

KONSTRUKTIVE DEKOMPOSITION

Das Thema von Karl Barths Römerbrief und seine Variationen

Dietrich Korsch

I. ORIENTIERUNG DURCH RELIGION

Der Orientierungsbegriff besitzt einen eigenen metaphorischen Reiz. Er blättert vor uns eine Landkarte auf, die die Topographie einer Gegend abbildet. Auf ihr sind Abstände und Höhen vermessen und in ein zweidimensionales Bild gebracht. Nun müssen wir nur noch uns selbst in dieser Karte positionieren, unseren Ort ins Bild eintragen. Und dann können wir den Weg bestimmen, den wir einschlagen wollen, genau belehrt über schroffe Abhänge und undurchquerbare Flüsse, exakt gewiesen auf gangbare Wege und brauchbare Furten. Der Orientierungsbegriff transformiert, in seiner metaphorischen Kraft, das Unbestimmte ins Handhabbare.

Wie man dann eine Orientierung vornimmt, das hängt von den Umständen ab. Etwa von der Genauigkeit der Vermessung, die mit Unschärfen rechnen lehrt. Oder von der Bestimmung des tatsächlichen Ortes, an dem man sich befindet. Und nicht zuletzt von der Absicht, die man auf seinem Weg oder mit seinem Weg verfolgt.

Der metaphorische Sinn legt es nahe: Es kann durchaus verschiedene Darstellungen solcher Orientierungskarten geben. Für die sinnhafte geistige Orientierung sind es kulturelle Hervorbringungen, die diese Funktion übernehmen. Philosophie und Wissenschaft, Literatur, bildende Kunst und Musik. Ihrer eigenen medialen Verfassung entsprechend verfolgen sie unterschiedliche Logiken, verfügen über differenzierte expressive Fähigkeiten, unterliegen eigenen Rezeptionsbedingungen. Und sie sind allemal dazu angetan, mit ihren sozusagen flächenhaften Orientierungswirkungen auch tiefenwirksam zu sein, also Auswirkungen auf diejenigen Menschen auszuüben, die sich ihrer Orientierung überlassen.

Von einer Orientierung durch Religion zu sprechen, kann an diesem metaphorischen Potential Anteil nehmen. Religionen bieten eine Vereinfachung von Lebenswegen an. Sie markieren Wege und Höhepunkte, warnen vor Abgründen und Steilwänden. Aber sie tun das auf eine eigentümliche Art. Denn sie zielen direkt auf das Subjekt, das nach Orientierung verlangt. Sie erinnern

es an die elementaren Bedingungen, die bei allen Koordinaten, deren sich jede Karte einer begehbaren Landschaft bedient, im Spiel sind: die kartenproduzierenden und kartenlesenden Subjekte mit ihren Fähigkeiten und Begrenzungen. Sie beschreiben das Menschenmögliche im Licht des Unbedingten; das, was auf jedem Weg immer dabei ist.

Aber auch die Religionen kommen ohne einen Bezug auf die empirischen Gegebenheiten nicht aus. Ihre spezifische Leistung besteht, genau besehen, darin, dass sie die Angabe der grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen menschlichen Lebens mit einem Hinweis auf die tatsächlichen Lebenswege verknüpfen. Bei dieser Verknüpfung aber kommen sich die faktischen Beschreibungen und die prinzipiellen Vorgaben durchaus ins Gehege. Die behaupteten Elementaria müssen sich mindestens unter den gegebenen Umständen bewähren; manchmal müssen sie auch, angesichts gewandelter Lagen, verändert beschrieben werden oder gar sich selbst verändern. Orientierung durch Religion, das hat also zwei Seiten: Einmal eine Vertiefung, eine Einkehr in sich; und dann eine Erprobung, ein Ausloten der Möglichkeiten. Und es sind, wie unsere Tagung zeigt, für die Rekonstruktion der Orientierungsaufgabe besonders die Orte und Zeiten von Interesse, an denen es (und das meint hier das Wort ›Krise‹) zur Provokation solcher geschichtlich induzierter Wendungen kommt.

Es steht außer Frage, dass das – symbolisch gefasste – Jahr 1918 einen solchen Wendepunkt darstellt. Die Historiker haben sich angewöhnt, mit diesem Jahr das ›lange 19. Jahrhundert‹ enden zu lassen. Zugleich bauen sich die Konstellationen auf, die das 20. Jahrhundert hindurch leitend wurden. Das Ende der Monarchien in Deutschland, Österreich und Russland ist die Markierung des Abschlusses; die Heraufkunft der Alternative von Demokratie und Diktatur das Indiz des Anfangs. Und mittendrin der 1. Weltkrieg als Inferno des flammenden Übergangs. Fraglos, dass da Orientierungsbedarf gegeben ist – mit Zielen, die selbst noch unbestimmt bleiben. Politisch ist es die Alternative von Beharrung und Aufbruch, die aufscheint. Reaktionärer Wandel oder neuer Anfang – und keineswegs steht fest, worauf beides zielt. Reine Restauration oder neuer rechter Totalitarismus? Totale Revolution oder liberale Demokratie? Kulturell ist es die gegensätzliche Vielfalt der Stile und Ausdrucksformen, der Expressionismus in seiner Mannigfaltigkeit vor allem, die die Szene prägt. Die Maler der Brücke, die Literaten der Menschheitsdämmerung. Aber auch Autoren wie Ernst Bloch und Georg Lukács, Oswald Spengler und Carl Schmitt. Schriftsteller wie (der frühe) Thomas Mann und Ernst Jünger, Georg Toller und Kurt Tucholsky, nicht zuletzt Robert Musil. Das Spektrum steht, wenn man diese Namen nur nennt, sogleich vor Augen.

Die Religion ist, wie sollte es anders sein, davon nicht unbetroffen. Der deutsche Protestantismus hat das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments

zu verarbeiten. Die evangelische Theologie steht vor der Frage eines modifizierten Anschlusses an die Vorkriegstheologie oder eines wie auch immer akzentuierten Neubeginns. Die Namen Ernst Troeltsch und Karl Holl, Paul Tillich und Karl Barth mögen hier als Signale ausreichen. Steht Troeltsch für eine von der Geschichte belehrte Umgestaltung des klassischen Liberalismus, so plädiert Holl für einen produktiven Anschluss an Luther. Will Tillich die Dialektik des Deutschen Idealismus religiös fruchtbar machen, so stellt sich Barths Rekurs auf die Bibel schroff dagegen. Um das Spezifikum der Theologie Barths im und nach dem 1. Weltkrieg soll es im Folgenden gehen, und zwar näherhin um seinen Römerbrief, der von ihm selbst und von anderen als das entscheidende Dokument einer theologischen Wende ausgegeben und angesehen wurde.

2. KARL BARTHS WENDE UND IHRE KONTEXTE

»Der Römerbrief/von Karl Barth/Pfarrer in Safenwil« steht auf dem Titelblatt der ersten Auflage dieses Buches. Das Manuskript ist im August 1918 abgeschlossen worden, zu Weihnachten 1918 lag es gedruckt vor, als Publikationsjahr war dort 1919 angegeben. Die eigentümliche Titelfassung, die Paulus als Autor des Römerbriefes verschweigt, mag Barths Aussage im Vorwort kommentieren, nach der es ihm darum gegangen sei, »durch das Historische hindurch zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist.«¹ Das Buch markiert, auch nach Barths eigenem Selbstverständnis, eine tiefgreifende Zäsur im theologischen Denken des aus der liberalen Theologie kommenden Schweizer Pfarrers. Und es hat ihn sogleich berühmt gemacht. Vor allem hat es ihm den Ruf auf eine neu begründete außerordentliche Professur für reformierte Theologie in Göttingen eingebracht, die er 1921 antrat. Da waren die 1000 Exemplare der Erstausgabe schon vergriffen, und Barth saß an einer zweiten Auflage, die vor Weihnachten 1921 (mit dem Publikationsjahr 1922) erschien. Diese zweite Auflage war eigentlich eine grundlegend neue Bearbeitung, bei der, wie er im Vorwort dieser Ausgabe bemerkt, »sozusagen kein Stein auf dem anderen geblieben ist.«² Sie hat in dieser Fassung bis 2005 insgesamt 17 Auflagen mit einer Auflagenhöhe von 47.000 Exemplaren erlebt. Sie war es auch, die, im Unterschied zur ersten Auflage, das theologische Profil Barths in der Wahrnehmung der Zeitgenossen geprägt hat. Denn sie steht in einem Umfeld von Vorträgen und Aufsätzen und Lehrveranstaltungen, die man als Ausprägungen der »dialektischen Theologie« bezeichnet hat und bezeichnen kann.

¹ K. BARTH, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919, hg. von H. SCHMIDT, *Karl Barth Gesamtausgabe*, Zürich 1985, 3. Im Folgenden zitiert als R¹, GA.

² K. BARTH, *Der Römerbrief* [Zweite Fassung], München 1922, VI. Im Folgenden zitiert als R².

Der programmatische Charakter des Buches – in seinen beiden Varianten – ist unbestreitbar. Seine Auswirkungen auf das nachfolgende theologische Werk sind es ebenso. Vielleicht darf man sich daran erinnern, dass Ernst Blochs »Geist der Utopie« in der ersten Fassung 1917 erschien, in der zweiten 1923. Und Georg Lukács' »Geschichte und Klassenbewusstsein« kam 1922 heraus. Auch diese Bücher sind Schlüsselwerke für die Autoren und für die Zeit. Daran sei hier vor allem deshalb erinnert, weil die historischen und literarischen Kontexte für das Verständnis des Barth'schen Römerbriefes seit den späten 60er-Jahren mehr und mehr Aufmerksamkeit gefunden haben. Die Verknüpfungen mit der intellektuellen Umgebung sind in der Tat aufschlussreich gewesen – für Barth selbst, aber auch für die Interpreten, die sie vorgenommen haben. Mein gegenwärtiger Deutungsversuch steht dezidiert in dieser Traditionslinie, setzt aber einen eigenen Akzent.

Als erster hat Friedrich-Wilhelm Marquardt im Jahr 1972 auf die politischen Implikationen in Barths Römerbrief hingewiesen.³ Er sieht Barth in einem intensiven Gespräch mit Lenin und versucht, insbesondere die ethischen Passagen (vor allem zu Röm 13) als Diskurs mit der Entwicklung der Russischen Revolution zu lesen. Dabei ist der Impuls zu einer aktualisierenden Aneignung nicht nur unübersehbar, sondern diese wird dezidiert gewollt. Eine solche politisch-aktivistische Lektüre hat zweifellos Anhalt an Barths pfarramtlicher Tätigkeit in der Arbeitergemeinde Safenwil.

Gegenüber dieser politisch-aktivistischen Auslegung hat Peter Steinacker das expressionistische Moment in Barths Römerbrief unterstrichen – durchaus in Nähe zu Paul Tillich, dessen ausgesprochene Vorliebe für diesen Stil ja notorisch ist.⁴ Damit wird, völlig zutreffend, auf die literarische Machart des Barthschen Œuvres verwiesen – mit seiner schroffen Rhetorik, den überschwenglichen Metaphern, dem dramatisierenden Drängen. Passagen lassen sich mit Blochs expressionistischem Stil ohne Mühe vergleichen. Das ist das Recht dieser literarisch-deskriptiven Barth-Analyse.

Geistesgeschichtlich-normativ dagegen fällt der Vorwurf des »Antihistorismus« aus, wie er, im Gefolge Klaus Scholders und Kurt Nowaks,⁵ vor allem

³ In seinem damals höchst umstrittenen Buch: F.-W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus*. Das Beispiel Karl Barths, München 1972. Dass dieses Buch von der Berliner Kirchlichen Hochschule in Berlin als Habilitationsleistung nicht anerkannt wurde, zeigt nicht nur die ideologische Borniertheit der damaligen KiHo, sondern auch die ungewohnte Neuheit dieser Art von Barth-Lektüre.

⁴ P. STEINACKER, *Karl Barths »Römerbrief«*. Ein expressionistischer Schrei? *Anstöße* 34, 1987, 12–22.

⁵ K. NOWAK, *Die »antihistoristische Revolution«*. Symptomen und Folgen der Krise historische Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs* (Troeltsch-Studien 4), hg. v. H. RENZ/F. W. GRAF, Gütersloh 1987, 133–171.

immer wieder von Friedrich Wilhelm Graf vorgebracht wurde.⁶ Daran ist berechtigt, den Blick in die intellektuell durchaus widersprüchlichen Milieus zu werfen, die die (frühe) Weimarer Republik mitbestimmt haben. Allerdings ist die Normierung des Urteils durch die Leitkategorie des Historismus ebenfalls unübersehbar. Der mag man zustimmen oder auch nicht – als bevorzugtes Analyseinstrument dürfte sie nicht ausreichen, um die Suche nach Geltungsansprüchen treffend zu würdigen.

Es lässt sich von Barths dialektischer Theologie auch eine Lesart vertreten, die diese als frühes Exempel einer negativen Dialektik versteht: als den Aufbau von Gegensätzen, die sich nicht begrifflich, sondern nur vollzugsförmig bearbeiten lassen. Das ist ein Vorschlag, den ich im Anschluss an meinen Lehrer Hans-Georg Geyer selbst verschiedentlich geäußert habe.⁷ Doch damit wird ja nur auf die logische Struktur abgehoben – weder das geistesgeschichtliche Umfeld noch die literarische Machart noch die politischen Hintergründe und Absichten sind damit erschöpft.

Deshalb möchte ich heute einen Versuch wagen, der mir selbst als riskant vorkommt, der aber eine gewisse Integration der unterschiedlichen kontextuellen Lesarten verspricht. Die Pointe dieses Versuches besteht darin, die literarisch-ästhetische Produktionsweise des Barthschen Römerbriefs in einen ästhetikgeschichtlichen Horizont zu stellen und aus dessen genauerer Beobachtung auf die logische Qualität und die politischen Implikationen zu stoßen. Die Liturgie unserer Tagung verrät schon, worum es mir dabei zentral zu tun ist, nämlich eine strukturelle und logische Analogie zu Arnold Schönbergs musikalischem Schaffen zu ziehen. Dabei besteht die – einigermaßen anspruchsvolle – These darin, den Übergang von der ersten zur zweiten Fassung des Römerbriefs mit Schönbergs Übergang von einer spätromantisch-entwickelnden Musik zur Musik mit zwölf Tönen zu parallelisieren.

Das scheint aufs erste ganz und gar nicht auf der Hand zu liegen. Der Name Schönberg kommt in Barths gesamtem Werk nicht vor, und über Barths Musikverständnis will ich zum Schluss etwas sagen, seine Vorliebe für Mozart ist ja bekannt. Darum müssen wir uns dieser These eher von einem strukturorientierten Zugang her nähern. Der lässt sich gewinnen, wenn man Barths Selbsteinschätzung in den verschiedenen Vorworten des Römerbriefs betrachtet.

⁶ F. W. GRAF, Die »antihistoristische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, hg. v. J. ROHLS / G. WENZ, Göttingen 1988, 377–405.

⁷ D. KORSCH, Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996.

3. KARL BARTHS SELBSTEINSCHÄTZUNG SEINES RÖMERBRIEFS

Das in der ersten Auflage abgedruckte Vorwort ist das kürzeste aus einer ganzen Reihe von (zuvor erprobten längeren) Entwürfen, die in der kritischen Gesamtausgabe mitgeteilt sind. Methodisch ist es als Ausgangspunkt zu wählen. Das Interesse, den historischen Abstand zwischen Paulus und der Gegenwart zu übergreifen, war ja schon genannt worden, und die Begründung dafür ist, dass es um eine gemeinsame ›Sache‹ gehe, ein Thema oder Anliegen, um weniger dinghaft zu reden. Nun ist aber über diese ›Sache‹ hier gar nichts gesagt. Sie kommt erst mit dem Text des Römerbriefs selbst zur Sprache und entfaltet sich mit dem diesen Text fort- und durchführenden Text des Autors Barth. Dabei ist die Gegenwart mit ihrer praktisch-existentiellen hermeneutischen Vorgabe dezidiert zugestanden und eingesehen, wenn Barth bemerkt, »dass es allen nach Gerechtigkeit hungernden und dürstenden Zeiten« eigentümlich war, »sich sachlich beteiligt neben Paulus zu stellen«, und dann schließt: »Vielleicht gehen wir jetzt in eine solche Zeit hinein.«⁸ Von welcher Art aber, wenn nicht der historisch-abständigen Analyse verpflichtet, ist dann die Darstellung der ›Sache‹?

Betrachtet man die Vorwort-Entwürfe mit besonderer Aufmerksamkeit für ästhetische Metaphorik, dann kann man zu der These gelangen, dass sich für Barths Text in der Tat eine Auffassung als theologisches Kunstwerk nahelegt und dass von da aus sich die anderen kontextuellen Perspektiven integrieren. Der Römerbrief möchte »die Flucht vor der unverstandenen Bibel zu den Philosophen, zu den Ästheten oder zu den Sozialisten« unterbinden, die eine »Flucht vor unserer eigentlichen Aufgabe ist.«⁹ Die Durchführung muss also – als biblische Variation – die Position einer Alternative zu einer ästhetischen und politischen Orientierung einnehmen, damit aber auch auf diese Auslegungsdimensionen menschlichen Lebens zurückkommen. Damit das geschehen kann, muss für die Durchführung des Römerbriefs gelten: »Die Sprache und die Sache sind eins.«¹⁰ Das hat zur Folge, dass »zwischen Buch und Leser das gleiche Verhältnis stattfindet wie zwischen Kunstwerk und Beschauer: das Buch ist nicht nur das, was der Verfasser darin geben, sondern ebensosehr das, was der Leser daraus nehmen kann und will.«¹¹ Dabei darf man sich aber

⁸ R¹, GA, 3.

⁹ R¹, GA, 585.

¹⁰ R¹, GA, 584.

¹¹ R¹, GA, 586

an der »monotonen Rhythmik der paulinischen Gedanken« nicht stören, die der Autor, darin seinem Vorbild verpflichtet, zu wiederholen genötigt ist.¹²

Das Vorwort zur zweiten Auflage gibt über den massiven Wandel, der doch vorliegt, nur begrenzten Aufschluss, obwohl – oder vielleicht weil? – es sich auf die Rezeption der ersten Fassung bezieht. Zwei Hinweise aber möchte ich hervorheben. Einmal den auf »die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants«, die Barth seinem Bruder, dem Philosophen Heinrich Barth verdankt, wie er selbst Cohen- (und Natorp-)Schüler.¹³ Das dürfte auf ein vertieftes Dialektik-Verständnis weisen. Aus dieser Perspektive sind es sodann auch die Ausführungen über »*die innere Dialektik der Sache*«, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. »Wenn ich ein ›System‹ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ›unendlichen qualitativen Unterschied‹ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ›Gott ist im Himmel und du auf Erden.‹ Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung [so vor allem Hermann Cohen, D. K.]. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.«¹⁴ Im Unterschied zum ersten Römerbrief findet sich hier bereits im Vorwort das Thema genannt, die Struktur bezeichnet, die Dialektik angedeutet – und mit dem Namen Jesus Christus konkretisiert und veranschaulicht.

Dass die damit bezeichnete ›Sache‹ sich durchgesetzt hat, ohne dass deren Durchsetzung vom Autor gewollt und betrieben worden wäre, ist Barths Auskunft im Vorwort zur 5. Auflage, 1926. Erstaunt blickt er zurück auf die Erfolgsgeschichte des Buches, irritiert auch davon, welche anderen Bücher zur gleichen Zeit ihren Erfolg gemacht haben (er wird u.a. an Rudolf Ottos Bestseller »Das Heilige« gedacht haben, vielleicht auch an Spenglers »Untergang des Abendlandes«). Und vermag doch die Resonanz seines Buches als etwas zu werten, »was die Theologie und Kirche unserer Zeit hören, an dem sie sich orientieren musste«¹⁵ – um dann der Verwunderung darüber Ausdruck zu verleihen, dass ausgerechnet *diese* Auslegung des Paulus eine so große Aufmerksamkeit gefunden hat. Abermals also: das vom Autor inszenierte Zurücktreten des Autors hinter die »Sache«, die dann doch auch nichts weniger als eine »wenn auch sehr bescheidene Bresche [...] in die

¹² R¹, GA, 598.

¹³ R², VII.

¹⁴ R², XIII.

¹⁵ R², XXVI.

Mauer der inneren und äußeren Not des modernen Protestantismus«¹⁶ reißen soll.

Auf dieses in sich vertrackte Wechselverhältnis von Autor und Sache, von Einsatz und Durchsetzung wollen wir uns jetzt konzentrieren. Aus dessen Beobachtung wird uns hoffentlich der Wechsel im theologischen Verfahren deutlich werden.

4. DAS ENDE DER SPÄTROMANTIK: DIE ERSTE AUFLAGE DES RÖMERBRIEFS

Barths Verfahren im Römerbrief lässt sich ohne Mühe als entwickelnde Variation bezeichnen, man könnte sogar sagen: als Variation zweiter Stufe. Denn, dem Vorgehen des Paulus entsprechend, markiert er zu Röm 1, 16 f. »die Sache«, um die es im Ganzen geht, wir dürfen formulieren: das Thema. Barth folgt insofern durchaus der protestantischen Tradition, die in den beiden paulinischen Versen die Rechtfertigungslehre als Struktur des Evangeliums zur Aussage gebracht fand.¹⁷ Allerdings taucht dieses Stichwort »Rechtfertigungslehre« bei Barth gerade nicht auf; er nimmt – mehr oder weniger stillschweigend – eine Transposition dieses Themas auf. Damit ergibt sich ihm eine Phrase, die vier motivische Elemente verbindet.¹⁸

»Eine Kraft ist ausgegangen von Gott in der Auferstehung des Christus von den Toten.« (19) Das ist (1) die Grundbewegung. Sie artikuliert sich (2) als Anfang des Ausganges aus dem Tod, der die Gegenwart umfassen hat, und insofern als Errettung (20). Dieses Geschehen der Verwandlung vollzieht sich nun (3) nicht mechanisch, sondern organisch (21), und zwar näherhin (4) so, dass sich »Gott selber das Organ seiner Kraft auf Erden« schafft (23): »es handelt sich um ein Machen Gottes und ein Werden des Menschen in Einem.« (24)

Die göttliche Bewegung ist mithin das Entscheidende. Sie vollzieht sich als Gegensatz zur Gegenwart und in dieser Gestalt als ihre Verwandlung. Sie überwindet alle Opposition, stellt Vollkommenheit vor Augen. Dabei lebt diese Bewegung, von uns aus gesehen, davon, dass die Spannung, die ihr die Dynamik verleiht, gerade nicht zum Verschwinden gebracht wird, sondern – bei noch so großer Annäherung – erhalten bleibt.

Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man den gesamten Rest des Buches als

¹⁶ R², XXVII.

¹⁷ In Barths Übersetzung: »Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht. Ist es doch die Kraft Gottes zur Errettung für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch für den Griechen. Denn die Gerechtigkeit Gottes offenbart sich in ihm: aus (seiner) Treue dem Glauben (der Menschen), wie geschrieben steht: Der aus Treue gerecht Gemachte wird leben.« (R¹, GA, 18)

¹⁸ Alle Zitate im folgenden im Text aus R¹ in GA.

eine Variation dieses Themas versteht, die dabei den Text des Paulus selbst als nichts anderes auffasst: eben als Variation, die die im Thema noch unausdrücklichen Gehalte entwickelt. Das sei an einigen beispielhaften Stellen aus Röm 7 und 8 gezeigt, in denen die Gegensatzstruktur und ihre dynamische Überwindung besonders deutlich werden.

Dabei ist zunächst die Absicht Barths zu unterstreichen, sich durch die Kraft- und Bewegungsmetaphorik von ›Romantik‹ und ›Pietismus‹ abzusetzen (vgl. 265, 286). Damit sind nicht historische Phänomene, sondern geistesgeschichtliche Strukturen gemeint, nämlich die Konzentration auf die (ästhetisch empfindsame und moralisch verantwortliche) Persönlichkeit einerseits, die religiöse Subjektivität andererseits. Lesen wir diese Abgrenzungen abermals auf ihre ästhetischen Konnotationen hin, dann soll damit der ästhetischen und religiösen Produktivität aus dem gefühlsbezogenen Subjekt der Abschied gegeben werden.

Aus welchem Grund? Offenbar gilt für Barth, das Thema des Römerbriefs variierend, eine Doppelcodierung seiner Gegenwart, nämlich die geschichtliche Todesbestimmtheit der Epoche, die mit dem im Römerbrief ausgesprochenen Urteil Gottes über das von der Sünde infizierte Menschenleben koinziiert. »Noch regiert der Tod [...] Aber in das Gebiet des Todes hinein brechen nun [...] die Lebenskräfte des Geistes und werden nicht ruhen, bis [...] euer anhin dem Tode unterworfenen Gesamtdasein verwandelt ist in einen Organismus des Lebens.« (296f) Das »Prinzip des im Christus eröffneten neuen Äon« ist »dein eigener Lebensgeist geworden« (299). Damit wird das Leben der Menschen zu einem Kampfplatz, an dem zwischen den bestimmenden Kräften zu unterscheiden ist, nämlich zwischen den Todesmächten der alten und vergehenden Welt (denen man ohne die göttliche Kraft aufs Verderben hin ausgeliefert wäre) und der Lebensmacht Gottes, die gerade durch diese Auflösung hindurch sich selbst als Kraft der unwiderstehlichen Veränderung und Vollendung gegenwärtig macht. Freilich: Was »im Christus« schon geschehen und unser »Lebenskeim« geworden ist, »muss in unserem Dasein erst zur Entfaltung kommen.« (310) Aber das kann, als Wirkung der göttlichen Kraft, nicht ausbleiben. Es wird das Leben verändern. »Geist kann in der Gegenwart nichts anders sein als Revolution, auch die Revolution dessen, was sich in der Gegenwart Revolution nennt!« (316) »Schon ist ja die göttliche Herrlichkeit, der Lichtglanz, der einst uns und alle Wesen umstrahlen wird, der Jubel der erlösten Schöpfung in der Harmonie ihrer wiedergefundenen Natur in Gott vorhanden – denn in Gott ist nichts verloren, was verloren ist [...] Aber noch ist sie in Gott verborgen [...] Und im schroffen Gegensatz zu dem, was der Geist schauend vorausnimmt, sind wir äußerlich und innerlich noch in alle Leiden der zu Ende gehenden alten Welt verwickelt.« (322)

Barth rechnet also damit, dass es diese eine, von Gott ausgehende Bewegung gibt, transsubjektiv, überindividuell, weltverändernd. Dass sie sich im Gegensatz und als Gegensatz artikuliert, dabei die Subjekte einschließt und mitnimmt. So dass sich am Ende, durch die bis jetzt noch unüberschaubaren Gegensätze hindurch, die »Harmonie« der von Gott gewollten Welt einstellt.

Was folgt daraus für die Orientierung der in diesem Gegensatz und in der in ihm lautwerdenden Verheißung der Kraft Gottes lebenden Menschen? Vor allem: die Aufhebung der Differenz von Gebot und Täter. »Ihr werdet ein Organ bekommen, das Wirken des *Geistes* zu spüren und zu erwidern.« »Ihr werdet dem *Gebot des Augenblicks* gehorchen«. (485) Da zieht also der von Gott gegebene Geist in das Handeln der Menschen ein. Freilich so, dass auch der Unterschied erhalten bleibt zu den anderen die Welt verändern wollenden Kräften und Mächten. »Die göttliche Weltrevolution« (507) umschließt und kritisiert alle weltlichen Revolutionen. Darum bleibt den Christen nichts anderes als die »Aufmerksamkeit auf die Stunde«: Nach der Stunde der Gottlosigkeit kam die Stunde des Glaubens – und dann eine »andere Stunde, und die ist jetzt da, da leuchtet uns das Ziel der messianischen Errettung nicht nur von ferne, sondern es ist uns in greifbare Nähe gerückt«. (525)

Orientierung vollzieht sich hier im Aufmerken auf die Situation, im Innewerden der großen göttlichen Bewegung, die die Negativität der Gegenwart in eine von Gottes Kraft bestimmte Zukunft wandelt. Und die Christenmenschen sind in diese Bewegung integriert, werden von ihr mitgerissen, bleiben aufmerksame, beobachtende und mithandelnde Zeitgenossen. Das Verfahren der Orientierung besteht also (1) in einer Distanznahme zur Gegenwart, (2) im Ausblick auf ein Deutungsinstrumentarium der Gegenwart, das so beschaffen ist, dass es die Negativität der Gegenwart (1918!) aufnimmt und transformiert, und dass diese Deutungsperspektive (3) nicht als subjektive Wahl, sondern als eine Bewegung verstanden wird, die die orientierungsbedürftigen Subjekte mitnimmt auf ihrem Weg durch die Zeit, so dass es (4) die Aufmerksamkeit auf die Figur der Wende ist, die die ethischen Haltungen und Entscheidungen generieren und strukturieren soll.

Es ist offenkundig, dass und inwiefern sich Barth damit von den Orientierungsvorschlägen seiner Tradition abkoppeln möchte, die auf die Kraft des ästhetisch-moralischen Subjekts, mit oder ohne religiöse Aufladung, setzte. Es ist nun aber ebenso unübersehbar, dass er sich mit diesem Versuch selbst, so kräftig er sich artikuliert, doch nicht aus ihrem Schatten lösen kann. Denn so wenig der empfindsamen Subjektivität an Gestaltungskraft zugetraut wird, so sehr ist es doch deren Empfinden des Mangels und der Ausweglosigkeit, die für die Empfänglichkeit der göttlichen Kraft maßgeblich bleibt. Die, wenn ich so sagen darf, transzendente Dimension der göttlich verändernden Kraft wird

in die historisch-empirische Erwartungslinie der Veränderung eingeschmolzen. Das Realitätspathos der Barthschen Variationen des Römerbrief-Themas hebt die beanspruchte transzendente Differenz nachträglich wieder auf.

Legen wir wieder unsere ästhetische Sichtweise an Barths ersten Römerbrief als Kunstwerk an. Der Abschied von der Romantik ist gewollt, das ist klar. Aber die Durchführungen des Themas bewegen sich, so dramatisch sie komponiert sind, doch im rhetorischen Überschwang der vorgegebenen Kompositionsmöglichkeiten. Die Dissonanzen werden schriller, die Besetzung des Orchesters wird ausgedehnt – es soll sich aber doch alles noch zu einer, wenn auch jetzt unerschwinglichen, so doch als Vorbild und Enderwartung vorausscheinenden realen Harmonie gestalten. Die Verwindungen und Verzwickungen leben selbst noch von der unterstellten, wie immer unrealisierbaren Harmonie-Einheit. Oder sagen wir es so: Die Überzahl empirischer Dissonanzen soll noch einmal in eine höhere Ordnung integriert werden.

Genau das, so lautet meine These, ändert sich mit der Durcharbeitung des Römerbriefs zu seiner zweiten Fassung.

5. KONSTRUKTIVE DEKOMPOSITION: DIE ZWEITE AUFLAGE DES RÖMERBRIEFS

»Gott ist im Himmel und du auf Erden.« Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der der Philosophie in Einem.«¹⁹ Es ist nur eine scheinbare Nebensächlichkeit und doch bezeichnend: Im Vorwort von R² wird das Thema in Gestalt einer Strukturformel genannt. Pointiert gesagt: Das Thema, um dessen Variation es im nachfolgenden Buch gehen soll, ist selbst eine Strukturformel. Sieht man sie näher an, dann taucht sogleich eine mögliche Differenz auf, von der alsbald auch der kräftigste Gebrauch machen werden wird. Denn es ist ja keineswegs ausgemacht, dass »die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen« und »die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott« sich reziprok zueinander verhalten. Vielmehr steckt in der Differenz dieser Relationen eine gewaltige Sprengkraft.

Die zeigt sich konsequenterweise auch in der Bestimmung der ›Sache‹ oder des Themas, wenn Röm 1,16 f. kommentiert werden: »Die Kraft Gottes, die Einsetzung Jesu zum Christus (1,4) ist im strengsten Sinn *Voraus*-Setzung, frei von allem greifbaren Inhalt.« (12) Das ist, man sieht es, eine deutlich andere Auslegung dieses Begriffs von der Kraft Gottes als in R¹. Der göttlichen

¹⁹ R², XIII. Alle Seitenbelege im folgenden Text aus R².

Voraus-Setzung, die vorstellungsmäßig an der Auferstehung Jesu Christi (als der von Paulus genannten Einsetzung Jesu zum Christus) ihren Anhalt nimmt, entspricht nämlich auf der anderen Seite eine reine Negation alles Menschlichen: »Die Auferstehung, die unser Ausgang ist, ist auch unsere Schranke. Aber die Schranke ist auch der Ausgang. Das Nein, das uns entgegentritt, ist das Nein Gottes. Was uns fehlt, ist auch das, was uns hilft.« (12) Darum ist der Glaube nichts anderes als die »Bejahung des göttlichen Nein! im Christus« (14).²⁰ Die Beziehung Gottes zum Menschen und die des Menschen zu Gott verhalten sich radikal gegensätzlich zueinander.²¹ Damit ist der grundsätzliche Abschied von der menschlichen Subjektivität eingeläutet.

Diese Einsetzung einer Struktur als Thema bedeutet: Sie lässt sich nicht abermals in einen Verlauf umsetzen. Das hat nun ganz erhebliche Konsequenzen für die nachfolgenden Variationen des Themas. Denn einmal ist diese Struktur als solche möglichen Variationen entzogen; sie bietet allein die Vorgabe, wie in allem zu verfahren ist. Sodann aber sind die Variationen auch von einer inhaltlichen Vorgabe thematischer Art frei geworden; sie sind daher vielfältig und ohne Inhaltsvorgabe gestaltbar. In unserer musikästhetischen Metaphorik gesagt: Sie werden frei von einem wie auch immer modifizierten Tonartenschema als dem verbindlichen Modus unmittelbar-ästhetischer Selbstauffassung.

Die Unterscheidung von Strukturvorgabe und Inhaltsverweigerung lässt sich nun auch sehr einfach anschaulich machen an der Veränderung in der Bestimmung des Ausgeschlossenen im Unterschied zu R¹. Ging es dort gegen »Persönlichkeit« und »Pietismus«, so geht es jetzt gegen »den Menschen« als solchen und »die Religion« überhaupt. »Nur am Ende des alten Menschen kann uns der Anfang des neuen anschaulich werden, nur am Kreuze des Christus der Sinn und die Wirklichkeit seiner Auferstehung, Wir können nur immer und überall, und immer und überall aufs Neue – glauben, auch glauben, dass wir glauben. Eine anschauliche, historisch-psychologische Bestimmung und Abgrenzung der Glaubenden gegenüber den Nicht-Glaubenden ist unmöglich.« (126) Der Inbegriff des auf sich selbst gestellten alten Menschen aber ist die Religion: »Der religiöse Mensch ist »der Mensch solange er lebt« (7,1): dieser Mensch in dieser Welt, der menschenmögliche Mensch, den wir allein ken-

²⁰ »Und es sind, wo es zum Glauben kommt, die Wärme der Empfindung, die Wucht der Überzeugtheit, die erreichte Stufe von Gesinnung und Gesittung immer nur begleitende, diesseitige und darum an sich unwichtige Merkmale des eigentlichen Vorgangs. Merkmale des *Glaubens*vorgangs werden auch sie nicht als positive Größen, sondern als Negationen anderer positiven Größen, als Etappen einer Aufräumungsarbeit, durch die im »Diesseits« der Platz frei werden soll für das »Jenseits.« (15)

²¹ »Die Treue Gottes ist es, dass er uns als der ganz andere, als der Heilige mit seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegentritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen lässt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation. Wo die Treue Gottes dem Glauben des Menschen begegnet, da enthüllt sich seine Gerechtigkeit.« (17)

nen. Der Mensch, der nie sein soll, was er ist und nie ist, was er sein soll.« Dagegen gilt: »Jesus Christus aber ist der neue Mensch jenseits des menschenmöglichen Menschen, jenseits vor allem des frommen Menschen. Er ist die Aufhebung dieses Menschen in seiner Totalität.« (252)

Damit ist eben auch alle Maßgeblichkeit, ja Rückbezüglichkeit auf die empfindungsfähige Subjektivität negiert. Vielmehr sind es strukturentsprechende Variationen des biblischen Materials, die für die Eindringlichkeit der Struktur – und das heißt ja: der absolut vorgängigen, sich subjektiv in Gestalt der Negation auswirkenden Vorgegebenheit Gottes – sorgen sollen. Es ist, abermals musikästhetisch ausgedrückt, immer dieselbe Reihe, die das tonliche Material prägt und durchherrscht.

Darum »heißt ›im Christus Jesus‹ sein: unsere Einbeziehung in die in Jesus als dem Christus sich offenbarende Aufhebung *dieses* Menschen, in der er als neuer Mensch begründet wird«. (255) Diese Begründung aber ist und bleibt dem Menschen gegenüberstehend und geht gerade nicht – auch nicht als transformierende Kraft – in seine Geschichte ein. Und nur eben so übt diese Bestimmung eine orientierende Wirkung aus.²² »An seiner [Christi] Seite, in seinem Siege *stehen* wir als seine Kinder, als die, die wir *nicht sind*. Unser Sein als die, die wir jetzt und hier *sind*, aber ist das *Hinblicken* auf diese unsre ewige Herrlichkeit.«

Es sei jetzt nur noch angemerkt, dass dieser Position auch die ethische Orientierung entspricht: ein reines Geltenlassen Gottes und seiner absolut unanschaulichen Einheit über unseren Zwiespältigkeiten, das sich in einem relativen und relativ variantenreichen Handeln zur Geltung bringt; ein Handeln, das darin der absoluten Überlegenheit der göttlichen Negation entspricht, dass es auf jegliche Nachahmung reiner Negation (und also auch auf die Gestaltung einer einmaligen Revolution) verzichtet.²³ Damit ist eine Einkehr in sich selbst in der Form einer Gewahrung der innersten Negativität angeraten.²⁴ Eine Selbstwahrnehmung, der gerade jede Aussicht auf eine Kompensation der inneren Defizite durch äußere Pläne und Aktivitäten untersagt wird.

²² Der Orientierungsbegriff findet sich in dieser Funktion R², 279 und 308.

²³ Vgl. dazu R², 410.416.460.469.470.481.

²⁴ Der Begriff der Negation gewinnt in R² – im signifikanten Unterschied zu R¹ – eine terminologische Bedeutung.

6. STATT SYSTEM: METHODE

Kommen wir zu einem Fazit.

Die beiden Fassungen, die Barth seinem Römerbrief in den Jahren 1919 und 1922 gegeben hat, stellen uns vor die Frage, wie man theologische Texte dieser Art überhaupt lesen soll – und wie sie gewirkt haben. Barth selbst war sich, wie die etwas erstaunt-unwillige Bemerkung im Vorwort zur 5. Auflage von 1926 zeigt, der Kontextualität seiner theologischen Schriftstellerei durchaus bewusst. Schon das spricht dafür, die Orientierungsleistung solcher Bücher nicht entscheidend auf der theologisch-semanticen Ebene zu suchen. In der Tat ließe sich leicht im Vergleich mit Vorgängern und Zeitgenossen zeigen, welche veränderte Bestimmung hier etwa dem Begriff des Reiches Gottes gegeben wird. Doch damit bekommt man die Wirkung auf die Zeitgenossen kaum in den Blick. Vielmehr gehören die künstlerische Machart, der Charakter als literarisches Produkt, die ästhetische Attraktivität mit in den Blick. Sie dürften die Rezeption am stärksten bestimmt haben – und das ist nicht einmal unsachgemäß, wenn »Sprache und Sache« eins sind.

Für beide Fassungen der Römerbriefs gilt: Sie beanspruchen, mit der Romantik gründlich zu brechen. Sie wollen die Basis des ästhetisch-moralischen Subjekts und seiner religiösen Selbststeigerung verlassen. Diesem Subjekt wird keine gestaltende und verändernde Kraft mehr zugetraut. Es muss vielmehr völlig neu orientiert werden. Und zwar gerade dadurch, dass ihm die Selbstverständlichkeit des Zugriffs auf die religiöse Sphäre genommen wird. Diese rhetorische Strategie Barths hat nun selbstverständlich ihrerseits ästhetisch-rhetorische Konsequenzen. Es soll und muss dem romantischen Subjekt gerade auf dem Felde seiner künstlerischen Selbstäußerung der Zugang zur Religion bestritten werden.

Das geschieht, in beiden Römerbriefen, durch den Gebrauch des Mittels der Variation eines Themas. Mit großer Konzentration hat Barth sich darum bemüht, im paulinischen Römerbrief jeweils ein Thema zu isolieren, das das Ganze der (hier exemplarisch für die Bibel überhaupt genommenen) religiösen Kommunikation bestimmt: Kraft Gottes statt religiöser Persönlichkeit, so könnte man es in aller Kürze nennen. In geradezu »monotonem Rhythmus« bringt er, bei aller Variation und Modulation, dieses Thema zur Vorstellung. Wie er das aber tut, darin unterscheiden sich die beiden Fassungen – ums Ganze.

»Kraft Gottes« aber heißt in R¹: absolute Transformation des Subjekts im Zuge einer völligen Neubestimmung. Die biblische Unmittelbarkeit, derer sich Barth als eines literarischen Kunstgriffes bedient, hat darin ihre Funktion. Es soll die Bewegung des Materials selbst sein, die die Subjektivität überformt.

Diese Bewegung des Materials wird bis an seine Grenzen ausgereizt, bis an die Grenzen der subjektiven Empfindungsfähigkeit. Aber: Diese Grenzen werden doch eben nicht überschritten. Das transformierte, durch die entwickelnden Variationen hindurchgegangene Subjekt bleibt eben doch das – wie auch immer verwandelte – Subjekt. Orientierung – das heißt hier: verwandelte Integration in einen neuen Werdezusammenhang. Darum ist hier auch die Vorliebe für die Organismus-Metaphorik durchaus am Platz. Im höheren Ton, sozusagen, mit spannungsreicherer Harmonik, ja an den Grenzen der Tonalität – aber doch vom Selbstempfinden nicht zu trennen. So sehr der Neuanfang inszeniert wird, so sehr soll er doch auch, irgendwie, in ein neues Ganzes münden. Darum bleibt der Systemgedanke immer im Hintergrund.

»Kraft Gottes« heißt in R^2 : Negation des Subjekts, Verweigerung der möglichen, auch sekundären Abbildung aufs Empfinden. Um das zu erreichen, nimmt Barth eine neue, veränderte Themenbestimmung vor. Was als »Thema« ins Spiel kommt, ist, eigentümlicherweise, nicht Gegenstand der Variation, sondern ihr entnommen und vorausgesetzt; das Stichwort »frei von allem greifbaren Inhalt« zeigt es an. Damit aber ist das Thema nicht mehr Thema im konventionellen Sinn. Es handelt sich eher um eine Strukturvorgabe, die solche Kompositionen nach sich zieht, die sich nicht unmittelbar aus dem Thema ableiten können, aus ihm nicht hervorgehen im Sinne einer Entwicklung, die höchstens nach Maßgabe der Strukturvorgabe gebaut sind. Es ist eben nur »Methode«, nicht System im Sprachraum, im Klangraum der Bibel.²⁵

Das meine ich mit dem Wort »Dekomposition«. Barth bringt den Römerbrief des Paulus auf eine sozusagen transzendente Struktur, in ein Ordnungssystem, das von der Durchführung der Variationen nicht selbst mehr verändert werden kann, das aber strukturentsprechende Variationen anderen Materials erlaubt. »Konstruktiv« ist der Umgang mit dieser Strukturprägung, sofern er empirisches Material ihr entsprechend gestaltet und umgestaltet. Wollte man diesen Vorgang mit Mitteln der theologiegeschichtlichen Forschung beschreiben, dann könnte man sagen: Barth hat in R^2 den zeitlichen Faktor der Eschatologie getilgt und ihn in eine transzendente Struktur überführt – die aber nur mit bildlich-empirischen Mitteln biblischer Sprache zur Aussage gebracht werden kann.

²⁵ »Seltsamer- und fälschlicherweise sprechen die meisten Leute von dem ›System‹ meiner chromatischen Skala. Ich habe kein System, sondern eine Methode, was einen Modus der regelmäßigen Anwendung einer vorgegebenen Formel bedeutet.« A. SCHÖNBERG, Komposition mit zwölf Tönen, in: DERS., Stil und Gedanke. Aufsätze zur Musik, hg. v. I. VOITĚCH, o.O. 1976, 75. Überhaupt empfiehlt sich die Lektüre dieses Aufsatzes – sowohl zur Abgrenzung von der Spätromantik und zur Bestimmung der zeitgeschichtlichen Selbstpositionierung (73 f.) als auch zur Auskunft über Rezeptionsbedingungen (89).

Das fordert dann aber eine veränderte Selbstwahrnehmung der Rezipienten heraus. Die Rezeption war, wie zu erwarten, gegensätzlich. Nicht wenige fanden sich durch die behauptete Negation der Basalität des Empfindungsvermögens religiös unbefriedigt. Andere, vor allem jüngere Pfarrer, konnten dem konstruktiven Verfahren zustimmen – weil sie ihrerseits diesem Vorgehen einen religiösen Sinn abzugewinnen vermochten.

Darin zeigt sich eine gewisse Ironie, läuft doch die bei Barth geübte Kritik der Religion selbst auf eine neue Art der Religionsbegründung hinaus. Mit den dazugehörigen Ambivalenzen freilich. Denn auch Barths Variationen in R^2 konnten ja eben nicht anders als sich des Sprachmaterials bedienen, das die religiöse Sprache bereitstellt. So konnte es dazu kommen, dass in den religiösen Variationen gerade nicht auf die damit doch zum Vorschein zu bringenden Strukturen neuen religiösen (nämlich: göttlichen) Sinnes geachtet wurde, sondern das Vorkommen religiösen Materials selbst schon für Religion gehalten wurde. Das hat ein Rezeptionsverhalten zur Folge, welches das Neue doch wieder völlig traditionell, ja vorkritisch auffasst. Damit geht nun allerdings auch ein Verlust der Orientierungsleistung einher: statt zu einer vertieften Einkehr in sich wird ein religiös-ethischer Dogmatismus daraus. Doch mit dieser Ambivalenz wird leben müssen, wer theologische Texte schreibt.²⁶ Aber: Ob das in den Vorgängen der Komposition wirklich durchgreifend anders ist?

7. BARTHS VERSTÄNDNIS DER MUSIK ALS REFERENZ DER THEOLOGIE

Mein Interpretationsversuch wollte die Aufgabe in Angriff nehmen, die ästhetische Form der Römerbriefe Barths aus einer gewissen Analogie zur Musikentwicklung der Zeit um 1918 zu verstehen. Die Pointe liegt in der These, dass es Barth um die Etablierung eines post-traditionalen Sinn- und Artikulationsraumes der Theologie geht – und dass erst und eben dadurch eine neue Orientierung in einem dezidierten Sinne erreicht werden kann. Dieser ästhetische Interpretationsansatz will die anderen kontextuellen Zugänge zu Barths

²⁶ Nicht erörtert werden kann in diesem Rahmen, welche Auswirkungen die hier erprobte These für die Lektüre der KD hat. Im Vorgriff wäre zu sagen, dass die in R^2 gefundene Struktur auch die Ausarbeitung der KD geprägt hat. Nun als eine Durcharbeitung nicht des biblischen, sondern des dogmatischen Materials nach dem vorgegebenen Strukturgesetz. Daraus wären auch Folgerungen für die Beurteilung der literarischen Gestalt der KD zu ziehen – wie sich auch an ihr semantische und objektivistische Rezeptionsvorgänge beobachten lassen. Es wird aber darüber hinaus auch damit zu rechnen sein, dass die von Barth aufgemachte Struktur in R^2 sich als Matrix bewähren kann für die Analyse der Theologiegeschichte. Ist man erst einmal so weit gekommen, dann kann man hinter die errungene Auflösungsschärfe auch nicht mehr zurück. Das mag manch schroffe Urteile Barths bzw. der Barth-Schule über die Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts erklären.

Texten nicht ersetzen – mir scheint aber, dass das Verhältnis von Sprache und Sache in dieser Weise vielleicht am dichtesten zu artikulieren ist, eher noch als im Gebrauch eines literaturgeschichtlichen Paradigmas.

Es ist aber offensichtlich, dass sich Barth selbst so nicht verstanden hat. Um so eindrücklicher sind freilich seine Ausführungen über die Musik des 18. Jahrhunderts in seiner Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Denn was er dort über die Musik des 18. Jahrhunderts sagt, dürfte nicht (nur) als historische Beschreibung gelten können – es spricht sich darin der Autor mit seinem Selbstverständnis selbst aus. Denn es sind drei Züge, die er an der Musik des 18. Jahrhunderts hervorhebt. Erstens ihre Autonomie (er nennt es: Handwerk). »Nicht Empfindung, nicht Erlebnis, nicht Mystik und nicht Protestantismus, sondern Kunst als Können, als Fertigkeit in der Handhabung strengster Regeln, gewiss nicht ohne ›Invention‹ [...] in der Aussprache nicht sowohl subjektiver Erregung als vielmehr objektiver Gesetze.«²⁷ Zweitens ihre Gesetzmäßigkeit, mit der dieses musikalische Schaffen die »Klangordnung, die es ›erfindet«, in die »amorphe Masse des möglichen Klanges« einbringt, um so »den Klang dem Gesetz zu unterwerfen.«²⁸ Drittens ist es der Charakter der Musik als Spiel, den Barth heraushebt. An ihm zeigt sich »die musikalische Schönheit«, die »eben in der auf Unterwerfung unter das Gesetz begründeten Freiheit« besteht.²⁹ Es ist klar, dass diese Merkmale der Idee »romantischer Musik« widersprechen, wenn man darunter die Empfindungsbasiertheit versteht.³⁰ Nun registriert Barth aber genau, dass einer Musik mit diesen Merkmalen doch auch Entscheidendes fehlt, nämlich der Bezug auf das »Rätsel der menschlichen Existenz«, m. a. W. ein Bezug auf eine veränderte, vom Material her erschlossene Empfindung. Die apostrophierte Autonomie der Musik, ihre Gesetzmäßigkeit und ihr spielerischer Selbstbezug verlangen geradezu danach, in das menschliche Leben aufgenommen zu werden – als verwandelnde, die Existenz neu erschließende Kraft (Gottes).

²⁷ K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon ²1952, 50.

²⁸ K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon ²1952, 51.

²⁹ K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon ²1952, 52.

³⁰ »Was [...] Schönberg in Wahrheit charakterisiert [...] ist eine prinzipielle und geschichtlich höchst exemplarische Veränderung der Verhaltensweise des Komponisten zu seinem Material. Er gebärdet sich nicht mehr als dessen Schöpfer und gehorcht ebensowenig dessen vorgegebener Regel. ›Höchste Strenge und höchste Freiheit‹ – der Satz Georges [...] gewinnt als Inschrift seiner Werke einen Sinn. ›Dieser Sinn darf [...] dialektisch heißen. Der Widerspruch von Strenge und Freiheit hebt sich bei Schönberg auf nicht mehr im Wunder der Gestalt. [...] Es ist ein Widerspruch [...] nicht im Künstler, sondern zwischen der Kraft in ihm und der des Gegebenen, das er vorfindet.« Th. W. ADORNO, Der dialektische Komponist (1934), in: DERS., Impromptus, Frankfurt am Main 1968, 41.

An dieser Stelle nun kommt Barth auf Mozart zu sprechen – und Mozart figuriert gewissermaßen als eschatologisches Symbol. Denn ihm attestiert der Theologe, in seiner Musik hätten Autonomie und Menschlichkeit zusammengefunden. Das so zu sehen, ist, bei aller Verehrung für Mozart, doch eine Sichtweise, die eines spezifisch belehrten Blicks bedarf – darin aber ist sie nicht nur für Barths Musikverständnis, sondern mehr noch für seine Theologie aufschlusskräftig. Man müsste dann sagen: Mozart hat ästhetisch verwirklicht, worauf der Theologe immer nur hoffen kann. Von der Ästhetik geschulte Erwartung – das wäre doch keine schlechte Devise für eine theologische Orientierung, oder?