



Présentation / Intervention

2022

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

---

Theologischer Expressionismus und die Frage nach dem Ganzen der  
Theologie : Karl Barth's Römerbrief 100 Jahre später

---

Dettwiler, Andreas

**How to cite**

DETTWILER, Andreas. Theologischer Expressionismus und die Frage nach dem Ganzen der Theologie : Karl Barth's Römerbrief 100 Jahre später. In: Eröffnung des Herbstsemesters an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster. Münster (Germany). 2022. 13 p.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:165064>

Vortrag an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster, zur Eröffnung des Herbstsemesters am 26. Oktober 2022; Prof. Andreas Dettwiler, Universität Genf

## **Theologischer Expressionismus und die Frage nach dem Ganzen der Theologie – Karl Barth's Römerbrief 100 Jahre später**

Liebe Studierende, liebe Assistierende, liebe Kolleginnen und Kollegen,

Als mich meine Kollegin, Frau Becker, fragte, ob ich Lust hätte, mich im Rahmen der Semestereröffnung Ihrer Fakultät zum *Römerbrief* von Karl Barth zu äussern, war ich sehr überrascht, aber auch leicht beunruhigt. Wir hatten uns an einer Tagung über verschiedene hermeneutische Ansätze von Schleiermacher über Barth und Bultmann bis hin zu Oda Wischmeyer angeregt unterhalten. Aber sich spontan und ungeschützt im kleinen Kreis auszutauschen ist das eine; Ihnen meine Überlegungen heute in diesem Rahmen zu präsentieren ist doch etwas sehr anderes! Nach einigem Zögern hatte ich schliesslich meiner Münsteraner Kollegin doch zugesagt, und so freue ich mich sehr, heute zu Ihnen sprechen zu dürfen. Ich möchte vorausschicken, dass ich *kein* Barth-Spezialist bin und noch weniger ein glühender Barth-Verehrer! Ich bin seinerzeit eher mit Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel als mit Barth aufgewachsen. Umso interessanter scheint es mir, mich aus neugierig-freundlicher Distanz diesem so eigenartigen Buch des jungen Barth anzunähern und zu fragen, welches Verständnis der evangelischen Theologie in ihm zum Ausdruck kommt. Inwiefern hat diese Gründungsurkunde der dialektischen Theologie uns noch etwas zu sagen?

Erlauben Sie mir eine persönliche Vorbemerkung. Vor einigen Jahren hatte ich mir die Mühe gemacht, den *Römerbrief* von Barth in der Zweitaufgabe von 1922 – immerhin über 550 Seiten – in einem Zug durchzulesen und zu studieren. Ich hatte mir vorgenommen, das Buch wie ein Stück Literatur zu betrachten und mich also nicht bei jedem Satz zu fragen, ob das, was der junge Barth hier schrieb, exegetisch hieb- und stichfest war. Es war eine intensive Leseerfahrung. Ich machte mir seitenweise Notizen und entwarf für meinen persönlichen Gebrauch ein kleines Lexikon der wichtigsten Begriffe und Aussagen, um die eigenartig redundante, wellenartige Denkbewegung des Autors einigermaßen nachzuvollziehen. Auch wenn Barth seine Person nicht in den Vordergrund stellen und alles der «Sache» des biblischen Textes – ich komme auf diesen Begriff zurück – unterordnen will, so handelt es sich bei diesem Text um einen ausserordentlich engagierten, höchst subjektiven Text. In jedem Satz will Barth den Leser, die Leserin erreichen, mit ihr ins Gespräch treten und sie von seiner Position überzeugen. Dazu sind ihm alle rhetorischen Mittel recht – rhythmisch gebaute Satzgebilde, Nominalsätze ohne Hauptverb, sich vielfach wiederholende Aussagen mit leichter Modulation, Wortspiele, Alliterationen, Assonanzen, Paradoxien (Gott bzw. der Glaube als die «unmögliche Möglichkeit des Menschen»), Neologismen oder zumindest doch sehr befremdlich klingende Begriffe («Nicht-Gott»), und so weiter; und natürlich jede Menge Metaphern, die das Gesagte verstärken und veranschaulichen sollen: da ist die Rede von der «Todeslinie» Gottes<sup>1</sup>, vom

---

<sup>1</sup> Die entsprechenden Begriffe können leicht durch das umfangreiche Register der Gesamtausgabe von 2010 oder durch eine Suchabfrage der elektronischen Version ausfindig gemacht werden.

«Einschlagtrichter», von der Offenbarung als einem Ereignis «senkrecht von oben», vom Glauben als «Hohlraum» (sehr häufig), bzw. erläuternd als «Hohlraum, Entbehren, Möglichkeit und Hinweis» (84 [153])<sup>2</sup>, als «offener Raum» (26 [77]); und so weiter und so fort. Der Text entwickelt so einen eigenartig musikalischen Sprachsound, dem man sich nur schwer entziehen kann. Zur Illustration nur das folgende Beispiel: Zum Begriff «Evangelium (Heilsbotschaft) Gottes» in Röm 1,1 schreibt Barth:

«Also keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit oder Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt. Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das [...] immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge. Also nicht Erlebnisse, Erfahrungen und Empfindungen [...] aber auch eine Mitteilung, die nicht nur auf Notiznahme, sondern Teilnahme, nicht nur auf Verstand, sondern auf Verständigung, nicht nur auf Mitgefühl, sondern auf Mitarbeit rechnet, eine Mitteilung, die Glauben an Gott [...] voraussetzt, indem sie ihn schafft» (Röm 1922, 4 [47-48]).

Barth verstärkt diesen expressionistischen Sprachduktus zusätzlich durch Passagen, die von bissiger Ironie und Polemik gegenüber Kollegen der zeitgenössischen exegetischen Zunft durchsetzt sind. Schliesslich untermauert er seine Position durch zahlreiche Anspielungen auf vergangene und gegenwärtige Geistesgrössen aus Theologie (Augustin, Luther, Calvin, Schleiermacher, von den Jüngeren Harnack, Jülicher, Lietzmann, Overbeck, usw.), Philosophie (Plato, Kierkegaard, extensiv Nietzsche, vor allem in der zweiten Auflage von 1922, usw.) und Literatur (Goethe, Schiller, Rousseau, Tolstoi, Dostojewski, usw.), wobei die Art und Weise, wie Barth seine Quellen zitiert und mit ihnen umgeht, uns Heutigen die Haare zu Berge stehen würden. Was bezweckt Barth mit einem solchen Text, dessen schiere Masse von intertextuellen Querverweisen Schwindelgefühle beim geneigten Leser auszulösen vermögen? Natürlich spielt dabei auch eine gute Portion jugendlicher Stolz und Eigensinn mit. Der junge Barth, zur Zeit der Niederschrift seines ersten *opus magnum* reformierter Pfarrer einer unbedeutenden Gemeinde im schweizerischen Safenwil, will zeigen, dass er im internationalen Kulturwettbewerb durchaus mithalten kann. Wir würden wahrscheinlich heute von exzessivem *Name-dropping* sprechen. Bescheidenheit war seine Sache nicht, zumindest nicht die des jungen Barth! Dennoch gibt dieses dichte Gewebe von Zitaten und Anspielungen einen Hinweis darauf, wie Barth seine theologische Arbeit über den biblischen Text verstanden hat: in Aufnahme und Widerspruch zu *allen* kulturellen Äusserungen, die ihm und seinen Zeitgenossen vertraut waren. Und zwar gerade auch Äusserungen in Gesellschaft und Kultur, die mit der explizit theologischen Beschäftigung biblischer Texte gerade nichts, oder doch nur sehr wenig, zu tun hatten. Barths Theologie war eine erfahrungsgesättigte, Grenzen überschreitende Angelegenheit.

Schauen wir uns nun den Inhalt und die Entstehungsbedingungen dieses expressionistischen Textes genauer an. Wie hat hier der junge Barth in seinem *Römerbrief* die Aufgabe wie auch

---

<sup>2</sup> Die erste Seitenangabe bezieht sich auf den zweiten Abdruck der Neubearbeitung von 1922, die zweite Seitenangabe in eckigen Klammern auf die Edition der Gesamtausgabe von 2010.

den Vollzug der evangelischen Theologie verstanden? Ich möchte mich der Frage unter drei sich ergänzenden Gesichtspunkten nähern. Ich umschreibe sie thesenartig wie folgt: erstens: die Theologie des jungen Barth ist eine aus der Not geborene Theologie; zweitens: sie ist eine am Gespräch mit der Bibel interessierte Theologie; und drittens: sie ist eine eminent kritische, aber auch selbstkritische Theologie.

## 1. Eine aus der Not geborene Theologie

Die Theologie des jungen Barth ist eine aus der Not geborene Theologie. Vergegenwärtigen wir uns in aller Kürze zwei, drei biographische Elemente Karl Barths. Nach seinen Studienjahren der evangelischen Theologie in der Schweiz und in Deutschland und nach einem Aufenthalt in Genf tritt Barth im Sommer 1911 sein Pfarramt in der Bauern- und Arbeitergemeinde Safenwil an. Er wird hier zehn Jahre arbeiten, bevor er 1921 zum Honorarprofessor für reformierte Theologie an die Universität Göttingen ernannt werden wird. Im Sommer 1916 beginnt seine intensive Arbeit am Römerbrief, zuerst zur Klärung seiner eigenen Position. Im Dezember 1918 erscheint die erste Auflage. Die Nachwelt wir sie als die Erstauflage 1919 in Erinnerung behalten. Dieser erste Versuch einer grundlegenden Neubestimmung seiner Theologie überzeugt ihn allerdings nicht restlos, und so unternimmt er unter grossem Zeitdruck eine Neubearbeitung, bei der, wie er selbst festhält, «sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben ist» (Röm 1922, VI [5]). Diese Neubearbeitung wird als «Zweitauflage 1922» weltweit rezipiert werden. Was aber führt Barth zur Revision seiner theologischen Identität, die bis dahin wesentlich von einem liberalen Kultur- und Theologieverständnis geprägt war? Es sind vor allem die drei folgenden Elemente, die für den jungen Barth bestimmend waren.

Zum einen wird Barth bereits in Genf, dann aber vor allem in seinem Pfarramt in Safenwil, mit der *sozialen Frage* konfrontiert (hierzu Busch 1976, 72-84; Id. 2016, 23-25). Barth empört sich über die Arbeitsbedingungen in den dortigen Fabriken und solidarisiert sich bald mit den Arbeiterinnen und Arbeitern. Die dabei auftretenden Spannungen und Streitigkeiten im Dorf und in der Kirche sind unvermeidlich. Im Rückblick hält Barth fest: «In dem [sozialen] Klassengegensatz, den ich in meiner Gemeinde konkret vor Augen hatte, bin ich wohl zum ersten Mal von der wirklichen Problematik des wirklichen Lebens berührt worden. Dies hatte zur Folge, dass [...] mein eigentliches Studium sich [nun] auf Fabrikgesetzgebung, Versicherungswesen, Gewerkschaftsurkunde und dergl[eichen] richtete und mein Gemüt durch heftige [...] lokale und kantonale Kämpfe in Anspruch genommen war» (cf. Busch 1976, 81; Id. 2016, 23). Hier manifestiert sich bereits der politische wie auch der religions- und kirchenkritische Impuls, der für Barth prägend sein sollte.

Zum anderen ist es der *Ausbruch des ersten Weltkriegs* am 1. August 1914, der Barth aufs Tiefste erschüttert. Es verletzt ihn ungemein, dass «seine bis dahin verehrten deutschen Lehrer [allen voran Adolf von Harnack] diesen Krieg in Parteinahme für die deutsche Seite öffentlich begrüßten» (Busch 2016, 24). Barth fasst später seine grosse Enttäuschung wie folgt zusammen: «Eine ganze Welt von Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam damit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken» (Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl 1968, 293). Die Instrumentalisierung Gottes zum Zweck der ideologischen Absicherung politisch höchst problematischer Positionen war Barth zutiefst

zuwider. Die im *Römerbrief* sich wie ein roter Faden durchziehende Rede von Gott als dem «ganz Anderen», der dem menschlichen Zugriff prinzipiell entzogen ist und bleibt, ist gewiss ein Reflex der durch den ersten Weltkrieg aufgebrochenen Krisenerfahrung.

Zum dritten schliesslich ist es die *Not der Predigt*, die Barth dazu nötigt, sein bisher Gelerntes zu hinterfragen und sich auf die Suche nach einem neuen Ansatz zu machen. Während mehr als zehn Jahren hatte der junge Barth praktisch jeden Sonntag eine Predigt gehalten. Aber wie sollen die biblischen Texte, die in einer anderen kulturellen Situation entstanden sind und von ganzen anderen weltbildlichen Vorstellungen geprägt sind, zu Menschen des 20. Jahrhundert mit ihren Erfahrungen, Sorgen und Nöten reden? Wie ist die tiefe Kluft zwischen Damals und Heute zu überwinden, sofern überhaupt vorausgesetzt wird, dass die Bibel auch unter modernen Verstehensbedingungen noch etwas zu sagen hat? In seinem zweiten, berühmt gewordenen Vorwort benennt Barth ausdrücklich diese Schwierigkeit, nicht ohne einen kräftigen Seitenhieb gegen einige Kollegen der exegetischen Zunft auszuteilen:

«Ich weiss, was es heisst, jahraus jahrein den Gang auf die Kanzel unternehmen zu müssen, verstehen und erklären sollend und wollend und doch nicht könnend, weil man uns auf der Universität ungefähr nichts als die berühmte “Ehrfurcht vor der Geschichte” beigebracht hatte, die trotz des schönen Ausdrucks einfach den Verzicht auf jedes ernsthafte ehrfürchtige Verstehen und Erklären bedeutet? [...] Ja wohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen [...]» (Röm 1922, XII-XIII [15-16]).

Barth legt hier die Karten auf den Tisch: die vielleicht entscheidende Motivation seiner neuen Beschäftigung mit dem biblischen Text – wir würden heute sagen: sein erkenntnisleitendes Interesse – ist die Frage, inwiefern dieser Text unter heutigen Verstehensbedingungen noch etwas zu sagen hat. Dieses Problem ist aber für Barth kein rein theoretisches, sondern ein eminent praktisches Problem, das gewiss in der Predigt seine akute Zuspitzung erfährt, aber unterschwellig vermutlich in jedem Bemühen mitenthalten ist, die biblischen Texte verstehen zu wollen. Aber warum der Rückbezug gerade auf diese alten Texte und nicht auf irgendeinen anderen Text in Kunst, Literatur oder Philosophie? Wird Barth zehn Jahre später nicht selber sagen, dass Gott auch «[...] durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauss oder durch einen toten Hund zu uns reden» kann (KD I/1 1932, 55)? Welche Erwartungshaltung ist mit dem Rückbezug auf den biblischen Text verbunden? Und wie soll sich dieser Rückbezug konkret vollziehen? Das führt mich zu meiner zweiten Überlegung.

## 2. Eine am Gespräch mit der Bibel interessierte Theologie

Die christliche Bibel, in ihrer zweifachen Gestalt des Alten und des Neuen Testaments, gilt als der zentrale Referenztext christlicher Identität. Das war zu Barth's Zeiten so, und das gilt heute nach wie vor. Aber *wie* dieser Text ausgelegt werden soll, welche Autorität ihm zugestanden wird und wie das Verhältnis des Interpreten, der Interpretin, zu diesem Text zu bestimmen sei, war zu Barth's Zeiten so frag-würdig und umstritten wie heute. Im zweiten Vorwort nimmt Barth den gegen ihn gewendeten Vorwurf des «Biblizismus» auf, um ihn leicht ironisch in folgender Weise zu entkräften: seine «biblizistische» Methode – die Anführungs- und Schlusszeichen sind nicht unwichtig! – sei genauso gut «auf Lao-Tse oder Goethe» anwendbar,

«wenn es meines Amtes wäre, Lao-Tse oder Goethe zu erklären [...]. Genau genommen dürfte der ganze “Bibilizismus”, den man mir nachweisen kann, darin bestehen, dass ich das Vorurteil habe, die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken mindestens ebenso ernst nimmt wie seine eigenen» (Röm 1922, XV-XVI [20]). Barth ist Zeit seines Lebens als Theologe und Dogmatiker wahrgenommen worden. Natürlich wäre Barth mit dieser Beurteilung einverstanden gewesen, wie die folgende, reichlich polemische Passage gegenüber Jülicher und anderen im Anschluss an ihre kritische Rezeption der ersten Auflage von 1919 deutlich macht:

«Dieses Buch will nichts anderes sein als ein Stück des Gesprächs eines Theologen mit Theologen. Ganz überflüssig Jülichers [...] triumphierende Feststellung, dass ich selber ein Theologe sei! Ich habe nie etwas anderes zu treiben gemeint als eben *Theologie*. Es fragt sich nur, was für eine! Die Ansicht, dass es heute vor allem darauf ankomme, die Theologie von sich abzuschütteln und irgend etwas jedermann Verständliches zu denken und vor allem zu sagen und zu schreiben, halte ich für eine durchaus hysterische und unbesonnene Ansicht» (Röm 1922, VIII [8]).

Dennoch mag es sinnvoll sein sich daran zu erinnern, dass Barth auch als Exeget wahrgenommen werden wollte. Barth hat seit seiner ersten akademischen Lehrtätigkeit in Göttingen (1921-1925) regelmässig exegetische Vorlesungen und Seminare angeboten. Und hier in Münster hatte er von 1925 bis 1930 eine Professur für «Dogmatik und *neutestamentliche Exegese*» inne. Und so ist es kein Zufall, dass das Buch des jungen Barth, das später als Basistext der dialektischen Theologie wahrgenommen wurde, ein *biblischer Kommentar* sein wollte, und eben keine ‘systematische Theologie’. Dass ihm dies vorgeworfen wurde und bis heute vorgeworfen wird, ist durchaus verständlich. Es ist im Übrigen bezeichnend, dass Rudolf Bultmann in seiner insgesamt sehr wohlwollenden Rezension der Zweitaufgabe bewusst davon abgesehen hatte, dieses Buch als Kommentar zu betrachten<sup>3</sup>. Dennoch: Barth insistierte darauf, dass sich sein theologischer Neuanfang einem intensiven Austausch mit den biblischen Texten verdankte. Dass er dieses «Gespräch» ausgerechnet mit dem Römerbrief des Paulus suchte, ist naheliegend. Offenbar schien ihm gerade dieser biblische Text der inhaltlich produktivste für sein Unternehmen zu sein. Natürlich reihte er sich damit in die reformatorische Tradition des 16. Jh. ein, die den Römerbrief als Schlüsseldokument des biblischen Zeugnisses betrachtete. Erinnern wir uns daran, dass Calvin im jugendlichen Alter von 31 Jahren seine immense exegetische Arbeit mit der Publikation eben des *Römerbriefs* des Paulus begann und im Vorwort seinen hermeneutischen Ansatz für die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments explizit benannte. So schrieb 1540 der Genfer Reformator an seinen humanistisch gebildeten Freund Simon Grynaeus im Vorwort: «[...] Wer nämlich diesen [*i.e.* den Römerbrief] versteht, dem ist der Zugang zum Verständnis der ganzen Schrift eröffnet», 1540 [2009], 21).

---

<sup>3</sup> Bultmann 1922, 140 [372]: «Ich habe mit meinen referierenden und kritischen Ausführungen das bei aller Einseitigkeit reiche Buch nicht erschöpft. So habe ich auch mit Bewusstsein darauf verzichtet, auf das Verhältnis der neuen Auflage zur ersten einzugehen [...]. Ich will aber nicht verschweigen, dass die neue Auflage auf mich einen ungleich tieferen Eindruck gemacht hat als die erste. *Ich habe auch darauf verzichtet, das Buch als Kommentar zum Römerbrief zu betrachten* um der Klarheit der Sache willen, um die es sich im Grunde handelt [...]» (kursiv AD).

Aber wie hat sich Barth dieses «Gespräch» mit dem biblischen Text eigentlich vorgestellt? Was erwartete er von diesem «Gespräch»?

NB: Man könnte zunächst auch fragen, was Barth von diesem «Gespräch» *nicht* erwartete. Die Antwort ist auf den ersten Blick – allerdings nur auf den ersten Blick – einfach: Barth scheint am historischen Autor gänzlich uninteressiert zu sein; oder vorsichtiger ausgedrückt: er nimmt seinen Gesprächspartner, d.h. den «historischen» Paulus», nicht als historisch-individuelle Grösse – sei es seine psychische Verfasstheit oder auch seine kulturelle, religiöse oder anderweitige Prägung – wahr (cf. Dettwiler 2022, 59). So kann er denn ziemlich schroff gegen Schluss seiner Kommentierung (zu Röm 15,17: “Darum kann ich mich rühmen in Christus Jesus...”) zum Selbstbewusstsein des Paulus sagen: «Wer ist Paulus? Paulus ist preiszugeben. Die Höhe, auf der Paulus etwa stehen mag, ist nicht allzu beträchtlich. Was Paulus ‘erfahren’ hat, weiß, sagt und vollbracht hat, davon ‘werde ich mich nicht unterstehen zu reden’ [Röm 15,18]. Paulus ist nichts. Aber vielleicht ist Paulus gerade von dort aus so gefährlich [...]. Es ist doch klar, dass dieser Apostel eben wegen seines Selbstbewusstseins kein sympathischer, kein gewinnender Mensch gewesen ist; wen er überzeugt, den muß er irgendwie gegen sich selbst und nicht durch sich selbst überzeugt haben. Und so sein Evangelium: es ist ein störendes Element in der Geistesgeschichte [...]» (Röm 1922, 516 [707-708]). Gesprächspartner ist also nicht so sehr eine konkrete Person mit ihrem historisch-individuellen Profil, sondern vielmehr der Text in seiner Bezogenheit auf die «Sache» als eigentliches Gegenüber Barth’s.

Die Figur des «Gesprächs» bedeutet zunächst einfach, dass es Barth nicht primär um eine Fachdiskussion eines Exegeten mit anderen Exegeten *über* Paulus geht, sondern um einen Austausch eines Theologen – also Barth – mit einem anderen Theologen – also Paulus (bzw. seinem Text) – *über* Gott. Es ist diese Akzentverschiebung, die Barth zu der kühnen, vielfach kritisierten, aber in der Barth-Rezeption auch positiv aufgenommenen Aussage verleitet

«das Wort in den Wörtern [des Römerbriefs des Paulus]» aufzudecken: «Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann» (Röm 1922, XII [14]).<sup>4</sup>

Was diese Hermeneutik der Gleichzeitigkeit also auszeichnet, ist ihre Konzentration auf die «Sache» des Textes. So sagt Barth an anderer Stelle im gleichen Vorwort, «Paulus zu

---

<sup>4</sup> Nur ein Beispiel: Bultmann stimmt mit Barth in diesem Punkt völlig überein, wie das folgende Zitat in seiner Barth-Rezension deutlich macht: «In der Auffassung der Aufgabe der Texterklärung, wie Barth sie im Vorwort entwickelt, bin ich ganz mit ihm einig. Wie es für ihn selbstverständlich ist, dass die philologisch-historische Texterklärung die eine notwendige Seite der Exegese ist, so ist es mir selbstverständlich, dass man einen Text nur erklären kann, wenn man ein inneres Verhältnis zu der Sache hat, um die es sich im Texte handelt» (Bultmann 1922, 140 [372], kursiv von mir). Es ist deutlich, dass Bultmann hier und insgesamt in seiner Barth-Rezeption von 1922 zentrale Elemente seiner späteren Hermeneutik vorausnimmt, vor allem das Phänomen des Vorverständnisses, aber auch die Klärung des Glaubensbegriffes. Leicht ironisch die Bemerkung des späten Barth zur Bultmann’schen Betonung des Glaubensbegriffes: «[...] der ‘Glaube’ und immer wieder der ‘Glaube’ war für Bultmann das Zentrum dessen, was ihn an meinem Buch [...] interessierte und [was er] jetzt lobenswert fand» (Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl 1968, 301; cf. Busch 1976, 149).

*verstehen*», bedeute, «aufzudecken, wie das, was dasteht, nicht nur griechisch oder deutsch irgendwie nachgesprochen, sondern nach-*gedacht* werden, wie es etwa *gemeint* sein könnte» (Barth 1922, X [12]). Der Begriff der «Sache», aber auch damit verwandter Ausdrücke wie etwa der «sachintensiven Exegese», und natürlich auch der «Sachkritik», werden im weiteren Verlauf der hermeneutisch orientierten neutestamentlichen Exegese des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielen, sei es bei Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling oder Hans Weder, aber auch bei jüngeren Kolleginnen und Kollegen wie z.B. Beverly Gaventa oder John Barclay.

Was aber bedeutet der Ausdruck der «Sache» beim jungen Barth? Auch wenn Barth im Vorwort keine Definition des Begriffs vorschlägt, so dürfte doch unter Berücksichtigung seiner Römerbrief-Auslegung insgesamt klar sein, was er damit meint: nämlich die in Christus ergangene Offenbarung Gottes zum Heil des Menschen. Dass das Ereignis dieser Offenbarung aber nur in der höchst dialektischen Bewegung von Gericht und Gnade zu verstehen ist, wird Barth in seiner Erklärung des paulinischen Römerbriefs ständig wiederholen und entfalten. Was Barth von seinem «Gespräch» mit dem biblischen Text *erwartet*, ist also nichts weniger als die Begegnung, besser gesagt: die Konfrontation mit einem *Ereignis*, das der menschlichen Verfügungsgewalt prinzipiell entzogen ist. Es ist demnach nur konsequent, dass Barth gegen Ende seines Kommentars die Figur des «Gesprächs» noch einmal aufnimmt, sie aber nun indirekt gegen sich selbst wendet. Es geht ihm darum, bis zur letzten Zeile die Leserin, den Leser – und das heisst auch: sich selbst – nicht in Ruhe zu lassen. Es geht ihm darum, die vermeintliche Sicherheit des Paulusinterpreten – und also auch der von Barth selbst vorgeschlagenen Interpretation des Römerbriefs! – ein letztes Mal zu problematisieren. Im Rahmen seiner Erklärung von Rm 14, bei der es um die friedliche Koexistenz der «Starken» und der «Schwachen» in der Gemeinde von Rom geht, sagt Barth:

«Denn wenn der Römerbrief [des Paulus!] zum Schluss sich selbst aufhebt, indem er ausgerechnet gerade den Verständigen, den Empfänglichen, den prädisponierten Paulinern unter seinen Lesern ein ausdrückliches Halt! entgegenstellt, so bewährt er gerade *damit* und *nur* damit sich selbst. Und es ist die Probe aufs Exempel für jeden Leser, ob er es erträgt, sich durch diese Warnung noch einmal Alles, was er begriffen und ergriffen zu haben glaubt, aus den Händen winden zu lassen [...]. Nur aufs Neue werden wir am Ausgang des Römerbriefs (wie etwa auch am Ausgang der Romane Dostojewskis) vor die undurchdringliche Problematik des Lebens [...] gestellt, auf dass wir *keinen* Ausgang finden, sondern erst recht wieder von vorne anfangen, nur immer neu die Bedrängnis sehen sollen, in die uns unser Gespräch über Gott gedrängt hat» (Röm 1922, 489 [674]).

Noch im gleichen Jahr – im Oktober 1922 – wird Barth in seinem Vortrag «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» die ganze Schwierigkeit dieses Unternehmens in drei thesenartig formulierten Sätzen auf den Punkt bringen, die in die Theologiegeschichte des 20. Jh. Eingang gefunden haben: «*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.* Das ist unsere Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel» («Das Wort Gottes...», 1922, 199 [158]).

### 3. Eine eminent kritische (und selbstkritische) Theologie

Meine knappen Ausführungen zum Begriff der «Sache» im hermeneutischen Ansatz Barth's erlauben es uns, seine Bemerkungen zur Frage der *historischen Kritik* besser zu verstehen. Im zweiten Vorwort von 1922 setzt er sich mit dem von Jülicher und anderen formulierten Vorwurf auseinander, er vernachlässige die historisch-kritische Perspektive in seiner Arbeit zum Römerbrief. Barth entgegnet, dass es ihm nicht um eine grundsätzliche Ablehnung der historischen Kritik gehe, «deren Recht und Notwendigkeit ich vielmehr noch einmal ausdrücklich anerkenne, sondern ihr Stehenbleiben [*i.e.* der historisch-kritisch arbeitenden Exegeten liberaler, aber auch konservativeren Prägung] bei einer Erklärung des Textes, die ich keine Erklärung nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen [...]. *Wie* unsicher, *wie* sehr auf die oft fragwürdigsten Vermutungen angewiesen die Historiker schon bei dieser Feststellung dessen "was da steht" sind, das wissen Jülicher und Lietzmann besser als ich. Exakte Wissenschaft ist auch dieser primitive Versuch einer Erklärung *nicht*» (Röm 1922, X [11]). «*Kritischer* müssten mir die Historisch-Kritischen sein!» (Röm 1922, XII [14]) – der vielzitierte Ausruf von Barth bringt sein leidenschaftliches Plädoyer für eine an der «Sache» des Textes orientierte Exegese auf den Punkt. Wir würden heute vielleicht folgendermassen formulieren: Die Interpretation biblischer Texte kann sich nicht mit der möglichst präzisen Beschreibung der historischen Produktions- und Rezeptionsbedingungen eines Textes begnügen, sondern muss sich der Frage stellen, was mit dem Gesagten überhaupt gemeint sein könnte. Insofern die biblischen Texte (auch) den Anspruch haben, von Gott zu reden, muss dieser Anspruch in die Arbeit des Verstehens einbezogen werden und sollte nicht als ein vernachlässigbares Epiphänomen ausgeschieden werden.

Ob die Barth'sche Kritik am historisch-kritischen Ansatz allerdings heute noch zutrifft, ist mir fraglich. Es ist jedenfalls nicht sinnvoll, sich auf Barth als Gewährsmann für eine *prinzipielle* Infragestellung des historisch-kritischen Paradigmas zu berufen. Gerhard Ebeling hat 1950 in einem programmatischen Artikel zu Recht die «Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche» unterstrichen. Zudem hat uns Bultmann gelehrt, die Eigenart geschichtlichen Verstehens zu klären, und insbesondere zu berücksichtigen, dass jede Interpretation eines geschichtlichen Phänomens – und also auch des biblischen Textes – ein «*vorgängige[s] Lebensverhältnis zu der Sache*, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt», voraussetzt (Bultmann 1950, 227). Dieses Vorverständnis ist die entscheidende Voraussetzung, die es uns überhaupt ermöglicht, in ein Gespräch mit dem Text – verstanden als sprachlich vermittelter und verdichteter Lebensäusserung – einzutreten. Es geht also nicht darum, «das Vorverständnis zu eliminieren, sondern es ins Bewusstsein zu erheben, es im Verstehen des Textes kritisch zu prüfen, es aufs Spiel zu setzen, kurz es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören» (*ibid.*).

Mindestens ebenso aufregend wie die Barth'sche Kritik an der zeitgenössischen historischen Kritik ist seine theologisch motivierte *Religionskritik*. Aber gerade hier wird man auf die Zwischentöne aufmerksam sein, die den *Römerbrief* von Barth durchziehen. Gewiss, Barth qualifiziert hier – wie auch später ausführlicher (vgl. KD I/2, 1938, 303-356) – «Religion» als Ausdruck menschlichen Unglaubens und menschlicher Anmassung, d.h. ein zum Scheitern verurteilter Versuch, «*sich vor einem eigensinnig [...] entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen*» (KD I/2, 1938, 304). Ralf Frisch hat in seiner anregenden Barth-Interpretation von 2018 den Sachverhalt wie folgt zusammengefasst: «Im Wesentlichen ist

Barths Kritik der Religion eine Kritik der ohnmächtig-mächtigen Selbstverabsolutierung des Menschen und der Funktionalisierung Gottes für deren Zwecke [...]. In der Religion geht es um Gott nur insofern, als Gott zur Potenzsteigerung des Menschen instrumentalisiert wird [...]. Mit den Religionskritikern aller Zeiten hat Barth also eines gemeinsam: Er ist wie sie davon überzeugt, dass Religion nicht die Lösung, sondern das Problem ist» (Frisch 2018, 142).

Dennoch analysiert Barth in seinem *Römerbrief* das Phänomen des Religiösen nuancierter als wir es vielleicht erwarten würden. Wenn ich recht sehe, ist der springende Punkt nach Barth der folgende: *Soll Religion als die notwendige Bedingung eines positiven Gottesverhältnisses verstanden werden oder nicht?* So gestellt, kann die Frage nur verneint werden. Barth bestreitet also konsequent, dass «Religion» in ihrer geschichtlich-institutionellen Verfasstheit – sei es die jüdische, die christliche oder irgendeine andere – diesen Anspruch aufrechterhalten kann. Die «wahre» oder «eigentliche» Religion wäre diejenige, *die sich der Unmöglichkeit dieses Unternehmens bewusst wäre und also bereit wäre zuzugestehen, dass ein positives Gottesverhältnis nur von Gott selbst initiiert werden könnte.* So schreibt Barth in seiner Auslegung von Röm 4,9-12 (Abraham erhielt die Glaubensgerechtigkeit als Unbeschnittener) wie folgt:

«[...] liegt es nicht umgekehrt im Sinne der Religion, dass sie ihre geschichtliche Wirklichkeit immer nur als bedingt durch jenes ursprüngliche Verhältnis Gottes zum Menschen verstehen kann? Erkennt sie nicht selbst dieses Verhältnis als frei und ungebunden, als reinen Anfang? Blickt sie nicht selbst fortwährend hinaus auf die Begründung des Menschen, die schlechthin jenseits ihrer eigenen Wirklichkeit stattfindet? Weiss sie nicht selbst, dass der Ort möglicher Offenbarung Gottes immer auch noch [...] ein anderer ist als der Bezirk ihrer eigenen Erscheinungswelt? Geht jene Seligpreisung des Gesetzes [i.e. die Sündenvergebung, cf. Ps 32,1-2 (31,1-2 LXX); Röm 14,7-8] nicht schon den unbeschnittenen Abraham an, Abraham den Heiden, abgesehen von seiner Religion [...], Abraham in seiner neutralen Kreatürlichkeit und Menschlichkeit?» (Röm 1922, 102-103 [175-176]).

Es wäre hier ein Leichtes, im Sinne von Barth den Begriff der «*Religion*» durch den des «*Glaubens*» zu ersetzen. Aber damit wäre das Problem nicht gelöst, denn Barth betrachtet selbst den Glauben als ein *ambivalentes Phänomen*, das wiederum kritisch analysiert werden kann und muss. Positiv formuliert ist der Glaube Abrahams «die Einsicht Abrahams, dass Gottes Wort wirkende Kraft hat ([Röm] 4,21) [...], dass Gott das Nicht-Seiende anspricht als Seiendes (4,17)» (Röm 1922, 96 [168]). Darum kann Barth den Glauben als das schlechthin «Unmögliche, das Wunder, das Paradox» bezeichnen (*ibid.*). Im Glauben versteht sich Abraham als jemanden, dessen Sein nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen begründet ist (Dettwiler 2022, 69). Darum wäre der Glaube missverstanden, wenn er als menschliche Tat verstanden würde, wie die folgende Passage verdeutlicht: «Sofern sein Glaube menschliche Haltung, Gesinnung und Richtung ist, ist er so wenig Gottesgerechtigkeit wie alles Menschliche. Sofern er Hohlraum, Begrenzung ist, die das Wunder, das Unmögliche, das Paradox umschliesst, ist er, um dieses unanschaulichen Inhalts willen, von Gott aus qualifiziert als Gottesgerechtigkeit» (Röm 1922, 97 [169]). Einige Seiten später nimmt Barth die Figur des *wandernden* Abraham auf, um sein Verständnis des Glaubens nochmals bildlich zu illustrieren: «Ein fortgesetztes sich selbst Aufheben und Aufgeben, ein unermüdliches [...] Abnehmen-

Verzichten-, Heruntersteigen- und Sterben-*wollen* ist dieses Wandern, ein fortwährend erneutes Ausgehen von der nackten neutralen Menschlichkeit in ihrer völligen Armut und Fragwürdigkeit [...]. Echte religiöse Höhe negiert sich selbst, ist restlose Solidarität *mit der Tiefe* (3,22-23)» (Röm 1922, 108 [182]).

#### 4. Heutige Theologie im Spannungsfeld zwischen Kirche, Universität und Gesellschaft

Ich komme zum Schluss. Meine Eingangsfrage war: welches Verständnis von evangelischer Theologie kommt im *Römerbrief* des jungen Karl Barth zum Ausdruck? Und inwiefern hat diese Gründungsurkunde der dialektischen Theologie uns noch etwas zu sagen? Es scheint mir selbstverständlich zu sein, dass wir die Theologie Barths nicht ungebrochen übernehmen und in nur leicht modifizierter Gestalt wiedergeben können. Unsere Fragen und unsere Herausforderungen in Kirche, Universität und Gesellschaft sind im Vergleich zur Frühzeit des 20. Jh. sehr verschieden. Dennoch lohnt es sich m.E., die Impulse des frühen Barth aufzunehmen und neu zu bedenken. Ich habe versucht, drei Impulse zu beschreiben, die mir in meiner Beschäftigung mit dem jungen Barth wichtig geworden sind. Ich möchte diese drei Impulse abschliessend kurz aufnehmen und weiterführen.

Zum einen bleibt die evangelische Theologie *eine aus der Not geborene, kontextuell situierte Angelegenheit*. Die Nöte und Bedrängnisse der heutigen evangelischen Theologie sind allerdings je nach kirchlicher, kultureller und politischer Einbettung europaweit und weltweit sehr verschieden. Ich möchte mir darum in keiner Weise anmassen, irgendwelche Trivialitäten von mir zu geben. Ich kann hier nur von meinem Erfahrungshorizont aus reden. Es stellen sich viele Fragen. Zum Beispiel die Frage nach dem Verhältnis der universitären Theologie (sei sie evangelischer oder katholischer Prägung) zur Kirche vor Ort, im Bewusstsein, dass die kulturelle Prägekraft der christlichen Kirchen in den letzten Jahrzehnten bei uns massiv abgenommen hat. Oder die alte, aber jeweils neu zu beantwortende Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Theologie im Rahmen einer staatlichen Universität. Was erwarten eigentlich die anderen Fachbereiche von der Theologie als Wissenschaft? Sind wir bereit und fähig, unsere Arbeit den anderen verständlich zu machen? Und wie weit setzen wir uns selber unter Druck, normierten wissenschaftlichen Standards zu entsprechen? Oder, drittens, wie kultivieren wir den Wissenstransfer der Theologie in Richtung der Zivilgesellschaft, deren Teil wir sind und die uns trägt? Sind wir bereit, auch hier Grenzen zu überschreiten und uns zu exponieren?

Zum anderen bleibt die evangelische Theologie *eine am Gespräch mit der Bibel interessierte Angelegenheit*. Ich denke, das ist unsere Kernkompetenz, die wir nicht unter den Scheffel stellen sollten. In intensiver Arbeit und durch internationale Vernetzung haben wir uns eine grosse Kompetenz im Bereich der Interpretation biblischer Texte angeeignet. Wir versuchen, diese textbezogene Arbeit durch ein methodisches Instrumentarium zu begleiten, das seinerseits ständig in Entwicklung begriffen ist und von neuen Perspektiven im Bereich der Rezeptionsästhetik, der Kulturanthropologie, der Wissenssoziologie und vielen anderen profitiert. Gleichzeitig bin ich sehr dankbar für das hartnäckige Insistieren des jungen Barth, die «Sache» des biblischen Textes, seinen unglaublichen Anspruch, von Gott zu reden, nicht aus den Augen zu verlieren. Es wäre gut, den Ruf nach einer «sachintensiven» Exegese nicht zu überhören. Das würde allerdings voraussetzen, dass wir das Gespräch gerade auch unter den verschiedenen Disziplinen wieder verstärkt pflegen (cf. Chalamet 2023, «§ 6: Theologische

Enzyklopädie»). Meine Erfahrung ist jedenfalls, dass sich die verschiedenen Disziplinen der Theologie – von den biblischen Wissenschaften, über die Kirchen- und Dogmengeschichte bis hin zur praktischen Theologie – vielfach nur oberflächlich berühren und im Übrigen in gegenseitiger freundlicher Indifferenz ihre eigenen Wege gehen. Die universitäre Theologie als Ganzes ist ja ein höchst eigenartiges Gebilde in der gegenwärtigen Landschaft der *Alma Mater*. Einerseits teilt sie mit den anderen Wissenschaften den Druck zu enormer Spezialisierung; andererseits ist sie intern grossen zentrifugalen Kräften ausgesetzt. Dennoch bin ich davon überzeugt, dass jede der Disziplinen der akademischen Theologie ausserordentlich viel vom Gespräch mit den Nachbardisziplinen profitieren könnte. Zeitgenössische (evangelische) Theologie könnte damit zu einem Modell intensiven interdisziplinären Arbeitens werden, eine Art Versuchslabor, in dem Gesprächsfähigkeit über die traditionellen disziplinären Barrieren hinweg eingeübt wird.

Und drittens schliesslich ist es entscheidend, dass die evangelische Theologie eine *eminent kritische und selbstkritische Angelegenheit* bleibt. Gewiss: solange die Theologie sich im Rahmen der Universität behaupten will, hat sie gar keine andere Wahl als die, sich als *kritisches Unternehmen* zu verstehen. Dennoch ergibt sich der kritische Impuls, den die Theologie zu verantworten hat, *nicht* aus einem von aussen an sie herangetragenen Anspruch; der kritische Impuls der evangelischen Theologie ergibt sich aus ihrem ureigenstem *Selbstverständnis*, das heisst aus der Notwendigkeit, aber letztlich auch aus der Unmöglichkeit, von Gott zu reden. Das hat der junge Barth in aller Klarheit gesehen und formuliert. Im Übrigen hoffe ich, dass sich die evangelische Theologie weiterhin als möglichst freie, provokative und – trotz der Schwere ihres Gegenstandes – fröhliche Wissenschaft betätigt.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

## Ausgewählte Literatur

- Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang*, hg. von Eve-Marie Becker und Doris Hiller (UTB 8326), Tübingen, Francke Verlag, 2006
- Barclay, John M. G., «'For I am Not Ashamed of the Gospel': Commentary as Interpretation in the *Römerbrief*», in *Karl Barth's Epistle to the Romans*, 2022, 25-40
- Barth, Karl, «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie [3.10.1922]», nachgedruckt in *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, hg. von Jürgen Moltmann (ThB 17), München, Kaiser, 1962, 197-218
- Barth, Karl, «Der Christ in der Gesellschaft [22.-25.09.1919, Tambach]», nachgedruckt in *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, hg. von Jürgen Moltmann (ThB 17), München, Kaiser, 1962, 3-37
- Barth, Karl, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hg. von Hermann Schmidt (Gesamtausgabe II.16), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1985
- Barth, Karl, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja (Gesamtausgabe, II.47), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2010
- Barth, Karl, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich, TVZ, (1962) <sup>9</sup>2017
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik* (KD I/1-2), Zürich, TVZ, (1932; 1938) <sup>9</sup>1942; <sup>4</sup>1948
- Bultmann, Rudolf, «Das Problem der Hermeneutik [1950]», in Id., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, Mohr Siebeck, (1952), <sup>5</sup>1968, 211-235
- Bultmann, Rudolf, «Karl Barth's *Römerbrief* in zweiter Auflage», *Christliche Welt* 36 (1922), Nr. 18, 320-323; Nr. 19, 330-334; Nr. 20, 358-361; Nr. 21, 269-373; nachgedruckt in *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, hg. von Jürgen Moltmann (ThB 17), München, Kaiser, 1962, 119-142
- Bultmann, Rudolf, *Nouveau Testament et Mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricoeur*, trad. et éd. par Jean-Marc Tétaz, introd. par Andreas Dettwiler et Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2013
- Bultmann, Rudolf, *Theologische Enzyklopädie*, hg. von Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller, Tübingen, Mohr Siebeck, 1984
- Burnett, Richard E., *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period* (WUNT 2/145), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001
- Busch, Eberhard, «Elternhaus und Familie»; «Lehrjahre»; «Pfarrer», in *Barth Handbuch*, hg. von Michael Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 14-17; 18-22; 22-26
- Busch, Eberhard, *Karl Barth's Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Kaiser Verlag, 1976
- Calvin, Johannes, *Der Brief an die Römer. Ein Kommentar*, Calvin-Studienausgabe 5.1, hg. von Eberhard Busch et al., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, <sup>2</sup>2009
- Chalamet, Christoph, «Karl Barth and the Quest for a New World», in *Karl Barth's Epistle to the Romans*, 2022, 139-156
- Chalamet, Christoph, „Karl Barth und die Praxis der Historischen Theologie: Schatten und Licht“, in: Georg Pfleiderer, Christiane Tietz, Matthias Wüthrich (eds), *Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2023
- Dettwiler, Andreas, «Abraham als Glaubensparadigma nach Karl Barth's *Römerbrief* (Röm 4)», in *Karl Barth's Epistle to the Romans*, 2022, 57-74
- Ebeling, Gerhard, «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche», *ZThK* 47/1 (1950), 1-46 (= Id., *Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>3</sup>1967, 1-49)

- Ebeling, Gerhard, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Nachwort von Pierre Bühler und Thomas Schlag (UTB 446), Tübingen, Mohr Siebeck, (1975)<sup>2</sup>2012
- Frisch, Ralf, *Alles gut. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat*, Zürich, TVZ, 2018
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen; Mohr Siebeck, (1960)<sup>4</sup>1975
- Genest, Hartmut, «Exeget und Prediger», in *Barth Handbuch*, hg. von Michael Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 27-31
- Grondin, Jean, «Le manifeste herméneutique de Karl Barth», in *Karl Barth's Epistle to the Romans*, 2022, 93-108
- Jülicher, Adolf, «Ein moderner Paulusausleger», *Christliche Welt* 34 (1920), Nr 29, 453-457; repris par Jürgen Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner* (ThB 17), München, Kaiser, 1962, 87-98
- Jüngel, Eberhard, «Die theologischen Anfänge. Beobachtungen», in Id., *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie 9), Zürich, Köln, Gütersloh; Benziger, Gütersloher Verlagshaus, 1982, 61-126
- Karl Barth's Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect*, hg. von Christoph Chalamet, Andreas Dettwiler und Sarah Stewart-Kroeker (TBT 196), Berlin, Boston; de Gruyter, 2022
- Luz, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2014
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1986
- Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, hg. von Heinz Bolli, München, Hamburg; Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968
- Schmid, Konrad, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019
- Smend, Rudolf, «Karl Barth als Ausleger der Heiligen Schrift [1988]», in Id., *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien*, Bd. 3 (BEvTh 109), München, Kaiser Verlag, 1991, 216-246
- Thouard, Denis, «Qu'est-ce qu'une herméneutique critique?», *Méthodes* [en ligne] 2 (2002)
- Thouard, Denis, *Herméneutique critique. Bollack, Szondi, Celan* (Opuscles), Villeneuve d'Ascq; Presses universitaires du Septentrion, 2012
- Tietz, Christiane, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München, C.H. Beck, 2018
- Trowitzsch, Michael, «Hermeneutik», in *Barth Handbuch*, hg. von Michael Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 158-165
- van der Kook, Cornelis, «Erster Römerbrief», in *Barth Handbuch*, hg. von Michael Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 189-194
- van der Kook, Cornelis, «Zweiter Römerbrief», in *Barth Handbuch*, hg. von Michael Beintker, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 195-200

ad/21.10.22