

7 Nicht nur Dunkelheit: Barths Lichterlehre als christologische Hermeneutik der Profanität

Was sieht die Kirche, wenn sie auf die sie umgebende Welt blickt? Sie sieht nach dem Urteil des späten Barth keine von Gott unberührte, getrennte oder abgefallene Gesellschaft, sondern eine Welt, die von Christus bereits in umfassender Weise verändert und in Dienst genommen wurde; eine Welt, die unhintergebar schon Gottes Welt ist. Diese welttheologische Grundentscheidung zeigte sich in Barths später Ekklesiologie, die die Kirche als jene Grösse verstand, die stellvertretend für die Masse der noch unwissenden Menschen glaubt, hofft und betet, um das auch diese bereits umfassende Heil weiss und es ihr bezeugt (Kap. 4). Sie zeigte sich darin, dass die Menschen der Welt nicht als Gottlose, sondern als unwissende Erwählte und insofern als prospektiv Mitberufene verstanden und angesprochen wurden (Kap. 5). Und sie zeigte sich zuletzt darin, dass sogar die rein weltliche Veranstaltung des weltanschaulich neutralen Staates als christologisch begründete Auswirkung göttlicher Anordnung verstanden werden konnte (Kap. 6). In diesen Kapiteln wurden jeweils unterschiedlich akzentuierte Auswirkungen der spezifisch christologisch-inklusiven Theologie der Welt erkennbar, unter deren Voraussetzung die von Barth imaginierte Kirche auf die Welt blickt. Dieser Blick auf die Welt machte es möglich, auch säkulare Gesellschaften als Wirkungsraum Christi zu reinterpretieren.

Die christologisch-inklusive Theologie der Welt war von Barth in den genannten Feldern seiner Theologie nicht eigens reflektiert oder benannt, sondern in der Beschreibung der Kirche, nichtchristlicher Menschen sowie des weltanschaulich neutralen Staates faktisch vorausgesetzt worden. Erst recht spät, im 1959 erschienen ersten Halbband von KD IV/3, formulierte Barth eine Art welttheologisches Manifest, das umfassend begründete, warum und inwiefern auch ausserhalb von Kirche und Theologie mit Christus zu rechnen sei: die sogenannte *Lichterlehre*.

7.1 Lichter der Welt und Lichter in der Welt

7.1.1 Grundlegendes zur „Lichterlehre“

Weitläufig erörterte Barth nun die Bedeutung von „Lichtern“ in der Welt, die in unterschiedlicher Weise das eine Licht Christ reflektierten.¹ Dabei kamen zwei

¹ KD IV/3, S. 40–188.

recht unterschiedliche Lehrstücke in unmittelbarer Nähe zueinander zu stehen: eine ausführliche Erörterung über Selbstbezeugungen *Christi* in der Profanität² sowie ein längerer Abschnitt über die von diesen zu unterscheidenden Selbstbezeugungen der *Schöpfung*.³ Die Abgrenzung beider Pointen blieb terminologisch unscharf, da Barth zwar nur bezüglich der Selbstbezeugungen Christi in der Profanität von „Gleichnissen des Himmelreichs“, aber in Bezug auf beide Phänomene von „wahren Worten“, „Wahrheiten“ und – daher hat sich die Bezeichnung beider Elemente als Lichterlehre weitgehend durchgesetzt – von „Lichtern“ in der Welt handelte.⁴ Henning Theißen hat vorgeschlagen, Barths Sprachgebrauch dahingehend zu vereinheitlichen, dass man in der Rekonstruktion für die Selbstbezeugungen Christi konsequent von (wahren) Worten, für jene der Schöpfung von Lichtern spricht; infolgedessen kann er den zweiten, kosmologischen Teil als „Lichterlehre im engeren Sinne“ ansprechen.⁵ Diese Terminologie gewinnt gegenüber der von Barth verwendeten zwar an Stringenz, hat aber den Nachteil, nicht zu berücksichtigen, dass man in der bisherigen Rezeptionsgeschichte der Lichterlehre tendenziell stärker auf jenen anderen, explizit christologischen ersten Teil des Lehrstücks fokussiert hat. In diesem Kapitel wird dem damit bezeichneten Problem dadurch begegnet, dass in beiden Fällen von *Selbstbezeugungen* gesprochen wird: von Selbstbezeugungen Christi und von Selbstbezeugungen der Schöpfung.

Unklar ist jedoch auch das sachliche Verhältnis der beiden Textteile, und dieses Problem ist gewichtiger als das terminologische. Konkret stellt sich die Frage: Dient die Gegenüberstellung von Selbstbezeugungen Christi und solchen der Schöpfung der Abgrenzung der beiden Grössen, also, wie Christian Link annimmt, der Einführung eines „nicht zu übersehenden Trennungsstrich[s] zwischen den gleichnishaften ‚freien‘ Kundgebungen Gottes im Weltgeschehen“ und der „Selbstaussage“ der Schöpfung als dem „*Schauplatz*[...], auf dem derlei Kundgebungen stattfinden“?⁶ Oder hat umgekehrt Henrik Berkhof recht mit seiner Vermutung, in der

2 Vgl. KD IV/3, S. 122–153.

3 Vgl. KD IV/3, S. 153–188.

4 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 107f., sowie a.a.O., S. 157: „Es geht schlicht darum, daß auch die Geschöpfwelt, der Kosmos, die dem Menschen in seinem Bereich verliehene Natur und die Natur dieses Bereichs als solche ihre eigenen *Lichter* und *Wahrheiten* und insofern ihre *Sprache*, ihre *Worte* hat.“ – Barth problematisiert diese Terminologie allerdings selbst (a.a.O., S. 158): „Es könnte sich, um allen Verwechslungen aus dem Weg zu gehen, nahelegen, zur Unterscheidung dieser Lichter von Gottes einer, seiner Selbstoffenbarung und zugleich zur Bezeichnung ihres Perennierens, statt von ‚Lichtern‘, nur von einer ‚*Helligkeit*‘ der Geschöpfwelt zu reden und jedenfalls das Wort ‚Offenbarung‘ ganz zu vermeiden.“

5 Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi*, S. 510; ähnlich Hofheinz, „*Das gewisse Extra!*“ Oder: Christologie als „Türöffner“?, S. 267f.

6 Link, *Die Welt als Gleichnis*, S. 304.

Parallelstellung der beiden Kategorien von Lichtern sei ein „Indiz“ zu erkennen, „daß Barth doch eigentlich mehr sagen wollte[,] als er tatsächlich getan hat“?⁷

Die folgende Rekonstruktion von Barths zweifach ausgeführter Lichterlehre kehrt die von Barth gewählte Reihenfolge der Behandlung – zuerst Selbstbezeugungen Christi, dann solche der Schöpfung – um. Sie tut dies, um wiederum jenen Entwicklungsbogen in Barths Theologie deutlich zu machen, der bereits in den bisherigen Kapiteln dieser Untersuchung erkennbar war: die Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt. Während nämlich Barths Rede von Selbstbezeugungen der Schöpfung noch primär schöpfungstheologisch formuliert bleibt und starke theologisch-kritische, alle innerweltlichen Gegebenheiten relativierende Momente enthält (7.1.2), ist der im Textfortgang der KD erste Teil der Lichterlehre nur aus der Hinwendung zur Christozentrik, konkret: zu einem christologisch-inklusiven Blick auf die Welt zu verstehen (7.1.3). Mit Bezug auf die Pointen dieses Teils der Lichterlehre wird im zweiten Unterkapitel nach den wesentlichen Charakteristika von Barths Lichterlehre als christologischer Hermeneutik der Profanität zu fragen sein (7.2.1–3).

7.1.2 Selbstbezeugungen der Schöpfung

Blickt die Kirche auf die Welt, nimmt sie diese zunächst nicht als Chaos, sondern als geordnete Schöpfung wahr, die fortlaufend eigene Wahrheiten kundgibt. Bei diesen Schöpfungswahrheiten an sich und als solchen handelt es sich, wie Barth durchgehend betont, nicht um Offenbarungen Gottes: „Sie sind als Worte des weltlichen Seins selber nur weltliche Worte und als Wahrheiten des weltlichen Seins nur weltliche Wahrheiten und also keine Erschließungen Gottes, *keine ewigen Wahrheiten*.“⁸ Mit der Heilsgeschichte sind diese relativen Wahrheiten als solche nicht einmal „vergleichbar“.⁹ An keiner Stelle wird über diese Selbstkundgebungen der Schöpfung gesagt, dass sie ein Gleichnis des Himmelreichs seien oder auch nur

⁷ Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*, S. 33.

⁸ KD IV/3, S. 160.

⁹ KD IV/3, S. 154, stellt Barth fest, kein Ereignis der Schöpfung könne „mit einem der Ereignisse vergleichbar oder gar identisch“ sein, „in denen die Kirche lebt und in denen es zum Glauben und zum Gehorsam eines Christen kommt“; andernorts (a.a.O., S. 173) schärft er ein: Die Lichter der Schöpfung und Gottes Selbstkundgebung „dürfen nicht etwa in der Weise verglichen und zusammen geschaut werden, als wären sie in ihrer Verschiedenheit nur so etwas wie zwei verschiedene Brechungen eines und desselben Lichtes, zwei verschiedene Seiten, Aspekte, Teilwahrheiten einer und derselben Wahrheit.“

werden könnten;¹⁰ den Gleichnisbegriff nutzt Barth, wie schon notiert, ausschließlich im ersten, explizit christologischen Teil der Lichterlehre.¹¹ In den Selbstbezeugungen der Schöpfung artikuliert sich die Welt zunächst in der Form eines Selbstgesprächs, das vom Bund Gottes mit ihr kategorial getrennt ist.¹² Sie verweisen nicht auf einen einheitlichen Weltlogos, sondern bleiben stets Weltlogoi im Plural.¹³ Sie sind – hier ist der Bezug auf den für die Gotteserkenntnis so problematischen Begriff nach Barth angemessen – *Schöpfungsoffenbarungen* im Wortsinne, da sich in ihnen die Schöpfung dem Blick der an Christus glaubenden Kirche als Schöpfung erweist.¹⁴

Das eine Gotteswort bewirkt, woran Barth in diesem zweiten Teil der Lichterlehre erinnert, „die *Problematisierung* und *Relativierung* aller anderen, der geschöpflichen Lichter, Worte und Wahrheiten“.¹⁵ Die Welt als solche wird in diesem Gedankengang konsequent verweltlicht, weil jeder über sich selbst hinausweisen den Offenbarungsmöglichkeit beraubt. Gott begegnet in ihr nicht schon dadurch, dass sie seine Schöpfung ist. Ihre Ordnungen – auch der späte Barth weicht nicht von seiner Kritik an neulutherischer Ordnungstheologie ab – sind relativer Art und in keiner Weise zu deifizieren. Sie können weder wirkliche Drohung noch wirkliche

10 Anders Siller, *Kirche für die Welt*, S. 288: „So können die Selbstzeugnisse der Welt werden, was sie als solche nicht sind: Gleichnisse des Himmelreichs.“ In Barths Lichterlehre wird dieser Überschlagnicht mehr durchgeführt. Hingegen hatte Barth den Gleichnisbegriff im Kontext seiner *Vorsehungslehre* in §48 der KD noch auf die Schöpfung angewandt: Die Schöpfung bildet nach KD III/3, S. 57, den Bund „nur ab“, „reflektiert“ ihn nur, zeigt aber immerhin ein ihm „Entsprechendes, ein Ähnliches, ein *Gleichnis*“.

11 Vgl. auch dessen Abweisung in KD IV/3, S. 161f.: „Es geht [...] um den der Welt als solcher trotz und in allen ihren Widersprüchen und Konflikten *immanenten* Frieden. Sicher ist er nicht Alles, sicher ist er auch nicht einmal sehr viel. Keine Rede davon, daß er mit dem Frieden des Reiches Gottes identisch oder auch nur sein Gleichnis wäre! Die Welt als solche produziert keine Gleichnisse des Himmelreichs! Aber ebenso sicher ist er auch nicht nichts.“ – Es ist sprachlich bezeichnend, dass sich die stets relativierte Relevanz solcher Selbstkundgebungen der Schöpfung bei Barth am besten mit Hilfe einer doppelten Negation beschreiben lässt.

12 KD IV/3, S. 161: „Kein Bund Gottes mit dem Menschen, sondern nur so etwas wie ein von Gott angeordnetes Konkordat der Welt mit sich selber ist es ja, was in jenem Gespräch, das ja eben auch nur das Gespräch der Welt mit sich selber ist, laut und vernommen wird.“

13 KD IV/3, S. 181: „Weltlogoi gibt es gewiß, aber offenbar keinen Weltlogos, kein solches Wort, in welchem sich die Kreatur in ihrer Einheit und Ganzheit aussagen würde.“

14 Vgl. KD IV/3, S. 158: „Die fatalen modernen Ausdrücke ‚Schöpfungsoffenbarung‘ oder ‚Uffenbarung‘ könnten hier einen eindeutigen und guten Sinn, den sie in ihrem bisherigen Gebrauch nicht haben, bekommen: sie sind ihre, der creatura, der κτίσις *eigene* Offenbarungen.“ Auch bei der in diesem Sinne relativierten Verwendung des Wortes „Schöpfungsoffenbarung“ ist stets mitzudenken, dass in der KD auch die Schöpfung insofern stets christusbezogen gedacht wird, als dass sie den „äußere[n] Grund des Bundes“ darstellt (vgl. dazu KD III/1, S. 103–258).

15 KD IV/3, S. 185.

Errettung bedeuten,¹⁶ verbleiben vielmehr ganz im Vorletzten. Ihre Gesetze lassen keine direkten Aussagen über Gott zu; sie sind vielmehr ganz zur Erforschung durch die wissenschaftliche Weltbetrachtung freigegeben.¹⁷ Zur Wahrnehmung dieser Gesetze und Kontinuitäten der Welt als solcher braucht es, wie Barth explizit sagt, keinen Glauben, sondern bloss gesunden Menschenverstand, „common sense“.¹⁸

Dieser Grundgedanke der Lehre von den Selbstbezeugungen der Schöpfung liegt grundsätzlich auf der Linie von Barths früherer Bestreitung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis.¹⁹ Er reflektiert zugleich die genuin neuzeitliche Einsicht in die Weltlichkeit der Welt; die Entdeckung dessen, dass Gott, mit Bonhoeffer formuliert, „nur noch jenseits der Welt der Erfahrung Raum behalten hat“.²⁰ Berkhof hat betont, die durch diese Einsicht bewirkte Verschiebung zeige sich besonders klar, wenn man Barths hier unter Bezug auf Calvin aufgenommene Bezeichnung der Welt als „*theatrum gloriae Dei*“²¹ mit deren Gebrauch bei Calvin selbst vergleiche. Bei Barth sei die Welt nicht mehr die Aufführung Gottes, sondern bloss die *Kulisse* der in Christus zur Aufführung gebrachten Heilsgeschichte.²² Diese

16 Vgl. KD IV/3, S. 177: „Sie sind – anfangslos, endlos, zeitlos dieselben – nur eben die Mauern am Rande des Weges, auf dem es für den Menschen um Gut oder Böse, Heil oder Unheil, Leben oder Tod geht. Sie verstummen eben dort, wo sie erst interessant werden könnten. Wirkliche Drohung bedeutet keine von ihnen und wirkliche Verheißung auch nicht. Denn von wirklichem Gericht und Verderben redet keine von ihnen und so auch keine von wirklicher Gnade und Errettung.“

17 Vgl. KD IV/3, S. 165f.: „Und nun muß hier gewiß [...] auch von dem geredet werden, was man die *Gesetze der Natur- und Geisteswelt* zu nennen pflegt. [...] Über Gott, den Schöpfer und Herrn, geben sie keine Auskunft und so auch nicht über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Denn Gottes Wort, die Offenbarung seiner Wahrheit und der des Menschen, wird durch sie nicht ausgesprochen. Erste und letzte Fragen werden durch sie weder aufgeworfen noch beantwortet. Das kann nun aber wieder wahrhaftig nicht bedeuten, daß sie in ihrer relativen Gültigkeit übersehbar und verächtlich wären. Kraft der Erkennbarkeit und im Erkennen von Gesetzen konstituiert sich – nicht alle, aber eine wichtige, die sogenannte *exakte*, in empirischer Beobachtung und Forschung einerseits, in mathematischer Logik anderseits sich aufbauende menschliche *Wissenschaft*“.

18 KD IV/3, S. 161: „[...] weil es ja zu deren Erkenntnis auch keines Glaubens, sondern nur eines höchst nahe liegenden, eigentlich unvermeidlichen Wahrnehmens, nur der Anwendung der guten, aber beschränkten Gottesgabe des common sense bedarf.“

19 Vgl. neben Barth, *Nein!*, etwa KD II/1, S. 67–200 (§ 26. *Die Erkennbarkeit Gottes*).

20 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 503.

21 KD IV/3, S. 155: „Wir reden von der *Schöpfung*, von der von Gott verschiedenen, aber durch ihn verwirklichten *creatura*, der *Geschöpfungswelt* [...]. Sie ist, mit Calvin zu reden, das *theatrum gloriae Dei*“. – Vgl. dazu auch Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 30–35.

22 Vgl. Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*, S. 33: Für Calvin „ist die geschaffene Welt in ihrer furchtbaren und herrlichen Majestät (in Natur und Geschichte) der lebendige Ausdruck der Anwesenheit Gottes, *theatrum gloriae Dei*. Barth übernimmt diesen Ausdruck, meint dann aber nicht, wie Calvin [es] m. E. tut, daß die Welt selber das Theater, die Aufführung, das sich bezeugende Handeln Gottes sei, sondern nur, daß sie deren Kulisse sei [...].

Veränderung spiegle die „kulturelle“ Differenz eines Denkens vor und nach der Aufklärung:²³ „Calvin konnte die gloria Gottes da aufleuchten sehen, wo Barth nur Finsternis, bzw. ein neutrales Selbstzeugnis der Welt sah.“²⁴ Sieht man von der pejorativen Konnotation ab, die Berkhof Barths Welthermeneutik durch die Metapher der „Finsternis“ unterstellt (und durch die Formulierung „neutrales Selbstzeugnis“ sogleich selbst korrigiert), trifft diese Beobachtung einen zentralen Punkt. Die zweite Hälfte von Barths Lichterlehre beschäftigt sich primär mit der Struktur und Ordnung des „Schauplatz[es]“, auf dem das christologische „Drama“ der Versöhnung zur Aufführung gebracht wird.²⁵ Alles Übernatürliche ist dabei aus der Welt ausgeschieden. In der Schöpfung begegnende Lichter sind nur gerade – aber immerhin – als *relative* Wahrheiten von Belang. Die Welt als solche ist nicht „nur ein Gleichnis“, wie es der Tambacher Vortrag noch formuliert hatte,²⁶ sondern *gar kein* Gleichnis. Von sich aus artikulieren die Selbstbezeugungen der Schöpfung keinen Gottesbezug, sondern zeugen nur eben davon, dass es „in der Welt auch Einiges gibt, was zählt und worauf man zählen kann.“²⁷

Von Gott aus kann sich das allerdings ändern, was Barths Denkbewegung auch in diesem schöpfungstheologischen Teil der Lichterlehre eine neue Richtung gibt.

Für Barth sind die Lichter das ‚Selbstzeugnis der Schöpfung‘, für Calvin aber sind sie die Selbstbezeugungen Gottes in der Schöpfung.“ – Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 37, urteilt hingegen mit Blick auf Barths Schöpfungslehre anders und weist darauf hin, dass Barths Darstellung tierischen Lebens in KD III/1, S. 198, ebenfalls ein „Schauspiel“ und keine bloße Kulisse beschreibe. Das trifft zu, macht aber Berkhofs Feststellung des Unterschieds von Calvin und Barth keinesfalls hinfällig. 23 Vgl. Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*, S. 40: „Calvin lebte in einer ganz anderen Welt [...] Hier liegt natürlich ein tiefer theologischer Unterschied. Es ist aber auch und erst ein kultureller Unterschied. Vor und nach der Aufklärung wird die Welt grundverschieden erlebt.“

24 Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*, S. 40; vgl. auch den Folgesatz (ebd.): „Diese Gottesfinsternis bekam aber für Barths Glauben und Theologie dieselbe Bedeutung, die das Gotteslicht in der Schöpfung für Calvin hatte.“

25 KD IV/3, S. 154: „Es gibt nun aber auch einen *Schauplatz* und *Rahmen* seines Seins, Handelns und Redens und also jener Geschichte, jenes Dramas: einen Schauplatz und Rahmen, der als solcher keine Geschichte ist, sondern, ohne darum unbeweglich, starr, leblos zu sein, in allen Stadien und Akten jener Geschichte wesentlich derselbe und also nicht in Form von Erzählung einer Geschichte, von je und je sich zutragenden Geschichten zu beschreiben ist.“ – Vgl. auch Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt*, S. 468, der im Anschluss daran formuliert: „Das Drama der Versöhnung ist die Vorstellung, die nur ein einziges Mal auf der alten Bühne des Welttheaters gespielt wird, aber sie ist zugleich das Drama, für das diese Bühne einstmals überhaupt gebaut wurde. Anders gesagt: Innerhalb der in ‚natürlichen‘ Kontinuitäten und Konstanten existierenden Welt, dem Kosmos, der Natur, dem ‚Allgemeinen‘, spielt sich nun das einmalige ‚Besondere‘, die Geschichte der Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus ab.“

26 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 582.

27 KD IV/3, S. 161.

Recht ausführlich beschreibt er die Möglichkeit, dass das eine Wort Gottes – also Jesus Christus – sich in seinem Offenbarungsgeschehen der Selbstbezeugungen der Schöpfung bedient. Die Metaphorik, auf die Barth in der Beschreibung dieses Prozesses der „*Integration* und *Instauration*“²⁸ zurückgreift, variiert: Die Selbstbezeugungen der Schöpfung werden „herangezogen und in Gebrauch genommen“,²⁹ „erhoben und aufgehoben, angenommen und hineingenommen“,³⁰ sie dienen dem Gotteswort als Verkleidung,³¹ klingen mit ihm zusammen,³² „reflektieren“ schliesslich sogar „das ewige Licht Gottes“.³³ In dieser Inanspruchnahme „werden“ sie erst, was sie „an sich“ noch nicht sind: zwar keine Gleichnisse des Gottesreichs, aber doch „Zeugen“ Gottes.³⁴ Sie bleiben Elemente der Schöpfung, weisen aber gerade als solche mit Gottes Hilfe über sich hinaus. Wieder im Bild des Theaters gesprochen: Als Kulissen und Requisiten bekommen sie in der Aufführung des christologischen Dramas eine konkrete und unerlässliche Funktion. Gott nutzt sie, die Selbstoffenbarungen der Schöpfung, zur Offenbarung der Versöhnung. Das Alte wird vom christologisch Neuen nicht negiert, sondern in Dienst genommen. Dabei bleibt die Erkenntnisreihenfolge aber unumkehrbar: Erst der Blick des Glaubens erkennt die Schöpfung als Gottes Schöpfung und die relativen Wahrheiten, die sich in ihr zu erkennen geben, als potenzielle Hinweise auf Gott. Ohne diesen glaubenden Blick auf sie bezeugt die Schöpfung nur sich selbst.

Die Frage, inwiefern diese christologische Neubestimmung der schöpfungsimmanenten Lichter gegenüber Barths früheren schöpfungstheologischen Texten ein inhaltliches Novum darstellt, ist komplex und muss für die Zwecke dieser Studie nicht entschieden werden.³⁵ Von der Schöpfung als dem „Schauplatz der großen Taten Gottes“ sprach jedenfalls schon der 1925 erarbeitete Schöpfungsparagraph der radikal dialektisch-theologisch denkenden Göttinger Dogmatikvorlesung;³⁶ von

28 KD IV/3, S. 181.

29 KD IV/3, S. 178.

30 KD IV/3, S. 188.

31 So formuliert Barth, dass das Welt- vom Gotteswort „aufgenommen, aufgehoben, daß seine beschränkte Verbindlichkeit mit der schlechthinnigen Verbindlichkeit des Wortes Gottes bekleidet werden kann – oder umgekehrt gesagt: daß die schlechthinnige Verbindlichkeit des Wortes Gottes sich in die beschränkte des kreatürlichen Selbstzeugnisses verkleiden kann“ (KD IV/3, S. 178 f.).

32 Vgl. KD IV/3, S. 182.

33 KD IV/3, S. 187.

34 KD IV/3, S. 181.

35 Vgl. dazu etwa Wüthrich, „[E]ine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“, S. 62 f.

36 Vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 244 f.: „Begnügen wir uns damit, zu glauben [...]: diese unsere Welt [ist] vollkommen geschaffen, d. h. zum Schauplatz der großen Taten Gottes. Indem diese Taten geschehen, indem Gott sein Wort spricht von jenem Ort aus, der für uns so dunkel, so verborgen ist, indem wir es hören trotz Sünde und Tod, die zwischenhineingekommen

„Lichter[n]“ der Schöpfung bereits die 1945 erschienene Genesisauslegung in KD III/1.³⁷ Beide Male fehlte aber eine explizit christologische Wendung. Zentrale Pointe der nun entwickelten Lehre von den Selbstbezeugungen der Schöpfung dürfte jedenfalls sein, dass Christus sich zwar nicht *in*, aber doch *mithilfe* von Ordnungen, Zusammenhängen und Konstanten der Schöpfung offenbart. Deren Wahrheiten werden im Prozess von Versöhnung und Offenbarung nicht annulliert, wie man etwa noch von einzelnen Spitzensätzen des Zweiten Römerbriefkommentars her hätte annehmen können,³⁸ sondern übernehmen als relative Wahrheiten eine wichtige Rolle.³⁹ Die Welt wäre nicht Gottes, wenn dem nicht so wäre.⁴⁰

Aber für den Barth der 50er Jahre ist damit noch nicht alles gesagt. Über diesen schöpfungstheologischen Gedankengang hinaus entwickelt er eine Wahrnehmungslehre Christi in der Welt und stellt diesen explizit christologischen dem schöpfungstheologischen Abschnitt sogar voran. Neben von Gott potenziell in Dienst genommenen Selbstbezeugungen der Schöpfung gibt es nämlich nach Barth Selbstbezeugungen *Christi* in der Welt, die in einer primär schöpfungstheologischen Perspektive nicht in den Blick kämen. Hier lag hier die eigentliche, nun *versöhnungstheologische* Pointe der Lichterlehre.⁴¹

sind, indem Gottes Offenbarung um so herrlicher leuchtet, je tiefer wir gefallen und gefangen sind, müssen wir auch an das ‚valde bonum‘ glauben.“

37 Vgl. KD III/1, S. 174–176 (Zitat S. 175); darauf verweist bereits Wüthrich, „[E]ine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“, S. 62.

38 Dort hieß es etwa noch (Barth, *Römerbrief* [Zweite Fassung], S. 61): „Die Heilsbotschaft bietet die Möglichkeit letzter Einsicht. Aber zu ihrer Verwirklichung muss sie alle vorletzten Einsichten außer Kurs setzen.“

39 Vgl. dazu KD IV/3, S. 157: „Eben hier stehen wir nun vor dem Grund, der Möglichkeit und Notwendigkeit des *anderen* Satzes, der *neben* unserem Satz von Jesus Christus als dem einen Licht des Lebens seinen Raum und sein Recht hat, von dem sich dieser unser Satz abhebt, mit dem er also nicht zu verwechseln und nicht zu vermischen ist, der aber durch jenen auch nicht ausgestrichen, nicht ungültig und auch nicht bedeutungslos gemacht wird, sondern den in seiner besonderen Aussage in ihrem *Verhältnis* zu jenem zu würdigen eine theologische Aufgabe ist“. – Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 36, formuliert in diesem Zusammenhang treffend: „Es gibt [...] keine Fremdheit zwischen dem theatrum und der gloria Dei.“

40 Vgl. bereits Wood, *The Comedy of Redemption*, S. 59: „The problem with all worldly illuminations is not that they are false but that they cannot master our minds and wills to the service of God. Far from wanting to belittle these human insights, Barth insists that they are the product of God’s good creation. The world would not be God’s were it not full of truth and beauty and goodness.“

41 Interessanterweise ging Barth bereits 1924 in Göttingen auf die Möglichkeit ein, „ob es nicht noch eine dritte Gruppe von Offenbarungszeugen geben könnte: *außerkanonische Propheten und Apostel gleichsam*“ (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 1, S. 183). Er referierte Zwinglis Bewunderung für eine Reihe von „edlen Heiden“ (a.a.O., S. 184), etwa Herakles und Theseus, und riet dazu, hier nicht vorschnell ein „Unmöglich!“ einzuwerfen, da nicht das Christentum, sondern nur die Offenbarung absolut sei (ebd.). Ohne diesen Gedanken aber in der Folge – etwa christologisch –

7.1.3 Selbstbezeugungen Christi in der Welt

Blickt die Kirche in *Erwartung Christi* auf die Welt, nimmt sie diese nicht nur als Schöpfung, sondern darüber hinaus als von der Universalität der Auferstehung grundstürzend veränderten und von Christus in der Ausführung seines prophetischen Amtes bereits mannigfach berührten Raum wahr. Barths Hinwendung zur inklusiven Christologie forderte es, in der Welt mit dem Wirken Christi in Ausführung seines prophetischen Amtes zu rechnen.⁴² Die Denkbewegung der Versöhnungslehre zielt deutlich auf jenen ersten, christologischen Teil der Lichterlehre, an deren wichtigste Elemente im Folgenden knapp erinnert werden soll.⁴³

Barth möchte zeigen, dass auch angesichts der Exklusivität von Gottes Offenbarung in Christus wahre Worte im Weltgeschehen zu hören sind – dass aber zugleich auch diese nur wahr sind, indem und sofern sie Worte Christi sind. Die Lichterlehre sprengt also nicht die Exklusivität der Christusoffenbarung – Barth bemerkt selbst: „Wir verlassen den sicheren Boden der *Christologie* nicht“⁴⁴ –, wohl aber jede Gleichsetzung der *Kirche* mit dem Offenbarungsraum Gottes. Es geht in ihr um Selbstbezeugungen Christi extra muros ecclesiae, mit deren Existenz nach Barth auch dann zu rechnen ist, wenn man sich, wie er es am Anfang des § 69 noch einmal in aller Form tat, zum christologischen Offenbarungsexklusivismus der

auszuarbeiten, brach er ihn an der Stelle der Frage, ob es ausserchristliche Zeugen „von der Offenbarung, von der Menschwerdung, von Christus“ nun tatsächlich gebe, abrupt ab (a.a.O., S. 185): „Bei Herkules und Theseus dürfte es sich doch wohl nicht *darum* handeln – oder doch? Und bei Sokrates? Bei Lao-Tse? Bei Buddha? Vielleicht, vielleicht aber auch nicht“ (ebd.; ähnlich auch Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 34f.). Diese bewusste Unentschiedenheit war in Barths dialektisch-theologischer Schaffensperiode bereits in der Frage nach der Heilsuniversalität begegnet (vgl. oben Kap. 5.1.2).

⁴² Vgl. KD IV/3, S. 129: „Gibt es auch *solche*, in der profanen Welt gesprochenen und aus ihr heraus der Gemeinde zugerufenen wahren Worte? Wie kommen wir dazu, damit zu *rechnen*? Darauf gibt es entscheidend nur eine Antwort: Wir kommen dazu, weil und indem wir von der *Auferstehung Jesu Christi* herkommen – von der *Offenbarung* der von Gott dem Vater mit Triumph gekrönten Erniedrigung seines einen Sohnes in des Menschen Sünden- und Todesverlassenheit hinein – und der in der Person dieses seines Sohnes vollzogenen Erhöhung des Menschen in die Lebensgemeinschaft mit Gott selber – kurz: von der Offenbarung der in Jesus Christus geschehenen *Versöhnung der Welt* mit Gott.“

⁴³ Für ausführlichere Referate kann auch an dieser Stelle auf die bisherige Literatur verwiesen werden; vgl. bes. Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 21–53; Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*; Link, *Die Welt als Gleichnis*, S. 286–310; Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 121–157; Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 142–147; Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 92–116. Holzendorf bietet ferner eine umfangreiche Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte der Lichterlehre (a.a.O., S. 117–152).

⁴⁴ KD IV/3, S. 131.

ersten Barmer These bekennt.⁴⁵ Er zielt demnach weder auf eine natürliche Theologie⁴⁶ noch auf die These, dass Gott sich neben Christus in anderen geschichtlichen Grössen offenbare. Ziel ist vielmehr die umfassende Anwendung jener inklusiven Christologie, von der KD IV durchgehend geprägt ist, auf das Gebiet der Welthermeneutik, d. h. der Reflexion des kirchlichen Blicks auf die Welt, auf die Gesellschaft, auf die Kultur.

Was nun in der Welt als Selbstbezeugung Christi bezeichnet werden kann, steht mit Christus in einem eigentümlich komplexen Verhältnis. Barth nutzt zur Beschreibung dieses Verhältnisses verschiedene terminologische Mittel, in denen jeweils eine charakteristische Spannung zu erkennen ist: Wahre Worte haben „ihren letzten Ursprung und Sinn in der erweckenden Macht der universalen Prophetie Jesu Christi selbst“,⁴⁷ sind aber zugleich menschliche Worte – Produkte einer Kreatur also, die Worte Gottes hervorzubringen eigentlich nicht in der Lage ist.⁴⁸ Sie sind im vollen Wortsinn *wahr* (es muss ihnen „eben die dem Worte Gottes eigene Wahrheit ihrerseits innewohnen“⁴⁹), aber ihre Wahrheit ist zugleich stets eine abgeleitete⁵⁰ und sie müssen es „ihm und ihm allein“, also Christus, „überlassen und zuschreiben, die Wahrheit zu sein.“⁵¹ Sie sind explizit keine „bloßen Teilwahrheiten“,⁵² bezeugen aber jeweils nur einen Aspekt der Gesamtwahrheit.⁵³ Ohne diese

45 Vgl. KD IV/3, S. 1 (Leitsatz zu § 69; im Original hervorgehoben): „Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“

46 Vgl. die entsprechende Abweisung in KD IV/3, S. 131.

47 KD IV/3, S. 145.

48 Vgl. KD IV/3, S. 131f.: „Unsere These ist also ferne davon, der menschlichen Kreatur als solcher ein Vermögen zur Erkenntnis Gottes oder gar des einen *Wortes* Gottes und dann zur Hervorbringung der ihm entsprechenden wahren Menschenworte zuzusprechen.“ Auch andernorts beschreibt Barth die Existenz wahrer Worte als „Gnade“, da hier Menschen „schlechthin über ihr eigenes Vermögen hinaus“ dazu „befähigt und damit auch autorisiert“ würden, wahre Worte zu sprechen (a.a.O., S. 124).

49 KD IV/3, S. 123.

50 KD IV/3, S. 123: „Wahr‘ müßte also, angewendet auf solche anderen Worte, bedeuten, daß sie dasselbe sagen, was das eine Wort Gottes selbst sagt und daß sie daraufhin ebenso wahr wären wie dieses.“

51 KD IV/3, S. 124.

52 KD IV/3, S. 137: „Sie werden wahre Worte, echte Zeichen und Bezeugungen des einen wahren Wortes, sie werden reale Gleichnisse des Himmelreiches sein, wenn und sofern sie [...] als *genaue* Segmente der Peripherie *dieses* Kreises auf dessen Totalität und damit auf seine Mitte *hinweisen*, vielmehr: indem sich *seine* Mitte und die Totalität *seiner* Peripherie und also Jesus Christus selbst in ihnen *kundgibt*. Sie werden also keine bloßen Teilwahrheiten aussprechen – die eine Wahrheit Jesu Christi ist unteilbar!“

53 Barth erklärt, wahre Weltworte würden „das *eine Licht* der *einen Wahrheit* [...] nach irgendeiner bestimmten Seite in irgendeiner bestimmten besonderen *Brechung* sichtbar machen [...]“. Ein sol-

dialektische Grundspannung zwischen Weltworten und Gotteswort lassen sich die wahren Worte Christi im Weltgeschehen offensichtlich nicht beschreiben. Es handelt sich bei ihnen, in einer eigenen Formulierung zusammengefasst, um aktuelle – d. h. nicht prinzipielle, sondern sich je und je ereignende – Inklusionen von Weltphänomenen in die eine Wahrheit Christi.

Barth, dem eine solch abstrakte Terminologie fremd gewesen wäre, verwendet, wie angedeutet, einen neutestamentlichen Begriff, der diese spannungsvolle Einheit von aktueller Identität und bleibender Differenz bereits innerbiblisch reflektiert: jenen des *Gleichnisses des Himmelreichs*.⁵⁴ Auch das biblische Reichgottesgleichnis bringt zugleich die Identität und die Differenz zwischen einer innerweltlichen Begebenheit und dem Reich Gottes zum Ausdruck und dient so dessen Offenbarung.⁵⁵ Das Gleichnis „handelt vom Irdischen, das wir kennen, und weist auf das Göttliche, das wir nicht kennen“, wie Ruben Zimmermann zusammenfasst.⁵⁶ Die neutestamentlichen Gleichnisse sprechen also von profansten Dingen, die, als Gleichnis des Himmelreichs eingesetzt, trotz ihrer Profanität Anteil an der Wahrheit Gottes bekommen und zum Hinweis auf ihn werden können. Sie werden so, nun wieder mit Barth formuliert, zum „Urbild der Ordnung, in welcher es neben dem *einen* Wort Gottes, durch dieses geschaffen und bestimmt, ihm genau entsprechend, ihm vollkommen dienend und darum in seiner Macht und Autorität auch *andere, wahre* Worte Gottes geben kann“,⁵⁷ ja sie können „zur realen Bezeugung der Realpräsenz Gottes auf Erden und so selber zu Ereignissen von dessen

ches wahres Wort mag also z. B. nur eben von der Güte der ursprünglichen Schöpfung, ein anderes nur eben von ihrer Bedrohung, ein drittes nur eben von ihrer Befreiung, ein viertes nur eben von ihrer künftig zu offenbarenden Herrlichkeit reden. Ein jedes von ihnen tut es dann *wahrhaftig*, wenn und indem und sofern das, was es für sich und im Besonderen sagt, nur scheinbar, nur aufs erste Anhören eine Abstraktion ist, in Wirklichkeit die Güte, auch die Gefährdung, auch die Sieghaftigkeit und endlich die künftige Herrlichkeit des in Jesus Christus beschlossenen, in ihm durchgeführten und auf ihn zielenden göttlichen Schöpfungswerkes, und damit auch – mag immer das eine nur dieses, das andere nur jenes aussprechen – das Ganze dieses Werkes und also auch den Zusammenhang seiner besonderen Aussage mit allen andern anzeigt“ (KD IV/3, S. 137f.).

⁵⁴ Vgl. dazu bes. KD IV/3, S. 124–126 sowie a.a.O., S. 130.137.140 u. ö.

⁵⁵ Vgl. Zimmermann, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 10: „Gleichnisse verknüpfen [...] die menschliche und die göttliche Welt miteinander, mehr noch: Sie setzen sie [...] nicht nur analogisierend zueinander in Beziehung, sie setzen sie ineinander, sie setzen sie gleich. [...] Doch diese Gleichsetzung folgt nicht der Logik der Mathematik. Indem semantisch Nicht-Zusammengehöriges syntaktisch zusammengezwungen wird, bleibt im ‚Ist wie‘ zugleich das ‚Ist nicht‘ transparent. Die somit im Gleichnis erzeugte spannungsvolle Zuordnung bewahrt das Wissen um die Begrenzung jeder menschlichen Rede über Gott. Sie wagt sich in ihrer poetischen Fiktion aber zugleich in Grenzbereiche der Einsichts- und Sprachfähigkeit hinein, was zur theologischen Erkenntnis führen kann.“

⁵⁶ Zimmermann, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 10.

⁵⁷ KD IV/3, S. 126.

Realpräsenz werden“.⁵⁸ Diese letzte Formulierung lässt aufhorchen, da sie nahe zusammenrückt, was in Barths Rede von Zeugnis und Bezeugung sonst konsequent unterschieden werden sollte: das *Ereignis* von Gottes Gegenwart und das (blosse, nachgeordnete, menschliche) *Zeugnis* von diesem Ereignis.⁵⁹ Eben diese punktuelle Ineinssetzung aber begegnet nur im ersten, christologischen Teil der Lichterlehre – dem schöpfungstheologischen ist sie fremd. Aus diesem Grund dürfte Barth dort auch auf den Gleichnisbegriff verzichtet haben.

Dieser Befund spricht für Links Erinnerung an den „nicht zu übersehenden Trennungsstrich“ zwischen den beiden Teilen der Lichterlehre – und gegen Berk-hofs anderslautende Vermutung.⁶⁰ Was die Selbstbezeugungen der Schöpfung nur passiv bezeugen können, ist in Selbstbezeugungen Christi in der Welt – gleichnis-haft, immer neu und nie unstrittig beschreib- und kanonisierbar,⁶¹ aber doch real – als Akteur wahrnehmbar: das Wort Gottes. Aus ihnen ist, was so über die Selbstbezeugungen der Schöpfung nicht gesagt werden kann, „die wohlbekannte, ihrer düsteren Herkunft zum Trotz ja nicht zu überhörende Stimme des guten Hirten zu hören“.⁶² Sie sind, wie Barth formuliert, „Bezeugungen der Selbstmitteilung des als Vater im Sohn durch den Heiligen Geist handelnden Gottes“,⁶³ nicht weniger.

Damit ist erkennbar, dass der im KD-Textverlauf erste und hier als zweiter behandelte Teil der Lichterlehre die eigentlichen, im Kontext dieser Arbeit zu interpretierenden welthermeneutischen Neuerungen zu bieten hat. Die Rede von Selbstbezeugungen Christi in der Welt, die der dialektischen Theologie der 20er Jahre noch weitgehend fremd ist, ist eine Konsequenz von Barths unterdessen entwickelter christologisch-inklusive Theologie der Welt – und unterscheidet sich gleichzeitig markant von der welttheologischen Identifikationslogik des religiösen Sozialismus und Barths von diesem geprägten Frühwerk. Von hier aus betrachtet

58 KD IV/3, S. 126.

59 So war der Zeugnisbegriff in Barths Ekklesiologie gerade gegen diese Gleichsetzung gerichtet; s. dazu oben Kap. 4.2.4.

60 Zur Einschärfung der Abgrenzung beider Teile der Lichterlehre vgl. auch Barths Unterteilung der beiden Abschnitte in KD IV/3, S. 153.

61 Barth verzichtet nicht nur auf die Angabe jedes Beispiels für ein wahres Weltwort im Kontext der dogmatischen Theorie, sondern lehnt es auch explizit ab, solche Worte „fixieren und dann kanonisieren“ zu wollen (KD IV/3, S. 150). Vgl. auch a.a.O., S. 152f.: „Was wir hier versuchten, war [...] eine grundsätzliche Untersuchung der Frage, ob und inwiefern mit wahren Worten dieser Art theoretisch und praktisch zu rechnen sein möchte. Eben zur Grundsätzlichkeit dieser Untersuchung gehörte nun aber dies, daß Alles, was die Aufmerksamkeit von der Sache selbst ablenken konnte, zu vermeiden war. Keine hier in Frage kommende konkrete Erscheinung ist als solche die Sache, die hier zu erwägen war.“

62 KD IV/3, S. 133.

63 KD IV/3, S. 131.

lässt sich Barths Lichterlehre als eine kritische Wahrnehmungslehre der Selbstbezeugungen Christi im Weltgeschehen, oder anders gewendet: als eine spezifisch *christologische Hermeneutik der Profanität* interpretieren. Dies soll in den drei Folgeabschnitten geschehen, wobei jeweils ein Aspekt dieser Formulierung ins Zentrum gestellt wird: die *Christologie* (7.2.1), der Bezug auf die *Profanität* (7.2.2) sowie der grundlegende Charakter der Lichterlehre als *Hermeneutik* der die Kirche umgebenden Welt (7.2.3).

7.2 Barths christologische Hermeneutik der Profanität

7.2.1 Zur Bedeutung der Christologie für die Lichterlehre

Warum und inwiefern handelt es sich bei der Lehre von den wahren Worten um eine *christologische* Hermeneutik der Profanität? Seit der Hinwendung zur „christologische[n] Konzentration“⁶⁴ war Barths Theologie dem Vorwurf ausgesetzt, in eine binnenkirchliche Enge zu führen und latent *nur* noch Christus – und nicht mehr die Welt – für theologisch relevant zu halten.⁶⁵ Die Zentralstellung der Christologie wurde in dieser Deutung durch einen programmatischen Rückzug aus aller kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit Weltzusammenhängen erkauft. Man sah bei Barth weniger eine christologische Welthermeneutik angelegt als stärker eine Christologie, die so bestimmend geworden war, dass sie eigens unternommene welthermeneutische Gedanken – z. B. in der Form von Auseinandersetzungen mit Anthropologie, Politik oder Kultur – zumindest tendenziell verhinderte. Barth hat dieses Urteil nicht geteilt und stets betont, *gerade* die Zuwendung zur christologischen Konzentration habe ihn, biographisch betrachtet, zu einer neuen Weltoffenheit geführt: „Nie zuvor meine ich so fröhlich in der wirklichen Welt gelebt zu haben wie gerade in der Zeit, die für meine Theologie jene vielen so mönchisch erscheinende Konzentration mit sich brachte“, hielt er 1938 fest.⁶⁶ Der

⁶⁴ So Barth, *How my Mind has Changed (1928–1938)*, S. 186 (oben in Kap. 5.2.1 ausführlicher zitiert).

⁶⁵ Vgl. dazu Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 19 f., der referiert: „War es [...] der Vorwurf der Dialektischen Theologie an die Theologie ihrer Väter, daß diese ‚nicht von Gott, sondern vom Menschen gehandelt‘ habe, so scheinen die Barth'sche Theologie bzw. seine Nachfolger offenbar im Gegenzug in das andere Extrem gefallen zu sein, indem sie nun *nur noch* von Gott und *gar nicht* mehr vom Menschen handeln.“

⁶⁶ Barth, *How my Mind has Changed (1928–1938)*, S. 186; vgl. ebd.: „Man hat mir vorgeworfen, ich hätte mir nun gänzlich hinter eine ‚chinesische Mauer‘ zurückgezogen und sei infolgedessen ‚äußerst uninteressant‘ [...] geworden. Zu dieser letzten Feststellung kann ich kaum etwas sagen, wohl aber muß ich sagen, daß die Sache mit der chinesischen Mauer, jedenfalls von mir aus gesehen sehr rätselhaft ist. Denn merkwürdigerweise war es so, daß ich gerade in diesem Jahrzehnt und also im

Fokus auf die Christologie sollte, wie bereits dieser Hinweis zeigt, in Barths Einschätzung nicht im Widerspruch zu einer ausgeführten Welthermeneutik stehen, sondern dieser eine feste theologische Grundlage bieten.

Von Barths Ausführungen zu den wahren Worten Christi im Raum der Profanität war vor diesem Hintergrund weniger eine Modifikation seiner vormaligen Position als vielmehr eine Verteidigung gegen den Vorwurf zu erwarten, sich durch die christologische Konzentration in eine klerikale Enge führen zu lassen. Nun sollte der welttheologische Tatbeweis dafür erfolgen, dass es möglich und angemessen war, auch aus einer christologischen Konzentration heraus Weltphänomene theologisch wahr- und ernstzunehmen; dass also christologischer Exklusivismus im Offenbarungsbegriff eine christologisch-inklusive Welthermeneutik, die auch hier mit Wahrheiten rechnete, nicht ausschloss, sondern im Gegenteil nach sich zog.⁶⁷

In der Forschung wird hier gelegentlich von einer paradoxen Gleichzeitigkeit von Christozentrik und Weltoffenheit gesprochen. In diesem Sinne formuliert Gundlach, „trotz seiner christologischen Konzentration“ enthalte Barths in der Lichterlehre vorgeschlagenes Konzept „eine Freiheit zur Welt und eine Offenheit für die Kultur, die auf ihre Weise die Kulturoffenheit und -neugier des modernen Protestantismus zur Sprache bring[e]“. ⁶⁸ In dieser Rekonstruktion wird die Christozentrik der Lichterlehre als ihr potenzieller Hemmschuh begriffen. Der Intention von Barths Ausführungen wird diese Einordnung nicht gerecht: Der Universalismus der Lichterlehre – die Pointe, dass mit wahren Worten überall zu rechnen sei, auch in der von der Kirche noch nicht oder nicht mehr erreichten Profanität – geht direkt auf den christologischen Universalismus des Versöhnungsereignisses zurück. Dieser enge sachliche Zusammenhang zeigt sich schon daran, dass Barth hier, im Raum

Zuge dieser Veränderung Zeit und Lust gefunden habe, mich viel mehr als früher auch mit der allgemeinen Geistesgeschichte zu beschäftigen, auf zwei Italienreisen das klassische Altertum zu mir reden zu lassen, wie es das vorher nie getan hatte, ein neues Verhältnis z. B. zu Goethe zu gewinnen, zahlreiche Romane – darunter viele von den ausgezeichneten Hervorbringungen der neueren englischen Kriminal-Romanliteratur – zu lesen, ein schlechter, aber passionierter Reiter zu werden usw.!“.

⁶⁷ Vgl. Barths Bemerkung, aus dem Bekenntnis zu Christus als der einzigen Offenbarung Gottes folge nicht, „daß alle außerhalb des biblisch-kirchlichen Kreises gesprochenen Worte als solche wertlos oder gar als Worte unechter Prophetie nichtig und verkehrt, alle dort aufgehenden und scheinenden Lichter als solche Irrlichter, alle dort sich vollziehenden Offenbarungen als solche falsch sein müßten“ (KD IV/3, S. 108).

⁶⁸ Gundlach, *Kulturprotestantismus nach Karl Barth*, S. 166. – Andernorts betont aber auch Gundlach (ders., *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 195f.), Barths „christologische Konzentration“ erscheine „nur auf den ersten Blick als eine Verengung der Theologie auf das eine, begrenzte Wort Gottes Jesus Christus“; die Lichterlehre sei „weder eine widersprüchliche noch eine gleichsam überraschende Alterserfindung Barths, sondern die konsequente Entfaltung der Bestimmungen der Erwählungslehre.“

der Lichtelehre, zentrale universalistische Formulierungen seiner Versöhnungslehre zum Ausdruck brachte, etwa die oben zitierte Pointe, dass es „keine Menschenlosigkeit Gottes“⁶⁹ gebe, oder jene, dass „de iure“ bereits „jeder Mensch“ von der Versöhnung herkomme.⁷⁰ Dass die Profanität potenziell mehr ist als Profanität, führte Barth direkt auf die Osteroffenbarung Christi zurück.⁷¹ Weil Christus der Herr der ganzen Welt und der Versöhner jedes Menschen ist, kann jeder Mensch in der ganzen Welt zur Ausführung von Christi Selbstbezeugung in Dienst genommen werden.⁷² Aus diesem Grund sind bei Barth Christologie und Offenheit umgekehrt gekoppelt, als von der eben genannten Rezeptionslinie vorgesehen: „Je ernsthafter und fröhlicher“ jemand an Christus glaube, „desto mehr solcher Zeichen“ werde er in der Welt „wahrnehmen, desto mehr wahre Worte wird er auch von dorthier zu vernehmen in der Lage sein.“⁷³

Die starke Christozentrik führt in diesem Gedankengang weg von jeder *Ek-klesiozentrik*. Die Kirche ist in Barths Spätwerk dezidiert nicht als exklusiver „Ort der Wahrheit“ zu verstehen.⁷⁴ Potenzieller Ort der Wahrheit Christi ist – weil Barth

69 Vgl. KD IV/3, S. 133: „Man sage nicht zu schnell, daß die Souveränität Jesu Christi, die Macht seiner Prophetie hier [nach a.a.O., S. 132: in der „der Absolutheit sich nähernden Profanität“, M.P.] an ihrer Grenze stehen möchte, daß wahre Worte, von ihm auf menschliche Lippen gelegt, hier nicht zu erwarten seien. [...] Denn man vergesse nicht: es gibt zwar eine Gottlosigkeit des Menschen, es gibt aber laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes“.

70 KD IV/3, S. 130: „Wer mit den Propheten und Aposteln von seiner Auferstehung [...] herkommen [...] darf, der erkennt und bekennt eben damit, daß nicht nur er, nicht nur die in der Nachfolge der Propheten und Apostel an ihn glaubende, ihn liebende, auf ihn hoffende Gemeinde, sondern de iure jeder Mensch, ja die ganze Kreatur von seinem Kreuz, von der in ihm geschehenen Versöhnung herkommt, von ihr her zum Schauplatz seiner Herrschaft und so auch zum Empfänger und Träger seines Wortes bestimmt ist.“

71 Vgl. KD IV/3, S. 133: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität, auch da nicht, wo sie sich, menschlich gesehen und geredet, der Reinheit, der Absolutheit, der schlechthinigen Gottlosigkeit in der gefährlichsten Weise zu nähern scheint. Man kommt, man denkt und redet nicht von Jesu Christi Auferstehung her, wenn man das Gegenheil behauptet!“.

72 Ähnlich Hofheinz, „Das gewisse Extra!“ Oder: Christologie als „Türöffner“?, S. 273: „Der Realgrund für die Erwartung des Ergehens wahrer Worte Christi in der Profanität bildet die beide, Kirche (Gemeinde) und Welt, umgreifende Universalität der Herrschaft Christi.“

73 KD IV/3, S. 136. – In Variation der Aufforderung, nicht an die Gottlosigkeit nichtchristlicher Menschen zu glauben (vgl. oben Kap. 5), formuliert Barth (ebd.): „Wir sind nun einmal aufgerufen, an *Ihn*, an seine Siegesmacht zu glauben und nicht an die Standfestigkeit irgendeiner unchristlichen, widerchristlichen oder pseudochristlichen Weltlichkeit ihm gegenüber.“

74 Vgl. zu dieser Formulierung Greive, *Die Kirche als Ort der Wahrheit*. Greive behandelt unter diesem Titel allerdings die Entwicklung von Barths Kirchenverständnis zwischen 1909 und 1937, nimmt die Lichtelehre also noch nicht in den Blick und liest die titelgebende Formulierung

keine ekklesiologische, sondern eine christologische Konzentration vollzieht – nicht allein die Kirche, sondern die ganze, auch diese umschliessende Welt. Christus macht die Welt zu seinem Wahrheitsraum, indem er sich in ihr bezeugt. Er macht sie indes *nicht* ihrerseits zur Kirche, nicht einmal aktual am Ort seiner Selbstbezeugung. Es geht in Barths Lichterlehre nicht um die These, dass es Kirche auch extra muros ecclesiae visibilis gebe.⁷⁵ Barth möchte gerade herausstellen, „daß das Vermögen Jesu Christi, sich selbst [...] menschliche Zeugen zu erschaffen, sich nicht in dem erschöpft, was er an und in seinen Propheten und Aposteln wirkte und von daher auch in seiner Gemeinde möglich und wirklich macht“.⁷⁶ Die inklusive Christologie, die hier zur Anwendung kommt, führt demnach zu einer programmatischen theologischen Aufwertung der Welt – und zugleich zu einer Relativierung der Kirche. „Der liebe Gott könnte liberaler sein als wir es denken und gern haben“, konnte Barth an anderer Stelle, aber ganz im Sinne der Lichterlehre formulieren.⁷⁷

Damit wird insgesamt deutlich, dass Barths Spättheologie ihre charakteristische Offenheit und Weite nicht trotz, sondern wegen ihrer christologischen Grundausrichtung gewonnen hat.⁷⁸ Wer seinen Blick auf die Welt an Barths

überdies nicht explizit exklusiv. Als exklusiv gelesene wäre sie missverständlich; dasselbe gilt für Greives Bezeichnung der Kirche als dem „Ort der Christuswirklichkeit“ (a.a.O., S. 342).

75 Hingegen formuliert Siller, *Kirche für die Welt*, S. 267, mit Bezug auf die Lichterlehre: „Folgt man diesem Gedankengang Barths, so ist Kirche bzw. Gemeinde nicht nur jenseits der Mauern institutionalisierten Christentums zu finden, sondern auch jenseits des Christusglaubens.“ Eine solche Universalisierung des Kirchenbegriffs ist in Barths Lichterlehre nicht angelegt. Zutreffend ist hingegen Sillers daran anschließende Feststellung (ebd.): „Barth bereitet also einer Ekklesiologie den Weg, die mit der Gegenwart Jesu Christi auch jenseits der verfassten Kirche bzw. Gemeinde rechnet, so dass ChristInnen auch in einer säkularen Umwelt [...] ‚Gleichnisse des Himmelreichs‘ erwarten können.“ Vgl. ferner Link, *Die Welt als Gleichnis*, S. 296 f.: „Die Entsprechungen zu dem in der Kirche verkündigten Reich Gottes [...] reichen grundsätzlich weiter als die Kirche Verkündigung selbst, sie überschreiten die Grenzen einer dogmatisch gefaßten Ekklesiologie.“

76 KD IV/3, S. 132.

77 Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 10. Es sei nämlich damit zu rechnen, dass die Gnade Gottes „immer auch jenseits der Kirchenmauern am Werk sein und auch in ganz anderen Zungen als den uns gegebenen verkündigt werden kann. Daß sie so frei ist, das bringt immer wieder frische Luft in die Kirche“ (ebd.).

78 Ähnlich urteilt Großhans, *Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug*, S. 118: „Die strenge Christusbezogenheit der Kirche bedeutet gerade keine Weltflucht, sondern eine Vertiefung des Weltbezugs der Kirche“ (auch zit. bei Siller, *Kirche für die Welt*, S. 289, Anm. 199). Vgl. auch Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 143: „Gerade durch die strikte Position ihres Bekennens ist die Gemeinde in der Lage, in die Weite zu horchen und die Stimme des guten Hirten auch aus dem profanen Bereich zu vernehmen, dort Gleichnissen des Himmelreichs zu begegnen.“ Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 230 f., hatte ja in diesem Sinne zusammengefasst (wie oben in Kap. 1.2.2 bereits zitiert): „it is not in spite of Barth's doctrine of the Word that he can affirm

Lichterlehre geschult hat, rechnet mit der „Realpräsenz“⁷⁹ Christi in, mit und unter den profansten Weltphänomenen. Die Welt als solche wird dabei als christologisch relevant betrachtet, da sie von Gott her sozusagen mit der steten Möglichkeit der Christusbegegnung geladen wird. Präzise aufgrund der Universalität der Versöhnung Christi ist anzunehmen, dass es in ihr, allem profanisierenden Pathos des dialektisch-theologischen Barth zum Trotz, *mehr* gibt als das Selbstgespräch der Schöpfung.

Nur am Rande sei festgehalten, dass die Lichterlehre interessanterweise praktisch ganz ohne Bezugnahmen auf die von der Sache her eigentlich naheliegende *Pneumatologie* auskommt. Sie ist nicht als Lehre ausserkirchlicher Inspirationen des Heiligen Geistes ausgeführt worden, der (mit Joh 3,8) wehe, wo er wolle, sondern strikt christologisch. Barth gibt für diesen grundsätzlichen Zugriff nicht eigens Gründe an. Es ist aber zu vermuten, dass eine in diesem Sinne pneumatologisch argumentierende Lichterlehre nicht das hätte leisten könnte, was er von ihr erwartete: Sie hätte nicht nachweisen können, dass auch und gerade eine strikt christologische Welthermeneutik die Welt in ihrer Weltlichkeit in den Blick nehmen kann. Es hätte dann der Eindruck entstehen können, die Christologie benötige den Zusatz pneumatologischer Semantik, um Christuswirken ausserhalb von Bibel und Kirche denken zu können. Eine solche Universalisierung der Pneumatologie wäre überdies mit Barths Grundentscheidung in Konflikt gestanden, den Heiligen Geist primär auf den Bereich von Glaube, Kirche und Theologie zu beziehen.⁸⁰ Ein Wirken des Geistes ausserhalb dieses Bereichs ist von seiner Theologie her zwar denkbar, kommt in der KD aber nur in vorsichtigen, sogleich wieder abgebrochenen Andeutungen in Betracht.⁸¹ Diese Grundentscheidung prägt durchgehend auch den

certain secular enterprises, activities, or forms of existence, but because of it.“ Diese These lässt sich anhand der Lichterlehre in besonders deutlicher Weise bestätigen.

⁷⁹ KD IV/3, S. 124.

⁸⁰ Entsprechend behandeln die pneumatologischen Paragraphen der Versöhnungslehre jeweils die Ekklesiologie (§§ 62, 67 und 72) sowie das Leben der Christin in Glaube, Liebe und Hoffnung (§§ 63, 68 und 73). Zur von Barth „erkenntnistheoretisch“ bestimmten Aufgabe“ des Geistes und der Kritik dieses Gedankens vgl. Link, *Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth*, S. 182–187 (Zitat S. 186). Vgl. ferner Nagel, *Universale Singularität*, S. 412: „Entgegen der [...] Tendenz, der partikularen Gestalt Christi die universale Reichweite des Geistes gegenüberzustellen, verfährt Barth umgekehrt: Das Ereignis der Geschichte Jesu Christi ist in seiner soteriologischen Reichweite universal, das geistmotivierte Handeln der Kirche (und dessen theologische Reflexion) bleibt partikular.“

⁸¹ Barth kann in seiner Dogmatik mehrfach zugestehen, dass es eine Gegenwart des Geistes auch ausserhalb des kirchlich-theologischen Bereichs geben könnte – ohne dass dieser Gedanke aber jeweils weiter entfaltet würde. Vgl. dazu etwa die in KD I/1, S. 495 getroffene Feststellung, man komme „nicht umhin“, auch von einer „auf die schöpfungsmäßige Existenz des Menschen und der Welt als solche bezogenen Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes zu reden“; ferner die Er-

§ 69, der die Lichterlehre enthält.⁸² Auch von da her lag es nahe, diese nicht pneumatologisch, sondern im engeren Sinne christologisch zu entfalten.

7.2.2 Die Profanität als Erfahrungsraum Gottes

Der Gedanke, dass Christus in der Welt begegnet, wurde von Barth auf die Pointe hin zugespitzt, mit seinen Selbstbezeugungen sei auch in der *profanen*, von der kirchlichen Verkündigung nicht mehr oder noch nicht erreichten Welt zu rechnen; Barth zielt also auf eine christologische Hermeneutik der *Profanität*, nicht einfach der Kultur oder der Gesellschaft. Das damit mitgesetzte Verständnis der Profanität ist für das Verständnis der Lichterlehre zentral. Es dient einer wichtigen Abgrenzung: Selbstbezeugungen Christi in der Welt sind nicht mit möglichen kulturellen Auswirkungen des Christentums zu verwechseln, sondern können auch unter der Bedingung völliger Abwesenheit solcher Sekundärwirkungen christlicher Verkündigung erfolgen. Der religiöse oder areligiöse Charakter eines Weltphänomens steht in keinem positiven oder negativen Zusammenhang mit der Möglichkeit Christi, dieses zu einem wahren Wort zu machen. Dieser Pointe dient auch die von Barth unternommene Einteilung der Welt in eine relative und eine absolute Profanität.⁸³

wähnung der „Sonderlehre Calvins vom Heiligen Geist als dem nicht nur in der Geschichte der Heilsgemeinde, sondern auch im ganzen geschaffenen Kosmos als solchen waltenden Lebensprinzip“ (KD IV/3, S. 865).

⁸² So stellt Barth einleitend fest, man werde da, wo es „um die christliche Gemeinde und um das Leben des einzelnen christlichen Menschen“ gehe, auch „vom Werk des Heiligen Geistes“ reden müssen (a.a.O., S. 9). Entsprechend differenziert er später, im Kontext der Lichterlehre zwischen einer „normale[n]“, „ordentliche[n]“ Form von Christi Regieren in seiner Gemeinde, die pneumatologisch beschrieben werden, einerseits, und den „außerordentlichen Akte[n] seiner Regierung durch die hier beschriebenen „freien Kundgebungen“ im „Weltgeschehen“ in den „Gleichnissen des Himmelreiches“ andererseits (a.a.O., S. 147). Wiederum wird der Heilige Geist nur im ersten Fall genannt, also gerade nicht auf die wahren Worte extra muros ecclesiae bezogen. Der eingangs angekündigte pneumatologische Abschnitt des § 69 benennt schliesslich als „Empfänger, Träger und Besitzer der vom Heiligen Geist gegebenen Verheißung“ jene Menschen, für die Christus nicht nur der Versöhner ist, sondern die „ihn als den, der er ist, die seine Gegenwart und sein Werk in subjektiver Entsprechung zu seiner objektiven Realität erkennen, an ihn, indem sie ihn erkennen, glauben, ihn lieben“ (a.a.O., S. 407) – also die Christinnen und Christen.

⁸³ Vgl. KD IV/3, S. 132–136. Barth unterscheidet den Bereich einer „der Reinheit, der Absolutheit sich nähernden Profanität“ (a.a.O., S. 132) von der Profanität „in ihrer gemischten, ihrer relativen Gestalt“ im „näheren Umkreis des biblisch-kirchlichen Bereiches“ (a.a.O., S. 134), betont aber sogleich, dass in letzterem keinesfalls eher mit wahren Worten Christi zu rechnen sei. Stattdessen fragt er (a.a.O., S. 134f.): „Könnte es nicht sein, daß gerade dieser gemischten, dieser relativen Profanität dem Evangelium gegenüber eine vielleicht doch noch *größere* Verschllossenheit eigentümlich sein

Die von der Kirche berührte und geprägte Welt der relativen Profanität wird nicht in ihrem Charakter als *christliche* Welt, sondern primär als christliche *Welt* in den Blick genommen. Sie ist als relative Profanität – und nicht als relative Christlichkeit – ein Derivat der Welt, nicht der Kirche. Sofern Christus sich hier wahre Worte zu eigen macht, tut er dies nicht in Nutzung ihrer verbliebenen Christlichkeit, sondern in aktiver Überwindung ihrer durch diese bloss unsichtbar gemachten Profanität.⁸⁴

Durch diesen Ansatz gelingt es Barth, wie in der Forschung bereits mehrfach festgestellt wurde, in seiner Lichterlehre der profanen Welt als solcher theologische Relevanz zuzuschreiben. Er kann „die Welt gerade *in* ihrer Profanität anerkennen, weil er davon ausgeht, daß Gott – vor aller Religion, vor aller Theologie und vor der Kirche! – immer schon bei der Welt ist“, wie Albrecht Grözinger schreibt.⁸⁵ Er muss ihr, mit Jan Holzendorf formuliert, „keinen religiösen Gehalt unterstellen, um sie in theologischer Perspektive interessant zu finden“,⁸⁶ da er sie immer schon als „Profanität im Potentialis“ begreift.⁸⁷ Mit seiner Fokussierung auf die Profanität als Ort wahrer Worte Christi stellt Barth sicher, dass Menschenworte in keiner Weise explizit von Jesus Christus reden müssen, um theologisch als Selbstbezeugungen

könnte? Darum nämlich, weil sie sich, gewöhnt daran, mit ihm konfrontiert zu sein und sich mit ihm abfinden zu müssen, nur um so fester konsolidieren möchte. Und weil sie sich, indem sie ihm gewisse Konzessionen macht, sich ihm ein Stück weit akkommodiert, sich wohl gar weithin selber als ‚christliche‘ Kulturwelt ausgibt, die Ohren ihm gegenüber nur um so solider verschließen, unter allen Zeichen der Ablehnung, ja Verabscheuung eines prinzipiellen Atheismus einem praktischen nur um so gründlicher und ungescheuter huldigen möchte!“.

84 Entsprechend betont Kucharz zurecht, die Gleichnisse des Himmelreichs seien in Barths Denkmotiv „keineswegs auf eine christliche Kultur angewiesen“ (Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 143). Auch nach Grözinger geht es Barth stärker um die Profanität als Profanität denn um den „Aufweis eines religiösen Gehaltes ihrer Kultur“ (Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 42).

85 Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 42. – Grözinger traf diese Feststellung vor allem in Kontrast zur theologischen Kulturhermeneutik Paul Tillichs; vgl. ebd.: „[E]s ist sehr wohl die Frage, ob Barth hier die Welt nicht unbefangener und vorbehaltloser wahrnehmen kann als Tillich. Denn Tillich muß die Welt immer auf ihre religiöse Struktur hin befragen, und seine ganze theologische Emphase gilt ja nicht zufällig seiner These von der religiösen Grundierung *aller* Kultur.“

86 Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 106. – Ähnlich ferner Siller, *Kirche für die Welt*, S. 319: „Barth möchte [...] zeigen, wie die Realpräsenz Jesu Christi in der Profanität zur Darstellung kommen kann, ohne dass damit dem Bereich der Profanität insgesamt eine geheime Christlichkeit unterstellt werden müsste. Die menschlichen Worte und Taten in der Profanität erfahren gerade keine christliche Deutung und werden als solche für das Volk Gottes zu Zeugnissen der Realpräsenz Jesu Christi.“

87 Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 171: „Die Profanität ist so als eine Profanität im Potentialis bestimmt: Alles in ihr kann grundsätzlich interessant sein für die Theologie, weil alles zur Selbstauskunft Gottes werden kann, indem irgendein Phänomen in der Profanität die eine Selbstauskunft Gottes in Jesus Christus an einer bestimmten Stelle akzentuiert, beleuchtet und auf die gegenwärtige Situation bezieht.“

Christi in Frage zu kommen. Es kann sich bei ihnen um profane Worte handeln, die in völliger weltlicher Autonomie gesprochen wurden und keinerlei – oder sogar problematische⁸⁸ – theologische Intentionen verfolgen. Christus kann auch solche Worte ohne jeden positiven Bezug zur christlichen Religion nutzen, um zu Menschen zu sprechen.

Er spricht durch diese Worte zu den in seiner Kirche versammelten Menschen, wodurch Barths Lichterlehre auch einen kirchenkritischen Ton erhält.⁸⁹ Eine Kirche, die nur im eigenen Raum mit Selbstbezeugungen Christi rechnen und sich von der nichtchristlichen Welt programmatisch abwenden würde, verpasste Wahrheitsmomente der Profanität, die ihr doch (als „authentischer Kommentar“ zur Bibel⁹⁰) zum Verständnis des einen Gottesworts dienen könnten.⁹¹ Rhetorisch fragend insinuiert Barth, dass die Kirche in ihrer Geschichte genau das oft getan habe.⁹² Die Kirche hat aber die Wahrheit Gottes in keiner Weise in sich. Daher, aufgrund der Existenz von Selbstbezeugungen Christi im Raum der Profanität, ist die Kirche dazu angehalten, sich mit dem profanen Weltwissen auseinanderzusetzen.⁹³ Erneut ist zu erkennen, dass die Christozentrik eine mögliche Ekklesiozentrik nicht befördert, sondern gerade überbietet: Die wahren Worte Christi sind – mitunter traditions- und kirchenkritisches – „Korrektiv der kirchlichen Überlieferung“ und damit „Motiv zu neuer kirchlicher Gestaltung“.⁹⁴ Die Kirche ist insofern nicht nur

⁸⁸ Dieser Gedanke wird unten (in Kap. 7.2.3) ausgeführt.

⁸⁹ Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 42, formuliert sogar: „Dabei ist unverkennbar, daß für Barth die Lichterlehre zunächst einmal eine eminent kirchen- und theologiekritische Ausrichtung hat.“

⁹⁰ KD IV/3, S. 142; vgl. auch a.a.O., S. 146.

⁹¹ Vgl. auch Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 171: „Die Zuwendung zur Welt als selbständige, aber im Potentialis befindliche Welt ist dann sogar geboten, weil es der Theologie nicht ansteht, mutwillig an der Selbstauskunft Gottes vorbeizugehen.“

⁹² Vgl. KD IV/3, S. 140: „Kam es nicht oft genug vor, daß sie vor die Tatsache einer Weltlichkeit gestellt wurde, die gelegentlich sogar eine ausgesprochen heidnische Weltlichkeit sein mochte, die gewisse Aspekte der ihrer Verkündigung anvertrauten Wahrheit mindestens ebenso deutlich und bestimmt wie sie selbst und manchmal wohl auch besser, auch früher, auch folgerichtiger als sie zu bezeugen schien?“

⁹³ Vgl. KD IV/3, S. 128: „Wird sie nicht dankbar sein dürfen und müssen, es [das eine Wort Gottes, M.P.] nun eben auch von da draußen her, in menschlichen Worten ganz anderer Art, im Gleichnis *profaner* Worte zu vernehmen?“

⁹⁴ KD IV/3, S. 146. – Daher kann die kirchliche Bekenntnistradition von Barth auch nur mit Vorbehalt zu den Kriterien gerechnet werden, an denen sich Christinnen und Christen bei der Bestimmung wahrer Worte orientieren sollen (vgl. a.a.O., S. 142). An weiteren Kriterien nennt Barth die „Übereinstimmung mit dem Zeugnis der *Schrift*“ (a.a.O., S. 141) sowie die „*Früchte*“, die das Weltwort bisher in seinem Ursprungszusammenhang hervorzubringen in der Lage war (a.a.O., S. 143). Vgl.

Zeugin der Wahrheit des Evangeliums, sondern ihrerseits auf Menschen in ihrem Umfeld angewiesen, die ihr Wahrheiten übermitteln.⁹⁵ Dagegen wäre ein Rückzug in ein theologisch-kirchliches „Ghetto“, wie es Barth im Entstehungsjahr der Lichterlehre in einem Gespräch formulierte, „nicht nur menschlich borniert, ich halte dafür, dass das christlich nicht erlaubt ist“.⁹⁶

Insgesamt wird deutlich: Die christologische Reinterpretation der Profanität als solcher führte Barth zu einem Verständnis der nichtchristlichen Gesellschaft, ihrer Erkenntnisse und sämtlicher ihrer Hervorbringungen als potenziell theologisch relevant. In ihrem „Modell einer christozentrischen Profanität“ (Christoph Kock)⁹⁷ bot die Lichterlehre damit eine implizite Säkularisierungsverarbeitung. Namentlich interpretierte sie eine weit fortgeschrittene gesellschaftliche Säkularisierung nicht als Hinderungsgrund der Existenz wahrer Worte Christi in der Welt, sondern setzte diese stillschweigend voraus. Sie ist ersichtlich im Kontext einer Kirche entstanden, in der die Beziehung zur sie umgebenden sich säkularisierenden Gesellschaft Fragen aufgeworfen hat, und reflektiert die welttheologischen Auswirkungen dieser Situation unter den Bedingungen der Universalität der Versöhnung in Christus. In dieser Situation motiviert sie die Kirche dazu, auch in einer potenziell profan gewordenen – und nicht nur profan scheinenden – Umgebung unentwegt mit der Stimme Christi zu rechnen.⁹⁸

7.2.3 Die kirchliche Hermeneutik wahrer Weltworte

Das führt zum dritten Punkt, auf den für das Verständnis von Barths Lehrstück hinzuweisen ist: Bei der Lehre von den Selbstbezeugungen Christi handelt es sich

dazu bereits bereits Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 109–112; Hofheinz, „Das gewisse Extra!“ Oder: *Christologie als „Türöffner“?*, S. 281–283.

⁹⁵ Vgl. Busch, *Karl Barths Lehre von der Kirche – eine notwendige Erinnerung*, S. 235: „Sie hat ihnen nicht nur etwas – in Wort und Tat – zu sagen. Sie hat auch auf sie zu hören.“ – Wood, *The Comedy of Redemption*, S. 70, fasst in Umkehrung von Jak 1,22 prägnant zusammen: „Christians are not only doers of the Word, one might say in reply to the Epistle of James, but hearers also.“

⁹⁶ Barth, *Gespräch auf der Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Wuppertal (1956)*, Tonaufnahme im Karl Barth-Archiv Basel (KBA 9165.2). Vgl. auch ebd.: „Und es wäre sehr schlimm, wenn wir in einem theologischen Ghetto leben würden, wo wir uns die Ohren zuhalten und sagen: ich höre nur, nur auf – ja, auf wen jetzt eigentlich? Also, auf die Pfarrer wohl, oder auf die christlichen Kreise und Leute und so, und was darüber ist, das ist vom Übel“.

⁹⁷ Kock, *Natürliche Theologie*, S. 67; vgl. insgesamt a.a.O., S. 67–76.

⁹⁸ Siller, *Kirche für die Welt*, S. 279, fasst treffend zusammen: „Was die Gleichnisse in der Profanität zu sagen haben, erinnert ChristInnen daran, dass die Welt auch ohne ihre Verdienste nicht von Gott verlassen ist.“

um eine christologische *Hermeneutik* der Profanität, also um eine Theorie des Verständnisses der Welt aus der Perspektive der Kirche. Nach Grözinger, der primär an der Anwendung der Lichterlehre auf den Bereich von Kunst und Kultur interessiert ist, liegt in ihr eine „praktisch-theologische Wahrnehmungslehre, eine theologische Ästhetik im praktischen Interesse“ vor.⁹⁹ Auch diese Einsicht dient einer wichtigen Abgrenzung. Als Wahrnehmungslehre vertritt die Lichterlehre keineswegs die reduktionistische These, Weltphänomene *erschieden* zwar profan und autonom, seien aber *eigentlich* Selbstbezeugungen Christi. Zwar spricht Barth an einer Stelle davon, Christus könne in der Profanität „in wunderbarer Unterbrechung der Profanität des Weltlebens“ begegnen.¹⁰⁰ Diese Unterbrechung der Profanität kann jedoch nur in der Perspektive des christlichen Glaubens festgestellt werden, der ein bestimmtes Weltwort als Wort Christi identifiziert, und ist diesem Weltwort noch nicht inhärent. Als solches ist und bleibt es profan in dem Sinne, dass ihm kein, auch kein impliziter, christlicher Gehalt zugeschrieben werden muss. Seine christologische Indienstnahme ändert nichts an seiner faktischen Weltlichkeit; vielmehr setzt das Erkennen wahrer Worte Christi eine spezifisch kirchliche Wahrnehmung der Welt voraus. Die Selbstbezeugungen Christi erfolgen nicht nur im *Raum* der Profanität, sondern tatsächlich „im Gleichnis *profaner* Worte“.¹⁰¹ Der Begriff der Profanität bestimmt also nicht nur den Ort, sondern qualifiziert auch den Charakter der wahren Worte Christi in der Welt.¹⁰² Dem Weltwort als solchem – also vor der theologischen Inanspruchnahme – wird dadurch von Barth kein Defizit unterstellt; vielmehr kann es *als* autonomes Weltwort in Dienst genommen werden.¹⁰³

Die Indienstnahme eines solchen Wortes durch Christus kann, wie Barth ausdrücklich schreibt, ohne das Wissen seiner weltlichen Sprecherin erfolgen. Sie ge-

99 Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 40.

100 KD IV/3, S. 131.

101 KD IV/3, S. 128.

102 Wohl aus diesem Grund wird er von Barth sowohl attributiv (als Profanität der Welt) als auch als Abstraktum (in Sinne der die Kirche umgebenden Profanität) verwendet; eine solche Ambiguität kommt dem Weltbegriff als solchem nicht zu. Vgl. dazu auch oben Kap. 13.3.

103 Anders Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 262, der formuliert: „Other lights, it might be said, are not to be conceived as enjoying a simple autonomy in relation to the one great light. They are not to be conceived as self-contained, self-sufficient, and self-grounded but rather as the reverse: incomplete, dependent, and contingent. Apart from the one great light, these other lights would neither arise or endure. They are not an inner law unto themselves.“ Es stimmt, dass nach der Lichterlehre kein Weltphänomen aus sich heraus zum wahren Wort Jesu Christi werden kann. Eine Defizienzerklärung profaner Weltphänomene als solcher, wie sie in diesem Zitat anklingt, findet sich bei Barth hingegen nicht.

schiebt „ohne, ja gegen ihr eigenes Wissen und Wollen“¹⁰⁴ und ist somit sogar gegen ihren Willen denkbar.¹⁰⁵ So muss, um ein Beispiel zu nennen, ein Schriftsteller, in dessen Werk ein Mitglied der Kirche ein wahres Wort Christi vernommen haben möchte, in keiner Weise beabsichtigt haben, so rezipiert zu werden. Er wird, wie Barth das im Werk Carl Zuckmayers offenbar für gegeben annahm, durch seine Literatur „analogisch[...]“ an Christi Handeln in der Welt partizipieren, ohne es zu bemerken.¹⁰⁶ Diese theologische Nicht-Intentionalität der Kultur im weitesten Sinne ist für Barths Verständnis der Selbstzeugungen Christi in der Profanität, trotz einzelner gegenläufiger Sprachbilder im Text, zentral.¹⁰⁷ Es wäre ein absurdes Unterfangen, programmatisch und willentlich wahre Worte Christi hervorzubrin-

104 KD IV/3, S. 132.

105 Link, *Die Welt als Gleichnis*, S. 296, formuliert noch auffallend vorsichtig, die Profanität könne nach Barth „auch einmal als Segment der Peripherie eines Kreises [...] figurieren, der auf die Offenbarung als sein verborgenes Zentrum verweist, und sich derart – beinahe wider Willen – zum Zeugen der Wahrheit Gottes machen [...] lassen“. Von der Anlage der Lichterlehre her spricht nichts dagegen, das Wort „beinahe“ hier zu streichen und eine Inanspruchnahme *programmatisch* nichtchristlicher Worte durch Christus für möglich zu halten. Auch nach Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi*, S. 511, macht Barth deutlich, „dass weltgeschichtliche Worte – [...] auch dann, wenn sie kein Zeugnis für Christus, sondern eher gegen ihn sind! – als theologisch relevante Äußerungen gewürdigt werden müssen“; das sei „fraglos ein Grundinteresse der Lichterlehre“.

106 Jedenfalls schrieb Barth 1967 an Zuckmayer (Barth, *Späte Freundschaft*, S. 17): „mit das Beste ist, daß Sie es offenbar kaum selbst bemerken, wie sehr Sie in Ihrer, wie man sagt, rein ‚weltlichen‘ Schriftstellerei faktisch ein priesterliches Amt ausgeübt haben und noch ausüben“. Später präzierte er: „übersehen Sie auch das nicht, daß der priesterliche Dienst, gleichviel ob er von einer Amtsperson oder von einem sogen. ‚Laien‘ [...] ausgeübt wird, auch nach der Feststellung des Zweiten Vatikanum [in *Lumen Gentium* IV/31, M.P.] eine analogische Teilnahme am priesterlichen Amt Jesu Christi ist, das von seinem königlichen und prophetischen Amt nicht zu trennen ist“ (a.a.O., S. 24). Bemerkenswert ist allerdings, dass Barth Zuckmayer hier nicht, wie von der Lichterlehre her eigentlich zu erwarten, in den Kontext des prophetischen, sondern des priesterlichen Amtes Christi rückt. – Zu Barth und Zuckmayer vgl. ferner Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 111f.; Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 163f.

107 Die Feststellung dieser theologischen Nicht-Intentionalität gilt insbesondere auch angesichts dessen, dass Barth mit Blick auf jedes – auch das kirchliche – Reden von Gott formulieren konnte, wahre Worte in- und ausserhalb der Kirche dürften „objektiv und subjektiv keine andere Intention haben, als ihm“, nämlich dem einen Gotteswort, „zu entsprechen und es zu bestätigen“ (KD IV/3, S. 124). Insofern unterstellt Barth den wahren Worten, dass sie das Wort Gottes „bezeugen wollten“ (ebd.). Stellen wie diese zielen aber nicht auf eine Abgrenzung von unbewusst erfolgten Zeugnissen des Gottesworts, sondern sollen sicherstellen, dass kein wahres Wort – auch kein wahres Weltwort – gleichberechtigt an die Stelle Gottes treten und sein Wort ersetzen wollen kann. Dieselbe Semantik des Wollens begegnet z. B., wenn Barth später feststellt (a.a.O., S. 143): „Kein wahres Wort kann das biblische Zeugnis in irgendeinem Punkt ersetzen. Es kann es nicht verdrängen oder überbieten wollen. Es kann im Verhältnis zu ihm nichts Anderes, nichts Neues sagen wollen.“

gen, also z.B. ein Buch, einen Film oder ein Kunstwerk in der Intention zu erschaffen, Christus einen Weg zu bereiten, sein prophetisches Amt auszurichten und so zur Kirche zu sprechen. Ein solches Vorgehen wäre schon im Ansatz eine unzulässige Verfügbarmachung Gottes. Stattdessen geht die Lichterlehre durchgehend von einer autonom agierenden, d. h. von theologischen Interessen freien Kultur aus, die dann aber auf der Suche nach Selbstbezeugungen Christi theologisch reinterpretiert wird. Diese Reinterpretation demoliert die Autonomie der Kultur, wie Metzger im Kontext seiner Analyse von Barths Theologie der Kultur herausgestellt hat, in keiner Weise.¹⁰⁸ Auch die Inanspruchnahme der Kultur durch Gott zerstört deren Weltlichkeit nicht, sondern *erhöht* sie, wie Metzger es ausdrückte: „God *elevates* words“.¹⁰⁹ Barths Denkmodell nimmt die darin die Freiheit¹¹⁰ der Kultur ernst, dass er betont, sie könne auch *als solche* zum Gleichnis des Gottesreichs werden, nicht erst als explizit – oder auch implizit – christliche Kultur.¹¹¹

Ein solches Gleichnis ist die Kultur, in Thomas Kucharz' treffender Formulierung ausgedrückt, „niemals aus sich, sondern nur mit dem Auge und dem Ohr des Glaubens“.¹¹² Das weist darauf hin, dass sich in der Lichterlehre die implizite Übernahme einer nicht am Produktions-, sondern am Rezeptionsprozess interessierten Ästhetik beobachten lässt. Wer ein wahres Wort Christi im Weltgeschehen wahrnimmt, liest es von eigenen, christologischen Prämissen her, rückt es daher, wie Gundlach formuliert, in einen „christologische[n] Sinnhorizont“ und stellt es „in den grösseren Zusammenhang des einen Wortes Gottes“.¹¹³ So kann es in der

108 Vgl. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 139 (teilweise bereits oben in Kap. 1.2.2 zitiert): „On Barth's view, in the divine commandeering of language in the event of witness to the Word, does God *eradicate* secular words? Does grace *destroy* nature? Given Barth's repudiation of the *analogia entis*, one might assume that Barth advocates such a stance. However, it would be a misrepresentation of his position.“

109 Vgl. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 139: „The divine commandeering of words does not involve the destruction of their secularity. Now if the divine commandeering of language does not destroy secular words, does it lead to the transformation of words? Does grace perfect nature? [...] No, on Barth's view, grace does not transform or perfect nature whereby words undergo metamorphosis or transsubstantiation. Instead, grace *elevates* nature. God *elevates* words, giving to them new functions capacities or uses, without thereby transforming the words themselves in the process.“

110 Vgl. dazu auch deCou, *Art. Barth and Culture*, bes. S. 615: „Rather than destroying their secularity, this divine commandeering preserves the freedom of these words“.

111 Insofern ist das im Sinne der Lichterlehre aufgestellte Postulat, in einem Weltwort sei die Stimme Christi zu hören, nicht mit der Behauptung identisch, es enthalte eine implizit christliche Botschaft, die eine theologische Kulturhermeneutik freizulegen hätte.

112 Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 146.

113 Gundlach, *Kulturprotestantismus nach Karl Barth*, S. 176 f.

christologischen Reinterpretation zu einem Sinnzuwachs kommen,¹¹⁴ da das Verständnis eines Weltworts plötzlich als Kommentar zum Gotteswort wirken und so dessen Verständnis befördern kann.¹¹⁵ Im Unterschied zu rezeptionsästhetischen Vorstellungen ist es bei Barth jedoch nicht die Rezipientin, die dem hermeneutischen Prozess der Erkenntnis eines wahren Wortes den entscheidenden Anstoss gibt, sondern Christus, der sich ihr im Wort zu erkennen gibt. So ist Gleichnishaftigkeit eines Weltwortes mit dem Himmelreich weder Produkt einer *intentio auctoris* noch eines menschlichen Deutungsprozesses, sondern wird theologisch als freie Inanspruchnahme durch Gott beschrieben.¹¹⁶

Diese theologische Perspektive lässt sich auf ganz unterschiedliche Ausprägungen von Kunst und Kultur anwenden. Die hohe, auch theologische Wertschät-

114 Ähnlich Hartman, *African Religions as „Parables of the Kingdom“*?, S. 94: „While it may appear that Barth views true words as an overcoming of culture, I read Barth as valuing cultural forms, including language, preserving their authenticity, while filling them with additional meaning as ‚true words‘.“ Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 142, spricht im selben Sinne von einem „semantic shift“, der sich in der göttlichen Indienstnahme eines Weltwortes einstelle (a.a.O., S. 142).

115 Namentlich können die wahren Worte „dazu beitragen, die aus jener einen Quelle sich nähernde und an jener einen Norm sich messende christliche Erkenntnis zu festigen, zu erweitern, zu präzisieren, dem christlichen Leben neuen Ernst und neue Heiterkeit, der Ausrichtung der christlichen Botschaft neue Freiheit und neue Konzentration zu verleihen“ (KD IV/3, S. 151).

116 Sofern dieser Punkt berücksichtigt wird, ist es legitim, die Lichtelehre, wie es hier durchgehend geschehen ist, als „christologische Hermeneutik“ zu lesen. Darauf ist eigens hinzuweisen, da Hofheinz terminologisch anders votiert und – allerdings nicht spezifisch mit Blick auf die Lichtelehre, sondern allgemein – betont hat, es gehe Barth „wohlgemerkt nicht um ein christologisches Prinzip, auch nicht um eine christologische Hermeneutik“ (Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 38). Hofheinz stützt sich in dieser Abweisung auf Weinrichs Betonung der theologischen Grundentscheidung zwischen einer (blossen) „möglichst umsichtige[n] und konsequenzreiche[n] *Christologie* als Hermeneutik unserer Wirklichkeit“ einerseits und der Erwartung des „auferstandenen und heute lebendigen *Christus*“ als der „das Geschehen der Gegenwart bestimmende[n] Wirklichkeit“ andererseits (Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 186; vgl. das Zitat bei Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 38). Diese Gegenüberstellung ist für Barths Theologie in der Tat relevant (vgl. dazu etwa die von Hofheinz und Weinrich angeführte Stelle KD IV/3, S. 815 f.), bedeutet jedoch nicht, dass die Bezeichnung der Lichtelehre als „christologische Hermeneutik“ per se problematisch wäre. Die beschriebene Gegenüberstellung erinnert daran, dass in Barths Denken nicht die theologische Theorie in der Form einer bestimmten Christologie der letzte Ermöglichungsgrund für die Existenz von Selbstbezeugungen Christi in der Profanität ist, sondern Christus selbst in Ausführung seines prophetischen Amtes. Aus dem Bewusstsein dieser Christuspräsenz in der Welt ergibt sich nun aber sekundär durchaus auch ein neuer, christologisch geprägter Blick auf diese Welt – eben eine christologische Welthermeneutik. Ursache und Wirkung dürfen dabei in der Tat nicht verwechselt werden – in der hier vorgeschlagenen Lesart der Lichtelehre ist eine ihre Umkehrung jedenfalls, trotz der von Hofheinz abweichenden Begriffsverwendung, nicht intendiert.

zung der Musik Mozarts ist in Barths eigenem Werk ihr prominentestes Anwendungsbeispiel.¹¹⁷ Auf dieser Linie konnte die Lichterlehre in ihrer jüngeren und jüngsten Rezeptionsgeschichte zur theologischen Deutung ganz unterschiedlicher kultureller Phänomene herangezogen werden: Congdon bezog sich in seiner theologischen Deutung der Filme Guillermo del Toros auf sie,¹¹⁸ Holzendorf formulierte 2021 von ihr her eine theologische Deutung des Werks von Günter Grass.¹¹⁹ Beide Male diene die Lichterlehre dazu, auch nicht direkt theologisch Intendiertes als theologisch relevant wahrzunehmen. Solche Anwendungen von Barths Welthermeneutik bestätigen und vertiefen nachträglich die von Grözinger vorgeschlagene Deutung der Lichter- als einer auf eine theologische Ästhetik zielende Wahrnehmungslehre.

Ihr Horizont ist aber potenziell noch wesentlich breiter: Nicht nur Kunst und Literatur, sondern auch politische Ereignisse oder wissenschaftliche Erkenntnisse können von Christus zu Selbstbezeugungen gemacht werden, an denen die Kirche ihr Verständnis des Evangeliums schärfen kann.¹²⁰ Barth nannte zwar bewusst keine Beispiele,¹²¹ machte jedoch deutlich, wie breit der Horizont der Lichterlehre

117 Vgl. dazu Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 400: Die Lichterlehre „habe ich 1956 geschrieben, im Mozartjahr. Und ich war damals auf dem Sprung, hier ausdrücklich den Mozart zu nennen: er ist solch ein Licht! Aber ich habe mich peinlich davor gehütet.“ Auch andernorts griff Barth in diesem Zusammenhang auf die Terminologie der Lichterlehre zurück: „die goldenen Klänge und Weisen der Mozartschen Musik haben [...] – nicht als Evangelium, aber als Gleichnisse des im Evangelium von Gottes freier Gnade offenbarten Reiches – von jeher zu mir geredet und tun es mit größter Frische immer wieder“ (Barth, *How my Mind has Changed [1948–1958]*, S. 209).

118 Vgl. Congdon, *Secular Parables of the Kingdom*. Congdon betont von Barth her, dass ein Film auch dann theologisch relevant sein könne, wenn er keine offensichtlich religiösen Motive – z. B. an Christus erinnernde Erlöserfiguren – enthalte. Vgl. a.a.O., S. 77: „I have long felt that much, if not most, theological engagement with film consists of simply trying to find Christ-figures in Hollywood movies. There is a tendency to want to make every meaningful film into a ‚Christian‘ one simply by finding analogies to stories or characters in the Bible, however weak those analogies may be. This kind of engagement with film ends up doing justice neither to the Christian faith nor to the movies under discussion.“ Über seinen eigenen Ansatz schreibt Congdon (ebd.): „The goal is not to say that del Toro is, in fact, a Christian filmmaker or that his films are straightforwardly Christian (though what this adjective means is problematic). Instead, my intention was to see that [...] we can find in these films a ‚secular parable of the kingdom,‘ to borrow a phrase from Karl Barth.“ Congdon macht explizit, dass sich diese Deutung auch gegen ein möglicherweise theologisch problematisches Selbstverständnis del Toros aufrechterhalten liesse: „Del Toro could have intended these films to support some pagan theology of earth-worship for all I care (though, of course, that is not the case). It makes no difference to me as an interpreter of these films.“

119 Vgl. Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass. Eine Untersuchung auf der Grundlage der Lichterlehre Karl Barths und ihrer Rezeption durch Michael Trowitzsch*.

120 Vgl. auch Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 102.

121 Vgl. KD IV/3, S. 152 (wie bereits oben in Kap. 7.1.3 ausgeführt).

ist: er umfasst den gesamten „politischen, sozialen, denkerischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, literarischen, moralischen [oder] auch religiösen“ Bereich des Lebens der Menschheit.¹²² Auch in Barths weiterem Werk werden nur andeutungsweise Beispiele vorgebracht, so etwa in einem späten Gespräch in der Form des Hinweises auf eine konkrete, Barth offenbar eindruckliche Begegnung mit Jean-Paul Sartre kurz vor der Entstehungszeit der Lichterlehre.¹²³ Schliesslich können unter Anwendung der Lehre von den Selbstbezeugungen Christi Weltworte aus dem Bereich nichtchristlicher Religionen – freilich auch sie unter dem in diesem Zusammenhang kritischen Schlagwort der „Profanität“¹²⁴ – in den Blick kommen und theologisch gewürdigt werden. In der unterdessen recht weitläufigen Debatte um die religionstheologische Rezeption der Lichterlehre wurde zwar immer wieder zurecht betont, dass hier nicht ihr von Barth intendiertes primäres Anwendungsfeld liege.¹²⁵ Grundsätzlich ausgeschlossen ist ihre Anwendung auf die Welt der nichtchristlichen Religionen aber trotz der terminologischen Fokussierung auf die „Profanität“ nicht.

Zuletzt ist noch zu betonen, dass der von Barth vorgeschlagene Blick auf die Welt nicht auf Abgeschlossenheit der Erkenntnis zielt, sondern einem ständigen innerkirchlichen Diskurs über die Frage unterliegt, wo ein konkretes wahres Wort Christi gehört werden kann und wo nicht.¹²⁶ Wer ein solches Wort vernommen

122 KD IV/3, S. 152.

123 Vgl. Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 400f.: „Es gibt nicht nur außerordentliche Charismen, sondern auch weltliche Gleichnisse des Himmelreichs. [...] Ich bin einmal vor Jahren in Venedig Seite an Seite mit Sartre zusammengesessen. Da habe ich etwas davon gemerkt, daß es so etwas gibt. Und wenn man das merkt, so freut man sich. Aber ich muß vor allen Versuchungen warnen, da nun Gleichungen zu machen und darauf dann eine Ethik zu bauen. Ob man in mehr konservativen oder in mehr revolutionären Gestalten solche Gleichnisse entdeckt, aber man darf aus den Gleichnissen nie Gleichungen machen. Sondern was geboten ist, ist einfach eine christliche Offenheit dafür: faktisch-praktisch gibt es auch Mitbrüder da draußen.“ Das Gespräch mit Sartre, auf das Barth anspielt, fand 1956 statt (vgl. a.a.O., S. 400, Hg.-Anm. 26, unter Verweis auf Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 426f.).

124 Vgl. dazu Andresen, *Humanismus Gottes*, S. 392: „Das ist das eigentlich Anstößige an Barths Behandlung der Religion: dies sang- und klanglose Geltenlassen der religiösen Wirklichkeit als zwar höchst bedeutsames, aber nirgends die Grenze der Profanität überschreitendes Phänomen!“.

125 Bernhardt, *Religion als Götzendienst?*, S. 103, sprach daher von der „in dieser Hinsicht oft überschätzten Lichterlehre“. An aktueller Literatur kann hier exemplarisch auf zwei gegensätzlich argumentierende Titel verwiesen werden: Einen aktuellen Versuch der religionstheologischen Fruchtbarmachung der Lichterlehre bietet Hofheinz, *„Das gewisse Extra!“ Oder: Christologie als „Türöffner“?*, S. 264–389; eine Kritik solcher Lesarten der Lichterlehre formuliert Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt*, S. 477–479.

126 Vgl. dazu bereits Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 171f.: „der dynamische, subjektive und prozessartige Charakter des Geschehens darf nicht unterlaufen werden. Barth betont, dass es

haben will, kann in der Kirche für dieses Verständnis werben, wird sich jedoch in der Gemeinschaft der Glaubenden stets mit anderen Lesarten eines konkreten Weltphänomens konfrontiert finden.¹²⁷ „Problematisch und diskutabel ist jede hier in Frage kommende Erscheinung“, formuliert Barth.¹²⁸ Dieser diskursive Prozess, der in der Kirche über die Welt geführt wird, ist nie abgeschlossen, sondern führt, wie Holzendorf festgestellt hat, zu einer steten „Diskussion über das Evangelium und dessen sachgemäße Auslegung in der Gegenwart anhand von Weltphänomenen“.¹²⁹ Erst durch die Einsicht in diesen unabschliessbaren Diskurs über mögliche wahre Worte gewinnt die Welthermeneutik der Lichterlehre ihr notwendiges kritisches Korrektiv. Das damit bezeichnete Element erkenntnistheoretischer Relativierung ist wichtig, da sonst die Gefahr bestünde, dass die in Weltworten erkannte Wahrheit ungeprüft die Theologie mitprägen könnte, ohne ihrerseits einem (in Barths Vorstellung jahre- und potenziell jahrhundertelangen¹³⁰) reflexiven Prozess theologischer Kritik zu unterliegen. In besonderer Weise gilt das für angenommene wahre Worte im Bereich der Politik, wo jedes Kanonisieren wahrer Worte durch die Kirche – also dieser oder jener politischen Strömung, Option oder Persönlichkeit – zu einer fatalen Ideologisierung des Evangeliums führen müsste.

7.2.4 Nochmals: Barth, Blumhardt und der religiöse Sozialismus

Im Kontext dieser Gefahr liegt es nahe, abschliessend noch einmal knapp auf die religiös-sozialen Anfänge von Barths Denken – und damit auch auf den Anfang

der Einzelne ist, der zunächst in der Profanität etwas entdeckt, was er für ein solches Licht hält, welches das Evangelium an einem bestimmten Punkt in der gegenwärtigen Situation beleuchtet. Damit ist jedoch keineswegs über den Status des Weltphänomens entschieden, sondern zunächst wird nur die Erkenntnis eines Einzelnen artikuliert. Ob hier eine wahre Erkenntnis vorliegt, bindet Barth in einen dynamischen und nicht abschließbaren Prozess ein. Der Einzelne soll die Gemeinde – die wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Theologen – mit seiner Erkenntnis konfrontieren. Dadurch entsteht ein Ringen um das, was jeweils als wahres Wort erkannt wird.“

127 Vgl. auch Schellong, *„Gleichnisse des Himmelreichs“*, S. 6: „Es können (und sollen!) diejenigen Christen, die zu erkennen meinen, daß hier oder da ein Gleichnis des Himmelreichs in unserer Lebenswelt geschieht und zu beachten sei, ihre Mitchristen darauf aufmerksam machen – fragend, ob sie nicht denselben Eindruck haben, einladend, sich dadurch belehren, ermahnen und aktivieren zu lassen; aber sie können bezüglich solcher Gleichnisse keinen allgemeinverbindlichen Geltungsanspruch für Lehre und Leben der Christenheit aufstellen wollen.“

128 KD IV/3, S. 153.

129 Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 172.

130 Vgl. KD IV/3, S. 149: „Es gibt solche wahren Worte, die nicht nur Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte brauchten, bis sie sich endlich und zuletzt wenigstens annähernd in der ganzen Christenheit durchgesprochen und Anerkennung verschafft haben.“

dieser Studie – zurückzublicken. Es hatte bereits zu den welttheologischen Pointen des religiösen Sozialismus gehört, Gottes bzw. Christi Wirken auch ausserhalb der Kirche und besonders in den sozialen Bewegungen der Zeit festzustellen, etwa im politischen Willen der Sozialdemokratie.¹³¹ Barth hatte sich von der Identifikationslogik dieses Blicks auf die politische Welt im Rahmen seiner Emanzipation vom religiösen Sozialismus umfassend distanziert. In Konsequenz daraus war seine Theologie in den Folgejahren zwar keineswegs unpolitisch geworden, die politischen Bezüge verblieben jedoch wesentlich im Negativen, konkret in einer Kritik jeder Ideologie, die eine innerweltliche Grösse absolut setzte.¹³² Damit war das Problem einer *positiven* Verhältnisbestimmung von Christus zu konkreten politischen Anliegen jedoch noch nicht gelöst.

Von hier aus betrachtet begegnet in Barths Lehre von den Selbstbezeugungen Christi im Weltgeschehen die theologisch kontrollierte Wiederaufnahme eines Grundanliegens des religiösen Sozialismus: der Möglichkeit, politische Bewegungen in einer „innere[n] Verbindung“ mit Jesus Christus zu sehen, wie es Barth 1911 noch selbst ausgedrückt hatte.¹³³ Auch Barths Lichterlehre erlaubt es grundsätzlich, politische Ereignissen und Bewegungen theologisch zu interpretieren, indem man sie als indirektes, profanes Wort Christi an seine Kirche versteht. Sie stellt jedoch jede solche theologisch-christologische Interpretation der Politik – und das unterscheidet sie von der Identifikationslogik des religiösen Sozialismus – in mehrfacher Hinsicht unter einen strengen Vorbehalt:

- Zunächst sind der Verzicht auf jede kanonisierende Feststellung wahrer Worte, die Betonung ihrer notwendigen Strittigkeit im Raum der Kirche sowie die Verweigerung von Beispielen als Bollwerke gegen eine Welthermeneutik zu lesen, die davon ausging, einer konkreten politischen Bewegung, etwa im Sozialismus, sei ein verbindliches Wort Gottes festzustellen. Von der Lichterlehre her ist keine solche Festlegung zu begründen. Sie ermöglicht nur thetische, aktuelle Vermutungen, von wo aus Christus in der Welt zur Kirche sprechen könnte. Darin, dass solches Sprechen stets nur je und je sowie im Modus der Vermutung postuliert werden kann, spiegelt sich ihr konsequenter christologischer Aktualismus.
- Zweitens sperrt sich die Lichterlehre gegen jene geschichtstheologisch geladenen Deutungen des Weltgeschehens,¹³⁴ die für den frühen religiösen Sozialis-

¹³¹ Vgl. dazu oben Kap. 2.1.1.

¹³² Vgl. dazu oben Kap. 2.2.2.

¹³³ Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 389 (wie oben in Kap. 2.1.1 zitiert).

¹³⁴ Vgl. dazu bereits Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 264, der mit Blick auf die Lichterlehre festhält: „Es ist natürlich deutlich, dass Barth hier kei-

mus typisch waren.¹³⁵ Es gehe, schrieb Barth an einer Stelle, nicht um das Vertrauen auf „irgendwelche Potentialitäten der Weltgeschichte, [...] wohl aber auf die Souveränität Jesu Christi“, der letztlich auch „die Menschen da draußen“ unterstünden.¹³⁶ Insbesondere aber geht die Lichterlehre nicht davon aus, dass man Existenz von Selbstbezeugungen Jesu Christi Hinweise auf Gottes Weltregiment ableiten könnte. Der Erkenntnisgang verläuft umgekehrt: Weil man von der Annahme der Souveränität Jesu Christi herkommt, rechnet man auch im Weltgeschehen mit Zeichen seines Wirkens.

- Und schliesslich unterscheidet sich die kirchenkritische Pointe der Lichterlehre erkennbar von der religiös-sozialen Parole „Los von der Kirche!“, die Ragaz seinerzeit ausgegeben hatte.¹³⁷ Eine Ablösung individueller Christenmenschen von der Gemeinde unter Hinwendung zu wahren Worten Christi in der Welt ist von der Lichterlehre her nicht vorgesehen, da es unhintergebar die Gemeinde ist, die die Existenz wahrer Worte feststellt und ggf. von ihnen lernt.

In dieser (freilich etwas anachronistischen¹³⁸) Gegenüberstellung von Barths Ansatz mit dem religiös-sozialen Blick auf die politische Welt erweist sich die Lichterlehre als eminent *kritische* Wahrnehmungslehre der Selbstbezeugungen Christi

nesfalls die ‚Stimme der Geschichte‘ oder etwa auch eine ‚Predigt der Sozialphänomene‘ beschwören will“.

135 Christoph Blumhardt war etwa der Ansicht, die technisch-industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts hätte mitgeholfen, dass die „unteren Schichten zur Sprache gekommen“ seien, und kommentierte: „Also regiert Gott die Zeit“ (Blumhardt, *Seid Auferstandene!*, S. 213). Im Ende der chinesischen Monarchie erblickte Blumhardt 1912 ebenfalls einen Beweis für Gottes regierendes Handeln in der Geschichte. Vgl. Blumhardt, *Christus in der Welt*, S. 242 (Brief an Richard Wilhelm vom 24. Februar 1912): „Es kommt einem Europäer erstaunlich vor, wie das so werden konnte, und einem denkenden Menschen wunderbar, wie sich die Menschheit heute neue Bahnen sucht, wie von hoher Hand geschoben. [...] Mir ist es ein Beweis des göttlichen Regiments“. Vgl. ferner die illustrative Darstellung von Ragaz' Reaktion auf die chinesische Revolution von 1912 bei Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Bd. 1, S. 126, sowie die ausführliche Beschreibung seiner Neigung zur Geschichtstheologie bei Lindt, *Leonhard Ragaz*, S. 127–136.

136 KD IV/3, S. 139.

137 Ragaz, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, Bd. 1, S. 311 (bereits oben in Kap. 2.1.1 zitiert). – Mattmüller berichtet in seiner Ragaz-Biographie, Barth habe ihm gegenüber mündlich Folgendes geäußert: „Ragaz und ich brausten wie zwei Schnellzüge aneinander vorbei: Er aus der Kirche heraus, ich in die Kirche hinein“ (Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Bd. 2, S. 229).

138 Als zentrales Motiv für die Zurückhaltung bezüglich der theologischen Interpretation politischer Bewegungen dürfte beim späten Barth nicht mehr die Abgrenzung vom religiösen Sozialismus wirksam sein, sondern die Erfahrung mit der Ideologisierung des Christentums durch den Nationalsozialismus. Die tiefe Problematik jeder Geschichtstheologie war ab 1933 in einer Weise erkennbar, die den frühen Religiös-Sozialen noch nicht zur Verfügung stand.

im Weltgeschehen. Damit zeigt sich aber auch über ihre Grenzen hinaus, dass das die Theologie des späten Barth dominierende christologisch-inklusive Denkmodell nicht direkt mit frühen Inklusivaussagen in seinem Werk in eins zu setzen ist.

Insofern bedeutete die für diese Studie titelgebende Aussage, die Welt sei Gottes, beim späten Barth etwas anderes als bei Christoph Blumhardt, in dessen Schrifttum sie sich ja ebenfalls bereits fand.¹³⁹ Blumhardt verband mit ihr die terminologisch an Barths Lichterlehre erinnernde, sich aber in der Tonalität dennoch erkennbar von ihr unterscheidende Überzeugung, dass es in Gottes Welt viele Dinge gebe, „in denen sich Jesus kundgibt“: er sei „in diesen oder jenen Ereignissen, in diesem und jenem Geschehen, in diesen und jenen Bewegungen und Handlungen eines Menschen“ am Werk, so dass man sagen könne: „da ist der Jesus – *der*, der außer den Gewohnheiten steht, außer dem, was hergebracht ist“.¹⁴⁰ In einem Gespräch erklärte Blumhardt 1899: „Das sag ich euch: Gott ist in der Luft, Gott ist in der Gesellschaft, aber du mußt die Augen aufmachen, daß du ihn siehst.“¹⁴¹ Blumhardts Offenheit für geschichtstheologische Deutungen des Weltgeschehens, insbesondere aber auch die theologische Deutung des Sozialismus, die er in der Schaffensperiode um 1900 vertreten hatte, sind als Folge dieser Welttheologie und der auch von ihnen her zu verstehenden Annahme aufzufassen, die Welt sei Gottes.¹⁴² So sehr Barths Spättheologie also den stark zusprechenden Heilsuniversalismus Christoph Blumhardts teilt, so wenig die von diesem in der genannten Phase seines Denkens gezogenen Konsequenzen für die Deutung des politischen Lebens.¹⁴³

¹³⁹ Vgl. Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 32 (oben in Kap. 1.3.4 zitiert).

¹⁴⁰ Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 147; das Zitat stammt aus einer Andacht von 1898.

¹⁴¹ Blumhardt, *Seid Auferstandene!*, S. 155.

¹⁴² Ähnlich urteilte Blumhardts Herausgeber Robert Lejeune (Lejeune, *Nachwort*, S. 468): „Auch sein [Blumhardts, M.P.] Bekenntnis zur Sozialdemokratie gehört mit zu jener ganzen Verkündigung, von der dieser Band Zeugnis ablegen möchte, und mit der er bis zu den Geringsten und Fernsten dringen sollte: *Ihr Menschen seid Gottes*.“

¹⁴³ Zum Vergleich der Theologie Christoph Blumhardts und Barths Lichterlehre vgl. bereits Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 264f. Sauter bemerkt (a.a.O., S. 264): „Gerade wegen der auch hier unzweifelhaft bestehenden Übereinstimmung zwischen Blumhardt und Barth ist auf die Differenzen zu achten.“ Auch nach Sauter will Barth in seiner Lichterlehre „nur in eine grundsätzliche Erörterung eintreten und nennt keine konkreten Beispiele, die ja doch nur den ‚allgemeinen‘, d. h. nicht zeitgebundenen Rahmencharakter der dogmatischen Erörterung verwischen und verletzen würden.“ Barths Versöhnungslehre und Blumhardts dritte, politischste Phase nach 1899 unterschieden sich ferner „bedeutungsvoll darin, dass Barth sich im gewissen Unterschied zu Blumhardt vom Engagement für oder gegen jede Weltanschauung und Ideologie abwendet“ (a.a.O., S. 266).

7.3 Ertrag

In seiner Deutung der Lichterlehre hat Berkhof formuliert, diese sei „bewußt beiläufig“ formuliert und stelle im Rahmen einer eigentlich exklusivistischen Offenbarungslehre eher eine „Konzession“ als eine „Konfession“ dar.¹⁴⁴ Nach den Ergebnissen dieses Kapitels traute man ihr mit dieser Deutung zu wenig zu. Es war vielmehr zu beobachten, dass die Lichterlehre prinzipialisierte, was bereits frühere Texten Barths materialdogmatisch und welthermeneutisch vorausgesetzt hatten: dass Christus nicht nur in der Kirche, sondern auch in der sie umgebenden nicht-christlichen Gesellschaft wirksam und präsent sei, und zwar über die schöpfungstheologisch beschreibbare Indienstnahme einzelner Weltphänomene als Requisiten in der Aufführung des grossen Dramas Gottes hinaus (71.2). Von der christologisch-inklusive Theologie der Welt von Barths Erwählungs- und Versöhnungslehre her erscheint die Konzeption der wahren Worte Christi, die Barth ja im Kontext der Versöhnungslehre vortrug, nicht als Konzession, sondern als Denknotwendigkeit. Sie nimmt die Exklusivität der Offenbarung in Christus nicht zurück, sondern legt sie welttheologisch inklusiv aus. Machte man ernst mit dem christologisch-inklusive Blick auf die Profanität, den Barth ab den frühen 30er Jahren entwickelte, war in ihr nicht nur mit Selbstbezeugungen der Schöpfung, sondern auch mit Selbstbezeugungen *Christi* zu rechnen. Dann aber war eine welthermeneutische Theorie vonnöten, die die Profanität von ihrer potenziellen Indienstnahme durch Christus her verstand und grundlegend festhielt, wie es zur Feststellung solcher Selbstbezeugungen Christi ausserhalb der Kirche kommen konnte (71.3). Insofern ist der erste, christologische Teil der Lichterlehre durchaus, wie Grözinger schreibt, als „Quintessenz“ der Theologie des späten Barth zu betrachten.¹⁴⁵ Sie sollte die Kirche ermutigen, in der sie umgebenden, nach eigenen Gesetzen funktionierenden kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Welt mit Wahrheiten zu rechnen, und sie dazu befähigen, diese Wahrheiten gleichzeitig festzustellen in einen kritischen theologischen Diskurs einzubinden. Sie tat dies in christologischer Semantik (72.1): in Erwartung der in aller Profanität des Weltlebens möglichen Begegnung mit Christus selbst, näherhin mit Christus in der Ausführung seines prophetischen Amtes. So suchte sie nachzuweisen, dass es von einem exklusiv verstandenen christologischen Offenbarungsbegriff her nicht nur zu einer inklusiven theologischen Welthermeneutik kommen *konnte*, sondern *musste*; dass also Christozentrik keineswegs auch zu Ekklesiozentrik führte, sondern dieser gerade entgegengesetzt war. Barth verband die Möglichkeit ausserkirchlicher Selbst-

144 Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*, S. 48.

145 Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 40.

bezeugungen Christi ferner nicht mit sekundären Kulturwirkungen kirchlicher Verkündigung, sondern hielt diese auch im Fall völliger Achristlichkeit einer Sprecherin weltlicher Worte für gegeben. Insofern bietet die Lichterlehre eine theologische Wahrnehmungslehre der *Profanität*, nicht einfach der Welt (7.2.2). Schliesslich entfaltete die Lichterlehre eine an die Rezeptionsästhetik erinnernde, im Unterschied zu dieser aber die Passivität der Rezipientin betonenden Hermeneutik der säkularen Welt (7.2.3). Sie ermöglichte mithin auch einen neuen Blick auf das politische Weltgeschehen, hat sich aber darin als *kritische* Welthermeneutik erwiesen, dass sie es vermied, in eine religiös-soziale Identifikationslogik zurückzufallen (7.2.4). In ihr liegt, knapp zusammengefasst, Barths reife christologisch-inklusive Theologie der Welt in komprimierter, expliziter Form vor.

Die damit erfolgte Rekonstruktion von Barths Lichterlehre legt abschliessend die Feststellung verschiedener Grenzen dieses Lehrstücks nahe. Wie bereits in früheren Kapiteln dieser Untersuchung kann auch hier angefragt werden, ob Barth den vereinnahmenden Charakter des eigenen theologischen Blicks auf die Welt ausreichend reflektierte. Dass seine Theologie Weltphänomene in eine dezidiert christologische Perspektive rückt, die von deren Urhebern nicht intendiert und möglicherweise sogar abgelehnt wird, ist zwar nicht grundsätzlich illegitim, sondern verarbeitet argumentationslogisch gerade deren potenzielle Säkularität. Offen bleibt bei Barth allerdings, inwiefern auch das Umgekehrte denkbar ist, also eine aus Sicht der Welt vorgebrachte, rein religiöse oder kulturelle Lesart christlicher Glaubensaussagen und -praktiken (z. B. als Ausdrucksformen christlicher Kultur, als religiöse Selbst- und Lebensdeutung oder als Produkte von primär ästhetischem Wert). Im Rahmen einer solchen Umkehrung, etwa durch die Anwendung einer wie auch immer gestalteten allgemeinen Religionstheorie auf das Christentum, würde der welthermeneutische Inklusivismus der Lichterlehre umgekehrt und auf die Kirche selbst angewendet: Die Welt blickt auf sie und fragt nach in *ihr* gesprochenen wahren („religiösen“) Worten mit Sinngehalt auch *extra muros ecclesiae*.¹⁴⁶ Ob Barth die ergebnisoffene, am Rezeptionsprozess orientierte Hermeneutik, mit der seine Lichterlehre auf die Welt blickt, auch für den Blick der Welt auf die Kirche theologisch zugelassen und gewürdigt (und hier nicht vielmehr für missverständlich gehalten) hätte, ist zumindest fraglich.

¹⁴⁶ Vgl. für ein solches Wiederaneignungsprogramm religiöser Gehalte etwa Habermas, *Glauben und Wissen*; ders., *Religion in der Öffentlichkeit*. Nach Habermas Vermutung sei der „kognitive[...] Gehalt“ von Religionen „noch nicht abgegolten“; es sei „nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben“ (a.a.O., S. 149). Insofern besteht nach Habermas die Möglichkeit, „aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen“ (ders., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 255).

Fragen bleiben schliesslich in der Beschreibung des konkreten Vorgangs offen, wie ein Weltwort zum Gotteswort wird. Barth sprach davon, Christus müsse einzelnen nichtchristlichen Menschen „so oder so begegnet sein, sich ihnen zu sehen, zu hören, zu vernehmen und zu erkennen gegeben haben“, damit diese wahre Worte sprechen könnten; er müsse sie also „dazu bestimmt, erweckt und berufen haben, sein Wort in Form des Zeugnisses von ihm auf ihre Lippen zu nehmen“.¹⁴⁷ Wie erwähnt betonte er aber zugleich, dass eben das gegen deren „eigenes Wissen und Wollen“ geschehen könne¹⁴⁸ – diese Menschen (an)erkennen ihn ja nicht als Christus, sondern sprechen ihr profanes Wort in weltlicher Autonomie. Wie es konkret zugeht, wenn Christus nicht nur zur Kirche im Inkognito profaner Weltworte spricht, sondern auch den Sprecherinnen dieser Worte im Inkognito eines konkreten weltlichen Anliegens begegnet, wurde von Barth bewusst nicht nachgezeichnet, sondern der Freiheit Jesu Christi und seinem Vermögen anheimgestellt, „dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken“ (so Barth mit Mt 3,9).¹⁴⁹ Durch diesen Rückzug ins Wunderbare bleibt letztlich offen, wie die Berufung einer Nichtchristin zur weltlichen Zeugin konkret zu denken ist.¹⁵⁰ Barths Lichterlehre verbleibt daher im Grundsätzlichen und begründet bloss die Faktizität wahrer Worte Christi, ohne aber deren Entstehung im Einzelfall für erörterungsbedürftig zu halten.

Auch Barths bewusster Verzicht auf das Anführen konkreter Beispiele wirkt sich dabei ambivalent aus. Er verhinderte, wie beschrieben, die dogmatische Überhöhung einzelner Weltphänomene und verunmöglichte überdies, dass die Rezeption der theologischen Grundlagen von einer Kritik der von Barth vorgeschlagenen Konkretionen überlagert wurde. Zumindest denkbar ist, dass die breite Kritik an den Analogieschlüssen vom Theologischen ins Politische, die Barth 1946 in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* formuliert hatte,¹⁵¹ ihn davon abhielt, nun wiederum konkret werden. Die Vermeidung solcher Kritik ist gelungen; der Verzicht auf Beispiele verleiht der Lichterlehre zugleich aber auch einen recht theoretischen Charakter, durch den auch die in ihr angelegte Kirchenkritik eigentümlich thetisch bleibt. Dass die Kirche fortlaufend von der Welt zu lernen habe, wird in der Lichterlehre zwar begründet, aber aufgrund mangelnder Konkretion doch stärker behauptet als fruchtbar vorgeführt. Hinweise darauf, wie bisher in concreto mit

¹⁴⁷ KD IV/3, S. 124; dieselbe Metaphorik begegnet auch a.a.O., S. 133.141.

¹⁴⁸ KD IV/3, S. 132.

¹⁴⁹ KD IV/3, S. 132.

¹⁵⁰ So hielt Barth fest (KD IV/3, S. 139): „Wir können es uns [...] weder anschaulich noch begreiflich machen, wie ein Mensch in der Lage sein oder in die Lage kommen sollte, aus jener äusseren oder inneren Weltfinsternis heraus wahre [...] Worte zu reden.“

¹⁵¹ Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65–72 sowie oben Kap. 6.3.4.

weltlichen Wahrheiten umgegangen wurde, wo dieser Umgang gelungen ist und wo nicht, sucht man in Barths Ausführungen, sieht man von wenigen allgemeinen Hinweisen ab,¹⁵² vergebens. Ein ganzes kirchengeschichtliches Betrachtungsfeld, dass sich hier aufgetan hätte, wird, wie oben zitiert, zur pauschalen Feststellung reduziert, es sei „oft genug vor[gekommen]“, dass die Welt Aspekte der kirchlichen Verkündigung „mindestens ebenso deutlich und bestimmt wie sie selbst und manchmal wohl auch besser, auch früher, auch folgerichtiger als sie zu bezeugen schien“.¹⁵³ Die Beantwortung der Frage, wo das konkret geschehen ist – und wo weltliche Einflüsse umgekehrt zu stark auf die Kirchen einwirken konnten –, wird der Leserin überlassen. Die Lichterlehre verbleibt diesbezüglich im Allgemeinen, Apriorischen.

Zuletzt sei bemerkt, dass die beobachtete Allgemeinheit die Lichterlehre zwar maximal anschlussfähig für ganz unterschiedliche Weltphänomene macht und diese überdies von der Annahme einer impliziten Christlichkeit entbindet. Sie formuliert insofern, wie gezeigt, eine theologische Wahrnehmungslehre der nichtchristlichen Gesellschaft. Sie dürfte sich hingegen schwerlich zur Erarbeitung einer kohärenten, christlich perspektivierten Theologie der Kultur eignen, da jedes Beobachten kultureller Muster und jedes Aufstellen von Umgangsregeln mit der die Kirche umgebenden Welt ihrem starken Aktualismus tendenziell zuwiderliefe. In Barths steter Betonung, Christus spreche wahre Worte, wann und wo er wolle, liegt beides begründet: die Erhebung der säkularen Welt zum potenziellen Erfahrungsraum Christi bei gleichzeitiger aktualistischer Relativierung jeder über die Lichterlehre hinausgehenden christlichen Kulturhermeneutik.

152 Vgl. KD IV/3, S. 140.

153 KD IV/3, S. 140 (oben in Kap. 7.2.2 bereits zitiert).