacht, eigenständig wieder dorthin zurückzukehren. Die Cherubim bewachen (שָׁמַר šāmar) nun den Garten, sie übernehmen diesen Teil der Arbeit vom Menschen.<sup>417</sup> Die beiden Vertriebenen finden sich nun in der Realität des Lebens wieder, in der sie die Wirklichkeit der Urteilsprüche, die Mühsal ihres Daseins erleben, genauso aber den Segen Gottes, die Freude, die Lust und die Harmonie erfahren können.

„Wie wir sahen, wollte die Paradieserzählung ja auch nicht von einem „goldenen Zeitalter“ als Anfangsepoche der Menschheit erzählen; sie spricht von einem ungetrübten Leben in der ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott als einer Urspektive menschlichen Lebens mit Gott, die so nie wirklich realisiert wurde, die aber keineswegs vergessen werden soll. Die Realität der Existenz nach dem Bruch mit Gott muss in aller Klarheit gesehen werden, zugleich aber soll deutlich bleiben, dass sie nicht den ursprünglichen Schöpferwillen Gottes darstellt und deshalb die Frage nach ihrer legitimen Überwindung

<sup>416</sup> Westermann, Genesis I, 363.

<sup>417</sup> Vgl. Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 11.

in sich trägt.“<sup>418</sup>

## 2.3 Arbeit im Alten Testament – ein Überblick

Dass die Arbeit „innerhalb des AT kein besonders wichtiges Thema“<sup>419</sup> ist, wie Preuß schreibt, scheint sich insofern zu bewahrheiten, als es im Alten Testament keine ausführliche Theologie der Arbeit gibt. Allerdings, wie schon die Exegese von Gen 2-3 gezeigt hat, wird Arbeit als zum Wesen des Menschen zugehörig betrachtet. Dass sie eine selbstverständliche, das menschliche Leben bestimmende und alle Menschen verbindende Größe ist, zeigt sich vor allem in der prinzipiellen Darstellung des Menschen als arbeitenden Menschen.

„Freiheit von Arbeit, auch als Freiheit von Handarbeit, erscheint im Alten Testament wie im Judentum nicht als erstrebenswertes Ziel der Menschheit, ebensowenig als Privileg einzelner Menschen.“<sup>420</sup>

Spiegelt die Schöpfungserzählung vor allem die Erfahrung der landwirtschaftlichen Arbeit wieder, zeigen die darauf folgenden Erzählungen der Urgeschichte weitere Formen der Arbeit auf: Viehzucht, Hausbau, Musik, Technik und Weinbau stehen in der Urgeschichte symbolisch für die Ausdifferenziertheit der Arbeit,<sup>421</sup> wie sie sich im alten Israel und dessen Umfeld zeigen. Aus archäologischen Funden lassen sich Rückschlüsse auf die multiplen Tätigkeitsbereiche in den unterschiedlichen Epochen der biblischen Zeit ziehen: unterschiedliche Formen der Ton-, Stein-, und Holzverarbeitung sowie Waffenherstellung, Getreide- und Weinanbau, ebenso deren Weiterverarbeitung können schon bis in die kanaanäische Spätbronzezeit zurückverfolgt werden. Auch wenn in den alttestamentlichen Berichten nur indirekt von Formen der Arbeitsorganisation die Rede ist, kommen doch, wie zum Beispiel in Jer 37,21, Hinweise auf eine mögliche Organisation der Handwerker in Zünften vor.<sup>422</sup> Durch die Epochen hindurch arbeiten jedoch die meisten Menschen in

---

<sup>418</sup> Klaiber, Schöpfung, 65f.

<sup>419</sup> Preuß, Art. Arbeit I, 613.

<sup>420</sup> Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 8.

<sup>421</sup> Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 192.

<sup>422</sup> Vgl. Kegler/Eisen, Art. Arbeit/Lohnarbeit, 18. Eine ausführliche Darstellung über Arbeitsorganisationen findet sich bei: Kegler, Arbeitsorganisationen und Arbeitskämpfe im Alten

irgendeiner Art und Weise in der Agrarwirtschaft: bearbeiten das Feld, züchten und hüten die Tiere und kümmern sich um die Weiterverarbeitung der Ernte und um die Besorgung des Haushaltes, wobei der Haushalt und die Weiterverarbeitung des Ertrages im Wesentlichen in den Aufgabenbereich der Frauen fällt. Welche Tätigkeiten die ideale Frau überhaupt zu übernehmen hat, wird vor allem in Spr 31 dargestellt. Hier ist aber doch von einer privilegierteren Frau die Rede, welche zusammen mit ihrem Mann schon eine größere Landwirtschaft führt. In einem solchen Fall arbeiten mehrere Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher Sozialisation und Rechtsstellung zusammen. Wichtig ist in erster Linie der Nachwuchs, der, wenn möglich zahlreich vorhanden, von klein auf Tätigkeiten in Haus und Hof zu übernehmen hat.<sup>423</sup> Zudem gibt es Mägde und Knechte, Lohnarbeiterinnen, die sich für einen längeren Zeitraum verpflichten, Tagelöhner, aber auch Sklavinnen, wobei gerade letztere Gruppe im alten Israel sehr klein ist. Wesentlich ist dabei, dass die Entlohnung ziemlich genau geregelt ist: so müssen nach Dtn 24,15 die Tagelöhner, die wohl zu den Ärmsten der Bevölkerung zu zählen waren, nach getaner Arbeit ihren Lohn bekommen, der vermutlich zumindest die Unterhaltskosten abzudecken hatte. Da aber „die verfügbare Arbeit an arbeitsintensive Zeiten der Ernte oder Arbeit am Bau gebunden und nur begrenzt zu erhalten war“<sup>424</sup> blieb jenen, die sich schon Schulden aufnehmen mussten, oftmals nichts anderes übrig, als sich selbst sowie auch die Familienangehörigen in die Schuldklaverei zu begeben.

Als Sklavenarbeit wird, zumindest aus der Sicht der Betroffenen auch die Fronarbeit bezeichnet. Sie ist wesentlicher Bestandteil der israelitischen Geschichte. Zum einen, weil die Hebräer selbst im Frondienst gestanden sind, im Sklavenhaus Ägypten (Ex 1-5). Zum anderen wurde in der Königszeit die Fronarbeit im eigenen Land, über die eigene Bevölkerung aber auch über Fremde verhängt, und schließlich kam wieder die Fremdherrschaft der Assyrer, denen das Volk Israel Frondienst zu leisten hatte. Unter solchen repressiven Systemen waren Aufstände immer vorprogrammiert. In der Spätzeit Israels gab es schließlich die ersten Versuche, die Härte dieser versklavenden Arbeit abzumildern, indem der Sabbat als für die

---

Testament, 51-71.

<sup>423</sup> Vgl. Lang, Art. Arbeit (AT), WiBiLex.

<sup>424</sup> Rauchwarter, Genug für alle, 37.

gesamte Gesellschaft geltender freier Tag eingeführt wurde. Ähnliche Regelungen waren schon früher im altorientalischen Umfeld bekannt, dabei handelte es sich aber nicht um festgelegte, in regelmäßigem Rhythmus über das ganze Jahr verteilte Tage.<sup>425</sup>

Als Grundlage dienten die Sabbatordnungen der Tora, die dem Rhythmus der Zahl Sieben folgte. Zum einen wurde der Sabbat als siebenter Tag in der Woche zum Ruhetag. Alles und jede wurde an diesem Tag von der mühevollen Arbeit befreit, auch Sklavinnen und Fronarbeiter, sogar das Vieh wurde davon nicht ausgenommen (Dtn 5,14). Alle sieben Jahre gab es zudem ein Sabbatjahr, in dem Schuldklaven freigelassen wurden. Aber auch der Erdboden durfte in diesem Jahr nicht bebaut werden, alles was in dieser Zeit wild wuchs, gehörte den Armen und den Tieren (Ex.23,10). Mit diesen Sabbatregelungen, die einerseits „auf die Schöpfungsruhe Gottes verweisen...“ und andererseits an die „...kollektiven Erfahrungen von Fron- und Sklavendienst in der Geschichte...“ erinnern, „...wird der Absolutheitsanspruch einer ausbeuterischen Arbeitsmoral begrenzt“<sup>426</sup>.

Der Schöpfungsbericht Gen 2-3 sowie die anschließende Urgeschichte erklären die Arbeit in allen ihren Dimensionen zum Wesen des Menschen gehörend. Die Arbeit ist quasi mit dem Menschen mit geschaffen worden und als solche, von Gott kommende, ist sie prinzipiell positiv zu werten. Doch der Verfasser war nicht realitätsfern und erklärte die Widrigkeiten des Lebens mit dem Drang des Menschen, immer mehr haben zu wollen, als er schon hat. Die Arbeit ist also nicht wegen der Götter, die der Mensch zu bedienen hat, mühselig und schwer, wie es in anderen altorientalischen Schöpfungsmythen der Fall ist, sondern durch die vom Menschen selbstverschuldete Zerstörung der göttlichen Harmonie  $\text{הָאָדָמָה} \text{ הָאֲדָמָה}$   $\text{hā}^{\text{p}}\text{ādāmā}^{\text{h}}$  –  $\text{הָאָדָם}$   $\text{hā}^{\text{p}}\text{ādām}$ . Ebenso gegen die Strömungen der Zeit bekommt die Muße als Gegenstück zur Arbeit keine besondere Wertschätzung, sondern die Ruhe schließt die Arbeit ab.<sup>427</sup>

„Wie die Arbeit Gottes, sein Schöpfungshandeln, Bedingung aller menschlichen Arbeit ist,

<sup>425</sup> Vgl. Lang, Art. Arbeit (AT), WiBiLex.

<sup>426</sup> Kegler/Eisen, Art. Arbeit/Lohnarbeit, 21f. Vgl. Ebach, Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit, 282.

<sup>427</sup> Die hohe Bedeutung des Sabbats, zeigt die Aufnahme der Sabbatfrage in den Dekalog.

so ist auch die Ruhe zunächst bei Gott. Ein Stück jener Ruhe aber wird erfahrbar im Sabbat, dem Tag, an dem jede menschliche Arbeit, und das heißt jeder menschliche Eingriff in die Natur, unterbleibt (...).<sup>428</sup>

Weil JHWH die Menschen als arbeitende Wesen erschaffen hat, bleibt die Arbeit auch in den Zukunftserwartungen, den eschatologischen Entwürfen ein bleibendes Moment. Die Art der Arbeit aber verändert sich, wie sich in Jes 65,21-23 zeigt: die Früchte der Arbeit, das Produkt der Arbeit dient allein jenem, der dies auch herstellt.

Sie werden nicht bauen und andere wohnen darin,  
sie werden nicht pflanzen und andere essen davon. (Jes 65,22)<sup>429</sup>

Während das Paradies im Denken der alten Griechen, aber auch in den gegenwärtigen Vorstellungen mit der Befreiung von der Arbeit verbunden war, hofft der alttestamentliche Glaube auf eine Befreiung der Arbeit von der Mühsal und der Ausbeutung. Paradies heißt in diesem Zusammenhang: Arbeit hat seinen Grund in konkreten Bedürfnissen, in meinen konkreten Bedürfnissen, in den Bedürfnissen der Gemeinschaft; sie geht nicht ins Leere.<sup>430</sup>

Gerade in der prophetischen Literatur werden die sozialen Missstände angeprangert. Dabei wird auch Kritik an den Arbeitsbedingungen laut. Jer 22,13 mahnt zum Beispiel, wie es auch in Lev 19,13 und Dtn 24,14f zu finden ist, dass der Tagelöhner noch am selben Tag seinen Lohn bekommen soll. Ebenso kritisiert wird in diesem Kontext bei Jeremia jegliche ausbeuterische und unterdrückende Arbeit, so wahrscheinlich vor allem die Fronarbeit.<sup>431</sup>

Im der Realität des Lebens ist Arbeit mühselig aber sinnvoll, vor allem wenn sie mit dem nötigen Fleiß ausgeführt wird. Der Mensch muss seiner Arbeit als Aufgabe Gottes nachgehen, nur dann kann er auch zu Wohlstand kommen. Fleiß und Faulheit sind die Themen vor allem in der Weisheitsliteratur; von ihnen hängt Armut und Reichtum ab (Spr 10,4). Gott ist bereit, vieles zu schenken, aber ein fauler Mensch tut nichts dafür, um diese Geschenke annehmen zu können, ebenso wird er das

---

<sup>428</sup> Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 19f.

<sup>429</sup> Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache.

<sup>430</sup> Vgl. Ebach, Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit, 279.

<sup>431</sup> Vgl. Ebach, Art. Arbeit II., 679.

bereits erhaltene durch sein Nichtstun verlieren (Spr 6,10-11).<sup>432</sup>

„Die beständige Arbeit ist schöpferisch und erfolgreich und bringt keinen unechten, trügerischen Gewinn, vielmehr die echte Lebensgrundlage, die jeder für sich und die Seinen in Anspruch nehmen kann.“<sup>433</sup>

Fleiß und Gottes Segen braucht es, um gut zu leben. Gierig den Reichtum anzuhäufen wird in der weisheitlichen Tradition genauso negativ bewertet wie die Faulheit. Wenn sich Reichtum in Besitzgier ausweitet, er Zorn, Hass, Falschheit und Streit hervorbringt und JHWH dem Leben fern ist, dann ist dieser Reichtum wertlos (Spr 11,4; 15,6 u.a.). So lassen sich mit Wolff die weisheitlichen Aussagen zusammenfassen:

„So lehrt die Weisheit Israels das rechte Verständnis der Arbeit. Der Mensch soll die Regel erkennen, vor allem aber den Herrn der Regel. So wird der Mensch davor bewahrt, durch Faulheit unter das Tier (die Ameise!) zu sinken oder in Selbsttäuschung an Gottes Stelle zu treten.“<sup>434</sup>

## **2.4 Elemente der biblischen Aussagen in D. Sölles Theologie der Arbeit und Schöpfung**

Wie in III.2.1.1 schon erwähnt unternimmt D. Sölle in *Lieben und Arbeiten* keine Exegese im eigentlichen Sinn, arbeitet sie doch vorwiegend systematisch. Dennoch spielen alttestamentliche Texte in ihrer Darstellung eine wesentliche Rolle. Ihre Theologie der Arbeit basiert auf der Schöpfungstheologie, weshalb in erster Linie die beiden Schöpfungsberichte eine wichtige biblische Grundlage von *Lieben und Arbeiten* bilden.

Ihre Prämisse, dass die biblischen Schöpfungsberichte aus einer befreienden Perspektive zu lesen seien, belegt D. Sölle mit G. v. Rads Artikel *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*. G. v. Rad geht in seinem

---

<sup>432</sup> Vgl. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 192-195.

<sup>433</sup> Wallis, *Die Selbstverwirklichung durch Arbeit im Alten Testament*, 233.

<sup>434</sup> Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 197.

Artikel von J als Verfasser der zweiten Schöpfungserzählung aus. Doch auch, wenn man, wie die neuere Forschung, eine weitaus spätere Datierung der Schöpfungsberichte annimmt, steht dies der These, dass die Exoduserfahrung und der Gott der Befreiung die Grundlage des alttestamentlichen Glaubens ist, nicht entgegen. Abgesehen von den biblischen Belegtexten, die Sölle selbst nennt<sup>435</sup>, zeigt doch auch das Verhältnis zu Fron- und Sklavendienst in Leviticus, Deuteronomium und den Propheten, dass der Sklavendienst in Ägypten, aus dem das Volk befreit wurde, fest im kollektiven Gedächtnis verankert war. Besonders sei hier der Dekalog erwähnt, der eben nicht den Glauben an den einen Gott der Schöpfung fordert, sondern an den einen Gott, der Israel befreit hat. Der Glaube an diesen befreienden Gott motiviert Sölle, gleich den biblischen Propheten, die gesellschaftliche Situation kritisch zu reflektieren und Ausbeutung, Unterdrückung sowie Profitgier auf Kosten anderer scharf zu kritisieren und schließlich auf dieser Basis der Befreiung ihre Theologie der Schöpfung zu formulieren.

Auffallend ist, dass sie für ihre Darstellung ausschließlich mit den Schöpfungsberichten arbeitet, sieht man von den alttestamentlichen Textstellen ab, die ihre Thesen untermauern sollen. Eine Auseinandersetzung mit den weisheitlichen Texten fehlt völlig, wie auch eine Reflexion über die sozialen Verhältnisse der damaligen Zeit. Ohne Berücksichtigung bleibt somit auch die Arbeitssituation von Männern, Frauen und Kindern der unterschiedlichen Schichten, die in den unterschiedlichen Berichten der alttestamentlichen Texte zum Ausdruck kommt. Mit der Entstehungssituation der Schöpfungsberichte beschäftigt sich Sölle insofern, als sie mit Verweis auf Westermanns *Schöpfung* den babylonischen Schöpfungsmythos den biblischen Schöpfungsberichten gegenüberstellt. Wobei sie, und damit ist sie nicht alleine, die Ebenbildlichkeit Gottes als befreiendes Motiv würdigt, denn damit wird der Herrschaft der Menschen über Menschen und somit der Unterdrückung und Diskriminierung ein Ende bereitet.<sup>436</sup>

Der Mensch, wie Westermann vor allem in Bezug auf Gen 1,28 schreibt, ist nicht dazu geschaffen, den Göttern zu dienen, sondern „das Kulturwirken auf der Erde ist es, wozu der Mensch geschaffen ist.“<sup>437</sup> Dass der Mensch den Auftrag bekommt,

---

<sup>435</sup> Vgl. III2.1.3

<sup>436</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 25-28; ebenso: Westermann, Schöpfung, 87.

<sup>437</sup> Westermann, Schöpfung, 74.

Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen, findet sich sowohl im ersten, als auch im zweiten Schöpfungsbericht. D. Sölle reflektiert diese Thematik vor allem mit dem Blick auf Gen 2-3 und zieht dafür die Auslegung der feministischen Exegetin P. Tribble heran. Dass schon im Garten-Eden die Arbeit ein wesentlicher Bestandteil des Menschseins war, bestreitet eigentlich fast niemand mehr. Dennoch ist es nicht unwesentlich zu erwähnen, und das macht D. Sölle sehr ausgiebig, dass die paradiesische Arbeit mit Lust und Freude verbunden ist.

„Die biblische Schöpfungsgeschichte ruft in Erinnerung, daß Arbeit etwas Gutes ist, ja, daß es ohne Arbeit keinen Glauben an die Schöpfung geben kann.“<sup>438</sup>

Dass der Mensch mit seiner Arbeit Verantwortung übernimmt für die Schöpfung Gottes, dass er sich an ihr beteiligt, entsprechend für sie Sorge zu tragen hat, die Natur des Gartens im Einklang mit ihr zu bewahren hat, wird so nicht nur von D. Sölle und P. Tribble formuliert.<sup>439</sup> So schreibt zum Beispiel J. Ebach:

„Bebau den Garten, tu das im Einklang mit den Regeln der Natur, leiste die Arbeit, die erforderlich ist, Sorge für das Fruchtttragen der Bäume – ferner: sichere den Garten und schütze ihn vor dem Verfall, aber – bleibe in dem gegebenen Lebensraum, bewahre seine Grenzen! Du stehst nicht unter dem Zwang, sie ständig zu erweitern, der Ertrag muß nicht ständig wachsen. Kurz: Gegen Produktionssteigerung steht »Hege und Pflege«“<sup>440</sup>

Der Appell zu einem respektvollen Umgang mit der Erde und ihren Geschöpfen hängt mit der alttestamentlichen Aussage zusammen, dass der Mensch aus Erde gemacht ist. Das Wortspiel  $\text{הָאָדָם}$   $h\bar{a}^{\prime}ad\bar{a}m$  –  $\text{הָאָדָמָה}$   $h\bar{a}^{\prime}ad\bar{a}m\bar{a}^h$  drückt nicht nur die Endlichkeit des menschlichen Geschöpfs aus, sondern auch die Verbindung des Menschen zu allem Geschaffenen; wobei die Aussage „Die Erde ist des Herrn“ (Ps 24,1) nicht zu vergessen ist.<sup>441</sup> Auch in diesem Zusammenhang lassen sich ausreichend Parallelen in der exegetischen Forschung finden. Problematischer wird es allerdings, wenn Sölle hier auch von der Mitschöpfung des Menschen spricht. So

<sup>438</sup> Lieben und Arbeiten, 108.

<sup>439</sup> Vgl. ebd., 107.

<sup>440</sup> Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 13.

<sup>441</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 51-59.

formuliert Klaiber:

„Der Mensch ist nicht Mitschöpfer, aber Mitarbeiter Gottes, der in „Bebauen und Bewahren“ Gottes schöpferisches Werk weiterführt.“<sup>442</sup>

Auch Westermann ist hier anderer Meinung und stellt der Vorstellung von der Mitschöpferschaft die Erzählung von Gen 2-3 selbst entgegen:

„Hier spricht die Schöpfungserzählung eine eindeutige Sprache, die heute noch sagt, was sie damals sagen sollte: der Mensch ist nicht da, wo Gott ist, und die Möglichkeiten des Menschen werden durch keinerlei Steigerung zu Möglichkeiten des Schöpfers.“<sup>443</sup>

Doch muss man hier einlenken und erkennen, was Sölle mit Mitschöpfer Gottes meint: nämlich „Partizipation, Anteilhabe, Kooperation oder Teilnahme an der Schöpfung“<sup>444</sup> Gottes. In dieser Anteilnahme durch Arbeiten und Lieben drückt sich nach Sölle die Ebenbildlichkeit aus.<sup>445</sup> Dabei ist einerseits der Gedanke der Schöpfung als fortschreitender Prozess von Bedeutung der es notwendig macht zu partizipieren, denn „er [Gott] hat keine anderen Hände als unsere.“<sup>446</sup> Und andererseits kommt darin die enge Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck. Diese Gott-Mensch-Beziehung, die nach Sölle zuerst einer Eltern-Kind-Beziehung gleich war, veränderte sich grundlegend durch den Ungehorsam. Sölle interpretiert die Geschichte in Gen 3 vor allem philosophisch als Sinnbild für das Erwachsenwerden eines Menschen. Eine differenziertere Auseinandersetzung, in der sie einzelne Aussagen von Gen 3 genauer in den Blick nimmt, folgt nicht, da sie die wesentliche Grundaussage darin erkennt, dass das Leben (eines Erwachsenen) aus Paradies und Fluch besteht. Der Mensch soll trotz des Fluches das Paradies nicht aus den Augen verlieren: sich an das Paradies zu erinnern, an das Ideal der schöpferischen, nicht-entfremdeten Arbeit, um die bestehenden Strukturen nicht zu legitimieren, ist ihr Appell.<sup>447</sup> Der Begriff Erinnerung findet sich in sehr ähnlichem

---

<sup>442</sup> Klaiber, Schöpfung, 52.

<sup>443</sup> Westermann, Schöpfung, 151.

<sup>444</sup> Lieben und Arbeiten, 11.

<sup>445</sup> Vgl. Korte, Gott um Leben bitten hören jeden Tag, 98.

<sup>446</sup> Das Recht ein anderer zu werden, 75.

<sup>447</sup> Vgl. Lieben und Arbeiten, 109-114.

Zusammenhang auch bei Ebach, wenn er von einer „utopischen Erinnerung“<sup>448</sup> spricht, die schon in den Heilshoffnungen Israels zum Ausdruck kommt<sup>449</sup>. Dort ist die Rede von einer Arbeit ohne Repressionen, einer Arbeit, durch die keine Götter produziert werden<sup>450</sup>, sondern Produkt und Produzent miteinander verbunden sind, einer Arbeit, in der Arbeit und Ruhe ausgewogen sind.

Sich erinnern heißt dann auch bei Sölle, dass Arbeit eben nicht „die Bedeutung von Gottes Strafe für die menschliche Sünde, unter Ausschluß aller Vorstellungen von Arbeit als Freude, Kreativität und menschlicher Erfüllung...“ bekommt, sondern dass ihr „...als Ausdruck unserer Gottesebenbildlichkeit“<sup>451</sup> eine hohe Wertschätzung entgegenkommt. Dadurch verändert sich auch das Verständnis von Arbeit dahingehend, als dass Arbeit für die Gesellschaft und nicht für die Profitgier von Wert ist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass D. Sölle durchaus die wesentlichen Elemente des alttestamentlichen Arbeitsverständnisses aufnimmt, so wie sie vor allem in der jüngeren Forschung durchaus einheitlich vertreten werden. Sölle setzt aber durch ihre Prämisse, die Exoduserfahrung als hermeneutischen Schlüssel für die Schöpfungsberichte zu verstehen, neue Akzente.

---

<sup>448</sup> Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 13.

<sup>449</sup> Vgl. ders., Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit, 279. Ebach verweist hier auf die prophetischen Worte Jesajas (z.B. 11,6-8; 65,21-23)

<sup>450</sup> Vgl. ders. Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, 18. Mit Verweis auf Ps 135, 15-18 und Jes 44 schreibt Ebach: „Wo Menschen Götter machen, da verkehrt sich die Welt.“

<sup>451</sup> Lieben und Arbeiten, 117f.

## **IV Würdigung und Kritik**

Die Theologin D. Sölle legt mit *Lieben und Arbeiten*, sowohl theologisch als auch gesellschaftlich gesehen, äußerst interessante – wenn auch mit Kritikpotential behaftete – Konzeption ihrer Theologie der Arbeit dar. So versteht Sölle Arbeiten und Lieben als Grundvollzüge des menschlichen Lebens: in ihnen kommt die Gottesebenbildlichkeit zum Ausdruck und durch sie partizipiert der Mensch an Gottes Schöpfung. Schöpfung wird dabei nicht als ein einmal stattgefundenes Ereignis verstanden, sondern ein sich fortsetzender Prozess, der Befreiung und Erlösung ausgelegt ist. So trägt der Mensch durch seine Arbeit dazu bei, das Reich Gottes zu realisieren.

Entfremdete Arbeit, die den Menschen von sich selbst, seinen sozialen Beziehungen und von der Natur trennt, untergräbt die Würde des Menschen, relativiert die Gottesebenbildlichkeit. Als Sünde bezeichnet die Theologin diese Entfremdung des Menschen, die es ihm unmöglich macht sich produktiv, kreativ und verantwortungsvoll am Schöpfungsprozess zu beteiligen. Auch wenn Sölle den Menschen als in der Sünde verstricktes Wesen wahrnimmt, trägt dieser, nach ihrem Verständnis, schließlich doch auch die Schuld an der Entfremdung: als innerhalb der Entfremdung agierendes Wesen, gibt der Mensch die Entfremdung weiter.

Den Kontext der Zeit mit besonderem Blick auf die Armen und Unterdrückten kritisch zu reflektieren gehört zu ihrem Selbstverständnis als Befreiungstheologin. So geht sie auch ohne Umschweife auf die Ausbeutung der Unterdrückten ein, die sich vor allem in den armen Ländern dieser Welt rasant weiter ausbreitet, aber auch in unseren Breiten, in der reichen westlichen Welt, immer mehr Fuß fasst. Auch die Zerstörung der Natur, die sie ebenso als eine Unterdrückte wahrnimmt, ist für D. Sölle ein wesentliches Zeichen für die Entfremdung der Menschen vom Leben selbst. Radikal, plakativ und zudem manchmal etwas pauschal kritisiert Sölle die unterschiedlichen Gesellschaftlichen Strukturen und Ideologien, welche eine entfremdete Arbeit forcieren. Dabei steht vor allem die Profitgier, die im Kapitalismus ihr höchste Ausdrucksform findet, im Zentrum ihrer Kritik. Herrschaft und

Unterdrückung werden dadurch forciert und durch repressive Traditionen des Christentums, die über Jahrhunderte weg Diskriminierung von Menschen und Ausbeutung der Natur legitimiert haben, ideologisch unterstützt. Prämisse dabei ist immer mehr, für immer weniger Geld. Ein Grundsatz, der weitreichende Folgen für Mensch und Natur nach sich zieht. Der Durst nach einer weltumspannenden Gerechtigkeit, ihre massive Abwehrhaltung gegenüber jegliche Ungerechtigkeit, die sie als Zerstörung des Schöpfungsauftrages ansieht, und ihr kritischer und klarer Blick auf die gesellschaftlichen Strukturen ist bei Sölle eingebettet in die Lehre von Schöpfung und Erlösung. Es geht ihr um die Realisation der Königsherrschaft Gottes im Hier und Jetzt, dazu braucht es aber ein heilvolles Miteinander von Mensch und Mensch und Mensch und Natur. Die Verantwortung dafür trägt der Mensch.

In ihrer Auseinandersetzung mit den biblischen Texten tritt ganz deutlich ihre befreiungstheologische Motivation zu Tage, ebenso aber auch, dass sie keine Exegetin ist. Gerade auch in Bezug auf ihre Interpretation von Gen 1 stellt sich mir die Frage, warum sie, nachdem sie außerhalb der biblischen Texte nach Gottesbildern sucht, nicht mehr auf die biblischen Traditionen selbst zurückgreift. Auch in Bezug auf Gen 3 geht sie nicht exegetisch vor, sondern zieht philosophische Deutungsmuster heran, und zwar ohne weiteren Rekurs auf den Text. Enttäuschend empfinde ich auch, obwohl sie sogar P. Tribble herangezogen hat, dass sie die feministische Exegese fast ganz außer Acht gelassen hat. Natürlich ist das für ihr Anliegen, das ja als alle Menschen betreffend formuliert wird, nicht unbedingt notwendig, doch gerade die Rezeptionsgeschichte dieses Textes fordert doch zumindest in der ein oder anderen Weise zu einer Auseinandersetzung auf. Diese feministische Perspektive fehlt aber nicht nur in den exegetischen Bearbeitungen, sondern auch generell, wie R. Rieger kritisiert:

„Sie spricht bis auf wenigen Ausnahmen nur von 'Arbeit' und berücksichtigt die besondere Situation von Frauen nur oberflächlich, letztlich gar nicht.“<sup>452</sup>

Die Theologin trifft allerdings meines Erachtens den Nagel auf den Kopf, wenn sie schreibt, dass die Krux des Arbeitsverständnisses darin liegt, dass der Wert der

---

<sup>452</sup> Rieger, Frauen-Arbeit und feministische Theologie, 238.

Arbeit am Geld orientiert ist und nicht daran, wie sie sinnvoll zur gesellschaftlichen Lebensgestaltung, zur Schöpfung beiträgt. Ihre Beispiele zur Verbesserung und zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse sind aber meines Erachtens zum Teil sehr idealistisch und nicht zuletzt auch realitätsfern. Ihre Verdammung des Kapitalismus ist, wie oben schon gesagt, sehr pauschal und zudem sehr radikal marxistisch formuliert. Auch wenn ich mit ihr bezüglich der Grundlinien der Kapitalismuskritik übereinstimme, besonders was die Profitgier und das Postulat, alles – ohne Rücksicht auf Verluste – der Wirtschaft unterwerfen zu müssen, betrifft, braucht es meiner Ansicht nach doch auch differenziertere Betrachtungsweisen, die es erlauben, Veränderungen innerhalb der Strukturen anzustreben, anstatt gleich einen Systemwechsel heraufzubeschwören.<sup>453</sup>

Dass es eine Veränderung im Verständnis der Arbeit, in der Wahrnehmung, was Arbeit ist, geben muss, steht außer Zweifel. Sölle legt meines Erachtens einen wesentlichen Grundstein für einen Wandel, indem sie die Missstände wahrnimmt und für eine höhere Wertschätzung der Arbeit im Allgemeinen plädiert. Arbeit soll nicht mit Mühsal und Pflicht verbunden werden, der man nachgeht um Geld zu bekommen, egal ob man damit glücklich ist oder nicht. Arbeit sollte mit Lust und Freude verbunden sein, schließlich verbringt man ja einen Großteil des Lebens mit arbeiten. Das ist aber erst möglich, wenn die Menschen einer Arbeit nachgehen können, die für sie selbst sinnvoll ist und mit der sie sich auch innerhalb des sozialen Gefüges als sinnvoll erleben, ohne dabei darüber nachdenken zu müssen, wie sie sich morgen das Essen leisten können. Es reicht aber meines Erachtens in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht aus, darüber nachzudenken was nun gute und was schlechte Arbeit ist, sondern, es braucht eine intensive Auseinandersetzung über die Neubewertung dessen, was **Leistung** in und für unserer Gesellschaft bedeutet.

---

<sup>453</sup> Bereichernd hierzu vor allem die Arbeiten von Christian Felber.

# V Literatur

---

## 1 Werke von und mit Dorothee Sölle

SÖLLE, Dorothee: Beten um Gottes Geist, Grundzüge einer ökofeministischen Spiritualität für die westliche Welt, EVKOMM 30 (1997); 163-165.

–: Das Eis der Seele spalten, Mainz 1996.

–: Das Fenster der Verwundbarkeit, Theologisch-politische Texte, Stuttgart 1987.

–: Das Lesebuch, Fragmente einer neuen Theologie, Einführung von Ursula Baltz-Otto (Hg.), Stuttgart 2004.

–: Das Recht ein anderer zu werden, Theologische Texte, Stuttgart 1981.

–: Das Recht auf ein anderes Glück, Stuttgart 1992.

–: Der Mensch zwischen Geist und Materie, Warum und in welchem Sinne muß die Theologie materialistische sein?, in: Schottroff, Willy/Stegemann, Wolfgang (Hg.): Der Gott der kleinen Leute, Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 2 Neues Testament, München/Gelnhausen/u.a. 1979.

–: Die beiden Bücher Gottes, in: Die Bibel, Geschichte und Gegenwart, Luzern 2002; 182-199.

–: Gegenwind, Erinnerungen, Hamburg 1995.

–: Gott im Müll, Eine andere Entdeckung Lateinamerikas, München 1992.

–: Im Hause des Menschenfressers, Texte zum Frieden, Hamburg 1981.

–: Kleine Theologie der Arbeit, in: Schottroff, Luise u. Willy: Mitarbeiter der Schöpfung, Bibel und Arbeitswelt, München 1983; 33-47.

–: Leiden, Stuttgart <sup>6</sup>1984.

- : Lieben und Arbeiten, Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart <sup>4</sup>1987.
  - : Lieben und Arbeiten, Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1999.
  - : Mystik und Widerstand, »Du stilles Geschrei«, Hamburg <sup>4</sup>1998.
  - : Phantasie und Gehorsam, Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart <sup>12</sup>1988.
  - : Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart 1982.
  - : Sympathie, Theologisch-politische Traktate, Stuttgart/Berlin 1978.
  - : Wählt das Leben, Stuttgart <sup>2</sup>1980.
- KORTE, Michael/SÖLLE, Dorothee: Befreiungstheologie, Mystik, Veränderung, Gespräch mit Dorothee Sölle, geführt von Michael Korte am 22. März 1989 in Hamburg (Auszug), JK 50.5 (1998), 285-301.
- SÖLLE, Dorothee/SCHOTTROFF, Luise: Den Himmel erden, Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996.
- : Die Erde gehört Gott, Ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie, Wuppertal 1995.

## **2 Weitere Literatur**

### **2.1 Sekundärliteratur**

- ALTMANN, Walter: Art. Befreiungstheologie I.1, RGG<sup>4</sup> Bd. 1 (2005); 1207-1209.
- ARNETH, Martin: Art. Urgeschichte, RGG<sup>4</sup> Bd. 8 (2005); 825-827.
- ASCHRICH, Klaus: Theologie schreiben: Dorothee Sölles Weg zu einer Mystik der Befreiung, Symbol – Mythos – Medien Bd. 14, Berlin 2006.
- BLUM, Erhard: Textgestalt und Komposition, Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, FAT 69, Tübingen 2010.

BURRICHTER, Rita/LUEG, Claudia: Aufbrüche und Umbrüche, Zur Entwicklung Feministischer Theologie in unserem Kontext, in: Schaumberger, Christine/ Maaßen Monika (Hg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster <sup>3</sup>1989; 14-35.

CARDENAL, Ernesto, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, Wuppertal <sup>2</sup>1980.

DOHMEN, Christian, Schöpfung und Tod, Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, SBB 35, Stuttgart 1996.

EBACH, Jürgen, Art. Arbeit II. Biblisch, RGG<sup>4</sup> Bd. 1 (2008); 678-680.

–: Menschsein *mit*, nicht *durch* Arbeit, Zum Thema „Arbeit“ in der hebräischen Bibel, ThPQ 152 (2004); 275-283.

–: Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, Eine utopische Erinnerung, ZEE 24 (1980), 7-21.

FELBER, Christian: Neue Werte für die Wirtschaft, Eine Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus, Wien 2008.

FÜSSEL, Kuno, Materialistische Lektüre der Bibel, Bericht über einen alternativen Zugang zu biblischen Texten, in: Schottroff, Willy/Stegemann, Wolfgang (Hg.): Der Gott der kleinen Leute, Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 2 Neues Testament, München/ Gelnhausen/u.a. 1979; 20-36.

GERSTENBERGER, Erhard S./SCHOENBORN, Ulrich (Hg.): Hermeneutik – sozialgeschichtlich, Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten, Exegese in unserer Zeit, Kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht Bd.1, Münster 1999.

GOLLWITZER, Helmut: Historischer Materialismus und Theologie, Zum Programm einer materialistischen Exegese, in: Schottroff, Willy/Stegemann, Wolfgang (Hg.): Traditionen der Befreiung, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Bd. 1 Methodische Zugänge, München/Gelnhausen u.a. 1980;13-59.

- GROHMANN, Marianne: Feministische/Gender-faire Exegese, Geschichte – Hermeneutik – Themen, Protokolle zur Bibel 14.2 (2005); 81-92.
- GUBITZER, Luise, Alles Markt am Arbeitsmarkt?, Zum Strukturwandel der Arbeit in ihrer Gesellschaft, ThPQ 152 (2004); 228-240.
- HIRTH, Volkmar: Die Arbeit als ursprüngliche und bleibende Aufgabe des Menschen, Beobachtungen am Alten Testament, BZ 33.2 (1989); 210-221.
- HOCHSCHILD, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese, Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, NTOA 42, Freiburg/Göttingen 1999.
- KEGLER, Jürgen/EISEN, Ute E.: Art. Arbeit/Lohnarbeit, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009); 16-22.
- KISS, Franz: Die menschliche Arbeit als Thema der Theologie, in: Schottroff, Luise u. Willy: Mitarbeiter der Schöpfung, Bibel und Arbeitswelt, München 1983; 11-32.
- KLAIBER, Walter: Schöpfung, Urgeschichte und Gegenwart, BthS 27, Göttingen 2005.
- KLEIN, Nikolaus: Weggefährtin im Glauben, Zum Gedenken an Dorothee Sölle (30.9.1929-37.4.2003), Orientierung 67 (2003); 106-108.
- KORTE, Michael: „Gott um Leben bitten hören jeden Tag“, Zur Theologie Dorothee Sölles, Pahl-Rugenstein Hochschulschriften 295, Bonn 2001.
- LANG, Bernhard: Art. Arbeit (AT), WiBiLex, 2008; <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/arbeit-at-3/ch/3b6d0ac06b77f441d2508a5d537b1dad/> (zuletzt besucht: 29.5.2013)
- LAUB, Franz: Sozialgeschichtliche Exegese, Anmerkungen zu einer neuen Fragestellung in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament, in: MthZ 40 (1989); 39-50.
- LÄMMERMANN-KUHN, Heidemarie: Sensibilität für den Menschen, Theologie und Anthropologie bei Dorothee Sölle, Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie Bd. 4, Frankfurt am Main 1988.

OTTO, Eckart: Art. Pentateuch, RGG<sup>4</sup> Bd. 6 (2008); 1089-1102.

PREUSS, Horst Dietrich: Art. Arbeit I. Altes Testament, TRE Bd. 3 (1978); 613-618.

RAD, Gerhard von: Das erste Buch Mose Genesis, ATD 2/4, Göttingen/Zürich <sup>12</sup>1987.

–: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, BZAW 66 (1936); 138-147.

RAUCHWARTER, Barbara: Genug für alle, Biblische Ökonomie, Klagenfurt 2012.

RIEGER, Renate: Frauen-Arbeit und feministische Theologie, – weibliche Produktivität und geschlechtliche Arbeitsteilung, in: Schaumberger, Christine/Maaßen, Monika: Handbuch Feministische Theologie, Münster <sup>3</sup>1989; 225-239.

RUETHER, Rosemary Radford: Gaia & Gott, Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994.

RUPPERT, Lothar: Genesis, Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26, fzb, Würzburg <sup>2</sup>2003.

SAILER-PFISTER, Sonja: Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen, Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Ethik im Theologischen Diskurs Bd. 12, Berlin 2006.

SCHAUMBERGER, Christine/Maaßen, Monika (Hg.): Handbuch Feministische Theologie, Münster <sup>3</sup>1989.

»Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe«. Überlegungen zu einer Feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der »Ersten« Welt, in: dies./Maaßen, Monika (Hg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster <sup>3</sup>1989; 332-361.

SCHMID, Konrad: Schöpfung, Themen der Theologie 4, Tübingen 2012.

–: Schöpfung im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Schöpfung, Themen der Theologie 4, Tübingen 2012.

SCHOTTROFF, Luise und Willy: Gegen die Beliebigkeit, JK 54.11 (1993); 596-600.

– (Hg.): Mitarbeiter der Schöpfung, Bibel und Arbeitswelt, München 1983.

SCHOTTROFF, Willy: Psalm 23, Zur Methode sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, in: ders./Stegemann, Wolfgang (Hg.): Traditionen der Befreiung, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Bd. 1 Methodische Zugänge, München/Gelnhausen u.a. 1980; 78-113.

–: Zur Einführung, in: ders./Stegemann, Wolfgang (Hg.): Der Gott der kleinen Leute, Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 2 Neues Testament, München/Gelnhausen/u.a. 1979; 7-10.

–: Zur Einführung, in: ders./Stegemann, Wolfgang (Hg.): Traditionen der Befreiung, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Bd. 1 Methodische Zugänge, München/Gelnhausen u.a. 1980; 7-11.

SCHOTTROFF, Willy/STEGEMANN, Wolfgang (Hg.): Der Gott der kleinen Leute, Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 2 Bde. Altes Testament/Neues Testament, München/ Gelnhausen/u.a. 1979.

–: (Hg.): Traditionen der Befreiung, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Bd. 1 Methodische Zugänge, München/Gelnhausen u.a. 1980.

SCHÜLE, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11), ZBK.AT 1.1, Zürich 2009.

–: Der Prolog der hebräischen Bibel, Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11), AthANT 86, Zürich 2006.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Die Frau am Anfang, Eva und die Folgen, exuz 6, Münster <sup>3</sup>1999.

TRIBLE, Phyllis, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993.

WALLIS, Gerhard: Die Selbstverwirklichung durch Arbeit im Alten Testament, in: ders.: Mein Freund hatte einen Weinberg, Aufsätze und Vorträge zum Alten Testament, BEAT 23, Frankfurt a. M./Berlin/u.a. 1994.

WESTERMANN, Claus: Genesis, 1. Teilband Genesis 1-11, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1974.

–: Schöpfung, ThTh 12, Stuttgart 1993.

WESTHELLE, Vítor: Art. Befreiungstheologie II.2, RGG<sup>4</sup> Bd. 1 (2005); 1211-1213.

WIND, Renate: Dorothee Sölle – Rebellin und Mystikerin, Die Biografie, Freiburg im Breisgau 2012.

WOLFF, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh <sup>7</sup>2002.

ZENGER, Erich: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>6</sup>2006.

ZGOLL, Annette: Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: Schmid, Konrad (Hg.): Schöpfung, Themen der Theologie 4, Tübingen 2012.

ZUNHAMMER, Nicole P.: Feministische Hermeneutik, in: Schaumberger, Christine/ Maaßen, Monika (Hg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster <sup>3</sup>1989; 256-284.

## 2.2 Bibel, Wörterbücher, Hilfsmittel

Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG4, Tübingen 2004.

Bibelworks 7.

Die Bibel, Elberfelder Übersetzung, Wuppertal <sup>9</sup>2003.

Die Bibel in *gerechter* Sprache, hrsg. v. Ulrike Bail/Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann u.a., Gütersloh/München <sup>2</sup>2006.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung von 1984.

KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin: Art. עֲבָדָה/עֲבָדָה, TWAT 5 (1986); 1093-1103.

RINGGREN, Helmer: Art. עֲבָדָה ābad I-III, TWAT 5 (1986); 982-997.

UTZSCHNEIDER, Helmut/NITSCHKE, Stefan Ark: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.



## **Kurzzusammenfassung**

---

Arbeit als grundlegende Anthropologische Größe zu verstehen, die dem Menschen Würde verleiht, mag in der gegenwärtigen Diskussion über Arbeit, Arbeitslosigkeit, Arbeitsmarkt undenkbar sein. Arbeit ist eine Sache des Geldes, einerseits möchte das Unternehmen mehr Gewinn erwirtschaften, das heißt weniger Ausgaben für Arbeiterinnen – mehr Einnahmen durch die Produkte, andererseits möchte der Arbeitnehmer seine Existenz so gut wie möglich sichern und sofern es möglich ist, auch unterschiedliche Luxusgüter anschaffen. Während also Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaft vor allem an Profit orientiert ist, sieht Sölle in der Arbeit jenes Moment, das den Menschen mit Gott verbindet, das ihn zum Ebenbild Gottes macht. Diese Arbeit setzt sich intensiv mit der in Dorothee Sölles Werk *Lieben und Arbeiten* dargelegten Konzeption einer Theologie der Arbeit und ihren Voraussetzungen auseinander. Dabei wird die Aufnahme alttestamentlicher Motive zum Thema Arbeit in ihren Ausführungen untersucht und ihr Arbeitsbegriff kritisch reflektiert.

## **Abstract**

---

To understand labour as a basic anthropological quantity that provides dignity to people may very well be unimaginable in the current discussion about labour, unemployment and employment market. Labour is usually all about money, on the one hand, a company wants assets, that means less expenses on employees - better profits via products - on the other hand, the employee wants to save money for his/her existence and, in addition, acquire luxury goods, if possible. While labour is mostly oriented on (personal) profits in our society, Sölle looks at it as the moment in which people are closely connected to God in the likeness of God. This thesis deals intensively with the concept of a theology of work and its requirements in the book by Dorothee Sölle 'To love and to work'. Thus, the assimilation of motives of labour from the Old-Testament and statements are being examined and their definitions critically reflected.

# Lebenslauf

---

## Persönliche Daten:

Karoline Redhammer  
geb. am 23. 12. 1985 in Hallein (Salzburg)

Neusiedlerstr. 52/14  
2340 Mödling  
0699/12520912  
karoline\_r@gmx.at

österreichische Staatsbürgerin  
verheiratet mit Sascha-Ralph; Schlosser  
Sohn, Yakim Paul (23.07.2010); Tochter, Yuna Amelie (10.04.2012)  
Evangelisch A.B.

## Schule und Ausbildung:

1992 – 1996	Volksschule Heinrich Salfenauer, Schallmoos/Salzburg.
1996 – 2004	Musisches Gymnasium, Salzburg.
Seit 2005	Studium der Evangelischen Fachtheologie, Wien.

## Praktika und Arbeit

2004 - 2005	Freiwillig Soziales Jahr, Landesnervenklinik Wagner-Jauregg, Linz.
September 2007	Gemeindepraktikum, Pfr. Mag. Andreas Gerhold, Stainz.
Oktober 2007 – Jänner 2008	Jugendreferentin, Pfarrgemeinde H.B., Wien Süd.
seit September 2012	Evangelische Religionslehrerin, HAK/HAS Baden und HTL/Malerschule Leesdorf, Baden.

## Ehrenamtliche Tätigkeiten

2006 – 2007	Freie Mitarbeiterin der Fakultätsvertretung der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Wien.
2007/2008	Koordinatorin des Referats für Außenbeziehungen sowie Organisatorin und Mitarbeiterin des Diakonieprojekts „Drübersetzer“ der Fakultätsvertretung der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Wien.