Gespräch mit Kurt Stalder

Autor(en): **Bohren, Rudolf**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **91 (2001)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404933

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Gespräch mit Kurt Stalder[1]

Rudolf Bohren

Sein erster Satz erregte Skepsis, die sich auf weite Strecken zum Widerspruch steigerte, während der Schluss ins Lob führte: Der Autor hatte den Leser in die *Communio sanctorum* mitgenommen, wobei der sofort zu bemerken sich bemühte: «Real existierende Heilige bleiben merkwürdige Heilige.»

Die «Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit» vermitteln die Bekanntschaft mit einem eigenständigen und eigenwilligen Denker. Sein Buch hat Seltenheitswert und ist als Basis für ein Gespräch zwischen den Konfessionen ein sehr persönliches, ein konfessorisches Buch. Die Spannung zwischen oft komplizierter, theoretischer Erörterung und *confessio* macht die Lektüre anregend. Die Tatsache, dass es posthum einen Herausgeber fand, verschafft dem Band eine Art Kanonizität.

Es ist Urs von Arx und seinen Mitarbeitern zu danken, dass und wie sie Kurt Stalder Gegenwärtigkeit besorgt haben. Das Geleitwort von Heinrich Stirnimann OP, das Vorwort des Herausgebers – und seine Ansprache beim Trauergottesdienst erst recht – vermitteln eine erste menschliche Begegnung. Vertieft man sich gar in das Porträt mit Unterschrift, ist man versucht zu physiognomischen und grafologischen Weissagungen, die sich aber erübrigen, wenn man den Beitrag des Romanisten Rudolf Engler «Stalder und de Saussure» liest, der mit Hilfe eines neu aufgefundenen Manuskripts

---

[1] Vgl. *Kurt Stalder,* Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Herausgegeben von Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler. Mit einem Geleitwort von Heinrich Stirnimann OP (Ökumenische Beihefte 38), Freiburg Schweiz (Universitätsverlag) 2000, 486 S.

[Anm. der Redaktion: Folgende weiteren Besprechungen sind bisher erschienen oder werden erscheinen: *Pierre-Luigi Dubied,* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000) 507-509; *Andreas Urweider*, Sämann – Evangelisch-reformierte Monatszeitung 116 (2000) Nr. 11, IV; *Dietrich Wiederkehr*; Schweizerische Kirchen-Zeitung 169 (2001) 163f.; *Elfriede Kreuzeder*, Altkatholische Kirchenzeitung [Wien] 36 (2001) Nr. 3, 7f.; *Jan Visser*, Oud-Katholiek 117 (2001) 34-36; *Klaus Wegenast*, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie – Der Evangelische Erzieher, 53 (2001) Heft 3; *Albrecht Grözinger*, Praktische Theologie; *Christoph Müller*, Theologische Zeitschrift; *Jan Visser*, Nederlands Theologisch Tijdschrift]

des Linguisten zeigt, wie originell und kongenial Stalder ihn aufgenommen hat. Mein Handicap besteht nun darin, dass ich mit dieser Linguistik nichts anzufangen weiss und mich nur damit trösten kann, dass ein Blinder zwar das Sonnenlicht nicht sieht, aber vielleicht dessen Wärme spürt.

Sein Buch muss man selbst lesen. Auch darum referiere ich im Folgenden nicht seine einzelnen Beiträge, sondern greife einige Themen auf.

Das Problem des theologischen Schülers

Wir hatten die gleichen Lehrer und gehörten einer anderen Studentengeneration an: Von Ernst Gaugler hörte ich eine Predigt über die Himmelsleiter; sie begleitet mich ein Leben lang: Er sprach vom Grabe her und führte ins Leben. Arnold Gilg, ein Dramaturg des grössten Dramas aller Zeiten wie kein anderer, war für mich der eindrücklichste aller meiner Lehrer, der mir zwischen den Zeilen nun wieder begegnet. Dann Karl Barth: Am Verhältnis zu ihm zeigt sich der Unterschied unserer Generation, und ich sehe den Nachlassband auch als Paradigma eines theologischen Schülers.

Von seinen Lehrern kommt ein Theologe nie wieder los, wie auch immer er sich im Laufe seines Lebens zu ihnen stellt. Durch Lehre entsteht ein unauflösliches Verhältnis, wenn im Vollzug der Lehre Ewiges aufscheint. Der Schüler gehört zum Lehrer und der Lehrer zum Schüler. Das Hebräische hat für das Erkennen das gleiche Wort wie für den ehelichen Vollzug. In der Lehre kommt es zur Zeugung, oder sie wird nicht Lehre. Darum kann nur Lehrer werden, wer Schüler war: Kurt Stalder hat uns das vorgelebt in Beifall und Widerspruch zu Karl Barth. So wird er selbst in diesem Nachlassband aufs Neue zum Lehrer – auch derer, die ihn nie gehört haben. Wäre es anders, bliebe Ostern eine Illusion. «Ihm leben sie alle» (Lk 20,38) – und da sind wir wieder bei der *Communio sanctorum,* in der das gründet, was Schüler bleibend von ihrem Lehrer haben.

Unsere Lehrer hinterlassen uns eine Fülle, die wir Schüler nie erreichen, auch da nicht, wo wir sie zu überholen meinen. So wie unser Erkennen Stückwerk bleibt, so vermögen wir nie, die Fülle eines Lehrers uns anzueignen. Damit erklärt sich auch der fragmentarische Charakter meiner Ausführungen als frisch gebackener Schüler Stalders.

Das Schwergewicht des Bandes ruht in der von Kurt Schori vortrefflich eingeleiteten und redigierten Vorlesung «Meine Theologie», die Stalder nach seiner Emeritierung hielt, ein Zeugnis einer «irregulären Dog-

matik» (Kirchliche Dogmatik I,1, § 5,2), die gerade in ihrem familiären Ton, der auch erfrischend ungeschützt Bemerkungen erlaubt, und in den jeweils eingeblendeten Frage- und Antwortspielen vor Augen führt, was für ein begnadeter Lehrer aus dem Schüler geworden ist.

Gleich zu Beginn zeigt er sich souverän, wenn er erklärt, seine Aufgabe «nähert sich der Dogmatik, wie Karl Barth sie sieht» (260). Die Übereinstimmungen mit seinem Lehrer – und sein Widerspruch nicht minder – bleiben eher implizit als explizit und doch mit Händen zu greifen. Seine Aufgabe «nähert sich...» Er will nicht den Lehrer referieren, sondern eben «seine» Theologie lehren, die zwar vom Lehrer nicht loskommt, hingegen unverkennbar *seine* Theologie sein will und ist. Er hat selber etwas zu sagen und will etwas sagen. Er versteht sich nicht als Epigone, sondern als einer, der weitergezogen ist. Wenn er sich die Frage stellt, wie man das Zeugnis des Glaubens verkündigen könne «ohne autoritär zu sein», wird er betonen, dass er sich durch das, was er bei Karl Barth gelernt habe, «gezwungen gefühlt hätte, einige Schritte weiterzugehen» (390 f.). Im Paradox dieser Formulierung ist das produktive Verhältnis eines Schülers zum theologischen Lehrer auf den Punkt gebracht. Der Schüler wird ein Gefangener seines Lehrers, der ihn fesselt und also «zwingt» – zur Freiheit, eben «einige Schritte weiterzugehen». Schüler bleibt einer gerade im selbstständigen Weitergehen, indem er sich vom Lehrer entfernt: Das Problem des Schülers wird nicht die Distanz der Entfernung sein, sondern das der Richtung, in der er weitergeht. Im Weitergehen nimmt er mit, was er gelernt – so kann er etwa in Klammern bemerken: «Ich habe das bei ihm gelernt.» (385)

Er gibt sich aber auch Rechenschaft darüber, warum er nicht beim Lehrer sitzen bleibt: Weil Karl Barth «die erkenntnistheoretischen Dinge zu sehr nur von seiner Zeit her» ansah, konnte er die Voraussetzung der «theologia naturalis» nicht bemerken, die «auf dem Glauben an einen absoluten, entscheidungsfreien Anfang der Erkenntnis» beruht (307). So möchte er die barthsche Ablehnung der natürlichen Theologie nicht etwa ablehnen. Er möchte sie vertiefen.

Die Differenz zum Lehrer kann er etwa als Stilunterschied bezeichnen und betonen, das wäre kein sachlicher Unterschied – in der Diktion der «Kirchlichen Dogmatik» eben der eines irregulären zum regulären Dogmatiker. So ist er fruchtbar geworden. Freilich bemängelt er, es werde bei Barth kaum davon gesprochen, *wie* uns Gottes Reden begegne (306 f.).

Auf studentische Nachfrage hin wird deutlich, was ihn zum Weitergehen zwang: Er (Barth) «untersucht nicht, was historische Forschung ist,

und er untersucht nicht, wie Sprache funktioniert». Darum «kann er die Unterscheidung zwischen Ereignis und bezeugenden Sätzen nicht durchführen». Die Lehrer zeigen uns nicht nur ihr Können, sondern ebenso ihr Nichtkönnen, sie hinterlassen uns nicht nur ihre Fülle, die wir nie erreichen, sie hinterlassen uns auch ihre Defizite, die uns belasten, auch wenn wir sie nicht erkennen. Karl Barth sprach in seiner «Einführung in die evangelische Theologie» von «Unheilsspuren», die uns auch die grossen Theologen hinterliessen (1962, 156 f.). Vor den Unheilsspuren bemerken wir Defizite. Stellt der Schüler ein Defizit des Lehrers fest, beinhaltet das einen Auftrag an den Schüler. So stand ich als Student unter dem Eindruck, Barth denke von der Kirche im Stil des 19. Jahrhunderts. Urs von Arx bezeugt, Kurt Stalder habe in exegetischer Arbeit die Kirche neu entdeckt, «die Kirche als den Erweis der konkreten Versöhnung Gottes mit den Menschen und der dadurch eröffneten Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander» (438).

Sehe ich recht, ist das, was Stalder an seinem Lehrer bemängelt, ein Mangel in der Lehre vom Heiligen Geist. Die streng christologische Denkstruktur ist grundsätzlich nie falsch, bleibt aber ergänzungsbedürftig. Die Frage nach dem *Wie* von Gottes Reden, nach Sprache und Historie sind letztlich Fragen, die nur pneumatologisch anzugehen sind und sich im Ereignis des Geistes lösen. So sehe ich uns beide – auf je verschiedenen Wegen – von Barth her zur Pneumatologie vorstossen.

Bekehrt durch die beiden Blumhardts und van Ruler kam ich dazu, die Homiletik vom dritten Artikel her zu entwerfen: vgl. Predigtlehre, München [6]1993; Vom Heiligen Geist, München 1981. Zu meinem Verhältnis zu unserem Lehrer vgl. Karl Barth – ein menschlicher Lehrer, in: Herausgeforderte Kirche. FS Eberhard Busch, hg. v. *Christoph Dahling-Sander* u.a., Wuppertal 1997, 305 ff. – Der Vortrag in Tutzing «Schüler bleiben», 1998 (Mskr.).

Das Szenarium des Seminars steht mir noch vor Augen: Rechter Hand des Meisters sass Hans Urs von Balthasar, den wir bewunderten, linker Hand ein Barthianer, den wir verspotteten – eine andere Studentengeneration. Wir haben uns als Popularisatoren verstanden: Jetzt haben wir eine gute Theologie und machen eine gute Praxis! So bin ich mit Begeisterung Pfarrer und Prediger geworden.

Vergleicht man die Äusserungen zu seinem Lehrer mit den Kommentaren, fällt auch hier sofort ein gewisser Stilunterschied auf. So erwähnt Stirnimann eine Kehre vom ausgeprägten «Barthianismus» zur Hermeneutik (13). Von Arx spricht ausdrücklich von einer «Wende» (436); Stalder habe im Blick auf de Saussure von einer «kopernikanischen» Wende

gesprochen (16). «Seiner von ihm als barthianisch bezeichneten Zeit» habe er sich «als einer theologisch armseligen geschämt» (440).

Ist der Kurt Stalder, wie er uns in seiner Vorlesung entgegentritt, ein anderer als der, den uns die Freunde präsentieren – ähnlich wie der heilige Antonius nach Athanasius ein anderer sein soll als der, der uns in den Apophthegmata begegnet? – Hoffentlich ist er vor seinen Freunden kein anderer als vor seinen Studenten, hoffentlich bleibt er beidemal derselbe!

An einer Stelle distanziert sich der Emeritus vom «guten Barthianer» seiner Frühzeit und gibt den Kommentatoren recht, wenn er von einem Predigtnachgespräch berichtet, in dem ein Mann ihn rühmte, er habe aus dem Leben gepredigt, und er korrigiert: «Bitte, ich habe nicht aus dem Leben gepredigt, ich habe aus der Bibel gepredigt in das Leben hinein.» (327; vgl. 355)

Schon in der fünften Auflage zum «Römerbrief» sah sich der Meister mit Barthianern gestraft. Ich meine, die Szene dokumentiere eine Armseligkeit und illustriere das Phänomen «Barthianismus», das einerseits eine Rückfrage an den Meister stellen lässt und andererseits nicht nur an ein theologiegeschichtliches Faktum erinnert, auch an die zahlreichen Variationen von Ismen, die heute im Schwange gehen. Man hat etwas Richtiges und Wichtiges erkannt, das man verabsolutiert und das damit zum tötenden Gesetz wird.

Im Vorgriff auf seine Wissenschaftskritik lasse ich Stalder selbst argumentieren: «Es ist sehr schwer zu wissen, was man nicht weiss. Weil wir nicht wissen, was wir nicht wissen, bekommt das, was wir wissen, einen Totalitätscharakter.» Daraus folgert er, dass «alte wissenschaftliche Ergebnisse leicht einen dogmatischen Totalitätsanspruch» bekommen (355; vgl. 375. 439) – womit die paulinische Einsicht einmal mehr bestätigt wird, dass das Wissen aufbläht. Aber das wissen wir eben – was uns betrifft – gewöhnlich nicht.

Wo das Wissen einen dogmatischen «Totalitätsanspruch» erhebt, entsteht ein neues Zelotentum. Man erhebt das Erkannte zur allein selig machenden Wahrheit und wird damit gesprächsunfähig. In dieser Hinsicht eröffnen neue Erkenntnisse auch schon neue kleine Unheilsspuren in der Kirche. Ich verweise nur auf die neuen Erkenntnisse über den Zusammenhang der Kirche mit Israel, über die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft und über die Bedeutung der Charismen. Die Struktur des Barthianismus, den Stalder hinter sich liess, dürfte von gleicher Struktur sein: Die neue Erkenntnis bekommt dann einen «dogmatischen Totalitätsanspruch», und aus der Bereicherung wird Enge. Nicht die neue Erkenntnis, sondern die Folgerung, die vom eigenen Nichtwissen abstrahiert, wird zum Problem. In diesem Betracht gewinnt die theologische Wissen-

schaftskritik nicht nur für die akademische Forschung, sondern erst recht für den Aufbau der Gemeinde fundamentale Bedeutung.

Erfahrung

Gezwungen, einige Schritte weiter zu gehen als sein Lehrer, sieht sich der Schüler hinsichtlich der Erfahrung. Von Stalder her lese ich «Das Wort Gottes und die Erfahrung» (Kirchliche Dogmatik I,1, § 6,3) und begegne gleich zu Beginn einem sprachlichen Abwehrgestus, in dem sich der Sprecher oder Schreiber in dreimaliger Wiederholung isoliert: «Wir haben es nicht nötig...» (210 ff.). Ein Unterton von *dégoût* klingt mit, der dann auch die Auseinandersetzung mit den Gegnern bestimmt. Warum «wir» es nicht nötig haben, rechtfertigt er schlussendlich grossartig mit komplementären Aussagen von Luther und Calvin zum Fühlen und Nichtfühlen im Vollzug des Glaubens (229 ff.).

«Wir haben es nicht nötig.» Mit seinem *Pluralis majestatis* wischt Barth die Probleme vom Tisch – ähnlich, vielleicht, wie mit denen der Historie. Aber unter den Tisch gewischte Probleme kriechen über Nacht wieder hervor und setzen sich auf den Tisch.

Der Schüler radikalisiert das Nicht-nötig, indem er analysiert, was der Lehrer abwehrt: Übernehmen wir den gesellschaftlich gängigen Begriff der Erfahrung, «ist von vornherein ausgemacht, dass dabei nichts von dem in Sicht kommen wird, was wir glauben, weil es schon bei den Voraussetzungen ausgeschaltet wurde» (112).

Damit attackiert er die Blindheit blinder Blindenleiter, wie er sich denn fortwährend im Clinch befindet mit dem auch in der Theologie real existierenden Atheismus. So wird er später sagen: Meinen wir «einen neutralen Ausgangspunkt der Erkenntnis» zu haben, heisst das, dass wir Gott nicht dulden wollen (278; vgl. 299).

In der Behauptung von Gottes Herrsein liegt das Pathos und die Provokation der erkenntnistheoretischen Bemühungen Stalders: Wenn Gott der Herr aller Dinge ist, «muss darin zum Ausdruck kommen, dass uns in allen Dingen und Ereignissen, in allem, was uns begegnet, der Anspruch Gottes entgegentritt» (75). Ging Barth davon aus, dass die Erkenntnis des Wortes Gottes nur in seiner Anerkennung bestehen kann (214 ff.), so weitet sein Schüler den Horizont und verändert die Perspektive, indem er den uns begegnenden Gott mit seinem Anspruch charakterisiert. «Gott steht in einem ständigen Kommunikationsprozess mit uns und nimmt uns ständig in An-

spruch.» (305) «Anspruch» wird offenbar als Evangelium in Gestalt des Gesetzes verstanden: «Ohne einen Anspruch gibt es keine Freiheit ... keine Partnerschaft.» Und das «Woher des Anspruchs» bezeichnet er als Gott (320).

Für Stalder wird «Erfahrung» zu einem Zentralbegriff, insofern er als Exeget für ein «erfahrungsbezogenes Verstehen von Texten» plädiert – im Gegensatz zu den «üblichen Weisen des Verstehens», dem «begriffs- und gedankenbezogenen und dem vorstellungstheoretischen Interpretationsmodell» (109 ff.), die er am Kittel'schen Wörterbuch und an Bultmann illustriert.

«Dass ein Text verstanden sei», zeigt sich in der Feststellung, *«auf welchen Komplex von Wirklichkeit darin reagiert wird und mit welchen Interpretationen und Verhaltensweisen diese Reaktionen vollzogen sind»* (78). Wird der Text in diesem Sinn verstanden, ist zu fragen, *«ob diese Wirklichkeit in unserer heutigen Erfahrung wiederzufinden sei»* (85).

Da muss ich fragen, ist es so einfach, einen Text zu verstehen? Oder andersherum: so kompliziert? Von den Predigten her frage ich, ob der Text verstanden sei, wenn ich ihn mit einer Banalität konfrontiere (222), oder wenn im Gleichnis unsere heutige Erfahrung der Arbeitslosigkeit wiedergefunden wird (227 ff.)? Ich fürchte, das erfahrungsbezogene Verstehen werde notgedrungen zwanghaft und kaserniere das im Text möglicherweise verborgene Novum eher im Vorfindlichen, statt dasselbe für das Novum zu befreien. Da wir nicht wissen, was wir alles erfahren haben, und da sein Gebot unendlich ist, setze ich im kanonischen Text dessen Unendlichkeit voraus. So bleibt unser Verstehen imperfekt. Da scheint mir das Wiederholen des Glücklichen aus Psalm 1 sachgemässer. Er setzt voraus, dass der Text noch nicht begriffen, noch nicht verstanden, noch fremd und der Leser noch nicht des Textes voll ist. Geistliche Armut setzt sich in Hermeneutik um. Im Wiederholen erfahre ich den Text und kann auf Dauer gar nicht anders als eigene heutige Erfahrung einzubringen. Das Verfahren einer erfahrungsbezogenen Textauslegung illustriert Stalder an drei Textbeispielen (87 ff.) und meint, seine Methode könnte «einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Überwindung des Sprachgrabens leisten, der zwischen Theologen und Nicht-Theologen besteht» (94).

Der Brückenbauer als Provokateur

Trotz aller Einwände: Ich sehe Stalder als einen Pontifex, der über die Ökumene hinaus zu überwinden, zu verbinden versucht, was getrennt ist. So hält er auch «die Trennung von Philosophie und Theologie grundsätz-

lich für unerlaubt», da werden sowohl Philosophie als auch Theologie missverstanden und «letzten Endes» Gott selbst (305).

Was Barth in der «Kirchlichen Dogmatik» I,1, § 1 anvisiert, radikalisiert Stalder: «Es könnten alle Wissenschaften in ihrer Spitze Theologie sein» (a.a.O., 5). Allerdings ist Stalder nicht an der Spitze, sondern an der Voraussetzung aller Wissenschaft interessiert. «Dass wir überhaupt etwas als etwas ansehen können», ermöglicht der Heilige Geist. So will er «den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis nicht akzeptieren», sonst verführen wir «die gewöhnlichen Wissenschafter zum Heidentum» (263). «Unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung ist alle Erkenntnis pneumatologisch.» (265) Aus diesem Sachverhalt kann er schockierende Folgerungen etwa bis hin zur Atombombe ziehen (295). Folgerichtig will er auch nicht trennen zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte. Die letztere ist «eine Geschichte in der Geschichte», ist ihr Licht (290).

Ist das nicht Romantik? Es ist leicht, Stalder abzulehnen, haftet doch seinen Äusserungen das Fragmentarische allzu sehr an. Es ist schwer, ihm zuzustimmen, denn das würde heissen, das Unerledigte, das er uns hinterlässt, als Aufgabe zu sehen und anzupacken!

Am 11. Februar 1775 schrieb *Johann Georg Hamann*: «Um uns ist Nacht, lieber Herder, bittet Gott, dass er die Nacht wende, und was er gewiss thun wird, in Licht aufkläre» (zit. nach *Gildemeister,* 2, 159). Die Nacht um uns: wir wissen nicht, was wir nicht wissen. Harrt die Bitte Hamanns und Herders immer noch der Erfüllung, könnte es wohl sein, dass Stalder als Brückenbauer einem umnachteten Zeitalter ein Licht anzündet, das erhellt und aufklärt.

Die aufregendste Passage des Buches ist für mich die «Achte Vorlesung», die er dem Problem der Wissenschaft widmet. Hier begegnet mir der Aufklärer, der analysiert, was die Theologie als Wissenschaft macht, und damit Licht bringt in Räume, in denen weithin Dunkel herrscht. Das Thema spezifiziert er als «Offenbarung, Bibel, historisch-kritische Forschung und Wissenschaft» und situiert es sofort in die Praxis, in der seit der Aufklärung eine Spannung besteht «zwischen der historisch-kritischen Erforschung der Bibel und dem sogenannten gläubigen Bibelleser», die er auf «eine mehr oder weniger totale Voraussetzungsunklarheit» zurückführt. So gewinnt er einen brisanten wissenschaftskritischen Ansatz. «Man gibt sich nicht Rechenschaft, worüber man eigentlich spricht und was man eigentlich macht.» (349) Der Theologe wird hier zum Anwalt des Laien, der die eigene Zunft und ihre exegetische Praxis in Frage stellt. Er veranschaulicht seine Frage an dem «in seiner Art grossartigen Buch» von *Werner Georg Küm-*

mel «Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme» (Freiburg i.Br. [2]1970), «das die historisch-kritische Forschung zum Thema hat und auf fünfhundert Seiten nie sagt, was das ist ... Das Buch läuft darauf hinaus, zu sagen, was alles schon gemacht wurde, und dass das immer noch nicht wissenschaftliche und historische Erforschung war.» (349)

Ist das nicht eine Karikatur? – Karikaturen machen das Wesen des Karikierten oft präziser anschaulich als naturalistische Nachzeichnungen und sind fein und sachlich dadurch, dass sie vergröbern und verzerren; darum sollte man nicht zu schnell den Hinweis auf Kümmel als karikierende Charakteristik abtun. Das könnte sich als Verdrängung übel auswirken. Wo man die Frage nach der Grundlagenkritik, nach den «Voraussetzungen» ausblendet, wird Kritik zum Syndrom, das eine Kultur der Negation erzeugt, wie sie uns auch in vielen Kommentaren begegnet.

Schon die Rede von der historisch-kritischen Methode sei «an sich eine Irreführung», handle es sich doch um ein offenes «Bündel von Methoden». Das Gemeinsame aller Methoden aber sei «der kritische Punkt». Sie hätten ein gemeinsames Prinzip, das der Analogie (349 f.) – Analogie sei «ein sehr weiter Begriff». Sein wissenschaftskritischer Einwand: «Das Analogieprinzip tut so, wie wenn klar wäre,was wir heute denken; aber das ist alles andere als klar» (351), da es sehr schwierig ist, «sich bewusst zu machen, was man meint, und beinahe unmöglich, sich bewusst zu machen, was man nicht weiss» (ebd.) Im Hin und Her zwischen Vergangenheit und Gegenwart – gemäss dem Analogieprinzip – weiss ich «in der Praxis» nicht, dass meine Voraussetzungen «Gott vergessen» haben, dass ich «mit Voraussetzungen laboriere, in denen Gott nicht vorkommt». Die Sicht, mit der ich die Dinge sehe, ist «in der Regel die Sicht der bürgerlichen Gesellschaft» (ebd.), die für Gott und sein Wirken blind ist. Da kommt man zu Ergebnissen, die mit dem Glauben in Konflikt kommen (352). Es ist zu befürchten, der Selbsterhaltungstrieb hindere die Wissenschaften auch weiterhin, dass Stalders Einsicht zum Heil ihrer eigenen Seele und zum Wohl der Kirche fruchtbar wird.

Versucht er zu erklären, warum «das Merkwürdige» entstehe, «dass die Theologen, die nach der historisch-kritischen Methode forschen», «in einen Gegensatz zum Glauben geraten», nennt er tastend zwei Gründe: Einmal die Bildungstradition, in der wir stehen und deren Voraussetzungen ungeklärt bleiben, zum andern unsere Abstraktion, die aus Gott einen Begriff macht. Das müsste man «noch genauer untersuchen» (ebd.).

Darum sei noch auf eine Schieflage hingewiesen, die m.E. dadurch entsteht, dass man den Unterschied der Strukturen im christologischen

und pneumatologen Denken nicht achtet. Der fleischgewordene Logos bringt das Pneuma. Markiert dann sein Kommen die Zeitenwende, so das Kommen des Geistes die Sammlung von Vergangenheit und Zukunft in seiner Gegenwart. Über die Zeit wissen wir immer weniger, als wir zu wissen meinen. Hatte seinerzeit *Oscar Cullmann* über «Christus und die Zeit» (Zürich [3]1962) nachgedacht, hoffe ich auf das Kommen eines wahren Israeliten, der über den Geist und die Zeit Erleuchtendes zu sagen hat.

Der Geist setzt den, der ihn brachte, in Kraft. Brachte Christus die Zeit des Geistes, so bringt der Geist die Stunde des Sohnes und einen je neuen Ostertag. Ich fürchte, das historische Wissen mache auch blind für das doppelte «Siehe», das die Gegenwart als hochwillkommene Zeit und als Tag des Heils charakterisiert (2Kor 6,2). Wenn die Nacht, an der Johann Georg Hamann litt, einmal dem Morgenlicht Platz macht, brauchen die Exegeten ihre irreführende Fahne mit dem «historisch-kritisch» nicht mehr vor ihrem Schreibtisch aufzuziehen. Sehend geworden für das Jetzt, werden sie auch die Vergangenheit einholen und das Historische erst recht zur Geltung bringen. Historischer müssten die Historisch-Kritischen sein! (vgl. *Jürgen Moltmann*, Perspektiven der Theologie, München 1968, 113 ff.). Ich hoffe und denke, Kurt Stalder beschleunige den Tag, da die Augen aufgehen für das apostolische «Siehe» und für das Geheimnis der Vergangenheit.

Allerdings verstehe ich nicht, wie er dann behaupten kann, die Konflikte zwischen Wissenschaft und Glaube seien nicht, «wie viele Leute meinen, in der historisch-kritischen Forschung als Methode begründet, sondern im vorausgesetzten Welt-Mensch-Verständnis» (353). Da wäre doch dazwischen zu fragen, ob die Methode voraussetzungsfrei sei; jede Methode setzt doch das eben genannte Verständnis voraus.

Und wenn er dann im Frage- und Antwortspiel die Exegese und ihre Methode verteidigt, wirkt das zwar sympathisch, es scheint mir aber die Brisanz seiner Fragestellung abzuschwächen. Nicht die historische Arbeit ist von Übel, wohl aber unsere Unaufgeklärtheit über unser Nichtwissen: «Weil wir nicht wissen, was wir nicht wissen, bekommt das, was wir wissen, einen Totalitätsanspruch.» (355)

Die Sprache

Mein Interesse am Problem des Schülers führte dazu, dass ich das Problem «Sprache» vorerst zurückstellte. Wir haben in der Predigtanalyse gelernt, dem ersten Satz grosse Aufmerksamkeit zu schenken, bestimmt er doch die Richtung des Redeflusses: «In my beginning is my end.» Was für

die Predigt recht ist, mag für einen wissenschaftlichen Text billig sein. Auch da stellt sich ein Autor im ersten Satz vor und verrät, was er sich als Ziel seiner Untersuchung vorstellt.

Stalder beginnt mit einem Programm. Er zeigt, was er will und kann, und präsentiert sich als einer, der den Überblick hat – respektabel: «Man kann Sprache als ein Zeichensystem verstehen, das aus verschiedenen Arten von Wörtern und Regeln besteht, die angeben, wie und mit welchen Wirkungen man die einzelnen Wörter und Wortarten miteinander verbinden kann und muss.» (23)

«Man kann die Sprache als ein Zeichensystem verstehen ...». Ich zweifle nicht daran, dass man das kann, aber ich zweifle, ob ich das kann, und frage, ob der Exeget, ob der Prediger mit einem solchen Verständnis gewinnt, was ihm heutzutage fehlt – Sprache. Obwohl Stalder weiss, dass die Sprache ein Geheimnis ist – «Das ist das Merkwürdige, dass wir etwas von Kind an können und nicht verstehen, wie wir es machen» (310) – reklamiert er hier von Anfang an Durchsicht. Verstehe ich recht, verweist der Ausdruck «System», griechisch «das Zusammengestellte», auf Abstraktion: Die Sprache *hat* sehr wohl ein System, eine Grammatik, und die ist wichtig, aber sie *ist* m.E. nicht ein System. Wo sie mächtig wird, braucht sie sich nicht sklavisch an Regeln zu halten; sie wird eine freie Herrin aller Dinge und verändert das System.

Abstraktion: Wer denken kann, kann und muss abstrahieren, absehen von der Fliege, die am Fenster hin- und herläuft. Abstrahieren ist die Askese des Denkens, aber schon Antonius belehrt den Jäger, den Bogen nicht zu überspannen. Ich lerne von Stalder, nach den Voraussetzungen des Denkens zu fragen, und frage: Was macht ein Theologe, der der Askese des Denkens huldigt? Was ist die theologische Voraussetzung seiner Abstraktion? Zunächst: Das Evangelium kann nicht abstrahieren; es verliert seinen Charakter, seine Macht und Kraft, wird zur allgemeinen Wahrheit. Das Evangelium spricht auf den Kopf zu, es ist im wörtlichen Sinne Ansprache, Zuspruch, Anspruch. Es sieht nicht ab, es sieht an. Es schliesst ein, nicht aus. Man könnte also sagen: Wer abstrahiert, tut ein dem Evangelium fremdes Werk, das dem Evangelium dienen soll und das dem Evangelium fremde Werk ist das des Gesetzes. Damit ist nicht ein Verdikt gegen eine Abstraktion ausgesprochen, höchstens gegen eine, die nicht weiss, was sie macht.

Aber Stalder geht es hier nicht um Anrede, sondern um das Ganze der Sprache. Die Einsicht in das Zeichensystem, «das aus verschiedenen Arten von Wörtern und Regeln besteht, die angeben, wie und mit welchen

Wirkungen man die einzelnen Wörter und Wortarten miteinander verbinden kann und muss», verheisst Wortgewalt. Wer das Zeichensystem durchschaut, «beherrscht» die Sprache auch in dem Sinn, dass er die Zukunft der «Wörter und Wortarten» zu bestimmen vermag. Da frage ich, ob ein Mensch seiner Sprache je in der Weise mächtig werden kann? Ob Sprache hier nicht einerseits der *pauvreté* überlassen und ob unsere Möglichkeit nicht andererseits überschätzt werde?

Das Gefälle, die Richtung, die der erste Satz anzeigt, macht der zweite Satz mit dem Vergleich von Sprache und Strassenverkehr anschaulich: Die Signale entsprechen als Laut- bzw. Buchstabenbild ihrem physikalischen, das Verkehrsgesetz ihrem geistigen Element: Der Vergleich mit dem Strassenverkehr situiert die Sprache im Verkehrschaos und seiner Regelung durch die Strassenverkehrsordnung. Sie steht unter dem Vorzeichen des Gesetzes und ich spreche darum von *pauvreté*.

«Sprache als Zeichensystem» setzt eine Unterscheidung «von Sprache und Wirklichkeit» voraus (285, Anm. 14). Diese Unterscheidung enthält eine wichtige kritische Potenz und signalisiert gleichzeitig ein Leiden an der Sprache. Sehe ich recht, liegt hier das Motiv und die Problematik der Rezeption de Saussures. So scheint mir die Unterscheidung Stalders der Komplexität des Geheimnisses «Sprache» nicht gerecht zu werden, was dann dazu führt, dass er das Reden Gottes aus der Sprache als Zeichensystem herausheben muss: «Die Modalität ist anders, das Geschehen selbst ist das gleiche» (305) – eine Aussage, die dem zu widersprechen scheint, was ich meine, bei ihm lernen zu können.

Die Unterscheidung von Sprache und Wirklichkeit ist m.E. eine Folge ihres Missbrauchs, ein Produkt des *homo mendax*. Da stellt sich die wissenschaftskritische Frage, ob es sachgemäss sei, erkenntnistheoretisch vom *abusus* auszugehen.

Trotzdem: Auch wer sein Sprachverständnis nicht teilen kann, muss den Mut und die Kraft dieses theologischen Denkers bewundern: Seine Rezeption von de Saussure provoziert zu drei Fragen:

1. Kann man dem Problem Sprache gerecht werden, solange man sie sozusagen als gefallenes Mädchen – postlapsarisch – versteht? Sprache stammt aus Eden und der Schöpfer macht den Menschen zum Namengeber. Er bringt alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels zum Menschen, «um zu sehen, wie er sie nennen würde, und ganz wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heissen». Da wird Gott zum Zudiener des Menschen und der Mensch zum Souverän der Tierwelt: «Und der Mensch gab allem Vieh und allen Vögeln und allen Tieren des Feldes Namen.» (Gen 2,19 f.)

Durch das Benennen wird die Welt erst wirklich und der Mensch ist schon da «bei den Tieren» und die Tiere sind bei ihm. *Claus Westermann* erklärt: «Er gibt den Tieren Namen und in diesem Namen die Bestimmung, die sie für ihn erhalten.» Vom Missbrauch her verstehe ich Stalders Trennung von Sprache und Wirklichkeit. Aber der Missbrauch lag und liegt nicht in der Absicht des Schöpfers.

Die Würde der Sprache besteht in ihrer Herkunft. Und wenn die Cherubim den beiden den Zugang zum Baum des Lebens versperren, die Münder der beiden verschliessen sie nicht. Sie behalten die Fähigkeit zu sprechen und das ist – noch jenseits von Eden – ein Rest Paradies, den Mann und Frau im Gespräch bewahren. Vom Paradies her will Liebe erklärt werden, und Predigt wird von da her ehelich – zur je neuen Liebeserklärung.

Vom Schöpfungsbericht her verstehe ich Sprache als paradiesische Gabe, die immer schon unterwegs ist zum neuen Himmel und zur neuen Erde. Damit werden die Dichter zu Gärtnern auf das Paradies hin – auch da, wo sie über Unkraut, Schnecken, Pestizide und dergleichen klagen. Im Paradies der Wörter blüht schon jene Schönheit, die die Welt erlösen wird – auch da noch, wo sie im Inferno unserer Zeit alle Hoffnung fahren lässt. So freue ich mich an der Dichtung und sehe in ihr einen Widerschein ursprünglicher und künftiger Macht der Sprache.

2. «Der Logos ist die Art und Weise der Anwesenheit Gottes in der Welt und seiner Beteiligung an ihr, die innergöttliche Anteilnahme an der aussergöttlichen Welt.» (266, Anm. 5) Was heisst dann, dass der Logos Fleisch geworden und das Evangelium immer konkret ist?

Für Stalder ist «die Frage nach der Wirklichkeit... identisch mit der Frage des Glaubens» (120). Aber dann macht er keinen Unterschied zwischen Rede und Schreibe, und dieses Nichtunterscheiden könnte nochmals ein Signal sein für den Abstraktionsgrad von Stalders Sprachverständnis. «Durch mündliche Überlieferung kommt nichts zur schriftlichen hinzu.» (380) Demgegenüber hat *Luther* fein differenziert: «Es ist ein gross unterscheyt, etwas mit lebendiger stymme odder mit todter schrifft an tag zu bringen.» (WA 2, 166) – «Das man aber hat mussen bucher schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn geprechen des geystes, das es die nott entzwungen hatt, und nit die artt des neuen testaments.» (WA 10, 1,627)

Dieser Abbruch und dieses Gebrechen des Geistes wurde nötig, erzwungen dadurch, dass der Teufel sich ins menschliche Reden einmischte. Darum ist «mehr nötig» als die freie Rede, die Bibel, «des heiligen geists eigen, sonderlich buch, schrift und Wort» (WA 38, 340) – und so wird Luther zum Lobredner der Schrift.

Die Komplementarität von Schrift und Rede verdichtet sich in der Metapher vom «buchstabischen zungensynn», der *Marita Rödszus-Hecker* eine wichtige Arbeit widmet (Der buchstäbliche Zungensinn. Stimme und Schrift als Paradigma der theologischen Hermeneutik, Waltrop 1991). Bliebe zu bedenken, was unser Autor mit der Vereinerleiung gewinnt und verliert.

Möglicherweise ein in sich stimmiges System, aber die Schwierigkeiten zeigen sich m. E. am deutlichsten, wenn er fragt, wie man es mit rein sprachlichen Mitteln fertig bringe, «jemandem mitzuteilen», dass man «diesen Tisch» meine, «der eine aussersprachliche Grösse» sei. Es genüge nicht zu sagen «dieser Tisch»; das werde mit sprachlichen Mitteln nie gelingen (359), rechnet er doch etwa «den Gestus des Zeigens» zu den aussersprachlichen Mitteln (78). Da wird übersehen, dass kein Mensch ohne Zunge, ohne Leib sprechen kann. Sprache gibt es nie ohne Leibhaftigkeit. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Sprache, sondern in ihrer Theorie. Wenn er fragt, wie Sprache funktioniere, trennt er sie vom Sprechen und verliert etwas, um das er sich immer wieder sorgt – Wirklichkeit.

3. Die Macht der Sprache besteht darin, dass sie in gottbestimmter Wechselseitigkeit das Kommen Gottes vorbereiten oder es in autonomer Eitelkeit sabotieren kann. Die Partnerschaft zwischen Gott und seinem Volk erstreckt sich auf die Zukunft beider. Wird der Ruf zur Umkehr zur Nähe des Reiches gehört, bedeutet die Umkehr auch etwas für den, der souverän dessen Kommen herbeiführen wird. In der Sprache des Propheten heisst das: Auf die Mauern sind Wächter bestellt, die Gott keine Ruhe lassen, bis er Jerusalem als Weltstadt neu schafft (Jes 62). In der Sprache des Gebets heisst das: «Dein Reich komme.» (Mt 6,10) Jesus engagiert die Seinen für die Zukunft des Vaters, wenn er sie beten lehrt. Und damit bindet er Gottes Zukunft an die Seinen. In der Sprache der apostolischen Mahnung wird ein jüdisches Theologumenon vom Erwarten und Beschleunigen des grossen Tages aufgenommen (2Petr 3,12). Das Problem der Parusieverzögerung wird damit zu einem Problem der Homiletik und der christlichen Existenz überhaupt. Die Kirche ist das Problem der immer noch ausstehenden Parusie – und die hängt eben auch an unserer Sprache.

Der Homilet

Stalder geht aus vom Brauch (151 ff.) und befragt vom Vorfindlichen aus die Schrift – ein sehr fruchtbares Vorgehen. Verkündigten gestern und heute Propheten, die das Predigen nie gelernt hatten, die Zeit der Predigt sei

vorbei, zeigt Stalder an sieben Bibelstellen predigtähnliche Situationen in der Schrift auf. Das muss man lesen!

Jede Institution der Kirche ist eine Nachricht, die das gepredigte Wort verstärkt oder schwächt. Angesichts der Verunsicherung vieler Prediger im Blick auf ihren Auftrag sollte die Homiletik hier nicht an Stalder vorbeigehen! Der biblisch-theologische Befund zeitigt zwei Ergebnisse:

1. «Die Predigt dient dem Vollzug des Kircheseins der Kirche.» (157) Wenn er folgert: «Die Kirche ist immer unterwegs auf dem Weg und steht Schritt für Schritt in neuen Situationen und Problemen, die im Lichte der Tradition gesehen, beurteilt, entschieden und in entsprechendem Verhalten zum Leben genutzt werden müssen» (159), umschreibt er den prophetischen Auftrag der Kirche. Indem er aber das Licht der Tradition auf den Leuchter stellt, wird die futurische Eschatologie ausgeblendet, wie auch beim Lohngedanken in der Predigt über die Arbeiter im Weinberg: Wenn wir bei unserer Arbeit «spüren, wie Gott und wir zusammengehören», ist das der grösste Lohn für unser Tun (231). Wie ist das, wenn ich als Arbeiter im Weinberg angefochten bin und nichts spüre? Der Lohngedanke wird hier unter eine Bedingung gestellt und der Hörer gesetzlich überfordert. Da stellt sich die Frage, ob das Prophetische nicht zu kurz tritt. Das zeigt sich an seinem

2. Ergebnis, das zugleich Postulat ist: *«Die Predigt bringt den in der Bibel bezeugten Gott zur Sprache durch Interpretation von Gegenwartssituationen.»* (159) Die gesetzliche Problematik erfahrungsbezogener Exegese setzt sich damit in der Homiletik fort. Die Interpretation scheint sich vor das Tun Gottes zu schieben. Bewegend die *vita homiletica*, in die er «Das Hauptproblem der Homiletik» kleidet (187 ff.). Da spricht ein einsamer Prediger, der sich selbst als «guten Barthianer» grell beleuchtet. Da sehe ich Entwicklung und Reifung: «Grundsätzlich kann ich das Zeugnis der Schrift nicht für mich allein, sondern nur in Gemeinschaft verstehen ...» (382). Auch hat er «mit interessierten Laien eine Methode für Bibel- und Glaubensgespräche» entwickelt (438). Das Aufwühlende an diesem Nachlassband ist, dass er gerade in seiner Widersprüchlichkeit authentisch und anspruchsvoll bleibt.

Das homiletische Verfahren, das Stalder empfiehlt, erinnert an den anfänglichen Vergleich von Sprache und Strassenverkehr. In fünf Listen sind «auf einem breiten Blatt» nebeneinander zu führen:

I. Aussagen und Gedanken des Textes

II. Eine Evangeliumsliste: *«Aspekte der in Christus konstituierten Wirklichkeit»*

III. Gesetzesliste: Alles, was bei uns *«als nichtig und darum als verboten zu betrachten ist»*

IV. Alles, *«was als gut und folglich als geboten gelten soll»*

V. Alles, was von II her «als *heute gegenwärtig erfahren* wird» (177–186 u.a.).

Stelle ich mir vor, ich würde mit den fünf Listen arbeiten, würde meine Kraft nicht ausreichen, nach den fünf Listen eine Predigt sprachlich auszuarbeiten und auszufeilen. Dass die Predigt auch den Aspekt eines Kunstwerkes hat, dass es hier um Inspiration und Kreativität geht, scheint mir nicht genügend beachtet. Es ehrt Urs von Arx, dass er zu Anfang bemerkt, zahlreiche Predigtmanuskripte Stalders endeten in Stichworten, was sich aus dem Zeitdruck erkläre, in dem er arbeiten musste (17). Aber vielleicht wirkte die amusische Methodik hier ursächlicher als der Zeitdruck.

Er sei zuletzt ein geschätzter Prediger gewesen, heisst es im Nachruf (441). Ich glaubs und möchte seine Predigten als «Weisheitsreden» charakterisieren. Sie zeigen die Stärke und Schwäche seiner Konzeption.

Zwei Fragen vorweg: Zuerst eine Frage an den Exegeten als Prediger. Bei Exegeten, die auf der Kanzel nicht einfach eine Exegese vortragen wollen, begegne ich oft einer gewissen Textscham – leider ist das kein Spezifikum der Exegeten. Das mag mit einer voreiligen Hermeneutik zusammenhängen. Wer an biblischen Vorbildern sich den Text «Tag und Nacht» vorgemurmelt, vorgesungen und zu Herzen genommen hat, wer ihn «by heart» in sich wohnen lässt, wer des Textes voll wird wie von süssem Wein, dessen Mund muss überfliessen in nüchterner Trunkenheit (vgl. *R. Bohren*, Kanzelscham, GPM 51, 1997, 136–138). So tut es denn weh, in seiner Übersetzung des Textes zu lesen: «... Gott hat uns ja seinen Geist geschenkt und uns dadurch gezeigt, wie sehr er uns liebt»; und dann kommt eine Banalität: «Liebe Gemeinde, es ist schönes Wetter gestern und heute.» Diktiert da nicht das eigene Gesetz der «erfahrungsbezogenen Interpretation» und der fünf Listen? (78 ff.)

Die zweite Frage hängt aufs engste mit der ersten zusammen und ist eine Frage nach der Prophetie: Unser Prediger beginnt eine Predigt mit einem Arbeitsbericht von seiner Vorbereitung: Da «fragte ich mich, was wohl die meisten von Ihnen zur Zeit am meisten beschäftige oder beunruhige» (227). Eine gute, eine nötige Frage und heute wohl die meistverbreitete. Aber ist das wirklich das Erste, was ein Prediger zu fragen hat? Wenn unser Vater weiss, was uns beschäftigt oder beunruhigt, muss doch vor allem gefragt werden, was der dazu sagt, der um unsere Probleme

weiss: Der Prophet weiss, was die Menschen sagen, aber er fragt, was man droben sagt. Lasse ich mich primär von dem leiten, «was Menschen beschäftige oder beunruhige», kommt es zu dem, was ich voreilige Hermeneutik nenne, und eben zu Banalitäten.

Predigtkritik darf sich nicht in Fragen an den Prediger erschöpfen. Sie zielt aufs Lob der Predigt. So freue ich mich, wenn ich eine Predigt lese oder höre, die mich überzeugt, gerade weil sie nicht nach meiner Rezeptur gemacht wurde. Eine solche Predigt ist Ausdruck und Zeichen für den Reichtum von Möglichkeiten, die die Institution «Kanzel» bietet. Auch kann ich sein Postulat, sich mehr nach dem biblischen Vorbild und weniger nach einer homiletischen Tradition (191) zu richten, nur unterstreichen!

Bei seiner Predigt über 1Joh 2,1–5 schrieb ich beim ersten Lesen «gut beobachtet» (237) und auf der nächsten Seite «grossartig» an den Rand. Diese Predigt ist in ihrer Art ein Meisterwerk, was m. E. zeigt: Die Güte einer Predigt hängt nicht an der Sprachtheorie (vgl. 54).

Predigen lernte ich im Nachahmen, Nachsprechen, Kopieren, und ich kann diese Predigt nur zum Nachbuchstabieren empfehlen. Ein Prediger der lutherischen Orthodoxie soll als junger Mensch eine Postille auswendig gelernt haben, und auf diese Weise konnte er das Wort ergreifen, das ergriff. Die Predigt über 1Joh 2 verdient es gelesen, wieder gelesen, nachgeahmt und nachgesprochen zu werden – eine Predigt zum Weitersagen.

Summa: Nicht so sehr de Saussure, sondern Stalder bringt eine kopernikanische Wende, wenn wir den Mut haben, ausgetretene Wege zu verlassen, weil wir nach ihren Voraussetzungen fragen, um dann über die Brücken zu gehen, die er in unsere Landschaft baut. Er hat uns ein widerständiges Buch hinterlassen, das in die Zukunft weist: Wo das Nichtwissen um das Nichtwissen aufhört, fängt in der *Communio sanctorum* das Forschen an!

*Rudolf Bohren (*1920 in Grindelwald BE), Prof. Dr. theol., Studierte theologie in Bern und Basel, war nach pfarramtlicher Tätigkeit in der Schweiz. 1958-1972 Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, danach in Berlin und von 1974–1988 an der Universität Heidelberg, dort Aufbau einer Predigtforschungsstelle.*

Adresse: Im Hosend 6, D-69221 Dossenheim.