

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 103 (2013)
Heft: 3-4

Artikel: Nie spurlos an Gott vorbei? : Überlegungen zu Kurt Stalders Wirklichkeitsverständnis
Autor: Krebs, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405127>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Nie spurlos an Gott vorbei? Überlegungen zu Kurt Stalders Wirklichkeitsverständnis

Andreas Krebs

1. Die Frage nach der Wirklichkeit

Charakteristisch für Kurt Stalders Theologie scheint mir eine Grundintuition oder -inspiration zu sein, von der hier mehrfach schon gesprochen wurde. Sie machte wohl einen Teil des «magischen» Anziehungsvermögens seiner Lehrveranstaltungen aus, von dem einige seiner früheren Studierenden reden. Und auch Stalders Schriften werden dadurch zu einer Lektüre, die noch immer anspricht und herausfordert: Es ist Stalders Einsicht und Überzeugung, dass die Theologie – nicht anders als die Wissenschaft, die Literatur, die Kunst – im Horizont der «Frage nach der Wirklichkeit» steht. Denn: «Die Frage nach der Wirklichkeit ist [...] in ihrem Zentrum identisch mit der Frage des Glaubens.»¹ Das heisst: Die Theologie kann sich nicht darauf zurückziehen, auf einem angeblich eigenständigen Sprachspiel zu beruhen, das nur aus sich selbst erklärbar sei. Der Gegenstand und die Bewahrheitung ihrer Rede ist auch nicht in ein «Jenseits» zu verlegen oder bis zum Ende der Zeiten aufzuschieben. Gewiss wird die Theologie davon sprechen müssen, dass man Gott in gewöhnlichen Begriffen nicht fassen kann, ihre behauptete Wahrheit vorläufig ist und die vollständige Erfüllung ihrer Hoffnungen noch aussteht. Dennoch muss sie ausweisen können, hier und jetzt schon, um welche Wirklichkeit es ihr zu tun ist.

Das ist eine starke Forderung, und man kann sich vorstellen, wie sehr sie nachdenkliche Menschen zu faszinieren vermag, denen eben das – der Realitätsbezug theologischer Rede – zweifelhaft geworden ist. Die Frage nach der *Wirklichkeit* Gottes – ist das nicht eigentlich *die* Frage der Theologie? Wer von ihr umgetrieben wird, gewinnt jedoch leicht den Eindruck, sie werde in Kirchen und theologischen Fakultäten eher verdrängt. Man scheint hier Denk- und Sprachformen zu pflegen, die zunehmend den Zu-

¹ KURT STALDER, Verstehen von Texten, in: ders., Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Hg. von Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler (ÖBFZPhTh 38), Freiburg Schweiz (Universitätsverlag) 2000, 49–121, hier 120.

sammenhang mit lebensweltlichem Denken und Empfinden verlieren. Jenseits der etablierten Diskurse, die ihre eigenen Gesetze haben, vermeiden es oft auch die hier Beteiligten selbst, Gott *konkret* mit ihrer und unserer Welt in Verbindung zu bringen; lieber lässt man Gott im Unbestimmten². – «Auf welche Erfahrungen beziehen Sie sich, wenn Sie das Wort <Gott> im Zusammenhang historischer Überlegungen brauchen?» Wie Christoph Müller berichtet, kam es vor, dass Stalder nicht nur Studierende, sondern auch Fachkollegen mit solchen Fragen konfrontierte³. Ich vermute, dass sie ziemlich sprachlos waren; und ich nehme an, dass es vielen heute nicht anders erginge. Sind solche Fragen im wissenschaftlichen Kontext nicht relevant? Nach Stalder sind sie das sehr wohl; wenn Theologie mehr sein will als Ideen- und Begriffsgeschichte, muss sie darlegen können, *wovon* sie spricht, sobald ihre Begriffe nicht nur *zitiert*, sondern *verwendet* werden. Doch eben diese Verwendung ist problematisch geworden. Auch Theologinnen und Theologen können sich jener verbreiteten Sprachlosigkeit des Glaubens nicht einfach entziehen, die sich oft weniger als Verstummen denn als Leerlauf darstellt: Man führt das Wort «Gott» noch im Munde; aber es verliert seine Einbettung in alltägliche «Lebensmuster»⁴, in gemeinschaftlich geteilte Reaktions- und Handlungsweisen, die ihm einen Welt- und Wirklichkeitsbezug und damit überhaupt Bedeutung geben⁵. Diese schleichende Krise des Redens von Gott

² MICHAEL WEINRICH, Wir sind aber Menschen. Von der Unmöglichkeit, von Gott zu reden, in: Jürgen Ebach u.a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band 1 (Jabboq 2), Gütersloh (Kaiser/GVH) 2002, 36–99, hier 38.

³ Siehe CHRISTOPH MÜLLERS Beitrag in diesem Band.

⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN, Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie, II/§ 652, zit. n. ders., Werkausgabe, Band. 7, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1984; DERS., Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, § 211, zit. n. Werkausgabe, Band 7.

⁵ Vgl. zu dieser Diagnose ANDREAS KREBS, Halbes Sagen, halbes Verstehen. Zur Schwierigkeit, von Gott zu sprechen, in: IKZ 102 (2012), 247–268; eine bearbeitete Fassung ist erschienen unter dem Titel: Halbes Sagen, halbes Verstehen. Zum Sinnverlust religiöser Sprache, in: Magdalene L. Frettlöh/Andreas Krebs/Torsten Meireis, Tastend von Gott reden. Drei systematisch-theologische Antrittsvorlesungen aus Bern, Zürich (TVZ) 2013, 45–72. – Inwieweit diese an Wittgenstein orientierte Diagnose Stalders Zustimmung gefunden hätte, ist mir nicht ganz klar. Was ihn an Wittgenstein interessierte, war die radikale Kritik der intentionalistischen Sprachauffassung. Der Wittgenstein zugeschriebenen «Gebrauchstheorie der Bedeutung» stand Stalder jedoch kritisch gegenüber. Insgesamt erscheint mir seine Wittgenstein-Lektüre recht eigensinnig. Vgl. STALDER, Verstehen von Texten (wie Anm. 1), 50–51, sowie DERS., ΕΠΙΣΚΟΠΙΟΣ, in: ders., Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiolo-

wird manifest, wo das beharrliche Fragen nach der gemeinten Wirklichkeit auch im Wortsinn sprachlos macht.

Dabei kommen wir nach Stalder um die Wirklichkeit Gottes eigentlich niemals herum. Sie ist auch kein Spezialgebiet der Theologinnen und Kirchenleute, sondern geht jeden und jede unmittelbar an. In einer Thesenreihe zu Grundlagenproblemen der Exegese, die mit dem Titel «Sprache und Verstehen von Texten» überschrieben ist⁶, begründet Stalder diesen Gedanken schöpfungstheologisch: Weil alle Dinge durch Gott geworden sind, begegnet er uns auch in allen Dingen; und *darum* haben auch wir, wie Stalder sagt, «in allen Dingen mit ihm zu tun». Die Frage der sogenannten «natürlichen Theologie», ob und wie wir Gott von uns aus finden und erkennen können, stellt sich für Stalder gar nicht. Allenfalls stellt sich ihm die umgekehrte Frage, ob und wie «es einem Menschen überhaupt möglich sei, spurlos an Gott vorbeizukommen». Denn alles hat in Gott seinen Ursprung; in allem tritt er uns entgegen. Dabei meint Stalder, dass man, was uns hier begegnet, sehr wohl auf vielfache Weise missverstehen und verdrängen kann: Aber auch das sind Erwiderungen auf Gottes Gegenwart. Selbst das Verstummen, das Nicht-antworten-Können – ist eine Antwort. «Irgendwelche Reaktionen», so Stalder, «ereignen sich immer; sie sind unausweichlich.»⁷

2. Methodische Folgerungen

Wenn es den biblischen Gott also gibt, sind wir nach Stalder schon immer mit ihm konfrontiert; wir treffen überall auf ihn. Deshalb geht es der Theologie wesentlich um die Frage nach der Realität dieser Begegnung. Dieser Leitgedanke ist zugleich Stalders Motiv, die theologischen und wissenschaftlichen Disziplinen – gegen den Trend der Spezialisierung und Diversifizierung – immer wieder miteinander zu verbinden. Nach Beruf und Berufung war Stalder zunächst Exeget; aber er scheute sich nicht, in einem Artikel etwa zur «Autorität im Neuen Testament» auch Überlegun-

gische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich (Benziger) 1984, 11–39, hier 12–13.

⁶ KURT STALDER, Sprache und Verstehen von Texten. Thesen zu einigen Problemen, über die für die exegetische Arbeit Klarheit bestehen sollte, in: ders., Sprache und Erkenntnis (wie Anm. 1), 22–48. Ich stütze mich in den folgenden Ausführungen hauptsächlich auf diese Thesenreihe, in der wesentliche Grundmotive der Theologie Stalders gebündelt und verdichtet sind.

⁷ STALDER, Sprache und Verstehen (wie Anm. 6), 47.

gen zur Natur der Sprache, der Wahrheitstheorie, der theologischen Ontologie oder zur Bedeutung der kirchlichen Konzilien nachzugehen. Ständig bewegt er sich dabei zwischen exegetischen und systematischen Argumenten hin und her, denn so wenig er ihre jeweilige Eigenständigkeit bestreitet, akzeptiert er ihre übliche Trennung. Für ihn steht fest, dass biblische Texte von genau der Wirklichkeit sprechen wollen, die auch unsere Wirklichkeit ist. Denn sie beanspruchen, nicht nur von Ideen und Vorstellungen⁸, sondern von *Erfahrungen* zu reden. Zwar handelt es sich um Erfahrungen einer vergangenen Zeit, die schon von den verschiedenen biblischen Texten selbst im Lichte immer neuer Erfahrungen interpretiert werden; Erfahrungen, die manchmal sogar innerhalb eines Textes von Schicht zu Schicht unterschiedlich oder kontrovers beurteilt werden, sodass sich der kanonische Endtext geradezu als verdecktes Streitgespräch darstellen kann. All das erschliesst sich erst der historisch-kritischen Textarbeit; ohne sie gäbe es auch keine begründeten Vermutungen darüber, von *welchen* Erfahrungen jeweils überhaupt die Rede ist. Gleichwohl drängt der Sinn biblischer Texte nach Stalder über ihren historischen Kontext hinaus: In der Regel seien nämlich biblische «Aussagen in Bezug auf die damalige Erfahrungswelt immer so gemeint, dass sie sich auch in *unserer* Erfahrungswelt als zutreffend erweisen sollen»⁹. Nehme ich dies ernst, kann ich aber einen biblischen Text – unabhängig davon, ob ich seinen Anspruch bejahe oder verneine – noch nicht einmal *verstanden* haben, solange mir unklar ist, «auf welchen Komplex von Wirklichkeit der Sprecher oder Schreiber mich hinweisen will und was er mir hinsichtlich dieses Komplexes zur Kenntnis bringen möchte»¹⁰. Für solch ein Verstehen ist mit der Wirklichkeit, die im Text zur Sprache kommt, immer auch die eigene Wirklichkeit im Spiel. Damit stehe ich zugleich vor der Frage, «ob ich die Sicht der Rede oder des Textes ganz, teilweise oder gar nicht teilen kann und will, oder ob ich gar eingestehen muss, dass ich dort, wo man mir den fraglichen Bereich von Wirklichkeit zeigen wollte, überhaupt nichts zu erkennen vermag»¹¹. Das Verstehen biblischer Texte führt auf diese Weise immer zur Wahrheitsfrage und damit zu Problemen der Systematischen

⁸ Zu Stalders Kritik an der ideenbezogenen und vorstellungstheoretischen Interpretation biblischer Texte siehe STALDER, Sprache und Verstehen (wie Anm. 6), 39–40.

⁹ A.a.O., 32 (meine Hervorhebung).

¹⁰ A.a.O., 30 (im Original kursiv).

¹¹ Ebd. (im Original kursiv).

Theologie, zur Auseinandersetzung mit den Wissenschaften und der Philosophie. Indem ich dabei selbst zur Wahrheitsfrage Stellung nehmen muss, lege ich zugleich ein Bekenntnis und ein Zeugnis ab. Darum gehören auch Exegese und Homiletik für Stalder eng zusammen. Im gemeinsamen Vollzug der je eigenen Stellungnahme schliesslich ereignet sich nach Stalder das, was Kirche ist: «Alles Reden und Verstehen findet im Medium der Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit statt», so Stalder, und damit «im Versuch, sich selbst im Rahmen dieser Wirklichkeit zu formulieren und seinen Ort zu finden und den oder die andern einzuladen, sich mit diesem Tun zu solidarisieren und so Gemeinschaft zu konstituieren. Reden und Verstehen stellt somit seiner Natur nach ein ekklesiales Geschehen dar.»¹² Die Dynamik dieses Geschehens ist freilich auf eine Konfessionskirche nicht zu beschränken, und nicht einmal auf die institutionellen Kirchen überhaupt; hier liegt nicht nur der Grund für Stalders Ökumenismus, sondern auch für die Unbefangenheit, mit der er vom Wirken des göttlichen Geistes in Kunst und Wissenschaft und in jeder Art von menschlicher Gemeinschaft sprechen kann¹³.

3. Abgrenzung vom säkularen Wirklichkeitsverständnis

Die Weite, in der Stalder hier von «Wirklichkeit» spricht, kann natürlich nicht auf das begrenzt sein, was man im säkularen Zeitalter darunter oft begreift. Nach Charles Taylor ist das säkulare Wirklichkeitsverständnis durch eine «abgeschlossene Perspektive» gekennzeichnet, die für das Göttliche keinen Platz lässt, es ausschliesst, unzugänglich oder sogar undenkbar macht¹⁴. Was Taylor meint, kann man mit Stalder durch eine Reihe gängiger Redewendungen charakterisieren:

- (a) Die Idee ist ja sehr schön, aber die Wirklichkeit ist leider ganz anders.
- (b) Hier haben wir die eine Theorie, dort die andere Ansicht, uns liege aber alles daran, zu wissen, wie es in Wirklichkeit ist.
- (c) Der Glaube geht weit über die Wirklichkeit hinaus.

¹² A.a.O., 46.

¹³ Vgl. KURT STALDER, Autorität im Neuen Testament, in: ders., Wirklichkeit (wie Anm. 5), 142–188, hier 176–177, sowie KURT STALDER, Meine Theologie, in: ders., Sprache und Erkenntnis (wie Anm. 1), 255–431, hier 263–264.

¹⁴ CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2009, 927.

Im Fall (a) wird dem Idealen das betrüblich Alltägliche gegenübergestellt, und dieses kläglich Alltägliche wird als das Wirkliche verstanden. Im Fall (b) geht die Meinung anscheinend dahin, es gebe neben den bloss subjektiven Theorien und Ansichten ein neutral «einfach» Vorhandenes und Feststellbares, und eben dies sei die Wirklichkeit. Bei Äusserungen in der Art von (c) ist wahrscheinlich vorausgesetzt, es gebe eine alltäglich bekannte und darüber noch eine höhere, mehr oder weniger unbekannte Wirklichkeit.¹⁵

Diese Redeweisen sind keineswegs harmlos. Wer so spricht, impliziert nicht triviale und problematische ontologische Thesen – sie gehen nach Stalder «in Richtung von Spiritualismus, Atheismus, Nihilismus»¹⁶. Wo man davon ausgeht, dass das Ideelle, Menschliche und Subjektive mit der eigentlichen Wirklichkeit nichts zu tun haben kann und wo man schliesslich auch Gott in ein unbekanntes «Ausserwirkliches» verbannt, kann diese Wirklichkeit als solche in der Tat nur atheistisch und nihilistisch begriffen werden. Sofern man trotzdem noch an einem Gott festhält, hat er mit dieser Welt und unserem Leben nichts mehr zu tun. Die Folge ist ein abstrakter Spiritualismus, der den Fragen, mit denen wir täglich konfrontiert sind, rat- und trostlos gegenübersteht.

Für die Texte der Bibel hingegen gehören, wie Stalder darlegt, Gott, Welt und menschliche Erfahrung zu *einer* Wirklichkeit. Wenn Gott etwa mit Ereignissen wie dem Auszug aus Ägypten oder den Weisungen an sein Volk verknüpft wird, in denen die eigene Gemeinschaft sich begründet sieht; wenn Gott als «Gott der Väter», «Gott Israels», «Gott der Gerechtigkeit», «Gott der Güte» bezeichnet wird, dann ist eine dynamische Beziehung zwischen Gott und Welt immer schon vorausgesetzt. Wo man in Welt und Leben Güte empfindet, sieht man darin Gottes Güte und den Gott der Güte; wo man Gottes Zorn empfindet, wird der Zorn in der Welt oder über der Welt gesehen. Weder wird dabei von der Welterfahrung auf Gott geschlossen noch von einer Gotteserfahrung auf die Beschaffenheit der Welt; vielmehr ist beides unauflöslich ineinander verwoben. «Es scheint kein Gesichtspunkt denkbar zu sein, unter dem nicht beides zugleich begegnete: Welt und Gott.»¹⁷

¹⁵ KURT STALDER, Repetitorium zur Homiletik. Begründung der Predigt in bestehender Gemeinde, in: ders., Sprache und Erkenntnis (wie Anm. 1), 151–186, hier 174.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ STALDER, Sprache und Verstehen (wie Anm. 6), 43.

4. Wo die Wirklichkeit hinter der biblischen Gottesrede suchen?

Wenn das die Wirklichkeit ist, von der die biblischen Texte sprechen möchten, *verstehen* wir diese Texte überhaupt erst dann, wenn wir in unserem eigenen Wirklichkeitszugang wiedererkennen können, *wovon* da eigentlich die Rede ist. *Dann* mag es sein, dass ich den Anspruch biblischer Texte, in *zutreffender* Weise zu sprechen, verneine. Doch zuerst habe ich mich überhaupt auf ein Verstehen einzulassen; und das bedeutet für Stalder: Ich muss im Horizont der eigenen Erfahrung danach suchen, was ich als Gegenstand dieser Rede identifizieren kann.

Wo aber soll ich danach suchen? *Wenn* es einen dynamischen Beziehungszusammenhang von Gott, Mensch und Welt geben sollte, der die gesamte Wirklichkeit durchdringt, dann kann er nicht mit den Notwendigkeiten und Wahrscheinlichkeiten identisch sein, die von den Wissenschaften beschrieben werden. Er kann aber auch nicht in einer willkürlichen Aufhebung natürlicher Gesetzmässigkeiten bestehen. Ein Beziehungszusammenhang ist mit regelloser Beliebigkeit ebenso unvereinbar wie mit Determinismus¹⁸. Die Gesichtspunkte, unter denen von Gott, Welt und Mensch zugleich die Rede sein kann, greifen, wie Stalder sagt, «tiefer» als natürliche Gesetzmässigkeiten, zugleich aber auch «darüber hinaus oder mitten hindurch»¹⁹.

Sie greifen insofern tiefer, als sie nicht nach den Ursachen von diesem und jenen forschen, sondern nach dem Grund, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Sie greifen über das Gesetzmässige hinaus, sofern es ihnen nicht um Richtung und Ziel bestimmter Abläufe zu tun ist, sondern um Richtung und Ziel von allem überhaupt. Und sie greifen «mitten hindurch», indem sie nicht nach bestimmten Relationen, sondern nach dem inneren Zusammenhang des Ganzen fragen. Bei all dem geht es nicht um Erklärungen, sondern, wie Stalder schreibt, «um Woher und Wohin, um Qualifikation, Ortung und Ordnung, Zusammenhang, Ganzheit, Eröffnung von Leben»²⁰. Es geht also um eine Wirklichkeitserfahrung, in der sich Welt und Leben als *Totalität* in beziehungsreicher Kommunikation mit Gott befinden, der Grund, Mitte und Ziel von allem ist.

Dieses von Gott durchdrungene *Alles überhaupt* ist allerdings nicht als etwas Abgeschlossenes zu denken, das unter einer bestimmten Idee er-

¹⁸ Siehe STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 13), 319.

¹⁹ STALDER, *Sprache und Verstehen* (wie Anm. 6), 34.

²⁰ Ebd.

fasst werden könnte. Denn als etwas Abgeschlossenes würde es nicht umfassen, wogegen es sich abschliesst, und unter einer Idee würde es im Gegensatz zu anderen Ideen stehen. In beiden Fällen wäre es nicht mehr *Alles überhaupt*. Deshalb müssen in der lebendigen Beziehungswirklichkeit zwischen Gott, Welt und Mensch, wie Stalder schreibt, «jederzeit neue Gesichtspunkte ins Spiel gebracht werden. Aber gerade die unprinzipielle und unabgeschlossene Vielheit der Gesichtspunkte lässt zum Ausdruck und zur Anerkennung gelangen, wie alles in Gott seinen Grund und sein Sein hat»²¹.

Biblische Texte also wollen nach Stalder auf eine Wirklichkeit verweisen, in der *alles*, auch *meine* tägliche Erfahrung, über sich hinausweist in ein «Umfassendes, Begründendes, Grosses»²². Es wäre diese Sicht der Wirklichkeit, wonach alle Dinge mit Gott in Beziehung stehen, für die biblische Texte ihren Hörerinnen und Lesern Augen und Ohren öffnen wollten. Und es wäre diese Sicht der Wirklichkeit, die mich umgekehrt die biblischen Texte verstehen liesse. Ob ich diese Sicht dann auch als *wahr* akzeptiere, ist damit freilich noch nicht ausgemacht. Hier kommt nach Stalder ein irreduzibles Moment der Freiheit zum Zug. In ihm zeigt sich, «dass es keine entscheidungsfreie Erkenntnis gibt»²³.

5. Gottverlassenheit – und die Hoffnung auf Gott gegen Gott

Dieser Aspekt der *Entscheidung* scheint nun für Stalder eine wichtige Rolle zu spielen, wo es um die Frage geht, wie «es einem Menschen überhaupt möglich sei, spurlos an Gott vorbeizukommen»²⁴. Wenn Gott überall ist – uns immerzu anspricht, in Anspruch nimmt, zur Antwort herausfordert –, dann ist *Gottferne* eigentlich nur als «unmögliche Möglichkeit»,

²¹ Ebd. Für Stalder ergibt sich damit zugleich, dass das Verhältnis zwischen Gott und Welt nicht in der Art einer einzigen «causa» mit ihren Auswirkungen betrachtet werden kann (vgl. dagegen die klassische Argumentation bei THOMAS VON AQUIN, STh I, q. 2 a. 3). *Formal* folgt daraus, dass die Theologie nicht von einem ersten Prinzip ausgehen darf, sondern als «offenes Systems» begriffen werden muss; siehe STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 13), 161–162. *Material* ist impliziert, dass die Wirklichkeit Gottes als beziehungsreiches Zusammenspiel von Einheit und Vielheit zu denken ist – was die christliche Tradition in der Sprache der Trinitätstheologie ausdrückt; siehe STALDER, *Verstehen von Texten* (wie Anm. 1), 108.

²² STALDER, *Sprache und Verstehen* (wie Anm. 6), 47.

²³ A. a. O., 37.

²⁴ A. a. O., 47.

als «Wirklichkeit des Unwirklichen», als Widerspruch in sich selbst zu denken²⁵. Sie ist bestenfalls ein rätselhaftes «Missverstehen» und «Verdrängen»²⁶, schlimmstenfalls Abwendung des Menschen von Gott und Hinwendung zum Unwirklichen und Bösen. Dieses ist insofern «nichtig», als es in sich kein Sein besitzt, sondern nur als «Missbrauch» besteht, genauer: als gegen Gott gekehrter Missbrauch menschlicher Freiheit²⁷. Weil Gott ein dialogisch-partnerschaftliches Verhältnis zum Menschen will, das beiderseitig Freiheit zur Bedingung hat, ist auch beim Menschen die Möglichkeit zur echten Wahl vorauszusetzen²⁸: Im Verstehen wie im Tun kann er sich gegen Gottes Wirklichkeit als Wirklichkeit entscheiden und sich der Dialoggemeinschaft zwischen Gott und Mensch verweigern.

Diese starke Betonung des menschlichen Freiheitsmoments scheint mir jedoch, ebenso wie die Vorstellung, Gottferne sei nur durch Abwendung des Menschen erklärbar²⁹, recht einseitig zu sein. Man stelle sich vor, eine Atheistin würde Stalders Erklärung zum Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt als beziehungsreiche, offene Ganzheit hören und erwidern: «Ich verstehe, dass man die Dinge so sehen kann, vermag dem allem aber nicht zu folgen; ich halte es nicht für wahr.» Dürfte man annehmen, sie hätte sich gegen diese Weltsicht *entschieden*? Sicherlich wären die genauen Umstände zu betrachten; man kann sich Erklärungen und Argumenten durchaus öffnen oder verschliessen *wollen*. Doch selbst *beim besten Willen* leuchtet manchen nicht ein, was andere für offensichtlich halten. Überzeugung und Erkenntnis haben in sehr hohem Mass den Charakter eines Widerfahrnisses. Die Bibel weiss, dass dies auch für die Erkenntnis Gottes gilt. Nach Psalm 40 etwa geht dem Hören der göttlichen Anrede *voraus*, dass *Gott* den Angeredeten die Ohren dafür öffnet: «Das Ohr

²⁵ Vgl. STALDER, Verstehen von Texten (wie Anm. 1), 108; KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Band III: Die Lehre von der Schöpfung, 3. Teil, Zürich (Theologischer Verlag) 1950, 405.

²⁶ STALDER, Sprache und Verstehen (wie Anm. 6), 47.

²⁷ STALDER, Verstehen von Texten (wie Anm. 1), 108.

²⁸ STALDER, Meine Theologie (wie Anm. 13), 319–320.

²⁹ Gerade an diesen m. E. problematischen Punkten befindet sich Stalder übrigens in grosser Nähe zu Thomas Pröpper und seiner Schule; siehe MICHAEL BÖHNKE u.a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg (Pustet) 2006. Pröpper selbst hat seinen Entwurf inzwischen umfassend dargelegt in THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 2 Bände, Freiburg i. Br. (Herder) 2011. – Allerdings verwahrt Stalder sich dagegen, das Freiheitsdenken so weit zu treiben, dass es scheint, als sei der Mensch über Gott mächtig; vgl. STALDER, Meine Theologie (wie Anm. 13), 279.

hast du mir aufgetan», heisst es in Vers 7. *Daraufhin* erst vermag die Beterin zu hören – und zu antworten: «Ja, ich komme» (V. 8). «Deinen Willen zu tun, mein Gott», heisst es dann weiter, «ist mir eine Lust, und deine Weisung trage ich im Herzen» (V. 9). – Ebenso wenig verschweigt die Bibel, dass nicht nur Erkenntnis und die Neigung zum Guten, sondern auch «Verstocktheit» (Ex 7 ff.; 1 Kön 22; Jes 6), ja sogar der Drang zum Bösen Widerfahrnischarakter besitzen kann. Jedenfalls ist er nicht einfach auf autonome menschliche Entscheidung rückführbar. Nach 2 Sam 14,1 *überkommt* es David, dass er zu einer Volkszählung «gereizt» wird; und kein anderer als Gott kann letztlich hinter diesem Widerfahrnis stehen, obwohl es Gottes Willen widerspricht. Wie schwer sich schon die innerbiblische Rezeption damit getan hat, zeigt die Parallelstelle 1 Chron 21,1, die nicht Gott, sondern den Satan zu jener «Reizfigur» erklärt. Gerade in dieser Widersprüchlichkeit aber bewahrt die Bibel wohl, was den rätselhaften Ursprung des Bösen in Gott oder wider Gott betrifft, die «grössere Genauigkeit»: Sie «hält an der *Frage* fest, statt sie in die eine oder die andere *Antwort* aufzulösen»³⁰.

Auch Stalder will das Böse keineswegs erklären. «Erklären lässt sich nur», bemerkt er, «was Grund, Zusammenhang und Sinn hat. Bei Sünde ist das nicht der Fall.» Und doch will er das Nichterkennen Gottes bloss als «Missverstehen», das Böse bloss als «Missbrauch» des Guten zu begreifen suchen – und zwar beides als Folge (pervertierter) menschlicher Freiheit. Diese sei der Grund der Möglichkeit, dass durch den Menschen Sünde in die Welt komme; «völlig unerklärlich» sei allein, dass von der «Möglichkeit Gebrauch gemacht wird»³¹. Diese Freiheitsempfase aber blendet wesentliche Facetten jedenfalls des *biblischen* Wirklichkeitsverständnisses aus.

Ähnliches muss man für Stalders Idee einer allumfassenden und alles durchdringenden Gottesgegenwart feststellen. In den Schriften der Bibel findet man dazu, anders als Stalder nahelegt, auch durchaus «wirklichkeitsgetreue» Kontrapunkte. Gewiss, in Ps 139 etwa heisst es: «Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, wohin fliehen vor deinem Angesicht? Steige ich hinauf in den Himmel, sieh, du bist da; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nehme ich die Flügel des Morgenrots und lasse mich

³⁰ JÜRGEN EBACH, *SchriftStücke. Biblische Miniaturen*, Gütersloh (GVH) 2011, 143; siehe auch DERS., *Der Teufel in der Bibel*, in: *MuK* 76 (2006) 78–83.

³¹ KURT STALDER, *In ihm ist keine Finsternis. 1 Joh 1,5–10 und 3,9*, in: ders., *Sprache und Erkenntnis* (wie Anm. 1), 209–221, hier 218.

nieder am äussersten Meer, auch dort wird deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen» (V. 7–10). Aber zu dieser Erfahrung göttlicher Allpräsenz wird auch die Gegenerfahrung radikaler *Gottverlassenheit* nicht übergangen: «Mein Gott, mein Gott, warum hast mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage? Mein Gott, ich rufe bei Tag, und du gibst keine Antwort; bei Nacht, und ich finde keine Ruhe» (Ps 22, 2–3).

An der zuletzt zitierten Stelle kann man vielleicht auch lesen: «Ich rufe [...] bei Nacht, und mir begegnet Schweigen.» Das zumindest schlägt der Berner Alttestamentler Walter Dietrich vor³², der zahlreiche biblische Belege für das Phänomen des «undurchdringlichen», das heisst: nicht weiter erklärten und mehr erklärbaren «Gottesschweigens» zusammengetragen hat³³. Vor diesem Hintergrund erst wird der Nachdruck verständlich, mit dem die Psalmen *gegen* dieses Schweigen beten: «Wende dich nicht schweigend ab von mir!» (Ps 28,1); «Du hast es gesehen, JHWH [wie meine Feinde mir Unrecht tun]. So schweige doch nicht! JHWH, bleib mir nicht fern!» (Ps 35,22); «Hör mein Gebet, JHWH, vernimm mein Schreien, schweige nicht zu meinen Tränen!» (Ps 39,13); «Gott, höre mein Flehen, vernimmt die Worte meines Mundes» (Ps 54,4); «Schweig doch nicht, o Gott, bleib nicht still, o Gott bleib nicht stumm» (Ps 83,2); «Herr, höre mein Gebet! Mein Schreien dringe zu dir» (Ps 102,2)³⁴. Ganz ähnlich Hiob: «Schrei' ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort, rufe ich um Hilfe, wird mir kein Recht» (Hi 19,7); «Ich schreie zu dir, und du erwidertest mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich» (Hi 30,20). Aber nicht nur Klage, auch das Gotteslob kann auf unbegreifliches Schweigen stossen: «Gott, den ich preise, schweige doch nicht!» (Ps 109,1).

Gegen diese Zeugnisse *reduziert* Stalder, so scheint mir, was die Bibel als «Wirklichkeit» begreift, auf eine göttliche All-Präsenz. Wo diese verdunkelt werde, könne nur menschliches Verkennen und Verweigern dahinterstehen. Tatsächlich aber spricht die Bibel offenkundig davon, dass auch *Gott* sich entziehen kann, dass er nicht hört und schweigt. Sie beklagt, dass Gott sich *abwendet*, hadert mit seiner empörenden *Abwesenheit*. Gehört nicht auch dies zur *Realität* der Beziehung zwischen Gott und

³² WALTER DIETRICH, Vom Schweigen Gottes im Alten Testament, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser, Berlin (de Gruyter) 2004, 997–1014, hier 1000.

³³ A. a. O., 1005–1014.

³⁴ Siehe ebenso Ps 17,1; 27,7; 30,11; 39,13; 61,2; 84,9; 119,149; 143,1.

Mensch? Stalder dürfte die biblische Wirklichkeitsdeutung treffend charakterisieren, wenn er schreibt: «Es scheint kein Gesichtspunkt denkbar zu sein, unter dem nicht beides zugleich begegnete: Welt und Gott».³⁵ Doch er übergeht, dass in dieses Zugleich in der Tat *alle* menschlichen Begebenheiten eingetragen werden: Erlebnisse der Freude, des Lebensförderlichen, der Gottesnähe, aber eben auch solche des Leidens, des Bösen und der Gottverlassenheit. Die kanonischen Texte der Bibel überliefern zahlreiche Versuche, diese Gegensätzlichkeit gedanklich zu vermitteln – aber auch, man denke nur an das Buch Hiob, die radikale Einrede dagegen. Dass der Widerspruch letztlich *offen* bleibt – *das* scheint mir die eigentliche Herausforderung der biblischen Gottes- und Welterfahrung zu sein.

Ich vermute, dass Stalders Intuition, wonach theologisches Sprechen immer auf die Gegenwart der Gotteswirklichkeit bezogen sei, das Faszinierende seines Denkens ausmachen, aber zugleich dessen Grenze markieren könnte. Der präsentische Zug seiner Theologie ist wohl nicht zuletzt verantwortlich dafür, dass nicht nur die Wahrnehmung göttlicher Abwesenheit, sondern auch die Hoffnung auf Gott *gegen* alles, was sich als Wirklichkeit darbietet, die eschatologische *Erwartung* in Stalders Schriften eine erstaunlich untergeordnete Rolle spielt. – Wer Gott hingegen, mit dem biblischen Zeugnis, in der unauflöselichen *Spannung* von Abwesenheit und Anwesenheit zu denken versucht, wird die *Wirklichkeit Gottes* und die *Wirklichkeit einer gottlosen Welt* nicht bloss als Erkenntnisoptionen betrachten, die der Freiheit des Menschen anheimgestellt sind. Stattdessen wäre vielleicht selbst im säkularen Nichterkennen Gottes unserer Tage, im Verstummen der Rede von Gott, ein Sich-nicht-zu-erkennen-*Geben*, ein Verstummen Gottes zu entdecken. Wir dürfen Gott nicht ersparen, ihm auch seine Ferne zuzurechnen – und sogar die Schatten und die Finsternisse dieses Lebens. Angesichts des Leidens und des Bösen ist *mit* Gott Klage *gegen* Gott zu führen (Hi 19,21–27)³⁶. Dass Gottes neue

³⁵ STALDER, Sprache und Verstehen (wie Anm. 6), 43.

³⁶ JÜRGEN EBACH, Art. Hiob/Hiobbuch, in: TRE 15 (1986), 360–380, hier 369; siehe auch KLAUS ROHMANN, Glauben gegen Gott. Anstösse aus dem Werk Elie Wiesel, in: Ralph Sauer/Karl Josef Lesch/Margot Saller (Hg.), Warum, Gott ...? Der fragende Mensch vor dem Geheimnis Gottes, FS Ralph Sauer, Kvelaer (Butzon & Bercker) 1993, 226–235, sowie WOLFGANG TREITLER, Mit Gott, gegen Gott, niemals ohne Gott. Elie Wiesel als Gotteszeuge nach der Shoa, in: ders./Rudolf Langenthaler (Hg.), Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien (Böhlau) 2007, 207–225.

Schöpfung in keinem anderen als dem beginnt, der seine Gottverlassenheit am Kreuz herausgeschrien hat (Mk 15,34; Mt 27,46), ist für Christinnen und Christen Grund zur Hoffnung, dass Gott sich einst als der erweist, der alle Dinge doch zum Guten wendet. Wir haben es noch nicht, sondern *warten* noch darauf: dass Gott endlich «alles in allem» sei (1 Kor 15,28).

Andreas Krebs (geb. 1976 in Trier D), Prof. Dr. phil. 1996–2010 Studium der evangelischen und altkatholischen Theologie (Kirchliches Examen), Philosophie, Germanistik und Pädagogik (Staatsexamen) sowie Mathematik (M. Sc.) an den Universitäten Bonn, Hagen, Oxford und Trier. 2006 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Trier. 2006–2009 Studienreferendar und Studienrat in Hennef (bei Bonn) und Trier, 2009–2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn. Seit 2011 Assistenzprofessor am Departement für Christkatholische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

*Adresse: Theologische Fakultät Bern, Dep. für Christkatholische Theologie, Länggassstrasse 81, CH-3012 Bern, Schweiz.
E-Mail: andreas.krebs@theol.unibe.ch*

English Summary

This article outlines Kurt Stalder's conception of reality in contrast to the "closed perspective" of the "immanent frame" which is, according to Charles Taylor, characteristic of our secular age. It is questioned, however, whether Stalder's understanding of reality – which emphasizes God's all-embracing presence as well as man's freedom – does actually justice to the *biblical* world-view on the one hand, and to the *dialectic* of God's presence and absence in religious experience on the other.