



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2010

Karl Barths Schriftauslegung und die Bibelwissenschaft

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-68206>

Journal Article

Originally published at:

Schmid, Konrad (2010). Karl Barths Schriftauslegung und die Bibelwissenschaft. *Theologische Zeitschrift*, 66(4):332-343.

Karl Barths Schriftauslegung und die Bibelwissenschaft

Konrad Schmid, Zürich

Dass es anlässlich des 40. Todestags von Karl Barth angebracht sein könnte, dessen Wirken auch aus bibelwissenschaftlicher Perspektive zu beleuchten, lässt sich in doppelter Weise begründen. Zunächst war Barth von Haus aus nicht Systematiker, sondern sehr viel eher Bibelwissenschaftler. In seinem Todesjahr 1968 beschrieb Barth selber seinen Neuaufbruch rückblickend so: «Ich begann ihn [sc. den Römerbrief] zu lesen, als hätte ich ihn noch nie gelesen: nicht ohne das Gefundene Punkt für Punkt bedächtig aufzuschreiben.»¹

Am Anfang von Karl Barths Denken und Wirken steht also die neue Lektüre der Bibel. Am Ende des 1. Weltkriegs, 1918, hatte er noch geklagt: «Nun brütet man abwechselnd über der Zeitung und dem N.T. und sieht eigentlich furchtbar wenig von dem organischen Zusammenhang beider Welten.» Den Grund für diese Blindheit fand er darin, dass gerade auch er selber sich bislang nicht entschieden genug mit der Bibel beschäftigt hatte: «Hätten wir uns doch *früher* zur Bibel bekehrt!»²

Als zweiter Grund, weshalb die Bibel an diesem Jubiläum interessieren muss, kann angeführt werden, dass sich so etwas wie eine Selbstähnlichkeit der Geschichte beobachten lässt: Die gegenwärtige Situation (zumindest der deutschsprachigen Theologie) hat gewisse Gemeinsamkeiten mit jener zur Zeit des Erscheinens von Barths Römerbriefkommentar. Sowohl die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts wie auch der Beginn des 21. Jahrhunderts sind innertheologisch durch eine klar erkennbare Diastase zwischen den biblischen und systematischen Disziplinen gekennzeichnet; diese war in der Zeit dazwischen, namentlich in den fünfziger und sechziger Jahren, so nicht gegeben. Nun ist eine Diastase an sich nicht beklagenswert – es kann auch Trennungen und Abstände geben, die gut begründet sind. Genau dies scheint aber heute ebenso wenig der Fall zu sein, wie es dies zur Zeit von Barths Römerbriefkommentar war.

Insofern ist die Frage nach der Art von Barths Schriftauslegung und ihrer Wirkung auf die Bibelwissenschaft durchaus aktuell. Daher wird hier zunächst versucht, eine quellennahe Rekonstruktion von Barths Prinzipien der Schriftauslegung zu geben, und im zweiten Teil werden einige Bemerkungen zu den Folgen formuliert.

1. Karl Barths Schriftauslegung

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die Schriftauslegung Barths ausführlich zu rekonstruieren, aber auch nicht nötig, da dies schon vielfach geschehen ist.³ Es kann hier nur um einige Hinweise zur Eigenart von Barths Umgang mit der Bibel gehen, die sich vor allem aus seinen – dazu überraschenderweise nicht allzu zahlreichen – expliziten Selbstreflexionen

¹ K. Barth, Nachwort, in: H. Bolli (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, München 1968, 294.

² Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel Band 1: 1913–1921, Karl Barth Gesamtausgabe V/3, Zürich 1973, 300 (Hervorhebung im Original).

³ Vgl. etwa O. Bächli, Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1987, und besonders R. Burnett, Karl Barth's Theological Exegesis, WUNT II/145, Tübingen 2001 (Lit.). Die nachfolgenden Überlegungen berühren sich teilweise mit meinem Beitrag «Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie», der in JBTh 25 (2010) erscheinen wird.

ableiten lassen. Im Vordergrund steht Barth als Autor der ersten und zweiten Auflage des Römerbriefkommentars.

Wenn man Karl Barth eine Eigenschaft uneingeschränkt zuschreiben kann, dann ist es jene der Furchtlosigkeit. Es war ihm nie eine Frage, ob er die Karten offen legen soll, wenn er der Auffassung war, dass er damit der Wahrheit diene – auch wenn sich damit die begründete Aussicht auf akademische oder politische Isolation verband.

Entsprechend war er auch entschlossen, über die methodischen und hermeneutischen Grundprinzipien seines Römerbriefkommentars Auskunft zu geben. Wie sehr er allerdings mit diesen gerungen hat, lässt sich an den vielfachen Entwürfen ablesen, die er schrieb, bevor er schliesslich das gedruckte Vorwort zur 1. Auflage des Römerbriefkommentars 1919 fertigstellte. Vor allem die Barth-Forschung in Princeton hat diese Entwürfe historisch und theologisch erschlossen, besonders durch die Arbeit von Richard Burnett, die durch einige sehr hellsichtige Bemerkungen von Bruce McCormack eingeleitet wird.

Der erste Entwurf für ein Vorwort für Barths Römerbriefkommentar setzte ein mit den Worten:

Das vorliegende Buch ist ein Versuch, anders in der Bibel zu lesen, als wir es auf Universitäten unter der Herrschaft der Theologie der neunziger Jahre im Ganzen gelehrt worden sind. Gefragt: inwiefern anders? möchte ich antworten: Sachlicher, inhaltlicher, wesentlicher, mit mehr Aufmerksamkeit und Liebe auf den Sinn der Bibel selbst eingehend.⁴

Dieses Grundanliegen zieht sich durch die verschiedenen Vorwortsentwürfe hindurch, wie ein Beispiel aus dem dritten Entwurf zeigt, das den negativen Komplementäraspekt betont:

Die Tatsache, daß die heute herrschende Theologie über die historische Kärnerarbeit hinaus nichts Besseres zu bieten weiß als psychologische Plattheiten à la Niebergall, halte ich für eines der bedenklichsten Symptome des geistigen Marasmus unserer Zeit.⁵

In dieselbe Richtung zielt auch Barths Reaktion auf die Rezension von Paul Wernle zum Römerbriefkommentar im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz:

Mir war's schon als Student wenigstens ahnungsweise klar, daß ich zum Verstehen der Bibel dort anfangen müßte, wo der Johannes Weiß-Commentar aufhört.⁶

Was Karl Barth hier einfordert, ist im Grunde genommen nichts anderes als eine Besinnung auf die Entdeckung der Reformation, dass die Bibel keine historische Quelle, kein Mysterienbuch, kein dogmatischer Traktat ist, sondern eine Sache verhandelt, die für die Gegenwart unmittelbar relevant ist. Bemerkenswert ist nun, dass Barth der felsenfesten Überzeugung war, dass die sachbezogene Auslegung der Bibel gerade auch die *historisch* gebotene sei:

Grundsätzlich muß ich aber, so schlimm mir das bekommen mag, bemerken, daß ich den Anspruch erhebe, eine geschichtliche Darstellung der Meinung des Paulus und nicht ein Exzerpt meiner oder anderer moderner Meinungen über die zur Sprache kommenden Dinge geboten zu haben. Die Aufgabe, Paulus zu verstehen, hat mir von Vers zu Vers genug Kampf gegen meine und die ganze heutige Denk- und Empfindungsweise gekostet. Einen Autor verstehen, heißt für mich vor Allem zu ihm stehen, ihn in jedem Wort ernst nehmen, solange er nicht den Beweis geliefert, daß er dieses Zutrauen nicht verdient, um ihn dann von innen nach außen zu erklären. [...] «Zu ihm stehen» heiße ich aber: die Voraussetzung machen, daß, was einmal wahr gewesen ist, immer wahr sein wird und daß umgekehrt die Probleme, die uns heute beschäftigen, wenn es ernste Probleme sind, die gleichen sind, mit denen die ersten Menschen aller Zeiten gerungen haben. Ohne diese Voraussetzung ist die Geschichte Chaos. Ohne diesen lebendigen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der nicht durch irgend eine Einfühlungskunst erzielt werden kann,

⁴ Vorwort I (Fragment), in: K. Barth, Der Römerbrief 1919. Erste Fassung (1919). Hrsg. v. H. Schmidt (Karl Barth Gesamtausgabe II/16), Zürich 1985, 581f.

⁵ Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 597.

⁶ Brief an Paul Wernle, 24.10.1919, in: Barth, Römerbrief 1919, 638–646, 644.

sondern der in der Sache gegeben ist und in dem man sein muß, haben für mich die Worte «Geschichte» und «Verstehen» überhaupt keinen Sinn.⁷

Das sind steile Sätze, und es muss nicht erstaunen, dass ein in dieser Weise profiliertes Werk Konfusionen hervorrufen musste. Die Rezensenten des Römerbriefkommentars hielten Barth für einen «Biblizisten», einen «Neo-Paulinisten», unfreundlicher nannte man ihn einen «Gnostiker», einen «Marcioniten» oder einen «Alexandriner».⁸ Am allermeisten aber warf man dem Römerbriefkommentar vor, dass er im Grunde genommen viel mehr über Barth als über Paulus sage. Es handle sich um eine gegenwärtige, aktualisierende Auslegung des Römerbriefs, um *Eisegese*, nicht um eine historische *Exegese*. Stellvertretend für viele nenne ich eine Äusserung des Berliner Alttestamentlers Hugo Gressmann:

[W]er wie Barth den Römerbrief auslegt, indem er mit Bewußtsein von den religiösen Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen ausgeht und auf die Gegenwart wirken will, der lehrt uns nicht den Paulus kennen, wie er wirklich war, sondern den Paulus, wie er nach Barth hätte sein müssen, der macht aus einem Brief des Paulus an die Römer einen Brief Barths an seine Gemeinde. Diese Art der Auslegung ist, vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese aus betrachtet, eine Fälschung der Geschichte. Hier ist uns kein Wort zu scharf; hier müssen wir im sittlichen Zorn reden über eine Art von Theologie, die das Wesen der geschichtlichen Wissenschaft völlig verkennt.⁹

Karl Barth muss geahnt haben, dass ihm dieser Vorwurf gemacht werden würde, denn er verteidigt sich genau dagegen in antizipierender Weise schon in den verschiedenen *Entwürfen* zum Vorwort der 1. Auflage des Römerbriefkommentars, bevor dieser überhaupt erschienen war – am deutlichsten vielleicht im Entwurf III:

Aus dem Gesagten wird vielleicht begreiflich, warum ich die in der Theologie längst in Verruf erklärte Methode des «Hineinlesens» unserer eigenen Probleme in die Gedankenwelt der Bibel bewußt wieder aufgenommen habe. Ich weiß, daß dieses Buch allein schon durch diesen Umstand wissenschaftlich erledigt ist, bevor es erschienen ist. Aber es ging nicht anders. Nicht nur weil ich mich von Anfang an viel zu stark beteiligt fühlte, weil ich den Paulus viel zu deutlich unmittelbar zu uns reden hörte, als daß ich bei der historisch-kritischen Methode länger hätte stehen bleiben können, als zur Vorarbeit unbedingt nötig war. Sondern weil ich direkt die Behauptung aufstellen muß, dass die «unkritischen» Arbeiten etwa eines Calvin oder J.T. Beck sachgemäßer sind als z.B. die von Jülicher und Lietzmann. Es handelt sich nicht darum, irgend etwas in die Bibel «hineinzulesen»; es handelt sich darum, sie zu verstehen. Verstehen kann man aber nur das, wozu man steht.¹⁰

Natürlich ist methodisch in Rechnung zu stellen, dass Barth diese Formulierungen eben gerade nicht veröffentlicht hat, sondern Teil eines Entwurfs geblieben sind. Gleichwohl erlauben sie einen aufschlussreichen Einblick in das geistige Ringen Barths mit dem Eisegesevorwurf, den

⁷ Vorwort Ia, in: Barth, Römerbrief 1919, 586f.

⁸ Vgl. die Belege bei Burnett, Karl Barth's Theological Exegesis, 151–7. Siehe für den Biblizismusvorwurf bes. P. Wernle, Der Römerbrief in neuer Beleuchtung, KBRs 34 (1919), 167–169, 169: «Karl Barth ist ja mir gegenüber mit seinem Biblizismus im Besitz einer scheinbar beneidenswert sicheren Position. Über alle Anstöße des modernen Bewußtseins geht er glatt hinweg ... Es gibt überhaupt keinen Punkt im Denken des Paulus, der ihm ungemütlich wäre ... Es bleibt alles in Harmonie zwischen Paulus und seinem Exegeten, und mit dem Heraushören des ewigen Gotteswortes ist in solchem Maße ernst gemacht, daß kein noch so bescheidener zeitgeschichtlicher Rest übrig bleibt.»

⁹ H. Greßmann, Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner, in: ChW 40 (1926), 1050–1053, 1051.

¹⁰ Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 595f, Hervorhebungen im Original. Vgl. weiter: «Aus dieser grundsätzlichen Haltung hat sich ein weiterer Umstand ergeben, der mir peinlich genug ist, der aber nicht zu vermeiden war: ich meine die Naivität, mit der ich mich neben Paulus stellen mußte, als ob ich wirklich sagen dürfte, was Paulus sagt. Das Odium der Anmaßung würde ich persönlich gerne tragen, aber es tut mir um der Sache willen leid, daran denken zu müssen, daß bei der fatalen Aufmerksamkeit[,] die unsere gebildete Welt heute auf das Persönliche richtet, Viele bei der Entrüstung *darüber* stehen bleiben werden» (Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 597) sowie: «Weil dieses Buch nicht meine Dogmatik, sondern eine Auslegung ist, habe ich zu den darin berührten Gegenständen nicht Alles und Jedes sagen können, sondern nur das was direkt in der Linie des Paulus Gesagten steht» (Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 598).

er zunächst annimmt, dann aber mit Blick auf die verhandelte Sache des Textes sogleich wieder von sich weist. Dieselbe Hermeneutik der Unmittelbarkeit setzt Barth übrigens auch für die Leser seines Römerbriefkommentars voraus. Vorwort Ia und II beginnen gleichermaßen mit dem Satz: «Dieses Buch muss selber sagen, was es enthält und was es will.»¹¹ Mit Karl Barth selber gesprochen: Wer zu Barth *steht*, kann ihn auch *verstehen*.

Einerseits etwas ausgewogener, andererseits aber wiederum sehr gewagt, sind dann die wohlbekannteren Ausführungen Barths im Vorwort zur 2. Auflage des Römerbriefkommentars. Barth anerkannte dort ausdrücklich «Recht und Notwendigkeit» der Bibelkritik, aber er machte ihr das «Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes», die er «keine Erklärung des Textes nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen <was da steht>», zum Vorwurf.¹² Demgegenüber, so forderte Barth, müsse die Bibelkritik zu einem Verstehen dessen vordringen, was in diesen Texten vorgetragen wird. In diesem Sinne rief er den Bibelkritikern bekanntlich zu: «Kritischer müsstet mir die Historisch-Kritischen sein!»¹³ Was bedeutet diese Forderung nach «mehr Kritik» konkret?

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 lasse und selber in seinem Namen reden kann.¹⁴

Interessant an dieser Aussage ist, dass der Schleiermacher-Antipode Barth hier im Grunde genommen eine romantisch inspirierte Bibelhermeneutik im Sinne eines *going native* fordert: Auslegendes Subjekt und Autor müssen zu einer Einheit verschmelzen. Barth muss geahnt haben, dass dieser Positionsbezug nicht unproblematisch ist:¹⁵ «Ich weiss, dass diese Sätze mir wieder schwere Rügen eintragen werden.»¹⁶

Man muss in der Tat über keine prophetischen Fähigkeiten verfügen, um diese Aussage zu machen. Aber solche Sätze dokumentieren abermals Barths Furchtlosigkeit. Er scheute den Positionsbezug nicht; schon damals galt, was er später explizit mit folgenden Worten festhielt: «Nur keine langweilige Theologie!»¹⁷

2. Die Wirkung von Karl Barths Schriftauslegung auf die Bibelwissenschaft

Es ist deutlich geworden, dass Barths Schriftauslegung gemäss ihres Selbstanspruches nicht nur eine *theologische* Exegese ist, sondern eben gerade auch *historische* Exegese sein will. Wenn man nur zu Paulus steht, wenn man sich ganz in ihn hineindenkt, dann wird die von ihm zur Sprache gebrachte Sache klar, aber man hat sein Denken dann – so Barth – auch *historisch* korrekt beschrieben.

¹¹ Vorwort Ia und II, in: Barth, Römerbrief 1919, 582.588.

¹² K. Barth, Der Römerbrief, Zürich² 1922 (1989), XVI.

¹³ Römerbrief, XVIII.

¹⁴ Römerbrief, XIX.

¹⁵ Vergleiche weiter die Darstellung bei H.-J. Kraus, Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970, 282–296.

¹⁶ Römerbrief, XIX.

¹⁷ K. Barth, Offene Briefe 1945–1968, hrsg. von D. Koch, Karl Barth Gesamtausgabe V/15, Zürich 1984, 554.

Dieses Einheitsmodell – es sollte gerade aus exegetischer Sicht nicht einfach als naiv oder als von vornherein erledigt abgetan werden, denn es ist durchaus bemerkenswert: historische Exegese soll *inhaltsorientiert* sein – konnte sich in der nachfolgenden Theologie des 20. Jahrhunderts nicht recht halten. Karl Barth aber betrieb es weiter. Wie weit entfernt er damit *de facto* von den herkömmlichen Vollzügen der Bibelwissenschaft war, zeigen die breiten exegetischen Exkurse in der KD, die vor allem der Tatsache geschuldet sind, dass Barth mit seiner zeitgenössischen Bibelwissenschaft wenig anfangen konnte und er es für notwendig ansah, jeweils eigene Exegesen zu entwickeln.

In den Bibelwissenschaften wurde Karl Barth selten direkt rezipiert, aber der Impetus seiner Schriftauslegung wurde sehr wohl aufgenommen. Besonders im Gefolge von Rudolf Bultmanns Arbeiten konnte sich die Überzeugung, dass man «zum Verstehen der Bibel dort anfangen müßte, wo der Johannes Weiß-Commentar aufhört»,¹⁸ in der Bibelwissenschaft des 20. Jahrhunderts grundsätzlich etablieren, wenn auch die von Barth vertretene, grundsätzliche Einheit von historischer und gegenwärtiger Sachwahrheit sich so nicht halten liess. Schon Bultmann selber schrieb in einer ausführlichen Besprechung des Römerbriefkommentars zunächst zustimmend:

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.¹⁹

Er fährt dann aber kritisch fort:

Daß überall im Römerbrief die Sache adäquaten Ausdruck gewonnen haben müsse, ist doch eine unmögliche Voraussetzung, wenn man nicht ein modernes Inspirationsdogma aufrichten will, und ein solches scheint allerdings hinter Barths Exegese zu stehen – zum Schaden für die Klarheit der Sache selbst.²⁰

Rudolf Bultmanns eigenes Entmythologisierungsprogramm hatte eben die *Problematik* der historisch zeitbedingten Einkleidung der Sache der Bibel vor Augen, wenn es feststellte, dass die historischen Positionen der Bibel nicht ohne weiteres als heutige Lebenswahrheit einleuchten, sondern dass die Bibel – um im zweiten Sinne relevant zu werden – entmythologisiert werden müsse. Denn die biblische Botschaft ist, *so genommen wie sie ist*, nach Bultmann für heutige Menschen unverständlich geworden, weil sie im Rahmen eines für moderne Menschen völlig fremden Weltbilds formuliert ist. Bultmann steht bei aller Sympathie zu Barth an diesem spezifischen Punkt also gewissermassen diametral zu Barths Römerbriefkommentar, der genau das Gegenteil behauptete. Es gehört zum Standardrepertoire jeder Besprechung von Bultmann, den folgenden Absatz aus «Neues Testament und Mythologie» zu zitieren:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.²¹

¹⁸ Vgl. oben Anm. 6.

¹⁹ R. Bultmann, Rez. K. Barth, Der Römerbrief, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, TB 17/II, München ⁴1977, 140.

²⁰ Ebd., 141.

²¹ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), BevTh 96, München 1985, 16.

Bultmann nennt sogleich einige Beispiele, mit welchen mythologischen Aussagen die Leserschaft des Neuen Testaments konfrontiert wird:

Wie kann meine Schuld durch den Tod eines Schuldlosen (wenn man von einem solchen überhaupt reden darf) gesühnt werden? Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde? Welch primitiver Gottesbegriff? Soll die Anschauung vom sündentilgenden Tode Christi aus der Opfervorstellung verstanden werden: welch primitive Mythologie, dass ein Mensch gewordenenes Gotteswesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt!²²

Wie aber sind solche Aussagen zu verstehen? Nach Bultmann jedenfalls nicht dadurch, dass man hier zu Paulus «steht», sich gewissermassen in seine Position als «Autor» versetzt, sondern dadurch, dass man sie entmythologisiert – dadurch, dass man die existentialen Grunderfahrungen *hinter* dem Mythos rekonstruiert. Es liegt auf der Hand, dass der historischen Bibelkritik bei diesem hermeneutischen Programm ein eminenter Stellenwert zukommt. Einen Mythos entmythologisieren, ihn existential interpretieren, kann man nur, wenn man *auf historisch-kritischem Weg* das Existenzverständnis seines Autors erhebt. Vom biblischen Text zu diesem Existenzverständnis führt die Bibelkritik, die allerdings entsprechend aufgeklärt und ausgerichtet sein muss.

Barth reagierte seinerseits auf Bultmanns Besprechung seines Römerbriefkommentars, die er als «in der Hauptsache freundlich» auffasste.²³ Das Vorwort zur dritten Auflage des Römerbriefkommentars enthält einige hilfreiche Klarstellungen Barths:

Bultmann hat den Einwand erhoben, ich sei ihm zu wenig radikal: die Kritik von der Sache aus, von der dort die Rede war, müßte sich auch gegen gewisse Aufstellungen des Paulus selbst richten, weil auch Paulus selbst nicht immer «aus der Sache heraus» rede. «Es kommen auch andere Geister in ihm zu Wort als das pneuma Christou.» Gewiß will ich mit Bultmann nicht streiten darüber, wer von uns der Radikalere ist – aber ich muß doch wirklich noch ein wenig weiter gehen als er und sagen: Was im Römerbrief zu Wort kommt, das sind überhaupt nur die «anderen», die von ihm angeführten, jüdischen, vulgärchristlichen, hellenistischen und sonstigen «Geister». [...] Der Ausleger [...] wird dann seinen Kommentar nicht über Paulus, sondern, gewiß oft nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln, so gut es geht, bis aufs letzte Wort mit Paulus schreiben. Das Maß des Geistes «Christi», das er dabei bei Paulus wahrnimmt und anschaulich machen kann in seiner eigenen Wiedergabe, wird gewiß nicht überall gleich groß sein, sondern ein «Mehr oder Weniger». Er fühlt sich aber verantwortlich in dieser Sache.²⁴

Barth nimmt seinen eigenen Anspruch in der Folge noch weiter zurück:

Das pneuma Christou ist kein Standpunkt, auf den man sich stellen kann, um von hier aus den Paulus oder wen auch immer zu schulmeistern. Es sei uns genug, uns, nicht ganz von ihm verlassen, trotz der «ändern» Geister lernend-lehrend neben Paulus zu stellen, bereit, geistlich Gemeintes auch geistlich aufzufassen, und bereit, zu erkennen, daß auch unsere eigene Stimme, mit der wir das Vernommene weiter geben, zunächst ganz und gar die Stimme «anderer Geister» ist.²⁵

Möglicherweise tritt hier die Eigenwahrnehmung Barths von der dritten Auflage des Römerbriefkommentars etwas hinter diejenige der zweiten und ersten zurück. Es scheint, als habe Bultmanns Kritik bei Barth doch eine gewisse Relativierung der eigenen Position bewirkt.

Aber auch die Bultmannsche Vermittlung des Barthschen Impulses war nicht von dauerhaftem Bestand. Das Entmythologisierungsprogramm gehört heute eher zur Theologiegeschichte als zur Theologie – ob zu deren Vorteil oder nicht, sei einmal dahingestellt. Die existentielle Interpretation der Bibel war zwar eine Mainstreambewegung innerhalb der deutschsprachigen protestantischen Theologie bis in die siebziger Jahre hinein. Danach aber begann sich die historisch-kritische Auslegung der Bibel mehr und mehr zu verselbständigen. Exegetinnen und Exegeten verstehen sich heute zu einem grossen Teil als Historikerinnen und Historiker, die die

²² Ebd., 19.

²³ Vorwort zur dritten Auflage, in: Barth, Römerbrief, XXVII.

²⁴ XXVII f.

²⁵ XXX.

Lebenswahrheitsperspektive der biblischen Texte ganz ausblenden. Dafür sind ihrer Auffassung nach andere Disziplinen der Theologie verantwortlich.

Die Gründe, die diesen Prozess vorangetrieben haben, sind diffus und vielschichtig. Sie stehen wahrscheinlich vor allem in Zusammenhang einerseits mit der Erosion einer Frömmigkeit, die breitere Gesellschaftsschichten übergreift, andererseits mit den Pluralisierungs-, Liberalisierungs- und Entnormativierungsprozessen in der Gesellschaft nach 1968, die ja in der Universität ihren Ausgang genommen und sie selbst auch entscheidend umgeformt haben.

Die deutschsprachige protestantische Exegese jedenfalls steht gegenwärtig in vielen ihrer Vollzüge in einer ungunstigen Distanz zu den weiteren theologischen Disziplinen. Diese Distanz wird ihr bisweilen auch – in wenig sachgemäßer Zuspitzung – vorgehalten:

Die Theologien leiden unter einem grotesken Übergewicht der exegetischen Disziplinen, die sich, angesichts der knappen Bestände an heiligen Texten, in ein für Außenstehende absurdes philologisches Spezialistentum verrannt haben.²⁶

Allerdings ist vor einer vorschnellen Re-Theologisierung der Bibelwissenschaften im traditionellen Sinn ebenso zu warnen. Theologie, wo sie von Bibelwissenschaftlern heute noch betrieben wird, hat sich mancherorts zu einer Art *Platonismus light* entwickelt, der mit den tatsächlichen Erkenntnissen der historischen Bibelkritik kaum mehr etwas zu tun hat. Die Bibeltexte werden mitunter mit einem traditionellen theologischen Überbau interpretiert, der in aller Regel mehr kirchlich als biblisch inspiriert ist – was nicht problematisch sein muss, aber problematisch sein kann.

Vielversprechender dürfte eine aktive und kritische Rückbesinnung auf das Potential des Entmythologierungsprogramms Bultmanns sein. Natürlich sind daran einige problematische Elemente zu vermerken, wie etwa die wahrscheinlich nicht zutreffende Behauptung, mythische Aussagen seien dem modernen Menschen *a priori* nicht zugänglich, oder das seltsam zeitlos bestimmte, bzw. gegenwartsgeschrunpfte Existenzverständnis des Menschen,²⁷ doch die Grundbewegung, Texte von daher zu interpretieren, was ihre Verfasser existentiell bewegt hat, ist nach wie vor richtig.

Zum anderen ist zu vermuten, dass wahrscheinlich auch der Protestantismus auf Dauer eine eigene Traditionslehre benötigt. Das reformatorische und aufklärerische Pathos, über den *sensus literalis vel historicus* unmittelbar zur Theologie der Bibel vorstossen zu können, die ihrerseits in ihren Kernpunkten mit dem protestantischen Lehrgebäude zu verbinden ist, bedarf heute der Präzisierung und der historischen wie theologischen Aufklärung. Die Bibeltexte sind nun einmal nicht ausschliesslich und exklusiv ihrem Literalsinn entsprechend wirksam geworden im Christentum (oder im Protestantismus), sondern in bestimmten Rezeptionsformen, die die Identität aller Konfessionen des Christentums in unterschiedlicher Weise bestimmen haben. Die Rezeptionsgeschichte der Bibel zeigt, dass das Christentum eben nicht nur nach den Erfahrungen hinter den Bibeltexten zu fragen hat, sondern – vollkommen legitim – mit diesen Bibeltexten selbst auch neue Erfahrungen gemacht hat, die sich ihrerseits in Artefakten niedergeschlagen haben. Es könnte hilfreich sein, wenn die Exegese ihre Energie nicht nur auf die hypothetisch rekonstruierbare Vorgeschichte, sondern ebenso auch auf die reich dokumentierte Nachgeschichte der biblischen Texte verwenden würde. Aber das ist noch ein weiter Weg für die Exegese.

²⁶ F.W. Graf, Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise, F.A.Z. Nr. 44 vom 21.02.2008, 8.

²⁷ Vgl. M. Moxter, Gegenwart, die sich nicht dehnt. Eine kritische Erinnerung an das Zeitverständnis R. Bultmanns, in: D. Georgi u.a. (Hgg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 108–122.

Prof. Dr. Konrad Schmid
Theologisches Seminar der Universität Zürich
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich