



Chapitre de livre

2022

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Abraham als Glaubensparadigma nach Karl Barth's Römerbrief (Röm 4)

Dettwiler, Andreas

How to cite

DETTWILER, Andreas. Abraham als Glaubensparadigma nach Karl Barth's Römerbrief (Röm 4). In: Karl Barth's Epistle to the Romans: Retrospect and Prospect. Chalamet, Christophe; Dettwiler, Andreas and Stewart-Kroeker, Sarah (Ed.). Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. p. 57–74. (Theologische Bibliothek Töpelmann) doi: 10.1515/9783110752908-005

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:163086>

Publication DOI: [10.1515/9783110752908-005](https://doi.org/10.1515/9783110752908-005)

Andreas Dettwiler

Abraham als Glaubensparadigma nach Karl Barth's *Römerbrief* (Röm 4)

Sein eigentliches Thema ist Gott selbst.
(Michael Wolter, zu Röm 4)

Abstract: Barth understood his study of the letter to the Romans as a conversation *with* Paul about God. What then can be said of Barth's understanding of the so-called Abraham chapter in Rom 4? According to Barth, Abraham – as a historical figure or not – is only interesting insofar as he points to something that ultimately remains elusive to any historical inquiry, because it concerns the human being's position before God. Faith is certainly crucial in this respect, and should not be misunderstood as a human achievement. It can ultimately only be apprehended in a highly paradoxical way as an “empty space” (*Hohlraum*). Barth's interpretation and recent exegetical studies converge surprisingly on this point: The central theme of Rom 4 is not Abraham as such, or the Pauline understanding of “salvation history,” or the conditions of possibility of the Pauline mission towards the nations, but rather the question of *God*. The present contribution concludes by considering the relevance of Barth's interpretation for contemporary exegesis.

1 Mit Paulus das «Gespräch über Gott» riskieren – zur Hermeneutik von Barth

Barth hat in seinem *Römerbrief* sein Buch verschiedentlich ein Gespräch genannt.¹ In seinem berühmten Vorwort zur zweiten Auflage hält er programmatisch fest: «Dieses Buch will nichts anderes sein als ein Stück des Gesprächs eines Theologen mit Theologen».² Gegen Ende seiner Kommentierung kommt Barth in der zweiten Auflage nochmals auf diese Bezeichnung zurück, so etwa in seiner

1 Zum hermeneutischen Ansatz des jungen Barth siehe die wertvolle Studie von Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*, WUNT 2/145 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

2 Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* 1922, eds. Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, Gesamtausgabe II.47 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2010), 8. Die Erstauflage von 1919 wird ebenfalls nach dem Text der Gesamtausgabe zitiert: Karl Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)* 1919, ed. Hermann Schmidt, Gesamtausgabe II.16 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1985).

eindringlichen Auslegung des Gebots der Nächstenliebe (Röm 13,8–9),³ dann vor allem in seinen einleitenden Ausführungen zur Paulusparänese von Röm 14–15 (überschrieben mit «Die Krisis des freien Lebensversuchs»), bei der Barth dem Leser, der Leserin, sein hermeneutisches Programm nochmals vor Augen führt. So schreibt er etwa: «Als die *Freiheit Gottes* haben wir diesen immer nahen, immer fernen Blickpunkt unsres Gesprächs des öftern bezeichnet und umschrieben»,⁴ um anschliessend den Römerbrief des Paulus als «*Redeversuch*»⁵ zu qualifizieren. Zwei Seiten später greift Barth die an die «Starken» der Gemeinde Roms gerichtete Ermahnung des Paulus auf,⁶ um in grundsätzlicher Weise die vermeintliche Sicherheit des Paulusinterpreten – und also auch der von Barth selbst vorgeschlagenen Interpretation des Römerbriefs! – in dialektischer Zuspitzung noch ein letztes Mal zu problematisieren:

Denn wenn der Römerbrief 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.⁷

Schliesslich hält er – diesmal zu Röm 15,14 – noch einmal fest:

Der Römerbrief [des Paulus] [...] erhebt nicht den Anspruch, originell, tief oder geistreich zu sein, er lässt sich aber mit seinem wirklichen Anspruch auch nicht unter diesem Vorwand abweisen. Er ist keine Dogmatik, es dürfte ihm aber eben darum auch nicht mit antidogmatischen Tiraden zu antworten und beizukommen sein. Er proklamiert nicht die Autorität

3 «Hier muss es sich entscheiden, ob die unmögliche Möglichkeit Gottes jenseits der menschlichen Möglichkeiten, auf die wir im Lauf unsres Gesprächs über Gott immer wieder gestoßen, nicht doch ein metaphysisches Gespenst ist, ob wir nicht doch geträumt haben, indem wir die psychologische Voraus-Setzung, die Ausgießung der Liebe zu Gott in unsere Herzen behaupteten, [...] ob unser Verständnis Gottes nicht doch ein 'Verständnis auf Abstand' (Kierkegaard) war oder ob der unbekannte Gott wirklich zu uns geredet hat in Jesus Christus». Barth, *Der Römerbrief 1922*, 659–60.

4 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 671.

5 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 671.

6 Röm 15,1: «Wir, die Starken, sind verpflichtet, die Schwächen der Schwachen zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen zu leben», Übers. Neue Zürcher Bibel 2007 (im folgenden NZB).

7 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 674.

des Paulus, er ist aber auch nicht zu erledigen durch die Entdeckung, dass dies Alles eben doch im besten Fall nur – Paulus sei; denn dass Paulus nicht Christus ist, das ist eine gänzlich banale und eindrucklose Wahrheit; Christus steht in *keinem* Buche, und an den zu 'glauben', der den Römerbrief schrieb, oder an das, was er schrieb, das kommt keinen Augenblick in Frage; man kann nur an *Gott* glauben! Eben das ist die These des Römerbriefs, die These des 'Paulinismus', mit der er sich selbst aufhebt, lange bevor seine Widersacher zu ihren ängstlichen Warnungen auch nur den Atem gefunden haben.⁸

Diese und andere Stellen machen deutlich, wie Barth sich dieses «Gespräch über Gott» konkret vorstellt:⁹ nicht primär als Gespräch eines Exegeten mit anderen Exegeten *über* Paulus, sondern als Gespräch eines Theologen (Barth) *mit* einem anderen Theologen (Paulus) *über* *Gott*.¹⁰ Es ist dieser Ansatz, der Barth zur kühnen 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».¹¹

Vorausgesetzt ist dabei zum einen stillschweigend, dass der Gesprächspartner Paulus nicht als historisch-individuelle Grösse – sei es seine psychische Verfasstheit oder auch seine kulturelle, religiöse oder anderweitige Prägung – interessant ist. Gegen Ende seiner Ausführungen kann Barth ganz schroff zum Selbstbewusstsein des «historischen» Paulus sagen:¹²

8 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 701.

9 Barth will dieses «Gespräch» auf seine beiden Römerbriefkommentare von 1919 und 1922 bezogen sein, wie die einleitende Notiz im Vorwort zur zweiten Auflage deutlich macht: «Wichtiger sind mir einige grundsätzliche Dinge, die *das beiden Auflagen Gemeinsame* betreffen» (Barth, *Der Römerbrief* 1922, 8, kursiv von mir).

10 Eine gute Illustration hierzu bietet eine bemerkenswerte Passage im Brief von Barth an Paul Wernle vom 24. Oktober 1919, in dem Barth auf die Rezension des Basler Kirchenhistorikers zur Erstfassung des *Römerbriefs* reagiert und sich dabei schroff von der zeitgenössischen «Fakultätstheologie» absetzt: «Nicht die Kritik werfen wir ihnen vor, sondern den Mangel an Kritik gegenüber dem gestaltlosen Trümmerhaufen von einzelnen relativen Wahrheiten, die Sie uns als Resultat der wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament darbieten [...] ich [bin] dann auf vielen Umwegen zu meiner Römerbriefarbeit gekommen, deren Wesen für mich gerade in dem lag, was Sie mir offenbar zum Vorwurf machen: dass ich versuchte, statt über Paulus allerhand zu erfahren und zu wissen, mit Paulus zu *denken*. Ich würde an Plato ganz im gleichen Sinn herantreten». Edition des Briefes in Barth, *Der Römerbrief* 1919, 638–46, 644.

11 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 14.

12 Wie es etwa in Röm 15,17–21 aufblitzt: «So habe ich nun meinen Ruhm (καύχησιν), im Christus Jesus, vor Gott nämlich [...]», Übers. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 707.

sollte etwa der paulinische 'Ruhm' [cf. Röm 15,17], das Selbstbewusstsein, in dem hier geschrieben ist, einen Schatten auf den Inhalt des Römerbriefs werfen, einen Vorwand, ihm auszuweichen, bieten? Ja, es ist ein Selbstbewusstsein, das aus diesen Blättern redet. Es fragt sich nur: *wessen* Selbstbewusstsein? Das des *Paulus*? Sicher auch, wie sollte es anders sein, dass da, wo ein *Mensch* von Gott redet [...], auch dieses *Menschen* Selbstbewusstsein ausgiebig und störend genug zu Worte kommt? [...] 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 [...].¹³

Vorausgesetzt ist dabei zum anderen, dass dieses «Gespräch über Gott», das Barth in seiner Auslegung des Römerbriefs vorschlägt, ein höchst risikobehaftetes und ernstes, eigentlich unmögliches und doch notwendiges Unternehmen darstellt. Barth ist sich dessen bewusst, wenn er reichlich polemisch der exegetischen Zunft seiner Zeit vorhält: «An der Grenze der Häresie hat sich der Paulinismus immer befunden, und man muss sich nur wundern darüber, was für absolut harmlose und unanständige Bücher die meisten Römerbriefkommentare und andere Paulusbücher sind».¹⁴ Und ein paar Zeilen weiter fordert Barth seine Leserinnen und Leser dazu auf, «das Buch sehr vorsichtig zu lesen, nicht zu schnell, nicht ohne mein Vorgehen am griechischen Text und an andern Kommentaren zu kontrollieren, und bitte, lieber nicht 'begeistert': Es handelt sich um ernste und in prägnantem Sinn kritische Arbeit, die hier zu tun ist».¹⁵

Auch ich möchte mich nun am Gespräch mit Barth und Paulus «über Gott» beteiligen. Als Interpret der neutestamentlichen Texte, der weniger bei Barth als vielmehr bei Bultmann, Bonhoeffer und Jüngel in die Schule gegangen ist, scheint es mir angebracht, eher in der zweiten Reihe Platz zu nehmen. Meine Fragestellung ist folgende: Wie nehme ich als heutiger Exeget die Interpretation Barths wahr? Wo und wie kann die Interpretation Barths mit der gegenwärtigen Exegese des Römerbriefs in Beziehung gesetzt werden? Es geht mir dabei nicht darum, in einem schulmeisterlichen Sinne Punkte zu verteilen und zu fragen, wo er richtig und wo er falsch lag. Ich möchte Barth vielmehr als *Gesprächspartner* über die Zeiten hinweg ernstnehmen, indem ich frage: Wo ist seine Exegese – Barth wollte *auch* als Exeget ernstgenommen werden – mit heutigen Verstehensbemühungen in vielleicht überraschender Weise kongruent? Und wo könnte Barth eventuell sogar neue Impulse für die heutige exegetische Arbeit geben? Als Untersu-

¹³ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 707.

¹⁴ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 20.

¹⁵ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 21.

chungsgegenstand wähle ich das sogenannte *Abrahamkapitel von Röm 4*, wobei ich vorrangig die Zweitausgabe von 1922 berücksichtigen werde.

Wie schon die Überschriften – der ersten, dann aber vor allem der zweiten Auflage – deutlich machen, spielt Röm 4 für das Barthsche Verständnis des paulinischen *Glaubensbegriffs* eine zentrale Rolle.¹⁶ Gleichzeitig ist deutlich, dass Barth auch in Röm 4 seinen streng *theozentrischen* Akzent konsequent weiterführt. In diesem Punkt trifft sich das Anliegen von Barth mit einer wichtigen Linie der heutigen Römerbriefexegese, wonach das eigentliche Thema von Röm 4 nicht Abraham als solcher oder das paulinische Verständnis der «Heilsgeschichte» oder die Bedingungen der Möglichkeit der paulinischen Völkermission, sondern «Gott selbst» sei.¹⁷ Ich möchte versuchen, diese beiden Ansätze ins Gespräch miteinander zu bringen.

2 Gott als zentraler «Gegenstand» der paulinischen Ausführung zu Abraham

Bevor wir uns die Interpretation Barths von Röm 4 näher anschauen, möchte ich mein eigenes Verständnis dieses Kapitels knapp skizzieren. Röm 4 schliesst nahtlos an die vorausgehenden Ausführungen zur Rechtfertigung des Menschen aus Glauben (Röm 1,16–17 und 3,21–31) an, nimmt aber auch Motive und Begriffe aus Röm 1,18–3,20 auf. Röm 3,31 – «Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz

16 In der ersten Auflage gibt Barth Röm 4 den Titel «Die Stimme der Bibel» (*Der Römerbrief 1919*, 106), dann die folgenden Untertitel: «Gott und der Heros» (Röm 4,1–8); «Der Glaube und die Religion» (Röm 4,9–12); «Die Gerechtigkeit und die Moral» (Röm 4,13–22); «Die Historie» (Röm 4,23–25). Für die zweite Ausgabe wählt Barth den Titel «Die Stimme der Geschichte» (*Der Römerbrief 1922*, 160), dann als Untertitel: «Glaube ist Wunder» (Röm 3,31–4,8); «Glaube ist Anfang» (Röm 4,9–12); «Glaube ist Schöpfung» (Röm 4,13–17a); «Vom Nutzen der Historie» (Röm 4,17b–25). Nur nebenbei bemerkt: Exegetisch ist bei diesem Strukturvorschlag von 1922 bedenkenswert, dass Barth Röm 3,31 nicht als Abschluss von Röm 3,21–30, sondern als Einleitung zu Röm 4,1–25 sieht.

17 Michael Wolter, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8*, EKK 6/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Ostfildern: Patmos, 2014): «Sein eigentliches Thema [i. e. dasjenige von Röm 4] ist Gott selbst. Paulus will durch Abraham zeigen, wie es 'bei Gott' (V. 2c) zugeht: dass Gott schon immer und niemals anders gerechtfertigt hat und rechtfertigen wird als aufgrund des Glaubens [...] Das Kontinuum, durch das Paulus die Christen mit Abraham verbunden sieht [vgl. Röm 4,23–25], ist aus diesem Grund Gott und die Selbigkeit der Prinzipien seines rechtfertigenden Handelns» (315). Wolter nimmt hier die These auf, die Jochen Flebbe in seiner Bonner Dissertation detailliert begründet hat: *Solus Deus: Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*, BZNW 158 (Berlin, New York: de Gruyter, 2008), insb. 163–267.

ausser Kraft? Natürlich nicht! wir halten vielmehr am Gesetz fest»¹⁸ – hat dabei nicht nur die Funktion, den Gedankengang von 3,21–30 abzurunden, sondern auch, wie Barth in der Zweitaufgabe von 1922 richtig gesehen hat, zum Abrahamkapitel überzuleiten: Das Beispiel Abrahams soll zeigen, dass die in Röm 3,21–31 postulierte These der Rechtfertigung aus Glauben dem «Gesetz»¹⁹ nicht widerspricht, sondern ihm im Gegenteil entspricht. Nach Paulus steht also der Grundsatz der Glaubensgerechtigkeit in Übereinstimmung mit dem in der Tora manifestierten Willen Gottes.

Schlüsseltext dieser schriftgebundenen Beweisführung in Röm 4 ist Gen 15,6 – «Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet (ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην)» –, eine Stelle, die Paulus in Röm 4,3 programmatisch einführt und auf die er im weiteren Verlauf von Röm 4 wiederholt Bezug nimmt (V. 9.23.24). *Der erste Gedankengang (Röm 4,1–8)* ist also durch die Auslegung der zentralen Schriftstelle Gen 15,6 bestimmt, wobei Paulus «Werke bzw. Werke tun [NZB: eine Leistung erbringen] (ἔργα / ἐργάζεσθαι)» und «Glaube bzw. glauben (πίστις / πιστεύειν)» gegenüberstellt. Dabei wird die Gerechtigkeit aus Glauben des Näheren als Handeln Gottes am Menschen bezeichnet, das nicht auf einer bestimmten Leistung oder einem bestimmten Wert vonseiten des Menschen basiert, sondern in gänzlich asymmetrischer Weise dem Menschen als «inkongruente Gabe» (χάρις)²⁰ zugesprochen wird. Dieses gänzlich freie, nicht-reaktive Handeln Gottes wird in Röm 4,5 auf höchst paradoxe, ja provokative Weise als ein Handeln desjenigen Gottes verstanden, «der den Gottlosen rechtfertigt». Schliesslich wird dieses Rechtfertigungshandeln Gottes mithilfe einer weiteren Schriftstelle als Sündenvergebung interpretiert (Ps 31,1–2 LXX).

Der zweite Gedankengang (Röm 4,9–12) bearbeitet ein Problem, das Paulus wahrscheinlich seit der Auseinandersetzung mit den galatischen Gegnern beschäftigt, die wahrscheinlich «Abraham als Zeugen der Beschneidung und des

18 νόμον οὖν καταργουῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰστάνομεν (Übers. Wolter, *Römer. Teilband 1*).

19 In Röm 3,31c ist νόμος vermutlich im Sinne einer literarischen Grösse (Pentateuch), und nicht im Sinne der zu erfüllenden Rechtsforderung der Sinai-Tora (so noch Röm 3,28: χωρὶς ἔργων νόμου), zu verstehen, siehe Wolter, *Römer. Teilband 1*, 273–74.

20 So John M.G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2015), 485: «incongruous gift [...] We encounter again the Pauline presumption that to talk of God in relation to gift is to speak of divine action wholly at odds with worth». Ähnlich Flebbe, *Solus Deus*, 262: «Gottes Wirklichkeit ist bestimmt durch ein Heilshandeln, das anknüpfungslos allein seine Aktivität ist und dementsprechend keine menschliche Unterscheidung, auch nicht die von Juden und Heiden, kennt».

Gesetzesgehorsams ins Feld geführt hatten».²¹ Hat nicht Abraham die Beschneidung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk erhalten (Gen 17,10 – 14)? Ist die Gerechtigkeit Gottes nicht an die Teilhabe am erwählten Volk gebunden? Paulus kann sich darauf abstützen, dass Gen 15 chronologisch Gen 17 vorausgeht, dass also Abraham die Glaubensgerechtigkeit erlangte, bevor er sich beschneiden liess.²² Zudem versteht Paulus die Beschneidung als Zeichen (σημείον) und Siegel (σφραγίς) «der Gerechtigkeit, die aus Glauben kommt, im Zustand der Unbeschnittenheit» (τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ).²³ Deutlich ist dabei, dass Paulus hier die Beschneidung einer neuen Interpretation unterwirft: «Wie ein Siegel die Urkunde nicht ersetzt, sondern sie nur bestätigt und deren Echtheit vergewissert, so bestätigt auch die Beschneidung nur, was Abraham schon als Unbeschnittener empfangen hat (Gen 15,6), und macht ihn lediglich der aus Glauben empfangenen Gerechtigkeit gewiss».²⁴ Demnach wird Abraham zum «Vater» aller Glaubenden, der beschnittenen (Juden) wie der unbeschnittenen (Heiden). Entscheidend ist nun nicht mehr die genealogisch (bzw. ethnisch) vermittelte Kontinuität der Nachkommenschaft

21 Michael Theobald, *Der Römerbrief*, EdF 294 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000), 222. Zur Pluralität der Abrahamsvorstellungen im Frühjudentum wie auch in den frühchristlichen Schriften siehe (in chronologischer Abfolge) Matthias Konradt, «Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams' (Gal 3,7). Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamstraditionen», in *Kontexte der Schrift. Bd. 1: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft*, FS Ekkehard W. Stegemann, ed. Gabriella Gelardini (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 25 – 48; Benjamin Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, WUNT 2/224 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), *passim*; Beate Ego, «Abraham im Judentum», in *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, eds. Christfried Böttrich, Beate Ego und Friedmann Eißler (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 11 – 61; Matthias Köckert, *Abraham: Ahnvater – Vorbild – Kultstifter*, Biblische Gestalten 31 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), insb. 290 – 403 (zu den frühjüdischen und frühchristlichen Rezeptionen).

22 Cf. Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, ass. Roy D. Kotansky, ed. Eldon Jay Epp, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 318: «In a skillful paraphrase of Gen 17, Paul makes the case that circumcision was not only performed long after Abraham's reckoning as righteous, but also that it was merely a 'seal' of the righteous status that he had already received»; cf. auch 306.

23 Die Lesart des Paulus ist hier selektiv und interessegeleitet: Wie Michael Wolter richtig bemerkt hat, interpretiert Paulus die Beschneidung nicht mehr in einem *prospektiven* Sinn (vgl. Gen 17,11), sondern bindet die Beschneidung *retrospektiv* an die Grundaussage von Gen 15,6 zurück: «Paulus lenkt [...] den Blick von Gen 17,11 wieder zu Gen 15,6 zurück und stellt die Beschneidung Abrahams in das Licht von dessen Rechtfertigung. Die Beschneidung empfängt ihre Bedeutung damit allein von Abrahams Rechtfertigung her» (Wolter, *Römer. Teilband 1*, 290). Dabei fällt bei Paulus die symbolische Bedeutung der Beschneidung als *Bundeszeichen* für die Nachkommenschaft völlig weg (vgl. Wolter, *Römer. Teilband 1*, 289).

24 Köckert, *Abraham*, 359 – 60.

Abrahams – «der Beschneidung [kommt] kein eigenständiger theologischer Stellenwert» mehr zu²⁵ –, sondern die metaphorisch verstandene Kontinuität im Glaubensvollzug. Allerdings will Paulus nicht bestreiten, dass Abraham der «leibliche Stammvater» (προπάτωρ κατὰ σάρκα) des jüdischen Volkes bleibt (cf. Röm 4,1).

Der dritte Gedankengang (Röm 4,13–17a) führt die Überlegung des Paulus zu Abraham als Vater von Juden und Heiden weiter, indem er zwei neue Begriffe in Röm 4 einführt, «Gesetz» (νόμος) und «Verheissung» (ἐπαγγελία). Nebst der Beschneidung ist das Gesetz der zweite, umfassende Identitätsmarker, mithilfe dessen sich Israel seiner eigenen Identität versichert und sich zugleich von den Völkern unterscheidet. Der Ausdruck «Gesetz» scheint hier nun wieder im Sinne der Rechtsforderung der Sinai-Tora verstanden zu sein, dem im gehorsamen Handeln entsprochen werden muss. Dass ein solches Handeln zur Teilnahme an der «Verheissung» führt, bestreitet Paulus hier energisch, denn das würde seinen bisherigen Ausführungen direkt zuwiderlaufen. Nur die «Gerechtigkeit aus Glauben» ermöglicht Teilnahme an der von Gott ausgesprochenen Verheissung, also nur «gemäss (göttlicher) Gnade» (κατὰ χάριν, V. 16). Damit haben Heiden genauso am Verheissungswort Gottes teil wie die Juden. Dieser «inklusive[n] Universalität», die «Heiden und Juden beide als gleichberechtigt zusammenschliesst»²⁶ entspricht die universale und «a-territoriale» Neuinterpretation («Erbe der Welt», V. 13) der traditionellen Landverheissung, die seinerzeit an Israel erging.²⁷

Der vierte Gedankengang (Röm 4,17b–25) schliesslich *erläutert*, worin der zu Beginn von Röm 4 programmatisch zitierte Gottesglaube Abrahams konkret besteht («Abraham glaubte Gott...»). Paulus gibt zunächst an, auf welchen Gott sich dieser Glaube bezieht: auf denjenigen, der jederzeit schlechthin schöpferisch tätig ist («des Gottes, der die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft, θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα», V. 17). Anschliessend bestimmt Paulus den Glauben Abrahams existentiell als kontrafaktische Gewissheit («wider alle Hoffnung auf Hoffnung hin»), die gegenüber aller empirischen Evidenz und menschlichen Aussichtslosigkeit auf das Verheissungswort Gottes vertraut. Allerdings wird auch hier der konstitutive Zu-

25 Wolter, *Römer. Teilband 1*, 293. Allerdings gilt auch: «Paulus vertritt hier (gegenüber Gal 5,2) eine integrative Position, die mit den Empfängern des Briefes zusammenhängt. Seine Argumentation in Röm 4 hält die christliche Gemeinde für unbeschnittene 'Heiden' wie für beschnittene Juden offen: Nicht die Beschneidung überhaupt, nur eine Beschneidung ohne Glauben wird ausgeschlossen» (Köckert, *Abraham*, 360).

26 Flebbe, *Solus Deus*, 229.

27 Vgl. Gen 12,7; 13,15.17; 15,7–8.18; 17,8.

sammenhang von Glaube und Gnade (vgl. V. 16) nicht aufgegeben: Es ist *Gott*, der «dem Glauben die δύναμις [verleiht], der Anfechtung des Todes standzuhalten».²⁸ Abraham ist also auch hier gewiss Paradigma des Glaubens, aber auch hier nicht ethisches Modell (anders z. B. Jak 2,21–23). Zum dritten (V. 23–25) schlägt Paulus abschliessend die Brücke zur gegenwärtigen Generation aller Glaubenden («wir»), Judenchristen wie nichtjüdische Christen. Eine dritte Gottesprädikation rundet die Überlegungen des Völkerapostels ab: der Gott, von dem Röm 4 handelt, ist derjenige, «der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat (τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν)» (V. 24b). Damit wird klar, dass der Glaube Abrahams und der Glaube der Christen sich nicht nur strukturell, sondern auch inhaltlich entsprechen: Es handelt sich jeweils um denjenigen Gott, der «schon immer und niemals anders gerechtfertigt hat und rechtfertigen wird als aufgrund des Glaubens».²⁹

Kommen wir zurück zu Barth. Ich beginne mit der Frage, wie Barth sich die *Figur Abrahams als geschichtliche Grösse* vorstellt.

Barth bezieht sich auf Abraham natürlich vor allem in seiner Auslegung von Röm 4 – ich werde mich im Folgenden darauf beschränken –, erwähnt ihn aber auch später einige Male, wobei er nicht nur Abraham als Paradigma des Glaubens (z. B. 410; 564; usw.), sondern auch als Paradigma der Heiden, d. h. als Unbeschnittener, betont; so z. B. 519, oder ausführlicher zu Röm 9,30: «Wie könnte sie [i. e. die Kirche] ganz und gar bestreiten, dass er der Gott der Juden *und* der Heiden ist (3,30)? Wird nicht Israels eigener Stammvater Abraham als der *Unbeschnittene* selig gepriesen? (4,9) Anerkennt es das aber, rechnet es auch nur mit der Möglichkeit, dass *salus* auch extra ecclesiam sein, dass Esau auch Jakob der Erwählte sein könnte, wo bleibt dann das Rückgrat, die Zuversicht der Kirche zu ihrer eigenen Sendung? [...] Was wird aus Israels Jagen nach der Gerechtigkeit, aus seinem Eifer um Gott, wenn es sich eingestehen muss, dass gerade die 'Anderen', die nicht Mitjagenden und Miteifernden schon am Ziele sind?» (495).

Die Frage ist komplexer, als es den Anschein macht, denn Barth verknüpft die Frage mit allgemeineren geschichtstheoretischen Überlegungen – dies ist vor allem in der Zweitausgabe von 1922 der Fall –, die zunächst durch ein längeres Zitat aus Nietzsches Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*³⁰ eingeführt und dann im Rahmen seiner Deutung von Röm 4,23–25 – wiederum im Rückgriff auf Nietzsches Historismuskritik – weiter entfaltet wer-

²⁸ Theobald, *Römerbrief*, 204, der darauf verweist, dass in Röm 4,20 («[...] er wurde stark im Glauben [ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει]») die passivische Formulierung des Verbs ἐνεδυναμοῦσθαι «klarstellt, dass hier Gott logisches Subjekt ist».

²⁹ Wolter, *Römer. Teilband 1*, 315.

³⁰ Cf. Barth, *Der Römerbrief 1922*, 192.

den.³¹ Der «Beduinenhäuptling Abraham»³² ist, als historische Figur, für Barth ohne jedes Interesse: «der *historische* Abraham [geht] uns wirklich nichts [an]». ³³ Abraham ist nach Barth nur interessant, indem er auf etwas verweist, das der historischen Nachfrage letztlich entzogen bleibt, weil es um die Stellung des Menschen vor Gott (*coram Deo*) geht. So gesehen ist, überspitzt formuliert, nur der «unhistorische» Abraham von Interesse.³⁴ Barth bringt hier die Metapher des Oberlichts ins Spiel: «Abraham abgesehen vom Oberlicht des Unhistorischen geht uns nichts an, er sagt uns nichts, und wir hören ihn nicht».³⁵ Das Unhistorische ist das «Unanschauliche, Unbegreifliche, das aller Geschichte Ende und Anfang ist. Die Genesishistorie öffnet ihren Mund und *sagt das Unhistorische, dass dem Abraham sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde*. Sofern sein Fall auch unser Fall ist, können sich unsre Ohren öffnen und dieses Unhistorische hören».³⁶ Also nur

in diesem Oberlicht gesehen redet die Geschichte als überlegene Meisterin mit dem Leben ('*historia vitae magistra*').³⁷ Um dieses Oberlichts willen, *nur* um seinetwillen, lauschen wir der Stimme der Geschichte [...]. Mythisch oder auch mystisch nennt die Ängstlichkeit des linearen Denkens dieses Oberlicht der Geschichte [...], wir aber möchten gerade auf der kritischen 'Linie, die das Übersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunklen scheidet' (Nietzsche),³⁸ die ungeschichtliche, d. h. aber *ur-geschichtliche* Bedingtheit aller Geschichte, das Licht des *Logos* aller Geschichte und alles Lebens erkennen.³⁹

31 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 199 – 203.

32 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 202.

33 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 203.

34 Vgl. gegen den Schluss der Auslegung von Röm 4: «Wir stehen mit dem Abraham der Genesis, der noch viel 'unhistorischer' ist, als die Analytiker sich träumen lassen, vor der Unmöglichkeit der Erkenntnis, vor der Unmöglichkeit der Auferstehung, vor der Unmöglichkeit der in Gott begründeten und von Gott zu erwartenden Einheit von Diesseits und Jenseits» (Barth, *Der Römerbrief 1922*, 202 – 203). Barth bezieht sich hier polemisch auf diejenigen, die «eine bloß analytische Historie» treiben (202).

35 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 200.

36 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 199 – 200, kursiv von mir.

37 Barth zitiert hier aus dem Römerbriefkommentar von Calvin, der zu Röm 4,23 festhält: «Locus quo admonemur de capiendi exemplorum fructu in Scripturis. Historiam esse vitae magistram, vere dixerunt Ethnici» («Die Stelle ermahnt uns, sich die Früchte der Beispiele in den Schriften anzueignen. Die Geschichte, so haben die Heiden richtig gesagt, ist Lehrmeisterin des Lebens»), cf. *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (*Calvini opera*), vol. 49 (Braunschweig: Schwetschke, 1892), 86; dt. Übers. nach *Calvin-Studienausgabe, Band 5.1: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009), 255.

38 Siehe Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 209 – 285, hier 214: «Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die

Oder noch einmal anders formuliert: Abraham – unabhängig von der Frage seiner Historizität oder Nicht-Historizität – ist nur als «klassische Gestalt der *Wahrheitsgeschichte*»⁴⁰ von Interesse. Abgesehen von dieser Dimension der Wahrheit ist Historie nicht Geschichte, sondern bloss «kritische Materialsammlung», bloss «photographiertes und analysiertes Chaos».⁴¹ In der ersten Auflage von 1919 formulierte Barth noch wesentlich anders, klarer vielleicht, aber mit derselben polemischen Stossrichtung:

In der Wirklichkeit des Gottesreiches stand auch Abraham. Was ginge er uns sonst an? Was ginge uns sonst die Vergangenheit überhaupt an? [...] Das Verschiedene der Individuen, Zeiten, Verhältnisse und Gestaltungen sei, was es ist: die Oberfläche des Daseins. Solange es nur als Verschiedenes erkannt ist, ist es doch nur der offenbare Unsinn des Daseins. Denn das Nebeneinander, das zentrifugale Wimmeln und Geschleudertwerden der Erscheinungen ist Unsinn, nicht Sinn. [...] Was soll uns die Abrahamsgeschichte? Wozu blicken wir aus dem Leben der Gegenwart zurück in die ferne Vergangenheit? Jedenfalls nicht aus dem halb demütigen, halb hochmütigen 'Interesse' an entlegenen Heroen und Kirchenvätern. Das Menschliche an sich ist nicht wichtig, die ungeleitete Beschäftigung damit eitle Zeit- und Kraftverschwendung. Beim blossen 'Interesse' für das einmal Gewesene wird die Geschichte zu einem wirren Chaos sinnloser Beziehungen und Begebenheiten, die Historie trotz aller Kunst der Verknüpfung zu einer triumphierenden Entfaltung und Beschreibung dieses Chaos, bei dem das, was *wirklich* war, sicher verborgen bleibt.⁴²

Was aber genau gibt nach Barth die Abrahamfigur zu verstehen, damit es sich lohnt, in dieses «Selbstgespräch»⁴³ der Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Gegenwart überhaupt einzutreten? Barth antwortet darauf wie folgt, und zwar im Anschluss an Röm 4,2 («Wenn Abraham auf Grund seiner Werke gerecht erklärt wurde, dann gereicht ihm doch das zum Ruhm! *Ja*, aber nicht vor Gott!»⁴⁴):

das uns an diesem Menschen das Unanschauliche anschaulich wird, dass uns das, was dieser Mensch *ist*, erinnert an das, was er *nicht* ist, dass hinter und über seinem Verhalten ein

frohe Tat, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, dass es eine Linie gibt, die das Übersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet», zit. nach der Ausgabe von Karl Schlechta, Bd. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ⁹1982).

39 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 192.

40 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 171, kursiv von mir.

41 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 200.

42 Barth, *Der Römerbrief* 1919, 142–43.

43 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 199.

44 Übers. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 163; «*Ja*» ist nicht im Fettdruck gesetzt, also erläuternde Ergänzung von Barth.

Geheimnis steht, das durch sein Verhalten ebensowohl verhüllt wie illustriert wird, das also jedenfalls nicht mit seinem Verhalten identisch ist.⁴⁵

Das Anschauliche, Offenkundige am Menschen, dessen, wonach er nach den Massstäben der Welt gemessen und als wertvoll befunden wird, sind seine «Werke» (ἔργα, Röm 4,2), «d. h. die in seinen Worten und Handlungen sich auswirkende Haltung, Richtung und Gesinnung».⁴⁶ Interessant ist hier, dass Barth diese «Gerechtigkeit aus Werken» nicht sofort und prinzipiell kritisiert, sondern zunächst einmal als «Erinnerung» bzw. als Hinweis auf ein Anderes begreift:

[...] sichtbare *Erinnerung* an unsichtbares, fremdartiges Geschehen ist der Eindruck, den wir von einem solchen Menschen empfangen: um so mehr, je stärker dieser Eindruck ist. Also: jenes offenkundig 'Gerechte' (Religiöse, Geniale, Bedeutende) in Abrahams und seinesgleichen Haltung, Richtung und Gesinnung mag ihm zum Ruhme gereichen [vgl. Röm 4,2: καύχημα], vor dem Forum der *Weltgeschichte* nämlich.⁴⁷

Damit steht der Mensch aber noch «*diesseits* der Todeslinie», auch wenn sein Sein «noch so stark von einem *Jenseits* Zeugnis gibt».⁴⁸ Was aber befindet sich jenseits dieser Linie, die den Tod vom Leben unterscheidet? Die Antwort von Barth ist lapidar: «*Jenseits* der Todeslinie ist Gott».⁴⁹ Wer ist dieser *Gott*, von dem hier die Rede ist? Und wer ist dieser *Mensch, der Gott glaubt*? Fangen wir mit letzterem an.

Es kann nicht überraschen, dass Barth das Schlüsselzitat von Gen 15,6 (Röm 4,3) – «*Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm [von Gott] als Gerechtigkeit angerechnet*» – von der Grundspannung des Anschaulichen (bzw. des Offenkundigen) und des Unanschaulichen (bzw. des Geheimnisses) her analysiert und auf die Frage nach der menschlichen Identität hin zuspitzt. Zunächst *negativ* formuliert und von Röm 4,2 herkommend: «'Abraham glaubte Gott.' Also alles Eigene und darum Rühmensewerte an Abraham und seinesgleichen: sein heroisches Erleben und Handeln, seine bewusste oder unbewusste Persönlichkeit und

45 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 165.

46 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 164.

47 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 166. Siehe auch die von Barth da und dort vorgenommene erstaunlich positive Würdigung menschlicher «Leistung» im Anschluss an Röm 4,5: «Es gibt also eine andere Art, Menschen zu würdigen. Sie wird z. B. in der Genesis geübt und bei Dostojewski. Sie begnügt sich nicht damit, Ehre zu geben, dem Ehre gebührt [...]. Sie kann sich [...] nicht ohne wehmütigen Humor freuen an aller echt menschlichen Größe, an aller Gläubigkeit, an allem Heroismus, an aller seelischen Schönheit und geschichtlichen Bedeutung eines Menschen, aber nicht danach beurteilt sie ihn letztlich, sondern nach seinem Glauben» (170).

48 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 167.

49 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 167.

Frömmigkeit kommen als seine Gerechtigkeit vor Gott nicht in Betracht». ⁵⁰ *Positiv* formuliert ist Glaube «die Einsicht Abrahams, dass Gottes Wort wirkende Kraft hat (4,21) [...], dass Gott das Nicht-Seiende anspricht als Seiendes (4,17) [...], dass Gott die Ehre (die Doxa) gebührt (4,20)». ⁵¹ Deshalb kann Barth den Glauben als schlechthin «Unmögliche, das Wunder, das Paradox» bezeichnen. ⁵² Im Glauben versteht sich also Abraham als jemanden, dessen Sein nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen begründet ist. Deshalb kann Barth den Sachverhalt zugespitzt wie folgt formulieren:

Er ist aber, was er ist, als Glaubender, in der Kraft dessen, war *er nicht ist*. Denn in dem, was *er ist* (der religiös Erleuchtete, der geistig-sittliche Heros usw.), drängt zur Erscheinung sein Glaube, d. h. aber das, was *er nicht ist* (das Wunder, die neue Welt, Gott) Nimm die Todeslinie weg von Abrahams Glauben (die Aufhebung des Menschen durch seine Begründung in Gott), so nimmst du seinem Glauben den Inhalt, so sinkt er als menschliche Tat zurück in die Subjektivität, Relativität und Zweideutigkeit aller menschlichen Taten. Ist die Lebendigkeit Abrahams nicht in seinem Sterben begründet, so ist Abraham nicht Abraham. ⁵³

Die folgende Stelle zeigt noch genauer, wie Barth diese kritische Unterscheidung zwischen Glaube und Glaube versteht:

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. ⁵⁴

Gerade die räumliche Metapher des *Hohlraumes* verwendet Barth sehr oft. ⁵⁵ Sie scheint ihm ein zutreffendes Bild zu sein, um die in Röm 4 vorgenommene phä-

⁵⁰ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 167.

⁵¹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 168.

⁵² Barth, *Der Römerbrief* 1922, 168.

⁵³ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 168.

⁵⁴ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 169.

⁵⁵ Cf. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 86; 93 («Hohlraum, Entbehren, Hoffen»); 124 («Hohlraum, *Beugung* vor dem, was wir *nie werden, nie haben, nie tun können*»); 153 («Hohlraum, Entbehren, Möglichkeit und Hinweis»); 158 («Entbehren, Ungenügen, Hohlraum und Sehnsucht»); 169 («Hohlraum, Begrenzung»); 170 («Hohlraum, Sehnsucht, Entbehren und Hoffnung eines Unanschaulichen»); 278 (zu Röm 6,8: «Glaube ist gerade in der vollen Paradoxie seines Begriffs als menschlicher Hohlraum, nein göttlicher Inhalt, als menschliches Verstummen, Nicht-Wissen und Warten, nein als göttliche Rede, Weisheit und Tat [...] die Umkehr, in der die Gleichgewichtslage, in der sich Ja und Nein, Gnade und Sünde, Gutes und Böses im Menschen befinden, gestört und aufgehoben wird»); 330 («nur Vakuum, nur Hohlraum, nur Offenheit»); 522 («Gehorsam heißt: es entsteht an diesem, dem bekannten Menschen jene Einbruchsstelle, jener Hohlraum, wo der *neue*

nomenologische Beschreibung des Glaubens gegenüber dem Missverständnis abzusichern, wonach Glaube so etwas wie eine menschliche Leistung, ein Haben und Besitzen sei. Glaube ist ein *Wandern*, ein *Nicht-Besitzen*, ein *Sterben*, wie Barth prägnant zu Röm 4,12 – Abraham als Vater auch derer, die «wandern auf den Pfaden des Glaubens ohne Beschneidung»⁵⁶ – dann ausführt:

Ein fortgesetztes sich selbst Aufheben und Aufgeben, ein unermüdliches, unbestechliches 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).⁵⁷

Dieser Ansatz erlaubt es Barth im Weiteren (vor allem in der Auslegung von Röm 4,9–12,⁵⁸ also bei der Thematik der Beschneidung als jüdisches Identitätsmerkmal), seine differenzierte *Religionskritik* zu thematisieren,⁵⁹ die seine Auslegung des Römerbriefs insgesamt bestimmt.

Zum zweiten: *Wer ist der Gott*, von dem hier die Rede ist? Nach meinem raschen Überblick über die Barthsche Interpretation des paulinischen Glaubensbegriff kann die Antwort nicht mehr schwerfallen. Ich muss mich hier kurz fassen. Für ein *negatives* Gottesverständnis bietet sich Röm 4,4 an,⁶⁰ ein «allgemeine[r] Grundsatz aus dem Alltagsleben, um deutlich zu machen, wie es bei Gott *nicht* zugeht».⁶¹ Würde das Verhältnis von Gott und Mensch analog zu einem

Mensch atmen und sich bewegen kann»); usw. Semantische Äquivalente: «offener Raum, Hinweis, Anlass und Gelegenheit» (77); u. a.

56 Übers. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 178.

57 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 182.

58 Überschriften mit: «Glaube ist Anfang», Barth, *Der Römerbrief* 1922, 175–82.

59 Vgl. nur die folgende aufschlussreiche Passage: «Und so ist auch Abrahams Glaube *noch nicht* Beschneidung, *noch nicht* Religion, *noch nicht* das seelisch-geschichtliche Phänomen der Gläubigkeit. Der Glaube ist die Voraussetzung jener Gegensätze, ihr ursprünglich Gemeinsames: er ist weder religiös noch unreligiös, weder heilig noch profan, und er ist immer auch beides [...]. Welt ist Welt, und in der Welt ist auch Abraham [...]. Kommt aber für den Genesistext als Gerechtigkeit nur dieses Unanschauliche Abrahams, sein Glaube in Betracht, dann versteht er offenbar 'Gerechtigkeit' als ein Sein, Haben und Tun Gottes gegenüber dem in sich geschlossenen Kreis der Welt, innerhalb dessen auch die religiöse Welt liegt. Dann ist es offenbar im Sinn der Religion selbst, wenn wir sagen, dass die Religion in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit *nicht* Voraussetzung und Bedingung des positiven Verhältnisses Gottes zum Menschen ist» (Barth, *Der Römerbrief* 1922, 177–178).

60 «Wer eine Leistung erbringt, dem wird der Lohn nicht aus Gnade ausbezahlt, sondern weil er ihm zusteht (litt: aus Schuldigkeit), τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα», Übers. NZB.

61 Wolter, *Römer. Teilband 1*, 283; kursiv von mir.

menschlichen Arbeitsverhältnis verstanden, dann würde das Handeln Gottes von einer bestimmten menschlichen Leistung abhängig gemacht werden. Michael Wolter formuliert wie folgt: «Würde Gott aufgrund von Werken rechtfertigen [...], würde er wie ein Mensch handeln»; aber nur «ein Handeln, das aus Gottes freier Initiative hervorgeht und auf seinem eigenen Entschluss basiert, entspricht seinem Gott-Sein».⁶² Barth sieht dies ebenso, formuliert aber ungleich schärfer und ironischer, wenn er von Gott

als den an das Wirken des bedeutenden Menschen als Kontrahent und Schuldner von Rechts wegen gebundenen obersten Kampfrichter und Preisverteiler [spricht], wobei es auf der Hand liegt, dass dieser 'nach Schuldigkeit' Lohn auszahlende 'Gott' *nicht* Gott ist, sondern der Herren eigener Geist.⁶³

Wie würde dann ein *positives* Gottesverständnis zu formulieren sein, das Herantasten an einen Gott, der eben nicht nach Schuldigkeit handelt, sondern κατὰ χάριν, aus freier Gnade? Barth greift auch hier auf komprimierte, dialektisch zu nennende Aussagen zurück, um denjenigen Gott zu beschreiben, der «jenseits der Todeslinie» ist:

begründend als der Unbegründete, wesentlich, weil ohne alles Wesen, bekannt als der Unbekannte, redend in seinem Schweigen, barmherzig in seiner unnahbaren Heiligkeit [...], gnädig in seinem Gericht, *nicht* der Mensch und eben darum der reine Ursprung [...]. Immer ist Gott dem Menschen jenseitig, neu, fern, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz, immer sagt *Wunder*, wer Gott sagt.⁶⁴

3 Zum Schluss – hat uns Barth als Exeget noch etwas zu sagen?

Was folgt aus meinem knappen Durchgang durch den Text von Barth, vor allem durch seine Auslegung von Röm 4? Lernen wir beim Studium der Barthschen Interpretation vor allem etwas über den *Systematiker und engagierten Zeitgenossen Barth* oder auch etwas über den Brief des Paulus an die Gemeinde von Rom? Hat uns nicht nur der Systematiker, sondern auch der *Exeget* Barth noch etwas zu

⁶² Wolter, *Römer. Teilband 1*, 284.

⁶³ Barth, *Der Römerbrief 1922*, 169–70. Zur Unterscheidung von Gott und Nicht-Gott, siehe auch die Ausführungen von Declan Kelly, «Existence between God and the No-God», in diesem Band.

⁶⁴ Barth, *Der Römerbrief 1922*, 167. Zur Interpretation dieser Stelle siehe auch den Beitrag von Hans-Christoph Askani, «Das Wunder des Glaubens. Zu Röm 3,21–4,8», in diesem Band.

sagen oder sollen wir seinen Römerbriefkommentar als ein theologiegeschichtlich gewiss bedeutendes, aber exegetisch doch definitiv überholtes Werk beurteilen? Damit das Gespräch zwischen Barth und uns heutigen Exegetinnen und Exegeten sich so fruchtbar wie möglich gestaltet, wäre es wichtig, wenn wir uns entschlossen auf die *theologische Sachproblematik des Römerbriefs* einliessen. Wenn uns dies gelingt, wird auch die Stimme des jungen Barth wieder Gehör finden und zu einer faszinierenden Herausforderung für uns werden.⁶⁵ Neuere Auslegungen zu Röm 4 – ich denke vor allem an diejenigen von Jochen Flebbe von 2008 und Michael Wolter von 2014 – konvergieren in überraschender Weise mit dem theozentrischen Ansatz von Barth in der Betonung, wonach Röm 4 nicht sosehr ein Diskurs über Abraham an sich, oder über seine heilsgeschichtliche Funktion oder über die im Rahmen des damaligen paulinischen Missionsprojekts wichtige Frage nach der Teilhabe der ‘Heiden’ an die an den jüdischen Stammvater Abraham ergangene Heilsverheissung darstellt, sondern zuallererst als eine intensive Meditation über den Gott zu verstehen ist, der «schon immer und niemals anders gerechtfertigt hat und rechtfertigen wird als aufgrund des Glaubens».⁶⁶ Oder um nochmals Wolter das Wort zu geben: «Sein eigentliches Thema ist Gott selbst».⁶⁷ Dabei dürfte selbstverständlich sein, dass es sich hier nicht um ein abstraktes Nachdenken über ‘Gott an sich’ geht, wie Jochen Flebbe betont hat: «Es handelt sich [bei der Rede von Gott in Röm 4] keinesfalls um eine abstrakte Darstellung Gottes, die somit ohne Konsequenzen für die menschliche Wirklichkeit bleibt».⁶⁸ Umgekehrt gilt, dass «die Person Abraham mit den mit ihr verbundenen Erzählungen nicht auf die Definition des Menschen zielt, sondern dass

65 Siehe auch das Plädoyer von John Barclay, «‘For I am Not Ashamed of the Gospel’: Commentary as Interpretation in the *Römerbrief*», in diesem Band.

66 Wolter, *Römer. Teilband 1*, 315. Sehr ähnlich Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT (Regensburg: Friedrich Pustet, 1985), 105: «Insofern Abraham als Demonstrationsfigur dient, ist er als Anfänger der Volksgeschichte Israels bedeutsam (vgl. V. 1). Aber das Kontinuum zwischen Damals und Heute verläuft gerade nicht über die Geschichte, sondern ist darin begründet, daß Gott jetzt wie damals gleich handelt, indem er den Gottlosen auf Glauben hin rechtfertigt».

67 Wolter, *Römer. Teilband 1*, 315. Selbstverständlich müsste die vor allem von Flebbe und Wolter akzentuierte Interpretationslinie von Röm 4 mit weiteren zeitgenössischen Auslegungen in Beziehung gesetzt werden, die die missionstheologische und sozialgeschichtliche Dimension der paulinischen Ausführungen stärker gewichten. Genannt sei hier nur Michael Cranford, «Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe», *NTS* 41/1 (1995): 71–88 («The interpretation of Romans 4 offered here is one in which Abraham is not viewed as an example of Christian faith, but is instead used by Paul to show why Gentiles share in the covenant because they, too, are children of Abraham», 73). Dies kann aber im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geschehen.

68 Flebbe, *Solus Deus*, 265.

sich [...] zuallererst und primär an Abraham zeigt, mit welchem Gott Israel und die Menschheit [...] es zu tun haben, wer und wie Gott ist».⁶⁹

Und noch eine letzte Bemerkung, die zeigen soll, wie wertvoll das Gespräch mit Barth auch in Zukunft sein könnte. Es fällt auf, wie stark der Basler Systematiker vor allem in der zweiten Auflage den gesamten Römerbrief unter einer *kreuzestheologischen Perspektive* gelesen hat.

Nur ganz wenige Bemerkungen hierzu. Dass der Gott Jesu von Nazareth nur in der paradoxalen Indirektheit und Unanschaulichkeit des Kreuzes wahrgenommen werden kann, ist ein Gedanke, der sich konsequent durch die ganze Auslegung Barths in der Zweitfassung von 1922 hindurchzieht. Prägnant z.B. zu Röm 5,6: Der neue Mensch «lebt vom *Sterben des Christus*. Anschaulich wird das Leben des Christus, seine Auferstehung, in der der Glaube seine Quelle hat (5,10), in seiner oboedientia passiva, in seinem Tod am Kreuz; einzig und allein und ausschliesslich am Kreuz» (218); zu Röm 8,18–25: Das Kind Gottes «hört die Stimme der Wahrheit *im* Leiden, an der Wurzel aller menschlichen Fragen und Antworten. Es 'will in allen Dingen bis auf den hoffnungslosen Grund sehen' (Nietzsche),⁷⁰ weil *dort* die Hoffnung ist: Ave *crux* unica spes mea!» (418–419); zu Röm 8,24–25 («Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung...»): «[...] wüssten wir *Jesus Christus* anders denn als Gekreuzigten [...], wäre das Inkognito gebrochen, in dem das Heil zu uns gekommen ist [...]. 'Sichtbare Hoffnung ist *nicht* Hoffnung.' Direkte Mitteilung von Gott ist keine Mitteilung von *Gott*. Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun [...]. Erlösung ist das Unanschauliche, Unzugängliche, Unmögliche, das als *Hoffnung* uns begegnet» (430).

Auch wenn Barth «ein ausgesprochener Selbstdenker» war und es darum schwierig ist, «Einflüsse, Faktoren und Impulse in ihrer Wirkung auf Barth genau einzuschätzen»,⁷¹ kann man sich fragen, was Barth zu dieser originellen Lesart des Römerbriefs geführt hat: die seit Januar 1919 beginnende intensive Beschäftigung mit dem ersten Korintherbrief,⁷² oder vielleicht doch eher Martin Luther, den er ausgiebig zu Wort kommen lässt? Wie dem auch sei: Die Entscheidung

⁶⁹ Flebbe, *Solus Deus*, 170.

⁷⁰ Siehe Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Drittes Stück: *Schopenhauer als Erzieher*, 287–365, hier 320: «Der heroische Mensch verachtet sein Wohl- oder Schlecht-Ergehen, seine Tugenden und Laster [...], er hofft von sich nichts mehr und will in allen Dingen bis auf diesen hoffnungslosen Grund sehen. Seine Kraft liegt in seinem Selbst-Vergessen», zit. nach der Ausgabe von Karl Schlechta, Bd. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982). Zur Nietzsche-Rezeption Barths, siehe Niklaus Peter, «Karl Barth als Leser und Interpret Nietzsches», *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology* 1/2 (1993): 251–64.

⁷¹ Cornelis van der Kooi, «Zweiter Römerbrief», in *Barth Handbuch*, ed. Michael Beintker (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 195–200, hier 195.

⁷² Cf. van der Kooi, «Zweiter Römerbrief», 195.

Barths, den Römerbrief im Licht der Kreuzestheologie der korinthischen Korrespondenz – und mindestens ebenso im Licht der *theologia crucis* Luther's – zu lesen, führt zu einem Verständnis der Offenbarung Gottes, das sowohl theologisch wie anthropologisch ausserordentlich ertragreich ist.⁷³ Sie kommt aber für die heutige exegetische Zunft eher überraschend, die nur noch selten das ganze *corpus paulinum* – oder zumindest die sogenannten echten Paulusbriefe (Röm, 1–2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess und Phm) – als organische Einheit in den Blick nimmt und auf dieser Basis nach «der» Theologie des Paulus fragt. Wie gehen wir mit der von Barth energisch vorgetragenen *kreuzestheologischen* Interpretation des Römerbriefs um und wo könnte ihr kritischer Impuls für die heutige wissenschaftliche Paulusexegese sein? Ob Karl Barths Theologie «ihre beste Zeit noch vor sich hat», wie Ralf Frisch reichlich kühn in seiner anregenden Einführung in das Denken Barths formuliert hat,⁷⁴ vermag ich nicht zu beantworten. Es wäre aber ausserordentlich schade, wenn die von Barth vorgeschlagene theologisch verdichtete Interpretation des Römerbriefes nicht mehr aufgenommen und kritisch diskutiert, sondern auf dem Altar der gegenwärtigen Hyperspezialisierung der neutestamentlichen Exegese geopfert würde.

73 Ralf Frisch, *Alles gut: Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2018), hat dies folgendermassen zusammengefasst: «Dass vor allem in der zweiten [...] Auflage von Barths Römerbriefkommentar ununterbrochen irdische, menschliche, gesellschaftliche, politische, ethische und theologische Gewissheiten so in Schutt und Asche gelegt werden [...] wird von Barth auch als Konsequenz einer kreuzestheologischen Zuspitzung der Offenbarung Gottes zur Sprache gebracht. Denn Barth zufolge ist es Christus – insbesondere der tote Christus am Kreuz –, der die Krise alles Menschlichen verursacht und offenbart. Und dieser gekreuzigte, nicht mehr schöne Gott ist dann auch das Ende der schönen, kulturell und religiös siegesgewissen theologischen Erzählung. Die ungebrochene, moralisch optimierende Gottesrede [...] wurde von Karl Barth expressionistisch zertrümmert. Sein zweiter Römerbriefkommentar ist Zeugnis einer Menschheits- und einer Götterdämmerung» (32–33).

74 So der Untertitel des Essays von Frisch, *Alles gut*.