

## Der Geist Jesu Christi

### Pneumatologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik

Die Pneumatologie ist gegenwärtig durch zwei konträre Entwicklungen herausgefordert. Zum einen lässt sich in der deutschsprachigen Systematischen Theologie eine „Flucht aus den materialdogmatischen Loci“ und eine damit einhergehende Konzentration auf die „Konstitutionsbedingungen der Theologie und des christlichen Glaubens“ beobachten.<sup>1</sup> Im Gefolge dieser Entwicklung wird die dogmatische „Pneumatologie zu einer modernege-  
mäßigen theologischen Theorie der Religion“ transformiert.<sup>2</sup>

Zum anderen erleben wir seit Beginn des 20. Jahrhunderts das rasante Wachstum der sogenannten Pfingstbewegung, die konträr zur vermeintlich zu beobachtenden „Innenverlagerung der Religion“ gerade die sichtbaren Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes betont: Zungenrede und Heilungen werden dabei in der Regel zuerst genannt, ohne dass man die Pfingstbewegung auf diese Phänomene reduzieren könnte. Ohne die Fremdheit und Irritation dieser Phänomene für ein westeuropäisches Christentum leugnen zu wollen, haben sie sich in den letzten Jahren zunehmend als Formen erschlossen, die auf der Linie des biblisch bezeugten Geistwirkens<sup>3</sup> auf

- 
- 1 So Notger Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie, in: *zeitzeichen* 14 (2013): 8, 45–48, 46 f.
  - 2 Vgl. Christian Danz/ Michael Murrmann-Kahl (Hgg.), *Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert* (erscheint in der Reihe *Dogmatik in der Moderne*), Tübingen 2014. Das Zitat ist dem Flyer zu der diesem Band zugrundeliegenden Wiener Tagung „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (G.W.F. Hegel). Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert entnommen [zitiert nach: [etf.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/fak\\_etf/Galerie\\_Archiv/2013/pneumatologie-tagung/programm\\_pneumatologie-tagung\\_maerz\\_2013.pdf](http://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/Galerie_Archiv/2013/pneumatologie-tagung/programm_pneumatologie-tagung_maerz_2013.pdf) (20.02.2014)].
  - 3 Vgl. dazu Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen <sup>2</sup>1993, 109–123.

die Ausbreitung von Recht, Barmherzigkeit und Gottesverehrung zielen.<sup>4</sup> Die Zungenrede wurde als „Kathedrale der Armen“ rekonstruiert, „die sich der ‚Tyrannei der Worte‘ im Gottesdienst widersetzt und die Privilegien der Gebildeten ausräumt, wodurch den Armen und Ungebildeten eine ehrbare Stimme zugestanden wird.“<sup>5</sup> Die Praxis des geistlichen Heilens erschließt in der sogenannten Mehrheitswelt jenen Menschen eine Hoffnung, die von einem monetarisierten Gesundheitssystem als nicht zahlungskräftige Kunden ausgeschlossen werden.<sup>6</sup> Indem Menschen in das Gotteslob der Gemeinden eingeschlossen werden, werden sie aus den Teufelskreisläufen der Exklusion (soziologisch beobachtbar) nachhaltig befreit.<sup>7</sup>

Die Leistungskraft der Pneumatologie Karl Barths lässt sich gegenüber diesen beiden Herausforderungen der Pneumatologie wie folgt bestimmen: Barth erinnert zum einen an die Gottheit des Heiligen Geistes. Thema der Pneumatologie ist der Geist Gottes – und nicht der religiöse Geist des Menschen. Zum anderen versteht Barth den Heiligen Geist konsequent als Geist Jesu Christi – und benennt damit ein Kriterium, an dem sich alle vermeintlichen Geistwirkungen messen lassen müssen.

Indem die Pfingstbewegung an das geschichtliche, Menschen und Gesellschaften transformierende Wirken des Heiligen Geistes erinnert, stellt sich erneut die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Geist. Ausgehend von der Erfahrung, dass Gott nur wenige Mächtige und Angesehene, vor allem aber Geringe und Verachtete erwählt habe, hat Paulus im 1. Korintherbrief formuliert: „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott“ (1 Kor 2, 12). Die dadurch eingezeichnete Differenz zwischen dem Weltgeist und dem Heiligen Geist hat Friedrich Wilhelm Hegel nachhaltig nivelliert. Aus der Differenz wurde die Identifikation: der

---

4 Vgl. dazu einleitend mit weiterer Literatur: Gregor Etzelmüller, Kirche der Armen – christologische Begründung, differente Gestalten, zukünftige Lernaufgaben, in: Johannes Eurich u.a. (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011, 175–193, 184–189: Eine andere Kirche der Armen: die Pfingstbewegung.

5 Frank D. Machia, Zungenrede und Prophetie: eine pfingstkirchliche Perspektive, *Conc(D)* 32 (1996), 251–255, 252.

6 R. Andrew Chesnut, *Born again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, London 1997, bes. 51 f.

7 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft (stw 1581)*, Frankfurt 2002, 244: „Wenn man Möglichkeiten hat, entstehende und sich ausbreitende Religiosität zu beobachten, sieht man (bei entsprechend theoretisch präparierter Blickweise) Möglichkeiten religiöser Inklusion“.

allgemeine Geist ist „der Geist der Welt“,<sup>8</sup> der mittels Staaten und Völkern, Monarchen und Heroen in der Weltgeschichte sein Geschäft treibt. Angesichts der Desillusionierung dieser Vorstellung durch die ökonomische Kritik durch Karl Marx, den real existierenden Kapitalismus (mit seinen bis ins Schweizerische Safenwil hinein spürbaren Folgen), der philosophischen Kritik durch Friedrich Nietzsche und der Katastrophe des ersten Weltkrieges hat Barth die paulinische Differenz gegen Hegel wieder stark gemacht. In seiner Auslegung des Epheser-Briefes schreibt Barth 1919: „Der Geist ist Gottes eigener Geist, darum ein anderer Geist, als unser Geist, darum muss er uns immer wieder neu gegeben werden.“<sup>9</sup> An Barth ist die Frage zu stellen, ob es ihm gelingt, von dieser Differenz ausgehend das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt sachangemessen zu beschreiben.

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, sich zunächst drei Grundentscheidungen zu vergegenwärtigen, die Barth in der Pneumatologie vollzieht (I.). Auf deren Hintergrund kann dann in einem zweiten Schritt verdeutlicht werden, wie Barth in Anlehnung an 2 Kor 3,17 „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ das befreiende Wirken des Heiligen Geistes in der Welt darstellt (II.). Inwiefern der Geist auch außerhalb der christlichen Gemeinde wirkt, wird anschließend anhand von Barths Darstellung der Gegenwart des Geistes Christi in der Schöpfung rekonstruiert (III.). Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf Barths ungeschriebene Erlösungslehre (IV.).

## 1. Drei pneumatologische Grundentscheidungen der Kirchlichen Dogmatik

Im Blick auf Barths Pneumatologie lassen sich drei Grundentscheidungen identifizieren: Barths Pneumatologie setzt bei der Differenz zwischen Gottes Geist und menschlichem Geist ein (vgl. 1.1.). Die Differenz zwischen

8 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*, Frankfurt 1986, 503, § 340; vgl. zur Differenz zwischen Paulus und Hegel Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 2003, 61 f.

9 K. Barth, *Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes 1919–1929*, hg. von Jörg-Michael Bohnet, Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich 2009, 6; vgl. dazu Nina Mützlitz, *Der Geist Gottes in Karl Barths Römerbriefkommentaren 1919/1922*, in: Gregor Eitzelmüller/Heike Springhart (Hgg.), *Gottes Geist und menschlicher Geist*, Leipzig 2013, 69–80.

Gottes Geist und dem menschlichen Geist wahrte Barth, indem er Gottes Geist als Geist Jesu Christi versteht (vgl. 1.2.). Deshalb entfaltet Barth die Pneumatologie als Implikat der Christologie (vgl. 1.3.).<sup>10</sup>

### 1.1. Die Gottheit des Heiligen Geistes

„Wo vom Heiligen Geist im Bereich der christlichen Offenbarung und Kirche legitim und sinnvoll geredet wird, da ist auf alle Fälle Gott selber, Gott in dem ganzen und strengen Bedeutungsgehalte des Wortes gemeint“ (I/2, 215).

Barth betont die Gottheit des Geistes, weil er die beständige Gefahr der „Verwechslung“ (I/1, 513) von Gottes Geist und menschlichem Geist vor Augen hat. Diese Gefahr besteht deshalb, weil Gott selbst sich im Heiligen Geist in die Nachbarschaft des menschlichen Geistes begibt (vgl. IV/2, 358). Gottes Geist bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Daraufhin kann aber auch unser Geist Zeugnis von Gott ablegen. Eben deshalb besteht die Gefahr, Gottes Geist und menschlichen Geist miteinander zu verwechseln.

Die Gefahr dieser Verwechslung kannte Barth aus seiner eigenen theologischen Existenz. In Auslegung von Röm 8, 14: „Denn die, welche vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes“ schrieb Barth in der ersten Auflage seines Römerbriefkommentars: „das ‚Treiben‘ des Geistes, das uns widerfährt, ist nichts mehr uns Fremdes, es sprudelt als transzen-

<sup>10</sup> Zitate aus Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Band I/1–IV/4 (Fragment)*, München/Zollikon/ Zollikon-Zürich 1932–1967, werden im Folgenden im fortlaufenden Text mit Angabe von Bandnummer und Seitenzahl zitiert. Die Literatur zu Barths Pneumatologie ist zahlreich. Grundlegend ist Philip J. Rosato, *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981. Einführungen bieten etwa Georg Hunsinger, *The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit*, in: J. Webster (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 177–194; Eberhard Busch, *Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 2001, 228–250; Wolf Krötke, *Der Heilige Geist als Geist Jesu Christi. Zur aktuellen Bedeutung der Pneumatologie Karl Barths*, auf: [www.reformiert-info.de](http://www.reformiert-info.de), 2007, URL: <http://www.reformiert-info.de/1985-0-56-7.html> (18.02.2014). Eine Einordnung in die neuzeitliche Geistesgeschichte bietet Peter Eicher, *Der Geist der Kirche und der Geist des Herrn. Zu Karl Barths Lehre vom heiligen Geist im Kontext neuzeitlicher Geistesgeschichte*, in: *ZDTh* 4 (1988), 27–64. Wie Barths gesamte Theologie pneumatologisch begründet ist, zeigt Gabriele Obst, *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998, vgl. a.a.O., 330: „Die These, daß keine theologische Aussage ohne den Verweis auf den heiligen Geist auskomme, setzt Barth [...] strukturell so um, daß er die Pneumatologie in die verschiedenen Loci der Dogmatik integriert.“

denter Ursprung unserer Individualität in uns und aus uns selber.“<sup>11</sup> In der 2. Auflage hat Barth diese Auslegung scharf kritisiert: Zwischen dem, was wir den Geist des Menschen nennen, und Gottes Geist gebe es keine Kontinuität, keinen Übergang. Der Heilige Geist, das Pneuma, ist eine göttliche und keine menschliche Wirklichkeit.<sup>12</sup>

Diese Erkenntnis zeigt Konsequenzen bis in die Anthropologie hinein: Geist im gehaltvollen Sinne des Wortes ist für Barth kein anthropologischer Begriff. Dass ein Mensch Geist, nämlich Gottes Geist, hat, das lässt sich im Blick auf den Menschen als solchen nicht behaupten.<sup>13</sup> Wo sich das Wunder ereignet, dass ein Mensch diesen Geist hat, da kommt es zum Einbruch des Messianischen in diese Welt. „Daß [der] Geist auf dem Menschen ruhe, daß der Geist auf ihn gelegt sei, [...] – das sind in der Bibel keine allgemein anthropologischen, sondern ausschließlich messianologische Aussagen.“ (III/2, 402) Der theologische Begriff des Geistes ist insofern kein anthropologischer, sondern ein messianologischer Begriff. Weil im Geist der Messias zur Welt kommt, versteht Barth den Geist Gottes konsequent als Geist Jesu Christi.

## 1.2. Der Heilige Geist als Geist Jesu Christi

Barth sichert die Gottheit des Geistes, indem er ihn konsequent als Geist Christi versteht. „Der Heilige Geist ist darum der Geist Gottes, weil er der Geist des Wortes ist.“ (I/2, 271) Als Geist Christi wird der Heilige Geist zwar nur an wenigen biblischen Stellen explizit bezeichnet (Gal 4,6; Röm 8,9; Phil

11 *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hg. von Hermann Schmidt, Barth Gesamtausgabe, Zürich 1985, 318.

12 Vgl. *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, hg. von Hinrich Stoevesandt, Barth Gesamtausgabe, Zürich 2005, 406 f.; vgl. Obst, *Veni Creator Spiritus!* (Anm. 10), 316; Mützlitz, *Der Geist Gottes* (Anm. 9), 74–78.

13 Vgl. III/2, 402: Dass „er Geist habe“, das kann vom „Menschen im Allgemeinen immer nur im Blick auf ein je besonders Handeln Gottes, auf bestimmte Ereignisse göttlicher Zuwendung und Ermöglichung gesagt werden [...]. Geistbesitz ist [...], allgemein anthropologisch gesagt, in der Bibel keine Zuständigkeit.“ Wenn Barth später ausführt: „Der Mensch ist, indem er Geist hat“ (425), dann gilt auch hier: „Wir bezeichnen damit den Geist als ein dem Menschen Zukommendes, ihm also nicht wesentlich Eigenes“ (426); vgl. Obst, a.a.O., 326: „Obwohl der Mensch den Geist Gottes empfängt, ist und wird der Geist Gottes nie identisch mit dem Geist des Menschen, sondern bleibt Gottes eigene Wirklichkeit.“

1,19; 1 Petr 1,11). Es ist aber genau diese Redeweise, die nach Barth die Unterscheidung von Gottes Geist und unserem Geist sichert.

Warum aber sichert das Verständnis des Geistes als des Geistes Christi die Gottheit des Geistes? Barth unterscheidet im Blick auf Gottes Offenbarung das „Gegebensein der Offenbarung“ und ihr „Offenbarwerden“ bei uns. Zum Gegebensein der Offenbarung muss das Offenbarwerden hinzutreten. Gott hat sich in Jesus Christus offenbart – das muss aber je neu bei und für uns offenbar werden. Wenn Offenbarung Selbstoffenbarung ist, wenn also keine Größe der Welt Gott offenbaren kann, sondern nur Gott selbst sich offenbart, dann muss das Subjekt sowohl der Offenbarung als auch des Offenbarwerdens Gott selbst sein.<sup>14</sup> Soll heißen: Sowohl die Offenbarung in Jesus Christus als auch das Offenbarsein Gottes unter uns sind eine göttliche Wirklichkeit. Das eine ist die Wirklichkeit Jesu Christi – das andere die Wirklichkeit des Heiligen Geistes.

Diese Wirklichkeiten stehen nun freilich nicht unverbunden nebeneinander: Offenbarwerden soll ja die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Damit wir es im Heiligen Geist mit dem Gott zu tun haben, der sich in Jesus Christus offenbart hat, hängt alles daran, dass das Offenbarwerden Gottes im Heiligen Geist „keine besondere, zweite Offenbarung des Geistes neben der des Sohnes“ ist (I/1, 497). Im Heiligen Geist wird die Offenbarung des Sohnes – für uns offenbar. Genau diesen Sachverhalt bringt die biblische Rede vom Heiligen Geist als Geist Christi zum Ausdruck. Im Heiligen Geist kommt Gott zu uns, nämlich der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

Wären demgegenüber die Wirklichkeit Jesu Christi und die Wirklichkeit des Geistes zwei getrennte Wirklichkeiten, dann gäbe es neben der Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus eine von dieser unabhängige Gegenwart Gottes im Menschen. Dann aber wäre der Mensch, durch Gott selbst dazu befähigt, in der Lage, sich eigenständig zur Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus zu verhalten. Der Mensch wüsste zwar dann, dass er nicht mit Jesus Christus identisch ist. Der Mensch wäre aber aufgrund seiner unmittelbaren Gottvertrautheit frei, selbst darüber zu entscheiden, ob er die Gegen-

<sup>14</sup> Vgl. I/1, 372: „Wir müssen es in Prädikat und Objekt des Begriffs Offenbarung noch einmal und in keiner Weise weniger mit dem Subjekt selbst zu tun haben. Die Offenbarung und das Offenbarsein müssen dem Offenbarer gleich sein“. Gott selbst ist „der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein“ (I/1, 311); vgl. dazu einleitend Alan Torrance, *The Trinity*, in: John Webster (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 72–91, 75–78.

wart des Gottes, der in ihm ist, auch in Jesus Christus zu erkennen vermag.<sup>15</sup> Der Mensch wäre damit aber zum Herrn der Offenbarung Gottes in Jesus Christus geworden – das heißt, er würde sich faktisch als Gott verstehen.

Deshalb ist für Barth die Preisgabe der „Erkenntnis, daß der Heilige Geist kein anderer als der Geist Jesu Christi ist“ (I/2, 275), das Einfallstor für die moderne Häresie, die den Heiligen Geist zunächst „in den Geist des religiösen Menschen und [...] dann in den menschlichen Geist überhaupt uminterpretiert“ (I/2, 273). Der religiöse Mensch wäre dann der, der aufgrund seiner eigenen Kriterien die Gegenwart Gottes auch in Jesus Christus erkennt. Dieser religiöse Mensch liefert sich freilich der Religionskritik aus, da er in der Tat das, was in ihm ist, auf Christus projiziert. Hat der Mensch aber diesen Vorgang erkannt, dann ist der Weg frei, die religiöse Anschauung des Geistes in den Begriff des menschlichen Geistes aufzuheben.

Dieser Säkularisierung des Geistverständnisses, dieser Verwechslung von Gottes Geist und menschlichem Geist, wehrt allein die Erkenntnis, dass der Heilige Geist den Glaubenden von Christus her zukommt – und in diesem Sinne der Geist Jesu Christi ist.<sup>16</sup>

---

15 Vgl. dazu Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Werke IV)*, Darmstadt 1956, 782 (B 175): „Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen [...], eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens“. Das, was wir in Christus erkennen, haben wir auch „in uns“ (783; B 175).

16 Vgl. Barths Ausführungen zum Verhältnis von Neuprottestantismus und Säkularisierung in KD I/2, 275–280: Der Neuprottestantismus habe die „Erkenntnis, daß der Heilige Geist kein anderer als der Geist Jesu Christi ist, preisgegeben und damit mit nur zu viel Ernst und Frömmigkeit quibuslibet deliriis et imposturis, d. h. der Anerkennung aller möglichen fremden Götter, bis zu denen, mit denen wir es heute zu tun haben, die Türe geöffnet“ (275) Nach Barth ist „alle äußere Säkularisierung“ nur konsequente Folge jener inneren Säkularisierung, derer sich der Protestantismus schuldig machte, als er den Geist Jesu Christi unter Lösung seiner Christusrelation als Begründungsfigur menschlicher Subjektivität verstehen zu sollen meinte. Anstatt das reformatorische „Anliegen des Subjektivwerdens der objektiven Offenbarung“ (275) festzuhalten, sei man in einen reinen Subjektivismus, „die Häresie des dritten Artikels, in welcher der Heilige Geist [nur mehr] als Geist menschlicher Innigkeit und Ernsthaftigkeit, [als] Geist der Mystik und der Moral“ verstanden wird, abgeglitten (280). Dieser Entwicklung will Barth durch ein „replacement of man's consciousness by the act of the Holy Spirit“ entgegenwirken [Rosato, *The Spirit as Lord* (Anm. 10), 19; vgl. David Guretzki, *Karl Barth on the Filioque*, Farnham 2009, 141; Krötke, *Der Heilige Geist* (Anm. 10), 3].

Dem Verständnis des Heiligen Geist als Geist Jesu Christi muss nach Barth auch in der Trinitätslehre Rechnung getragen werden. Weil Barth den Heiligen Geist als Geist Jesu Christi verstand, ist er dem Bekenntnis der lateinischen Christenheit, dass der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn ausgeht, gefolgt. Die im 11. Jahrhundert vollzogene und zum Schisma mit den Ostkirchen führende Aufnahme des *filioque* in das Credo der abendländischen Liturgie ist für Barth die logische Konsequenz aus der Einsicht, dass der Heilige Geist kein anderer als der Geist Jesu Christi ist (I/1, 490).<sup>17</sup>

Man kann freilich fragen, ob nicht auch die orthodoxe Redeweise, dass der Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht, die Beziehung der Wirklichkeit des Geistes auf die Wirklichkeit Jesu Christi hinreichend wahrtr. Barth selbst hat sich diese Frage gestellt – und selbstkritisch eingewandt: Die Wendung *durch den Sohn*, das „per filium hat den Sprachgebrauch der meisten griechischen und lateinischen Väter vor dem Schisma für sich. Es kann ja auch unmöglich bestritten werden, daß der Ausgang des Geistes vom Sohne, sofern der Sohn selbst der Sohn des Vaters ist, letztlich auf den Vater zurückzuführen ist.“ (I/1, 505 f.). Darüber hinaus ist zu bedenken, dass der Vater immer der Vater des Sohnes ist. Auch orthodoxe Theologie versteht den Vater nicht im Sinne von Friedrich Schillers *Überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen*.

Man wird beim Lesen von Barths Ausführungen zum Streit über das *filioque* den Eindruck nicht los, dass Barth in der Ablehnung des *filioque* durch den Osten bereits jene Häresie erkennt, die er im Neuprotestantismus identifiziert. Deshalb trifft die orthodoxen Kirchen jene Schärfe, mit der Barth seiner Zeit gegen das, was er Neuprotestantismus nannte, ins Feld zog.<sup>18</sup>

Ich möchte deutlich sagen: Barth betont m.E. zurecht die Erkenntnis, dass der Heilige Geist kein anderer ist als der Geist Jesu Christi. Ob diese

---

17 Zu Barths Argumentation und vehementer Verteidigung des *filioque* vgl. Bernd Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (FSÖTh 96), Göttingen 2001, 354–371, und die in der vorigen Fußnote genannte Arbeit von Guretzki.

18 Vgl. Barths Exkurs in KD I/2, 272–280, in dem sich das Bekenntnis zum *Filioque* explizit gegen die pneumatologische „Häresie“ des Neuprotestantismus richtet; vgl. Oberdorfer, a.a.O., 366.



Erkenntnis notwendigerweise das Bekenntnis zum *filioque* impliziert, ist demgegenüber m.E. eine offene Frage.<sup>19</sup>

### 1.3. Pneumatologie als Implikat der Christologie

Weil Barth den Heiligen Geist konsequent als Geist Jesu Christi versteht, ist bei Barth die Pneumatologie Implikat der Christologie. Der Geist wird eingezeichnet in die Geschichte Jesu Christi. Das wird am deutlichsten in der von Barth in KD IV/3 entwickelten Lehre von der dreifachen Parusie Jesu Christi. Im Anschluss an die johanneischen Abschiedsreden führt Barth dort aus, dass sich die Parusie Christi in drei verschiedenen Formen ereignet: zunächst im Ostereignis, dann in seiner „Wiederkunft im Heiligen Geist“ und schließlich in seiner Wiederkunft am Ende aller Tage (IV/3, 339).<sup>20</sup> Dadurch wird zum einen das Wirken des Geistes in die Geschichte der Prophetie Jesu Christi eingezeichnet. Das Wirken des Heiligen Geistes bleibt eingeschlossen in das Wirken Jesu Christi. Indem Barth zudem von der Wiederkunft Christi im Heiligen Geist spricht, wird zum anderen deutlich, das Subjekt der Geschichte der Prophetie Jesu Christi ist Jesus Christus selbst: Er selbst kommt im Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist also nicht Subjekt dieser Geschichte, sondern – wie Barth formuliert – „der besondere Modus [...] der Gegenwart und Aktion Jesu Christi“ in unserer Zeit (IV/3, 405).<sup>21</sup> Der Heilige Geist wird von Barth als Prädikat Jesu Christi verstan-

19 Vgl. dazu die umsichtigen Ausführungen von Bernd Oberdorfer, Ist das Filioque-Problem ein gordischer Knoten? Antwort an Elisabeth Gräß-Schmidt, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.), *Ökumene (MJTh XII)*, Marburg 2000, 153–166, 157–161; ders., Die Bedeutung der Trinitätstheologie heute in den westlichen Kirchen, in: Michael Böhnke u.a. (Hgg.), *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (QD 245)*, Freiburg u.a. 2011, 225–237, 235.

20 Vgl. dazu Gregor Eitzelmüller, ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen 2001, 228–233; Michael Trowitzsch, *Karl Barth heute*, Göttingen 2007, 385–387.

21 Vgl. ferner nur IV/1, 718. 724; IV/2, 361. 694. 737; Karl Barth, Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (1957), in: ders., *Predigten 1954–1967*, hg. von Hinrich Stoevesandt, Barth-Gesamtausgabe, Zürich 1979, 263–267, 265 f.: „Der Geist des Herrn ist [...] das Werk, das der auferstandene, der lebendige Jesus Christus unter uns Menschen tut“; Rosato, *The Spirit as Lord* (Anm. 10), 112; Eicher, *Der Geist der Kirche* (Anm. 10), 58; Guretzki, *Karl Barth on the Filioque* (Anm. 16), 142; Hunsinger, *The mediator of communion* (Anm. 10), 181 f. Michael Trowitzschs Darstellung der Zeit zwischen Auferstehung und sog. Wiederkunft Jesu Christi als „Zeit des Geistes“ folgt unkritisch Barths Darstellung und

den.<sup>22</sup> Pränant heißt es in KD IV/2: Der Heilige Geist ist „das Leuchten dessen, der das Licht der Welt ist“ (IV/2, 144).

Die Vorstellung, dass der Heilige Geist kein eigenständiges Subjekt, sondern Prädikat Jesu Christi ist, prägt Barths gesamte Pneumatologie.<sup>23</sup>

Das wird deutlich in Barths Verhältnisbestimmung von Menschwerdung und Empfängnis durch den Heiligen Geist. Das Subjekt der Menschwerdung ist der Sohn Gottes. Der Heilige Geist schafft nur die Möglichkeit für das Ereignis der Menschwerdung des Gottessohnes, indem er das menschliche Fleisch für das Wort Gottes öffnet. Barth betont: Der Sohn Gottes „hat sein Sein [...] nicht aus dem Heiligen Geist. [...] Was der Sohn dem Geist ‚verdankt‘ in der Offenbarung, [...] das ist die Möglichkeit, daß das Fleisch für ihn da sein und also er, das Wort, Fleisch werden kann.“ (I/1, 510) Entsprechend versteht Barth auch die Auferstehung Christi nicht als Werk des Heiligen Geistes, sondern als Werk Jesu Christi, das sich im Geist als „Kraft der Auferstehung“ vollzieht (II/2, 854): „heilig ist der Geist darin, daß er die Kraft ist, in der der Mensch Jesus sich selber jenseits seines Todes, als der zum Heil der Welt Getötete, vergegenwärtigt und also lebt“ (IV/2, 363).<sup>24</sup>

Dieser Figur entspricht auch die Konzeption von Barths Ekklesiologie: Barth versteht die Kirche paulinisch als Leib Christi und deshalb als Wiederholung der Menschwerdung des Wortes Gottes (vgl. I/2, 235). Folglich ist Christus das Subjekt der Kirche. Die Kirche existiert von Jesus Christus her. Er, nicht der Heilige Geist erwählt, ruft und sammelt sich seine Kirche. Der Heilige Geist ist nicht das Subjekt dieses Prozesses, sondern die Kraft, in der Christus handelt. „Der Heilige Geist ist die dem Sein Jesu Christi eigentümliche Gottesmacht, in deren Ausübung und Wirkung er seine Gemeinde werden lässt, was sie ist“ – und d.h., was sie in Jesus Christus ist (IV/3, 869).

---

rekonstruiert die Zeit des Geistes deshalb als Zeit „der Angriffsgeschichte Christi“ (a.a.O., 385–398, 385, 388). Er erfasst dabei vortrefflich die Dynamik dieser Zeit, die entgegen der Rede von der sog. Parusieverzögerung keine „Zeit der Defizienz, des Stillstandes, irgendeines Ausbleibens oder Vakuums“ ist (a.a.O., 385), droht aber die komplementäre Einsicht in die spezifische Abwesenheit Christi in dieser Zeit zu verkennen.

22 Vgl. bereits Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor 15*, München 1924, 115; dazu Christian Link, *Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth*, in: Hans Scholl (Hg.), *Karl Barth und Johannes Calvin*, Neukirchen 1995, 22–45, 30 f.

23 Vgl. Link, a.a.O., 22–45, 26–28, 33, 37.

24 Dieser Denkfigur entspricht das „auffallende Fehlen des Geistes – seine völlige Abwesenheit – in den Auferstehungskapiteln der Versöhnungslehre“ (Link, a.a.O., 27; vgl. 30 f.).

Auch den Glauben des einzelnen versteht Barth als „Werk Jesu Christi“ (IV/1, 832). Christus selbst bringt den Glauben hervor. „Der Heilige Geist ist die Macht, in der Jesus Christus, der Sohn Gottes, einen Menschen [...] zum Glauben an ihn [...] freimacht.“ (IV/1, 836)

Die Besonderheit des Barth'schen Denkens lässt sich im Gegenüber zu Luther verdeutlichen, dessen Auslegung des dritten Glaubensartikels Barth selbst gerne zitiert (vgl. I/1, 190; I/2, 232; III/3, 73; IV/1, 721; IV/3.2, 576). Luther schreibt dort: „der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berüft, sammlet, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben.“ (BSLK, 512, 2–8) Bei Luther ist der Geist Subjekt der Berufung sowohl der Gemeinde als auch des Einzelnen. Der Glaube ist sein Werk. Demgegenüber versteht Barth Kirche und Glaube primär als Werk Jesu Christi, das sich in der Macht des Heiligen Geistes vollzieht.

Barth fasst den Heiligen Geist als Geist Jesu Christi und entfaltet deshalb die Pneumatologie im Horizont der Christologie. Man kann sich zu diesem Ansatz durchaus Alternativen vorstellen: Von der reformierten Tradition her läge es nahe, nicht nur die Pneumatologie im Horizont der Christologie zu entfalten, sondern auch die Christologie im Horizont der Pneumatologie.<sup>25</sup> So wird nach der von Barth besonders geschätzten Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi<sup>26</sup> Christus durch die Salbung mit dem Heiligen Geist zu unserem Propheten, Priester und König. Christus wird in dieser Tradition als Empfänger des Heiligen Geistes gedacht. Dadurch wird Christus in die Geschichte des Geistes eingezeichnet, die in Israel anhebt und die in der Gemeinde Jesu Christi auch Heidenkinder am dreifachen Amt Israels beteiligt.

---

25 Das ist sowohl nach Eicher, *Der Geist der Kirche* (Anm. 10), 59, als auch nach Link die calvinische Alternative: „Der Geist [...] erscheint bei Calvin als das selbständige Gegenüber Jesu Christi. [...] Der in Israel wirksame Geist, der ‚durch Mose und die Propheten geredet hat‘ spannt den Horizont auf, in dem und aus dem heraus Christus als der messianische ‚Gesalbte‘ verstanden wird.“ (Link, a.a.O., 40f.)

26 Zu Barths Hochachtung der Lehre vom dreifachen Amt vgl. Hanna Reichel, *Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus*, Heidelberg: Inauguraldissertation an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität 2013.

Barth ist diesen Weg nicht gegangen. Das heißt freilich nicht, dass man seiner Theologie Geistvergessenheit vorwerfen könne.<sup>27</sup> Dieser Vorwurf ist geradezu absurd. Man kann sich das noch einmal anhand von Barths Offenbarungslehre verdeutlichen: Damit sich Offenbarung ereignet, muss zum Gegebensein der Offenbarung das Offenbarwerden der Offenbarung unter uns hinzukommen. Damit sich Offenbarung ereignet, muss die Offenbarung bei den Menschen ankommen. In diesem Kontext formuliert Barth treffend: „Eine objektive Offenbarung an sich, [...] eine Offenbarung, die nicht in den Menschen hineinginge, wäre ein Götze wie ein anderer und vielleicht der schlimmste von allen Götzen.“ (I/2, 258f.) Soll heißen: Jesus Christus ohne den Heiligen Geist wäre ein Götze – und vielleicht der schlimmste von allen. Christus wäre dann nämlich nur ein Gottesbild – und keine lebendige Wirklichkeit. Er wäre unserem Zugriff auf ihn, der Instrumentalisierung durch uns, vorbehaltlos ausgesetzt.

Eben deshalb hängt alles daran, dass die Offenbarung nicht nur gegeben ist, sondern auch bei Menschen ankommt. Trinitätstheologisch gesprochen: Deshalb hängt alles an der Einheit von Christus und seinem Geist. Die Problematik von Barths Pneumatologie liegt nur darin, dass Barth dieses Ankommen der Offenbarung bei uns, also das Offenbarwerden, als Geschichte Jesu Christi erzählt. Jesus Christus ist Subjekt nicht nur der Offenbarung, sondern auch des Offenbarwerdens. Jesus Christus ist Subjekt auch der Werke des Heiligen Geistes.

Der Heilige Geist ist – wie Barth wiederholt formuliert – die „Selbstbezeugung Jesu“ Christi (vgl. nur IV/2, 737, 740). Barth gewinnt diese Bestimmung zwar im Anschluss an das Johannesevangelium. Er bleibt mit ihr aber hinter dessen pneumatologischen Ausführungen zurück. Denn nach dem Johannesevangelium legt *der Geist* von Christus Zeugnis ab (Joh 15, 26; vgl. 16, 8f.) – und verherrlicht *der Geist* Jesus Christus (Joh 16, 14).

Die Figur der Selbstbezeugung des erhöhten Christus wird nicht nur den biblischen Überlieferungen nicht gerecht, sie verspielt auch systematische Erkenntnispotentiale: Wenn man das Christuszeugnis pneumatologisch fasst, wird man für die Polyphonie dieses Zeugnisses sensibilisiert. Ausgießung des Geistes heißt, dass Christus sich bezeugen lässt durch Männer und Frauen, durch Junge und Alte, selbst durch Sklavinnen und Sklaven.<sup>28</sup>

27 Vgl. als Vertreter einer solchen Kritik etwa Robert W. Jenson, *You Wonder Where the Spirit Went*, in: *Pro Ecclesia* 2/3 (1993), 296–304, der in Barths Theologie einen „practiced binitarianism“ zu erkennen meint (303).

28 Vgl. Joel 3, 1–5; Apg 2, 17–21; dazu Welker, *Gottes Geist* (Anm. 3), 143–153. 215–223.

Der Geist ermächtigt gerade auch die, die in der Antike kein Zeugnisrecht hatten, zum Christuszeugnis. Er wirkt ihrer Ausgrenzung durch das Recht entgegen.<sup>29</sup> Er schafft durch die vielfältigen Zeugen ein polyphones Zeugnis Jesu Christi. Indem der Heilige Geist – wie Barth selbst schreibt – „einen je besonderen Willen mit jedem Christen“ hat (IV/2, 359), trägt das Zeugnis einer jeden individuellen Zeugin auf unvertretbare Weise zum Zeugnis Jesu Christi bei. Der Heilige Geist „erweckt den Menschen, einen Jeden in der Gestalt und zu der Aufgabe, die er gerade ihm zudenkt. Er beschenkt ihn mit den entsprechenden neuen Fähigkeiten, Freiheiten und Kräften. Er beschenkt mit solcher Begabung des einzelnen Christen die ganze christliche Gemeinde als solche. Er vertieft und bereichert damit ihr gemeinsames Leben.“ (IV/2, 937)<sup>30</sup>

Im Licht dieser Polyphonie des Zeugnisses ließe sich auch die Polyphonie der Ökumene neu lesen. Um noch einmal auf die Frage nach dem *filioque* zurückzukommen: Es wäre zu fragen, ob die unterschiedlichen Formen des Bekenntnisses nicht nur als Alternativen, sondern auch als Ausdruck des polyphonen Christuszeugnisses des Heiligen Geistes gelesen werden können.

## 2. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit

Die Aussage des Paulus 2 Kor 3, 17: „Der Herr aber, das ist der Geist; und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ bietet sich aus zwei Gründen für eine Zusammenfassung der Pneumatologie Barths an. Zum einen wird an dieser Stelle die Rede vom Geist Christi noch überbietend die Gleichung vollzogen: „Der Herr – Jesus Christus selbst – ist der Geist“ (IV/2, 144; vgl. I/1, 482; III/2, 401. 436. 565; IV/2, 362). In Fortführung dieser „Gleichung“ kann Barth überall dort, wo in Bibel und Tradition vom Heiligen Geist die Rede ist, Jesus Christus als Subjekt einführen. Zum anderen prägt der hier bezeichnete Zusammenhang von Geist und Freiheit Barths Pneumatologie

29 Vgl. dazu Thomas Renkert, *Transformatives Zeugnis. Eine ekklesiologische Skizze*, in: Gregor Etzelmüller/ Heike Springhart (Hgg.), *Gottes Geist und menschlicher Geist*, Leipzig 2013, 170–178, 172–174.

30 Zurecht folgert Renkert: „Eine Zeuggemeinschaft, die sich vom Heiligen Geist als Zeugen eingesetzt versteht, wird darauf achten, dass traditionelle Zuschreibungen von Autorität und Glaubwürdigkeit immer wieder durchbrochen werden zugunsten einer Gleichberechtigung der Stimmen aller Zeugen“ (a.a.O., 178).

grundlegend. Barths Pneumatologie ist konkrete Befreiungstheologie. Der Geist wirkt nicht nur unter den Menschen die „Freiheit für die wirkliche Offenbarung Gottes“ (I/1, 479). Der Geist ist auch Gottes eigene Freiheit, dem Menschen so gegenwärtig zu sein, dass es in der Unterscheidung von Gott und Mensch zur Partnerschaft kommen kann.<sup>31</sup>

Indem Barth Freiheit als „Freiheit für die wirkliche Offenbarung Gottes“ (I/1, 479) bestimmt, setzt er mit einem dezidiert theologischen Freiheitsbegriff an. Menschliche Freiheit ist für Barth sowohl als „Unabhängigkeit von diesem oder jenem äußerem Zwang“ als auch als „des Menschen Überlegenheit gegenüber dem, was ihn von innen her zwingt oder zwingen will“, unterbestimmt.<sup>32</sup> Denn auch in der hier anvisierten Unabhängigkeit von jedem äußeren Zwang und der Überlegenheit gegenüber jedem inneren Zwang bleibt der Mensch letztlich auf sich selbst zurückgeworfen. Der so als frei verstandene Mensch ist gerade der Mensch, der genötigt ist, sich selbst zu sagen, was gut und böse ist. Damit wird der Mensch aber nicht aus der Welt seiner eigenen Perspektiven und Möglichkeiten befreit, sondern gerade auf diese zurückgeworfen. Er bleibt gebunden an seine eigenen Ideologien, „an ein Gesetz, dem der Mensch göttliche Autorität zuschreibt“ (I/1, 479). Deshalb gilt nach Barth: „Freiheit als Lockerung von allerlei äußerem oder innerem Zwang ist doch erst so etwas wie der Anlauf zu wirklicher Freiheit. Diese ist nämlich Freiheit von diesem und jenem, äußeren und inneren Zwang, weil und indem sie Freiheit für ein ganz bestimmtes Denken, Reden und Tun ist.“<sup>33</sup> Freie Menschen erkämpfen ihre Freiheit nicht für sich selbst – die solches tun, sind nach Barth vielmehr in der Ideologie der Freiheit gefangen –, sondern gebrauchen ihre Freiheit, um „den noch Unfreien zu helfen, auch Freie zu werden: [...] Freiheit freier Menschen gibt es nur in

---

31 Vgl. I/1, 473: „Gott in seiner Freiheit, dem Geschöpf gegenwärtig zu sein und also diese Beziehung [nämlich die Geschöpfes zu seinem Schöpfer] zu schaffen und damit das Leben des Geschöpfes zu sein, das ist der Geist Gottes“; zum Verhältnis von Freiheit und Partnerschaft IV/3.2, 1081 f.: „Gott ist Geist und so erweckt er den Menschen tatsächlich zur Freiheit. [...] Er behandelt, ja er begründet ihn als freies Subjekt. Er stellt ihn als seinen Partner auf seine eigenen Füße“; vgl. Busch, *Die grosse Leidenschaft* (Anm. 10), 237, 239 f. In KD I/1 verbindet Barth im Anschluss an Röm 8, 21 die Begriffe Freiheit und Gotteskindschaft (vgl. I/1, 480). Die Rede vom Menschen als Partner Gottes erscheint Barth in I/1 als problematisch (vgl. 245. 342). Positiv besetzt begegnet der Begriff Partnerschaft erst in II/1, 570.

32 Vgl. Karl Barth, [Freiheit], in: Hans Barth u.a., *Freiheit. Sechs Radiovorträge*, Zürich 1960, 49–52, 50.

33 Vgl. a.a.O., 51.

der verantwortlichen Ausübung des ihnen anvertrauten und anbefohlenen Dienstes an den noch Unfreien.“<sup>34</sup>

Eine solche Freiheit gibt es nach Barth aber nur in der „Freiheit des Menschen für Gott“, in der der Mensch effektiv in den tätigen Gehorsam, als Täter unter das „Gesetz der Freiheit“ (Jak 1, 25; 2, 12) gestellt wird (I/1, 479). „Diese Freiheit ist da, wo das Wort Gottes, wo Jesus Christus dem Menschen zum Meister, und zwar unausweichlich zum Meister wird“ (I/2, 294) – und das geschieht im Heiligen Geist.<sup>35</sup> Im Heiligen Geist wird die Möglichkeit, die eigene Freiheit zugunsten der Unfreien zu gebrauchen, „die offenbar [wie nämlich in Jesus Christus offenbar geworden ist] Gottes eigene und alleinige Möglichkeit ist“ (ebd.), zu einer Wirklichkeit innerhalb der menschlichen Geschichte. Im Heiligen Geist gewinnt Jesus Christus mitten in der Weltgeschichte Resonanz. „Im Werk des Heiligen Geistes geschieht es, daß Jesus Christus im Leben seiner Gemeinde dieses oder jenes Jahrhunderts, Landes oder Erdteils auf dem Plan ist und wahrgenommen wird, [...] daß er selbst in diesem Menschevolk handelnd vorangeht und daß es in dessen Tun und Lassen auch zu mehr oder weniger echten und klaren Spiegelungen [und] Bezeugungen seines Handelns, zu mehr oder weniger getreuer Nachfolge im Leben dieses Volkes [...] kommt.“ (IV/3.2, 871). Eben deshalb gilt: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

Unter dem Leitbegriff „Kommunikative Freiheit“ hat Wolfgang Huber den hier skizzierten Freiheitsbegriff in den letzten Jahrzehnten theologisch entfaltet und in die Sprache öffentlicher Theologie übersetzt.<sup>36</sup> Freiheit ist kein Selbstzweck, sondern wird gelebt im Dienst am Nächsten. Barths (paulinische) Zuspitzung, dass diese Freiheit an die Bedingung der Gegenwart des Geistes Christi gebunden ist,<sup>37</sup> bleibt freilich ein (apokalyptischer) Stachel im Fleisch öffentlicher Theologie. Denn gegenüber allen Beschwörungen der Verwirklichung dieser Freiheit in bestimmten sittlichen oder auch

34 Ebd.

35 Vgl. I/2, 294: „Die Ausgießung des Heiligen Geistes erhebt das Wort Gottes unausweichlich zum Meister über den Menschen, stellt den Menschen unausweichlich unter dessen Meisterschaft.“

36 Vgl. Wolfgang Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen 1985, bes. 117–119; ders., *Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt*, hg. von Helga Kuhlmann/ Tobias Reitmeier, München 2012, bes. 7–11; dazu Willem Fourie, *Communicative Freedom. Wolfgang Huber's theological Proposal (Theology in the Public Square 3)*, Münster 2012.

37 Vgl. Karl Barth, *Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit* (Anm. 21), 265: „Wo der Geist des Herrn ist, da (und nur da!) ist Freiheit.“

rechtlichen Formen<sup>38</sup> bestimmt Barth die wirkliche Freiheit als eine Möglichkeit Gottes, die der Menschenwelt von Gott her je neu eröffnet werden muss.<sup>39</sup> Das ist die kritische Bedeutung des Satzes: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit! Der Satz enthüllt nämlich auch die Unfreiheit der Welt.

Wo der Geist Christi nicht ist, da ist paulinisch gesprochen – trotz aller beeindruckenden menschlichen Geistesvermögen – nichts als Fleisch, da orientiert sich das Leben allein an der Selbstdurchsetzung der eigenen Interessen. Wo der Geist Christi nicht ist, da entkommen auch Formen von Empathie und Altruismus, auch die Ordnungsformen des menschlichen Lebens, Recht, Religion, Politik und Ökonomie, nicht der (individuellen oder kollektiven) Selbstbezogenheit. Wo der Geist Christi nicht ist, da gibt es, mit einer Wendung Walter Benjamins gesagt, nur die Katastrophe, dass es immer so weiter geht.<sup>40</sup>

Woher aber kommt dieser Welt Rettung, d.h. der Geist, der wirkliche Freiheit und Humanität nicht nur angekündigt, sondern auch verwirklicht, her? Dieser Geist der Rettung kommt der Welt vom auferstandenen Gekreuzigten zu.<sup>41</sup> Damit wird deutlich: Der Heilige Geist ist nicht dort, wo die Phänomenologien des Geistes ihn vermuten, im Menschen, in der Welt, in den sozialen Institutionen – sondern der Geist kommt uns von dem zu, der zum Opfer (victim) der Menschen, der Welt und ihrer sozialen Systeme geworden ist: dem gekreuzigten Christus.

38 Man bedenke, dass Huber den Begriff der kommunikativen Freiheit von Michael Theunissen übernimmt, der ihn wiederum in der Interpretation von Hegels Logik eingeführt hat (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt 1978, 46).

39 Vgl. aber auch Huber, *Von der Freiheit* (Anm. 36), 43 f.: „Ein Kulturprotestantismus beruft sich auf die gesellschaftlichen Folgen, die aus der Wiederentdeckung der christlichen Freiheit erwachsen sind. Evangelischer Glaube aber bekennt sich zu ihrer Quelle: zu der Freiheit, zu der uns Christus befreit. [...] Wer das Christentum nur als Kultur versteht, sieht seine Aufgabe vor allem darin, eine ‚Tradition‘ zu bewahren und ein ‚Erbe‘ zu verwalten. Wer sich auf die Quelle dieser kulturellen Wirkungen besinnt, fragt nach der lebendigen Kraft, die das eigene Leben ergreift und deren kulturelle Folgen sich deshalb auch zu erneuern vermögen.“ Von der Quelle der Freiheit her wird auch die Kritik ihrer gesellschaftlichen Folgen möglich.

40 Vgl. Walter Benjamin, Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (3) Zentralpark, in: ders., *Gesammelte Schriften* I, 2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt 1974, 655–690, 683: „Dass es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene.“

41 In diesem Sinne interpretiere ich Barths Satz: „Heiligen Geist gibt es [...] nur jenseits des Todes und der Auferstehung Jesu Christi bzw. in Form von Erkenntnis des Gekreuzigten und Auferstandenen“ (I/1, 474).



Damit gewinnt Barths Erkenntnis „Der Geist ist Gottes eigener Geist, darum ein anderer Geist als unser Geist“ neue Brisanz: Der Heilige Geist ist nicht der Weltgeist, sondern der Geist dessen, der in dieser Welt keine Herberge, keinen Raum findet. Der Heilige Geist ist der Geist des Gekreuzigten, und nicht der Geist der Welt (vgl. 1 Kor 2, 12).<sup>42</sup>

Im Heiligen Geist gibt es nun aber das Wunder, dass es wirkliche Freiheit freier Menschen gibt. Im Heiligen Geist gibt es das Wunder, dass konkrete Menschen – bis ins Sichtbare hinein<sup>43</sup> – sich an Christus und seiner Gerechtigkeit orientieren: „In Jesus Christus unausweichlich seinen Meister haben heißt [...]: Keine eigene Sache, sondern seine, Christi Sache, zur eigenen Sache haben.“ (I/2, 303)

Der Geist Christi führt konkrete Menschen in die wirkliche Freiheit, indem er sie dem Gesetz der Freiheit, der Weisung Jesu Christi unterstellt. Indem Menschen diesem Gesetz des Geistes des Lebens unterstellt werden, eröffnen sich ihnen konkret beschreibbare Freiheitsgewinne:

Der Heilige Geist bindet das Leben der Glaubenden an Jesus Christus, damit es in dieser Bindung ein freies Leben sei. Christinnen und Christen sind dazu befreit, die Weisung Jesu Christi nicht nur zu hören, sondern sie auch zu tun. Sie gewinnen am Leben des auferstandenen Christus Anteil (vgl. I/2, 234–242). Dass sich solches ereignet – und zwar auch in unserem Leben ereignet, ist zwar ein verborgenes, aber im Heiligen Geist reales Geschehen.

Indem der Heilige Geist Menschen der Weisung Christi unterstellt, widerfährt ihnen „frohe Befreiung aus den *gottlosen Bindungen* dieser Welt“ (Barmen II). Indem der Geist Menschen an Christus bindet, werden „alle anderen Beziehungen, in denen sie sonst stehen mögen, alle ihre Bindungen an Menschen, Dinge und Verhältnisse (ge)lockert, begrenzt [und] erschüttert.“ (II/2, 663) Sie werden frei, weil sie „nur einer Instanz streng und letztlich verantwortlich

---

42 Vgl. Barth, Predigten 1954–1967, 265: „die Bibel macht uns darauf aufmerksam, daß ausgerechnet jener vielgerühmte allgemeine göttliche Weltgeist durchaus kein guter, sondern ein böser, ein richtiger Poltergeist sein dürfte“.

43 Das ist die Pointe von Barths Tauflehre! Die Wassertaufe ist nach Barth „der konkret sichtbare Anfang“ des christlichen Lebens (IV/4, 51 vgl. 160). In ihr wird des Menschen „Umkehr zu Gott sichtbare, unwiderrufliche Tat“ (166). „Daß sie des Menschen im Blick auf Jesus Christus vollzogene Umkehr zu Gott sichtbar macht und bestätigt, das bedeutet also zunächst: sie macht die Freiheit der durch, in und an Jesus Christus Gebundenen sichtbar“ (169).

sind: dem Worte Gottes selbst“ (IV/3.2, 844).<sup>44</sup>

Weil der Heilige Geist Menschen unmittelbar an Christus und seine Weisung bindet, widerfährt Christinnen und Christen auch Befreiung aus kirchlicher Moral. „Indem der die Gemeinde und den Christen unterweisende Heilige Geist konkret der Geist Jesu ist, wird [...] sein Wirken nie mit dem ihrigen identisch werden und [...] gerade ihrer Willkür gegenüber ein neues, fremdes, ihnen allen gegenüber überlegenes Wirken bleiben.“ (IV/2, 417) Im Geist bleibt Christus auch seiner Kirche gegenüber frei – und schafft so eine verantwortete Freiheit auch gegenüber allen kirchlichen Bindungen.

Indem der Geist konkreten Menschen die Gerechtigkeit Jesu Christi vor Augen stellt, widerfährt ihnen Befreiung aus der eigenen Selbstgerechtigkeit. Barth spricht in diesem Zusammenhang vom „Richteramt des Heiligen Geistes“ (I/2, 267): „Wir selbst würden uns wohl immer für gerecht und weise halten, wenn wir nicht mit ganz unzweideutigen Argumenten des Gegenteils überführt würden.“ (I/2, 287)

Der Geist befreit so zu einer beständigen Selbstkritik.<sup>45</sup> „Der Heilige Geist tut gründlich wohl, aber auch weh, denn er tritt ganz für, eben damit aber auch ganz gegen den Menschen auf den Plan und ruft ihn eben so dazu auf, seinerseits [...] ganz gegen sich selbst Stellung zu nehmen: gegen sein ganzes Wählen und Ergreifen von Möglichkeiten, die keine sind, gegen sein ganzes Zurückkommen auf eine Vergangenheit, die vergangen ist“ (IV/2, 413).

44 Vgl. Barth, *Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit* (Anm. 21), 263 f.: „Das heißt aber, daß sie aus aller Knechtschaft, Magie und Diktatur fröhlich und definitiv entlassen sind: aus der ihrer Zeitung, aus der des Urteils der Leute, aus der der gerade herrschenden Stimmung und öffentlichen Meinung, aus der bestimmter starker Persönlichkeiten, Ideologien, Prinzipien, Systeme – nicht zuletzt aus der der Vorstellung einer absolut maßgebenden Bedeutung ihrer eigenen Überzeugung, Stellungnahme und Rechthaberei.“ Beachtenswert ist die große Nähe zu Dietrich Bonhoeffers Ausführungen in seinem Buch *Nachfolge*, das Barth hoch geschätzt hat (vgl. IV/2, 604). Nach Bonhoeffer ist der Ruf zur Nachfolge Evangelium, weil er die Menschen aus den Ansprüchen ihrer unmittelbaren Umgebungen befreit. „Wenn die Heilige Schrift von der Nachfolge Jesu spricht, so verkündigt sie damit die Befreiung des Menschen von allen Menschensatzungen“ [*Nachfolge* (DBW 4), hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, Gütersloh 2002, 23]. „Christus hat den Menschen aus seiner Unmittelbarkeit zur Welt gelöst und in die Unmittelbarkeit zu sich selbst gestellt“ (87).

45 Vgl. Barth, *Freiheit* (Anm. 32), 51: „Einem freien Menschen merkt man es im Unterschied zu einem noch unfreien an, daß er dauernd in einem kritischen Gespräch mit sich selbst begriffen ist, daß man ihn darum nicht selten gerade über sich selbst fröhlich lachen hört.“

Deshalb gehört für Barth auch die Religionskritik – und zwar im Sinne der Selbstkritik als Kritik der christlichen Religion – in die Pneumatologie.<sup>46</sup> § 17 der Kirchlichen Dogmatik *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion* steht nicht zufällig im Abschnitt über die Ausgießung des Heiligen Geistes. Denn sein Richteramt vollzieht der Geist Christi gerade auch in der Kritik der (christlichen) Religion.

Im Heiligen Geist kommt es aber nicht nur zur Kritik, sondern auch zur Gestaltung des christlichen Lebens. Indem der Heilige Geist für den neuen und gegen den alten Menschen streitet, wird auch der Christenmensch sich beauftragt und befähigt sehen, „den guten Kampf für die Sache der Gerechtigkeit und Heiligkeit Jesu Christi und gegen die schlechte seiner eigenen Ungerechtigkeit und Unheiligkeit [...] immer wieder rüstig aufzunehmen“ (IV/3, 1056).

Dabei vollziehen sich Kritik und Gestaltung des christlichen Lebens nicht am menschlichen Geist vorbei.<sup>47</sup> Kritik und Gestaltung vollziehen sich, indem Gottes Geist kritisch und gestaltend zum menschlichen Geist redet (vgl. IV/2, 140). Der Mensch wird in ein beständiges Gespräch hineinbezogen (I/2, 295) – und er soll sich kritisch fragen, ob er recht gehört hat, was der Geist Christi ihm gesagt hat.<sup>48</sup>

Deshalb gilt freilich auch: Der Geist Christi befreit nicht nur aus kirchlichen Bindungen, sondern führt zugleich in die Gemeinde hinein, um gemeinsam zu prüfen, ob wir die Weisung Christi im Heiligen Geist recht vernommen haben. In der Gemeinde vollzieht sich im Hören auf die Schrift (vgl. III/4, 19) die Unterscheidung der Geister,<sup>49</sup> ohne dass diese Unterscheidung mit der Weisung des Heiligen Geistes identisch ist.

46 Vgl. Obst, *Veni Creator Spiritus!* (Anm. 10), 311.

47 Vgl. IV/3.2, 1082: „Der Heilige Geist ist ja Gott in der Macht seines ewigen und in der Zeit Fleisch gewordenen Logos, seines in Jesus Christus gesprochenen Wortes. Er ist also Gott in seiner des Menschen Herz erleuchtenden, sein Gewissen überführenden, auch seinen Verstand überzeugenden, kurz, in seiner den Menschen nicht physisch oder metaphysisch, nicht von außen, sondern ‚logisch‘ von innen gewinnenden Macht.“ Eben deshalb gilt für Barth: „Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist“ (IV/4, 31).

48 Vgl. III/4, 11: „Die im einzelnen Fall bestehende Unklarheit hinsichtlich des Willens Gottes besteht immer nur auf der Seite des Menschen, nicht auf Gottes Seite.“

49 Deshalb stiftet nach Barth der „Heilige Geist, der der eigentliche und primäre, über alle bloßen Kenntnisse hinaus Glauben schaffende und damit Erkenntnis begründende *doctor ecclesiae* ist, [...] in der Gemeinde doch auch den besonderen, ganz nüchternen Dienst der Lehre. [...] Denn die Christen haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht,

Indem der Heilige Geist das christliche Leben auf Jesus Christus ausrichtet, der in seinen Leben die Gerechtigkeit der Menschen heraufgeführt hat und der in seiner Parusie am Ende der Zeiten Gottes Gerechtigkeit zugunsten der Menschen effektiv durchsetzen wird, werden Christinnen und Christen aus einer falsch verstandenen Verantwortlichkeit befreit. Die Sorge, ob wir mit unseren Werken und Worten Gottes Gerechtigkeit aufzurichten in der Lage sind, ist uns im Heiligen Geist abgenommen. „Wir werden es sicher nicht schaffen. Das ist geradezu die Voraussetzung unseres Dabeiseins. Verlangt ist gerade nur das von uns: daß wir als solche, die es nicht schaffen können und nie schaffen werden, dabei seien, wenn das Wort es schafft.“ (I/2, 300) Im Heiligen Geist ist Christus neuschöpferisch in der Weltgeschichte am Werk – aber er wirkt nicht „ohne die Seinen“ (IV/3.1, 321). Er will „sich schon jetzt und hier mit diesen wunderlichen Heiligen, den Christen, einlassen, gemein machen, kompromittieren, indem er sie als ihr Herr in seinen Dienst ruft. Und eben um diesen Dienst geht es in der Frage nach der persönlichen Befreiung des berufenen Menschen.“ (IV/3.2, 752) Die Glaubenden sind befreit, sich in den Dienst des in seinem Geist neuschöpferisch wirkenden Christus nehmen zu lassen. Sie sollen, können und brauchen aber nicht Subjekte dieser Neuschöpfung sein.

Indem der Heilige Geist konkrete Menschen an Jesus Christus bindet, widerfährt ihnen reale Befreiung: aus den gottlosen Bindungen dieser Welt, aus jeglicher selbstgerechten kirchlichen Moral, aber auch aus ihrer eigenen Selbstgerechtigkeit und einer falsch verstandenen Verantwortung. In konkreter Kritik und Gestaltung des christlichen Lebens wird im Heiligen Geist uns verborgen, aber real die Weisung Christi gehört und getan.

Dass der Heilige Geist konkrete Menschen in die Freiheit führt, indem er sie der Weisung Jesu Christi unterstellt – diesen Gedanken hat Barth in KD IV/2 noch einmal unter der Überschrift *Die Weisung des Sohnes* ausführlich entfaltet. Das kann hier im Einzelnen nicht nachgezeichnet werden, aber anhand der Struktur von KD IV/2 lässt sich zeigen, wie in der Welt des Fleisches durch Christus und seinen Geist ein neuer Anfang gemacht wird: Inmitten der menschlichen Weltgeschichte tritt mit Jesus Christus der königliche Mensch auf den Plan, der als solcher der Parteigänger der Armen ist. Dieser königliche Mensch ist aber nicht bloß eine Gestalt der Ver-

---

sich auch nüchtern darüber zu informieren und informieren zu lassen, um was es in der ihnen gemeinsam anvertrauten, von ihnen gemeinsam zu vertretenden Sache geht. [...] Eben darum muß die Kirche – und das in wichtiger und nicht ernst genug zu nehmender Funktion – auch Schule sein.“ (IV/3.2, 999)

gangenheit, sondern durch die Weisung des Sohnes in der Weltgeschichte präsent. Bis heute ruft der königliche Mensch in der Kraft des Geistes Menschen in seine Nachfolge. So schafft sich der königliche Menschen inmitten der Weltgeschichte eine Gemeinde, die sich mehr oder weniger nicht mehr an der Durchsetzung der eigenen Interessen orientiert, sondern an denjenigen, die ihr die Schwächsten zu sein scheinen.<sup>50</sup>

### 3. Der Geist Christi in der Schöpfung

Weil Barth den Heiligen Geist als Wirklichkeit des Offenbarwerdens der Offenbarung bei und für uns versteht, formuliert er in KD I/1: „Heiligen Geist gibt es [...] nur jenseits des Todes und der Auferstehung Jesu Christi“ (I/1, 474). Entsprechend heißt es in KD IV/2: „Die Reihenfolge: Ostern-Pfingsten ist [...] unumkehrbar“ (IV/2, 147).<sup>51</sup> Damit stellt sich die Frage, wie sich der Heilige Geist als Geist Christi zum biblisch bezeugten Schöpfergeist verhält. Durch Gottes Geist leben nach alttestamentlichem Zeugnis nicht nur die Menschen (Ps 104, 29f.), sondern auch die Tiere (Gen 7, 15) und auch das Heer des Himmels (Ps 33, 6). Der Geist ist hier als Lebenskraft verstanden, die allem Lebendigen Anteil am Leben gibt.

---

50 Peter Eicher schloss deshalb vor 25 Jahren seinen Vortrag zur Pneumatologie Barths auf der niederländischen Barth-Tagung sachangemessen mit folgender Frage: „Regiert Gott dann seine Kirche nicht durch den Geist des Messias, der in den Unterdrückten für die Unterdrückten, in den arm Gemachten für die Armen, in den Rechtlosen für das Recht, in den vorzeitig zu Tode Gebrachten für das Leben, in den Getöteten für die Erinnerung schreit und fleht und nach Anerkennung hungert?“ [*Der Geist der Kirche* (Anm. 10), 59]. Dabei wies Eicher darauf hin, dass sich dieser Frage gerade auch eine Kirche stellen müsse, „die sich selber schon für eine freie Kirche hält.“ (ebd.).

51 Dass es Heiligen Geist erst jenseits der Auferstehung Christi gibt, ist nicht im strengen Sinne zeitlich zu verstehen. Wo Christus vor seinem Tod offenbar wurde, da war auch dort schon der Heilige Geist: etwa bei der Taufe Jesu oder dem Messiasbekenntnis des Petrus (vgl. II/2, 484). Doch handelt es sich dabei nach Barth um Antizipationen des erst nach Ostern möglichen Offenbarwerdens der Offenbarung. Insofern gilt für Barth prinzipiell: Heiligen Geist gibt es nur jenseits der Auferstehung Jesu. Die Aussage ist israeltheologisch natürlich problematisch und verkennt die alttestamentlich reich bezeugte Geschichte des Geistes, den die Gemeinde nach Ostern als Geist Christi erkennt und empfängt, in Israel. Die Aussage ist theologisch deshalb nur haltbar, wenn man die Geschichte Israels erwählungstheologisch als immer schon von der Auferstehung Jesu Christi herkommend versteht.

Barth hat in seiner Schöpfungslehre das neutestamentliche Verständnis des Heiligen Geistes als Geist Christi mit dem alttestamentlichen Verständnis des Geistes als Lebenskraft kombiniert. „Es ist derselbe Geist, der dort das Prinzip seiner Erneuerung ist, hier das Prinzip seiner geschöpflichen Wirklichkeit.“ (III/2, 431) Der Geist Christi erweckt nicht nur Menschen zu Zeuginnen und Zeugen Jesu Christi, der Geist Christi ist auch die Macht, die alles, was lebt, lebendig macht und erhält. Der Geist Christi schenkt allen Menschen (und auch den Tieren) „die Freiheit zum Leben“ (III/2, 437).<sup>52</sup>

Wie kommt Barth dazu, den Geist Jesu Christi, den es erst nach Ostern gibt, als Lebenskraft alles Lebendigen darzustellen? Der Grund dafür liegt in Barths Erwählungslehre. Die Erwählungslehre verdeutlicht: Die Gnadenwahl, also die Erwählung Jesu Christi, „ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes“ (II/2, 101). Das heißt: Wie Versöhnung und Erlösung so kommt auch die Schöpfung immer schon von der Erwählung Jesu Christi her. Die Schöpfung geht Jesus Christus nicht nur entgegen, die Schöpfung kommt immer auch schon von Jesus Christus her, von der Erwählung des Menschen Jesus im ewigen Anfang aller Wege und Werke Gottes. Eben deshalb kann Barth sagen: Die „Geschichte der menschlichen Existenz [...] folgt auf die Geschichte des Menschen Jesus“ (III/2, 194).

Weil die Geschichte Jesu in ihrer ganzen Ausdehnung (einschließlich der Auferstehung) jeder menschlichen Lebensgeschichte vorangeht, deshalb kommt jeder Mensch schon von Ostern her. Eben deshalb ist der Geist Gottes, den es erst nach Ostern gibt, die Lebenskraft allen geschöpflichen Seins. Die Gegenwart des Geistes Jesu Christi in der Schöpfung erschließt sich nach Barth also nur auf dem Umweg über die Erwählungslehre. Aber von daher ist sie dann auch zu denken geboten. Damit stößt Barth zu einem pneumatologischen Universalismus vor,<sup>53</sup> der die Existenz eines jeden Menschen mit der der Zeuginnen und Zeugen Jesu Christi prinzipiell vergleichbar macht. Der Geist Christi stellt Christinnen und Christen, aber auch alle anderen Menschen, ja, die gesamte Schöpfung (vgl. Röm 8, 20 f.) unter die Verheißung des Kommens Christi und der Neuschöpfung aller Dinge.

52 Vgl. Rosato, *The Spirit as Lord* (Anm. 10), 131–155, der als römisch-katholischer Theologe zu dem Schluss kommt, Barth habe die Transzendenz des Geistes derart stark betont, dass er dessen Immanenz in der Schöpfung trotz entsprechender Ansätze in seiner Theologie nicht sachadäquat erfassen konnte. „The Redeemer-Spirit is never quite fully acknowledged as the Creator-Spirit“ (154).

53 Vgl. Trowitzsch, *Karl Barth heute* (Anm. 20), 393.

Was Christinnen und Christen von sogenannten Nicht-Christen unterscheidet, ist nach Barth, dass ihr Leben im und durch den Heiligen Geist „durch diese Verheißung bestimmt und charakterisiert“ ist. „Die Verheißung des Geistes stellt sie auf den Weg, der dorthin führt, und sie begleitet sie auf diesem Weg“ (IV/3, 407). Soll heißen: Auch die Nicht-Christen leben von der Geschichte der Erwählung Jesu Christi her, haben insofern Geist und damit die Freiheit zum Leben, aber was ihnen noch fehlt, was ihnen erst verheißen ist, das ist die Einsicht in die Zielbestimmung ihres Lebens, die Ausrichtung auf den kommenden Christus. „Indem sie hinsichtlich der letzten Zukunft, des ewigen Reiches und Lebens keine Zusage haben, [...] sind ihnen auch die nächsten Horizonte ihres Weges verborgen, fehlt ihnen bei dem auch ihnen gebotenen und erlaubten Gehen die Orientierung, bei der Betätigung der auch ihnen gegebenen und gelassenen kreatürlichen Freiheit die Fähigkeit, Weg und Abweg zu unterscheiden [...]. Sie sind in dem Allem sich selbst überlassen“ (IV/3, 408 f.). Welcher Christ und welche Christin würde sich nicht in diesem Sinne immer wieder auch als Nicht-Christin und Nicht-Christ kennen?

Im Blick auf die Frage nach der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Schöpfung bewährt sich die Erkenntnis, dass der Heilige Geist der Geist Jesu Christi ist. Weil der Geist nicht selbstbezüglich ist, ist die Gegenwart des Geistes keine Vollendungsfigur. Der Geist weist über sich hinaus auf Jesus Christus. Dass der Mensch den Geist hat, bedeutet im Blick sowohl auf alle Menschen als auch auf die Zeuginnen und Zeugen Jesu Christi, dass sie unter einer Verheißung und damit in einer Geschichte stehen, in eine Bewegung versetzt sind.

Weil der Geist Jesu Christi im Leben aller Menschen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, geschichtseröffnend und bewegend präsent ist, deshalb rechnet der christliche Glaube entgegen allem Augenschein damit, dass diese Gegenwart sowohl im Leben der Zeuginnen und Zeugen Jesu Christi als auch im Leben jener Menschen, die sich noch nicht als Zeuginnen und Zeugen Jesu Christi verstehen, reale Folgen zeigt.<sup>54</sup> Man könnte sagen:

---

54 Vgl. IV/3.1, 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 Gegenteil behauptet! Unterläßt man es aber, sich hier zu versteifen, dann wird man darauf gefaßt sein und bleiben, auf einmal auch aus solch scheinbar äußerster Finsternis heraus wahre Worte, aus

Der Geist schafft Gleichnisse des Himmelreiches mitten in dieser Welt. Er tut dies zum einen, indem er die Zeugnisse der christlichen Gemeinde zu Gleichnissen des Himmelreiches macht (vgl. IV/3.1, 128). Der Geist wirkt solche Gleichnisse aber auch im Raum der Schöpfung: Dass ein Mensch atmet und lebt, kann ihm durch den Heiligen Geist bezeugen, dass Gott ihn „als lebendes Wesen gewollt und zu einem solchen hat werden lassen.“ (III/2, 435) Der Geist wirkt solche Gleichnisse aber auch „in der Profanität, d.h. dann aber in wunderbarer Unterbrechung der Profanität des Weltlebens“ (IV/3.1, 131).<sup>55</sup>

Johannes Calvin hat darüber mehr zu sagen gewusst als Barth. In der *Institutio* schreibt er: „Bedenken wir nun, daß der Geist Gottes die einzige Quelle der Wahrheit ist, so werden wir die Wahrheit, wo sie uns auch entgegentritt, weder verwerfen noch verachten – sonst wären wir Verächter des Geistes Gottes! Denn man kann die Gaben des Geistes nicht geringschätzen, ohne den Geist selber zu verachten und zu schmähen! Wieso auch? Wollen wir etwa leugnen, daß den alten Rechtsgelehrten die Wahrheit gelehrt habe, wo sie doch mit solcher Gerechtigkeit die bürgerliche Ordnung und Zucht [...] beschrieben haben? Wollen wir sagen, die Philosophen seien in ihrer feinen Beobachtung und kunstvollen Beschreibung der Natur blind gewesen? [...] Wollen wir die für unsinnig erklären, die uns durch Ausbildung der Heilkunde mit solchem Fleiß gedient haben? [...] Nein, wir können die Schriften der Alten hierüber nicht ohne große Bewunderung lesen, und dazu kommen wir, weil wir sie den Tatsachen entsprechend notwendig für hervorragend erklären müssen. Aber können wir überhaupt etwas für lobenswert oder hervorragend erklären, ohne zugleich zu erkennen, daß es von Gott herkommt? Eines solchen Undanks sollten wir uns schämen [...]. An solchen Beispielen sollen wir lernen, wieviel Gutes der Herr uns Menschen übrig gelassen hat, nachdem wir freilich des wahren Guten verlustig gegangen sind!“ (Inst. II,2,15) Wichtig bleibt aber gerade auch hier die Unterscheidung der Geister. Die Erkenntnis, dass der Heilige Geist auch als Schöpfergeist der Geist Jesu Christi ist, bewahrt vor einer unkritischen Hochachtung jeder Rechtsgelehrsamkeit, jeder Philosophie und jeder Me-

---

richtigem Bileamsmund die wohlbekannte, ihrer düsteren Herkunft zum Trotz ja nicht zu überhörende Stimme des guten Hirten zu hören.“

55 Vgl. Christian Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie* (*BevTh* 73), München 1976, 294–302; Heinz Eduard Tödt, *Theologie lernen und lehren mit Karl Barth. Briefe – Berichte – Vorlesungen (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 23)*, Münster/ Berlin 2012, 197–205.



dizin. Es bleibt immer zu fragen: Kann die christliche Gemeinde in einer konkreten Rechtsverordnung, in einem bestimmten politischen Handeln, in einer spezifischen Form der Krankenbehandlung ein Werk nicht nur des Geistes, sondern des Geistes Jesu Christi erkennen?

#### 4. Ein Ausblick auf Barths ungeschriebene Erlösungslehre

In KD I/1 hatte Barth den Heiligen Geist als den Erlöser beschrieben, der uns frei macht. Die Erlösung als Werk des Heiligen Geistes hat Barth dann in KD I/2 als die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung gefasst. Mit dieser Entscheidung drohten Versöhnung und Erlösung, genauer die subjektive Wirklichkeit der Versöhnung und die Erlösung in eins zu fallen. Das Werk des Heiligen Geistes, die Erlösung, besteht dann darin, dass der Geist Menschen die Versöhnung so erschließt, dass diese Menschen sich die Versöhnung gefallen lassen und im Geist als Versöhnte zu leben beginnen.<sup>56</sup>

Demgegenüber entwickelt Barth in KD IV/3 ein neues Gespür dafür, dass die Erlösung gegenüber der Versöhnung noch einmal ein neues Werk Gottes ist.<sup>57</sup> Das verdeutlicht sowohl seine Lehre von der dreifachen Parusie Jesu Christi (IV/3.1, 337–342) als auch seine Auslegung des Begriffs der Verheißung des Geistes (IV/3.1, 405–424). Die Lehre von der dreifachen Parusie betont: Christi Kommen im Heiligen Geist ist von seinem Kommen am Ende der Zeiten zu unterscheiden. Christus wird noch einmal anders kommen als so, wie er im Heiligen Geist zu den Glaubenden kommt (vgl. IV/3.1, 339). Entsprechend schenkt Christus im Heiligen Geist seiner Gemeinde „die gewisse Zusage seiner letzten Erscheinung, des Abschlusses seiner Offenbarung und damit der Erlösung und Vollendung der in ihm versöhnten Welt, ihrer eigenen Teilnahme am Leben dieser neuen Weltgestalt und so ihres eigenen ewigen Lebens“ (IV/3.1, 406). Wo der Heilige Geist zu einem Menschen kommt, da richtet er ihn neu auf das Kommen Christi und dessen neuschöpferisches Werk aus.

Die in KD IV/3 wiedergewonnene Einsicht in die Differenz von Versöhnung und Erlösung schafft Raum für eine eigenständige Erlösungslehre. Diese Erlösungslehre wollte Barth auf den, der da kommt, auf den kommen-

56 Vgl. Eitzelmüller, ... *zu richten die Lebendigen und die Toten* (Anm. 20), 129–131.

57 Vgl. ders., „Er kommt und schafft Gerechtigkeit“. Perspektiven auf Barths ungeschriebene Erlösungslehre, in: *ZDTh* 21 (2005), 238–258, 244.

den Christus, konzentriert wissen. Ihre Charakteristik wäre, wenig überraschend, eine strikte Christozentrik gewesen.<sup>58</sup>

Dennoch meine ich, dass Barth seine Leserinnen und Leser mit seiner Erlösungslehre möglicherweise noch einmal überrascht hätte. In Erinnerung an die Bestimmung aus KD I/1, dass der Heilige Geist der Erlöser ist, der uns frei macht, hätte Barth in der Erlösungslehre möglicherweise nicht nur das erneute Kommen Christi thematisiert (und damit die klassischen Themen der Eschatologie), sondern auch noch einmal den Heiligen Geist, der die Gemeinde und mit ihr die Welt dem kommenden Christus entgegenführt.

Mit diesem Aufbau wäre ein Grundanliegen der Barthschen Pneumatologie gesichert: der Heilige Geist ist der Geist Jesu Christi. Er kommt von Jesus Christus her und führt auf Jesus Christus hin. Die Pneumatologie wäre weiterhin von der Christologie gerahmt. In diesem Rahmen aber könnte Barth den Geist Christi nicht nur als Prädikat Jesu Christi darstellen, sondern auch als Subjekt, der die Gemeinde und in ihr den Einzelnen und mit ihr die Welt Christus entgegenführt. Es bliebe gesichert, dass der Geist nicht selbstbezüglich, sondern auf Christus bezogen ist, aber zugleich wäre er als Person gewürdigt. Kurzum: Möglicherweise hätte Barth in der Erlösungslehre genau jene Aspekte der Pneumatologie thematisiert, die ich in den vorliegenden Ausführungen der Kirchlichen Dogmatik vermisste.<sup>59</sup>

---

58 Barth wollte seine Eschatologie „streng konzentriert auf das Eine, durch das sich die christliche Eschatologie von allen möglichen anderen Eschatologien unterscheidet, nämlich auf den Einen, den Neuen, in dem Gott ‚war und ist und kommt‘ (Apk 4, 8)“ konzipieren (Karl Barth, ‚Brief an T Stadtland‘, in: ders., *Briefe 1961 – 1968*, hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Barth-Gesamtausgabe, Zürich 1975, 373–379, 377).

59 Ich danke J. Christine Janowski für eine gründliche und kritische Lektüre einer ersten Fassung dieses Beitrags.