

Gott und Freiheit

Theologische Denkanstöße

Hans-Georg Geyers



Tagung der Evangelischen Akademie Iserlohn
im Institut für Kirche und Gesellschaft der EKvW
vom 5. bis zum 7. Oktober 2007

Gott und Freiheit
Theologische Denkanstöße Hans-Georg Geyers

Tagungsprotokolle – Institut für Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von
der Evangelischen Akademie Villigst
im Institut für Kirche und Gesellschaft

Institut für Kirche und Gesellschaft
der Evangelischen Kirche von Westfalen

Gott und Freiheit

Theologische Denkanstöße Hans-Georg Geyers

Herausgegeben von
Katharina von Bremen

Institut für Kirche und Gesellschaft
der Evangelischen Kirche von Westfalen

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Tagungsprotokolle – Institut für Kirche und Gesellschaft
Institut für Kirche und Gesellschaft, Schwerte-Villigst, 2008
ISBN 978-3-939115-12-0

Alle Rechte für diese Zusammenstellung liegen beim Institut für Kirche und Gesellschaft, alle Rechte der einzelnen Beiträge bei den jeweiligen Autoren.

Satz und Layout: Helga Weber, Iserlohn
Titelbild: Hans-Georg Geyer
Printed in Germany

Bezugsadresse:
Institut für Kirche und Gesellschaft
Kirsten Simon
Iserlohner Str. 25
58239 Schwerte
Telefon: 02304/755-307 Telefax: 02304/755-318
E-Mail: k.simon@kircheundgesellschaft.de

Inhalt

Katharina v. Bremen

Vorwort7

Hartmut Ruddies

Hans-Georg Geyer: Leben und Werk. Ein Portrait in Perspektive9

Hans Theodor Goebel

Glaube und Vernunft – Wahrheit und Freiheit.

Aus Anlass der Regensburger Vorlesung von Papst Benedict XVI.25

Gerrit W. Neven

Von der Metaphysik zur Parusie.

Hans-Georg Geyer in der intellektuellen Debatte

über eine Kernfrage des 20. Jahrhunderts43

Manfred Josuttis

Die Befreiung des Menschen vom Zwang seiner Freiheit57

Wilhelm Gräb

Das Christentum und das Recht der individuellen Subjektivität71

Gerard den Hertog

Die Freiheit Gottes und die Befreiung des Menschen

in der politisch-sozialen Ethik H.-G. Geyers87

Dietrich Neuhaus

Kritische Gesellschaftstheorie und kirchliche Gemeinschaft

in der Theologie H.-G. Geyers113

<i>Werner Schneider-Quindeau</i>	
Ideen und Interessen. Zur Rezeption kritischer Gesellschaftstheorie für kirchliches Handeln bei H.-G. Geyer	123
<i>Christian Link</i>	
Mimetische Praxis: Hans-Georg Geyers Überlegungen zur Wahrheitsfähigkeit der Kirche	133
<i>Edgar Thaidigsmann</i>	
Gottes Selbstsein und das Selbstwerden des Menschen. Theologisch-anthropologische Überlegungen im Anschluss an H.-G. Geyer	149
<i>Dietrich Korsch</i>	
Zwischen Hegel und Barth. Theologie nach Hans-Georg Geyer	159
Tagungsprogramm	175
Zu den Autoren.....	177

Katharina v. Bremen

Vorwort

Hans-Georg Geyer war ein theologischer Lehrer, der viele seiner Weggefährten und Kollegen, Schülerinnen und Schüler zeit seines Lebens beeindruckt hat und über seinen Tod hinaus bis heute beeindruckt. Davon zeugt dieser Band. Sein „Portrait in Perspektive“ zeichnet Hartmut Ruddies im ersten Beitrag nach. Die von ihm ausgehende Faszination als Lehrer in Wuppertal, Bonn, Göttingen und Frankfurt wird hier verständlich, zumal in 1968er Zeiten. Intellektuell präzise und sprachlich brillant, mit scharfem Verstand auch die Gegenwart durchleuchtend – wer wollte nicht so sein? Doch die eigentliche Prägekraft seiner Person lag wohl in der Weise, wie er selbst dachte und so andere ins Denken einwies und zum Denken anregte: zum eigenen selbständigen Denken – ja, auch und gerade das –, vor allem aber zu einem Denken, das von sich und seinem Gegenstand mehr und alles erwartet, wenn es sich dabei denn wirklich um den Glauben, um Gott handelt. In welcher Weite von dieser Ermutigung zum Denken Gebrauch gemacht wurde, zeigen Hans Theodor Goebel, Gerrit W. Neven, Manfred Josuttis, Wilhelm Gräb, Gerard den Hertog, Dietrich Neuhaus, Werner Schneider-Quindeau, Christian Link, Edgar Thaidigsmann und Dietrich Korsch in den weiteren zehn Beiträgen.

Theologische Denkanstöße Hans-Georg Geyers miteinander teilen: Das war die Idee, die hinter der Einladung zum Symposium steckte, das vom 5. – 7. Oktober 2007 in der Evangelischen Akademie Iserlohn stattfand. Zwei Niederländer – Gerard den Hertog und Gerrit W. Neven – hatten diese Idee, und sie konnten Hans Theodor Goebel und Katharina v. Bremen begeistern mitzumachen: Wer wollte, sollte von Gedanken Geyers her seinen Beitrag zur Tagung leisten – im Nachdenken, Weiterdenken, anders Denken, neu Denken ... Das

Thema „Gott und Freiheit“ sollte einen breiten Rahmen für eine möglichst große Vielfalt geben. Die schon genannten elf Beiträge kamen binnen kurzem zusammen; dazu ein Kabarettabend mit Reinhard Umbach und Hans-Martin Gutmann.

Es ist kaum möglich, die Intensität des gemeinsamen Nachdenkens, der Diskussionen und Gespräche an diesem Oktoberwochenende in Worte zu fassen. Für die Fülle von Anregungen und Linien, die sich aus den Denkanstößen Geyers ergeben, stehen nun allein die Beiträge dieser Dokumentation: Sie gehen in die materialdogmatischen Bereiche der Gotteslehre und der Christologie hinein. Sie nehmen die Thematik von Freiheit und Subjektivität auf. Sie haben Kirche und Gesellschaft im kritischen Blick.

„Gott und Freiheit“ scheint so ein beliebiger Titel zu sein, vor allem geeignet, dieser Vielfalt Legitimität zu verleihen. Doch die aufmerksamen Leserinnen und Leser werden wohl an vielen Stellen entdecken, dass dies ein zentrales Thema Hans-Georg Geyers war: Gott in seiner Freiheit, quer zu allerlei Gottesbegriffen und –lehren stehend, ist selbst Garant der Freiheit – auch der Freiheit, sich ihm im Denken wirklich auszusetzen.

Hartmut Ruddies

Hans-Georg Geyer: Leben und Werk. Ein Porträt in Perspektive*

Im Zentrum unseres Zusammentreffens stehen das Leben und das Werk Hans-Georg Geyers. Nachdem Dietrich Korsch im Jahre 2001 einen – wie Geyer sagen würde – „luziden“ Aufsatz zu seinem Werk in der einmal auch – nämlich von 1973 bis 1983 – von Geyer mitherausgegebenen und dann mit Manfred Josuttis verantworteten „Evangelische(n) Theologie“ vorgelegt hat¹, beschränke ich mich auf einige Bemerkungen zu seiner Biographie als akademischer Lehrer.

Sie haben als Hintergrund auch den Umstand, daß ich – mit geringen Unterbrechungen – 21 Jahre lang sein Student, Doktorand und Mitarbeiter in Wuppertal, Bonn und Göttingen war und dann – von 1983 bis 1988 – sein letzter Assistent in Frankfurt am Main. Glücklicherweise handelt es sich bei diesen allzulangen Jahren nicht einfach um einen Fall von aufgeschobener Adoleszenz; sondern sie sind auch der Ausdruck der großen Freiheit, die Geyer allen Mitarbeitern einräumte. So habe ich seit 1980 meinen eigenen Weg gesucht und gefunden, der mich auch zu anderen Themen und Fragestellungen führte als ich sie bei und durch Geyer kennengelernt habe. Er hat mich dabei auf mancherlei Weise, wenn auch mit gelegentlichem Gebrumm, unterstützt.

Was ich vortragen werde, ist natürlich ein subjektiver und im Wahrnehmungshorizont begrenzter Eindruck – aber vielleicht kann er uns einstimmen und unsere eigenen Erinnerungen an diesen großen Theologen mobilisieren.

1 Dietrich Korsch, Dialektische Theologie und Metaphysik. Eine Erinnerung an das Werk Hans-Georg Geyers, in: EvTh 61 (2001), S. 221 - 240.

1.

Am 19. Juli 2009 würde Hans-Georg Geyer 80 Jahre alt. Er gehört also zu einem Jahrgang, aus dem oder aus dessen Umfeld einige der prägenden Gestalten der alten Bundesrepublik stammen: Jürgen Habermas, Hans Magnus Enzensberger, Ralf Dahrendorf. Sie hatten als „Generationskohorte“ – wie man heute in der Soziologie sagt – alle eine einschneidende Erfahrung: Man war so oder so durch die freiheitsbedrohende und wahrheitsdeformierende nationalsozialistische Jugenderziehung gegangen – und man hatte – im Unterschied zum Jahrgang 1928 – nicht mehr Soldat werden müssen. Wie lebensprägend sich dieser Unterschied auswirken konnte, zeigen etwa die jüngst erschienenen autobiographischen Reflexionen von Jürgen Moltmann, geboren 1926, in denen Krieg und Gefangenschaft eine wichtige Rolle spielen. Nur einige Jahre machen hier eine wichtige Differenz: die 1929er Generation wurde überwiegend nicht mehr zum Kriegsdienst eingezogen, man war höchstens Flakhelfer, was bedrückend genug gewesen sein mag.

An seinem 50jährigen Geburtstag hat Geyer, 1979 in Bovenden, von seiner Zugehörigkeit zu den individualitätshemmenden Jugendorganisationen der NSDAP erzählt. Und auch davon, daß eines der ersten philosophischen Bücher, die er nach dem Krieg las, Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ aus dem Jahre 1845 war. Stirners Schrift gegen die angeblich vernünftige Gesellschaftsordnung und den kurranten Moralismus tritt für die Anarchie und die Eigenheit des Einzelnen ein, der sich den Zwängen einer Allgemeinheit widersetzt. Stirners Sache war nicht das Wahre, Gute und Schöne, sondern die Frage: wie ich einzig bin. In breiten Exkursen zu den großen politischen Formationen des modernen Denkens beschreibt und fordert Stirner die Selbstbefreiung des Einzelnen, die sich keiner Ordnung unterzieht, aber in einer nicht aufgedrungenen und aufdringlichen Bruderliebe ihr ethisches Zentrum hat. Hat Geyers unübersehbarer Individualismus hier eine Spur gefunden?

Geyer hat damals Stirners Werk – und Max Schelers „Stellung des Menschen im Kosmos“ von 1923 – als ihn prägende Schriften benannt, die ihm nach 1945 – nach einer durch den Krieg vielfach unterbrochenen Gymnasialzeit in Darmstadt – erste Orientierung gaben. In der – wie Dahrendorf schreibt² – Erfahrung der Anomie der Kriegs- und Nachkriegszeit, in der sich die Romantik der entgangenen Chancen und die Bitternis des Erlebten nicht einfach zum Bewußtsein der Befreiung formierten, haben die Generationengenossen des Jahrgangs 1929 ihren Weg finden müssen. Wenn auch Habermas und Enzensberger 80 Jahre alt werden, wird noch näheres über diese Generation zu erfahren sein. Etwa über

2 Ralf Dahrendorf: Über Grenzen. Lebenserinnerungen. München 3. Aufl. 2003, S. 45ff.

Karl-Markus Michel, den langjährigen Herausgeber des „Kursbuches“ und Alfred Schmidt, den Herausgeber von Horkheimers Schriften zur „Kritischen Theorie“, beide Weggenossen von Geyer, weil sie um 1952 lebensprägende Erfahrungen zeitweilig gemeinsam bei Th. W. Adorno in Frankfurt gemacht haben.³

Geyer, ein Handwerkersohn aus kleinbürgerlicher Familie in Nauheim bei Großgerau in Hessen, belegte ab WS 1948/49 zunächst in Mainz die Fächer Anglistik, Germanistik und Geschichte mit dem Berufsziel eines Gymnasiallehrers – so erzählt es Gabriele Wohmann, die langjährige Darmstädter Freundin und Schulkameradin von Hans-Georg und Lilo Geyer. Geyers erste Frau war also seine Schulkameradin aus Darmstadt, eine, wie man so sagt, Sandkastenbeziehung bis zu ihrem Tod in den frühen 1990er Jahren.

Nach wenigen Semestern wechselte er 1950 nach Frankfurt und dort dann ganz zur Philosophie; er fand in dem spekulativen Philosophen Wolfgang Cramer und in dem damals noch recht unbekanntem „Kritischen Theoretiker“ Th. W. Adorno seine wichtigsten philosophischen Lehrer. Die Kontrasterfahrung bei diesen Lehrern, angereichert durch Lehrveranstaltungen bei dem hermeneutischen Philosophen Hans-Georg Gadamer, fand 1954 ihren Niederschlag in Geyers philosophischer Dissertation über „Die methodische Konsequenz der Phänomenologie Edmund Husserls“ mit Cramer als Erst- und Adorno als Zweitreferent.⁴

Husserls Werk und Geyers Interpretationsintention haben eine wichtige Entsprechung im Werk Cramers und Adornos: Es geht um eine antihistoristische Wendung in der Philosophie. Und wenn etwas auch Geyers spätere Theologie in negativem Sinne zusammenhält, dann ist es sein konsequenter Antihistorismus: Nicht die geschichtliche Lage eines Gedankens erhellt seine Wahrheit, sondern die Wahrheit und nur die Wahrheit erhellt die geschichtliche Lage. Geyer liebte Hegels Diktum, daß entweder die Wahrheit der Wirklichkeit die Schleppe voranträgt – oder die diffuse Wirklichkeit verschlingt die Wahrheit.

Das konnte man bei Geyer lernen: eine wahrheitsorientierte Wirklichkeitsanalyse, kompromißlos – aber geschmeidig.

3 Lernerfahrungen bei Adorno u. A. in den 1950er Jahren sind nun gut dokumentiert in: Stefan Müller-Doohm (Hg.): Adorno-Portraits. Frankfurt a. M. 2007, vgl. insbesondere den auch für Geyers Frankfurter philosophische Hintergründe aufschlußreichen Beitrag von J. Habermas, a. a. O., S. 15 - 23.

4 Für diese und weitere Schriften Geyers vgl. H. Ruddies, Bibliographie Hans-Georg Geyer, in: Ders.: Andenken. Theologische Aufsätze hg. von Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim. Tübingen 2003, S. 481 - 492. (BHGG)

Konrad Cramer, der Göttinger Philosoph und Sohn Wolfgang Cramers, den Geyer jahrelang als Sitter und Tutor begleitet hat, schildert den 25jährigen Geyer als „brilliant“ und „scheu“ und tradiert das Werturteil seines Vaters über Geyer: „Er war mit weitem Abstand zu anderen mein begabtester Schüler, prädestiniert für eine Karriere als Philosophieprofessor.“ Mit ersten Rezensionen und kleineren Texten arbeitet sich Geyer in sein Fach hinein, besucht aber auch Lehrveranstaltungen des Frankfurter Theologieprofessors Karl-Gerhard Steck. Steck hatte zum Bonner Schülerkreis Karl Barths gehört und war unter dem Ephorat von Hans-Joachim Iwand Stiftsinspektor in Göttingen, bevor er nach Frankfurt wechselte. Er war – so weit ich weiß – Geyers erster theologischer Lehrer und vertrat in eigenständiger Aufnahme von Impulsen Barths, vertieft durch eigene Luther-Studien und eine breite Kenntnis der neueren Theologiegeschichte, eine Theologie in engagierter politischer und kirchlicher Zeitgenossenschaft, wie sie Stecks Münsteraner Schüler Trutz Rendtorff ausgeführt hat.⁵

Wohl noch im Jahre 1954 fand Geyers Übergang zur Theologie statt, über den der immer auch theologisch interessierte W. Cramer den Kopf schüttelte und den Hans-Georg Gadamer – der theologisch interessierte, spätere Heidelberger Philosoph – noch 1980 in einem Gespräch in Göttingen als „unverständlichen, herben Verlust für die Philosophie“ bezeichnete. Geyers Werk aber erklärt diesen Übergang besser als jede Konfession des Autors: Geyer hatte für sich die Differenz von Metaphysik und Offenbarungstheologie erkannt. Noch bei Steck in Frankfurt lernte er das Werk Karl Barths kennen und schätzen. „Immerhin eine ordentliche Theologie“, so sagte er später im Gespräch mit dem kopfschüttelnden Hans-Walter Schütte in Göttingen bei Gelegenheit eines gemeinsamen Seminars über die „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer. Als er den Satz gesprächsweise erläuterte, kommentierte ihn Schütte radikallakonisch: „Wissen Sie, entweder *geht* man mit der Religion um – oder sie *bringt* einen um.“ Geyers Antwort: „Die *Religion* schon – aber nicht doch der *Glaube an den Auferstandenen*.“

1954 begann Geyer sein Theologiestudium mit exegetischen und kirchengeschichtlichen Lehrveranstaltungen in Göttingen – Frankfurt hatte damals noch keine Theologische Fakultät – und stieß auf die Spuren Hans-Joachim Iwands, der von 1945 – 1952 in Göttingen gelehrt hatte. 1956 wechselte er nach Bonn, studierte vor allem bei H. J. Iwand, Ernst Bizer und bei Walter Kreck, bei dem er 1959 mit der Arbeit „Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon“ promovierte. Als Assistent W. Krecks hat er legendäre Barth-Seminare abgehalten – Einführungen in die „Kirchliche Dogmatik“ in einem

5 Trutz Rendtorff: Art. Steck, Karl Gerhard, in: RGG. 4. Aufl. Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1696.

Semester – und arbeitete sich bei Bizer und Kreck in die reformatorische Theologie und in das Werk Barths ein. Es war Bizer, der den geschulten Philosophen zur Weiterarbeit an Melanchthon aufforderte. Geyers Habilitationsschrift mit dem Titel „Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons“ wurde im WS 1963/64 mit Gutachten von Kreck und Bizer angenommen. Es gibt nur zwei Theologen, die über Melanchthon promoviert und habilitiert wurden: der andere ist Ernst Troeltsch. Geyers Melanchthondeutungen – grandiose Arbeiten, aber von dem Zweifel bestimmt, ob Melanchthon wirklich die theologischen Konsequenzen aus seinen anfänglichen Erkenntnissen ziehen *wollte*⁶ – fanden ein zwiespältiges Interesse vor allem bei Rezensenten aus der Disziplin der Kirchengeschichte: Rolf Schäfer, der spätere Tübinger Systematiker, fand den Grundton dieser reservierten Haltung: beeindruckend gescheit, aber schwer verständlich und wegen seiner Materialdichte auch kaum verdaubar.

Noch im selben Jahr – 1964 – ging Geyer als Nachfolger Jürgen Moltmanns an die Kirchliche Hochschule in Wuppertal. Dort bin ich ihm im WS 1966/67 erstmals begegnet.

2.

Geyers Wuppertaler Auftritt war für viele von uns ein Ereignis: der 35jährige Professor unterschied sich markant von den Kollegen, die zumeist lange Pfarrer gewesen waren. Intellektuell auf der Höhe der geistigen Situation der Zeit, nie überheblich oder besserwisserisch, sichtlich und hörbar hinter seiner Sache stehend, seelsorgerlich zugewandt und nie pastoral, kommunikativ und sprachmächtig hielt er Vorlesungen und Seminare, für die jedenfalls ich mehrere Semester lang das „Etymologische Wörterbuch“ von Richard Pekrun dringend nötig hatte. Es wurde „eskamotiert“, „konterkariert“ und „vindiziert“ – die Theoriesprache der Kritischen Theorie, der Phänomenologie und der Logik fanden Eingang in seine eigene theologische Diktion. Er war ein durch und durch intellektuell geprägter Theologe – aber er war kein Intellektueller in der Theologie, sondern er wollte den christlichen Glauben und die evangelische Theologie auf Erkenntnisniveau bringen.

In einer – seiner ersten – großen Barth-Vorlesung legte er die Grundlagen seiner genetisch-systematischen Barth-Interpretation, an der er immer festhielt: Das Spätwerk der „Versöhnungslehre“ ist der Schlüssel zum Gesamtwerk; Barths Theologie und Ethik sind keine dogmatischen Setzungen und theolo-

6 Geyers damalige Zweifel haben dann ihre Zuspitzung in seinen späten Überlegungen zu Melanchthon gefunden, jetzt in: Andenken, S. 451 ff.

gischen Separatleistungen, sondern sie geben Antwort auf die Menschenfragen, die Menschen sich selber stellen – oder die sie sich eben nicht selber stellen. Das zweite Lehrzentrum Geyers war die reformatorische Theologie und insbesondere Luthers Rechtfertigungslehre im Großen Galaterkommentar, das dritte der „Deutsche Idealismus“ mit dem Schwerpunkt Hegel.

Geyer arbeitete sich also sehr ähnlich in die Problemstellung der Theologie hinein wie Steck und Iwand. Und mit diesen Schwerpunkten bei Luther, Hegel und Barth ging er dann außerordentlich sicher an die Gegenwartsfragen der damaligen Theologie heran: an die hermeneutische Frage nach dem Unterschied und Zusammenhang von Altem und Neuem Testament, an die theologische Heideggerdebatte, an der sich um 1965 die erste Riege der Systematiker von Eberhard Jüngel bis Lothar Steiger, von Heinrich Ott bis Hermann Diem abarbeitete, um die Differenz zwischen der philosophischen Metaphysikkritik Heideggers und der theologischen von Barth zu identifizieren. Und natürlich an die ethische Grundfrage von Norm und Freiheit, an den Zusammenhang von Wahrheit, Versöhnung und Freiheit. Ein charakteristischer Satz Geyers dazu aus dem WS 1966/67: „Weil (der Mensch) für die eigene Wahrheit und Wesentlichkeit nicht mehr zu sorgen braucht, hat er Kopf, Herz und Hand frei für die Einlösung der Wahrheit in dieser Welt. Sich selbst gewissermaßen überflüssig geworden, vermag sein Leben reiner Überfluß für die Menschen um ihn zu werden.“⁷

Christlich bestimmtes Selbstsein – keine Sorge um die Selbstfürsorge. So würde ich heute, in kritischem Abstand, diesen Lebensimpuls von Geyers Theologie benennen. Denn: das „Sich selbst überflüssig geworden“ – hieß das auch ein „Sich seiner selbst überflüssig werden“?

Dieser ganz und gar unzünftige Wuppertaler Theologieprofessor, der mit seinem Karman Ghia und mit der unbürgerlichen Applikation einer schmalen Lederkrawatte den Hörsaal betrat und vom ersten bis zum letzten Satz druckreif redete, dieser Mann hatte durch die eindringliche Verbindung von begrifflicher theologischer Klarheit und ethischer und politischer Urteilskraft Wirkungen auf nachdenkliche Menschen – und er machte Menschen nachdenklich. Mancher von uns – ich auch – wäre wohl am Werk Karl Barths vorübergegangen, wenn Geyer es uns nicht in dieser analytischen Brillanz und theologischen Ernsthaftigkeit vorgeführt hätte. Er war der Inbegriff eines theologischen Lehrers: sachlich anregend, existentiell ansprechend. Und – sit venia verbo –: ästhetisch hin- und mitreißend.

7 H.-G. Geyer: Norm und Freiheit, jetzt in: Andenken S. 306 ff., hier: S. 323.

Sein Wuppertaler Kollege Georg Eichholz hat in diesen Jahren die wohl schönsten Photographien Geyers gemacht.⁸ Geyers Traum war es damals, einen kurzen theologischen Traktat à la Wittgenstein zu schreiben, mit dem die ganze Theologie auf wenigen Seiten und gewissermaßen durchnummeriert dargestellt wird. Seine mehrfach umgeformte Thesenreihe zur Rechtfertigungslehre, die späteren Aufsätze zur Versöhnungslehre und zur Ekklesiologie sind ein Nachhall und Ausdruck dieses strengen systematischen Erkenntniswillens.

In Geyers Wuppertaler Zeit fielen auch die Anfänge des gesellschaftlichen Aufbruchs in der Bundesrepublik, die u. A. zum Komplex der 68er Mentalität führten. Geyer hat damals diesen Aufbruch engagiert, aber auch mit eigenen Akzenten begleitet. Er hat uns mit den Texten von Max Horkheimer, Walter Benjamin und Th. W. Adorno bekannt gemacht, die die meisten von uns damals nicht kannten. Geyer brachte uns diese deutsch-jüdische Tradition als ein neues Universum zur Anschauung.

1967 lud Geyer – zusammen mit Professoren der Hochschule der Künste – Adorno nach Wuppertal ein. Adorno zelebrierte in der gut gefüllten Stadthalle in Elberfeld seinen Vortrag „Die Kunst und die Künste“ mit der Eingangsbemerkung, es würde schwierig werden – und die Anwesenden hätten fünf Minuten Zeit, den Raum wieder zu verlassen. Niemand ging – aber die Spannung stieg. Intellektueller Narzismus in Reinkultur – aber auch Denken jenseits der Bedingungen des Wissenschaftsbetriebs, die – so Adorno – ein kritisches Bewußtsein eher behindern als befördern würden. Sachlichkeit, Sperrigkeit, Verweigerung – trotzdem und deshalb: gespannte Aufmerksamkeit und nachdenkliche Resonanz bei den Hörern, weil hier eine Philosophie vorgeführt wurde, die – wie Geyer damals sagte – die „Judikatur der universitären Arbeitsteilung“ nicht anerkannte. Genau das war auch Geyers Grundintention als theologischer Hochschullehrer.

Im anschließenden kurzen Gespräch zwischen Geyer und seinem philosophischen Lehrer war die Befangenheit beiderseitig. Geyer versuchte gar nicht, Kontakt zu Adorno aufzunehmen und quittierte die Begegnung mit der erleichterten Bemerkung, nun sei sie vorbei.

Als im Juni 1967 Benno Ohnesorg in Berlin den Tod fand, war Geyer an der Spitze eines studentischen Fackelzuges: Mit einer Rede erinnerte er an das traurige und empörende Berliner Vorkommnis – analytisch, mahnend und teilnehmend. Der Mensch Ohnesorg war in allen politischen Reflexionen präsent, sein Tod war nicht nur Paradigma einer repressiven Gesellschaft.

Das war – in meiner Wahrnehmung – der Beginn einer öffentlichen politischen Selbstverortung, die dann u. A. in der Debatte um die Notstandsgesetze,

8 Ehrentraut und Rudolf Bohren: Das Gesicht des Theologen in Porträts photographiert von Georg Eichholz. Neukirchen 1984, S. 65 - 68.

im „Republikanischen Klub“ in Bonn, einer Parallelgründung zum „Club Voltaire“ in Frankfurt, bei den Terrorismusdebatten der 1970er Jahre in Göttingen bis zu seiner Unterstützung der – wie er damals schrieb – „großen Friedensbewegung“ der 1980er Jahre in Frankfurt ihre Fortsetzung fand.⁹

Alles das tat er unüberhörbar als theologischer Lehrer, der sich auch als Lehrer seiner, unserer Kirche verstand. Geyer stand immer – wie seine Lehrer Kreck, Iwand und Steck – für eine datierte Theologie, deren Wahrheitsbewußtsein nicht durch das Streben nach einer allzeitigen Gültigkeit ihrer Erkenntnisse bestimmt war, sondern im Wissen um die prinzipielle Indirektheit und Nicht-Vollständigkeit ihres Gegenstands ihre Arbeit verrichtete. Denn: „Der Gegenstand der Theologie ist nur dann und so als Gegenstand wahrgenommen, wenn und solange er Subjekt ist und bleibt“ (Einführung in die Theologie K. Barths). Dazu gehört, daß sie sich mit politischem Engagement verbindet, ja verbinden *muß*, weil sie auf die rechtzeitige Einsicht auch und gerade *in politicis* hofft.¹⁰

3.

1967 kehrte Geyer von Wuppertal als Nachfolger Gerhard Gloeges an die Evangelisch-Theologische Fakultät in Bonn zurück. Die Theologie Barths wurde in einer nun stark erweiterten Fassung behandelt, die Rechtfertigungslehren Melanchthons, Luthers und Calvins wurden erneut und erweitert ausgearbeitet, der Komplex „Glauben und Wissen“ wurde erstmalig 1970 im Kolleg an die Stelle langweiliger Prolegomena der Dogmatik gestellt. „Glauben und Wissen“ – das war für Geyer kein rein theologisches Thema, sondern beide Größen standen und stehen im Zusammenhang mit den historisch-gesellschaftlichen Bewegungen der intellektuellen und politischen Moderne in Deutschland und in Europa.

Geyer akzentuierte die behinderte Rezeption der Französischen Revolution in Deutschland, die lähmende europäische Restaurationszeit nach 1815, die Fatalitäten der Reichsgründung von oben nach 1871 und die unheilvollen Momente des Kaiserreichs, den Ersten Weltkrieg als Katastrophe des europäischen Christentums und des Sozialismus, aber er fand keine Wertschätzung der Weimarer Republik und ihrer demokratischen theologischen Protagonisten wie Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. Geyers großartige, aber auch leicht-

9 H.-G. Geyer: Luthers Auslegung der Bergpredigt, jetzt in: Andenken, S. 435 ff, hier: S. 435.

10 Vgl. dazu die schöne Widmung für seinen Lehrer K. G. Steck in: EvTh 38 (1978), S. 1f.

gängige und ideologieträchtige Koordinaten für ein Verständnis der Wirklichkeit aus der Wahrheit hatten kaum Kontakte mit der historischen Forschung, weil sie mehr an den realen und idealen Konstituentien der Geschichte interessiert waren als an der Geschichte selbst.

Das schlug sich u. A. darin nieder – und das war damals mein erster kritischer Denkanstoß –, daß er kaum Sinn dafür entfaltete, daß diese Wahrheit auch, mühselig genug, in die Wirklichkeit eingearbeitet werden muß. Vermittlung – ein Unwort bei Geyer – gab es nur in der Zeugenschaft für die Sache, für die Person und das Werk Jesu Christi. Und wo das nicht deutlich wird und deutlich bleibt, da laufen auch die besten Vermittlungsanstrengungen ins Ungefähre. Es war aber so, daß von Karl Barth geprägte Theologen oftmals schwerer Zugang zur Weimarer Republik fanden als liberale Theologen: oder waren sie als Barthianer auch von anderen Faktoren geprägt? Und wurde das theologisch-politische Spiel der 1920er Jahre nach 1945 in der frühen Bundesrepublik wieder aufgeführt? War der tiefere Sinn der Kontroverse zwischen der dialektischen und der liberalen Theologie die gegenseitige Nötigung, einander deshalb wahrzunehmen, weil man Teilerkenntnisse verabsolutiert hat? Geyer war hier schon damals streng: Die Erkenntnis der Wahrheit muß „Pflöcke in die Wirklichkeit“ einschlagen – damit die Wirklichkeit auf die Spur der Wahrheit gesetzt wird und nicht vom Kurs abkommt.

Damals – in seiner ungeheuer anregenden und tief bewegenden Vorlesung über „Glauben und Wissen“ im Jahre 1970 – entwickelte Geyer auch sein theologiegeschichtliches Schema, das – vereinfacht gesagt – so lautete: Das Urchristentum fand seine „Peunte“ (das ist die hessische Übersetzung von „Pointe“) in der Rechtfertigungstheologie des Paulus, nicht aber in seiner Geistlehre mit ihren wirklichen oder angeblichen Anschlußmöglichkeiten an die Philosophie und an den Idealismus. Diese Rechtfertigungserkenntnis war als latente Gewißheit in der antiken Theologie und im Mittelalter präsent (so bei den von Geyer hochgeschätzten Theologen Augustin, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin), wurde aber erst und wieder in der reformatorischen Theologie Martin Luthers und insbesondere in dessen Pauluskommentaren manifest. Luthers Grunderkenntnis wurde schon durch Melanchthon verbogen (seine Bedeutung steckt eben in seinen „Anfängen“!), dann in der altprotestantischen Orthodoxie halbwegs verspielt, im deutschen Idealismus gründlich verdunkelt, aber Hegel dachte die substantielle Wahrheit an, sein Werk war der kritische Horizont für die Darstellung des subjektiven Idealismus im Gefolge Kants. Die Linkshegelianer aber – allen voran der junge Marx, den Herbert Marcuse in den 1930er Jahren während der Stalinzeit wiederentdeckt hatte – erkannten den Schein der idealistischen Philosophie, der dann in der „Kritischen Theorie“ Horkheimers und Adornos deutlich und durchstoßen wurde. Karl Barth aber hatte das Wesen und die Folgen der metaphysikkonformen luther-

rischen und reformierten Orthodoxie – wiederum ausgehend vom Römerbrief des Paulus – erkannt und stellte die Theologie wieder auf eigene Füße.

Ich habe mit dieser Linienführung vergrößert, um zu präzisieren. Es wäre eine lohnende Aufgabe, diesen theologiegeschichtlichen Schematismus Geyers, der eigenständiger und reicher ist als die entsprechenden Auffassungen von Barth, Iwand, Steck und Kreck, kritisch zu durchleuchten. Denn es handelt sich um den – so oder so – gängigen Schematismus einer von K. Barth geprägten Theologengeneration.

Geyers Theologie wurde in den Bonner Jahren zu dem intellektuellen Kosmos, der durch seine Weite beeindruckte und viele von uns Studenten fesselte. Da waren präsent Theologie und Philosophie, Soziologie und Politik, Literatur, Kunst und Musik. Und Geyer war damals noch der Mann, der interdisziplinäre Kontakte pflegte, der an den „Darmstädter Tagen für neue Musik“ und an Vorträgen an der dortigen „Akademie für Sprache und Dichtung“ teilnahm, der sein Oberseminar in seinem Haus in Hangelar bei Bonn abhielt – gestärkt und gestählt durch Tauchurlaube im türkischen Mittelmeer – und schon damals mit seinem Rückzugsterrain bei den Darmstädter Freunden in den Semesterferien.

Das Studium in Bonn wurde aber auch geprägt durch gemeinsame Oberseminare von Geyer und Kreck, den Geyer notorisch und gegen dessen Willen mit „Herr Professor“ anredete, – uns aber seine Anrede mit „Herr Professor“ strikt untersagt hatte. Geyerschüler und Kreckschüler trafen hier zusammen, meist ging es um Barthelektüren und politische Einschätzungen der vom Vietnamkrieg und der gärenden Studentenrevolte bestimmten Wirklichkeit zu Zeiten der ersten großen Koalition zwischen Kiesinger und Brandt.

Die Autoritätskultur des am Kirchenkampf aktiv beteiligten W. Kreck und die bei allem theologischen Nachdruck doch von anderer intellektueller Weite geprägte Art Geyers zeigten ein Spektrum der Möglichkeiten auf, Barths Theologie zu interpretieren. Der politischen Milieuverengung auf die Konkordanz mit dem „realen Sozialismus“ bei Kreck stellte Geyer den „genuinen Sozialismus“ gegenüber.

Gemeinsam war beiden der Programmpunkt: „Auf jeden Fall Antikapitalismus“ mit einer manchmal auch sonderbaren Äquidistanz zu westlicher Demokratie und dem sog. „realen Sozialismus“. Aber mit Jürgen Habermas und Ralf Dahrendorf – den Gefährten aus der Generationskohorte von 1929 – teilte Geyer die Position, daß die westliche Demokratie im Kapitalismus Grenzen findet, die benannt werden müssen, aber eben auch nur auf ihrem Boden entwickelt werden kann.

Gottesbeweise und Religionskritik waren andere wichtige Themen der Bonner Zeit; Wolfgang Cramer kam nach einem Vortrag in der Philosophischen Fakultät in Geyers Seminar und replizierte auf Geyers Ausführungen zu seinem Buch über die Gottesbeweise, in denen Geyer darlegte, daß das Problem der Gottesbeweise unabweisbar, aber eben von der Philosophie auch nicht zu lösen

sei. Cramer akzentuierte – wie fast zeitgleich der Berliner Philosoph Wilhelm Weischedel es getan hatte – die philosophische Brillanz Geyers und gab seine Verwunderung zu Protokoll, daß ein „so gescheiter Mann“ – Theologe geworden ist und gab zu bedenken, ob bei Geyer nicht der Glaube die Gedanken korrigiert, die Gedanken aber lassen sich – so Cramer – durch den Glauben nicht mehr stillstellen. Er prognostizierte ein Auseinanderfallen von Geyers theologischer Theorie.¹¹

Man konnte damals bei Geyer mit dem Bewußtsein studieren, daß alles Wesentliche hier in den Blick genommen wurde. Es war die wissenschaftliche Universalität dieses Lehrers verbunden mit einer im Kolleg, in den Seminaren und im privaten Umgang gelebten Glaubwürdigkeit, die ihn für viele Studenten an den vier Orten seiner 25jährigen Professorentätigkeit zu einem attraktiven und geschätzten, ja – und hier zögere ich überhaupt nicht – zu einem geliebten Lehrer werden ließ.

4.

1971 wechselte Geyer nach Göttingen als Nachfolger von Ernst Wolf, der 1940 Gründer der „Gesellschaft für Evangelische Theologie“ und langjähriger Herausgeber der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ gewesen war. Das war auch ein theologiepolitisches Signal: Die Berufung Günther Rohrmosers – des rechtstheologischen Hegelianers und späteren Leiters der badischen Akademie in Hohenheim und Beraters Kurt Filbingers – wurde dadurch verhindert, und die Göttinger Theologische Fakultät wurde für viele Jahre, bis zur Berufung von Lothar Perlt und Jörg Baur, zu einer mehrheitlich politisch linksliberal gestimmten Einrichtung. Geyers Göttinger Kollege und Freund Manfred Josuttis, Bertold Klappert und Hans Theodor Goebel können das sicherlich alles viel genauer erklären als ich – mit meinem damaligen Doktorandenhorizont. Daß Geyer nach Göttingen ging, war auch ein „Auftrag“, wie Kreck es damals nannte.

Die Göttinger Zeit war zweifelsohne der Höhepunkt von Geyers akademischer und kirchlicher Tätigkeit: Vorlesungen mit über 150 Hörern, die von den Räumen der Fakultät ins „Zentrale Hörsaalgebäude“ verlegt werden mußten. Der ebenso intellektuell brillante wie persönlich überzeugende Lehrer zog auch Studenten an, die auf intellektueller und individueller Orientierungssuche waren. Seine im Schülerkreis publizierten, aber darüber hinaus verbreiteten Vor-

11 H.-G. Geyer: Theologie des Nihilismus, jetzt in: Andenken S. 22 ff. Nicht abgedruckt ist die Replik von Weischedel, vgl. BHGG Nr. 44.

lesungsnachschriften haben ein Niveau, das man heute kaum mit studentischem Einverständnis präsentieren könnte. Sie haben und finden noch heute ihre Leser.

Geyers Göttinger Zeit hat gegenüber Wuppertal und Bonn einen bestimmten Grundzug: Wieder las er – zum zweiten und zum dritten Mal und immer wieder neu ausgearbeitet, jede dieser Vorlesungen war unverwechselbar, keine war eine Wiederholung – über „Glauben und Wissen“, seine „Einführung in die Theologie Karl Barths“ und die „Reformatorische Rechtfertigungslehre“, aber im Zentrum standen nun – technisch gesprochen – materialdogmatische Vorlesungen, die die Prolegomenathematik aus dem Komplex „Glauben und Wissen“ mit den Hauptthemen der Dogmatik zusammenführten: „Gotteslehre“, „Christologie“, „Versöhnungslehre“, „Ekklesiologie“, „Anthropologie“, „Sündenlehre, über die wir ja noch von Manfred Josuttis hören werden. Sie wurden immer wieder von theologiegeschichtlichen Vorlesungen und Seminaren begleitet zu Augustin, Anselm und Thomas, zu Schriften M. Luthers und zur lutherischen Orthodoxie und zur Aufklärung, zu Schleiermacher und zur Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, zum Werk Adornos und mit einem viersemestrigen Projekt zur politischen Ethik in der Theologie: Das Politeuma-Seminar mit Hans-Joachim Kraus, von den Propheten bis zu Paulus und von Augustin bis Gollwitzer, der sich – wie auch Kreck und Moltmann – zu Seminargesprächen bei Geyer bereit fand. Unvergeßliche Begegnungen mit prägenden zeitgenössischen Theologen, Werkstattgespräche unter Protagonisten.

Nichts in Geyers dogmatischen Vorlesungen war irgendwie abbildbar auf klassische Darstellungen oder traditionelle Lehrbücher – alles war sehr individuell komponiert und von aufregender Eindringlichkeit. Zwei Beispiele:

„Sünde“ wird nicht definiert durch die Sündenkatologe der Alten Kirche rund um den Begriff der „superbia“ oder durch den augustinisch-mittelalterlichen Begriff der Konkupiszenz – Sünde ist der elementare Sachverhalt und die niederdrückende Erkenntnis, daß ich mir von Gott nichts schenken lassen will. So wird bei uns eine Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit mobilisiert, die in Selbst- und Fremdvernichtung enden kann.

Als die Frau von Hans-Joachim Kraus nach langem Krebsleiden starb, formulierte der Prodekan Hans-Walter Schütte die Kondolenzanzeige der Fakultät, in der er – mit Mitgefühl – den Gedanken zum Ausdruck brachte, daß der Tod auch erlösend sein kann. Geyer hielt die Traueransprache in der Bovender Friedhofskapelle mit dem Tenor: Nie und nimmer ist der Tod der Erlöser, auch nicht vom Leid, sondern Jesus Christus allein. Kein Paktieren mit dem Tod – auch nicht und gerade nicht im Sterben. Und dann auch nicht auf Kondolenzanzeigen.

Es war eine gründlich verstörende Ansprache, nicht nur für den anwesenden Hans-Walter Schütte, viele Kollegen und den Organisten Ulrich Barth, der die fis-Moll Sonate aus dem Wohltemperierten Klavier von J. S. Bach als drama-

tischen musikalischen Kommentar dialektisch zu Geyers Beerdigungsansprache spielte.

Schütte fand die Ansprache Geyers „unmenschlich“. In einem langen Nachgespräch äußerte er den Gedanken, daß in Geyers Theologie widerstrebende Momente kämpfen, ohne eine Einheit finden zu können. Eine an Barth orientierte Offenbarungstheologie – und die „Kritische Theorie“, die jede Offenbarungstheologie mit der Aufklärung verabschiedet sah. Ein theologisches Ethos, das offensichtlich schwer Zugang findet zum Humanitätsgedanken. Schüttes Überlegungen waren natürlich auch an den Harmonievorstellungen eines Schleiermacher verbundenen Theologen orientiert – mich und andere hat die Bemerkung nachdenklich gemacht. Wieder einmal: Theologische Wahrheit schroff gegen die Wirklichkeit gestellt, Glaubensgewißheit gegen die humane Empfindung? „Pflöcke in die Wirklichkeit einrammen“ – auch in einer Trauersituation? Man wird freilich annehmen dürfen, daß Geyers Worte mit den Hinterbliebenen bedacht worden waren.

Geyers Gesundheit und Vitalität nahmen in seiner Göttinger Zeit sichtlich Schaden. Er hatte den alten Lebensrhythmus behalten – Semester in Göttingen, Ferien in Darmstadt, während erst Hartmut Burbach und dann ich sein Haus in Bovenden hüteten – aber es kam ein Zug der Unruhe in sein Leben, den ich damals nicht deuten konnte. Mit seinen Sportautomobilen vom Typ Manta und Lancia raste er am Wochenende nach Darmstadt, eine Herzkrankheit wurde beklemmend sichtbar, wenn wir ihn im Geyergeschwader (Hartmut Burbach, Hans Theodor Goebel, Jürgen Brzoska und dann andere und ich) zur Vorlesung begleiteten. Das war auch eine Art emotionaler Personenschutz. Zugleich schien sein Lebensstil risikoreicher zu werden: In Wuppertal, Bonn und in den Göttinger Anfangsjahren las er aus ausformulierten Vorlesungstexten, dann häufig von Stichwortkarten – und manchmal bekam man es dabei mit der Angst zu tun, er könnte zusammenbrechen. Krankheiten häuften sich, ein schwerer Autounfall um 1978 – aber seine Vorlesungen waren und blieben selbst dann brilliant, wenn er seine Kärtchen zu Hause vergessen hatte. Dann konnten sie zu einer *Anrede* werden, die in eine *Predigt* überging – ein Vorgang, den Geyer stets selber markierte.

Im Wintersemester 1981/82 wechselte Geyer für viele und auch für mich überraschend nach Frankfurt am Main. Ich habe nicht begriffen, was es bedeutete, als ich ihm ein Publikationsverzeichnis seiner Schriften geben sollte, das – wie er wußte – ich seit meiner Bonner Studienzeit führte. Es diente seiner Bewerbung in Frankfurt, die maßgeblich von Dieter Stoodt und Dieter Georgi betrieben und unterstützt wurde. Seinen tatsächlichen Gesundheitszustand hatte er dort verschwiegen. Mir und anderen erklärte er seinen Wechsel nach Frankfurt am Main mit der Situation seiner Frau, die in dem so bürgerlichen und beschränkten Göttingen nie wirklich heimisch geworden sei und an depressiven Verstimmungen leide. In Darmstadt, woher beide Geyers stammten und wo sie

nun Wohnung nähmen, im altvertrauten Freundeskreis, werde es ihr hoffentlich besser gehen.

Geyers letzte Vorlesung in Göttingen – wie immer: volles Haus im Zentralen Hörsaalgebäude (ZHG) – schloß ungefähr mit den Worten: „Sorgen Sie dafür, daß nicht die Geschichte der Theologie über das Thema der Theologie den Sieg davonträgt.“

Ein wahrhaft großes Wort, und: eigener Abschied als Beauftragung anderer. Die Wirklichkeit darf nicht über die Wahrheit kommen und siegen.

5.

Mit dem Wintersemester 1982/83 kam ich als Geyers Assistent nach Frankfurt. Geyer las und lehrte vor einem kleineren Publikum, zwei Semester lief alles wie immer, von häufigeren gesundheitlichen Ausfällen Geyers abgesehen. Ich habe jedes gemeinsame Seminar so präpariert, daß ich jederzeit einspringen konnte. Er hat die altvertrauten Vorlesungs- und Seminarthemen angeboten, fast ohne Manuskript, immer wieder neue Varianten ihrer früheren Durchführungen, in den Seminaren gezielt auf die markanten Kontroversen in der Theologie: Erasmus und Luther, Schleiermacher und Hegel, Barth und die Liberale Theologie. Und er begann sich neu oder erneut für Kierkegaard und Nietzsche zu interessieren, sein Lehrstuhl war auch der Religionsphilosophie gewidmet – über die Resultate weiß ich nichts.

Jürgen Habermas war etwa zur gleichen Zeit wie Geyer nach Frankfurt zurückgekommen, Alfred Schmidt lehrte noch dort, – Kontakte dorthin, die ich vorbereitete, lehnte Geyer ab. Es war ihm wichtiger, daß an der Frankfurter Evangelisch-Theologischen Betriebseinheit – so hießen wir damals noch – ordentliche Theologie unter manchen theologisch auch unordentlichen Religionswissenschaftlern betrieben wurde: „Wir müssen hier unsere Hausaufgaben machen.“

Dann begann ab 1985 folgendes Szenario: Spätestens vier Wochen nach Semesterbeginn fiel Geyer für den Rest des Semesters aus, eine Klimax begann, an deren Ende seine vorzeitige Emeritierung im Jahre 1988 stand. Gegen Ende der Frankfurter Zeit wurde mir klar, daß der Weggang aus Göttingen auch für ihn – nicht nur für seine Frau – persönlich notwendig gewesen war: Er hätte den großen Göttinger Lehrbetrieb nicht länger durchgestanden – Frankfurt war die Chance kleinerer, für ihn leistbarer Verhältnisse, Frankfurt war sein akademisches Rückzugsterrain. Aber auch diese reduzierte Aufgabe hat er gesundheitlich nicht mehr geschafft.

Zu seiner Verabschiedung im Juli 1988 habe ich ihn in Darmstadt – wo er auf der Mathildenhöhe sehr schön wohnte – abgeholt und nach der kleinen Abschiedsfeier in der Fakultät wieder nach Hause geleitet. Emotionaler

Personenschutz – diesmal in sehr kleiner Form. Er war ein Schatten seiner Brillanz und Vitalität: müde und vor allem ängstlich, Gespräche nahmen für mich schon länger auch bedrohliche Wendungen, denen ich mich damals nicht gewachsen fühlte: Er erklärte sein und unser Leid als Ausdruck menschlicher Glaubenslosigkeit. Zum Glück hatte ich immer meine räumliche Distanz in Göttingen und Bovenden gehalten und war instinktiv nicht nach Frankfurt gezogen. Meine Göttinger, Münchner und Pariser Freundeskreise, in denen ich aufleben konnte, waren Gegengewichte. Das Epochenjahr 1989, das ich an der innerdeutschen Grenze in Göttingen und mehrfach in Paris mit Freude auf die kommende deutsche und europäische Einigung erlebt habe, hat er knurrend kommentiert: „Tschuldigung, ich bin Hesse.“

Es hat sehr weh getan, den geliebten und verehrten Lehrer, der uns allen weite Horizonte öffnete und uns eine lebendige Theologie gelehrt hat, der uns ein Mittler intellektueller Autonomieanmutung und ein glaubwürdiger Zeuge des Evangeliums gewesen ist, so enden zu sehen. Persönlich und ein wenig kindlich gesagt: Es gab in 21 Jahren kein Semester, keinen Tag, an dem ich nicht einen guten Gedanken oder ein gutes Wort von ihm hörte. Es war gut, daß er *mein* Lehrer war – aber ich bin nicht nur *sein* Schüler.

1989 haben Dietrich Korsch und ich ihm dann in Darmstadt die Festschrift zu seinem 60. Geburtstag überreicht, die er überrascht und freundlich entgegennahm. Aber die Welt, die akademische Festschriften produziert, war damals nicht mehr seine Welt. Ich habe ihn seit Ende 1989 nie wiedergesehen.

Geyer hat nach dem Tod seiner Frau Lilo noch einmal geheiratet und – wie Dieter Stoodt und Peter Fischer-Appelt mir erzählten – mit seiner zweiten Frau Ruth Geyer, im Kreise seiner neuen Familie, bei gelegentlichen Vorträgen und Aufsätzen und im geselligen Zusammensein mit Freunden, auch glücklichere Zeiten gehabt. Es scheint, daß er den depressiven Tiefpunkt um 1988 auch überwinden konnte.

Was ihn langsam aufgezehrt hatte, mag auch zusammenhängen mit jener Erkenntnis aus den Jahren 1966/67: „Sich selbst gewissermaßen überflüssig geworden, vermag (das Leben des Christenmenschen) reiner Überfluß für die Menschen um ihn zu werden.“ Für viele Menschen ist Hans-Georg Geyer das geworden.

Am 10. 12. 1999, am Todestag Karl Barths, ist Hans-Georg Geyer in Darmstadt eben 70jährig gestorben. Er ist anonym beerdigt worden, und er wollte seinen Nachlaß vernichtet, verbrannt sehen.

Sein publiziertes Schrifttum gehört nicht dazu: Man kann nun in handlicher Form das lesen, was dieser große Theologe des Fragments an verstreuten Orten publiziert hat. Und was er nicht publiziert hat, findet sich – Ruth Geyer und Hans Theodor Goebel sei Dank – im Darmstädter Archiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

* Ich danke meinen Freunden P. Jürgen Brzoska (Frellstedt) und Prof. Dr. Hans-Theodor Goebel (Köln) und vor allem Herrn Prof. Dr. Fischer-Appelt (Hamburg) für die kritische Durchsicht des Manuskripts und für hilfreiche Ratschläge.

Hans Theodor Goebel

Glaube und Vernunft – Wahrheit und Freiheit

Aus Anlass der Regensburger Vorlesung von Papst Benedict XVI.

Denkanstöße Hans-Georg Geyers aufzunehmen und weiter zu denken, versuche ich zu nur einigen Aspekten von „Glaube und Vernunft – Wahrheit und Freiheit“ aus Anlass der Regensburger Vorlesung von Papst Benedict XVI.

Kann die Wahrheit pluralistisch gedacht werden – hier die des Glaubens, dort die der Vernunft?

Oder muss die Wahrheit monistisch gedacht werden und für ihre Erkenntnis wäre zuständig und über sie entscheidungsmächtig entweder die Kirche oder die Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft?

Hans-Georg Geyer liegt an beidem: An der Erkenntnis, dass die Wahrheit *eine* ist. Und daran, dass die Wahrheit ihrer Erkenntnis selbst mächtig bleibt.¹ Kann doch Jesu Verheißungswort „Die Wahrheit wird euch frei machen“ nicht umgekehrt werden in die Anmaßung: „Die Freiheit wird euch wahr machen“.²

1 Vgl. Hans-Georg Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche, in: Hans-Georg Geyer, Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies, Jürgen Seim, Tübingen 2003, 226-256, hier; 228. 242 - (zit.: Andenken).

2 Vgl. Hans-Georg Geyer, Bleibet in meinem Wort. Predigt über Johannes 8,31-36, gehalten am 2. November 1966 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, in: Predigt im Gespräch 10, Neukirchen-Vluyn 1968. – Die Umkehrung des Jesuswortes, die Geyer hier zitiert, stammt von Martin Heidegger, 1930.

In seinem Aufsatz „Wahrheit und Pluralismus“ aus dem Jahr 1980³ verweist Geyer zunächst auf die Entscheidung der Katholischen Kirche, die durch die Jahrhunderte hindurch einen Pluralismus der Wahrheit abgewehrt, deren Ganzheit in Einheit behauptet und die Letztinstanzlichkeit der Entscheidungskompetenz darüber im Kirchlichen Lehramt loziert hat. Danach gliedert sich die Ganzheit der Wahrheitserkenntnis in das Gefüge einer „hierarchischen Einheit“ von (1) übernatürlicher, spiritueller Gotteserkenntnis, (2) natürlicher, rationaler Gotteserkenntnis und (3) natürlicher, rationaler Welterkenntnis. Fällt die Dimension spiritueller Gotteserkenntnis allein in die Kompetenz der kirchlichen Lehre, so ist die Dimension der natürlichen Gotteserkenntnis und die der natürlichen Welterkenntnis Aufgabe von Philosophie und Wissenschaft. Aber beide, philosophische Metaphysik wie Naturwissenschaft, unterliegen der „Hegemonie kirchlicher Lehre“, d.h. dem irrtumslosen Urteil des bischöflichen Lehramtes.⁴

Es ist eben diese Figur eines Systems von Erkenntnis der einen und ganzen Wahrheit, das Joseph Ratzinger erkennbar seit seiner Bonner Antrittsvorlesung im Jahr 1959⁵ bewegt hat. Bis hin zur päpstlichen Vorlesung in Regensburg 2006⁶ und darüber hinaus.

1. Ratzingers Lösungsversuch und seine Rechtfertigung

Ratzinger fragt: In welchem Sinn ist der Glaube selbst vernünftig und in seiner Vernünftigkeit „mitteilbar“ gegenüber einer Vernunft, wie sie außerhalb des christlichen Glaubens im Heidentum der griechischen Antike zu finden war und seit der Aufklärung in der modernen Wissenschaft?⁷ Die Lösung dieses Pro-

3 Hans-Georg Geyer, Wahrheit und Pluralismus, in: Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies, Jürgen Seim, Tübingen 2003, 294-305.

4 Andenken 297-299.

5 Joseph Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, hg. v. Heino Sonnemans, Trier ³2006 – (zit.: Bonn).

6 Papst Benedikt XVI, Glaube, Vernunft und Universität, Vorlesung vom 12. September 2006 in der Universität Regensburg, abgedruckt in FAZ.NET (www.faz.net) nach dem „vom Vatikan autorisierte[n] Manuskript der Vorlesung“ (zit.: Regensburg).

7 Bonn 8. 20.

blems sieht Ratzinger grundsätzlich – auch für die Moderne – geleistet in jenem Modell des Thomas von Aquin, das Geyer in seinem Aufsatz gezeichnet hat. In diesem Modell „nimmt“ der christliche Glaube „die philosophische Gotteslehre in sich auf und vollendet sie“. Es sei dies – sagt Ratzinger mit einem Begriff Max Schelers – ein „partielles Identitätssystem von christlichem Glauben und philosophischer Gotteslehre“.⁸ Schon in seiner Bonner Antrittsvorlesung ist Ratzinger der Frage nachgegangen, mit welcher Berechtigung und mit welcher Notwendigkeit der „Bindestrich“ zwischen dem biblischen Gott und dem Gott der Philosophen vollzogen worden ist oder vollzogen werden kann. So zu fragen lege sich unabweisbar nahe durch den „Tatbestand“, dass der Gott der Bibel sich von sich aus unter einem Namen bekannt und anrufbar macht – und damit quer zur philosophischen Gotteslehre steht. Gottesname im Gegensatz zum Gottesbegriff.

Geyer hat eben dies eine „totale Alternative“ genannt. Er hat sie an der verschiedenen „Grundstellung“ kenntlich gemacht, in der „Gott zum Denken steht“ bzw. „sich zum Denken stellt“: Entweder ist Gott *Prädikatsname* des „äußersten Grundes“, auf den das metaphysische Denken in seinem letzten Gedanken kommt, wenn es dem endlichen „Seienden im Ganzen“ nachfragt: die *prima causa* als *ultima ratio* und Gott ist ihr Prädikat – als solches jedoch „überflüssig“. Oder Gott hat sich, wie es biblisch bezeugt wird, in seinem Namen bekannt und anrufbar gemacht. Dann ist und bleibt er darin unaufhebbar *Subjekt* und „für das Denken ... der reine Anfang“. Allererst von ihm her wird dann „Andenken an Gott im Namen Gottes“ wirklich und möglich. Das endliche Seiende wird dafür heraus gerückt aus der primären Subjektstellung, in der es sich seiner selbst mit dem Gottesbegriff vergewissern will. (Soweit Geyer.)⁹

8 Bonn 16. 33.

9 Siehe die drei großen Aufsätze Geyers zur Metaphysik: Theologie des Nihilismus, in: Andenken 22-38; Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie, in: Andenken 7-21; Atheismus und Christentum, in: Andenken 91-111. Hier besonders: Andenken 13-16; 18f; 32; 37f; 93; 103-105. – Die Unterscheidung der biblischen Offenbarungstheologie von der Metaphysik kann nach Geyer nicht geleistet werden, wenn die „Bestimmung von Metaphysik“ vordergründig und problematisch an der „Frage der Transzendenz“ und an der Rede vom „Selbstsein Gottes“ orientiert bleibt. Geyer zeigt demgegenüber „die wesenhaft notwendige Korrelativität des metaphysischen Gottesbegriffs“ auf. Und die wird eben durch die biblische Rede von Gottes Selbstoffenbarung und die sich aus ihr ergebende „unaufhebbare Subjektstellung“ Gottes „auch für das Denken“ „ausgeschlossen“ (Andenken 109. 18f). – Geyers Metaphysikverständnis bestätigt heute auf seine Weise Peter Sloterdijk mit seiner „funktionalen Dogmenanalyse“. Ihr zufolge wurde mit der Lehre vom zornigen Gott „eine metaphysische Rachebank“ „zur Deponierung aufgeschobener menschlicher

Und Ratzinger? Er nimmt den Gegensatz von Gottesnamen und Gottesbegriff auf, und er löst ihn auf, indem er ihn unterläuft.¹⁰ Ratzinger legt nämlich dar, dass der biblische Gott „von innen her“ in einem Prozess auf die Vernunft des griechischen Denkens zugegangen ist. Am brennenden Dornbusch offenbart Gott seinen Namen „Ich bin, der ich bin“. Damit nennt er „sein metaphysisches Wesen“: „ens a se“. Der Name sagt von Gott „einfach das Sein“ aus.¹¹ „Der Name Jahwe wird damit als Wesensaussage aufgefasst, in der Gott den metaphysischen Urgrund seines Wesens aufdeckt. So dass es sich in Wahrheit gar nicht mehr um ‚Name‘, sondern um ‚Begriff‘ handelt.“¹² Am Schluss dieses Prozesses steht Johannes 1,1: Im Anfang war der Logos: „Vernunft und Wort zugleich“. In diesem Sinn nimmt der Papst in Regensburg zustimmend das Wort des Kaisers Manuel II Palaeologos auf: „Nicht vernunftgemäß (mit dem Logos) zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider“. Das bedeutet in der Konsequenz: Das kritisch gereinigte griechische Erbe gehört „wesentlich zum christlichen Glauben“.¹³ „Der ‚Bindestrich‘ zwischen Gott des Glaubens und Gott der Philosophen ist grundsätzlich und als solcher legitim.“¹⁴

2. *Die Bedeutung des Bindestrichs*

Aber in der Neuzeit ist die Vernunft Gott los geworden.

Ratzinger intendiert mittels des Glaubens und seiner Verbindung mit der Vernunft deren „Selbstkritik“. Damit die Vernunft ausbreche aus ihrer neuzeitlich verschuldeten „Selbstbeschränkung“ auf eine endliche Welt ohne Gott und

thymotischer Impulse und zurückgestellter Racheprojekte eingerichtet“. In der „Theologie des Gotteszorns“ stand „auf dem Spiel“ „die Richtigstellung der Leidens- und Unrechtskonten einer moralisch unbalancierten Welt“. Nur ist „nach dem Tod Gottes“ Gott für die „Rolle“ des Zornträgers ausgefallen (Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main 2006, 110.153f. 181. 353).

10 2006 systematischer noch als 1959.

11 Regensburg.

12 Bonn 20.

13 Regensburg. Vgl. Bonn 33: „Der ‚Bindestrich‘ zwischen Gott des Glaubens und Gott der Philosophen ist grundsätzlich und als solcher legitim.“

14 Bonn 33.

auf eine lediglich mathematisch-empirische Gewissheit von Wahrheit in der Wissenschaft. Eine solchermaßen verengte Vernunft ist nach Meinung des Papstes zwei entscheidenden Zukunftsaufgaben nicht gewachsen. Zum einen könne eine für ihre Gründe, Grenzen und Maßstäbe blind gewordene Vernunft der Bedrohungen nicht Herr werden, die dem Menschen aus seinen neuen wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten erwachsen.¹⁵ Zum anderen sei die der Gottesfrage verschlossene Vernunft unfähig zum heute notwendigen Dialog mit den Religionen, führe vielmehr „zum Zusammenstoß der Kulturen“.¹⁶

Die vom Papst intendierte „Selbstkritik der modernen Vernunft“ ist in seinem Verständnis kein Rückfall hinter die Aufklärung. Vielmehr soll sie helfen, die Vernunft zu öffnen für die Fragen von Ethos und Religion. Die Vernunft soll mit ihrer Ausdehnung zu Gott hin Weite gewinnen.

Nicht nur die Vernunft, auch der Glaube selbst leidet Schaden, wenn beider Verbindung zerbricht. Gott wird dann als „absolut transzendent“ gedacht. „Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden, auch nicht an die der Vernünftigkeit.“ So versteht der Papst die muslimische Lehre. Die führe zum Verständnis eines „Willkür-Gottes“. Wenn das gelten soll, fällt auch die Regulierung menschlichen Handelns durch die Gott entsprechende Vernünftigkeit dahin. Dann kann auch Gewalt bei Verbreitung des Glaubens nicht ausgeschlossen werden. Demgegenüber habe die Katholische Kirche immer festgehalten an der Ähnlichkeit zwischen Gottes „ewigem Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft“¹⁷ – „*analogia entis*“.¹⁸

Hiermit hat der Papst das Programm einer Gott und die Welt umspannenden Synthese von Glaube und Vernunft entworfen. Als Ort des Dialogs zwischen beiden nennt er die alte Universität mit ihren theologischen Fakultäten – wie ehemals so fürderhin. Hier, exemplarisch in der Regensburger Universität, spricht der Papst. Gleichsam als Dialogpartner für die anderen Fakultäten. Es

15 Regensburg. Vgl. Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang (22. Dezember 2006) (www.vatican.va) (zit.: Weihnachten 2006). – Geyer hat Francis Bacons Satz: „Wissen ist Macht“ als bezeichnend und zunehmend maßgeblich für das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis - auch der Theologie - zitiert, Andenken 294ff.

16 Ibid. Vgl. Regensburg.

17 Regensburg.

18 Wie Ratzinger in seiner Bonner Antrittsvorlesung an eben dem Ort sagt, an dem 1932 Karl Barth gesagt hatte, er halte die *analogia entis* für „die Erfindung des Antichrist“ und denke, man könne ihretwegen nicht katholisch werden (KD I/1, VIII).

fällt auf, dass er die Rolle des Lehramtes nicht erwähnt. Aber als Papst übt er es aus, indem er lehrt.

3. *Zum Problem der doppelten Wahrheit in Glaube und Vernunft, in Kirche und Staat*

Mit der Einheit der Wahrheit verträgt sich nicht die Behauptung einer „doppelten Wahrheit“ in Glaube und Vernunft. Geyer hat an jene denkwürdige Entscheidung erinnert, mit der im Jahr 1277 Etienne Tempiers, der Bischof von Paris, 219 Sätze verurteilte, die von Lehrern der Artistenfakultät „als wahr in der Philosophie, wenn auch falsch in der Theologie“ [quasi sint duae contrariae veritates] „verteidigt worden seien“.¹⁹ Verurteilt wird hier anscheinend die Lehre von einer doppelten Wahrheit, deren philosophische und deren theologische Sätze in ausschließendem Widerspruch zueinander stehen. Ob die Lehre von der doppelten Wahrheit in diesem kontradiktorischen Sinn von den Pariser Artisten tatsächlich vertreten worden ist oder ob ihnen das von ihrem Bischof nur „unterschoben“ wurde, ist in der Auslegungsgeschichte umstritten.²⁰

Geyer hebt hervor, dass die Reformatoren daran festgehalten haben: Es kann „nur *eine Wahrheit*“ geben. Zwar haben sie mit dem „sola scriptura“ die Urteilskompetenz über die Wahrheit dem kirchlichen Lehramt entzogen²¹ und die Freiheit des Glaubens von der Philosophie zum Programm erhoben – eine folgenschwere vernunftwidrige „Enthellenisierung“: wo kommen wir denn da

19 Andenken 297f. - Geyer hat im SS 1981 ein Seminar gehalten mit dem Titel: „Die Frage der doppelten Wahrheit bei Thomas von Aquin und Martin Luther“. - Vgl. Heiko A. Obermann, Adolf Martin Ritter und Hans-Walter Krumwiede (Hg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Bd. II. Mittelalter, ausgewählt und kommentiert v. Reinhold Mokrosch und Herbert Walz, Neukirchen-Vluyn ³1989, 101f.

20 Siehe Fernand van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München. Paderborn. Wien 1977, 365 vgl. 380. Steenberghen meint, weder Siger von Brabant, noch Boetius von Dacien, noch auch Averroes habe „diese absurde Lehre“ vertreten. „Es wird immer deutlicher, dass niemand im Mittelalter die Theorie von der doppelten Wahrheit vertreten hat“ (365). – Steenberghen nennt die Entscheidung von 1277 „die folgenschwerste Verurteilung des Mittelalters“ (452).

21 Man könnte sagen, dass schon die kirchliche Anmaßung der unfehlbaren Urteilskompetenz über die Wahrheit die Verheißung Jesu umkehrt in den Satz: *Die Freiheit wird euch wahr machen.*

hin? – wie der Papst in Regensburg vorgetragen hat. Zugleich mit der „Einheit und Ganzheit der Wahrheit“ aber lehrten die Reformatoren das duplex regimen, die „qualitative Verschiedenheit von geistlichem und weltlichem Regiment“, von Kirche und Staat. Und es blieb ihnen noch verborgen, in welcher „unaufgelöster Spannung“ beides zueinander lag.²²

Geyer hat in einem Vortrag, den er im Sommer 1983 auf dem Leuenberg hielt²³ (er liegt mir in einer unkorrigierten Tonbandnachschrift vor; ich habe gelegentlich aus ihm zitiert, ihn aber bisher nicht an Dritte weitergegeben), näher ausgeführt, dass Luther, Melanchthon, die Humanisten weithin unreflektiert eine Linie natürlicher Theologie und Gotteserkenntnis per rationem neben der Hauptlinie der biblischen Offenbarungserkenntnis des dreieinigen Gottes in Jesus Christus einherlaufen ließen. Der einen Linie wurde zugeordnet Gottes „Weltverwaltung“, der anderen Gottes „Heilsanordnung“. Geyer sieht in dem unausgeglichene Nebeneinander dieser beiden Linien in Luthers Theologie eine Wurzel der Zwei-Reiche-Lehre bzw. ihrer geschichtlichen Folgen gegen Luthers Intention. Die spannungsvolle Synthese von philosophischer Gotteslehre und biblischer Gotteslehre findet ihre Konsequenz in der Lehre von Gottes geistlichem und weltlichem Regiment und ihre Abbildung im Verhältnis von Kirche und Staat. Demgegenüber sieht Geyer die Leistung Karl Barths darin, kritisch nachgefragt zu haben: nach dem „bestimmten Grund“ der berechtigten Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment, nach dem „bestimmten Grund“ des Unterschiedes von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ in Jesus Christus selbst – und zwar im Interesse der in ihm zu suchenden Zusammengehörigkeit und Unzertrennbarkeit von „geistlichem und weltlichem Wesen“. Wir könnten jetzt auch sagen: Im Interesse der *einen und ganzen Wahrheit* in Jesus Christus.

Geyer hat in seinen „Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik“ von 1973/74 auf das von Barth zur Diskussion gestellte Modell zurückgegriffen. Er nennt es das Modell „einer dialektischen Einheit von ‚Christengemeinde‘ und ‚Bürgergemeinde‘ – zu denken „als Einheit von Identität und Nichtidentität“. Ihre Identität steht Christengemeinde und Bürgergemeinde als eschatologische Wirklichkeit bevor. Ihre Nichtidentität ist „die innergeschichtliche Aufgabe der christlichen Gemeinde“. Die nämlich hat selbst zu existieren als Gleichnis Jesu Christi, der „Gottes Reich in Person“ ist, und sie

22 Andenken 298ff.

23 Hans-Georg Geyer, Recht und Frieden. Anfragen Barths an Luther. Referat am 19.7.1983 auf dem Leuenberg (14. Karl-Barth-Tagung), unkorrigierte Tonbandnachschrift (zit.: Leuenberg 1983).

hat „gleichnishafte Verhältnisse in der jeweiligen historischen Gegenwart“ von Staat und Gesellschaft zu entdecken und zu entwickeln.²⁴

Im Folgenden möchte ich versuchen, dieses Modell der „dialektischen Einheit“ von Christengemeinde und Bürgergemeinde an zwei Punkten zu konkretisieren: 1. am Verhältnis von Gnade und Recht und 2. an der religiösen Neutralität des säkularen Staates.

Zu 1: Das Verhältnis von Gnade und Recht

Luther hat das geistliche Regiment und Reich als das der Gnade von dem weltlichen Regiment und Reich als dem des Rechtes darin strikt unterschieden, dass in diesem regiert wird mit Gesetz und Gewalt, in jenem aber mit Wort und Geist. Der Freiheit des Geistes entspricht die Freiheit des Glaubens: „Der Glaube duldet keinen Zwang.“²⁵ Geyer hat nun aufgezeigt²⁶, dass Barth den „qualitativen Gegensatz“ von Recht und Gnade auflöst, dem sich die bisherigen Typen der christlichen Versöhnungslehre auf verschiedene Weise gefügt haben²⁷, und einen „ganz neuen Typus“ von Versöhnungslehre entwickelt. Geyer bezeichnet ihn als „die Begründung von Recht durch Gnade. Gnade schafft Recht und Gnade bricht nicht Recht.“ Es geht darum, sagt Geyer, „diesen Rechtscharakter des durch Gnade begründeten Rechtes nun allererst rechtens zu verstehen“. Und zu erkennen, „dass Recht auch Gnade“ ist. In diesem Zusammenhang sieht Geyer Barths Entscheidung, die Lehre vom Staat und seiner Rechtsordnung als ein Thema der Ethik der Versöhnungslehre und nicht der Schöpfungslehre zu ver-

24 Andenken 404. – Siehe Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht* (ThSt 1), Zollikon-Zürich 1938 (zit.: R+R) und Ders., *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Stuttgart 1946 (zit.: C+B).

25 Leuenberg 1983. Siehe auch: Hans-Georg Geyer, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, in: *Andenken* 435-446, hier: 441f.

26 Siehe zum Folgenden Leuenberg 1983.

27 Geyer sagt das auf dem Hintergrund der von Gustav Aulén vorgenommenen Typisierung: Gustav Aulén, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, *Zeitschrift für systematische Theologie* 8, Gütersloh 1931, 501-538.

stehen.²⁸ So wird deutlich: Die Wahrheit von Recht und Gnade ist keine doppelte, sondern *eine*.

Von hierher frage ich: Wenn – wie Barth sagt – die ‚Bürgergemeinde‘ „eine Ordnung der göttlichen Gnade“ ist²⁹, wenn „in der Botschaft von der göttlichen Rechtfertigung ... die eigentliche und allein wirkliche Quelle und Norm alles menschlichen Rechtes“³⁰ zu sehen ist, muss dieses Evangelium dann in theologischem Verstand nicht als das bezeichnet werden, was Völkerrechtswissenschaftler in ihrer Sprache einen „Rechtserzeugungstatbestand“ nennen? Und wäre der Gedanke nicht bis dahin weiter zu treiben, dass eben dieser „im formellen Sinne“ Rechtserzeugung genannte Tatbestand (also das Evangelium) in seinem „materiellen“ Gehalt selber die Qualität von Recht hätte: *ius divinum*?³¹ Nicht nur ist dann Recht auch Gnade. Sondern: Gnade ist dann auch Recht. Von Gott gesetztes Bundesrecht, dem er sich selbst unterzieht und das nach Entsprechung beim Menschen ruft.³²

„Der Gott dieses Bundes schafft Gerechtigkeit und Gericht allen, die Unrecht leiden. Er hat seine Wege Mose wissen lassen und die Kinder Israel sein Tun“ (Ps 103,6f).

28 Siehe Karl Barth, R+R 14 vgl. 39. Vgl. Karl Barth, *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Berichte einer Ungarnreise 1948*, Zollikon-Zürich 1948, 47f.

29 Karl Barth, C+B Nr. 6.

30 Karl Barth, R+R 25.

31 Rudolf Geiger, *Grundgesetz und Völkerrecht (Kurzlehrbücher für das juristische Studium)*, 1994, 73: „Rechtsquelle im *formellen* Sinne ist der Rechtserzeugungstatbestand. Dieser bezeichnet die Voraussetzungen, unter denen eine Verhaltensregel als eine Norm des Völkerrechts oder – mit anderen Worten – als Völkerrecht gilt. In diesem Sinne ließe sich von einer Rechtsgeltungsquelle sprechen. Hiervon ist die Rechtsquelle im *materiellen Sinne* zu unterscheiden“.

32 Vgl. Hans Theodor Goebel, *Rechtswissenschaft und Theologie*, in: *Hören und Lernen in der Schule des NAMENS. Mit der Tradition zum Aufbruch*. FS Bertold Klappert zum 60. Geburtstag, hg. v. Jochen Denker, Jonas Marquardt und Borgi Winkler-Rohlfing, Neukirchen-Vluyn 1999, 302-309. – Hans-Richard Reuter hat das Handeln Gottes am Menschen ein „vorrechtliches Faktum“ genannt und den Begriff eines göttlichen Rechtes um der Freiheit Gottes und des Menschen willen als unvollziehbar abgelehnt, siehe: Hans-Richard Reuter, *Was soll das Recht in der Kirche? Zur Begründung und Aufgabe evangelischen Kirchenrechts – nach Karl Barth*, in: *ZDTh* 9 (1993), 129-151.

Die Aufgabe der christlichen Gemeinde ist dann, sich selbst eine *Rechtsgestalt* zu geben und im Staat Verantwortung übernehmen – dafür, dass Gnade Recht wird und Recht Gnade ist. Hat nicht die jüngste Diskussion über das so genannte Gnadenrecht, die Begnadigung von inhaftierten RAF-Tätern aus dem „Deutschen Herbst“ vor 30 Jahren, gezeigt, wie politisch wenig selbstverständlich diese Erkenntnis immer noch ist?

Zu 2: Die religiöse Neutralität des säkularen Staates

Wenn Gnade Recht begründet, wenn Kirche und Staat theologisch in ihrem Zusammenhang zu erkennen sind, wenn – mit verschiedener Begründung – Barth wie Luther vom „politischen Gottesdienst“ des Staates unter Gottes Regierung sprechen³³, legt sich dann nicht der religiöse, der christliche Staat als Konsequenz nahe? Geyer hat hervorgehoben, dass der christlichen Gemeinde in ihrem „historischen Dasein“ „die unausrottbare Tendenz“ „zum *nicht-religiösen* Staat“ eigen ist.³⁴ Hierin folgt Geyer punktgenau den Intentionen Luthers wie Barths. Teilt er doch das Urteil, dass da, wo Menschen Herrschaft über Menschen ausüben – und das ist noch in jedem historischen Staat der Fall – „das Bewusstsein von Gott ... unmöglich ein konstitutiver Faktor dieser Organisation“ sein kann.“ Auch nicht im negativen Sinn. Die „Maxime des nicht-religiösen Staates“ beinhaltet wie die Ablehnung des religiösen Staates so gleichermaßen die Ablehnung des anti-religiösen Staates. Wenn die christliche Gemeinde sich einsetzt für den religiös neutralen Staat, dann betreibt sie nach Geyer die „fortschreitende Politisierung oder *Verstaatlichung des Staates*“³⁵. – Könnten wir auch sagen: sie betreibt damit die fortschreitende Autonomie des Staates und der politischen Vernunft?

Ich möchte an dieser Stelle eingehen auf ein Podiumsgespräch, zu dem die Katholische Akademie in Bayern im Januar 2004 den Philosophen Jürgen Habermas und den damaligen Praefekten der Glaubenskongregation Joseph Kar-

33 Vgl. Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523, WA 11, 257f. - Karl Barth, R+R 3. Vgl. auch Leuenberg mit Geyers Verweis auf Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis, Zollikon 1938, 203ff.

34 Andenken 417.

35 Andenken 420. – Vgl. C+B Nr. 2.

dinal Ratzinger zusammengeführt hatte.³⁶ Das Gespräch setzt ein bei der Frage, ob „der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann.“ (E.-W. Böckenförde).³⁷ Habermas weist den Zweifel zurück, als könne sich der demokratische Verfassungsstaat aus einer „internen Schwäche“ heraus nicht selbst legitimieren und stabilisieren. Er kann „selbstgenügsam“ „seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern“ und bedarf dazu nicht des Rückgriffs auf Weltanschauung und Religion. Wohl aber sind für Habermas „externe Gründe“ nicht auszuschließen: „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen“ könnte die „gesellschaftliche Solidarität“ verdrängen, auf die der demokratische Staat angewiesen ist und die er doch nicht erzwingen kann. Hier legt sich der „philosophische Diskurs über Vernunft und Offenbarung“ nahe. Aber für Habermas nicht im Sinn einer postmodernen radikalen Vernunftskepsis. Und schon gar nicht nach dem „Modell“ einer „Konversion der Vernunft durch Vernunft“: und eine „auf ihren tiefsten Grund reflektierende Vernunft ... entdeckt dann ihren Ursprung aus einem Anderen“ Und das Andere wird „für die Theologie leichte Beute“.

In eben diesem Modell scheint mir Papst Benedikt zu denken.

Habermas bleibt hier als Philosoph metaphysik-kritisch.

Und trifft sich darin mit der theologischen Kritik Geyers an der grundsätzlich wechselseitigen Abhängigkeit von Gottesbegriff und Weltbegriff, an der wesensmäßig notwendigen „Korrelationalität“ des metaphysischen Gottesbegriffs gegenüber dem Begriff des endlichen Seins im Ganzen.³⁸ Nach Habermas besteht die Philosophie auf der „generischen“ „Unterscheidung“ zwischen der „allgemein zugänglichen“ und der „von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“³⁹. Habermas redet aber einer „Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion“ das Wort. Nicht nur aus „Respekt“. Sondern aus „inhaltlichen Gründen“. Er versteht diese Lernbereitschaft der Philosophie gewissermaßen als Antwort auf die Anpassung, die die religiöse Seite bereits an die säkulare

36 Das Gespräch ist dokumentiert in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern 34, 1/2004, München 2004.

37 Siehe: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2007 (Reihe „Themen“, Bd. 86), 8. 71 (zit.: Staat).

38 Vgl. Andenken 18f. 21. 192 und oben Fußnote 8.

39 Habermas: Die nachmetaphysische Philosophie enthält sich dabei selbst des Urteils über „wahr oder falsch“.

Gesellschaft hat leisten müssen: Sie hat schon biblische Bedeutungsinhalte „rettenden Übersetzungen“ unterzogen und so dem allgemeinen Bewusstsein zugänglich gemacht hat. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen. Habermas geht so weit, dass er sagt: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen Sprache in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“. Das liegt „im eigenen Interesse des Verfassungsstaates“. Der muss, wenn „Märkte und administrative Macht“ die gesellschaftliche Solidarität verdrängen, „mit allen kulturellen Quellen schonend umgehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität der Bürger speist.“

Es erwächst diese doppelseitige Anpassung und Lernbereitschaft von Philosophie und Religion, von Vernunft und Offenbarung bei Habermas also aus einem praktischen nach-metaphysischen Interesse.⁴⁰

Ratzinger fragt im Blick auf „die Aufgabe der Politik, Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen“, nach den (vorstaatlichen) „Quellen des Rechts“, nach „seinen eigenen inneren Maßen“ und „ethischen Grundlagen“. Ratzinger sieht die heutigen „Herausforderungen der Macht zum einen im Terror, der sich selbst moralisch und religiös legitimiert, und zum anderen in einer menschlichen Vernunft, die mächtig ist, selber „Menschen zu machen“. Angesichts dieser „Pathologien“ auf beiden Seiten hält Ratzinger eine „Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion“ für notwendig. Beide sind berufen „zu gegenseitiger Reinigung und Heilung“. Sie brauchen sich gegenseitig und müssen das anerkennen. Notwendige Rahmenbedingung ist dabei, dass der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität sich universal einer polyphonen Interkulturalität öffnen und andere Kulturen in diese Korrelationalität mit hineinnehmen.⁴¹ In diesem praktischen Ergebnis konvergieren Ratzinger und Habermas.

Darüber hinaus benennt Ratzinger als Thema und *inhaltliches* Kriterium für dieses interkulturelle Gespräch: die in der Neuzeit formulierten Menschenrechte (und -pflichten und Grenzen des Menschen) als letzt gebliebenes Element eines im Ganzen unbrauchbar gewordenen Naturrechts, „das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte“. Das menschliche „Sein selbst“ trägt „Werte und Normen in sich, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind“. Hier treffen wir wieder auf die klassische Figur der katholischen Zusammenordnung von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade. Ihre ungeheure Produktivität hat

40 Ob sich „eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird“, sollte man nach Habermas besser „als eine offene empirische Frage ... behandeln“.

41 Siehe Gespräch mit Habermas. Vgl. Weihnachten 2006.

diese Figur zuletzt darin erwiesen, dass sie auch noch zur Begründung des religiös neutralen Staates bzw. der Religionsfreiheit dienen kann.

Der Rechtswissenschaftler und ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde hat darauf aufmerksam gemacht, dass der säkularisierte Staat eine neue „theologische Rechtfertigung“ erfahren hat. Indem nämlich die Katholische Kirche eine tief greifende Wende vollzogen und im II. Vaticanum erklärt hat, das Recht zur Religionsfreiheit sei positiv begründet in ipsa dignitate personae humanae, wie sie sowohl durch das offenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird (qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur). „Was sich hier ereignet hat (sagt Böckenförde), ist ... das Ergebnis des notwendigen, zuweilen beschwerlichen Dialogs zwischen Glauben und Vernunft, der hier zu einer Reinigung des Glaubens durch die Vernunft der Aufklärung geführt hat.“⁴² In der Geschichte des gewandelten Verhältnisses der Katholischen Kirche zum säkularisierten Staat sieht Böckenförde – und ähnlich auch der Papst – ein lehrreiches Beispiel für die Vermittlung des säkularisierten Staates mit seiner Trennung von der Religion gegenüber dem Islam.⁴³ Eine analoge Vermittlung des säkularisierten Staates gegenüber dem Islam setzt freilich, wenn sie gelingen soll, nach Böckenförde eine Enthaltensamkeit auf Seiten des Staates selbst voraus: Der verlangt dann von seinen Bürgern keine „Wertordnungsbekennnisse“ und Gesinnungsbekundungen. Vielmehr wird lediglich „Gesetzesloyalität“ bzw. „Rechtstreue“ „zur Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens“. Indem der Staat z. B. Muslimen den ‚inneren Vorbehalt‘ belässt, dass sie möglicherweise eine Trennung von Religion und Staat grundsätzlich nicht bejahen können, begnügt er sich damit, dass sie die Gesetze achten, „schafft er eine Art Gemeinsamkeit, die Pluralität und partielle

42 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat 20f. 23. Mit „Reinigung“ nimmt Böckenförde einen Begriff Ratzingers aus seinem Gespräch mit Habermas auf.

43 Siehe Böckenförde, Staat 39f. In seiner Ansprache beim Weihnachtsempfang 2006 an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie sagte der Papst: Die islamische Welt findet sich „heute mit großer Dringlichkeit ... vor einer ganz ähnlichen Aufgabe ... , wie sie den Christen seit der Aufklärung auferlegt ist und vom II. Vatikanischen Konzil als Frucht eines langen Ringens für die katholische Kirche zu konkreten Lösungen geführt wurde. Es geht um die Stellung der Gemeinschaft der Glaubenden angesichts der Einsichten und Forderungen, die in der Aufklärung erwachsen sind.“ In Bezug auf die Religionsfreiheit bedeutet das: Es „müssen die wahren Errungenschaften der Aufklärung, die Menschenrechte und dabei besonders die Freiheit des Glaubens und seiner Ausübung als wesentliche Elemente gerade auch für die Authentizität der Religion genommen werden.“

Heterogenität zu übergreifen vermag“. Gerade so betätigt und „bestätigt“ der säkularisierte Staat „seine Freiheitlichkeit“. ⁴⁴

Ich merke an: Für Ratzinger verbleibt die Anerkennung des „weltanschaulich neutralen Staates“ (jedenfalls in Europa) in den Grenzen der so genannten geschichtlich gewachsenen christlichen ‚Leitkultur‘. Und es kann der Staat sich nicht zum „reinen Vernunftstaat erheben“. ⁴⁵

4. *Den Sack zubinden*

Was habe ich gemacht? Angestoßen durch Geyers Gedanken habe ich das christologisch bestimmte Verhältnis von geistlichem Bereich und politischem Bereich, von Kirche und Staat heuristisch ausgebeutet für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. Und umgekehrt.

Nach Ratzinger ließe sich sagen: So wie Glaube und Vernunft (im „partiellen Identitätssystem“ des Aquinaten) teilweise identisch sind, so auch Kirche und Welt als Kultur und Staat. In Anlehnung an eine Formulierung Ratzingers und in seinem Sinn könnte ich sagen: Der Glaube der Kirche nimmt die weltlich erkannten und im demokratischen Staat anerkannten Menschenrechte auf und vollendet sie. Die nach Ratzinger im Sein des Menschen liegenden Rechte,

44 Böckenförde, Staat 36. 38.

45 Böckenförde zitiert aus einem Briefwechsel, den er im Jahr 2005 mit Ratzinger geführt hat. Ratzinger schreibt darin: „Ein Staat kann sich nicht völlig von seinen eigenen Wurzeln abschneiden und sich sozusagen zum reinen Vernunftstaat erheben, der ohne eigene Kultur und ohne eigenes Profil alle für Ethos und Recht relevanten Traditionen gleich behandelt und alle öffentlichen Äußerungen der Religionen gleich einstuft. Was in der Diskussion der letzten Jahre ziemlich unzulänglich mit dem Wort ‚Leitkultur‘ angesprochen war, ist in der Sache fundiert.“ (zit. bei Böckenförde 32f). – Dem Sinn nach ähnlich hat sich der Papst am 24. März 2007 in seiner Ansprache anlässlich des 50. Jahrestages der Römischen Verträge der einstmaligen EWG geäußert: Die „Identität“ Europas bestehe in erster Linie „aus einem Gesamt von universalen Werten ..., zu deren Formung das Christentum beigetragen hat; somit hat es nicht nur eine historische, sondern eine gründende Rolle gegenüber Europa übernommen.“ Würde das zu bauende ‚gemeinsame Haus‘ Europa „das Christentum ausschließen“, wäre das eine „einzigartige Form der ‚Apostasie‘ von sich selbst, noch bevor sie Apostasie von Gott ist.“ (www.vatican.va) (zit.: Europa 2007).

Werte und Normen⁴⁶ sind gleichsam das natürliche Substrat des „partiellen Identitätssystems“ von säkularem Rechtsstaat und Kirche.

Diese Menschenrechte umfassen wie die positive so auch die negative Religionsfreiheit. Der Papst denkt hier nicht so schlicht wie der Kölner Erzbischof Joachim Kardinal Meisner, der jüngst eine vom Kultus, von der Gottesverehrung abgekoppelte Kultur „entartet“ nannte.⁴⁷ Der Kölner Katholik und Islamwissenschaftler Stefan Weidner ist allerdings der Meinung, in Köln werde „gegenwärtig durchexerziert“, „was der Papst in Regensburg vorgemacht hat“. Möglich geworden aus „Furcht vor dem Islam“. Und das sei nur Teil einer „neuen Doppelstrategie der katholische Kirche“, die einerseits die Moderne schelte wegen des „Verlustes der Mitte“ und andererseits den „säkularisierten Christen“ entgegen komme ...⁴⁸

Dem Modell Ratzingers stelle ich gegenüber das von Geyer so genannte „Modell einer dialektischen Einheit von ‚Christengemeinde‘ und ‚Bürgergemeinde‘“ – verstanden „als die Einheit von Identität und Nicht-Identität“.⁴⁹ Es ist die Identität in diesem Modell nicht gegründet in einer der Christengemeinde und der Bürgergemeinde immanenten Schnittmenge. Ihre Identität ist beiden vielmehr extern vorgegeben als ihre „endgeschichtliche Wirklichkeit“ im Reich Gottes. „Subjektive Seinsweise der christlichen Gemeinde“ und „Methode“ ihres geschichtlichen Handelns ist in diesem Modell die Analogie. Und die ist „ein höchst bewegter Prozess“. Geyer bezeichnet ‚Analogie‘ als „einen „*historischen*“ und „*dialektischen*“ Begriff: Er beschließt in sich die Einheit von Position und Negation als bestimmte historische *Aufgabe*.⁵⁰ So ist die Analogie *dynamisch-geschichtlich* zu verstehen statt statisch-ontologisch wie die *analogia entis*.

46 Ratzinger gibt zu bedenken, „ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne“, Gespräch mit Habermas 2004. Vgl. Europa 2007.

47 Der kulturpolitische Sprecher des ZdK, Thomas Sternberg, hat dagegen gesagt: „Die Autonomie der Kunst ist in unserer Kirche völlig unumstritten. Niemand wird ernsthaft die Indienstnahme der Kunst für Glaube und Kult fordern“. Im Blick auf die Kunst habe der Kardinal „wohl etwas schlichte Vorstellungen“ (KStA Nr. 216 vom 17.09.2007).

48 Stefan Weidner, Der Seelenfischer von Köln. Wie Kardinal Meisner provoziert, um zu missionieren, in: DIE ZEIT Nr. 30 vom 20.09.2007, 55.

49 Andenken 399-403.

50 Andenken 399ff.

Übertrage ich nun dieses Barthsche Modell bzw. die „Methode der Analogie“, wie Geyer sie nachzeichnet, auf die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, lässt sich m. E. der Gedankengang so weiterführen: Glaube und Vernunft sind in einer dialektischen Einheit von Identität und Nicht-Identität zu denken wie Christengemeinde und Bürgergemeinde. Ihre Identität liegt nicht in dem Teilbestand von Einsichten, der beiden gemeinsam ist. Vielmehr in der Wahrheit, die ihnen beiden voraus ist in Jesus Christus. Und Glaube wie Vernunft wären zu denken als durch die eine und selbe Wahrheit Jesu Christi je verschieden in Dienst genommen oder doch in Dienst zu nehmen. Das schließt ein: Glaube und Vernunft sind auf diese Wahrheit angewiesen und haben zugleich die Aussicht, an dieser Wahrheit je aktuell teil zu bekommen. Auch die säkulare Vernunft. Wenn *Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen* (1 Tim 2,4).

Dieses Modell wahrt nicht nur die Einheit und Ganzheit der Wahrheit in dem Einen, in dem Gott sie ganz offenbart hat. Es lässt dieses Modell auch den Glauben und die Vernunft frei von gegenseitiger Hegemonie. Lässt beide der Wahrheit gegenüber auf gleicher Stufe und verweist beide in gegenseitige Lernbereitschaft. Das bedeutet in der Sicht des Glaubens auch die Freilassung der Vernunft, der Kultur in ihre Weltlichkeit.

Diese Einsicht hat ihre Entsprechung darin, dass die christliche Gemeinde auf dem nicht-religiösen säkularen Staat besteht. Warum tut sie das? Nicht nur aus dem negativen Grund, dass ein Reinreden in Glaubenssachen grundsätzlich jeder menschlichen Herrschaft entzogen werden und bleiben muss. So muss auch der Glaube frei bleiben von jeder Herrschaft oder Verabsolutierung der Vernunft. Im religiösen oder anti-religiösen Staat wird dagegen nach Geyer „eine gefährliche und schädliche Perversion des Staates, seine destruktive Entfremdung vom Gebot der Allgemeinheit betrieben und die Humanität seiner Bürger eingeschränkt, gehindert und unterdrückt.“⁵¹ Im Bereich der säkularen Vernunft, im Denken, in der Sprache, in der Wissenschaft kann und soll es zu Analogien, zu Gleichnissen der Gottesherrschaft kommen. Eine inhaltliche Grundregel dafür kann m. E. in der elementaren Einsicht gefunden werden, die heute durchaus auch wissenschaftskritisch zu verstehen ist: „Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge“ und muss „gegen die Autokratie jeder bloßen Sache“, gegen jedes abstrakte Prinzip, „resolut in Schutz genommen werden“ (Karl Barth).⁵²

Das gilt heute auch für den wissenschaftsethischen Diskurs z. B. in den Bio-Wissenschaften. Das wendet sich kritisch auch gegen Wissenschaften, die sich

51 Andenken 419f.

52 C+B Nr. 15.

unhinterfragt der „Dominanz“ der auf technologisch-ökonomisches Wachstum orientierten globalen Wirtschafts- und Konkurrenzgesellschaft fügen – und die hier eben als Wissenschaften „den Inbegriff von objektiver Wahrheit“ und Erkenntnis bilden sollen und wollen.⁵³

Es haben sich hier allerdings der Glaube, die Kirche und die Theologie selbst der Aufgabe zu unterziehen, ihre Glaubenserkenntnisse säkular zu übersetzen. So dass sie als vernünftig allgemein zugänglich und nachvollziehbar werden. Das trifft sich, wie wir gesehen haben, mit dem Anliegen von Habermas. Barth hat das schon 1946 gegenüber sog. Christlichen Parteien angemahnt: „Im politischen Raum können nun einmal die Christen nur anonym auftreten.“⁵⁴

Der Grund für das „Gebot der Allgemeinheit“ des Staates und der Politik wie der Vernunft und Wissenschaft ist positiv in dem zu suchen, was Geyer die „Einheit von Exklusivität und Universalität der Weltbeziehung Gottes in Jesus Christus“ genannt hat. Das ist eine der konzisen Formeln Geyers.⁵⁵ Das Moment der Universalität lässt sich festmachen am Kreuz, das der Exklusivität an der Auferweckung Jesu Christi. In der Auferweckung hat Gott sich selbst einmalig und einzigartig identifiziert mit dem, der aus Liebe Gottes zum Leben der Welt am Kreuz gestorben ist. Und darum gibt es für die Allgemeinheit der Welt keine andere Grenze und Orientierung als die Weltbeziehung oder das Reich Gottes in Jesus Christus.⁵⁶ Muss nicht die Liebe Gottes zur gottlosen Welt als derart bedingungs- und grenzenlos⁵⁷ gedacht werden, dass sie sich alle Vernunft der Welt dienstbar und brauchbar machen will? In der Indienstnahme durch diese Wahrheit liegt die ‚Autonomie‘ der weltlichen Vernunft begründet. Fragen ließe sich dann immerhin, ob die philosophische Alternative erschöpfend ist, die besagt: Entweder ist die Erkenntnis der endlichen Welt von der Erkenntnis Gottes

53 Siehe Andenken 304f und 430ff.

54 C+B Nr. 20.

55 Eine ähnliche Formel Geyers ist die der „Einheit von Individualität und Universalität des Gekreuzigten“. In der – sagt Geyer – liegt „die *Identität Jesu Christi* beschlossen – als eine konkrete Identität von bedingungs- und schrankenloser Inklusivität nämlich“. Ausschließlich in ihr hat „auch die *Identität der Kirche Jesu Christi* von Grund auf ihren wesentlichen Bestand“ (Wahre Kirche? in: Andenken 228). Vgl. auch Hans-Georg Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, in: Andenken 190-207, hier besonders: 193.

56 Andenken 404. 406.

57 Vgl. Andenken 244ff.

unabhängig (Kant) oder ohne vernünftige Erkenntnis Gottes keine vernünftige Erkenntnis von allem anderen (Hegel).⁵⁸

Wie Gnade Recht schafft – und das drängt zu Analogiebildungen im politischen Bereich, so schafft und entbindet der Heilige Geist Vernunft im Bereich von Kultur im Allgemeinen und Wissenschaft im Besonderen.

Wie es kein „apolitisches Christentum“ geben kann⁵⁹, so kann es auch kein unvernünftiges Christentum geben und keine Theologie ohne Vernunft. Wirklich und möglich wird wie ein politischer, so auch ein „vernünftiger“ Gottesdienst in der Säkularität (siehe Römer 13,1-7 und Römer 12,1). Wie die Kirche die zunehmende Politisierung des Staates zu betreiben hat, so hat sie auch zu betreiben, dass die Vernunft zunehmend zur Vernunft komme. Beides, wie Geyer es von der Tendenz zum nicht-religiösen Staat sagt, damit die Humanität nicht „eingeschränkt, gehindert und unterdrückt“⁶⁰ werde.

Ich resümiere:

Was ist erreicht, wenn das im Ansatz stimmt? Erstens ist die Einheit und Ganzheit der Wahrheit durch ihre Zurückführung auf die exklusive und universale Weltbeziehung Gottes in Jesus Christus ihrer spannungsvollen Doppelspurigkeit von natürlichem und offenbartem Gottesverständnis entnommen und zu einer inhaltlichen Eindeutigkeit gebracht. Die freilich bleibt an die Geschichtlichkeit Jesu Christi und des Heiligen Geistes gebunden und ist darin eine *offene Wahrheit*. Zweitens ist die so bestimmte *Wahrheit* der *Erkenntnis* des Glaubens wie der *Erkenntnis* der Vernunft (der Kirche wie der Wissenschaft) stets voraus und unterzieht damit beide einem kritischen wie verheißungsvollen Prozess *auf Wahrheit* hin. Der kann produktiv zum wechselseitigen Lernprozess für beide werden und lässt im Verstand des Glaubens beiden ihre eigene Freiheit und Würde.⁶¹

58 Siehe Andenken 302f.

59 Vgl. C+B Nr. 6.

60 Andenken 419.

61 Vgl. Karl Barth in KD I/1,9f: Die Theologie reiht sich 1. solidarisch ein unter die sich menschlich um Wahrheit bemühenden anderen Wissenschaften und erinnert sich damit selbst an die unumgehbare ‚Profanität‘ ihres eigenen Tuns, „protestiert ... selbst gegen die Vorstellung ihrer ontologischen Erhöhung“ über die anderen Wissenschaften. Sie protestiert damit 2. zugleich gegen „die quasi-religiöse Unbedingtheit“, mit der die anderen ‚Wissenschaften‘ diesen Begriff interpretieren. „Und schließlich dokumentiert die Theologie damit, dass sie sich mit den ‚Wissenschaften‘ (trotz der grundsätzlich nicht zu behebenden Differenz im Verständnis dieses Begriffs) faktisch unter demselben Namen zusammenschließt, 3. dass sie deren Heidentum nicht ernst genug nimmt ..., dass sie sie vielmehr ... mit sich selbst zur Kirche rechnet.“ Und das ist nun gerade nicht im Sinne einer ‚Klerikalisierung‘ der profanen Wissenschaft zu verstehen!

Gerrit W. Neven

Von der Metaphysik zur Parusie

*Hans-Georg Geyer in der intellektuellen Debatte
über eine Kernfrage des 20. Jahrhunderts*

1 Zur Einführung

Hans-Georg Geyer befand sich auf hervorragende Weise im Zentrum der wichtigsten intellektuellen Debatten des 20. Jahrhunderts. In diesen Debatten unterschied er sich dadurch von anderen, dass er sich von einem Punkt jenseits des Todes des metaphysischen Gottes bestimmt wusste. Geyers Denken war frei von den totalitären Zügen der westlichen Kultur. Schon 1962 erklärte sich Geyer einverstanden mit dem ‚Theologisch-politischen Fragment‘ von Walter Benjamin.¹ Geyer distanzierte sich damit vom Gedanken, dass historische Überzeugungen, wissenschaftliche Errungenschaften oder politische Auffassungen in sich die Potenz haben, ‚den Sprung nach vorne‘ zu machen, hin zu einer Zeit, die qualitativ neu und anders ist.² Unser Wissen wird von wirtschaftlichen und

1 Zum ersten Mal 1962 und – soweit ich feststellen konnte – zum letzten Mal 1998, in einer unter dem Titel *Solus Christus* herausgegebenen Diskussion mit Jürgen Seim. Vgl. *Solus Christus – Das Eine Wort Gottes im Horizont der Heiligen Schrift*, in: Klaus Wengst (Hg.), *Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrager*, Neukirchen 1998, 3-22.

2 Vgl. *Geschichte als theologisches Problem* (urspr. 1962), in: H.-G. Geyer, *Andenken. Theologische Aufsätze*, Tübingen 2003, 51f.: „der Glaube, das Sich-Einlassen und Trauen auf die Christusbotschaft [ist] zugleich der radikale Verzicht darauf, in der vergangenen Geschichte die Wahrheit des Kerygma entdecken zu wollen. (...) Im

politischen Faktoren bestimmt. Der Wille zum Wissen wird angetrieben von einer Macht, die, was nicht berechnet werden kann, ausschließt. Geyer ist der Meinung, dass diese Macht und die Geschichte der Freiheit einander widersprechen und dass die Ausübung dieser Macht sich mit den Freiheitsrechten der Aufklärung nicht verträgt.

Geyer zufolge geht aber der moderne Wille zur Macht mit der Metaphysik moderner Prägung zusammen. Metaphysik und Modernität sind eng miteinander verbunden. Ihr Verhältnis ist das einer Sukzession. Sie haben – so Geyer in einer Reflexion auf Nietzsche – beide zu einem Tod geführt: Die klassische Metaphysik hat zum Tod Gottes, die moderne Metaphysik zum Tod des Menschen geführt. Der Gott des Himmels war – so Nietzsche – eine Illusion. Der Mensch hat den Ort Gottes eingenommen, aber heute läuft er – so Geyer – Gefahr, unter dem Druck der eigenen Erkenntnistriebe zusammenzubrechen. Vielleicht beruht auch das moderne Konzept des Menschen auf einer Illusion. Wie soll man unter diesen Umständen weitermachen?

Alte Denkgewohnheiten können in dieser Situation jedenfalls nicht kontinuiert werden. Ein neues Denken ist gefragt. Die Metaphysikkritik, die auch Teil der Denkprojekte von Geyers theologischer Zeitgenossenschaft war (Moltmann, Pannenberg) und in der Folgezeit zum Paradigma der Transzendenz wurde, hat die Denkrichtung, die Geyer für sich selbst wählte, geprägt.³ Im Nachstehenden gilt es zu zeigen, dass er dabei den aus dem Denken Barths bzw. der frühen dialektischen Theologie stammenden Satz, nach dem „unsere Zeit ein Implikat der Parusie Jesu Christi ist“⁴, befolgt hat.

Umkreis dieser Wahrheit liegt, was W. Benjamin aus bestem jüdischem Erbe gedacht hat: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen“.

- 3 Wie z.B. bei Moltmann, Pannenberg und Jüngel, den Theologen, die die Diskussion nach Barth dominiert haben.
- 4 Vgl. Geyer, Karl Barths Umgang mit der Osterbotschaft des Neuen Testaments, *ZDTh* 1997, 65-66. „Zur Frage nach der Art und Weise des neuen Denkens gehört die Erinnerung an seine Wurzel im Andenken an die „absolute Subjektivität“ Gottes im Nachdenken des zuvorkommenden, schlechterdings unberechenbar konkreten Handelns oder Tuns in der Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten.“ Geyer schätzt Karl Barth als den Lehrer, der ein neues Denken versucht hat: „Er riskiert einen neuen Gedanken im Vollzug des neuen Denkens“ (64).

2 Die Subjektivität von Gott und Mensch nach dem 20. Jahrhundert

Geyer befand sich im Herzen einer Diskussion, die die Zukunft zum Gegenstand hatte. Der Gedanke des Todes Gottes und der Gedanke des nahekommenden Todes des Menschen hatten eigentlich kein anderes Thema übrig gelassen als eben das der Zukunft. Für Geyer nun war die Frage, wie sich Zukunft denken lässt, ohne irgendwie die großen Projekte der Vergangenheit zu extrapolieren. Geyer hat dabei – Karl Barth folgend – eine Position eingenommen, die sich bei großen Denkern unserer Zeit wiederfinden lässt. Diese sind aber, im Gegensatz zu Geyer, in der komfortablen Lage, *nach* der Jahrhundertwende ins 20. Jahrhundert zurückschauen zu können.

Radikale Emanzipation und Dehumanisierung

Einer dieser großen Denker ist der französische Philosoph Alain Badiou.⁵ In seinem Buch *Das Jahrhundert* bringt Badiou wichtige Repräsentanten des 20. Jahrhunderts miteinander ins Gespräch. Wichtig für mein Thema ist das Nachwort des Buches „Das gemeinsame Verschwinden von Mensch und Gott“. Mensch und Gott – das ist der Punkt, um den es letztendlich im Gespräch der Philosophen geht.⁶ Badiou hält sich zurück und lässt andere ihre Gedanken über das Jahrhundert vorführen. Anhand inzwischen klassisch gewordener philosophischer und poetischer Texte zeigt Badiou, was das Grundthema des Jahrhunderts war und welche Fragen dieses Zeitalter hinterlassen hat. Der Tod Gottes und der Tod des Menschen bilden – stellt Badiou fest – das große Thema der Philosophie und der Theologie des 20. Jahrhunderts. Aus diesem Thema ergibt sich selbstverständlich die Frage, wie es „jenseits dieses Gottes und dieses Menschen“ weitergehen soll und weitergehen kann.⁷

Im 20. Jahrhundert wurde – so Badiou – das Thema vom Tode des Menschen in zwei Richtungen gezeichnet, die disjunktiv miteinander verbunden sind: Sie gehen zusammen, ohne aber dialektisch aufgehoben zu werden. Zum einen gibt es die Strömung, die die Denkansätze Kants radikalisiert. Sie führt zu einem Entwurf des Menschen, in dem er zum Sklaven seiner eigenen Emanzipation wird. Diese Linie läuft von Kant über Fichte zu Sartre. Zum anderen gibt es den Weg des radikalen Antihumanismus Nietzsches. Seine Vertreter behaupten im

5 Badiou ist Philosoph, Mathematiker, Dramaturg und Romancier. Theologen ist er vor allem bekannt geworden durch sein Buch *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich 2002.

6 Alain Badiou, *Das Jahrhundert* (urspr. französisch 2005), Zürich 2006.

7 Badiou, *Das Jahrhundert*, 203-219.

Grunde genommen, „dass das Absentwerden Gottes einer der Namen ist für das Absentwerden des Menschen. Die freudige Katastrophe (die Götter, wiederholt Nietzsche, haben sich zu Tode gelacht), welche die Gottesfigur heimsucht, ist zugleich die fröhliche Wissenschaft von einer menschlichen, allzumenschlichen Katastrophe: die Verflüchtigung, die Auflösung der Figur des Menschen. Das Ende des Humanismus.“⁸

Dieses Entweder-Oder lässt postmodernen, teils religiösen Denkern wie Lévinas und Derrida keinen Raum. Badiou sieht in Lévinas' Appell des radikalen Andersseins Gottes mit dem Ziel, das Anderssein des Anderen in Schutz zu nehmen, etwas gezwungenes.⁹ Im Kreis um Derrida entstand eine Art Religion des messianischen Aufschubs oder der *differance*, „a deferral of presence“.¹⁰ Auch diese Verbindung von Philosophie und Religion ist Badiou zu artifiziell.

Vor Badiou hatte Geyer diese beiden Linien bereits unterschieden. Diese Aufmerksamkeit macht gerade die Großartigkeit seines Denkens aus. Auf eine intensive, manchmal fast apokalyptische Weise hat er überdies ihre möglichen Folgen reflektiert. Die erste, emanzipatorische Linie hat Geyer ausführlich und mit großer Sorgfalt skizziert.¹¹ Die zweite, antihumanistische Linie hat er in seinem Werk implizit erkannt: In manchen Aufsätzen¹² klagt er Formen der Erkenntnis an, die den Menschen als Subjekt eliminieren. Geyer hat also eine Dehumanisierung des modernen anthropologischen Projektes vorausgesehen. Er hat wahrgenommen, dass ein sich von Gott emanzipierendes und zugleich totalitäres Denken das konkrete Subjekt, das einen Namen hat, eine Identität, einen Gedanken und einen Traum, aus großen Teilen der Wissenschaft und der

8 Badiou, *Das Jahrhundert*, 210.

9 Badiou, *Ethik*, Wien 2003, 37: „Es ist also nötig, daß das Phänomen des Anderen (sein Antlitz) das Zeugnis einer radikalen Andersheit ist ... Dies will besagen, daß die Verständlichkeit der Ethik es erfordert, daß der Andere irgendwie von einem Prinzip der Andersheit getragen wird und daß dieses Prinzip die einfache endliche Erfahrung transzendiert.“

10 Vgl. Peter Hallward, *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis 2003, 157: „Nowhere is the incisive simplicity of Badiou's orientation more apparent than in his conception of time. Whereas Sartre's Philosophy is organised around the future, Bergsons's around the past, and Derrida's around the deferral of presence, Badiou's subject lives in a time that is entirely saturated by the present, a time without promise, inheritance or reserve.“

11 Vgl. z.B. Geyer, Norm und Freiheit, in: *Andenken*, 306-332.

12 Geyer, Das Subjekt im Prozeß der Vergesellschaftung, in: *Andenken*, 364-393.

Technologie vertrieben hat. Ein denkerischer Neuanfang kann deshalb, so meint Geyer, nur vom Jenseits des Endes dieses Menschen kommen. Ein neues Denken muss sich über dieses Ende im Klaren sein.

Biblische und metaphysische Weltsicht

Über die Essenz des Unterschieds zwischen der biblisch-christlichen und der metaphysisch-platonischen Weltsicht handelt ein ausführlicher und entschiedener Aufsatz Geyers mit dem Titel ‚Atheismus und Christentum‘.¹³ Nach Nietzsche verdiene – so Geyer – die Differenz zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott der Metaphysik keine Beachtung. Nach Nietzsche habe der Glaube an Gott als eine übersinnliche Macht im allgemeinen keinen wirklichen Einfluss mehr, da Gott sowieso keine Macht mehr zugesprochen wird. Eben der Glaube an diese Macht sei aber notwendig, um die Überzeugungen und das Handeln des Menschen zu bestimmen (*Andenken*, 92-93). Mag sein, antwortet Geyer Nietzsche, es kann in der Tat annehmlich erscheinen, dass der Unterschied von ‚metaphysisch‘ und ‚biblisch‘ lediglich eine Subtilität ist. Die Frage ist aber – so fährt Geyer fort –, ob die Feststellung, dass Gott seine Macht über die Menschen verloren und der ‚übersinnliche Himmel‘ keine Bedeutung mehr für die ‚sinnliche Erde‘ hat, auch den Todesstoß für das Evangelium bedeuten muss.

Geyer suggeriert, dass diese Frage verneinend beantwortet werden muss. Er ruft dazu in Erinnerung, dass, im Unterschied zum metaphysischen Gott, der Gott der Bibel sterben *kann*. Er macht außerdem klar, dass die moderne atheistische Anthropologie – sei sie nun existenzialistischer oder marxistischer Prägung – unter dem Formgesetz des metaphysischen Denkens steht. Aus diesem Grund könne der christliche Glaube sich unmöglich mit dieser Anthropologie verbinden. „Indem der christliche Glaube unter das Gesetz der Gottlosigkeit als Resultat der inneren Zersetzung der theistischen Metaphysik gestellt wird, soll er sich als die Religion des identischen Lebens präsentieren, d.h. des Äußersten, was in dieser Welt sich vernichtender Gegensätze möglich und unbedingt nötig ist, nämlich der tatkräftigen und werktätigen Hoffnung, die nicht müde wird, die Welt als Einheit und Ganzheit zu erarbeiten“ (*Andenken*, 109).

Die christliche Theologie hat nach Geyer deshalb die Aufgabe, den christlichen Glauben auch argumentativ aus seiner dogmatischen Identifizierung mit einem noch immer metaphysisch bestimmten Religionsbegriff herauszuführen. Dieser Glaube ist nämlich „nicht ein Bezug des Menschen zum eigenen Sein, sondern die Wahrnehmung der Beziehung Gottes zum menschlichen Sein als der eigensten Tat Gottes selbst in der einzigartigen und einmaligen Geschichte Jesu Christi“ (*Andenken*, 110f.). Diese Geschichte lehrt, dass Gott sterben kann und dass vom Tod dieses Gottes her Menschen im Glauben die Kraft bekommen,

13 Geyer, *Atheismus und Christentum* (urspr. 1970), in: *Andenken*, 91-111.

wirklich irdisch, endlich zu sein und sterben zu können. Gerade das macht nach Geyer den Unterschied zu der von der Modernität geprägten Religion des identischen Lebens aus. „Hier, im Zentrum der christlichen Verkündigung, in der Botschaft vom Kreuzestod Jesu Christi (...) liegt der Richtpunkt christlichen Denkens an und Redens von Gott. Wer Gott ist und worin sein Wesen besteht, das kann im christlichen Glauben angemessen nur aus dem Ansatz gedacht werden, daß der Kreuzestod Jesu Christi Gottes eigene, ein für allemal geschehene Tat für alle ist – wie es aus dem Anfang jenseits des Endes, d.h. aus der Auferstehung, offenbar geworden ist“ (*Andenken*, 107f.).

Geyer erteilt Nietzsche also eine Absage: Es ist unzutreffend, den Gott der Metaphysik und den Gott des Evangeliums Jesu Christi in einen Topf zu werfen. Deshalb ist es eine Lebensnotwendigkeit zu verhindern, dass der Unterschied, der einem auf den ersten Blick nur klein und subtil vorkommen mag, ganz aus dem Blick verschwindet.

3 Geyers Projekt: *Andenken*¹⁴

Geyers denkerisches Projekt heißt ‚Andenken‘. Es führt zu weit, die Bedeutung des Wortes ‚Andenken‘ und seine Konnotationen *en détail* zu skizzieren. Hier geht es ausschließlich um die Frage, ob und wie Andenken zu einer neuen Weise von Denken führen kann.

Andenken als Kernbegriff von Geyers Denkweise

Zentraler Bestandteil von Geyers Andenken ist die Mimesis, die Nachahmung Gottes in der Praxis der Liebe zum Nächsten. Ich meine, dass diese Mimesis bei Geyer die Stelle einnimmt, die in der Metaphysik von der ideologischen Repräsentation eingenommen wird. Geyer versucht, die Ideologie zu vermeiden, weil sie immer eine anonyme Realität ist, die sich in Doktrinen und Ideologien verhüllt manifestiert. Geyer geht in seinem Denken also nicht den Weg der ideologischen oder eben dogmatischen Repräsentation, sondern – Doppelungen umgehend – den Weg der Präsentation. Paulinisch gesagt: es geht ihm auch im Denken um die apostolische Existenz, die nicht repräsentiert, sondern präsentiert. In diesem Zusammenhang erwähnt Geyer Paulus' Mahnung an Gottes Statt: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen ... Wir sind also Gesandte an Christi Statt, als sei es Gott, der durch uns mahnt: Lasst euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5,17-20).

14 Geyers frühe Arbeiten zu Husserl und Heidegger müssen hier außer Betracht bleiben. Vgl. von Heidegger vor allem ‚Andenken‘, in: Ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1996.

Die hier genannte Praxis der Versöhnung hat ihre Wurzeln also in Gott. Im Andenken ist Gott ein Name, ein Nomen proprium, und kein Begriff. Dieser Name setzt sich fort in der leidenschaftlichen Bitte, die Produktion von Feindbildern zu lassen und suchend und Risiken eingehend die Liebe zum Nächsten zu leisten. Diese Bitte introduziert im Andenken die Mimesis der Liebe (an Christi Statt) in Formen konkreter Praxis. Es geht hier also nicht um ideologische (symbolische) Repräsentationen, sondern um Präsentationen; es geht darum, das Sein zu gestalten als Zeuge der realen Versöhnung. Hier zeigt sich Geyers Leidenschaft für die *realitas fidei*: Andenken heißt für ihn – zumindest auch – Mimesis.

Was ‚Andenken‘ heißt, beschreibt Geyer am schönsten, aber zugleich am kompliziertesten in einem Aufsatz über die wahre Kirche.¹⁵ Das Wort ‚Andenken‘ kommt in diesem Aufsatz nicht vor, die Unmittelbarkeit des Namens wird aber um so klarer herausgestellt. Geyers These lautet, dass die *Kirche* die einmalige Versöhnung – ‚evangelische Substanz‘ genannt – in der Aktionsform mimetischer Praxis präsentiert (*Andenken*, 235). „Das spezifische Moment des Kerygmas christlicher Kirche, durch das es sich innerhalb der Gesamtdarstellung ihrer evangelischen Substanz durch ihr praktisches Sein von allen anderen mimetischen Funktionen unterscheidet, hängt genau damit zusammen, daß die homiletische Praxis der Ausrichtung des „Wortes vom Kreuz“ als des „Wortes der Versöhnung“ im Namen Jesu Christi, des gekreuzigten Sohnes, unter allen Arten der Mimesis des Evangeliums Jesu Christi in und durch seine Kirche diejenige ist, in der sich nicht nur die Worthaftigkeit, sondern in der Wortsprachlichkeit des Evangeliums dessen elementare Namentlichkeit mit irreduzibler Unmittelbarkeit manifestiert.“¹⁶

Geyers Konzeption von Andenken stellt natürlich keinen Freibrief dar für Glossolalie, aber umgekehrt gilt, dass Begrifflichkeit im Andenken auch keinen Primat hat. Die Mimesis ist nicht antiintellektuell, sondern will Auftakt eines neuen Denkens sein, in dem das Subjekt – Gott und Mensch – wieder einen Ort bekommt. Um zum Hauptgedanken meines Vortrages zurückzukehren: Durch Präsentation der Liebe Gottes, die im Andenken an die Oberfläche gebracht werden soll, will Geyer das Denken öffnen für das Kommen Gottes in der Parusie.

15 Geyer, ‚Wahre Kirche‘, in: *Andenken*, 227-256.

16 Geyer, *Andenken*, 238. Zur Beziehung von Mimesis und Namen, vgl. W. Benjamin, ‚Über das mimetische Vermögen‘, in: *Gesammelte Schriften*, Bd 11.1, 210-213.

Die nähere Herausarbeitung von Geyers Denkweise

Wie lässt sich nun Geyers Denkweise genauer umreißen? Meine Lesefrüchte fasse ich kurz anhand von fünf Stichworten zusammen: Freiheit (1), die sechziger Jahre (2), Widerspruch zum Totalitären (3), die Epistemologie der Hoffnung (4) und die Identität Jesu Christi (5).

1 *Freiheit* ist für Geyer das Kennzeichen des (theologischen) Diskurses. Er betritt den Denkraum der kritischen Freiheit. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, dass diese Freiheit den Diskurs, in dem sich das neue Denken manifestiert, strukturiert. Ich könnte hier aus den ‚Thesen zu einer kritisch-systematischen Revision des Begriffs der kirchlichen Lehre‘ zitieren. These 7.3.1. lautet: ‚Zwischen dem Versprechen, das jemand einem anderen gibt, und dem Vertrauen, das dieser dem Versprechen schenkt, waltet das Verhältnis schlechthin freier Gegenseitigkeit und einer darin uneinschränkbar gegenseitigen Freiheit‘ (*Andenken*, 291). Hier vollzieht sich die Kritik der Metaphysik diskurstheoretisch und verrät ein zutiefst humanistisches Erbe.

2 Die Erfahrungen der *sechziger Jahre* sind für Geyer wichtig gewesen. In der Kirche sind sie die Jahre der erwachenden Ökumene; in politischer Hinsicht sind sie die Jahre der ‚Demokratisierung‘, der massenhaften, weltweiten Studenten- und Arbeiterproteste. Zurückblickend muss man feststellen, dass die Emanzipationswelle dieser Zeit nachgelassen hat und hinter ihren Zielen weit zurückgeblieben ist. Die sechziger Jahre läuten eher eine Zeit ein, in der das individuelle Ich verloren geht in ein anonymes Wir, eine Zeit, in der – scharf gesagt – die Individuen zu Nichtsen werden. Bei Geyer steht der Untergang der konkreten Individualität unter dem Nenner der Verdinglichung.¹⁷ Das konkrete Subjekt fällt abstrakt mit jedem anderen Subjekt zusammen.¹⁸

3 Geyer wollte der Macht des *Totalitären widersprechen*. Er war äußerst empfindsam für die totalitären Züge der modernen Gesellschaft. Beispielhaft ist für Geyer Horkheimers Denken über historische Entwicklungen und über die Verarbeitung von Vorgängen im Bewusstsein. Anlässlich einer Neuauflage von Horkheimers Werken hat Geyer einen ausführlichen Bericht geschrieben.¹⁹

17 Geyer referiert u.a. Karl Barths *Tambacher Rede* und spätere Schriften wie *Christengemeinde und Bürgergemeinde* und *Die Menschlichkeit Gottes*.

18 Vgl. z.B. den Schluss von ‚Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung‘ (urspr. 1970), in: *Andenken*, 364-393.

19 Geyer, *Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers* (urspr. 1969), in: *Andenken*, 332-363.

Horkheimer hatte dieser Neuausgabe erst nach langem Zögern zugestimmt, da er zweifelte, ob seine Theorie der dreißiger Jahre Ende der Sechziger unverändert wieder aufgelegt werden könne? Geyer zeigt Verständnis für diesen Zweifel. Da die kritische Theorie von u.a. Horkheimer in einem bewussten Zusammenhang mit der Praxis steht, „kann [sie] nicht abstrakt dasselbe bleiben, was sie einmal war, wenn sich die historische Konstellation gewandelt hat, in der sie einst entwickelt wurde“ (*Andenken*, 333).

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Horkheimer zutiefst skeptisch geworden. Er spricht von der „trostlos[en] (...) Erkenntnis“, dass „die menschliche Gesellschaft nach dem zweiten Weltkrieg mit einer an tödliche Sicherheit grenzenden Unbeirrbarkeit den Weg zur mechanischen Barbarei eingeschlagen hat“ (*Andenken*, 339). Tief ist der „Zweifel an der Richtigkeit jener These eingesenkt, die auch ihm einmal zutiefst Gewißheit war, daß nämlich die Möglichkeit des Übergangs der menschlichen Gesellschaft in einen menschenwürdigen Zustand eine gegenwärtig reale Möglichkeit sei“ (*Andenken*, 339). Der Wille, konkret zu widersprechen, wird dadurch aber nicht geschwächt. Horkheimer resigniert also nicht. Geyer stellt fest, dass bei Horkheimer zwar „seit dem Zweiten Weltkrieg der Glaube an die Kräfte und die Realität des Fortschrittes zu einer besseren Gesellschaft [verloren ging]; geblieben aber ist der Wille zu ihr und zur Erkenntnis und kompromißlosen Enthüllung alles dessen, was sie machtvoll vereitelt“ (*Andenken*, 340). Aus dieser Lektüre spricht Geyers Überzeugung, dass auch in Zeiten von Angst und Enttäuschung angesichts der definitiven Verzögerung der Parusie einer humanen Gesellschaft, der Wille, bestimmt und konkret zu widersprechen, bleiben kann.

4 Über die *Epistemologie der Hoffnung* hat Geyer intensiv mit Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg diskutiert.²⁰ In deren Theologie der Hoffnung ist der Unterschied zwischen Zukunft als angestrebtem Zweck und Zukunft als Ziel des exklusiven Handelns Gottes so gering, dass man – so Geyer – die biblische Verheißung kaum noch von einem Prinzip unterscheiden könne. Geschichte scheint selbst als Medium des Heils auf den Plan zu treten. Geyers Kritik gipfelt darin, dass die theologischen Programme von Moltmann und Pannenberg s. E. von einer metaphysischen Korrelation von Gott und Welt eingekreist werden. Geyer fragt kritisch, ob in Moltmanns Theologie innerhalb der Korrelation von Gott und Welt die Verheißungsgeschichte Israels mehr ist als die Explikation von historischen, von der Hoffnung geleiteten Prozessen, die von dieser Geschichte Israels selbst eigentlich unabhängig sind. Er hat Zweifel daran, ob für Moltmann und Pannenberg der Tod und die Auferstehung Jesu

20 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964; W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, 1959.

Christi wirklich konstitutiv sind (und nicht nur illustrativ) für die Auslegung biblischer Texte und für die Praxis der christlichen Gemeinde.²¹

Der Punkt, mit dem sich Geyer, Moltmann und Pannenberg gemeinsam konfrontiert wussten, war das Problem der Parusie, des Kommens oder der Ankunft des Neuen. Man kann sagen, dass Moltmann und auch Wolfhart Pannenberg die biblische Kategorie des Novums zum Schlüsselbegriff ihrer Epistemologie der Hoffnung gemacht haben. Geyer hat dafür größtes Verständnis, hat aber – wie schon gesagt – auch seine Bedenken. Bei Geyer steht ‚Parusie‘ für eine Zukunft, von der niemand Tag oder Stunde kennt. Zukunft in biblischem Sinn ist unberechenbar.²² Wir werden zwar von Vorstellungen der Zukunft vitalisiert, aber diese führen uns noch nicht in die Zukunft selbst hinein. Statt von Vorstellungen könnte man von hoffnungsvollen Umwälzungen sprechen. Es ließe sich ein ganzes Repertoire solcher Umwälzungen vorführen, alle unter dem gemeinsamen Nenner der Freiheitsgeschichte. Es muss sich aber erst noch herausstellen, ob diese ‚Freiheitsgeschichte‘ tatsächlich Freiheit enthält bzw. zur Freiheit geführt hat. Da findet Geyer Pannenberg und Moltmann eher zu unkritisch. Er kontrastiert ihren Ansatz kritisch mit dem von Benjamin. Geyer bleibt dem Konzept der Naherwartung treu: Für ihn ist diese Erwartung ein qualitatives Moment des Glaubens, das für eine neue, unmetaphysische Weise des Denken vorausgesetzt werden muss.

5 Die Frage nach der *Identität Jesu Christi* bzw. nach der Legitimität und dem Sinn des Kreuzestodes Jesu nimmt in Geyers Werk eine Schlüsselstellung ein. Diese Frage ist für seine Wende von der Metaphysik zur Parusie bestimmend.²³ Geyer stellt fest, dass das neue Kommen Gottes in der Parusie eine Implikation der konkreten Identität Jesu Christi ist. Wie findet man diese Identität, diese unerreichbare und doch in der biblischen Sprache intendierte Einheit

21 Vgl. Geyer, ‚Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“‘, in: *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, München 1967, 64: „Das Moment der Explikation beherrscht so stark die Szene, daß der konstitutive Charakter der Geschichte Jesu Christi zumindest nicht deutlich genug zum Vorschein kommt.“ Vgl. auch ‚Zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments‘, *Evangelische Theologie* 25 (1965), 207-238, wo Geyer auf die „Sage Israels“ eingeht, die als unmittelbares Wort für die Sprache Israels und die in dieser Sprache niedergelegte Verheißung schlechthin konstitutiv ist.

22 Cf. Wengst, *Christliche Theologie im Angesicht Israels*, 19.

23 ‚Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi‘, in: *Andenken*, 176-207.

von Gott und Mensch? In seiner Antwort auf diese Frage wendet Geyer die husserlschen Begriffe ‚Protention‘ und ‚Retention‘ an.²⁴

Mit der Protention oder dem Protentionalen Jesu deutet Geyer die Kontinuität zwischen dem Charakter des Auftretens Jesu und des Schicksals Jesu an. Er möchte dessen Tod aber nicht interpretieren, sondern ihn einfach in seiner Faktizität stehen lassen, d.h. ihn als ein stummes Faktum, einen Abbruch darstellen, mit dem dieses Leben einfach endet. Dieses historische Faktum kann Geyer zufolge erst und „nur durch das selber meta-historische Ereignis von Ostern“ eine „Verschärfung oder ‚ontologische‘ Vertiefung erfahren“ (*Andenken*, 204). Erst zurückblickend – Geyer spricht von Retention, siehe unten – wird deutlich, dass die Versuche, dieses Faktum zu negieren und diesem Tod in einem höheren Rahmen seinen Ort zu geben, nur dazu führen können, dass dieser Tod idealisiert oder zu einem empirischen Faktum degradiert wird. Dass dieser Tod in Wirklichkeit einen ‚Sprung nach vorne‘ darstellt, kann – so Geyer – nur aus dem Bereich des Metahistorischen heraus, von der zurücklaufenden Erinnerung her gesagt werden.

Neben der Protention oder der Aufeinanderfolge des historischen Geschehens und seines Endes steht die Retention, die zurücklaufende Erinnerung, die in und durch einen Bruch hindurch Kontinuität sehen und benennen kann. Gerade die Retention, die ihre Wurzeln in Ostern hat, macht die Frage, wer Jesus ist und was die Bedeutung seines Todes ist, prägnant. Sie führt eben nicht über die Aporetik dieses Todes hinaus. Wer gegenüber der Realität des Todes standhalten will, kann die Frage nach der Wahrheit dieses Todes und dieses Kreuzes nicht vermeiden. Lehraussagen oder unpersönliche Statements sind diesem Tod gegenüber ja gar nicht möglich. Solche Sätze stellen fest und bringen etwas auf den Begriff. Die Realität dieses Todes stellt sich gegen solche Versuche: Die Anamnese, das Gedenken, dieses Todes zeigt gerade, dass er nicht ‚metaphysierbar‘ oder objektivierbar ist.

Ich habe die obige nähere Beschreibung von Geyers Denkweise mit der diskurstheoretischen Bemerkung begonnen, dass sie durch eine Leidenschaft für die Freiheit gekennzeichnet ist. Die Richtigkeit dieser Bemerkung bestätigt Geyer gerade in einer Passage über das Kreuz. Damit ist der Kreis also geschlossen. Geyer schreibt: „Die Sinnfrage des Kreuzes ist durch eine unendliche Offenheit gekennzeichnet, kraft deren sie gegenüber allen Antworten und durch diese hindurch einen unzerstörbaren Vorrang behält“ (*Andenken*, 206). Offenheit, im Gegensatz zur Geschlossenheit der totalitären Metaphysik! Darum gilt: Erkenntnisbildung bezüglich der Identität dieses Jesus „kann sich nur vollziehen in der Teilnahme an dem Prozeß der Aktualität dieser Sinnfrage im

24 Geyer erwähnt ihre Herkunft aus der Phänomenologie Husserls übrigens nicht. Vgl. auch Geyer, ‚Ansichten‘, 61.

Medium der menschlichen Wortsprache“ (*Andenken*, 207). Die entscheidende Kategorie dieser Wortsprache ist das *Verbum Dei promittens*.²⁵

4 Resümee

Es gibt einen bemerkenswerten Parallelismus im Denken von Geyer und Badiou über die Metaphysik. Badiou beschließt sein Buch *Das Jahrhundert* mit der Feststellung, dass sich im „gemeinsame[n] Verschwinden von Mensch und Gott“, im Tod dieser beiden Subjekte, die Auflösung eines Denkens zeigt, das sich nicht von der Metaphysik verabschieden konnte. Badiou macht auf ein neues Denken aufmerksam, das sich engagiert mit dem, was sich in den großen Umwälzungen der Vergangenheit als wahr aufdrängt. Bei Geyer findet man eine überraschend parallele Leidenschaft für das Wahre und Neue. Geyer tritt – Barths Denken über die Zeit folgend – für ein Denken ein, das gerade versucht, *Riskantes* hervorzubringen. Auch Badiou weist auf das Riskante hin. Für ihn ist dieses – genauso wie für Geyer – gerade deswegen möglich (und notwendig!), weil er sich von der Metaphysik gelöst hat.²⁶ Es ist – kurz und gut – bemerkenswert, dass sowohl Geyer als auch der antimetaphysisch denkende Atheist Badiou das Denken für einen neuen Raum jenseits des Todes des Menschen schärfen möchten.

Badiou macht, wie gesagt, einen Unterschied zwischen zwei anthropologischen Linien: zwischen der Anthropologie Sartres und der anti-humanistischen Linie in der Philosophie von z.B. Foucault. Diese Linien sind einander sehr nahe. Die extrem humanistische Linie Sartres scheint sich von sich aus in eine antihumanistische Linie auflösen zu müssen. Für Sartre ist der Mensch nämlich zur Freiheit verurteilt. In dieser Vorstellung geht der Mensch von einer Emanzipationswelle in die andere hinein, ohne aber je wirklich frei zu sein oder werden zu können. Er ist als Mensch programmiert und ist nicht imstande, sich von dieser Programmierung zu lösen. Diese Position hat auch Geyer präzise analysiert.²⁷ Er sagt, dass, solange dieser Mensch programmatisch an sich selbst gebunden wird, er es nie vermögen wird, frei zu sein. Dies ist eine Realität, von der übrigens nicht nur Sartre gewusst hat. Dasselbe Wissen ist durch große

25 Geyer, *Andenken*, 289-291.

26 Badiou hat ein neues Seinskonzept entwickelt, in dem mit mathematischer Strenge Raum gelassen wird für das Zufällige. Statt der Wiederholung des Gleichen (Gesetz) wird dem *Événement*, dem Geschehen, eine konstitutive Bedeutung zuerkannt.

27 Geyer, *Andenken*, 310-319.

christliche Theologen (Luther, Paulus) schon mit großer Kraft ausgesprochen worden. Der Mensch, von dem hier die Rede ist, ist der Mensch, dessen Wille gebunden ist, der an sich und auf sich selbst gestellte Mensch, der aber im Grunde genommen unfrei ist: *servum arbitrium*.

Michel Foucault hat sich von jeder Form von Anthropologie distanziert: Für ihn ist der Mensch der neuzeitlichen Subjektivität tot. Die Versuche z.B. der französischen Postmodernität (Lévinas, Derrida), den Bezug zur Transzendenz wiederherzustellen, werden von ihm als ‚Religion‘ oder als ‚Theologie‘ kritisiert. Badiou ist mit Foucaults Kritik einverstanden. Auch er ist ein Atheist, der gelernt hat, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs tot ist.²⁸ Zugleich stellt Badiou aber auch fest, dass die Postmodernität, die zwar jeden Zwang zur Emanzipation zu Recht relativiert und kritisiert hat, nicht weiterführt. Aus der Postmodernität scheint der Reiz des Revolutionären verschwunden zu sein; sie ist langweilig geworden.²⁹ Badiou sucht die Leere, das Offene, das auch in der Zeit des verschwindenden Subjekts gewiss da ist. Er sucht eine Leere, in der das Denken die Kraft findet, konkret, d.h. real zu werden, nicht eingeeengt von Bildern und Vorstellungen, die wie am Fließband außer uns und in uns produziert werden.³⁰

Diese Vorstellung einer Leere als Raum für das Denken gibt es auch bei Geyer. Ein Vorbild findet man u.a. in seinen Reflexionen über die Identität Jesu Christi. Die große aporetische Frage, die sich in diesen Reflexionen für Geyer stellt, ist, ob das Auftreten Jesu legitim war. War er der gehorsame Sohn oder vielmehr ein prometheischer Rebell (*Andenken*, 197)? Gezeigt wurde, dass historische Versuche für Geyer nicht geeignet sind, dieses Problem zu lösen. Die Frage, ob Jesus ja oder nein mit Recht gehandelt hat und zu Recht verurteilt ist, lässt sich nicht eindeutig lösen.

Das folgt aus Geyers tiefer Überzeugung, dass historische Rekonstruktionen nicht zu einer konkreten Identität führen können. Es gibt keine andere Möglichkeit, als diese Aporie, diese Leere, zu akzeptieren und Ausschau zu halten auf einen Punkt jenseits des Todes. Geyer sagt, dass ein Denken, das sich von diesem Novum anregen lassen möchte, in der Perspektive der Zeit gesehen

28 Vgl. A. Badiou, *Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs*, Wien 1998, 8: „Gott liegt vielleicht lange im Sterben, aber wir sind eben seit mehreren Jahrhunderten mit den aufeinanderfolgenden Formen seiner Einbalsamierung beschäftigt.“

29 Vgl. Frans Kellendonk, *De verhalen*, Amsterdam 2007, und über ihn Arnon Grunberg, ‚Het bodemloze gat achter je‘, *NRC Handelsblad*, 28.09.2007.

30 Vgl. auch Geyer, *Andenken*, 388-389.

werden sollte. Biblisch ist dies „die Zeit, die bleibt“,³¹ die als solche die Zeit einer intensiven Erwartung ist. Man braucht den Reiz des Revolutionären nicht unbedingt zu verlieren. Geyer hat von Benjamin gelernt, dass das Kommen des Messias der Archetyp des ‚Sprunges nach vorne‘ ist, der das Muster vieler großen Revolutionen ist.³² Die Kraft dieser Parusie ist gerade wegen ihrer Niedrigkeit, ihrer Freiheit von jeder Form der Selbsterhebung, effektiv.³³

Wie kann man über dieses Novum reden? Nur in der Form einer illusionslosen Erwartung. Hier kann man auch Badiou gegenüber ein wenig apologetisch werden. Badiou lehrt mit Nietzsche, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs tot ist. Dieser Gott hat seinen Einfluss verloren. Er ist verinnerlicht worden, um nie aus dieser Verinnerlichung zurückzukehren. Mit Geyer und in der Nachfolge von Benjamin sage ich: Man sollte nicht vom historischen Glauben an den Gott der Väter ausgehen. Das Kommen Gottes ist nicht berechenbar und nicht aus historischen Urteilen und Prozessen ableitbar. Das Urteil über die Qualität unserer Tradition und unserer Glaube ist nicht unsere Sache, sondern steht bei dem Gott, den wir erwarten.

-
- 31 Die Losung aus Jes 21, 11 lautet: „Weissagung über die Stille ... Wächter, wie lange noch dauert die Nacht? Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“. Vgl. vom Benjaminschüler Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006. Was bleibt, ist, was uns noch vom Messias trennt. Dieses ‚Mehr als Nahesein‘ des Messias ist der Messias selber.
- 32 Hans Georg Geyer, „Solus Christus“, in Klaus Wengst, *Christliche Theologie im Angesicht Israels*, 20.
- 33 Geyer, *Andenken*, 52. Bei Geyer und Benjamin ist die Zeit, die noch alles Mögliche in sich hält, scharf markiert. Bei Badiou ist das Räumliche dominant. Mit dem Messianischen aus dem Oeuvre Benjamins ist Badiou übrigens bekannt. Er hat Interesse daran und sieht sicher keinen Widerspruch mit seinem eigen Projekt. Zwischen biblischer Eschatologie und neuem Denken in der Leere nach dem Verschwinden des Menschen besteht eine offenkundige Affinität.

Manfred Josuttis

Die Befreiung des Menschen vom Zwang seiner Freiheit

„Sünde“ ist in den Aufsätzen Hans-Georg Geyers scheinbar ein Nebenthema. In systematischem Zusammenhang taucht es nur an zwei Stellen auf. Das ist deshalb verwunderlich, weil dieses Stichwort in der theologischen Tradition für das Verständnis der Geschichte Jesu Christi, für die Lehre von der Kirche und von der christlichen Freiheit konstitutiv ist. Weder Person und Werk des Gottessohnes noch Existenz und Auftrag der Gottesgemeinde noch die konkrete Realisierung der Freiheit der Kinder Gottes ist ohne Bezug zur Hamartologie denkbar gewesen.

An der ersten Stelle, im Kontext des Gegenwartsbezugs der Auferstehung Jesu Christi, bestimmt das Stichwort „das Verhältnis zwischen dem Herkunftsbezug und dem Zukunftsbezug der Aufstehung Jesu Christi“ (Andenken 188). Und das deshalb, weil mit diesem Stichwort der Wendepunkt einer fundamentalen Lebenshaltung markiert wird: „Aus der Gewissheit unserer Freiheit von der Sünde aufgrund der Versöhnung im Kreuzestod Jesu Christi erwächst die Gewissheit unserer Freiheit zum ewigen Leben aufgrund der Erlösung in der Wiederkunft Jesu Christi“ (ebd.). Sünde bezeichnet hier den „Sitz im Leben“ einer epochalen Wende sowohl in der Heils- als auch in der Glaubensgeschichte.

An der zweiten Stelle wird dieser Wendepunkt zunächst noch stärker christologisch besetzt. „Durch Christus ist der Bann der Sünde, der Bann des Widerspruchs gegen Gott gebrochen“ (324). Und diese Bannung, ja Verbannung der Sünde bedeutet nach Galater 5,1: „erstens, dass Christus der ausschließliche Ursprung unserer Freiheit, und zweitens, dass Freiheit der Inbegriff des Einsatzes Christi für uns ist“ (324). Freiheit ist der Begriff, der den systematischen Konnex zwischen der Hamartologie, der Christologie und der Anthropologie

herstellt. Das christologische Fundament sorgt freilich auch dafür, dass mit der Entbannung der Sünde auch eine Enteignung der Freiheit einhergeht. „Die Freiheit ist demzufolge nicht ein unveräußerliches, unverlierbares und unzerstörbares Wesenselement des Menschen“. Vielmehr „behauptet Paulus, dass wir an sich und von uns aus, d.h. außer und ohne Christus gerade unfrei sind“ (325).

All diese im Grunde thetischen Aussagen kann man nicht nur beim flüchtigen Lesen im Sinn der dogmatischen Lehrtradition verstehen. Das gilt auch für jene Formulierung, die sich zunächst als Leitsatz für die Hamartologie Geyers verstehen lässt. Die Lehre von der Sünde darf „die göttliche Befreiung des Menschen vom Gesetz seiner Freiheit“ (322) bedenken. Am Schluss jedoch werde ich, belehrt durch die dazwischen vorgestellte Vorlesung, notwendigerweise eine Variante dieser Überschrift vorschlagen.

Hans-Georg Geyer hat „die Lehre von der Sünde“ im Wintersemester 1981/82 vom 29.10.81 bis zum 12.2.82 in 32 Stunden vorgetragen. Eine autorisierte, aber nicht zur Veröffentlichung bestimmte Nachschrift wurde in 225 Exemplaren von Ursula Späing und Hans-Joachim Norden organisiert, die Tonbänder sind in unserem Besitz und werden von uns gerne einem zentralen Archiv zur Verfügung gestellt. Die Vorlesung hat folgenden Aufbau:

1. Die christliche Erfahrung der Sünde und des Bösen im Gebet ist der Muttersprache des Glaubens.
2. Die Sünde und das Böse in der Theologie als der „Fremdsprache des Glaubens“, wobei Geyer Paulus, Augustin und Luther behandelt.
3. Systematische Erwägungen zum Problem des Bösen; dabei müssen wir in unserem Zusammenhang auf die Probleme der Sündenerkenntnis, der Versuchung zur Sünde und der Herrschaft der Sünde in der gebotenen Kürze eingehen.

Als Vorlesung ist Geyers Text, wie andere dieser Gattung, charakterisiert:

- durch die Balance zwischen Information und Position,
- durch eine gewisse Unausgeglichenheit zwischen Thesen, Begründungen und Absicherungen;
- durch die immer wieder betonte Einsicht in den experimentellen Charakter vieler Ausführungen.

1. Die theoretische Grundlage

In den Vorbemerkungen skizziert Geyer drei mögliche Ansätze zur Entfaltung einer Lehre von der Sünde. Die klassische Dogmatik geht aus von einem Verständnis als „*cauentia conformitatis cum lege*“; Sünde besteht im Mangel der

Übereinstimmung mit dem Gesetz. K. Barth dagegen hat Sünde als *deformatas fidei* verstanden; sie „gehört zu den Selbsterfahrungen des christlichen Glaubens“ (6). Ein drittes Modell hat Aischylos mit seinen Tragödien geliefert. Abgründig sind die Konflikte im attischen Drama für Geyer deswegen, weil auch dort, wo Recht und Gesetz herrschen, der Kampf gegen die *Hybris* mit hybriden Methoden der Zwangsgewalt geführt werden muss. Dieses dritte Moment taucht neben der Abgrenzung gegen die klassische Lehre und bei der Weiterentwicklung des Barthschen Ansatzes in Geyers weiteren Ausführungen freilich nur am Rande noch auf.

Der christlichen Theologie ist das Thema „Sünde“ vor allem in der Muttersprache des Glaubens, in der 5. und 6. Bitte des Vaterunsers, vorgegeben.

Bei der Erläuterung der beiden Verse trifft er eine Entscheidung, für die er sich mehrmals entschuldigt und zu deren kritischem Überdenken er nachdrücklich ermahnt. Er geht nämlich aus von der Fassung des Matthäus: „vergib uns unsere Schulden“ und nicht von der lukanischen Formulierung: „vergib uns unsere Sünden“. Wichtig dabei ist: Schulden sind nichts Böses oder gar Verbrecherisches, sondern wesentlicher Bestandteil in menschlichen Beziehungen. Menschen leben im Wechselverhältnis von Geben und Nehmen. In diesem Verhältnis bleiben sie einander immer etwas schuldig. Aber bis zu einem gewissen Grad unterscheiden sie dabei immer auch zwischen der Störung im Teilverhältnis, für die man sich entschuldigen kann, und der Zerstörung des Gesamtverhältnisses.

Ebenso darf man nicht unterstellen, „dass im Verhältnis zwischen Gott und Mensch der Mensch immer nur der Nehmende und Gott immer nur Gebende“ ist (23). Sein Geben steht am Anfang der Gottesbeziehung des Menschen und ist dem Umfang nach von allem menschlichen Erwidern himmelweit entfernt. Was der Mensch angesichts dieser Diskrepanz im Tauschverhältnis tun kann, passiert genau in der Bitte um Vergebung der Schulden. „Diese Bitte ist keine Knechtsbitte, sondern die Bitte des Kindes“ (24). Der Mensch, der diese Bitte ausspricht, ist kein zahlungsunfähiger Schuldner, voller Angst, ins Schuldgefängnis geworfen zu werden. Vielmehr vollzieht er als freier Partner „die dankbare Anerkennung einer uneinholbaren gebenden Güte von Seiten dessen, von dem die Vergebung erbeten wird“ (27). Die Bitte ist also nicht Schuldbekennnis, sondern vom Vertrauen bestimmtes Lob Gottes, Danksagung für die Güte Gottes.

Menschsein, wie es die Muttersprache des Glaubens definiert, heißt: in wechselseitigen Relationen existieren, im wechselseitigen Austausch von Geben und Nehmen, von Empfangen und Erwidern. Das gilt zunächst für die Gottesbeziehung, daraus folgend aber auch für die Mitmenschlichkeit, wie es das Gleichnis vom Schalksknecht zeigt, und für die Mitgeschöpflichkeit. Menschsein bedeutet nicht eine schicksalhafte Versklavung durch die Macht der

Sünde und auch keine schlechthinnige Abhängigkeit vom Göttlichen, sondern die Einbettung in ein Tauschverhältnis zwischen freien Partnern.

Wer Schulden hat, auch Gott gegenüber, ist noch kein Sünder. Aber was heißt dann Sünde? Als Sünder leben? Sünde kann, das schließt die Entscheidung gegen die klassische Lehrtradition ein, „nicht einfach das Verfehlen einer Norm“ (43) bedeuten. Deshalb kann man das Herrengebet nicht mit dem Achtzeimbittengebet trotz vieler Gemeinsamkeiten auf eine Stufe stellen. Sünde bedeutet allgemein eine „Inkongruenz seines Existierens, einem Geschenk, einer Gabe nicht so gerecht werden zu können, wie es diese Gabe verdient“ (43).

Um das Phänomen „Sünde“ verständlich, vielleicht auch nur anschaulich zu machen, springt die Vorlesung abrupt aus der Gottesbeziehung in die Weltverhältnisse. Die sind ebenso dadurch charakterisiert, dass alle Beziehungen durch das Verhältnis von Geben und Nehmen gestaltet werden. Aber „dieses Geben und Nehmen (verläuft) in bestimmten Ordnungen, in bestimmten Relationen ..., so dass als der Normalfall durchaus gelten darf, dass mit einer Gabe sehr wohl die Erwartung einer bestimmten Gegengabe verbunden“ ist (47). Warum bringt diese Erwartung einen fundamentalen Störfaktor in die Beziehung? Im Sinne dieses Konzepts wird man sagen müssen: Die Erwartung enthält eine versteckte Forderung und wird, wenn auch meist unausgesprochen, zu einer Norm. Das zeigt sich besonders stark im Extremfall des Gebens, im Geschenk: „das Geschenk wäre verraten, wenn daran sich die Erwartung, geradezu die bedingende Erwartung einer Gegengabe knüpfen würde“ (ebd.).

Verstärkt wird diese Veränderung der Beziehungsstruktur in einer Gesellschaft, die vom Prinzip des Äquivalenztauschs bestimmt wird. Nicht nur im Geschäftsverkehr wird das Verhältnis von Gabe und Gegengabe „nicht mehr in die Freiheit und Beliebigkeit der gebenden und nehmenden Person gestellt“ (48). Wer in dieser Gesellschaft um Vergebung bittet, rebelliert grundlegend gegen das Gesetz monetärer Vergeltung. Und gerät auf diese Weise in jenes Feld der Versuchung, von der die 6. Bitte des Vaterunsers redet. Gesellschaftlich droht diese Versuchung bei der strikten Trennung zwischen einer „Welt des Gebets“ und einer „Welt der Arbeit“ (52). Noch gravierender aber ist die Versuchung in der Frömmigkeit, die das Prüfungsverhältnis umdreht und von Gott eine Bestätigung des Glaubens erwartet. „Nun wollen wir sehen und wollen es auch in der Welt dartun, dass Gott der ist, als der er sich hier versprochen hat“ (58). Spätestens in dieser Haltung wird klar, dass der Unglaube dem Glauben nicht fremd ist. Aus dem Gabentausch wird ein Rollentausch. Aus dem Empfang von Vergebung wächst die Forderung nach Beglaubigung.

Geyer greift in dieser Grundlegung seiner Hamartologie auf ein theoretisches Vokabular zurück, das in gesellschaftskritischer Absicht von K. Marx und in gesellschaftsanalytischem Interesse von M. Mauss entwickelt worden ist. Marx

ist ihm vertraut gewesen. Mauss, dessen Schrift über den Gaubentausch 1925 erschienen und 1968 übersetzt worden ist, hat er, wahrscheinlich, gekannt. Für beide galt, dass sie zwischen religiösen und profanen Tauschbeziehungen keinen Unterschied machen. Dass Geyer beide Theoretiker nicht namentlich nennt, dürfte nicht nur mit seiner generellen Abneigung zusammenhängen, die christliche Tradition von den Vorgaben einer allgemeinen Theorie her zu interpretieren. Vielmehr meldet sich hier auch das Interesse, gerade in der Hamartologie die Unterscheidung zwischen einem von der Vergebung bestimmten Gottesverhältnis zu einem in der Welt geltenden Tauschverhältnis deutlich zu profilieren.

Daraus ergeben sich freilich mindestens zwei Fragen. Theologisch wäre zu klären, ob die Tauschstruktur in das, was hier gefallene Welt genannt wird, gehört oder ob sie nicht doch eine fundamentale positive Ausstattung der Schöpfung darstellt? Die Unterscheidung, um die es Geyer geht, ist ja theoretisch auch durch die Differenz zwischen Gabentausch und Warentausch festgehalten. Welches Interesse hinter der Exkommunikation von Erwartung bei Geyer steckt, lässt sich an dieser Stelle unserer Nachzeichnung noch nicht genauer bestimmen. Es ist zu vermuten, dass es sich an diesem Punkt um eine wichtige Vorentscheidung im Blick auf sein Verständnis von Freiheit handelt.

2. *Die heilsgeschichtlichen Sprechakte*

Sünde im strengen Sinne des Begriffs wird nach Geyer nicht erkannt auf dem Weg einer natürlichen Gotteserkenntnis, aber auch nicht direkt durch die Konfrontation mit dem Gesetz wahrgenommen. Dagegen sprechen für ihn zwei Gründe: Gnade wird zu einer Hilfslösung, zu einer Funktion des Gesetzes, wenn sie auf menschliche Verlegenheiten gegenüber dem Gesetz reagieren soll. Und das Gesetz selbst ist, wie Paulus nach Geyers Meinung sagt, dem Menschen als *norma agendi* und nicht als *norma iudicandi*, als Handlungsanweisung, aber nicht zur Selbstbeurteilung gegeben. Das Urteil über das menschliche Handeln steht allein Gott zu. Und deshalb kann ein solches Urteil über den Menschen nur von der personalen Offenbarung Gottes her erfolgen. Das Gesetz als Weisung enthält selbst die Warnung des Menschen vor dem Versuch, sich zum Richter über Gott, aber auch über andere Menschen und über sich selbst zu erheben.

Weil es „keine angemessene Erkenntnis Gottes außerhalb des Glaubens an Jesus Christus geben kann“ (197), folgt Geyer selbstverständlich der Neube-gründung der Hamartologie, wie sie K. Barth vorgelegt hat. Er modifiziert diesen Ansatz jedoch an zwei wichtigen Punkten. An dieser Stelle ist zunächst eine erste Variation zu behandeln.

Barth war mit seinem Entwurf dem Weg des Inkarnationsgeschehens gefolgt. Dem „Gehorsam des Gottessohnes“ auf dem Weg in die Fremde korrespondiert negativ spiegelbildlich „Des Menschen Hochmut und Fall“. „Die Erhöhung des

Menschensohnes“ wird konfrontiert mit „Des Menschen Trägheit und Elend“. An der „Herrlichkeit des Mittlers“ kann man des „Menschen Lüge und Verdammnis“ entdecken. Geyer dagegen konzentriert sich in seinem Versuch auf das Versöhnungsgeschehen in Kreuz und Auferstehung und interpretiert dieses Geschehen als die „Geschichte des Vollzugs von Urteilen, die über Jesus gefällt werden, am Gekreuzigten zum Vollzug kommen“ (198).

Das ist eine eigentümliche Perspektive. Im Erlösungsgeschehen finden, jedenfalls im Kontext von Sündenerkenntnis, keine direkten Handlungen statt, keine Hinrichtung auf der einen und kein Leiden auf der anderen Seite. Vielmehr stoßen in dieser Konstellation nicht nur unterschiedliche, sondern gegensätzliche Judikamente aufeinander. Die Aufdeckung dieser Folge von Urteilen erfolgt in einer bestimmten Reihe, wobei Geyer selbst das Stichwort „Sprechakte“ nicht verwendet.

Historisch kann man davon ausgehen, dass es sich beim Kreuz „um ein Urteil handelt, das von Menschen über Jesus gefällt und an ihm vollzogen worden ist“ (199). Das ist ein empirisch-historischer Sachverhalt. Eine derartige Feststellung, so neutral sie zu sein scheint, wird aber von einem doppelten Urteil Gottes her einen anderen, einen negativen Charakter gewinnen. In der Auferweckung Jesu vollzieht nämlich Gott ein doppeltes Urteil gegen das menschliche Urteil, das zur Kreuzigung Jesu geführt hat. Die Auferweckung Jesu als Urteil Gottes liefert nämlich „die Begründung der Wahrheit für das Urteil: Jesus ist Christus, Jesus ist der Mensch in der Einheit mit Gott“ (199). In der Begründung dieses Urteils in der Wahrheit Gottes ist aber noch etwas Anderes enthalten, nämlich dass der Grund für dieses Urteil, das die Macht des Todes aufhebt, nur „in der Wirklichkeit Gottes selber, die er in der Tat der Auferweckung Jesu ins Werk gesetzt hat“ (ebd.), liegen kann.

Vom Urteil Gottes in der Auferweckung Jesu her ist das Kreuz „das Urteil gegen den Menschen in seiner Sünde“, „gegen die Pseudomöglichkeit des menschlichen Subjekts ..., nämlich zu meinen, die Fähigkeit zu besitzen, ein authentisches, ursprüngliches wahres Urteil über Jesus Christus und damit über Gott fällen zu können“ (200). Gleichzeitig aber bildet die Auferstehung „die Grundlegung für die Möglichkeit des Menschen, das göttliche Urteil in der Auferstehung zu überholen als wahres Urteil“ (201). Das Versöhnungsgeschehen bildet demnach den Wendepunkt des menschlichen Lebens in dreifacher Hinsicht.

1. Kraft des Urteils, das Gott gegen das Urteil des Menschen in der Auferstehung gesprochen hat, ist der Mensch zu einem realitätsgerechten Urteil befähigt. Indem sich im Kreuz der Auferstehung die Wahrheit Jesu Christi und die Wirklichkeit Gottes gegen den Widerspruch und Widerstand des menschlichen Urteils entdecken lässt, wird für den Glauben bestimmbar, was Sünde heißt.

2. Kraft der Übernahme des göttlichen Urteils kann der Glaubende „nicht mehr als Subjekt der Sünde auftreten, als das Subjekt des Tuns, sondern dieser neue Mensch erfährt die Sünde und ihr Tun in der Welt in erster Linie als ein Leiden“ (204). Dieses Leiden an der Sünde wird der Mensch des Glaubens, wie noch zu zeigen ist, in aller erster Linie auf sich selber beziehen. Mit dem Urteil Gottes ist aufgedeckt, was Sünde ist. Aber die Sünde ist noch nicht aus dem Dasein vertrieben.
3. Kraft der Übernahme des Urteils Gottes kann der Mensch des Glaubens vor der verdammenden Macht der Sünde nicht kapitulieren. Vielmehr wird das Leiden an der Sünde zum Beweggrund für den Widerstand gegen das Dasein der Sünde in der Welt. Der Glaube versinkt nicht im Leiden, sondern ist aus der Kraft der Auferstehung zum Kampf gegen die Sünde in all ihren Gestalten ermächtigt.

Was Sünde ist, zeigt sich also in einem fundamentalen Urteilskonflikt. In Kreuz und Auferstehung Jesu stoßen die Hinrichtung des Nazareners durch Juden und Heiden und die Auferweckung des Hingerichteten durch Gott so aufeinander, dass das menschliche Urteil unter das Urteil Gottes gerät. Es wird abgeurteilt im doppelten Sinn, es wird disqualifiziert und aufgehoben. Das Wesen der Sünde zeigt sich in jenem epochalen Augenblick, in dem sie durch Gott als Unwesen definiert wird.

Die Intentionen, die Geyer mit alledem im Blick auf Subjektivität verfolgt, sind an dieser Stelle noch nicht hinreichend fassbar. Zunächst muss man festhalten: Auch in diesem Urteilskonflikt waltet ein Tauschverhältnis, nur dass die Aktivität in diesem Fall von der menschlichen Seite ausgeht. Die Gabe der Menschen gegenüber Jesus besteht in einem Todesurteil, für das sie sich auf Gottes Gesetz berufen. Diese Gabe des Tötens wird von Gott nicht angenommen, sondern durch die Gegengabe des Lebens außer Kraft gesetzt. In dieser Gegengabe ist damit auch ein negativer Aspekt enthalten. Durch die Auferweckung Jesu wird der letzte Feind, der Tod, von Gott getötet. In dieser Konstruktion sind Entscheidungen enthalten, die nicht nur Abweichungen gegenüber K. Barth implizieren, sondern auch wesentliche Elemente der kirchlichen und biblischen Tradition an den Rand drängen.

1. Das Fehlurteil der Menschen bewirkt ein Unheilsgeschehen, das durch das Urteil Gottes im Heilsgeschehen der Auferstehung überwunden wird. Das Kreuz verdankt sich der freien und einseitigen Tat von Menschen. Dass hier auch ein Urteil Gottes vollstreckt wird, dass Jesus im Gehorsam gegen den Willen des Vaters ans Kreuz geht, das kommt hier nicht zum Zuge. Warum? Sicher, wie sich gleich zeigen wird, um die Freiheit des Menschen zu wahren. Vielleicht auch, weil für Geyer eine Kooperation zwischen Menschen und Gott im Vollzug von Tötung menschlichen Lebens schlechterdings unvorstellbar ist. Die menschliche Hybris wird

hier nicht, wie bei Aischylos, durch Bestrafung beantwortet, sondern mit Vergebung. Aber dass Vergebung einen Preis gekostet hat und bis heute kostet, nämlich das Sterben eines Menschen, diese in sich auch tragische Situation bleibt hier unbeachtet.

2. Dass die Hinrichtung Jesu nicht nur ein menschliches Fehlurteil gewesen ist, ist den Anhängern Jesu im Gefolge der Auferstehungserfahrungen alsbald aufgegangen. Was zunächst wie das ohnmächtige Ende eines kurzen öffentlichen Auftretens erschien, geriet dadurch in ein grandioses Licht. „Er ist für unsere Sünden gestorben“. Dieser Aspekt der Stellvertretung und Sühne kommt bei Geyer nicht vor und kann bei ihm auch nicht vorkommen. In der ersten Vorlesung weist er darauf hin, „dass im Vergleich zum orthodoxen System sich das Interesse verlagert habe von den Interessen am Dasein, von der Faktizität der Sünde, auf die Frage nach der Erkenntnis der Sünde“ (3). Das heißt hier: Jesus ist gestorben, damit wir an diesem fundamentalen menschlichen Fehlurteil erkennen, was Sünde ist.
3. Dass am Kreuz nicht nur menschlicher Unwille, sondern auch Gottes Wille geschieht, dass dort nicht nur durch unsere Sünde, sondern auch für unsere Sünde gestorben wird, das kann in Geyers Entwurf nicht integriert werden, weil er radikal auf jede gesetzliche Fundierung der Hamartologie verzichten will. Letztlich geht es dabei um das Freiheitsverständnis. Die Gottesbeziehung vollzieht sich nicht im Rahmen der in der Schöpfung vorgegebenen Struktur des Gabentauschs. Und das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung ist nicht durch die vorgegebene Geltung des göttlichen Gesetzes bestimmt. Beide Aussagen sollen die Einsicht ermöglichen, dass die menschliche Freiheit durch die Rede von der Sünde nicht gefährdet, sondern begründet wird.

3. *Die glaubensgeschichtlichen Sprechakte*

Die Lehre von der Sünde bedenkt die „Befreiung des Menschen vom Zwang seiner Freiheit“. Deshalb kann sie die Sünde nicht am Maßstab einer Norm, nämlich des Gesetzes, definieren. Im Anschluss an Karl Barth, aber mit einer Variation im christologischen Ansatz nimmt Geyer das Geschehen von Kreuz und Auferstehung zur Grundlage seiner Hamartologie. Auch in anthropologischer Hinsicht entscheidet er sich für eine Variante. Während die „kirchliche Dogmatik“ im Licht der Christusoffenbarung „die Sünde des Menschen“ generell entwickelt, konzentriert sich Geyer in diesem Zusammenhang auf den Glauben des Menschen. Das geschieht, wie wir gleich sehen werden, nicht zuletzt deswegen, weil nur bei dieser Konzentration auf das Glaubensgeschehen die Befreiungsdimension der Erkenntnis von Sünde und der Praxis gegen Sünde

erfahrbar wird. Entfaltet wird diese anthropologische Intention in zwei Blöcken, in denen es a) um die Erkenntnis der Sünde und b) um die Versuchung zur Sünde geht.

- a) Aus der christologischen Fundierung von Sündenerkenntnis ergeben sich für Geyer drei fundamentale Konsequenzen für die Anthropologie.
1. „Der Mensch der Sünde wird nicht geboren“ (206). Das bedeutet die Absage an jede Vorstellung von Erbsünde, die den Menschen zum Gefangenen eines übermächtigen Schicksals macht. Vorgegeben ist dem Menschen das Geschenk seines Daseins, und dieses Geschenk impliziert in keiner Weise den Widerspruch und Widerstand gegen den Geber dieses Geschenks. Vielmehr ist Sünde „eine Bestimmung des aktiven, des tätigen Lebens des Menschen, eine Handlung, ein Akt tätigen Daseins“ (207). Der Mensch wird nicht als Sünder geboren, sondern macht sich durch den Widerspruch gegen das Urteil Gottes in Kreuz und Auferstehung selbst zum Sünder.
 2. „Das Dasein in der Sünde ist ihr Dasein in der Welt“ (206). Mit diesem Satz wird zurückgewiesen „die Möglichkeit, die Sünde auf die Innerlichkeit des Menschen ... zu reduzieren, aus der Tatsache der Sünde die Tatsache des Sündenbewusstseins zu machen oder Sünde psychologisch in eine bestimmte Potenz der menschlichen Seele zu verlagern, sie dann entweder mit der Irrationalität oder mit sonstigen Triebkräften zu identifizieren“ (207). Mit dieser Abweisung jeder psychologischen Antwort auf die Frage nach dem Woher dürfte ein auffälliger Tatbestand zusammenhängen. In dieser Sündenlehre tauchen klassische Begriffe wie Gewissen, Wille, Reue, Buße schlechterdings nicht auf. Es gibt keine Macht in den menschlichen Genen und in der menschlichen Seele, die die Freiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott in Frage zu stellen vermöchte.
 3. Aber gerade deswegen muss es noch einen dritten Grundsatz geben: „Die Schuld der Sünde ist Kollektivschuld“ (216). Sie ist nach Paulus (Römer 5,12ff) durch einen Menschen in die Welt gekommen und bildet insofern eine permanente unmögliche Möglichkeit des Menschen. Aber ihr Vorkommen in der Welt spielt sich „in der doppelten Form des Bestehens und des Geschehens“ ab (215). Sie ist da dadurch, dass sie je und je begangen wird. Ihr Kollektivcharakter realisiert sich nicht biologisch, im geschöpflichen Erbgut, auch nicht psychologisch, sondern vor allem soziologisch, in der Institutionalisierung, in gesellschaftlichen Einrichtungen, auch in der kirchlichen Organisation. Dabei bleibt auch hier offen, ob Institutionalisierung ein positives Strukturierungsprinzip in der Schöpfung Gottes ist oder sich nur der Einrichtung durch menschliche Sicherheitsbedürfnisse verdankt.

Diese drei Grundsätze haben einen gemeinsamen Bezugspunkt. Der Mensch handelt und lebt gegen das Urteil an Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Er lebt und handelt nicht im Einverständnis mit seiner Berufung zum Leben, sondern bleibt fixiert auf seine Vergangenheit in der Koalition mit dem Tod. Er will, so könnte man heute sagen, den Zwang seiner Freiheit so realisieren, dass er die Befreiung vom Tod mit allen Mitteln selbst zu schaffen versucht.

Aber das zu erkennen und für sich selbst zu übernehmen, dazu reichen die theologischen Lehrsätze auch der Christologie nicht aus. Sie verweisen auf die Wahrheitsquelle und den Wirklichkeitsgrund eines Geschehens, in dem die Befreiung dergestalt Gegenwart wird, dass der Mensch auf seine vom Tod besetzte Vergangenheit zurückblicken und in seine vom Leben bestimmte Zukunft vorausschauen kann.

b) Die Befreiungsparole, die die Jünger in Jerusalem erreicht hat, lautet: „Wahrhaftig auferstanden ist der Herr!“ (Lukas 24,34). Letztlich entscheidet sich gegenüber diesem Satz die Scheidung zwischen todgeweihter Vergangenheit und lebensoffener Zukunft und damit auch zwischen Heilswahrnehmung und Sündenerkenntnis. Deshalb bildet dieser Satz den Kern der Versuchung, von der in der 6. Bitte des Vaterunsers die Rede ist. Der Wahrheit und Wirklichkeit umfassenden Gabe dieses Satzes „Wahrhaftig auferstanden ist der Herr!“ kann der Mensch in drei Sätzen begegnen.

1. Der Glaube nimmt diesen Satz auf und reagiert mit dem Bekenntnis: „Ich glaube, dass der Gekreuzigte lebt!“
2. Der Aberglaube widerspricht diesem Satz: „Ich glaube, dass der Gekreuzigte tot ist!“
3. Der Unglaube, der nicht im Widerspruch zum Glauben steht, der aber die endgültige Antwort des Glaubens noch offen hält, der sozusagen noch in den drei Tagen zwischen Kreuzigung und Auferweckung lebt, sagt zurückblickend: „Ich glaube, dass der Gekreuzigte gestorben ist“ – er verzichtet also auf das Todesurteil.

Die beiden ersten Sätze bilden eine Alternative. Satz 1 und Satz 3 charakterisieren die Ambivalenz, die zum Glauben gehört. Unglaube ist für Geyer also ein Begleitphänomen des Glaubens. Was gemeinhin als Unglaube bezeichnet wird, wird hier dagegen als Aberglaube, als Afterglaube bezeichnet. Geyer wiederholt mit diesem unmissverständlichen Urteil gegenüber jeder Wissenschaft, auch gegenüber der Philosophie, eine Absage, wie sie in ähnlicher Form auch Paulus vollzogen hat, als er seine Vergangenheit unter dem jüdischen Gesetz als „Kot“ bezeichnet hat (Philipper 3,7). Die Auferstehungsbotschaft, die diese drei Reaktionen provoziert, konstituiert menschliche Freiheit. „Gott bietet die Wahrheit dieses Urteils dem Menschen an, er oktroyiert sie dem Menschen nicht wie eine eingeborene Wahrheit, dass diese Wahrheit gewissermaßen zur Vernunftnatur ihm nun werden muss und er nicht anders als nach diesem Gesetz

denken und leben kann. Sondern dies ist das Angebot, das in Freiheit aufgenommen werden will“ (226f).

Alle drei Sätze, mit denen der Mensch auf die Auferstehungsbotschaft antwortet, werden in Freiheit gesprochen. Aber indem sie auf das Urteil, das Gott in Kreuz und Auferstehung gesprochen hat, reagieren, sind sie reaktive Handlungen und nicht Reflexionssätze. In Reflexionssätzen will das Subjekt über die Wahrheit und die Wirklichkeit einer Aussage selbst entscheiden. „Der Satz: Ich glaube, dass der Gekreuzigte tot ist, impliziert das ‚Ich‘ in seiner Verifikationsmacht als Modifikationsmacht. Das ‚Ich‘ kann die Wahrheit selbst bestimmen, wenn es die Gegenstände seines wahren Urteils zu töten in der Lage ist“ (224f). Modifizieren heißt dabei: „Das ‚Ich‘ muss verdinglichen können, um verifizieren zu können“, mit dem Ergebnis, „dass die Welt der Objekte versteinern muss, und am Ende das Subjekt sich reduziert auf ein transzendentes Gespenst des Ich“ (225).

Dieser Ansatz des Aberglaubens schleicht sich in den Glauben dort ein, wenn er zu einer Meinung, oder heute: zu einer Deutung, degradiert wird. Wer vom Glaubensbekenntnis so redet, der „nimmt all den Ernst, der darin steckt, den objektiven Sinn zurück, kaschiert den objektiven Sinn unter einer subjektiven Meinung“ (225). Eine derartige Formulierung ist für den Glauben ausgeschlossen. Anders verhält es sich mit dem Satz des Unglaubens. Auch mit diesem Satz gerät man in ein „Zwielicht“ (229), man befindet sich „in einer eigentümlichen Schwebelage“ (227). Denn dass der Glaube oft noch am Satz des Unglaubens festhält, auch wenn er vor einem ausdrücklichen Todesurteil zurückschreckt, bedeutet, dass „auch der Glaube an der Sünde partizipiert: nicht in der Weise der Einwilligung und der Zustimmung, sondern sehr wohl in der Weise des Streites gegen die Sünde“ (229).

Im ambivalenten Verhältnis dieser beiden Sätze zeigt sich für Geyer die Grundgestalt der Sünde. Einerseits respektiert das Bekenntnis: „der Gekreuzigte lebt“ Gott als Subjekt eines Urteils, „dessen Wirklichkeit mächtiger ist als der Tod“ (233). Gleichzeitig aber wird dieses Bekenntnis im gelebten Glauben immer wieder in dem Satz verbunden „Ich glaube, dass der Gekreuzigte gestorben ist“. Und damit meldet sich ein Vorbehalt des freien Subjekts gegenüber der Instanz an, die ihm die Freiheit zur Übernahme des göttlichen Urteils geschenkt hat.

Gott gibt Wahrheit – der Mensch reagiert mit Gewissheit. Eine Evidenz der Wahrheit Gottes wird es erst in der „Gleichzeitigkeit des Lebens der Menschen mit dem Leben des Auferstandenen, mit dem Leben des Gekreuzigten“ geben (236). Bis dahin besteht die einzige Freiheit des Menschen darin, die Gabe der Befreiung anzunehmen, auf die Vergangenheit des Zwangs seiner Selbstbefreiung zu verzichten, am Dasein der Sünde in der Welt zu leiden und gegen das Dasein der Sünde in der Welt mit Gott zu kooperieren.

4. Die systematische Konstruktion

Wenn man genau hinschaut, erkennt man sehr schnell, dass das Stichwort „Freiheit“ bei Geyer in zwei Aussagekomplexen erfolgt und in diesem Zusammenhang jeweils einen spezifischen Gehalt präsentiert. In der epochalen Wende, die heilsgeschichtlich mit Kreuz und Auferstehung Jesu vollzogen ist und die sich glaubensgeschichtlich gegenüber der Auferstehungsbotschaft ereignet, in dieser epochalen Wende erfolgt die Befreiung von der aus der Sünde resultierenden Todesmacht und beginnt die Freiheit eines von Gottes Gnade bestimmten Lebens.

Der Wendepunkt dieser heilsgeschichtlichen Befreiung wird dabei von einem spezifisch akzentuierten Freiheitsverständnis gefüllt. Die Befreiung des Menschen geschieht so, dass der Mensch die göttliche Befreiungsaktion seinerseits nicht als einen Akt der Überwältigung durch die Macht Gottes erlebt, sondern als freie Aktion seines tätigen Daseins realisiert. Weil er sich nicht mehr am Maßstab einer Norm oder in der Gefangenschaft eines dunklen Geschicks betrachten muss, kann er sein Bekenntnis, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, nur als ein freies Bekenntnis, nur als das Bekenntnis eines freien Menschen verstehen. Freisein bedeutet dabei: in eigener Entscheidung, unabhängig von erfahrenen Zwängen und intendierten Zielen, tätig zu werden.

Wie kommen beide Freiheitskonzepte zusammen? Die existenzielle Befreiung durch Gott aus der Todesmacht des eigenen Lebens und die Fähigkeit des tätigen Subjekts, in Freiheit auf die Befreiung zu reagieren? Geyer verzichtet hier auf die klassische Verknüpfung zwischen beiden Aussagen. In der biblischen und in der reformatorischen Tradition wird die Befreiung als ein Machtgeschehen beschrieben. Der Mensch lebt unter dem Gesetz im Machtbereich von Sünde und Tod und wird durch die Macht Gottes im Evangelium zu einem Dasein als neue Kreatur befreit.

Geyer hat sich für eine andere Verknüpfung entschieden. Befreiung im Modell des Gabentauschs geschieht zwischen zwei freien Partnern. Gott gibt in Freiheit seine Gnade, nicht mit dem Ziel der Rettung des Menschen aus dem Gesetz; vielmehr befähigt das Evangelium den Menschen zur freien Annahme dieser Gnade. Formelhaft formuliert: Gegeben wird nicht Blut zur Sühne, sondern Freimut im Glauben.

Dieses Modell des Gabentauschs ist freilich ein von konkreten Lebensvollzügen abstrahierendes Konstrukt. Das wird besonders deutlich am Phänomen des Geschenks, für Geyer neben dem Raub ein Extremfall des Tausches, weil das Geschenk nur ohne Erwartung einer Erwidern gegeben werden kann (47). Der Aspekt der Freiheit konzentriert das Geschehen auf das Minimum eines Augenblicks, auf einen idealen Punkt, in dem die soziologischen, psychologischen und

dinglichen Elemente unwesentlich werden. Phänomenologisch dagegen verläuft das Schenken in einem ereignisreichen Prozess.

Das Schenken hat seine Zeit und stiftet seine Zeit. Geschenkt wird an Festen (Weihnachten, Geburtstag, Hochzeit) bzw. das Geschenk stiftet durch die Gabe und über die Gabe hinaus eine festliche Gestimmtheit (Blumenstrauß an die Ehefrau). Auch Paulus stellt fest: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Galater 4,4).

Selbstverständlich verfolgt das Schenken Ziele und Zwecke. Es begründet und bestärkt eine Beziehung. Es dient der Verführung, es intendiert Versöhnung.

Über das Geschenk beim Schenken entscheidet nicht nur der Schenkende, sondern auch der/die Beschenkte und die verschenkte Sache. Das Geschenk muss ja zum Beschenkten passen; also redet er/sie bei der Auswahl indirekt immer schon mit. Manchmal meldet sich die Sache, die geschenkt werden will, von selbst.

Das Geschenk wird manchmal nicht einfach geschenkt, es kann auch vom Beschenkten gewünscht werden. Manchmal wird es sogar (un)ausgesprochen gefordert. Deshalb kann man mit einer Gabe einen Bestechungsversuch unternehmen. In vielen Fällen versetzt das Geschenk den Beschenkten aber auch in Verlegenheit und in Schwierigkeiten, weil es mit Erwartungen, ja auch mit Forderungen verbunden sein kann. Es wird zum Gesetz, es will angenommen werden. Es will erwidert werden. Es will mindestens bedankt werden.

Warum muss Geyer diese Elemente ausblenden? Sein Freiheitsverständnis bildet den Versuch einer Verknüpfung zwischen den klassischen Aussagen der biblischen und der reformatorischen Tradition und neuzeitlichen Theorien der Subjektivität, in denen Freiheit als Selbstbestimmung verstanden ist. Beides wird bei ihm dergestalt miteinander kombiniert, dass die Rede von der Befreiung durch Gott den Rahmen bildet für das Verständnis der menschlichen Freiheit. Positiv wird von diesem Rahmen her die Freiheit Gottes im Geben als prius und plus des freien menschlichen Erwiderns bestimmt. Kritisch wird von diesem Rahmen her die Möglichkeit einer Autonomie der freien Selbstbestimmung verworfen.

Geyers Konzept bleibt, weil es mit der Vorgängigkeit von Gottes Gnade und insofern mit dessen Gegenständlichkeit rechnet, im Rahmen dessen, was Hegel als „objektive“ Religion charakterisiert. Im Vollzug der Betätigung dieser Freiheit kann sich für den Philosophen auch, punktuell und partiell, jene Freiheit der Subjektivität ereignen, die als „Subjektivität der Empfindung ... das Ende und das Resultat des Gottesdienstes ist“. Indem „der Andächtige ... sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand“ verschenkt, kommt es „zur Subjectivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist“ (Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2, Sämtliche Werke ed. H.

Glockner, Stuttgart 1959, 195). Die Freiheit des Glaubens wird hier fassbar in der Reflexion auf die Erfahrung einer mystischen Verschmelzung.

Bei Geyer ist dieses philosophische Konzept nicht nur dadurch korrigiert, dass er am heilsgeschichtlichen Rahmen, also an der Objektivität, festhält. Vielmehr wird an dieser Stelle auch deutlich, warum er die Verknüpfung von Heilsgeschichte und Glaubensgeschichte durch die Rezeption der als solcher nicht annoncierten Sprechakttheorie vollzieht. Der von Gott gesetzte Rahmen der Freiheit soll verhindern, dass der Glaubende seine Freiheit als „ein transzendentes Gespenst der Freiheit“ im Akt der Versenkung erlebt. Indem die Vermittlung durch den Sprechakt der Auferstehungsbotschaft erfolgt und in den Sprechakten des Glaubens beantwortet wird, bleibt der Glaube in die doxologische Differenz zwischen Gott und Mensch eingebettet. Das schließt nicht aus, dass es in diesem Tauschgeschehen, wie auch sonst im geschöpflichen Leben, zu Augenblicken der Versenkung und der Verschmelzung kommen kann.

Die reformatorische Tradition hat in einer von der Gesetzlichkeit bestimmten Epoche die Befreiung des Menschen vom Zwang seiner Freiheit intendiert. In der aufgeklärten Moderne geht es in Geyers Hamartologie darum, die *Befreiung des Menschen vom Wahn seiner Freiheit* so zu bedenken, dass dieser Wahn nicht von Außen attackiert, sondern in seinem Kern aufgelöst wird. Emanzipation wird nicht gesetzlich kritisiert, sondern evangelisch, wahrheitsgemäß, wirkungsgerecht fundiert.

Wilhelm Gräß

Das Christentum und das Recht der individuellen Subjektivität

In seinem Aufsatz mit „Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik“ (1973)¹ nimmt Hans-Georg Geyer in Anmerkung 62 auf Ernst Troeltsch wie folgt Bezug:

„Auf hohem Niveau hat E. Troeltsch mit seinem theologischen Tribut an die Anarchie der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft ein ebenso überzeugendes wie warnendes Muster des Kulturprotestantismus geboten: Vgl. beispielsweise nur E. Troeltsch, Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, in: Logos I, 1910, 165ff.: da heißt es: „Die christliche Ethik ist eine ganz überwiegend religiöse Ethik, die die Persönlichkeit nur in Gott gewinnen lässt und daher die Individualmoral zu einer Ethik der Selbstheiligung für Gott und die Sozialmoral zu einer Ethik der Verbundenheit aller Gotteskinder in Gott macht (a.a.O., 176). „Die christliche Moral widerspricht den Instinkten der Diesseitigkeit und moderner Vergöttlichung der Wirklichkeit“ (Ebd.). „Sie entspricht (...) der letzten Forderung des praktisch-moralischen Bewusstseins allerdings. Man muss nur anerkennen, dass es die letzte und höchste Forderung ist, die erst nach Erfüllung der nächsten und ersten Forderungen sich geltend machen kann, die also nie allein und erschöpfend die Moral bestimmen kann, sondern immer niedrigere Stufen der Moral unter sich und neben sich voraussetzt (aaO., 178). „Sie kann also nur als eine höchste und letzte Stufe der Moralität verstanden werden, die schon in die Vorstufen ihre Gesinnungsinnerlichkeit und Milde hineinleuchten lassen und die erst mit der

1 Vgl. Hans-Georg Geyer, Andenken. Theologische Aufsätze, hg. V. H. T. Goebel, D. Korsch, H. Ruddies u. J. Seim, Tübingen 2003, 394-434.

Überwindung der irdischen Lebensbedingungen sich vollenden mag (...). Sie wird stets in einen Kompromiss eintreten müssen mit den aus dem Kampf ums Dasein geschaffenen gröberen und robusteren moralischen Kräften und wird als kämpfende und suchende selbst auch von sich aus eine Härte und Strenge, wie eine Unabgeschlossenheit und Beweglichkeit hervorbringen müssen, die ihr in ihrem reinsten Verstande fehlen und überflüssig sind.“ (Ebd.)

Geyer hat sich, bei allen Vorbehalten gegenüber dessen theologischer Kompromissbereitschaft, Ernst Troeltschs Konzept einer christlichen Sozialethik dort angeschlossen, wo Troeltsch der menschlichen Freiheit ihre Begründung in Gott und damit in Voraussetzungen zuweist, die der einzelne Mensch nur um den Preis grandioser Selbstüberschätzung selbst hervorzubringen beanspruchen kann. Nur die religiöse Begründung der Freiheit bzw. die Einsicht in ihre konstitutive Abhängigkeit kann verhindern, sowohl, dass Freiheit mit Beliebigkeit verwechselt wird, wie auch damit, dass sie beansprucht, die Setzung eines voraussetzungslosen Anfangs zu sein. Die religiöse Begründung der Freiheit sorgt dafür, dass die Freiheit des Einzelnen immer als relative Freiheit zu stehen kommt. Sie muss zwar als das Vermögen verstanden werden, tun zu können, was nach eigenem Urteil zu tun richtig ist. Damit setzt sie das Urteil über das, was recht ist und also nach eigenem Willen getan werden soll, immer schon voraus. Die Realisierung der Freiheit ist insofern von Voraussetzungen abhängig, die nicht in der Macht des seine Freiheit in Anspruch nehmenden Individuums stehen. Der einzelne muss bereits wissen, was er will, um diesen Willen ausführen zu können. Er muss schon wissen, was gut ist, um sich nach Maßgabe dieser Einsicht zum Tun des Guten selbst zu bewegen. Das ist die Selbstvoraussetzungsstruktur der individuellen Freiheit. Sie hat Troeltsch zur Rechtfertigung der religiösen Begründung der Ethik geführt, des näheren dann auch zu deren Ausführung in einer Güterethik. Hans-Georg Geyer ist ihm darin gefolgt. Auch ihm ging es im Kern darum zu zeigen, dass die Freiheit des einzelnen nur frei bleiben kann, wenn dieser weiß, dass er dabei auf eine Einsicht in allgemeine und material bestimmte Kriterien guten Leben angewiesen ist. Christliche Ethik, darauf hat Geyer in der Berufung auf Karl Barth, immer wieder insistiert, hat ihre absolute Norm am unveräußerlichen Lebensrecht des anderen Menschen. Sie lässt es nicht zu, dass um der Durchsetzung höherer Ziele willen Menschen als Mittel zum angeblich guten Zweck benutzt werden. Insofern ist sie prinzipiell ideologiekritisch, kritisch gegen jedes Menschenbild, jede Weltanschauung, jedes politische Programm, das Unterwerfung unter seine Ziele fordert und um seiner Zwecke willen jedes Mittel heiligt. Christliche Ethik steht nicht gegen den Autonomieanspruch neuzeitlicher Ethik. Auch das zu betonen und im Durchgang durch die neuzeitliche Theorieentwicklung zu zeigen, war Geyer wichtig. Vor allem aber ging es ihm darum, deutlich zu machen, dass das Recht der individuellen Freiheit nur dann auch

zum Zuge kommt, wenn sie eingebunden bleibt in religiös begründete, auf Gott recurrierende und insofern nicht ihrerseits auch wieder dem autonomen Selbstdurchsetzungswillen entspringende Intuitionen gelingenden Lebens.

Christliche Ethik befähigt zur Relativierung von absolut gesetzten Handlungsnormen, seien es die Imperative der Politik, der Wirtschaft oder der bürgerlichen Moral. Sie verhindert damit eine solche Durchsetzung von gesellschaftlichen Positionen, moralischen Idealen und politischen Programmen, die um allgemeiner Ziele willen sich über das Selbstbestimmungsrecht der einzelnen hinwegsetzen. Insofern konnte Geyer, wenn auch von den spezifischen Voraussetzungen christlicher Theologie herkommend, sich der Subjektempfase der kritischen Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule anschließen. Deren Kritik an der Versachlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Herabwürdigung der Menschen zur bloßen Ware sollte die theologische Ethik beipflichten. In der Verteidigung des Rechts der individuellen Subjektivität wollte Geyer die christliche Theologie und vor allem die christliche Gemeinde in Koalitionsverhandlungen mit den gesellschaftskritischen Bewegungen, die für einen humanen Sozialismus eintreten, einbringen. Man kann auch sagen, es ging ihm um eine Kultursynthese zwischen dialektischer Theologie und dialektischer Gesellschaftstheorie oder auch, um eine Fortsetzung des Kulturprotestantismus mit den Mitteln der Dialektischen Theologie.

Wie das Eingangszitat zeigt, war Geyer mit Troeltsch keineswegs auf der ganzen Linie einverstanden. Er konnte Troeltsch dort nicht mehr folgen, wo dieser die religiös begründete Ethik des Christentums auf einer Linie mit den sich säkular begründenden Ethiken, wenn auch als deren höchste Entwicklungsstufe gesehen hat. Eine religiös begründete Ethik, des näheren eine christliche Ethik darf nach Geyer weder in einem schiedlich-friedlichen Nebeneinander zur säkularen Ethik stehen, noch gar mit dieser irgendwelche Kompromisse eingehen. Sie muss von ihren eigenen, in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus grundgelegten Voraussetzungen ausgehen. Sie muss dies aber so tun, dass deutlich wird, sie reagiert auf ein Grundproblem, das der säkularen, neuzeitlichen, sich auf das Autonomiebewusstsein der humanen Vernunft berufenden Ethik ebenso entsteht. Dieses Grundproblem identifizierte Geyer in der Selbstbezüglichkeit humaner Selbstbestimmung. Sofern die humane Vernunft eine sich selbst bestimmende zu sein beansprucht, nimmt sie eine Vertrautheit mit sich oder, wie Geyer sagt, eine Kenntnis ihres allgemeinen Wesens immer schon in Anspruch. Da sie als humane Vernunft zugleich standortgebunden, geschichtlich, positionell-relativ ist, besteht deshalb die Gefahr, dass sie ihre partikuläre Sicht der Dinge unbesehen mit dem allgemeinhumane Interesse gleichsetzt und insofern ideologisch-totalitär verfährt. Aus dieser Aporie, so Geyer, kann die christliche Ethik herausführen, weil sie das Wesen des Menschen nicht selbst zu definieren beansprucht, sondern sich mit Gottes Menschwerdung in Jesus Christus vorgegeben sein lässt. Dass

solches im Gespräch mit der säkularen Ethik nur funktioniert, sofern diese das Selbstverständnis des christlichen Glaubens akzeptiert und dieses in ihre Grundlegung integriert, sieht Geyer natürlich auch. Aber er versucht es als Problem immer wieder dadurch zu umgehen, dass er die christliche Gemeinde zum Subjekt der Realisierung der christlich sich in Gott begründenden Freiheit erklärt. Er hat es dabei in Kauf genommen, die christliche Gemeinde als eine gleichsam ideale Größe in Ansatz zu bringen. Aber er braucht diese ihrem Begriff entsprechende, das Selbstverständnis des christlichen Glaubens praktizierende christliche Gemeinde, um sich eben jenen Vermittlung- und Kompromissbemühungen, an denen Ernst Troeltsch und die Kulturprotestanten sich abgearbeitet haben, mehr oder weniger elegant entziehen zu können.

Was Geyers theologisches Unternehmen mit dem Kulturprotestantismus dennoch tief verbindet, ist die Energie, mit der er nach dem spezifischen Beitrag des christlichen Glaubens zu den drängenden Problemen in Kirche, Gesellschaft und Kultur fragt. Die Aufgabe der Theologie erkannte er im Wesentlichen darin, die Konturen zu schärfen, mit denen der christliche Glaube bzw. die christliche Gemeinde ethisch-politisch Position bezieht. Was ihn zum Kulturprotestantismus zugleich in entschiedenem Gegensatz brachte, war seine offenbarungstheologische Strategie zur Begründung der ethisch-politischen Position des christlichen Glaubens.

Ich muss gestehen, dass ich dem theologischen Unternehmen Geyers dort immer noch viel abgewinnen kann, wo er auf der kulturprotestantischen Linie den Versuch unternimmt, die Gegenwartsrelevanz des christlichen Glaubens auf dem Wege der Explikation seiner Kulturbedeutung zu formulieren und Wege einer möglichen Koalition bzw. Kultursynthese mit säkularen Positionen und Kräften auslotet. Die Faszination in Geyers Art, die Theologie zu betreiben, bestand und besteht für mich im wesentlichen darin, das Verständnis des christlichen Glaubens in weiten geistes- und sozialgeschichtlichen Zusammenhängen zu entfalten. Das axiomatische Vorgehen Geyers in der Fixierung der fundamentalen Ansprüche, die er mit dem christlichen Glauben im Blick sowohl auf Grundprobleme philosophischer Letztbegründung wie im Blick auf ethisch-politische Herausforderungen verband, hat mir hingegen schon vor 30 Jahren nicht eingeleuchtet. M. E. hat Geyer die Operationen, die es religions- und kulturhermeneutisch braucht, um zu einer vernünftigen, plausiblen Bestimmung dessen zu kommen, wofür der christliche Glaube in der Bearbeitung human-gesellschaftlicher Grundprobleme steht, programmatisch unterschlagen. Er hat dies natürlich deshalb getan, weil er nur auf diese Weise den christlichen Glauben als eine absolute Position einführen konnte. Dazu musste er die Konstitution des christlichen Glaubens den Bedingungsbeziehungen von Kultur, Gesellschaft und Geschichte entziehen. Denn sonst kann ja auch der christliche Glaube als ein ideologisches Programm erscheinen, das der gleichen Gefahr wie alle anderen Ideologien unterliegt, nämlich eine sich in hybrider Selbst-

überheblichkeit absolut setzende, obwohl doch auch nur relative, menschliche Position zu sein. Der christliche Glaube muss sich im Theologiekonzept Geyers Gottes Selbstmitteilung in seinem Offenbarungswort, somit einem übergeschichtlichen, prinzipiellen Faktum, verdanken. Dieser Versuch, Gott im Namen seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus zum Subjekt der Theologie zu erklären, macht mir bis heute große Beschwer, obwohl ich die Motive, die dazu drängen, nachvollziehen kann. Ein solcher Versuch scheint mir dennoch ein untaugliches Unterfangen zu sein. Denn durch keine noch so differenzierte Dialektik lässt sich der Sachverhalt zum Verschwinden bringen, dass immer wir Menschen es sind, die auch noch das Selbstwort Gottes sprechen.

Deshalb habe ich mir vorgenommen, schlaglichtartig zu zeigen, wie produktiv einerseits Geyers enger Anschluss an die schon von Ernst Troeltsch vorgenommene religiöse Begründung humaner Subjektivität und Freiheit sich auch heute noch darstellt, dass andererseits die offenbarungstheologische Begründung abhängiger, christlicher Freiheit aber nur um den Preis der Leugnung der Bedingungen religiöser Kommunikation in der modernen Welt durchzuhalten ist.

1. Gehaltvolle Selbstbestimmung auf der Basis des Glaubens

Scharfsinnig hat Geyer die Theologie dort ins Spiel zu bringen vermocht, wo es um die Begründung einer auch inhaltlich bestimmten autonomen Ethik geht. Dass im Lichte von Kants Begründung der Ethik auf der Basis der sich das Gesetz ihres Handelns selbst gebenden Vernunft jede Intervention der Theologie unter Heteronomieverdacht steht, betonte er immer wieder. Ebenso einleuchtend hat er jedoch subjektivitätstheoretisch argumentiert und darauf insistiert, dass eine die Allgemeinheit des Sittengesetzes rational begründende Ethik bloß formale Geltung beanspruchen kann. Um zu Inhalten und Zielen guten Handelns zu kommen, braucht die Ethik auch einen substantiellen Begriff des guten Lebens. Darin zeigt sich aber die Angewiesenheit autonomer Moral auf die Artikulation von voraus liegenden Sinnbedingungen menschlichen Handelns, wie sie nur im Konzept eines die grundlegenden Motive und Ziele menschlichen Lebens religiös fundierenden Wirklichkeitsverständnis zu gewinnen sind.

Die Nähe dieses Vorgehens zum kulturprotestantischen Unternehmen zeigt sich daran, dass auch Troeltsch für die religiöse Begründung einer materialen Sozialethik plädiert hat, zum einen, weil die christliche Religion den „Aufbau der einheitlichen Persönlichkeit“² ermögliche wie dann eben auch materiale

2 E. Troeltsch, Zur Frage des religiösen Apriori (1909), in: E. Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922 (=GS II) 754-768, 758.

Vorstellung guten Lebens liefere. Die christliche Religion führt zur „Selbsterfassung der Einheit des Bewusstseins in einem transzendenten Grunde“³ und sie gibt die Ziele christlichen Handelns vor, die dann materialethisch in einer Güterlehre zu entfalten sind.

Ebenso fragte Troeltsch danach, wie die christliche Religion, die solche Funktionen in der Ethikbegründung zu erfüllen hat, empirisch-praktisch in Kultur und Gesellschaft vorkommt und welche Koalitionen bzw. Synthesen sie mit der autonomen, säkularen Kultur einzugehen hat. Wenn die religiöse Begründung einer materialen Sozialethik sowohl das Recht der individuellen Subjektivität zu sichern hat als auch deren Handlungsfähigkeit ermöglichen soll, dann muss nach der realgeschichtlichen Präsenz und Verortung des christlichen Glaubens gefragt werden. Aber Troeltsch hat im Unterschied zu Geyer keine christliche Gemeinde nach theologischen Begriffen konstruiert, sondern nach denjenigen kirchlichen und gesellschaftlichen Kommunikationsvorgängen gefragt, die die Lebensdeutung des christlichen Glaubens als entscheidenden Faktor in der Konstitution sinnkompetenter und handlungsfähiger Individuen ins Spiel bringen.

Die Frage nach der Präsenz christlicher Glaubensvorstellungen und Handlungsmotive in der modernen Kultur, führte Troeltsch allerdings auch in ein Dickicht von Problemen. Es schien ihm schwierig, dem Glauben noch eine zentrale Kraft in der Prägung der lebensorientierenden Einstellungen zuzumessen: Die „moderne Welt kennt kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammenstößender, aber auch sich stoßender Entwicklungen“⁴, und die religiöse Lage ist „am verworrensten“⁵. Neben der „kirchlichen Autoritätskultur“⁶ hat sich eine „außerkirchliche Religion“⁷ etabliert. Gerade in der außerkirchlichen Religion sind die starken Triebkräfte des Individualismus lebendig. Auch sieht es, meinte Troeltsch, so aus, als gelinge es in liberalen, zivilgesellschaftlichen Verhältnissen und geselligen Assoziationen im Bereich der säkularen Kultur eher, das Recht der Subjektivität zum Zuge zu bringen als in der von hetero-

3 E. Troeltsch, Religionsphilosophie, in: W. Windelband (Hg.), Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, FS Kuno Fischer, Heidelberg 1907, 423-486, 477.

4 E. Troeltsch, Gesammelte Schriften (=GS), IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, 334.

5 GS IV, 327.

6 GS IV, 330.

7 GS IV, 328.

nomen Zwängen bestimmten „kirchlichen Autoritätskultur“. Die „Autonomie des Individuums“ hat außerhalb der Kirche das Weltbild zu formen begonnen, während innerhalb derselben „die Rücksicht auf kirchliche Autorität und Gemeinschaft vorherrscht“⁸.

Deshalb meinte Troeltsch für eine Koalition des kirchlichen Christentums mit der modernen, in westlichen Gesellschaften sich durchsetzenden, politischen, ästhetischen, moralischen und religiösen Individualitätskultur eintreten zu müssen: „Beiden gemeinsam bleibt die Hauptsache: die Metaphysik des Personalismus, die alle Werte des persönlichen Lebens in Gott verankert, und die Ethik der Emporhebung der Person aus aller bloßen Naturgebundenheit zur Einheit mit Gott.“⁹ Gehe ich fehl in der Annahme, dass Troeltschs Versuch, den säkularen Individualismus, das säkulare Menschenrechtsdenken und Humanitätsideal der westlich-modernen, demokratischen Kultur als Koalitionspartner des christlichen Personalismus zu gewinnen auch heute noch eher aktuell ist und theologisch bedacht zu werden verdient, als Geyers Vorschlag einer Koalition der christlichen Gemeinde mit der neomarxistischen, sozialistischen Bewegung? Aber dass das Christentum angesichts der autonomen säkularen Kultur überhaupt Koalitionen eingehen muss, das eben hat auch Geyer richtig gesehen und in der Diskussionslage der 70er Jahre lag nun einmal die Aufnahme der neomarxistischen Gesellschaftskritik und die Option eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz sehr nahe.

Die christliche Religion von ihrem inneren Kern her als Religion der Persönlichkeit zu behaupten, ist jedenfalls für Geyer wie für Troeltsch das eine. Zu zeigen, wie das Recht der Subjektivität im Kampf gegen die depersonalisierenden Tendenzen der modernen Gesellschaftsentwicklung kulturell wirksam verteidigt werden kann, war für beide das andere. Darin dass die moderne Gesellschaftsentwicklung diese Verteidigung des Rechts der Subjektivität durch den praktischen Einsatz und das tatkräftige öffentliche Engagement verlangt, weil die kapitalistische Gesellschaftsentwicklung es zugleich massiv gefährdet, stimmten beide überein. Unter Aufnahme der Soziologie Max Webers diagnostizierte der eine, mit der kritischen Theorie der Frankfurter Schule konstatierte der andere die Gefahr einer zunehmenden Verdinglichung der Lebensverhältnisse aufgrund der alles zur Ware herabstufenden kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft.

Wie aber lässt sich auf der Position des christlichen Glaubens das Recht der humanen Subjektivität verteidigen? Wie mein Eingangszitat zeigen konnte, kritisierte Geyer an Troeltsch, dass er die religiöse Ethik als eine Steigerungs-

8 GS IV, 329 f.

9 IV, 330.

oder Vertiefungsgestalt der säkularen Ethik in Ansatz gebracht hat. Troeltsch verband damit freilich die m. E. berechtigte Absicht, Motive der säkularen, modernen Individualitätskultur auch konstruktiv aufnehmen zu können¹⁰. Er zielte auf die innerkirchliche Kultivierung bzw. Neucodierung einer religiösen Kommunikation, die den tradierten Inhalt des Christentums der freien Aneignung und produktiven Umsetzung durch die sich an diesem Inhalt selbst auslegenden Individuen übergibt¹¹. Erst wo der religiöse Inhalt „zugleich etwas ganz persönlich Eigenes“ wird, kann er auch als ein persönlich verbindlicher angeeignet werden. Erst wo er als Vorgegebener zugleich in die „religiöse Produktivität der einzelnen“¹² übergeht, wird er eben dadurch in seiner individualitätskonstitutiven Potenz auch erfahren.

Bei Geyer korrespondiert der sozialpolitischen Subjektempfase nicht gleichermaßen ein Plädoyer für die Subjektivität des Glaubens als der Instanz, die die Aneignung seiner objektiven Gehalte und deren Überführung in die gesellschaftliche und kulturelle Praxis vollziehen muss. Auf der theologischen Argumentationsebene wird das Recht der Subjektivität vielmehr ganz von der absoluten Subjektivität Gottes aufgesogen. Wie sich unter diesen Bedingungen eines autoritativen göttlichen Offenbarungsanspruchs am Ort des individuellen Subjekts ein mit dem Bewusstsein der Freiheit sich verbindender Glaube überhaupt soll bilden können, bleibt für mich nach wie vor eine offene Frage.

2. *Die Gefährdung des Individuums in der Wirtschaftsgesellschaft*

Den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess sah Troeltsch im Verbund mit Max Weber bereits ebenso kritisch wie dies dann bei den von Geyer aufgenommenen Frankfurter Sozialphilosophen Adorno und Horkheimer hervortritt. Man stimmt im Grunde darin überein, dass sich im Zuge der Funktionalisierung und Ökonomisierung weitere Lebensbereiche nicht nur traditionelle Verhaltensmuster und soziale Ordnungsgefüge auflösen, sondern auch die normativen, orientierungspraktischen Gehalte geschichtlicher Überlieferungen überhaupt zur Disposition stehen. Gesellschaftliche Modernisierung führt zu dieser alle Lebens-

10 E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, (GS I), 982.

11 E. Troeltsch, Religiöser Individualismus und Kirche, 1910, GS II, 102-133.

12 E. Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, hg. v. G.v.le Fort, München 1925, 24.

bereiche, auch die religiösen, durchdringenden Individualisierung¹³. Anders als bei Geyer war in Troeltschs Theorie einer religiös begründeten Ethik freilich auch die religiöse Subjektivität und damit der gelebte Glaube von den gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen immer schon mitbetroffen. Individualisierung führt zur Herauslösung der einzelnen aus verhaltensorientierenden Sozialformen und -bindungen, zum Verlust damit auch von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen, auch religiösen Normen, auch der Bibel, sofern sie mit dem Anspruch, Gottes Offenbarungswort zu sein, auftritt¹⁴.

Dass sich das Recht der Subjektivität überhaupt so vehement anmeldet ist ein Effekt zunächst nicht der Religion, sondern gesellschaftlicher Demokratisierungsprozesse. Troeltsch hat sie explizit mit der Herausbildung der rationalen Staatsidee in ihrer demokratischen Ausprägung und vor allem auch mit der ökonomischen Durchschlagskraft der kapitalistischen Wirtschaftsweise verbunden gesehen – wie dann gegenläufig auch ihre Gefährdung.¹⁵ Der sich in verschiedenen Formen weltweit durchsetzenden demokratischen Organisation des politischen Gemeinwesens bescheinigte Troeltsch „in der geistigen Gesamtwirkung eine ganz ungeheure Individualisierung des ganzen Fühlens und Denkens der modernen Menschheit, ein Denken vom Individuum und nicht von der Gesamtheit aus, eine Lockerung alter Bande und Autoritäten, eine Rechtfertigungsnotwendigkeit aller Institutionen vor der Einsicht der Individuen“¹⁶. Staatszentrismus, Kapitalkonzentration, komplexe Marktbeziehungen, Mobilität und Massenkonsum waren in seiner Sicht also die entscheidenden Faktoren in diesem Prozess. Deshalb hat er auch keine emphatischen Konnotationen mit dem Individualitätsbegriff verbunden, Individualisierungsprozesse vielmehr in ihrer ganzen Ambivalenz gesehen. Diese Ambivalenz war für ihn dann aber auch der Grund dafür, dass es für das Recht der individuellen Subjektivität auf der Basis eben der religiös begründeten Ethik dezidiert einzustehen gilt. Das Recht der Subjektivität stand ihm in der Gefahr, einem ideologischen Schein zum Opfer zu fallen. Individualisierung sollte von allen „künstlerisch-aristo-

13 Die unüberholte Aktualität dieser Deutung des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses tritt prägnant hervor bei U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt 1986, 205-219.

14 GS IV, 632-640.

15 GS IV; 302-310.

16 GS IV, 306.

kratischen“ Bedeutungszuweisungen freigehalten¹⁷, also gerade nicht unbesehen mit der Vorstellung von Personwerdung, Einmaligkeit und Freiheit verbunden werden.

Führt Individualisierung einerseits zur Steigerung individueller Entscheidungsspielräume, so sehen sich die Einzelnen unter den Bedingungen des Kapitalismus doch zugleich zur austauschbaren Ware in der Wirtschaftsgesellschaft herabgesetzt. Die Steigerung der Freiheitsrechte der Individuen gehört in die mentalen Entstehungsbedingungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Sie werden jedoch mit deren historischer Durchsetzung auch wieder entbehrlich. In dieser Diagnose stimmte Troeltsch mit der späteren dialektischen Gesellschaftstheorie, die Geyer übernommen hat, zusammen, nur dass Troeltsch von dieser Dialektik der Individualisierung die religiöse Subjektivität in der gesellschaftlichen Wirklichkeit gleichermaßen betroffen gesehen hat. Die religiöse Praxis, auch die der christlichen Gemeinde existiert nicht jenseits der Dialektik historischer Prozesse, sondern in, mit und unter ihnen.

Troeltschs Befürchtung war es bereits, dass die Marktgesellschaft das Recht der individuellen Subjektivität, obwohl sie es formal und programmatisch eingefordert hat, schließlich doch mit Füßen tritt.

„Der Individualismus des 18. Jahrh. war nur eine Übergangsperiode aus einer Kultur alter Bindungen in eine solche neuer. Die individuelle Freiheit bleibt als Rechtsgleichheit und als politische Mitbeteiligung an der Bildung des Staatswillens, vielleicht als Freiheit der religiösen Überzeugung und Gruppenbildung. Aber als das Wesen der Gesellschaft und der Produktion wird sie immer mehr verschwinden hinter der Selbstorganisation der Arbeit, des Unternehmertums und der Sozialpolitik, als ein Heer von Beamten und Pensionisten unterhaltenden Staates, der mit oder ohne Willen unter diesen Umständen im weitesten Umfange zum Staatssozialismus genötigt ist und nur so die modernen Klassenkämpfe zu überwinden hoffen kann“¹⁸.

Weil die individuelle Subjektivität unter den Bedingungen der modernen Marktgesellschaft ihre Freiheitsrechte nicht nur verstärkt anmeldet, sondern durch sie zugleich verliert, wird die Begründung und Verteidigung dieses Rechts zur Aufgabe der Ethik, auch und gerade der religiösen Ethik. Diese hat den christlichen Personalismus stark zu machen. Sie kann und darf dies nach Troeltsch aber nicht im Ausstieg aus Geschichte und Gesellschaft tun, will sie sich in deren Gestaltung wirksam einbringen. Geyers Rekurs auf das prinzipielle

17 GS IV, 318.

18 GS IV, 635f.

Faktum der Christusoffenbarung und auf die nach ihrem idealen Begriff gebildete christliche Gemeinde als Trägersubjekt der Realisierung der Freiheit wäre Troeltsch als ein solcher Ausstieg aus Geschichte und Gesellschaft erschienen. Dieser Weg scheint mir heute erst recht nicht mehr gangbar. Weder ist die christliche Gemeinde in diesem idealen Sinn als kollektives Handlungssubjekt irgendwo in Sicht, noch lässt sich die Christusoffenbarung unabhängig von der geschichtlichen Perspektive ihrer persönlichen Aneignung in ihrem Sinngehalt plausibel machen.

3. *Die religiöse Begründung der individuellen Freiheit*

Der Einsatz der Wort-Gottes-Theologie, dem folgend Geyer die Aufgabe der Theologie aus Gottes Selbstoffenbarung und damit aus dem Jenseits der Geschichte meinte ableiten zu können, war freilich durch den Versuch motiviert, über die kulturprotestantische Verstrickung in die Geschichte und damit natürlich auch über den historischen Perspektivismus und Relativismus hinauszukommen. Im Rekurs auf Gottes Selbstoffenbarung sollte die Theologie einen axiomatischen Ausgangspunkt jenseits von Gesellschaft und Geschichte gewinnen. Es gelingt nicht, so Geyers Auffassung, Geschichte und also auch die Konfliktlagen, in die sie geführt hat, durch Geschichte zu überwinden. Troeltsch setzte demgegenüber auf die praktische Verfassung und religiöse Gründung selbstbewusster menschlicher Individuen.

Im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Verhältnis von „Historie und Wertlehre“ hat Troeltsch den Individualitätsbegriff in den Umriss einer praktischen Ontologie der Subjektivität gestellt. Es ging ihm darum, deutlich zu machen, dass mit „Individualität“ keineswegs bloß die „Faktizität des Besonderen und Einmaligen“ im Unterschied zu den allgemeinen, logischen Bestimmungen, nach denen es begriffen wird, gemeint ist, sondern dasjenige Besondere und Einmalige, zu dem menschliches Leben in den Akten seiner Selbstbestimmung sich zu gestalten hat.¹⁹

Es war dies zugleich der Punkt, an dem Troeltsch seine Kritik an Rickerts Geschichtslogik festgemacht hat²⁰. Mit Rickert stimmte er zwar darin überein, dass historische Sachverhalte eben dadurch als solche konstituiert sind, dass sie nicht allgemeinen Gesetzesaussagen unterworfen werden können, sondern mit

19 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften (=GS)*, III, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Tübingen 1922, 200.

20 E. Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1922 (=GS II), 710; III, 208.

einer individuellen Wertbeziehung oder Gültigkeitsbehauptung verbunden sind. Im Unterschied zu Rickert hat Troeltsch jedoch den Akzent darauf gelegt, dass diese Wertbezogenheit und Gültigkeitsbehauptung eine Angelegenheit der individuellen Subjekte im historischen Prozess selbst ist. Die menschlichen Individuen müssen sich in ihrer Subjekthaftigkeit selbst behaupten. Darin kann sie christliche Ethik bestärken, indem sie ihnen gehaltvolle Vorstellungen gelingenden Lebens vermittelt. Sie kann ihnen den Vollzug ihres selbstbestimmten Handelns aber nicht abnehmen.

Deshalb wollte Troeltsch die individuelle Subjektivität „in dem Sinne einer Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmäßig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem“ verstanden wissen²¹. Sofern menschliche Individuen faktisch nicht nur vorkommen, sondern als selbst bewusste und sich selbst bestimmende Wesen sich auch als Individuen wissen, bringen sie die Einheit von Allgemeinem und Besonderem, Normativem und Faktischem, nach Maßgabe ihres Urteils darüber, was zu tun richtig sei, auch selbst hervor. Oder, wie Troeltsch es ausgedrückt hat, Individualität „ist nicht ohne weiteres da, sondern muß geschaffen werden“²².

In seinem ontologischen Status genommen dient der Individualitätsbegriff Troeltsch also dazu, solches Seiendes zu bestimmen, das ist, indem es sich zugleich sinnhaft zu sich verhält²³. Individualität ist selbstbewußt einzelnes, das nicht dinghaft gegeben ist, sondern immer nur so da ist, wie es sich vermöge seines bewußten Selbstverhältnisses unmittelbar selber als gegeben erfasst, aber auch als sich aufgegeben entwirft. Gemeint ist so „das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden“²⁴. Troeltsch hat damit die Ontologie der Subjektivität in eine metaphysisch bzw. religiös begründete Ethik der Subjektivität zu überführen versucht. Er zielte auf die Freilegung der schöpferischen Produktivität selbstbewußten Lebens.²⁵ Ihr sollten schließlich die Kräfte zum

21 GS III, 211.

22 GS III, 271.

23 Damit dürfte denn auch genau dasjenige bezeichnet sein, was den Begriff der „Individualität“ von dem der „Persönlichkeit“ unterscheidet, auch wenn Troeltsch die Begriffe nicht immer trennscharf verwandt hat. Als „Persönlichkeit“ kann jemand jedenfalls auch durch Fremdzuschreibung qualifiziert werden. Von „Individualität“ ist hingegen nur mit Rücksicht auf einen Akt der Selbstzuschreibung zu sprechen.

24 GS III, 211.

25 GS II, 428-432.

Widerstand gegen die Gefahren erwachsen, die dem Recht der Subjektivität in der modernen Wirtschaftsgesellschaft drohen. Es ist der Widerstand, den die Individuen einer in sich haltlosen relativistischen Weltauffassung ebenso entgegensetzen wie der Suggestivkraft eines ökonomischen Systemzwanges, der sich mit seiner nivellierenden Kraft in alle Dimensionen der Lebensführung durchsetzen will.

Aus der ontologischen Fixierung dessen, was „echte Individualität als besonderes und bestimmten Lagen entsprechendes Ineinander von Sein und Sollen, Tatsächlichem und Ideellem“²⁶ ist, ergab sich für Troeltsch jedenfalls zugleich die Voraussetzung für ihren moralisch-praktischen Status. Auch die geschichtliche Realität ist nie etwas bloß anschaulich Gegebenes, „nichts Aesthetisches, zum Selbstgenuß und zur bloßen Interessantheit verleitendes“²⁷. Die historische Erkenntnis wird vergangenem Leben vielmehr nur dann gerecht, wenn sie die Bedeutung, die dem faktisch Gegebenen verliehen wird, als eine von diesem immer auch selbst geleistete „Aufgabe“ und „Pflicht“²⁸ erfasst, als seine eigene „menschliche Schöpfung“²⁹. Geschichtliche Prozesse gilt es in der ihnen eigenen Beweglichkeit zu verstehen, somit als praktische Taten, die zu solchen auch wieder ermutigen wollen³⁰.

Wenn keine Wertsetzung, weder als vergangene, noch als gegenwärtige, absolute Gültigkeit beanspruchen kann, bleibt sie einer immer wieder neuen Bestimmung am Leitfaden praktischer Gegenwartsinteressen geöffnet. Werte müssen sich sozusagen durch die Tat beweisen, mit der sie sich anderen Wertorientierungen gegenüber faktisch behaupten, bzw. als durchsetzungsfähig erweisen.

So hat Troeltsch schließlich auch die „Kultursynthese der Gegenwart“³¹, die in der Absicht seiner geschichtsphilosophischen Anstrengungen lag³², verstanden.

26 GS III, 208.

27 GS III, 211.

28 GS III, 211.

29 GS III, 211.

30 Der hohe Stellenwert, den Troeltsch diesem schöpferisch-praktischen Moment in der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit zuerkannt hat, tritt denn auch besonders deutlich ins Licht in seiner auf die „Wesensgestaltung“ zielenden Abhandlung über die „Wesensbestimmung“ des Christentums. (Was heißt >Wesen des Christentums<?, 1903,; in: GS II, 386-451, hier: 438-431).

31 GS III, 200.

Sie war für ihn nicht nur das theoretische Konzept einer Verbindung überlieferter Werte mit solchen, die der gegenwärtigen Lage entsprechend allererst neu zu schaffen sind, sondern eine Sinn- und Wertorientierung für die eigene Gegenwart, in der Absicht, dass sie „eine Sache der Tat und der intuitiven Schöpfung“³³ wird. So wenig der Individualitätsbegriff also für Troeltschs Geschichtsauffassung entbehrlich war, er in ihm vielmehr die „Pforte“ sah, um das erste große Problem der Geschichtsphilosophie³⁴, eben das Normproblem, zu lösen, so sehr erkannte er in der Verteidigung des Rechts der individuellen Subjektivität eine praktische Zukunftsaufgabe, an der sich der christliche Personalismus zu beteiligen hat. In der gesellschaftlichen Realität sah er das Recht der Subjektivität enorm bedroht. Aber zugleich wusste er die Gegenkraft lebendig, dieser Bedrohung zu wehren. Sie lag für ihn nicht im Rekurs auf eine apart gesetzte christliche Gemeinde, sondern in dem religiös tiefer zu legenden Selbstverständnis des Menschen, der durch die Erkenntnis der religiösen Gründung seiner Freiheit diese in ihrer prinzipiell abhängigen Bestimmtheit erkennt. Insofern der Mensch ein Wesen ist, das in bewusster Beziehung zu sich steht, hat er die Chance, frei zu sein, wenn man unter Freiheit das Vermögen des Individuums versteht, sein Leben nach den Werten auszurichten, die es selbst als richtig erkennt. Frei ist, wer sich selbst zum Tun des als richtig Erkannten bestimmen kann. Freiheit ist insofern prinzipiell nicht voraussetzungslos. Sie setzt Wissen um Handlungsnormen voraus und führt zu einem Handeln, das von der Erkenntnis guter Gründe dafür, dies und nicht etwas anderes zu wollen, geleitet ist. Diese Voraussetzungshaftigkeit der Freiheit führte Troeltsch dazu, von der religiösen Gründung der Freiheit in einem ihr transzendenten Grund zu sprechen. Erläutert hat er diesen Transzendenzbezug der individuellen Freiheit dann allerdings dahingehend, dass menschliche Individuen immer schon in normative kulturelle Überlieferungen, so auch die des Christentums eingebunden sind. Christen bilden sich aus ihrem Einbezogenheit in die Kultur des Christentums und seiner Kirchen die Kenntnis des wesentlich Menschlichen. Sie gewinnen ihre abhängige Freiheit im Gebrauch der Fähigkeit, das zu wollen und nach dem zu handeln, was ihnen nach Maßgabe der christlichen Lebensdeutung gut und richtig erscheint.

32 E. Troeltsch, Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. Hg. v. H. Schumacher und A. Speilhoff, XLIV, 3, 1-48, 14.

33 GS III, 200.

34 GS III, 201.

Geyer hat, wie wir gesehen haben, die Notwendigkeit einer normativen, theologischen Begründung der individuellen Freiheit ebenfalls mit dem Hinweis auf die Selbstvoraussetzung der Freiheit plausibel gemacht. Auch sein Argument war, dass menschliche Individuen sich nur dann selbstbestimmt verhalten können, wenn ihre Selbstbezüglichkeit nicht leerläuft, sie also über eine gehaltvolle Vorstellung davon verfügen, welche Zwecke sie mit ihrem Handeln verfolgen wollen. Geyer hat den Beitrag der Theologie in dieser Sache jedoch darin erkannt, dass ihr Rekurs auf die Offenbarung des wesentlich Menschlichen in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus die menschlichen Individuen definitiv davon entlastet, nicht nur aus der Einsicht in das mit Christus offenbarte, wahrhaft Menschliche zu leben, sondern die Offenbarung auch noch davon entlastet, die Bestimmung dieser wesentlichen Wahrheit selbst leisten und allgemein durchsetzen zu müssen.³⁵ Geyer bevorzugte gewissermaßen die dogmatische Methode zur Bestimmung der Norm der Freiheit, weil sie ihm die Chance zu bieten schien, von einer absoluten Voraussetzung in der Bestimmung der religiösen Gründung der Freiheit ausgehen zu können. Wer sich auf diese Voraussetzung stellt, kann aus der Gewissheit leben, dass die Einsicht in das Gute, der er mit seinem Wollen zu entsprechen versucht, nicht ihrerseits schon nach diesem Wollen modelliert ist und er insofern doch nur seinen eigenen, egoistischen Interessen, nicht aber einem universal Gültigen folgt. Zugleich verlangt dieses Vorgehen freilich immer schon das Einverständnis des Glaubens mit den Sätzen, die von Gottes offenbarem Handeln in Jesus Christus sprechen und von dort aus weitere Ableitungen vornehmen, hinsichtlich der Folgen, die sich für die Bestimmung des Menschlichen ergeben.

Die entscheidende Folgerung, die Hans-Georg Geyer aus der christlichen Gotteserkenntnis gezogen hat, war die, „daß die Christen als Einzelne wie als Gemeinschaft nur im Widerstand und Widerspruch gegen jede Form von Verdinglichung und Instrumentalisierung menschlichen Lebens existieren können“³⁶. Die Theologie, die diese Auffassung aus der Reflexion des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in dem einen Menschen Jesus gewinnt, weiß sich dabei in einer „Affinität“ „zu einer Gesellschaftstheorie, die ebenso konsequent einen radikal kritischen Begriff von der Verdinglichung der Gesellschaft entwickelt hat, wie sie an dem menschlichen Individuum als dem kritischen Kanon sozialer Wirklichkeit festhält.“³⁷

35 Vgl. H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), a.a.O. 326f.

36 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung (1970), a.a.O., 392.

37 Ebd., 393.

Geyer hat auf dieser Basis in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts am Aufbau einer politischen Ethik sich beteiligt, die sich die Rettung des Individuums bzw. die Verteidigung des Rechts der Subjektivität gegen die dehumanisierenden Zwänge der kapitalistischen Warengesellschaft zum Ziel gesetzt hat. Er hat zu diesem Zweck für eine Koalition der dialektischen Theologie mit der dialektischen Gesellschaftstheorie plädiert, da sie beide, wenn auch von unterschiedlichen Ausgangspunkten für dieses Recht der Subjektivität im Kampf gegen die Degradierung des Menschen zum bloßen Humankapital meinten eintreten zu müssen. Sowohl die dialektische Theologie wie die dialektische Gesellschaftstheorie standen jedoch vor der Schwierigkeit, die historischen Trägersubjekte ausfindig machen zu müssen, die ihre kritische Theorie in die gesellschaftliche Wirklichkeit überführen. Wir wissen, dass sie daran im Grunde beide gescheitert sind. Die christliche Gemeinde, auf die die dialektische Theologie meinte setzen zu können, existierte und existiert so wenig als Freiheitssubjekt wie die sozialistische Bewegung. Es scheint mir überhaupt fraglich, ob es ein kommunales Subjekt in der Realisierung der Freiheit überhaupt geben kann.

Deshalb halte ich das kulturprotestantische Konzept Troeltschs nach wie vor für bedenkenswert. Auch Geyer hat es, wie ich hier zeigen wollte, nicht in Bausch und Bogen verworfen. An der von der liberalen Theologie favorisierten Kultursynthese scheint mir immer noch der Versuch attraktiv zu sein, die Individualisierungsprozesse der modernen Kultur im Bereich des Ästhetischen, Moralischen und Politischen nicht nur als gesellschaftliche Verfallserscheinungen zu interpretieren, sondern in ihnen Freiheitsgewinne zu erkennen, die sich religiös grundieren, am Leitfaden der christlichen Gotteserkenntnis tiefer über sich verständigen, damit auch in der sozialen Realität gegen die Tendenzen der Versachlichung und Depersonalisierung widerstandsfähiger machen lassen. Die kirchliche Praxis kann mit ihrer Verkündigung und Bildungsarbeit an einen dominanten gesellschaftlichen Trend anknüpfen. Sie kann die verbreitete Autonomieanmutung aufnehmen, um in Korrespondenz das Evangelium als eine wahrhaft befreiende Perspektive humaner Selbstdeutung zu kommunizieren. Die vorbehaltlose Anerkennung auch noch des Sünders durch den gnädigen Gott entlastet, so kann dann deutlich werden, vom hybriden Zwang zur Selbstkonstitution der Freiheit, somit auch von der Nötigung zur Selbstrechtfertigung durch die eigene Lebensleistung. Das Evangelium verhilft dazu, dass die Freiheit, die sich die Individuen in der modernen Kultur allgemeinen zuschreiben, auch wirklich frei bleiben kann, weil sie erkennen, dass sie eine prinzipiell abhängige, verdankte Freiheit leben.

Gerard den Hertog

Die Freiheit Gottes und die Befreiung des Menschen in der politisch-sozialen Ethik H.-G. Geyers

„Wie andere emphatische Begriffe, denen als Begriffen des Selbstbewußtseins der Charakter des Appells einwohnt, gehört ‚Freiheit‘ zu jenen Worten, deren Sinn sich zunehmend verschleiert. Der maßlose Gebrauch des Wortes Freiheit erregt den fatalen Verdacht des Mißbrauchs und der Sinnentleerung. Was läßt sich bei diesem Wort überhaupt noch denken?“¹

Einführung

Bei Hans-Georg Geyer bin ich in den Titeln seiner Veröffentlichungen auf Ausdrücke gestoßen, die während der Arbeit an diesem Referat erstmals wirklich in meinen aktiven deutschen Wortschatz eingegangen sind, weil sie präzise ausdrückten, wie weit ich in meinem Verstehen des Denkens Geyers gelangt bin. Ich denke hier vor allem an das Wort ‚Rohgedanken‘ und auch an die Redeweise ‚einige vorläufige Erwägungen‘.

Angeregt zu meinem Beitrag wurde ich durch Geyers Aufsatz ‚Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen

1 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), in: Hans-Georg Geyer, Andenken. Theologische Aufsätze, herausgegeben von Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim, Tübingen 2003, 306.

Ethik in der evangelischen Theologie‘ aus dem Jahr 1973.² Der Titel hat mich damals schon länger als einige Augenblicke beschäftigt. Es waren die Jahre der Auseinandersetzung mit der kritischen Gesellschaftsanalyse, mit der ‚Theologie der Hoffnung‘ Moltmanns, mit der südamerikanischen Befreiungstheologie, die Jahre auch, in denen man in Westeuropa anfang – wie Dieter Schellong formulierte – Karl Barth ‚von links zu lesen‘.³ Da war einer, Schüler von Walter Kreck, der sich in diese Debatte mit einem tiefsinnigen Beitrag einmischte, den er als nicht mehr als „vorläufige Erwägungen“ bezeichnete. Aber wie viele Denkanstöße und Anfragen waren allein schon im Titel des Aufsatzes drin!

1. Erstens fiel mir auf, dass Geyer von „Notwendigkeit und Möglichkeit“ sprach, in dieser Reihenfolge. Welcher Art war diese ‚Notwendigkeit‘? In erster Instanz interpretierte ich: ‚politische Ethik‘ sei fällig, es sei Bedarf an so etwas. Dann wäre ‚Notwendigkeit‘ ein anderer Ausdruck für die Not der Zeit, die eine politische Ethik verlangte. Das andere Wort – ‚Möglichkeit‘ – gäbe dann an, dass dieses Unternehmen keineswegs selbstverständlich, sondern höchst risikvoll war. Auch aus den Worten „vorläufige Erwägungen“ ging hervor, dass ‚politische Ethik‘ für Geyer nicht ein schon weitgehend aufgeklärtes Feld war, das nur einiger Anpassung und Korrektur bedurfte. Es war in seinen Augen vielmehr Neuland. Und es war noch nicht einmal so weit, dass sich die Umrisse schon bestimmen ließen.

2. Ein weiterer Gedanke, auch eine Frage: Waren die Worte „Notwendigkeit und Möglichkeit“ zufällig miteinander verbunden, oder bildeten sie so etwas wie ein Wortpaar? Es war doch gerade in dieser Kombination ein nach meinem Empfinden in einem theologischen Kontext etwas ungewöhnlicher und doch wohl merkwürdiger Ausdruck, der abstrakt-philosophisch anmutete. Was war dessen Hintergrund?

3. Schließlich regte mich auch die Formulierung: ‚politische Ethik in der evangelischen Theologie‘ zum Denken an. Im Aufsatz selber schreibt Geyer auch von ‚einer politischen Ethik der evangelischen Theologie‘.⁴ Es war mir

2 H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag, in Zusammenarbeit mit Hannelotte Reiffen und Bertold Klappert herausgegeben von Hans-Georg Geyer, München 1973, 101-124; zitiert nach Hans-Georg Geyer, Andenken, 394-434.

3 D. Schellong, Barth von links gelesen – ein Beitrag zum Thema: „Theologie und Sozialismus“, Zeitschrift für evangelische Ethik 17 (1973) 238-250.

4 H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie (1973), in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 408.

klar, er schreibe das nicht von ungefähr so; es steckten bestimmte Gedanken und Konzepte dahinter. Aber welche? Warum schrieb er nicht: „evangelische politische Ethik“? Ich vermutete: er wollte klarmachen, dass er keine ‚christliche politische Ethik‘ vertrat. Aber warum die für mich etwas merkwürdig anmutende Formulierung: „in der evangelischen Theologie“? Meinte er, dass seine Erwägungen sich innerhalb der evangelischen Theologie bewegten? Oder wollte er einer Barthschen Ortsbestimmung der Ethik innerhalb der Dogmatik das Wort reden, und sei auch die Folge der Wörter „Notwendigkeit und Möglichkeit“ von daher zu verstehen?

Das waren so ungefähr die ersten Eindrücke, die Vorfragen bei der Lektüre allein schon des Titels des Geyerschen Aufsatzes. Das Thema meines Beitrags befasst sich mit dem Verhältnis der Freiheit Gottes und der Befreiung des Menschen in der politisch-sozialen Ethik H.-G. Geyers.

Die Einteilung meines Beitrags ist wie folgt:

1. Zur Kritik des Begriffs der Freiheit
 - 1.1 Die Kritik in der ‚Dialektischen Theologie‘
 - 1.2 Die Auseinandersetzung mit Moltmanns „Theologie der Hoffnung“
 - 1.3 Von Gott reden, indem man vom Menschen redet: das Gespräch mit der Kritische(n) Theorie
2. Zur theologischen Grundstruktur des Freiheitsbegriffs
 - 2.1 Die reale Unfreiheit
 - 2.2 Wahrheit und Freiheit
3. Befreiung und Vergebung

1. *Zur Kritik des Begriffs der Freiheit*

1.1 *Die Kritik in der ‚Dialektischen Theologie‘*

In seinem Aufsatz ‚Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus‘ gibt Geyer Aufschluss darüber, wie er den Beitrag der dialektischen Theologie und vor allem Karl Barths an der Diskussion über die Fragen der Gesellschaft sah und bewertete. Dieser Beitrag hatte in seinen Augen zuerst einen kritischen Aspekt:

„Das Christentum ist auch gerade nicht, wie der liberale Protestantismus beteuert hatte, eine für die Kulturgeschichte der Menschheit konstitutive Tatsache im Kontinuum ihrer Entwicklung und ihres Fortschritts“.⁵

5 H.-G. Geyer, Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus, in: R. von Thadden (Hg.), Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen, Göttingen 1978, 167.

Das Konzept des Christentums als integrativer Faktor der Kulturgeschichte wird hier abgelehnt in einer auf den ersten Blick für die dialektische Theologie klassischen Weise. Geyer setzt aber Akzente, die eine eigene Position verraten:

„Wahrscheinlich bezeichnet die (...) Einsicht in den sprengenden Gegensatz zwischen dem eschatologischen Sinn des Christentums und seiner historischen Interpretation als Religion im Sinn eines prinzipiell konstruktiven Kulturfaktors den Punkt, wo die dialektische Theologie auf ihrer Suche nach dem latenten Krisenherd des Neuprottestantismus dessen innerster Schwäche am nächsten gekommen ist.“⁶

Der erste Eindruck ist wiederum: eine bekannte Sichtweise, aber der Wortlaut lädt ein zu verharren und reizt das Denken. Die dialektische Theologie sollte auf der Suche nach dem „latenten Krisenherd des Neuprottestantismus“ gewesen sein, und dadurch, dass sie den „sprengenden Gegensatz zwischen dem eschatologischen Sinn des Christentums und seiner historischen Interpretation als Religion“ aufarbeitete, kam sie der „innerste(n) Schwäche“ des Neuprottestantismus „am nächsten“ – sei es mit einer gewissen Reserve –: „wahrscheinlich“.

Geyer war in seiner Annäherung der neueren Theologiegeschichte nicht ein Historiker, der sich damit begnügte, Zusammenhänge und Bewegungen aus einer wissenschaftlich bedingten Distanz nachzuzeichnen, sondern er zeigte sich als ein engagierter systematischer Theologe, und zwar von der Überzeugung her, man könne, was hier auf dem Spiel stand, deswegen nicht *ad actas* legen, weil wir noch immer mitten drin stehen und es uns zutiefst angeht. Worte wie „wahrscheinlich (...) am nächsten“ deuten ja noch einmal darauf hin, dass Geyer die Sache, um die es sich damals handelte, nicht als eine abgeschlossene Episode in der Theologiegeschichte betrachtete, die man aus einer wissenschaftlichen und zeitlichen Ferne beobachten kann. Noch 1970 sah er die „geistige Situation“ der Zeit tatsächlich als fast identisch mit der Lage nach dem Ersten Weltkrieg, wie Karl Barth sie 1919 in seinem berühmten ‚Tambacher Vortrag‘⁷ skizzierte:

6 H.-G. Geyer, *Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus* (1978), 168f.

7 K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft. Eine Tambacher Rede*. Mit einem Geleitwort von Hans Ehrenberg, Würzburg 1920 (zitiert nach J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*. Bd. I, Theologische Bücherei Bd. 17, München 1966², 3-37).

„Die *Wahrheit Jesu Christi*, welche die Bibel bezeugt, die Kirche verkündigt und der Glaube bekennt, und die *Wirklichkeit der Gesellschaft*, die ihren Individuen nur reglementiert bewußt und lediglich in äußersten Grenzzonen wirklich bewußt wird, stehen einander *fremd, unvermittelt, widersprüchlich, entzweit* und *gegen-sätzlich*, mit einem Wort: sie stehen einander *abstrakt entgegen*.“⁸

Dies verstand vor allem Barth unter Eschatologie, dass die Kluft zwischen unserer Gesellschaft und dem Reich Gottes aufgedeckt und benannt wird – als Krise unseres Denkens und Redens. Es war tatsächlich eine Kluft, über die keine menschliche Brücke führte, und die ganze theologische Lage wurde dadurch unter grundsätzliche Kritik gestellt. Geyer hatte diese Krise im Blick, als er schrieb:

„Die Krise der liberalen Theologie, die ihre dialektische Kritik meinte, ist die, die sie der Christenheit und der Menschheit ihrer Zeit verschwiegen hat, seit sie sich das richtende Urteil Gottes historisch-wissenschaftlich auszureden versuchte.“⁹

Es war ohne Frage ein ernsthafter Vorwurf von Seiten der frühen dialektischen Theologie: die liberale Theologie habe in ihrer Methode, als Ausdruck ihrer Grundüberzeugung und ihres inneren Anliegens, sich – und ihre Zeit – einzudecken und abzukapseln versucht gegen das richtende und rettende Wort Gottes in Jesus Christus. Dieser Einspruch quillt aber hervor aus der fundamentalen Überzeugung, dass das Evangelium Jesu Christi in sich auf die ganze – und das heißt auch und nicht an letzter Stelle auf die gesellschaftliche – Wirklichkeit bezogen ist. Geyer meint nicht, dies sei für eine adäquate und erhellende Gesellschaftsanalyse der einzige Gesichtspunkt. Es geht ihm aber darum, den Punkt zu markieren, wo die eigene Verantwortung und die eigene Aufgabe der Theologie steckt.

Noch einmal ein Zitat aus diesem Aufsatz:

„Nach der prophetisch-apostolischen Maßgabe seiner Wahrnehmung ist das Evangelium das endgültige Wort der endgültigen Tat Gottes, das letzte Wort seiner definitiven Entscheidung über Heil und Unheil der Menschheit im einzelnen und im ganzen. Das Wesen des Christentums liegt aber auch nicht in seinem unersetzlichen Wert für die fortschreitende Höherentwicklung des menschlichen Lebens im einzelnen und im ganzen; sondern wo es akut wird, trifft

8 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 388f (Hervorhebung Geyer).

9 H.-G. Geyer, Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus (1978), 170.

es das Dasein und Streben von Menschen wie eine Katastrophe. Es bedeutet ihre unausweichliche Krisis, das letztinstanzliche Urteil Gottes, das unsere eigenen Werttafeln, die Altäre und Tempel der Ideale unserer Selbstgerechtigkeit von Grund auf umstürzt und uns unentschuldig ins Unrecht der selbstverschuldeten Unfreiheit setzt.“¹⁰

Geyer benutzt den Ausdruck „Das Wesen des Christentums“ und verweist damit implizit auf die berühmt-berüchtigten Vorlesungen Adolf von Harnacks, der, als er Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts seinen Blick auf „den Gang der Geschichte der Menschheit“ und „ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung“¹¹ richtet, *darin* allen Grund findet, der Zukunft mit Gotteszuversicht entgegenzusehen, weil „der unendliche Wert der Menschenseele“¹² da zutage getreten und darin gesichert war. Genau dagegen wandte sich die frühe dialektische Theologie, und Geyer bekennt sich zu ihrem innersten Anliegen: Wo „das Wesen des Christentums akut“ wird – eine nach meinem Empfinden merkwürdige Redeweise, womit Geyer aber das Evangelium als „das endgültige Wort der endgültigen Tat Gottes“ meint –, zeigt es sich wie eine Katastrophe. Das Wort ‚Katastrophe‘ verrät noch einmal, wie schon vorher die Bezeichnung ‚Krise‘, dass hier nicht ein distanzierter Theologehistoriker deutet, sondern dass sich hier ein engagierter Theologe aus innerer Überzeugung und Anteilnahme an dieser Geschichte zu Worte meldet.

Das Thema der Freiheit klingt an, aber wie! Die Freiheit ist höchst gefährdet, und „wir“ sind dabei nicht Opfer, sondern Gott „setzt (...) uns unentschuldig ins Unrecht der selbstverschuldeten Unfreiheit“. Überinterpretiere ich, wenn ich hier eine Anspielung auf Kants berühmte Formulierung der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹³ höre? Es ist mir klar: ‚Unmündigkeit‘ ist nicht dasselbe wie ‚Unfreiheit‘. Vielleicht aber, so frage ich vermutend, sind diese Worte kennzeichnend für eine philosophische bzw. theologische Annäherungsweise.

Die noch immer nicht entschiedene ‚Krisis‘ ist aber nicht einfach ein innergeschichtlicher Vorgang, nach dessen Ursachen die Historiker forschen können und aus dessen Fesseln der Mensch sich selbst befreien kann und soll, sondern

10 H.-G. Geyer, *Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus* (1978), 169.

11 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900¹ (zitiert nach der Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens, Stuttgart 1950), 179.

12 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 42.

13 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784.

„das letztinstanzliche Urteil Gottes, das unsere eigenen Werttafeln, die Altäre und Tempel der Ideale unserer Selbstgerechtigkeit von Grund auf umstürzt“. Die wahre Freiheit ist im historischen Prozess also nicht vorhanden und auch nicht aufzugreifen, sondern sie ist an anderer Stelle zu suchen.

In Geyers Aufsatz ‚Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie‘ bleibt er nicht beim Barth der ‚Tambacher Rede‘ aus dem Jahr 1919 stehen, sondern versucht weiter zu kommen mit dessen Schrift ‚Christengemeinde und Bürgergemeinde‘ von 1945. Ich komme darauf zurück, wie er das vornimmt.

1.2 Die Auseinandersetzung mit Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘¹⁴

Dass Geyer die Theologiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts aus der Perspektive der Gleichzeitigkeit las, d.h. als ein noch immer präsentes und keineswegs erledigtes Heute, zeigt sich gerade auch an seinem Umgang mit dem Denken der eigenen Zeit. Ich wende mich jetzt seiner ausführlichen Besprechung – er selbst bezeichnete sie nur als einen ‚Zwischenbericht‘¹⁵! – von Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ zu. Geyer setzt in dieser Besprechung damit ein, Moltmanns Kritik der transzendentalen Eschatologie der frühen dialektischen Theologie zu referieren. Moltmanns Vorwurf lautet, es sei darauf hinausgelaufen, dass die Bedeutung der Eschatologie für die Gesellschaft ohne Konturen blieb. Eine vertikale Eschatologie lädt nicht ein und fordert nicht heraus, Gottes Verheißungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu beziehen, steht vielmehr im Zeichen der Krise und kann kaum anders, als dort zu verharren. Geyer aber will die frühe dialektische Theologie nicht letztendlich nur als Ausdruck der herrschenden Krisenstimmung verstanden haben, sondern vollends theologisch. Das Gespür dafür vermisst er bei Moltmann, und es handelt sich dabei nicht nur um eine unterschiedliche Bewertung der Anfänge der dialektischen Theologie, nicht um Theologiegeschichte an sich, sondern vollends um eine systematisch-theologische und politisch-ethische Frage.

Geyer wendet sich vor allem dem Gegensatz zu, den Moltmann zentral stellt, nämlich zwischen den „Denkformen des griechischen Geistes, der im Logos die Epiphonie der ewigen Gegenwart des Seins erfährt und darin die Wahrheit

14 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964¹.

15 H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), in: W.-D. Marsch (Hg.), *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann*, München 1967, 80.

findet“¹⁶ einerseits und der eschatologischen Existenz in der Gesellschaft andererseits. Er lässt Moltmann auf ganzen acht Seiten ausführlich zu Worte kommen, ohne irgend etwas dagegen einzureden. Seine Zusammenfassung läuft hinaus auf folgende Charakterisierung der Kritik Moltmanns an einer ‚transzendentalen Eschatologie‘:

„Hinter der ‚transzendentalen Eschatologie‘ Kantischer Provenienz öffnet sich die ganze Dimension der europäischen Metaphysik von ihren griechischen Anfängen her und weiter noch die Geisteswelt aller nichtbiblischen Religionen.“¹⁷

Da klingt das Thema ‚Metaphysik‘ an, das Geyer lebenslänglich beschäftigt hat. Wo in der ‚Theologie der Hoffnung‘ der Metaphysik nicht eine ‚kritische Aufgabe der Theologie‘ zuerkannt wurde, betonte Geyer in derselben Zeit, dies sei gerade fällig. Das Vorübergehen am Thema der Metaphysik rächte sich seines Erachtens in Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘. Geyers Kritik ging nicht daraus hervor, dass er eine Art ‚natürliche Theologie‘ beibehalten wollte, sondern zielte dahin, dass Moltmanns Absage an jedes transzendente Epiphaniendenken die Kehrseite einer bestimmten Geschichtsmetaphysik bildete. Wo Moltmann versucht, „Gott und die Geschichte zusammenzudenken“¹⁸, vollzieht sich das Gott offenbarende Verheißungsgeschehen in korrelativem Verhältnis mit „der Fraglichkeit der Wirklichkeit der Welt“¹⁹. Geyer stellt fest, dass in Moltmanns Denken „Gottes Offenbarung ihrer vollen Identität erst noch entgegengeht.“ Es lässt ihn fragen:

„Wie aber ist unter diesen Umständen gerade dann, wenn Gottes Offenbarung in Verheißung und Erfüllung Gottes eigenes und freies Werk sein soll, noch der Gedanke zu umgehen, daß der Geschichtsprozeß im eschatologischen Spielraum der Offenbarung Gottes der Prozeß der Selbstidentifikation Gottes sei, in dem auch Gott erst progressiv zu sich selbst komme?“²⁰

16 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 34 (Zitat bei H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), 42).

17 H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), 48.

18 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 82 (Zitat bei H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), 78).

19 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 76 (Zitat bei H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), 79).

20 H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), 79.

Hier steht also die Freiheit Gottes auf dem Spiel, in ihrer Bedeutung für die (politische) Ethik. Geyer gesteht, die frühe dialektische Theologie stehe tiefer im Nein als im Ja²¹, aber damit ist nicht entschieden, sie habe mit ihrem ‚Nein‘ Unrecht. Die theologische Frage, wie mit dem Gericht Gottes als der wahren Krise unserer Gesellschaft umzugehen sei, sucht nach einer echten Antwort, wenn anders wir voran kommen wollen im Hinblick auf die Entwicklung einer „politische(n) Ethik in der evangelischen Theologie“. In welcher Richtung er selbst dachte, geht m.E. aus folgender These Geyers hervor:

„Beide Momente sind dem christlichen Glauben gleich wesentlich: einerseits die ontische und noetische Unabhängigkeit seiner ursprünglichen Wahrheit von allgemein erhebbaren Sachverhalten des natürlichen oder geschichtlichen Seins, und andererseits die praktische Relevanz seiner ursprünglichen Wahrheit für das geschichtliche Leben der Menschheit.“²²

Von daher tritt die Differenz zu Moltmann zutage, der zwar die „allgemeine Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Engagements der Christenheit aus dem Geist ihrer eschatologischen Sendung“ klar zum Ausdruck bringt, aber da, „wo es um die konkrete Ausübung der Sendung Christi in der heutigen Welt geht“ in seinen „Ausführungen noch allzu abstrakt“²³ bleibt.

Die Bezeichnung ‚abstrakt‘ erinnert uns an Geyers Füllung dieses Begriffs in seiner Charakterisierung von Barths Position in der ‚Tambacher Rede‘, nämlich, dass „die Wahrheit Jesu Christi (...) und die Wirklichkeit der Gesellschaft (...) einander fremd, unvermittelt, widersprüchlich, entzweit und gegensätzlich gegenüber stehen“.²⁴ Geyers Einspruch lautet also, Moltmann sei in seiner

21 K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, 28.

22 H.-G. Geyer, *Christlicher Glaube zwischen Absterben und Anpassung*, in: M. Stöhr (Hg.), *Disputation zwischen Christen und Marxisten*, München 1966, 228.

23 H.-G. Geyer, *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“* (1967), 72.

24 Vgl. hier H.-G. Geyer, *Christlicher Glaube zwischen Absterben und Anpassung*, 222: „Man kann der dialektischen Theologie leicht den Vorwurf machen, sie sei über die bloße Negation und die abstrakte Behauptung jener Diastase nicht hinausgelangt. Hinzu kommt aber vor allem, daß ihrem so emphatischen Angriff auf problematische Synthesen und Koalitionen in Kirche und Theologie keineswegs ein durchschlagender Erfolg beschieden war.“ Es war aber nicht in ihrem Kern angelegt: „Diese Notwendigkeit der Praxis des christlichen Glaubens im Sinne einer aktiven Partizipation an dem Kulturprozeß der Menschheit wurde bereits in den zwanziger Jahren gerade von der dialektischen Theologie energisch unterstrichen.“ (H.-G. Geyer,

„Theologie der Hoffnung“ trotz seiner Kritik an der frühen dialektischen Theologie im Vergleich mit ihr grundsätzlich nicht vorangekommen, wobei er nicht nur theologische Unklarheit im Sinn hat, sondern auch „sozialtheoretische Unschärfe“²⁵. Aufgrund seines „Zusammendenkens“ von Gott und der Geschichte behauptete Moltmann, die Christenheit könne von einer recht verstandenen Versöhnung her „neue Impulse für die Gestaltung des öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens gewinnen“²⁶, aber es wird nicht klar, welcher Art diese neuen Impulse sein könnten und welche konkrete Gestalt sie annehmen. Der Vorwurf des Mangels an Relevanz schlägt also auf Moltmann selber zurück.

Der Kern von Geyers vornehmlich in der Gestalt des Fragens gestellten Kritik liegt, wenn ich recht sehe, in den folgenden Fragen:

„Wird das Ziel der christlichen Sendung, die vollkommene Versöhnung als die Herrlichkeit Gottes im Frieden seiner Welt und mit der Freiheit seiner Menschen, ausschließlich durch Gottes Treue in der Erfüllung seiner Verheißung erreicht, so daß jene eschatologische Vollendung, in der Gott (stoisch geredet) alles in allem sein wird, wohl der Zweck ist, um deswillen die Christenheit in und an der Welt auf Veränderungen sinnt und dringt, nicht aber das Ziel, das durch die Aktivität der Christenheit und einer von ihr angeregten Gesellschaft geschichtlich erarbeitet wird? Oder fallen für eine sozial aktive Christenheit und eine von ihr (nicht formierte, sondern) mobilisierte Gesellschaft Ziel und Zweck des Prozesses, in dem sie begriffen ist und dadurch die Welt begriffen weiß, so zusammen, wie sie sub specie Dei eins sind?“²⁷

Also: keinerlei Fortschrittsoptimismus, kein fließender Übergang von dieser Welt ins Eschaton, kein konstitutiver Beitrag unsererseits am Reich Gottes, den er bei Moltmann doch vermutete oder jedenfalls angelegt sah. Entschieden sollte auf die „Hoffnung“ verzichtet werden, als könnte „unsere eigene Anstrengung und Bemühung, des Menschen wahre Wirklichkeit heraufzuführen, (...) gelingen, wenn wir nur mit allen Mitteln, derer wir habhaft werden können, darauf

Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre (1971), in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 263).

- 25 H.-G. Geyer, Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ (1967), 74.
- 26 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 303 (Zitat bei H.-G. Geyer, Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ (1967), 72).
- 27 H.-G. Geyer, Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ (1967), 74.

hinarbeiten.²⁸ Moltmann müsste – so Geyer – „klare Auskunft darüber geben, wie in seinem Sinne die Relation zwischen der christlichen Aktivität und der göttlichen Subjektivität im Hinblick auf das eschatologische Ziel der Sendung Christi zu denken sei.“²⁹

Hier sollte eine Korrektur vorgenommen werden, die nichts weniger als ein Durchbruch wäre. Geyer sieht sie in der „eschatologischen Sendung“ der christlichen Gemeinde als „konkrete Ausübung der Sendung Christi in der heutigen Welt“. Was schwebte ihm dabei vor?

1.3 Von Gott reden, indem man vom Menschen redet: das Gespräch mit der Kritische(n) Theorie

Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ war gerade erschienen, bevor die Studentenrevolten der sechziger Jahren anfangen und die kritische Studentenopposition Gestalt annahm, aber sie verlieh schon dem Stimmungswandel Ausdruck und förderte ihn, wenn auch nicht unkritisch.³⁰ In dieser Studentenbewegung wurden die Autoren der ‚kritischen Theorie‘ rege studiert. Die Erwartung legt sich daher nahe, in Moltmanns Veröffentlichungen aus den sechziger Jahren spiele die ‚kritische Theorie‘ eine zentrale Rolle, während umgekehrt Geyer eher kritische Distanz bewahrt habe. Das Gegenteil ist aber der Fall. Im Namensverzeichnis in Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ und in seinem Aufsatzband ‚Perspektiven der Theologie‘³¹ kommen Adorno und Horkheimer verhältnismäßig selten vor, während umgekehrt Geyer sich in mehreren Veröffentlichungen³² intensiv mit seinen Frankfurter Lehrern auseinandergesetzt hat.

28 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 326.

29 H.-G. Geyer, Ansichten zu Jürgen Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ (1967), 74.

30 Chr. Frey bemerkte 1997 im Rückblick: „Moltmann’s book will probably lead experts in the sociology of science to discover in his book the first monograph of the age of mass media. It covers everything suited to stir up public attention, especially claiming that most theologians were blind to certain important problems until this treatise appeared.“ (Eschatology and Ethics: Their Relation in Recent Continental Protestantism, in: H. Graf Reventlow (ed.), Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 243), Sheffield 1997, 62)

31 J. Moltmann, Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München / Mainz 1968.

32 Ich erwähne: Christlicher Glaube zwischen Absterben und Anpassung, 209-234; Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), in: Hans-Georg Geyer,

Es stellt sich die Frage, wie Geyer sein Verharren bei der Analyse der frühen dialektischen Theologie verbindet mit seiner Beschäftigung mit der ‚kritische(n) Theorie‘ der Frankfurter Schule. Erstens kann man sagen, er sieht beide darin übereinstimmen, dass sie in der Zeit der Weimarer Republik die „Inkongruenz von Bürgertum und Christentum in West- und Mitteleuropa“³³ hervorgehoben haben. Wichtiger aber ist, dass Geyer auch eine innere Verbindung zwischen Theologie und Soziologie sieht, für die er sich auf Karl Barth beruft, der in seiner Schrift ‚Das Geschenk der Freiheit‘ behauptet hat, zur Hauptthese, man könne vom Menschen nur reden, indem man von Gott redet, gehöre die Gegenthese, „daß man von *Gott* nur reden könne, indem man vom *Menschen* redet“.³⁴ Geyer nimmt diese Gegenthese dahin auf, dass man

„auch der konkretisierenden Folgerung nicht ausweichen könne, daß man von Gott nur reden könne, indem man von der *Gesellschaft* redet, in der die Menschen leben und durch die ihre Existenz nach außen und nach innen zunehmend vermittelt wird. Es will jedenfalls nicht einleuchten, daß die einmal zum Programm erklärte Korrelation von Theologie und Anthropologie nicht zur konkreten historischen Korrelation von Theologie und Soziologie soll fortentwickelt werden können.“³⁵

Eine solche Fortentwicklung ist aus Geyers Sicht deswegen erforderlich, weil die Vergesellschaftung, die sich weltweit vollzogen hat und noch immer vollzieht, die Existenz jedes Menschen der Freiheit beraubt³⁶, was aber die

Andenken, 332-363; Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 364-393.

- 33 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 389.
- 34 K. Barth, Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik, Theologische Studien, Zürich 1953, 2f (in: H.G. Ulrich (Hg.), Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik, Theologische Bücherei 86, Gütersloh 1993, 336f), zitiert in: H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 386 (Hervorhebung Barth).
- 35 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 386 (Hervorhebung Geyer).
- 36 „Vergesellschaftung (...) bedeutet auch die Realität und Effektivität der Tendenz, *jeden* einzelnen Menschen, *jedes* menschliche Individuum bis in den Kern seiner Existenz durch das Wesen und das Ganze der Gesellschaft, in der die Einzelnen

Theologie kaum wahrgenommen hat. Die eigene Unfreiheit ist dem Menschen selbst verborgen wegen des totalitären und omnipräsenten Charakters der „perfekten Sozialmaschine“, des „totalen kybernetischen System(s)“.³⁷ Die Problemlage tritt in einer empirischen Sozialforschung aber nicht ans Licht, weil sie Teil des Problems ist. Sie hat sich sogar in die bestehende Gesellschaft einverleiben lassen, mit verheerenden Folgen:

„Die strenge thematische Partikularisierung soziologischer Analysen vereitelt nicht erst die Einsicht in den Zusammenhang der gesellschaftlichen Probleme und ihren gemeinsamen Grund; sie verhindert bereits, daß die Frage danach sich angemessen artikuliert.“³⁸

Also, Soziologie ist kein Zauberwort für Konkretheit und keine Garantie, dass sie der Theologie wirklich dazu verhilft, indem sie von der Gesellschaft redet, auch von Gott und seinem Reich zu reden. In einer Kritik, die wiederum an die des jungen Karl Barth erinnert, bringt Geyer die damals gängigen „respektablen und diskutablen Bildungen“ wie ‚Theologie der Revolution‘ und ‚politische Theologie‘ – wobei er Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ zwischen diesen beiden verortet – prinzipiell auf einen Nenner mit dem, was er „Theologie der Reklame“ nennt. Alle zusammen bilden sie eine breite Palette von ‚Genitiv-Theologien‘.³⁹

In dieser Hinsicht vertreten aber Horkheimer und Adorno eine grundsätzlich andere Linie, auf der mehr und vor allem etwas anderes zu lernen ist. Der erste hat den Übergang der bürgerlichen Gesellschaft von „ihrer liberalistischen zu ihrer monopolistischen Epoche“ als eine „Geschichte der Austreibung individueller Subjektivität“ in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts scharf durchschaut als eine „Situation des wachsenden Gegensatzes zwischen einer stetig zunehmenden Masse ohnmächtiger Individuen und einer übermächtigen Gesellschaft“ und dabei „mit seiner kritischen Theorie die Partei der

leben, zu determinieren.“ (H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 371f [Hervorhebung Geyer])

37 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 380.

38 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 370.

39 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 375.

Individuen ergriffen, die unter dem Druck der gesellschaftlichen Organisation immer weniger zum Subjekt ihres eigenen Lebens werden können“.⁴⁰

Geyer liest die Schriften dieser beiden jedoch letztendlich nicht im Hinblick auf ihre Gesellschaftstheorie als möglichen Baustein für eine „politische Ethik in der evangelischen Theologie“, sondern zuallererst als Mahner, die an die Unvereinbarkeit von Christentum und geschichtlicher Realität erinnern. Die ‚kritische Theorie‘ interessiert Geyer vor allem, weil sie *kritische* Theorie zu sein beansprucht und ihre eigenen Analysen auf ihre Wahrheit und Tragfähigkeit hin prüft. Das zeige sich z.B. darin, dass sie selbstkritisch mit den Erfahrungen des Faschismus umging. Geyer bemerkt, dass bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs die Hoffnung

„genährt werden (...) konnte (...), daß mit seinem Ende auch das längst fällige Gegenteil zur Tat werde: eine ‚freiheitliche Zivilisation ohne das mit ihr verbundene Unrecht, ohne Bereitschaft zu nationalistischer Barbarei“.⁴¹

Noch in der Zeit des Faschismus ging „freiheitliche Gesinnung“ Hand in Hand mit der Absage an all das, was den Aufstieg dieses Ungeistes gefördert hatte, aber andererseits wurde auch schon während des Zweiten Weltkrieges der „Wille zu einer Kultur der Freiheit aller Menschen“, wie ihm die ‚kritische Theorie‘ Ausdruck verliehen hatte, „desavouiert“.⁴²

Es hat die Vertreter der ‚kritische(n) Theorie‘ zu grundsätzlichen Korrekturen veranlasst. Die ‚Naherwartung‘ einer freien und gerechten Gesellschaft wurde ihnen genommen, und nicht nur das.

„Verloren ging seit dem zweiten Weltkrieg der Glaube an die Kräfte und die Realität des Fortschrittes zu einer besseren Gesellschaft; geblieben aber ist der Wille zu ihr und zur Erkenntnis und kompromißlosen Enthüllung alles dessen, was sie machtvoll vereitelt.“⁴³

40 H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), 347f.

41 H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), 335f. Das Zitat im Zitat stammt von Max Horkheimer, Brief an den S. Fischer Verlag (1965), in: Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Bd. II, Frankfurt a.M. 1968, VII.

42 H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), 336.

43 H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), 335.

In der ‚kritische(n) Theorie‘ sind nach Geyer vor allem zwei Elemente verkörpert, nämlich die „Insuffizienz empirischer Begründung des Sozialismus“, und die „Gewißheit, der marxistische Sozialismus sei unter den gegebenen Voraussetzungen die allein tragfähige Brücke des Übergangs der Menschheit zur Menschlichkeit“. ⁴⁴ Diese Gewissheit sah Horkheimer begründet im Bewusstsein des Sozialismus als einer moralischen Notwendigkeit, die er aber in der damaligen Situation auch als eine reale Möglichkeit betrachtete:

„Sowohl das Bewußtsein vom Sozialismus als einer moralischen *Notwendigkeit*, als auch die Erkenntnis seiner historischen, in der geschichtlichen Gegenwart realen *Möglichkeit* waren damals Kernelemente der praktisch-theoretischen Grundeinstellung M. Horkheimers, in der die Überzeugung vom anhebenden Fortschritt zur vernünftigen Gesellschaft freier Menschen lebendig war.“ ⁴⁵

Ich notiere, dass das Thema ‚Freiheit‘ hier wieder den Horizont bildet und zwar unter dem Blickwinkel des „Fortschritt(s) zur vernünftigen Gesellschaft freier Menschen“. Aber zuerst sei vermerkt, dass wir hier erneut auf das Wortpaar „Notwendigkeit und Möglichkeit“ stoßen, das uns schon im Titel von Geyers Beitrag in der Kreck-Festschrift Anlass zu Fragen gab. Hier werden die Worte „Notwendigkeit und Möglichkeit“ versehen mit einem Adjektiv ‚moralisch‘ bzw. ‚real‘, und das verrät eine Alternative Kantischer Herkunft. Geyer kann es aber auch in einem mehr allgemeinen und grundsätzlichen Sinn fassen, als er nüchtern feststellt, dass die Möglichkeit des physischen Handelns allein schon gegeben ist mit dessen Notwendigkeit. ⁴⁶ Kant hat diese Denkfigur sozusagen einfach übernommen in seiner Ethik, und die ‚kritische Theorie‘ ging in dieser Hinsicht in seinen Gleisen.

Nach dem, was wir in Geyers Wertung der frühen dialektischen Theologie wie auch in seinem Umgang mit Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ analysiert haben, wundert es nicht, dass er bei der Horkheimerschen ‚moralische(n) Notwendigkeit‘ des Sozialismus als realer Gestalt einer Gesellschaftsordnung, die gekennzeichnet wird durch ein echtes Beieinander von Freiheit und Gerechtigkeit, ansetzt. Was nun bei Horkheimer und auch Adorno über eine historische, an der Kantschen Metaphysik orientierte und in ihr befangen bleibende Dialektik nicht hinauskommt, versuchte Geyer vom Evangelium Jesu Christi her zu entwickeln, das ja nicht ein integratives Element der Kultur darstellt, sondern

44 H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), 334.

45 Vgl. H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers (1969), 335.

46 Vgl. H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 309f.

nichts weniger als ihre Krisis ist. Die Auferstehung Jesu Christi ist kein historisches Faktum, wenn man damit meint, dass sie uns beim historisch Möglichen behaftet. Nein, das Kreuz Jesu

„ist nichts geringeres als das Wesen des irdischen Jesus selber. Daran tritt noch einmal die sachliche Zusammengehörigkeit und Einheit der Sinnfrage des Kreuzes Jesu und der kritischen Negation des ‚historischen‘ in der Erkenntnis des ‚irdischen‘ Jesus zutage.“⁴⁷

Hier stoßen wir auf den prinzipiellen Antihistorismus Geyers, der mit seinem Verständnis der Auferstehung Jesu Christi gegeben ist. Die Kategorie des ‚historischen‘ wird kritisch negiert, das heißt: es wird dem Gedanken einer inneren Zielgerichtetheit der Geschichte im Sinne eines ihr einwohnenden Sinns eine prinzipielle Absage erteilt. Die Auferweckung Jesu Christi von den Toten ist nicht ein Element der vom Tod begrenzten und

„der Vergangenheit anheimfallenden Wirklichkeit (...), wenn die Auferstehung Jesu gerade die aufsprenkende Erweiterung dieser Wirklichkeit ist und einen Horizont eröffnet, in dem der Tod seinen absoluten Grenzwert verloren hat.“⁴⁸

So, wie „die nichthistorische Wirklichkeit der Auferweckung von den Toten (...) eine notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Realität als Auflösung der Aporie des historischen Jesus in seinem Tod am Kreuz“⁴⁹ ist, bestimmt diese theologische Denkfigur auch den Umgang mit den Fragen der Gesellschaft.

Auch hier die Worte ‚Notwendigkeit‘ und ‚Möglichkeit‘ beieinander, aber hier geht die ‚Wirklichkeit‘ der Auferstehung Jesu Christi voran; es ist also nicht die ‚Notwendigkeit‘ der Metaphysik, die sich innerhalb der Möglichkeiten des Bestehenden bewegt, sondern die ‚nichthistorische‘ – was etwas anders ist als nicht-reale! – Wirklichkeit der Auferweckung von den Toten.⁵⁰ Hier zeigt sich, dass die anfangs gestellte Frage nach dem Verhältnis des Wortpaares ‚Notwen-

47 H.-G. Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu (1973), in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 206.

48 H.-G. Geyer, Die Gegenwart Christi: Die Auferstehung (1967), in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 182.

49 H.-G. Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu (1973), 199.

50 Vgl. H.-G. Geyer, Atheismus und Christentum, in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 102f.

digkeit und Möglichkeit‘ eine Antwort bekommt: dieses oft in Geyers Schriften auftretende und für sein Denken wichtige Wortpaar ist tatsächlich mit dem Barthschen Ansatz verbunden, und zwar in einer für Geyers theologische Methode bezeichnenden Weise. Darin hat die Wirklichkeit der Offenbarung ihr eigenes, spezifisches Denkgefälle, das sich aber nicht der Struktur des menschlichen Denkens entzieht. Deswegen bedient sich Geyer ähnlich wie die ‚kritische Theorie‘ einer Argumentationsfigur, die sich in diesen Gleisen entfaltet.

Mit alledem meint Geyer die Falle vermieden zu haben, auf die Adorno ihn aufmerksam gemacht hat, dass nämlich die „Wendung zur Transzendenz (...) als Deckbild immanenter, gesellschaftlicher Hoffnungslosigkeit“⁵¹ fungieren kann. Nein, die „Identität der dialektischen Einheit von ‚Christengemeinde‘ und ‚Bürgergemeinde‘“ als eschatologische Wirklichkeit verbietet jede Flucht ins Jenseits, weil die „Nicht-Identität“ von Christengemeinde und Bürgergemeinde „die innergeschichtliche Aufgabe der christlichen Gemeinde“ ist; es ist ihre Aufgabe „in der ihr eigenen Gewißheit der bevorstehenden Identität (..) mit ihrer geschichtlichen Existenz und darum auch im Verhältnis zum weltlichen Dasein in Staat und Kultur diese Nicht-Identität in ihrer jeweiligen historischen Gegenwart aus dem Bewußtsein der kommenden Identität zu konkretisieren.“⁵²

Adorno und vor allem Horkheimer haben dem Denken seine Aufgabe zugewiesen: kritische Analyse und Enthüllung der Notwendigkeiten und Möglichkeiten, die die Gesellschaft in sich trägt. Darin liegt nach Geyer die Bedeutung der ‚kritische(n) Theorie‘, und da tut sich auch die Möglichkeit und die Notwendigkeit auf, Koalitionen zu bilden. Dabei stellt sich aber – nach dem, was wir in Geyers Umgang mit der Kritik der frühen dialektischen Theologie und mit Moltmanns ‚Theologie der Hoffnung‘ beobachtet haben – die Frage, auf welcher Grundlage solche Koalitionen zustande kommen könnten. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist ja nicht identisch mit der Wirklichkeit der modernen Gesellschaft, und sie kann damit auch nicht im historischen Prozess identisch werden.⁵³ Die christliche Wahrheit kann deshalb nicht auf dem Felde der moralischen Freiheit verhandelt werden. Es handelt sich im christlichen Glauben um eine Freiheit anderer Art, die gekennzeichnet wird durch einen

51 H.-G. Geyer, *Christlicher Glaube zwischen Absterben und Anpassung* (1966), 212.

52 H.-G. Geyer, *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie* (1973), 400.

53 H.-G. Geyer, *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie* (1973), 391f.

„Verzicht auf die Hoffnung, unsere eigene Anstrengung und Bemühung, des Menschen wahre Wirklichkeit heraufzuführen, könnte gelingen, wenn wir nur mit allen Mitteln, derer wir habhaft werden können, darauf hinarbeiten.“⁵⁴

Die Eschatologie als Krisis unserer Kultur, unserer Gesellschaft, unseres Seins vor Gott, ist die Grundfigur für Geyers Annäherung an die Fragen der sozialen Ethik. Er will aber nicht bei der Kritik verharren, sondern Bausteine einer politischen Ethik bieten. Wie ist gesellschaftliche Freiheit theologisch zu bedenken?

2. Zur theologischen Grundfigur des Freiheitsbegriffs

2.1 Die reale Unfreiheit

Namentlich in ‚Norm und Freiheit‘ und in ‚Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie‘ setzt Geyer sich mit dem Konzept der Freiheit auseinander, auf der Suche nach der wahren Freiheit in der Gesellschaft und in größtmöglicher Konkretheit.

Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung, für das er sich einsetzt, ist ja in hohem Maße gefährdet von dem „objektiven Zwang, den die Wirtschaft und die ökonomische Produktivität über das Ganze der Gesellschaft ausübt“.⁵⁵

Diese Lage ist in all ihrer Absurdität nur allzu real, und diese ihre Absurdität hat denn auch lebensgefährliche Konsequenzen, unter denen Geyer die „Vermehrung des Rüstungspotentials“ und „die bedrohliche Störung des Haushalts der umgebenden Natur durch deren rücksichtslose Ausbeutung als Rohstoff- und Energiequelle“⁵⁶ auflistet. Es geht in dieser Lage um die wahre Freiheit, die aber in der Gesellschaft selber nicht gegeben ist, obwohl – oder besser: auch weil – man sich im neuzeitlichen Denken darin weitgehend einig ist, „daß es der Mensch selbst ist, der sich sein wesentliches Leben, seine wahre Existenz selber beschaffen muß und kann.“⁵⁷ Von seinem Bonner Lehrer Hans Joachim Iwand –

54 H.-G. Geyer, *Norm und Freiheit* (1967), 326.

55 H.-G. Geyer, *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie* (1973), 431.

56 H.-G. Geyer, *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie* (1973), 432f.

57 H.-G. Geyer, *Norm und Freiheit* (1967), 318.

so vermute ich – hat Geyer gelernt, dass die „klassische theologische Verhandlung über diese hochfliegende Idee der menschlichen Freiheit“⁵⁸ bereits in der Kontroverse zwischen Luther und Erasmus auf dem Plan war.⁵⁹ Die inhaltliche Füllung der menschlichen Freiheit war bei Erasmus ja dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch „der Ursprung seiner Wesenswirklichkeit selbst“⁶⁰ ist.

In dieser Denkfigur verfehlt man aber das wahre Geheimnis des Menschen. Auf der Suche nach dem Kern der Unfreiheit darf man nicht auf historischer und gesellschaftlicher Ebene stecken bleiben, weil man der realen Unfreiheit so nicht gerecht werden kann. Wenn Geyer das Leben dieser Welt als ein „Leben der Gottesfeindschaft“⁶¹ kennzeichnet, ist das nicht eine theologische Redeweise, die man nur teilweise und mühsam ins Politische umsetzen kann, sondern es ist als ein Reden zur Sache gemeint – im Gegensatz zur geläufigen allgemeinen und unverbindlichen Rede auf gesellschaftlicher Ebene.

„Denn das Spezifische in der Gottesfeindschaft liegt gerade in der absolut unspezifischen, rein formalen Allgemeinheit, die ihr unheimliches Unwesen ausmacht, darin tendenziell alles mit allem identisch ist, weil nichts mehr – weder die Welt im Unterschied zu Gott noch Gott im Unterschied zur Welt – etwas Besonderes ist, sondern alles Besondere seine Besonderheit nur noch als etwas Unwesentliches und deshalb jederzeit Entbehrliches an sich hat (an sich haben darf, kann, soll?). Als Wille, der nicht will, daß Gott Gott sei, richtet sie sich zwar zunächst und zuerst nicht gegen das Dasein Gottes überhaupt, sondern gegen das Wesen Gottes.“⁶²

58 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 319.

59 Vgl. u.A. H.J. Iwand, Erläuterungen zu: Martin Luther, Vom unfreien Willen, in: Martin Luther, Ausgewählte Werke, (Hrsg. von H.H. Borchardt und G. Merz, 1. Ergänzungsband), München 1954³, 306 (251-315); Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens, in: H.J. Iwand, Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze I, herausgegeben und eingeleitet von K.G. Steck, München 1959¹/1965², 254-257 (247-268).

60 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 321.

61 H.-G. Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche (1978), in: Hans-Georg Geyer, Andenken, 254 (Hervorhebung Geyer).

62 H.-G. Geyer, Wahre Kirche? (1978), 254.

Im Dunkel der Gottesfeindschaft werden also alle Katzen grau, und als „absoluter Wille zur Wesenlosigkeit“ kann die Gottesfeindschaft noch etwas mehr und anderes als „landläufige Leugnung der Existenz eines göttlichen Wesens“⁶³ sein: Zeit eines „wahllosen Willens zur Wesenlosigkeit aller Wesen“.⁶⁴ Die „annihilatio Dei“⁶⁵ – wie Luther die menschliche Gottesfeindschaft charakterisierte – wirkt sich aus und macht sich bemerkbar, auch da, wo sie nicht im Bewusstsein präsent ist. Luthers Lehre vom unfreien Willen will auch sagen, der Mensch könne – hier setzt Geyer den unlutherischen, vielmehr kantischen Terminus ‚Endzweck‘ ein – „mit Bezug auf diesen Endzweck überhaupt nichts Gutes tun“⁶⁶, da seine allzu reale Unfreiheit zwar selbstverschuldet, nicht aber von ihm selbst her reparierbar ist. Der richtige Ort dieser These der menschlichen Unfreiheit ist aber nicht der eines Determinismus, der rational zu bestimmen wäre, und er kann auf keinen Fall aus empirischen oder rationalen Gründen gewonnen werden.

„Sein Ort ist vielmehr exakt die Mitte zwischen der Erkenntnis Jesu Christi und der Gewißheit des eigenen Heils, aus jener ist er die notwendige Konsequenz, und als solcher ist er für diese die notwendige Prämisse.“⁶⁷

2.2 *Wahrheit und Freiheit*

Geyer bedenkt Unfreiheit streng von Jesus Christus her, und dasselbe gilt somit auch für die Freiheit. Sie ist unlöslich mit Wahrheit verbunden, in dem Sinne, dass die in der Welt gefährdete und als selbstverschuldete Unfreiheit enthüllte gesellschaftliche Freiheit allein durch echte Wahrheit ins rechte Licht gerückt werden kann. Diese Wahrheit hat Gott offenbart in Jesus Christus:

„Wahrheit und Freiheit sind in Gott selbst identisch, und für uns Menschen sind sie in der Offenbarung Gottes, in der Geschichte Jesu Christi, unwiderruflich

63 H.-G. Geyer, *Wahre Kirche?* (1978), 255.

64 H.-G. Geyer, *Wahre Kirche?* (1978), 255.

65 M. Luther, WA 56, 369; vgl. H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, in: H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II* (herausgegeben von G. Sauter), München 1979¹, 23.

66 H.-G. Geyer, *Norm und Freiheit* (1967), 320.

67 H.-G. Geyer, *Norm und Freiheit* (1967), 320.

identisch geworden: sie sind Gottes unsterbliche Verheißung für unser ganzes Leben.“⁶⁸

Geyer verwendet hier den Begriff ‚Verheißung‘ und bringt damit zum Ausdruck, dass die wahre Freiheit nicht im geschichtlichen Prozess realisiert ist oder auch werden kann, sondern immer wieder gesucht werden soll. Sie entspringt einzig und allein dem Glauben an Jesus Christus, der bekennt, dass

„indem Gott in dem einen Menschen Jesus das universale Wesen des Menschen zur Gemeinschaft mit sich aufgenommen und erhoben hat, er sich dieses Wesens in unüberbietbarer Weise angenommen hat, so daß wir davon ausgehen können, daß unser Wesen bei Gott unübertrefflich gut aufgehoben ist. Der Glaube, der der göttlichen Obhut des menschlichen Wesens gewiß ist, wird damit zugleich der Gehorsam sein, der das von Gott zum Geheimnis erhobene Wesen des Menschen nicht eigenmächtig aufzulösen willens sein kann.“⁶⁹

Wie bei seiner Umschreibung der Sünde als wahllosen Willen zur Wesenlosigkeit aller Wesen verwendet Geyer auch hier abstrakt-philosophische Terminologie, womit er aber hier wie dort konkrete theologische Inhalte auf den Begriff zu bringen versucht. Es fällt jedoch auf, dass Geyer hier eine negative Formulierung wählt. Das geht nicht daraus hervor, dass die wahre Freiheit nur eine Idee ist, sondern dass sie sich in dieser Welt nur konkretisieren kann als ‚Nein‘ zu den allzu realen Mechanismen der Sünde. Dieses ‚Nein‘ zielt aber auf ein ‚Ja‘:

„Statt den Mitmenschen unter einem abstrakten Wesensbegriff des Menschen zu subsumieren, gönnt die Nächstenliebe dem anderen die Anrede, den Namen, in dem das Geheimnis seiner Person und d.h. auch die Verborgenheit menschlichen Wesens respektiert und gewahrt wird.“⁷⁰

Diese Verborgenheit des menschlichen Wesens weist auf die Grenze hin, die nicht am Rande erst anerkannt werden soll, sondern ins Zentrum gehört. Das Geheimnis des Nächsten verdient deswegen Respekt, weil er nicht ein auswechselbares Glied des Menschentums ist, sondern Gottes Geschöpf und als

68 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung (1970), 388.

69 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 327.

70 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 327.

solches in Anrede steht. Hier sind wir beim tiefsten Grund des Rechtes der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung. Es geht um nichts weniger als die Gewinnung des wahren Lebens, d.h. um das zentrale Thema der Ethik.⁷¹

Mit dem theologischen Satz, dass zur bestimmten Erkenntnis gehört, „daß als Subjekt der christlichen Wahrheit nur Gott selbst gedacht werden kann“, ist jener andere unlöslich verbunden, dass „das Subjekt der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Menschen zu sein haben, die in ihr leben“.⁷² Der christlichen Freiheit als bewusster Freiheit fällt die Aufgabe zu, die im Aufklärungsdenken der Vernunft zugetraut wurde, nämlich das menschliche Denken zu entideologisieren. Die christliche Freiheit hat ihre „Aufklärung und Ausrichtung auf die konkreten Aufgaben der geschichtlichen Welt, deren Einrichtung und Organisation die Sache einer vernünftigen Menschheit werden muß“⁷³, zu richten. Ist die christliche Wahrheit also mit der Idee der moralischen Freiheit nicht verträglich, so kann und soll die christliche Freiheit koexistieren und kooperieren mit

„der technischen Freiheit des Menschen, durch die er sich in der Produktion seiner materiellen Existenz eine notwendige Bedingung seines physischen Daseins erarbeiten kann.“⁷⁴

Angesichts der Bedrohungen, denen wir uns als Menschen des fortgeschrittenen technischen Zeitalters ausgesetzt sehen, ist „für den christlichen Glauben die pragmatische Mitarbeit“ sogar „eine notwendige Pflicht“.⁷⁵ Notwendig ist sie wegen der Not der Zeit, aber die reale Möglichkeit liegt in der Befreiung der Vernunft zur wahren Sachlichkeit, die allein im Evangelium Jesu Christi gegeben ist.

3. *Befreiung und Vergebung*

Zentrales Anliegen Geyers ist die Freiheit des Menschen, die dadurch gekennzeichnet wird, dass anstelle der unbewussten und der Sünde verhafteten *Mimesis*

71 Vgl. H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 309f.

72 H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie (1973), 391.

73 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 329.

74 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 331.

75 H.-G. Geyer, Christlicher Glaube zwischen Absterben und Anpassung (1966), 232.

dieser Welt – ein „Folgen der Menge auf dem Wege zum Bösen“, wie es 2 Mose 23,2 heißt, oder wie Hannah Arendt formuliert hat: eine „Banalität des Bösen“⁷⁶ – eine neue ‚mimetische Praxis‘ des Reiches Gottes Gestalt bekommt. René Girard hat die verheerenden Mechanismen der ‚mimetischen Begierde‘ ins Licht gestellt und mit den dazu gehörigen Ausbrüchen der Gewalt herausgearbeitet.⁷⁷ Wenn solche Gewitter die Luft auch klären und reinigen können, so geschieht es doch auf Kosten schrecklicher Ereignisse und mit verheerenden Folgen.

Wie zwischen beiden Arten der ‚Mimesis‘ nicht vermittelt werden kann, so gibt es auch keinen Übergang zwischen der Freiheit, derer sich der Mensch rühmt, und der ‚Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes‘ (Röm 8,21). Die mimetischen Prozesse – *nicht* die ‚mimetische Praxis‘! – bleiben innerhalb des Rahmens des historisch und menschlich Möglichen, und ihre Effekte verlaufen sich im Sande der Geschichte. Es ist daher auch undenkbar, der ökonomischen, politischen und militärischen ‚Eigengesetzlichkeit‘ dieser Welt eine positive Bedeutung im Hinblick auf das Reich Gottes zuzuerkennen. Vielmehr wäre es

„absurd und lebensgefährlich zugleich, Feindschaft, wo sie akut ist, als Faktum zu leugnen. Aber es wäre um nichts weniger absurd, und nur scheinbar weniger lebensgefährlich, unter Voraussetzung göttlicher Liebe für diese Welt (...) irgendeiner faktischen Feindschaft im persönlichen oder öffentlichen Leben dieser Welt auch nur eine Spur von Gründlichkeit oder Nützlichkeit zu vindizieren.“⁷⁸

Hier stellt sich m.E. die Frage, ob Geyers Antihistorismus ihn etwa daran hindert, der Realität der Befreiung des Menschen gerecht zu werden. Hindert die Betonung der ‚Aporie‘ des historischen Denkens ihn etwa daran, die Befreiung des Menschen durch den Geist Gottes konkret zu bedenken? Geyer sprach von einem ‚Realismus des Geistes‘.⁷⁹ Wie aber denkt er sich dabei das befreiende Wirken des Geistes Gottes? Wenn man Gottes Handeln von der Auferweckung Jesu Christi her einerseits und unser Handeln andererseits nur auf dem Wege der

76 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil, New York 1963¹.

77 Vgl. René Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris 1961; Des choses chachées depuis la fondation du monde, Paris 1978; Je vois Satan tomber comme l'éclair, Paris 1999.

78 H.-G. Geyer, Wahre Kirche? (1978), 252.

79 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), 329.

Analogie oder der ‚mimetischen Praxis‘ aufeinander bezogen sieht, wie wird dann das Kommen Gottes zu uns – das Fehlen war ein Vorwurf Geyers an Moltmann – real und konkret?

Nun hat Oswald Bayer gerade bei Hans-Georg Geyer die Einsicht klar artikuliert gefunden, dass *de servo arbitrio* und *Von der Freiheit eines Christenmenschen* in Luthers Denken unlöslich verbunden sind und sich sogar als jeweilige Kehrseiten darstellen.⁸⁰ Geyer bemerkt in Anschluss an Luthers Lehre vom unfreien Willen tatsächlich:

„Diese göttliche Befreiung des Menschen vom Gesetz seiner Freiheit bedeutet nicht etwa die Beseitigung der Freiheit, sondern, so versteht es Luther, die Einsicht in das fiktive Wesen der selbstgewählten Freiheit auf Grund der Wirklichkeit der von Gott dem Menschen in Christus und durch sein Wort geschenkten neuen Freiheit.“⁸¹

Wie bekommt diese durch Gottes Wort geschenkte „neue Freiheit“ in Geyers Sicht konkrete Gestalt? Die Antwort Geyers auf diese Frage liegt, wenn ich recht sehe, in seiner Bezeichnung des innersten Kerns des Handelns der christlichen Gemeinde: darin geht es um Versöhnung und Vergebung in einer Weltgeschichte, die weder die Herrschaft der Gnade noch das Geheimnis der Umkehr kennt.⁸² Er hat recht: Vergebung ist eine der wichtigsten Aufgaben einer Ethik in der Theologie. Wir sind ratlos, wenn sich die Frage stellt, was wir tun können und sollen mit den beiden englischen Jungen Robert Thompson und Jon Venables, die 1993 den zweijährigen Buben James Bulger aus einem Supermarkt mitgenommen und nachher auf grauenhafte Weise ermordet haben. Als sie vor einigen Jahren freigelassen wurden, hat man sie mit einem neuen Namen, einer neuen Biografie und so einer neuen Identität versehen, um diese Knaben vor der Rache der Familie zu schützen und sie vom Stigma zu befreien, das sie ihr Leben lang in einem zerstörerischen und lähmenden Griff halten würde.⁸³ Wir stoßen hier hart auf die Grenzen unseres gesellschaftlich Möglichen.

Geyer bemüht sich zu Recht darum, die grundlegende Differenz zwischen den Gesetzen dieser Gesellschaft und dem eschatologischen Reich Gottes zu wahren.

80 Vgl. O. Bayer, *Freiheit als Antwort*. Theologische Ethik, Tübingen 1995, 104.

81 H.-G. Geyer, *Norm und Freiheit* (1967), 322.

82 Vgl. H.-G. Geyer, *Wahre Kirche?* (1978), 252.

83 Vgl. Kay Carmichael, *Sin and Forgiveness. New Responses in a Changing World*, (Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology), Aldershot 2003, 12ff.

Dennoch bleiben hier meine Fragen, und sie verschärfen sich sogar. Wenn es ihm um die Freiheit des Menschen in der Gestalt dieser ‚mimetischen Praxis‘ der Vergebung geht, kommt man da aus, ohne die befreiende und wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes zu artikulieren, der ja *nicht* die menschliche Freiheit einschränkt, sondern sie vielmehr ins Licht ruft und schützt und ihr immer wieder zur Wirklichkeit verhilft? Wenn Vergebung nicht eingeht in die Gesetze dieser Welt und der „Weg des Friedens“ (Lukas 1,79) ohne Konturen bleibt, sollte man da nicht die Frage stellen, ob der Antihistorismus eine apologetische Denkfigur ist, die uns daran hindert, die „von Gott dem Menschen in Christus und durch sein Wort geschenkte neue Freiheit“ zu denken und aus dieser Freiheit zu leben.

Dietrich Neuhaus

Kritische Gesellschaftstheorie und kirchliche Gemeinschaft in der Theologie H.-G. Geyers

Gemeinsam mit Werner Schneider habe ich mir vorgenommen, die Theologie H.-G. Geyers in der Hinsicht zu befragen, wie er die Beziehung der christlichen Gemeinde als einer sozialen Gruppe zu ihrem sozialen Umfeld, der Gesellschaft bestimmt. Denn das, was uns in den 70er Jahren an diesem Lehrer faszinierte war nicht zuletzt dies: Wann immer H.-G. Geyer Zeitanalysen vorgetragen hat, tat er dies in der Begrifflichkeit der Kritischen Gesellschaftstheorie der sogenannten „Frankfurter Schule“. Gewiss ist das Verhältnis seiner Theologie zu dieser Sozialphilosophie anders zu denken als das von Thomas von Aquin zu Aristoteles oder von Bultmann zu Heidegger. Aber es lässt sich nicht bestreiten: Wann immer der Weltbezug der christlichen Gemeinde in der Theologie Geyers begriffliche Gestalt annimmt und deren situativer Lebenskontext reflektiert wird, dann sind die Einsichten und Grundeinstellungen der Kritischen Theorie präsent.

Die Erinnerung an die Kritische Theorie mit ihrer Diktion mag heute etwas sperrig und fremd klingen, denn der theologisch-kirchliche Zeitgeist hat sich seitdem durch ganz andere sozialwissenschaftliche Theorieansätze beflügeln lassen: seit Mitte der 70er Jahre durch die Systemtheorie Niklas Luhmanns, seit Mitte der 80er durch die Becksche Risikogesellschaft, seit Ende der 80er durch die Schulzische Erlebnisgesellschaft und seit Beginn der 90er in erster Linie durch unternehmens- und organisationsberaterische Ansätze, die den Blick in erster Linie starr auf Zahlen und Statistiken im Interesse der institutionellen Selbsterhaltung richten und keinerlei theoretisch-spekulative Anforderungen

mehr stellen: „Ekklesiologie als Ekklesioskopie“, wie Geyer diese statistisch ausgerichteten Ansätze einmal treffend benannt hat.¹

Meine These ist, dass die Orientierung an der Kritischen Theorie für das Denken H.-G. Geyers wesentlich ist und dass eine Rekonstruktion seiner Theologie ohne diese Orientierung, mit der verändernde gesellschaftliche Praxis intendiert wird, nicht möglich ist.

Meine Ausführungen legen den Akzent auf die Sichtweise der christlichen Gemeinde als einer auf Praxis unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen hin orientierte Gemeinschaft; Werner Schneider legt den Akzent auf die besondere Form der Rekonstruktion der Kritischen Theorie unter den Bedingungen einer handelnden christlichen Gemeinschaft.

Orientierung an der Kritischen Gesellschaftstheorie besagt sehr verkürzt, dass die christliche Gemeinde in der bürgerlichen Gesellschaft unter kapitalistischen ökonomischen Verhältnissen lebt. Die Dominanz des Ökonomischen bestimmt die menschlichen Verhaltens- und Kommunikationsformen sowohl individuell als auch kollektiv. Die Kritik an diesen Verhältnissen entfaltet sich darum als Kritik der politischen Ökonomie, als Herrschaftskritik. Kern der Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft ist die Transformation aller Dinge, Menschen und Verhältnisse zur Ware. Der abstrakte Warentausch ist der Kern der bürgerlichen Ökonomie und führt in der bürgerlichen Gesellschaft zu einer antagonistischen Dynamik, weil er ihren Leitideen von Freiheit, Gleichheit/Gerechtigkeit und Brüderlichkeit/Solidarität widerspricht. H.-G. Geyer war der Überzeugung, dass sich sowohl soziale Konflikte in unserer Gesellschaft als auch globale Konflikte mit dieser Perspektive verstehen lassen. Sowohl die technologischen Revolutionen der kapitalistischen Gesellschaften mit ihrer ungeheuren Expansionskraft als auch die politischen Konflikte im Großen wie der damalige Ost-West-Konflikt mit seinem destruktiven Potential und auch die politischen Konflikte im Kleinen lassen sich angemessen aus der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft verstehen.

Will man eine abstrakte Form, gleichsam eine begriffliche Abbréviatur, die H.-G. Geyers Stellungnahmen in diesen unterschiedlichen Gegenstandsbereichen zusammenhält, so wäre dies die Kritik an der Dominanz und Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere und Einzelne. Positiv gewendet ist der Kern des Denkens Geyers das theoretische und praktische Beharren auf dem Einzelnen, Individuellen als dem Widerständigen, dem Nicht-Identischen bzw.

1 H.G. Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche, zuerst in: Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ (Barmen III), Bd. 1, hrsg. von Alfred Burgmüller, Gütersloh 1980, S. 236.

Noch-Nicht-Identischen. Auf dieser Grundlage war sein Beitrag als Lehrer mit Blick auf seine Schülerinnen und Schüler die Schärfung ihres Differenzbewusstseins und die Lenkung ihres Interesses auf das vom Allgemeinen Differente.

H.T. Goebel berichtet in einem Aufsatz aus einem Kolleg, wie Geyer auch dramatische tagesaktuelle Ereignisse wie das der Entführung und Ermordung Hans-Martin Schleyers von diesem Kern her bewertete und die Legitimität staatlichen Handelns von daher in Frage stellte.²

II.

Ich will nun darstellen, wie dieses Denken sich auswirkt, wenn H.-G. Geyer in der Ekklesiologie arbeitet. Wie verbindet sich ein an der Theologie K. Barths orientiertes Denken mit den Grundeinstellungen der Kritischen Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule?

In seinem Aufsatz zur 2.Barmer These³ entfaltet Geyer das Konstitutionsproblem der christlichen Gemeinde. Es ist damit gegeben, dass der Kern ihrer Existenz, ihr Daseinssinn und -zweck die Person Jesu Christi ist. Die Verhältnisbestimmung von Gemeinde und Jesus Christus kann Geyer begrifflich reflektieren im Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit, Erscheinung und Wesen, Existenz und Essenz. Jesus Christus ist die Wahrheit der christlichen Gemeinde. Er ist und bleibt damit inkommensurabel gegenüber allen seinen Vermittlungen innerhalb jeder christlichen Gemeinschaft, welche Formation auch immer diese annehmen sollte. Seine Vermittlung ist dennoch ihre dauernde praktische und theoretische Aufgabe in ihrer jeweiligen historisch konkreten Existenz. Die Wahrheit der christlichen Gemeinde, d.h. Jesus Christus in seiner Wirklichkeit, kann nur so verstanden werden, dass Gott in ihm gehandelt hat. Dieses Handeln Gottes in Jesus Christus ist gekennzeichnet durch die Merkmale der Exklusivität – das ist gleichsam die christologische Variante der Kategorie des Einzelnen –, weil Gott ihn als einzigen von den Toten auferweckt hat, und der Universalität – das ist gleichsam die christologische Variante der Kategorie des Allgemeinen –, weil dieses Handeln Gottes in ihm für alle und alles, für alle Menschen und seine ganze Schöpfung bedeutsam ist. Diese Orientierung am einzelnen bedeutet

2 H.T. Goebel, Die Frage nach der wahren Kirche. Hans-Georg Geyer – Karl Barth – Hans Joachim Iwand, Ztschr.f.Dialekt. Theol., Jg.22, Nr.2, 2006, S. 155.

3 H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, zuerst in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), hrsg. von Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974, S. 172-212.

noetisch, dass mögliches Wissen von Gott überhaupt und schlechthin an die Person Jesu Christi gebunden ist. Geyer sucht nach der kompaktesten, das Einzelne, bzw. den Einzelnen am genauesten bezeichnenden sprachlichen Gestalt und findet sie im Namen Jesu Christi. Diese Orientierung am Namen Jesu Christi taucht bei Geyer 1970 zuerst auf und ist mit der Rezeption des Denkens von Walter Benjamin verknüpft.

„Es eignet der Sprache der Christenheit ein namentlicher Überschuss, der nicht aufgeht in der intersubjektiven Kommunikation. Man hat ihn das doxologische Element christlichen Redens von Gott und zu Gott im Namen Jesu Christi genannt ... In diesem Zusammenhang wäre vor allem auch an die sprachtheoretischen Überlegungen Walter Benjamins zu erinnern, der zur Frage nach dem kommunikativen Wesen der Sprache als Antwort den eminent theologischen Satz formuliert hat: „Im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.“⁴

M. Josuttis hat in seiner gewohnten freundschaftlich verbundenen Boshaftigkeit diese Entwicklung einer Göttinger Namenstheologie Geyerscher Provenienz mit entsprechenden kritischen Fragen begleitet: ob es denn wirklich so geschickt sei, das principium individuationis mit dem Namen zusammenzuschließen; einen Namen, auf den er auch noch höre, habe schließlich jeder Hund. Josuttis nimmt damit den Kommentar eines berühmten Philosophen auf zum Schleiermacherschen Versuch, Religion im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit zu verorten: Dann wäre ja ein Hund der beste Christ, denn er stelle dieses Gefühl in vorzüglicher Weise dar.

Zurück zur Konstitutionsproblematik: Exklusivität und Universalität waren die beiden Begriffe, mit denen die Wirklichkeit Jesu Christi, bzw. die Strukturmomente der göttlichen Ökonomie durch Geyer beschrieben wird. Diese Ökonomie kann weiter rückverfolgt werden bis in die sie begründende Trinitätslehre.

In Geyers Aufsatz zur 3. Barmer These findet sich dazu folgender Satz:

„Liegt aber in der Einheit von Individualität und Universalität des Gekreuzigten die Identität Jesu Christi beschlossen – als eine konkrete Identität von bedingungs- und schrankenloser Inklusivität nämlich – so hat in dieser Identität Jesu Christi und in nichts anderem auch die Identität der Kirche Jesu Christi von Grund auf ihren wesentlichen Bestand. Insofern bildet die wahre Wirklichkeit Jesu Christi, d.h. die einfache Einheit des Heiligen Geistes in dem zwiefachen Unter-

4 H.-G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, Quer zur Herrschaft technologischer Rationalität, in: Geyer, Janowski, Schmidt, Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970, S. 123.

schied des ewigen Vaters zum Sohn sowie des eingeborenen Sohnes zum erstgeborenen, als die wirkliche Wahrheit in der historisch-apokalyptischen Instaurierung und Kommunikation des Evangeliums Jesu Christi in dieser Welt die evangelische Substanz einer jeden und aller möglichen christlichen Kirchen, die als solche weder Abzug noch Zusatz duldet, sofern sie von A bis Z komplett und suffizient ist.“⁵

Ich zitiere diesen Satz nicht nur aus einem sachlichen Grund, sondern auch, um auf eine Stileigentümlichkeit der Texte H.-G. Geyers aufmerksam zu machen. Er hatte eine Tendenz, bei der Verfolgung eines argumentativen Hauptzieles schnell noch mehrere Bände der Barthschen Dogmatik komprimiert in einen Nebensatz zu packen. Diese Tendenz zum begrifflichen Overkill führte dazu, dass der praktische Verbreitungsgrad seines Denkens unter den Studenten gewissen Einschränkungen unterworfen war. Der einzelne Satz wurde zur Monade. Es wird bewusste Absicht gewesen sein, um das damalige studentische Objekt der Begierde, nämlich die mimetische Praxis der Christen in der Gesellschaft, die in diesem Aufsatz entwickelt wird, dem unmittelbaren begriffslosen praktisch-moralischen Zugriff zu entziehen. Seine Texte sind darum trotz aller praktisch-politischen Orientierung Stolpersteine auf dem Weg in das politische Engagement und begriffliche Panzersperren auf dem Weg in das gelobte Land des Sozialismus, das als Orientierungsgröße am Ende des Aufsatzes aufscheint:

„Unter diesen Aspekten müsste für die christliche Gemeinde die Frage nach den realen Möglichkeiten und Bedingungen der Entwicklung einer genuin sozialistischen Gesellschaft über die Antagonismen der spätbürgerlichen Kultur hinaus ganz neu zum Thema politischer Diskussion, Urteilsbildung und Entscheidung werden.“⁶

Für die Konstitutionsproblematik der christlichen Gemeinde heißt diese christologisch-trinitarische Bestimmung von Exklusivität und Universalität, von Eingeborensein und Erstgeborensein, dass die ekklesiologische Zielvorstellung das Politeuma des Reiches Gottes ist. Das Reich Gottes als soziale, gesellschaftliche Größe ist die entscheidende Orientierung für die Konstitution des im Bezug zur Welt handelnden ethischen Subjekts – und nicht das einzelne, christliche Individuum. Das handelnde ethische Subjekt ist für Geyer eine Gruppe und kein menschliches Individuum. Und die diese Gruppe in ihrem Handeln

5 A.a.O., S. 224.

6 A.a.O., S. 112.

ausrichtende und orientierende alleinige normative Wahrheit ist das Reich Gottes.

Dieser dargestellte Sachverhalt führt nun dazu, dass diese Dialektik von Einzelem und Allgemeinem nicht zur Ruhe kommen kann, sondern weiter getrieben wird. Ist das ethische Subjekt eine Gruppe, so ist sie als konkrete historische Gemeinschaft gleichsam gesellschafts-förmig. Die christliche Gemeinde ist keine Insel der Seligen, auf der Robinson auf der Flucht vor der Dominanz des Allgemeinen über das Besondere in der bürgerlichen Gesellschaft glücklich stranden könnte. Es erwartet uns dort vielmehr ekklesiologische Freitags-, bzw. Karfreitagsarbeit. Das kollektive ethische Subjekt hat nicht nur die Inhalte seines Handelns in seinem Weltbezug zu bedenken, der sich in Hegelscher Tradition differenzieren lässt in seinem Handeln in Bezug auf den Staat und in Bezug auf die Kultur, bzw. Gesellschaft, sondern dieses kollektive ethische Subjekt hat auch sich selbst in seinem Binnenverhältnis kritisch zu reflektieren. Die Wahrheit der christlichen Gemeinde, d.i. Jesus Christus hat zwingende Konsequenzen für die Verfassung und Organisation der christlichen Gemeinde. „Herrschaftsfreie menschliche Bruderschaft“ – heute würde man richtiger von Geschwisterschaft sprechen – ist hier das Stichwort.

„Die Bruderschaft der christlichen Gemeinde ist vielmehr wesentlich charakterisiert durch die Tendenz der individuellen Autonomie ihrer Mitglieder untereinander, d.h. tendenziell steht hier kein Ich unter der Herrschaft eines anderen, einiger anderer oder aller anderen. Sie ist zugleich charakterisiert durch die Tendenz einer universellen Solidarität ihrer Mitglieder“⁷.

Der Begriff „tendenziell“ ist in diesem Satz nicht als ein Zugeständnis an die Realitäten in der Institution Kirche misszuverstehen. Geyer möchte mit diesem Satz gegenüber dem zweiten Bestimmungsmoment der christlichen Gemeinde neben der Herrschaftsfreiheit, nämlich der „Tendenz einer universellen Solidarität ihrer Mitglieder“ den Akzent klar und deutlich auf den im Verhältnis zur Gruppe differierten Einzelnen legen, auf die „individuelle Autonomie“. Es entspricht dem beschriebenen Kern seines Denkens, dass das Wörtlein „wesentlich“ hier nur einmal auftaucht.

III.

Scheinbar im Widerspruch dazu gewichtet Geyer anders, wenn es um die konkreten Inhalte des handelnden Subjekts im Verhältnis zum Staat geht. Hier

7 A.a.O., S. 190

geht es ja klassisch um politische Herrschaftsformen und also traditioneller Weise um die liberale auf der einen Seite und die demokratische Konzeption des gerechten Staates auf der andern Seite. Man könnte nun erwarten, dass Geyer sich ebenso entschlossen auf die liberale Seite schlagen müsste, bei der es ja seit der „Virginia Bill of Rights“ von 1776 um die unveräußerlichen und unveränderlichen Grundrechte des Einzelnen im Gegenüber zum Staat, zur Institution des verdichteten Allgemeinen geht. H.-G. Geyer gewichtet hier überraschender Weise anders:

„Die christliche Gemeinde wird in ihrem Verhältnis zum Staat die Tendenz zu seiner maximalen Gerechtigkeit eher auf der Seite der Demokratie als des Liberalismus suchen.“⁸

Diese andere Gewichtung hat mit der Aufgabenbeschreibung und der Bestimmung des Verhältnisses von Christengemeinde und Bürgergemeinde zu tun. Sie sind ja partiell deckungsgleich im Bild der konzentrischen Kreise mit gleichem Mittelpunkt aber unterschiedlichen Radien. In dieser Gesamtschau von beiden sozialen Größen steht die Christengemeinde und nicht die Bürgergemeinde für das Nichtidentische und Einzelne ein. Sie repräsentiert im staatlichen Allgemeinen das Moment der Besonderung. Geyer nennt darum als die wichtigste Aufgabe der christlichen Ethik

„die Bildung des Bewusstseins der christlichen Gemeinde für ein solches Bündnis der Differenz zwischen christlicher Bruderschaft und demokratischer Herrschaft.“⁹

D.h. innerhalb der Demokratie als bestmöglicher staatlicher Herrschaftsform steht die Christengemeinde selbst und als ganze für das Moment der Liberalität in allen seinen Konnotationen und d.h. gegenüber der Forderung zur Staatsräson für das Moment des Widerständigen. Auf genau dieser Linie liegt dann die oben zitierte Verurteilung staatlichen Handelns im Falle Schleyer.

IV.

Am Ende noch zwei kurze Seitenblicke aus aktuellem Anlass, wie sich die Parteinahme für das Einzelne und Besondere im Verhältnis zum Allgemeinen

8 A.a.O., S. 204.

9 A.a.O., S. 205.

scharf und witzig kommentierend bei Geyer entfalten kann. Zum ersten im Hinblick auf die Reformschübe, die sich die Kirche auf allen Handlungsebenen – landeskirchlich und EKD-weit – verpasst. Dabei ist v.a. das Bild interessant, das die Kirche von sich selbst in die Öffentlichkeit hinein entwirft. Geyer thematisiert dies unter dem Begriff der Apostolizität, d.h. dem Wechselspiel zwischen der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit ihrer historischen Existenz. Eine Kirche, die sich nicht in erster Linie von ihrem Sein, sondern von ihrem Design her entwerfen will, d.h. vom Erfolg ihrer öffentlichen Wahrnehmbarkeit her, die nennt er

„das Spektakel eines klerikalen Bonapartismus nach der Maxime erfolgskontrollierter Wirksamkeit.“¹⁰

Die dazu passenden theologischen Ansätze hatte Geyer schon früher als „Theologie der Reklame“¹¹ zusammen gefasst.

Der zweite Hinweis gilt dem Kontext der ökumenischen Erörterungen der letzten Monate und hier insbesondere dem Selbstverständnis der römischen Kirche hinsichtlich ihres alleinigen Kircheseins. Einerseits

„impliziert die wirkliche Wahrheit der Kirche Jesu Christi folgerichtig ebenso die unteilbare Einheit wie die absolute Allgemeinheit ihres Seins“.¹²

Josef Ratzinger würde heftig nicken.

Aber nun beginnen

„die sozialen Erscheinungsformen von christlicher Kirche in diesem elementaren Sinn schon bei der kleinsten Gruppe, die mit der Verheißung Jesu Christi lebt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.““¹³

10 Wahre Kirche? A.a.O., S. 226.

11 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung, zuerst in: Theologie und Soziologie, a.a.O., S. 25.

12 Wahre Kirche?, A.a.O., S. 224.

13 Ebenda.

Josef Ratzinger würde bedenklich die Stirn runzeln.

Weiter hat nun die phänotypische Mannigfaltigkeit solcher Gruppen zur Folge, dass sie sich selbst untereinander befragen und reflektieren unter dem Stichwort „Apostolizität“, d.h. der Wahrhaftigkeit ihrer Existenz. Und diese gegenseitige Frage lautet darum schlicht, „ob sie Kirche Jesu Christi oder Kirche des Antichrist ist“.¹⁴

Diese Frage an die jeweils andere Gruppe wird unter der klaren Voraussetzung gestellt, dass der Antichrist mit Sicherheit nicht unter seinem eigenen Namen auftritt, sondern allemal in Gestalt einer christlichen Kirche. „Und dann wird es allein die Sache der wahren Kirche sein können, im Zwielflicht der Weltgeschichte den christlichen Schein der falschen Kirche zu durchschauen“.¹⁵

Und darum lautet H.-G. Geyers ökumenisches Fazit Richtung Rom:

„Unter dem entscheidenden Gesichtspunkt der wesenhaft kircheninternen Antithetik ‚aut vera aut falsa ecclesia‘, von Kirche Jesu Christi oder Kirche des Antichrist bildet die Selbstdifferenzierung der christlichen Kirchen im Lauf der Geschichte vielleicht sogar die notwendige, jedenfalls eine zweifellos legitime Existenzweise der Kirche Jesu Christi“.¹⁶

Das ist höflich und freundlich ausgedrückt. Man kann Geyers Position in dieser Frage auch mit den klaren Worten des niederländischen Schriftstellers Marten t’Haart in seinem Roman „Die Jakobsleiter“ ausdrücken:

Eine Kirche, die lebendig ist, spaltet sich.

Und wenn ihre Glaubensglut im Verlöschen begriffen ist, dann wird sie ökumenisch.

Hier würde nun freilich der Römer Josef Ratzinger den Saal längst verlassen haben.

14 Ebenda, S.227

15 Ebenda.

16 Ebenda, S.227f.

Werner Schneider-Quindeau

Ideen und Interessen.

*Zur Rezeption kritischer Gesellschaftstheorie für kirchliches Handeln
bei H.-G. Geyer*

In einem Gespräch mit H.-N. Janowski und A. Schmidt aus dem Jahr 1970, in dem es um eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Theologie und Soziologie ging, zitiert H.-G. Geyer eine Überlegung von T. W. Adorno aus der „Negativen Dialektik“, die für ihn einen wesentlichen Bezugspunkt zwischen christlicher Theologie und Gesellschaftstheorie markiert. Nachdem A. Schmidt auf die kritische Konzeption des Materialismus verwiesen hat, die gegenüber dem Idealismus darauf besteht, dass nicht „die Reinheit der Prinzipien, sondern das Schicksal der Menschen“ entscheidend sei und ein Menschenbild sich nicht formulieren lässt, zitiert Geyer Adorno in seiner Kritik idealistischer Menschenbilder.

„Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil. Nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität. Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd. Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er solange nur verheißt,

wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert.“¹

Und im Blick auf das menschliche Subjekt kommentiert Geyer Adorno, indem er im Anschluss an das biblische Bilderverbot den Ideen und den Interessen, nach denen der Mensch geformt werden soll, eine Absage erteilt.

„Nur der von Bildern nicht mehr umstellte Mensch könnte jenes Subjekt sein, das frei sich äußert und frei mit seinesgleichen verkehrt. Bilderlosigkeit meint nicht Namenlosigkeit, wenn anders Name die Einräumung der Möglichkeit an den anderen ist, sich selbst als das darzustellen, was er von sich aus sein möchte, statt dem Zwang der Beherrschung und der Verwandlung zu einer bloßen Existenzbedingung für etwas anderes ausgesetzt und ausgeliefert zu sein.“²

Dem Freiheitspathos einer bürgerlichen Gesellschaft gilt es, eine gespaltene Gesellschaft entgegenzuhalten, für die nicht nur die Gegensätze von arm und reich, sondern auch die unterschiedlichen Interessen von Kapital und Arbeit nach wie vor charakteristisch sind. Hochfliegende Ideen wie Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität treffen auf eine Gesellschaft, die von widerstreitenden Interessen beherrscht wird. Eigenverantwortung wird auf kaum verständliche Weise gegen solidarisches Verhalten ausgespielt und die Ideen bleiben beim Konkurrenzkampf der Interessen uneingelöst auf der Strecke. Individualisierung erscheint als gesellschaftlicher Prozess der Desintegration. Auf dem Markt der Ideen und der Interessen regieren die Bilder. Die Rede vom Bilderverbot wirkt hier genauso antiquiert wie die Hoffnung auf die „Auferstehung des Fleisches“ oder die Anrufung Gottes. Denn wer sich selbst inszeniert, der ist Regisseur und Schauspieler seines eigenen Lebens. Es gilt die Techniken der Selbsterhaltung und Selbstinszenierung so zu beherrschen, dass die eigens erzeugten Bilder mit der eigenen Identität ununterscheidbar verschmelzen. Dabei gilt es sich den Verwertungsprozessen von Arbeit und Kapital so zu unterwerfen, dass alles, was nicht „verwertbar“ ist als überflüssig erscheint.

Auch die Sprache der Christenheit enthält nach H.-G. Geyer einen namentlichen Überschuss, der „nicht aufgeht in der intersubjektiven Kommunikation. Man hat ihn das doxologische Element christlichen Redens von Gott und zu Gott im Namen Jesu Christi genannt: jene Komponente, deren Ziel das eine

1 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M, 1970, S.205.

2 H.G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970, S. 119/120.

göttliche Subjekt jenseits aller möglichen menschlichen Subjekte ist.“³ Aus diesem nicht verwertbaren Surplus des christlichen Gebets erwächst die Kritik an einer Gesellschaft, die durch ökonomische und soziale Zwänge die Verdinglichung menschlicher Subjektivität betreibt. Am Ende des Gesprächs mit Schmidt und Janowski entwirft Geyer die Humanität der Gesellschaft aus der Doxologie:

„Der doxologische Charakter der christlichen Rede scheint mir nun auch im theologischen Denken unaufgebbar zu sein, und das Gegenbild zu einer technologischen Ausrichtung. Mit ... dieser doxologischen Komponente passt die Theologie freilich nicht in das Koordinatensystem der instrumentalen Vernunft. Insofern steht sie in der Tat nicht anders als die kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft – ... – quer zu dem Geist einer Zeit, in der immer mehr als vernünftig gilt, womit sich etwas anfangen lässt. Es eignet beiden Theorien darum eine mit ihrem Wahrheitsanspruch konstitutiv verbundene Unzeitgemäßheit; sie schwimmen gegen den Strom. Zugleich haftet ihnen eine untilgbare Spur von Luxus an, von jenem Luxus, den sich eine menschliche Gesellschaft um ihrer Humanität willen leisten müsste, weil er der genaue Ausdruck des spielerischen Einvernehmens freier Menschen wäre und damit das Gütezeichen der humanen Gesellschaft.“⁴

Kritische Gesellschaftstheorie hält das Uneingelöste und Unabgegoltene der Ideen fest, die am Anfang der bürgerlichen Gesellschaft standen und wendet sich den Erfahrungen von Leid und Not der Einzelnen zu. Als Verlierer auf den globalisierten Märkten werden sie bei steigendem Überfluss in der Güterproduktion zunehmend überflüssig. Freiheit ohne die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse bleibt ein leeres Versprechen. Der Bildungsbürger wandelt sich zum Konsumbürger, dessen Freiheit vor allem in der Wahl eines Produktes für je individuelle Selbstinszenierungen besteht.

Kritische Gesellschaftstheorie, die auf der kritisch-unterscheidenden Kraft der Ideen im Verhältnis zur gesellschaftlichen Realität besteht, entspricht für H.-G. Geyer dem grundlegenden Differenzbewusstsein des christlichen Glaubens, der in seiner Grundlegung nicht von dieser Welt ist, in seiner Wirkung sich jedoch ganz und gar auf diese Welt bezieht. Die Nähe des Reiches Gottes, die in der Geschichte Jesu Christi inmitten der Weltgeschichte angebrochen ist, fragt nach gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Gleichnisse der Güte Gottes und seiner Gerechtigkeit zu entwerfen und zu entdecken sind. Aufgabe und Auftrag

3 A.a.O., S. 123.

4 A.a.O., S. 123/124.

der christlichen Gemeinde ist es, ein solches Gleichnis des Gottesreiches zu sein. Wobei für das Gleichnis eine spezifische Relation von Identität und Nichtidentität gilt: es tritt nicht an die Stelle Gottes, sondern verweist auf sein Handeln in der Geschichte; es ist identisch in der Sache, aber höchst vielfältig und dynamisch in seinen geschichtlichen Gestalten. Nicht allein in der Kirche, sondern auch im Weltgeschehen lassen sich solche „Gleichnisse des Himmelreiches“ finden. Die kritische Gesellschaftstheorie stellt für H.-G. Geyer einen analytischen Rahmen dar, in dem die sozialen Ursachen für die „Pathologien der Vernunft“ (A. Honneth) ebenso namhaft gemacht werden können wie die Widerstände, die der Entfaltung solcher „Gleichnisse des Himmelreichs“ entgegenstehen. Die Kritik der Gesellschaft bemisst sich in dem Kreis um das Frankfurter Institut für Sozialforschung an „Verletzungen der Bedingungen guten oder gelingenden Lebens“.

„Alle Ausdrücke, ..., entspringen einem gesellschaftstheoretischem Vokabular, das in der basalen Unterscheidung von ‚pathologischen‘ und ‚intakten‘, nicht-pathologischen Verhältnissen begründet ist: Horkheimer spricht anfänglich von der ‚unvernünftigen Einrichtung‘ der Gesellschaft, Adorno später von der ‚verwalteten Welt‘, Marcuse verwendet Begriffe wie ‚eindimensionale Gesellschaft‘ oder ‚repressive Toleranz‘, Habermas schließlich die Formel von der ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ – stets wird in solchen Formulierungen normativ eine Verfassung der gesellschaftlichen Verhältnisse vorausgesetzt, die in dem Sinne intakt wäre, dass sie allen Mitgliedern die Chance gelingender Selbstverwirklichung gewähren würde.“⁵

Defizite an sozialer Vernunft, d.h. die Gesellschaft bleibt weit hinter den Möglichkeiten ihrer eigenen vernünftig begründeten Ideen zurück, bilden die wesentlichen Gründe für ihren pathologischen Zustand. Die Verkümmern der Vernunft auf ihren instrumentellen Gebrauch, bei dem die Mittel selber zu Zwecken werden, erzeugt ihre Ziel- und Orientierungslosigkeit.

„Auf den ersten Blick ist erstaunlich, wie eng sich Grundfragen der theologischen Sozialethik mit dem Selbstverständnis der sozialphilosophischen Soziologie, insbesondere mit dem der kritischen Theorie berühren; das betrifft offenbar nicht nur das sachliche Ziel, die Strukturen der gesellschaftlichen Lebenswelt durch eine hermeneutisch-historische Reflexion auf das Ganze ihrer Herkunftsgeschichte und ihrer Entwicklungstendenzen zu erkennen, sondern die Verwandtschaft bezieht sich auf die praktische Absicht, mit einer kritischen Theorie der

5 A. Honneth, Pathologien der Vernunft, Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt 2007; S. 31/32.

Zeit für die unter dem Zwang der gesellschaftlichen Reproduktionsverhältnisse vom Identitätsverlust bedrohten Individuen Möglichkeiten der Daseinsvergewisserung aufzuzeigen“⁶,

schreibt H.-N. Janowski in der Zusammenfassung des von H.-G. Geyer und A. Schmidt geführten Dialogs zwischen Theologie und Soziologie. Indem die dialektische Gesellschaftstheorie am Unterschied von Wesen und Erscheinung festhält und die Ideen der bürgerlichen Gesellschaft kritisch mit deren Wirklichkeit konfrontiert, bleibt die Frage nach Wahrheit und dem guten Leben virulent.

„Sie hält damit an einem Grundgedanken aus der Kritik der politischen Ökonomie fest; für die Theorie von Karl Marx ist der Gedanke konstitutiv, dass mit dem Übergang zur industriellen Warenproduktion auch die subjektive Produktionsbedingung der menschlichen Arbeitskraft zur Ware geworden ist und dass es fortan in dieser kapitalistischen Gesellschaft nichts mehr gibt, was nicht grundsätzlich den Charakter der Ware schon an sich hat. Alles ist käuflich. ... In der Universalität der Kategorie „Ware“ erweist sich das Tauschprinzip als das „Wesen“, das die bürgerliche Gesellschaft als weltgeschichtliche Potenz „im innersten zusammenhält“.“⁷

Unter der Herrschaft dieses Tauschprinzips gerät auch die Kirche zunehmend unter Druck, ihre gesellschaftliche Relevanz unter Beweis stellen zu müssen. In Öffentlichkeitsarbeit, Diakonie, geistlichen Angeboten und der Wahrnehmung allgemeiner religiöser Bedürfnisse soll sie ihr Produkt (den Glauben) als Ware an interessierte Kundinnen und Kunden verkaufen. Auch die Gnade, die es bekanntlich umsonst gibt, soll die Mitglieder der Kirche schon etwas kosten. Denn was nichts kostet, ist – gemäß der Logik des Tausches – auch nichts wert. Statt die Differenz zu dieser Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse deutlich zu machen, werden in kirchlichen Reformprozessen größte Anstrengungen unternommen, sich diesem Prozess anzupassen. Gegen diese Verdinglichung und Instrumentalisierung allen menschlichen Lebens unter dem Primat der schrankenlosen Allgemeinheit des Tausches wenden sich eine kritische Theorie im Namen der Freiheit des Einzelnen und eine Theologie, die von der angekündigten Nähe des Reiches Gottes in Jesus Christus her denkt. Wo „alles

6 H.-N. Janowski, Theologie als kritisch orientierende Wissenschaft, in: Theologie und Soziologie, a.a.O., S. 89/90.

7 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung, in: H.-G. Geyer, Andenken, Tübingen 2003, S. 383/384.

sich rechnet und niemand bezahlt“ – wie der Kabarettist Matthias Beltz trefflich die Tausch- und Warengesellschaft charakterisierte –, da braucht es eine Vernunft, die mit Witz und Phantasie ihre eigenen pathologischen Folgen in der bürgerlichen Gesellschaft erkennt, um Freiräume für die Einzelnen zu entdecken, in denen sich der Widerspruch und der Widerstand gegen den „Terror der Ökonomie“ zu bilden vermag. In der Zusammenfassung der Kritischen Theorie M. Horkheimers hat H.-G. Geyer das Verhältnis von theoretischer Erkenntnis und praktischem Veränderungswillen als die Kraft ausgemacht, die sich mit der herrschenden Verdinglichung der Individuen nicht abfindet.

„Aber wenn auch Theorie und Praxis nicht identisch sind, wie es der metaphysische Idealismus meint, und wenn der theoretischen Kritik der heutigen Gesellschaft nicht automatisch oder kraft ihrer Evidenz mit Notwendigkeit die kritische Praxis auf dem Fuß folgt, so kann daraus noch nicht die affirmative Trennung von Theorie und Praxis, wie sie der logische Empirismus verfiicht, legitimiert werden. Vielmehr liegt ihre Überwindung gerade im Interesse einer vernünftigen Gesellschaft. In der bisherigen Geschichte und Gegenwart ergibt sich die erforderliche Einheit nicht schon aus der Theorie; unter den gegenwärtigen Bedingungen kann es sie nur als bewusste geschichtliche Aktivität im Kampf gegen das Unrecht und das Unheil geben, das die antagonistische Gesellschaft ohne Not gebiert.“⁸

Ohne das Interesse an der Befreiung aus unzumutbaren Abhängigkeiten, aus Gewalt- und Zwangsverhältnissen, ist auch die Idee der Freiheit nicht zu haben. Marktfreiheit bedeutet keineswegs die Freiheit der Einzelnen, im Gegenteil, die Konkurrenz bringt Sieger und Verlierer hervor, deren Interessen nicht ausgeglichen, sondern in sozialen Gegensätzen sich verfestigen. Mag der Markt auch ein wichtiges Instrument bei der Allokation von Gütern sein, seine soziale und – wie wir inzwischen wissen – ökologische Leistungsfähigkeit ist begrenzt. Güter wie Bildung, Pflege, Erziehung, Gesundheit und Fürsorge lassen sich im Sinne des allgemeinen Wohls nur schwer marktförmig organisieren. Und ökologische Kosten gehen als externe Faktoren meist gar nicht in die betriebswirtschaftliche Rechnung ein.

Auch die gesellschaftlichen Bedingungen individueller Freiheit haben sich in den letzten 30 Jahren erheblich gewandelt. Während für H.-G. Geyer die „technische Freiheit“, d.h. die gesellschaftliche Arbeit im Prozess der Umgestaltung der Natur zu einer ständigen Steigerung von Produktivität führt, hat sich inzwischen die Fortentwicklung der Produktivität durch den rationalen Einsatz von Technik von der menschlichen Arbeit durchaus entkoppelt. Erwerbsarbeit

8 H.-G. Geyer, Elemente der kritische Theorie Max Horkheimers, in: Andenken, S. 363.

ist in den hochindustrialisierten Ländern mit hohem Lebensstandard zu teuer, so dass sie entweder in Billiglohnländer verlagert oder abgebaut wird. Informations- und Dienstleistungsgesellschaften haben die klassische Industriegesellschaft abgelöst. Es entwickeln sich neue Phänomene der gesellschaftlichen Desintegration, die mit dem Rückgang der klassischen Erwerbsarbeitsverhältnisse, aber auch mit dem Medien- und Konsumverhalten zu tun haben. Die Durchsetzung von materiellen Interessen, beispielsweise durch gewerkschaftliche Organisationsformen gestaltet sich immer schwieriger. „Selbstverwirklichung“, die noch bestimmte Zielvorstellungen impliziert, wandelt sich zur Form experimenteller Selbstinszenierung, die sich von allen normativen Erwartungen und Bindungen befreit fühlt. „Diese affirmative Deutung unserer soziokulturellen Situation muss freilich dann in Probleme geraten, wenn die Stimmigkeit jenes ästhetischen Modells der Selbsterfindung in Frage gestellt wird; sobald nämlich bestritten wird, dass sich Subjekte unabhängig von normativen Rückbindungen in solipsistischer Form verwirklichen können ...“⁹

Hier wird das Verhältnis von Norm und Freiheit erneut thematisch, allerdings bleibt von der moralischen Freiheit, wie sie H.-G. Geyer versteht, nur noch die Wahlfreiheit, die in ästhetischen und konsumistischen Formen der Selbsterfindung dient. „Die Wirklichkeit der moralischen Freiheit als des Vermögens zur Wahrheit des Lebens“¹⁰ ist einem Pluralismus von Wahrheitsansprüchen gewichen, mit denen spielerisch, gelassen und heiter umgegangen werden soll. Interessen der je Einzelnen haben den verbindlichen Anspruch der Ideen abgelöst. So wie der Glaube zur „Privatangelegenheit“ werden soll, so soll auch die Frage nach dem guten Leben eine des subjektiven Wohlfühls sein. Dabei werden allerdings soziale Normen soweit in Anspruch genommen, wie sie der Marktfreiheit dienen und diese nicht behindern. Individuelle Interessen können allerdings nur so verfolgt werden, dass sie die soziale Anerkennung anderer individueller Interessen einschließt. Die Einzelnen sind ohne ihre je spezifischen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte gar nicht denkbar. Christsein ist alleine nicht möglich und Individualität setzt eine Fülle sozialer Beziehungen voraus. „Ein konsequenter Partikularismus setzt daher eine universalistische Moral der Anerkennung von kulturellen Differenzen voraus, deren Sinn gerade darin besteht, jenen Spielraum für kulturelle Differenzen auch wieder normativ einzuschränken.“¹¹ Was A. Honneth hier im Gespräch mit M. Walzer als univer-

9 A. Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt 1994, S. 17.

10 H.-G. Geyer, *Norm und Freiheit*, in: *Andenken*, a.a.O., S. 310.

11 A. Honneth, a.a.O., S. 78.

salistische Moral um des kulturellen Pluralismus willen ins Spiel bringt, findet in der Debatte um die globale Geltung der Menschenrechte seinen praktischen politischen Niederschlag. Kritische Gesellschaftstheorie misst gesellschaftliche Realitäten an der Wahrnehmung und Durchsetzung der Menschenrechte, indem sie sowohl die subjektiven vorstaatlichen Freiheitsrechte als auch die demokratischen und sozialen Teilhaberechte zu einem nicht immer spannungsfreien Ausgleich bringen will. Oder mit den Worten H.-G. Geyers im Anschluss an K. Barths „Christengemeinde und Bürgergemeinde“:

„Eine der wichtigsten Aufgaben politischer Ethik evangelischer Theologie müsste ... deshalb bestehen und wahrgenommen werden in der Bildung des Bewusstseins der christlichen Gemeinde für ein solches Bündnis der Differenz zwischen christlicher Bruderschaft und demokratischer Herrschaft.“¹²

Weil in einer Demokratie die individuellen und sozialen Rechte der Bürgerinnen und Bürger am ehesten in Politik, Kultur und Ökonomie die Regeln des Zusammenlebens bestimmen sollen, steht sie der christlichen Gemeinde als „herrschaftsfreier Bruderschaft“ am nächsten. Kritische Theorie, die als social research den gesellschaftlichen Ursachen von Not und Bedrängnis der Menschen auf die Spur kommen will und nach der Einlösung der Versprechen von Freiheit und Gerechtigkeit fragt, entspricht dem Bemühen der christlichen Gemeinde in Differenz zu allen irdischen Herrschaftsformen und in Entsprechung zum Gottesreich nach einer Gesellschaft zu suchen, in der die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller und der Frieden untereinander gewährleistet sind. Dabei ist der Widerspruch gegen bestimmte Herrschaftsformen so wenig prinzipiell wie die Zustimmung zu einer Welt des Unrechts und der Friedlosigkeit möglich ist. Christliche Freiheit weiß um die Abhängigkeiten des Menschen, die ihn verletzbar und anfällig für vielerlei Einflüsse machen. Selbstbestimmung ist dann nur noch relativ möglich. Die durch Christus geschenkte Freiheit kann sich auf diese Relativitäten in der Geschichte so einlassen, dass sie nach theoretischen und praktischen Ansätzen sucht, die in aller Nüchternheit relative Lösungen für politische, soziale und ökonomische Probleme des Zusammenlebens suchen.

„Zu diesem Engagement in den Relativitäten der geschichtlichen Welt könnte gerade die christliche Freiheit in hervorragendem Maße tauglich sein, weil sie vom Zwang erlöst ist, ein Menschenbild zu entwerfen, um die Welt in die Gestalt dieses Menschenbildes zu zwingen. Mut zur Relativität der jeweils erforderlichen

12 H.-G. Geyer, Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik, in: Andenken, a.a.O., S. 427.

Aufhebung der Widersprüche und Ungereimtheiten unserer Lebenswelt und die Bereitschaft und der Wille zur Reduktion jeder Art von Gewalt zum Zwecke der geschichtlichen Veränderung eines unerträglich gewordenen Zustandes werden zu den wichtigsten Komponenten einer christlichen Freiheit auf dem Feld der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit gehören.¹³

In grundlegender Differenz und praktisch relativer Entsprechung arbeiten die christliche Freiheit und die humanistische Freiheitsidee zusammen: in Kritik an Ideologien und partikularer Durchsetzung von Interessen für die Lebenssicherung und die Würde jedes Einzelnen. Damit niemand von den lebensnotwendigen Gütern ausgeschlossen wird und jeder nach seinen Bedürfnissen an ihnen teilhaben kann.

13 H.-G. Geyer, Norm und Freiheit, in: Andenken, a .a .O., S. 328.

Christian Link

Mimetische Praxis:

Hans-Georg Geyers Überlegungen zur Wahrheitsfähigkeit der Kirche

Das Thema der „wahren Kirche“ – von Geyer mit einem unübersehbaren Fragezeichen versehen und dadurch als ein eminent fragwürdiges Thema kenntlich gemacht – hat sich der Autor durch die III. Barmer These stellen lassen: „in“ Wahrheit und darum „als“ wahre Kirche existiert sie, sofern sie mit ihrem *Glauben* wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer *Botschaft* wie mit ihrer Ordnung bezeugt, dass sie „allein sein (Jesu Christi) Eigentum ist“. Ihre horizontale Dimension, das, was sie ist, sagt und tut, soll ihrer vertikalen Dimension, also dem, was sie zu verkündigen hat und woran sie glaubt, entsprechen, oder anders gesagt: Ihre Vertikale („Essenz“), die Wahrheit der in Christus Ereignis gewordenen Versöhnung mit Gott, soll in ihrer Horizontalen als „Dienst der Versöhnung“ sichtbar und konkret in Erscheinung treten, so dass „in der Identität Jesu Christi und in nichts anderem auch die Identität der Kirche Jesu Christi ... ihren wesentlichen Bestand“ hat (228)¹. Ihrer essentiellen Wahrheit soll ihre existentielle Wahrhaftigkeit, der essentiellen Einheit Christi mit Gott soll ihre apostolische Existenz „im Medium der Weltgeschichte“ (229) entsprechen. Dass dies alles andere als selbstverständlich ist, macht die Frage nach der wahren Kirche unausweichlich; dass diese Entsprechung der Kirche

1 Die in Klammern stehenden Ziffern beziehen sich auf: Hans-Georg Geyer, *Andenken. Theologische Aufsätze*, hrsg. v. Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim, Tübingen 2003; insbesondere auf den Beitrag: *Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche*, 227-256.

aufgetragen und darum prinzipiell möglich ist, begründet den *Antwort*versuch, den Geyer unter dem Titel der „mimetischen Praxis“ vorgetragen hat.

Diese knappe Problemanzeige macht deutlich, dass Geyer alle sinnvollen und zulässigen Sätze der Ekklesiologie – im Unterschied etwa zu Schleiermacher – als Folgesätze aus der Christologie ableitet. In der Kirche soll exemplarisch sichtbar werden (sich zeichenhaft wiederholen), was im Sein Jesu Christi vorgebildet ist: der Weg von der Erwählung Gottes (= Thema der Trinitätslehre) zu konkreter Weltgestalt (= Thema der Ekklesiologie), in Geyers Worten: die „fundamentale Wandlung vom Sein des ‚*unigenitus*‘ (Eingeborenen) zum Sein des ‚*primogenitus*‘ (Erstgeborenen)“, eine Wandlung, die das „Weltverhältnis“ Christi (222)², also die Möglichkeit, dass er uns als Kirche überhaupt etwas „angeht“, allererst begründet. Denn als Eingeborener hat er ein exklusives, ausschließliches Verhältnis zu Gott, als Erstgeborener hat er Schwestern und Brüder, die ihm folgen: „Wo der Eine als Erster zu denken ist, müssen auch der Nächste und der Letzte, müssen Alle gedacht werden, für die jener Eine der Erste ist“ (221). Hier wird die Ausschließlichkeit negiert – mit der Konsequenz, dass beides, die *Exklusivität* und die *Universalität* (in ihrem logischen Widerspruch) als Bestimmungen des Seins Jesu Christi und folglich der Kirche zusammengedacht werden müssen: Die Kirche existiert (ungeachtet ihrer faktischen Zersplitterung) ausschließlich nur im Singular und ist doch dazu bestimmt, die Gesamtheit der Menschen universal vor Gott zu repräsentieren. Wie ist das möglich? Dadurch – so Geyer –, dass der Weg, die „Wandlung“ vom Eingeborenen zum Erstgeborenen, sich in der *Welt*werdung des Sohnes, konkret: in der Passionsgeschichte Jesu *und* seiner Auferweckung durch Gott – also in der Geschichte der Versöhnung – vollzogen hat. In dieser Geschichte ist der Kontakt Gottes zu und mit der Welt anschauliche, greifbare Wirklichkeit geworden, weshalb Geyer die Gestalt der Kirche auf die „Wirklichkeit des Gekreuzigten“ verpflichtet und an dieser Wirklichkeit ihre Wahrheitsfähigkeit misst.

Was das im einzelnen bedeutet, will ich in (z.T. nur lockerem) Anschluss an Geyer an drei Leitvorstellungen erläutern: der Wahrheitsfähigkeit, der mimetischen Praxis und der Möglichkeit einer Ethik.

I. Wahrheitsfähigkeit

Christus als Grund der Kirche zu bekennen, umschließt, wie sich zeigte, zweierlei: Das Moment der *Exklusivität* meint die „einmalige und einzigartige ... Selbstidentifikation Gottes mit Jesus Christus in der Auferweckung des Gekreuz-

2 Vgl. Hans-Georg Geyer, Anfänge zum Begriff der Versöhnung, in: a.a.O., 208-226.

zigten“ (404)³. Rückblickend auf sein irdisches Leben bedeutet das: Christus interpretiert durch sein Reden und Tun Gott in der Welt; er führt uns vor Augen, wer Gott für uns und mit uns ist. Mit einer Wendung E. Jüngels gesprochen: Er ist das „authentische Gleichnis Gottes“. Das Moment der *Universalität* besteht darin, „daß die in (seiner) Geschichte unwiderruflich gefallene Entscheidung Gottes zum Heil des Menschen im Herzen der Schöpfung für alle Menschen und Dinge ... definitive Geltung ... hat“ (404). Sofern es Aufgabe der Kirche ist, mit dem, was sie redet und tut, d.h. mit ihrer Verkündigung, diese definitive Geltung ihrerseits zu interpretieren, ist sie dazu bestimmt, ein Gleichnis Christi zu sein. An diese Karl Barth entlehnte Bestimmung hat Geyer ausdrücklich angeknüpft: „Die christliche Gemeinde darf und soll sich im neutestamentlichen Vollsinn des Begriffs als *Gleichnis* verstehen. Sie ist als solches nachträgliche und vorläufige Darstellung der von ihr unterschiedenen gottmenschlichen Wirklichkeit“ (402)⁴.

Was bedeutet das für ihre Wahrheit und Wahrheitsfähigkeit? Zunächst dies: Gleichnisse sind keine Gleichungen. Sie stellen das, worauf sie uns hinweisen wollen, nicht gleichsam 1:1 dar, sondern wollen es vorläufig anzeigen und abbilden. Zum Duplikat der Wahrheit, die in der Geschichte Jesu aufleuchtet, kann die Kirche niemals werden. Es wäre für unser Verstehen ja so viel einfacher, wenn wir diese Wahrheit in der Form des Begriffs hätten. So aber ist sie uns nun einmal nicht gegeben. Die Eigenart des Gleichnisses liegt vielmehr darin, etwas zur Erscheinung zu bringen, was sich begrifflich *nicht* darstellen lässt und deshalb für uns auch nicht in einer gegenständlichen, vorgestellten oder gedachten Existenz (jenseits seiner gleichnishaften Form) vorhanden ist. Gleichnisse schildern Handlungsvollzüge, ob es sich um den „drei Scheffel Mehl“ durchdringenden Sauerteig (Mt 13,33), die selbstwachsende Saat (Mk 4, 26-29) oder den „barmherzigen Samariter“ (Lk 10,30ff.) handelt. Sie erfüllen damit den genauen Sinn des griechischen Begriffs der *Praxis*, der wie bei Hans-Georg Geyer nicht auf ein herzustellendes Produkt zielt, sondern dessen „Werk“ (wie das Sehen des Auges) in der Handlung selbst enthalten ist. Und daraus folgt wiederum: Die Kirche *ist* kein Gleichnis, sie kann es nur *werden*. Mit Barth gesprochen: „Die alltäglichen Vorgänge (auch die kirchlichen!) werden hier allermeist, was sie zuvor nicht waren, was sie in sich selbst nicht sein und auch nicht werden können ... Es widerfährt dem Material (ihrer) Ereignisse auf der ganzen Linie eine Transformation und eben in ihr die Gleichsetzung mit dem Himmelreich“ (KD IV/3,126).

3 Vgl. Hans-Georg Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: a.a.O., 394-434.

4 Geyer zitiert: Karl Barth, KD IV/3, 906.

Und wie geschieht das? Dadurch, dass die in Christus erschienene „Fülle der Zeit“ in unsere auf Erfüllung noch wartende Zeit gleichsam einbricht, dass seine, uns noch entzogene Zukunft unserer Gegenwart ihre Bedingungen aufnötigt (so wie ein Magnet ungeordnete Metallsplitter neu orientiert). Dieser erfüllte Augenblick („kairos“, 2 Kor 6,2) meint eine Gelegenheit zu neuem Geschehen, die sich uns ganz unabhängig von unserer subjektiven Bereitschaft oder Fähigkeit anbietet. Er ist der Ursprung alles wirklich Neuen, nicht nur eine Wiederholung unserer altbekannten Vergangenheit. Dementsprechend hat das Gleichnis seinen theologischen Grund in der wesentlichen Zukünftigkeit des auferstandenen Christus, auf die die Kirche zuzugehen bestimmt ist, die sie jederzeit vor sich, nicht aber als begrifflich bestimmte Wirklichkeit in ihrem Rücken hat (etwa als Ideal), und ist, so begründet, die genaue Antithese zu der metaphysischen Vorstellung des zeitlosen Gottes im unwandelbaren „Bild“ der Welt bzw. der Kirche. Denn die Zukunft, von der hier die Rede ist, hat nicht den temporalen Sinn unseres Futurums („wenn nicht heute, dann morgen“), sondern steht gleichsam senkrecht zu den uns vertrauten Zeitmaßstäben. Sie lässt sich von einer Ontologie der Zeit her gar nicht begründen. Dementsprechend begegnet uns im Gleichnis nicht die Evidenz des Faktischen, das sich so und nicht anders abspielt, sondern die Evidenz seiner Alternative, der „besseren Gerechtigkeit“, wie die Bergpredigt sagt. Damit sind zwei für Geyer fundamental wichtige Bestimmungen namhaft gemacht: der „Vorsprung der göttlichen Wahrheit vor ihrer menschlichen Erkenntnis“ (227), von der er mit Recht sagt, dass sie „höher und tiefer (ist) als alle Wahrhaftigkeit (der) Kirche“ (230), *und* der eschatologische, nur von Ostern her einsichtig zu machende Charakter dieser Wahrheit, der die Existenzweise der Kirche als „Dasein im apokalyptischen Umbruch“ qualifiziert, der mit der „Peripetie der Geschichte Jesu Christi vom Tod zum Leben endgültig ... begonnen hat“ (250). Nimmt man den Satz hinzu, der als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Gleichnisse gelten darf: „Gehe hin und tue desgleichen!“, dann wird weiterhin deutlich, dass es sich bei dieser Wahrheit niemals um eine „vérité de fait“, sondern um eine „vérité à faire“ handelt, eine Wahrheit, die wir verwirklichen müssen.

Das führt zu einer zweiten Überlegung, für die ich mich nicht explizit auf Geyer, wohl aber auf den von ihm hoch geschätzten Ernst Wolf berufen kann und die den Vorteil hat, in diesem Zusammenhang das Thema der *Freiheit* zu berühren. Die Kirche, die ihre Sendung zum Dienst der Versöhnung wahrnimmt und darin ihre Bestimmung als „der neue Wille Gottes mit den Menschen“⁵ realisiert, ist – so die These – eine *Institution*, und nur als Institution kann sie diesen Auftrag erfüllen, auch wenn, wie Geyer notiert, ihre institutionelle Faktizität

5 Ernst Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1975, 230.

„nicht im mindesten bereits die Wahrhaftigkeit ihrer apostolischen Existenz verbürgt“ (230). Wolf hat die Institutionen als „soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt“ beschrieben, als „Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat“⁶. Man muss den Begriff, den wir (und wohl auch Geyer) so oft mit etwas Starrem, unbeweglich Festen verbinden, von seinem aktiven Wortsinn, dem „instituiere“: ‚bewirken, dass etwas zustande kommt‘, also von der „Einladung“ her verstehen. Institutionen sind im theologischen Zusammenhang die Form, in der das Gegenüber von Gott und Mensch in die Geschichte tritt, in der allein es unter den Bedingungen irdisch-geschichtlicher Existenz verwirklicht werden kann und zwar in relativer Dauer. Dabei weist die göttliche „Einladung“ darauf hin, dass es sich hier um einen *Vorgang* handelt, einen *Prozess*, der zu einer lebhaften Gestalt führt. Die Institution verbindet eine Vorgabe – sei es ein ererbter Besitz, eine Stiftung oder eine partnerschaftliche Beziehung – mit der Möglichkeit ihrer freien Gestaltung im Rahmen einer relativ dauerhaften Struktur: eine Haus will bewohnt, eine Ehe will gelebt werden. Die Institution betont das Moment der Verantwortung für das je vorgegebene Gut. Immer geht es darum, dass notwendige Lebensvollzüge im geschichtlichen Wandel stabilisiert werden und zwar in *Freiheit*. Denn die Formen, in denen eine Ehe sich verwirklicht oder das Leben einer Kirche gestaltet wird, lassen einen weiten Spielraum verschiedener Möglichkeiten zu. Außerdem wandeln sie sich von Generation zu Generation. Freiheit aber steht am Anfang jeder Institution, weil sie „nicht Verwirklichung vorgegebener Ordnungsschemata, sondern freier Akt der Annahme des Vorgegebenen und seine Gestaltung“ ist⁷, und indem wir solche Institutionen schaffen, gewinnen wir am Ende Freiheit. So verstanden hat dieser Begriff in der neueren Ekklesiologie mit Recht zwei ältere (in ihrer Tauglichkeit umstrittene und dazu historisch diskreditierte) Kategorien ersetzt: die Begriffe „Anstalt“ und „Ordnung“.

Ich erwähne diese Dinge, weil sich hier das von Geyer analysierte Problem der wahren Kirche gleichsam an seiner Wurzel fassen lässt. Institutionen, das versuchte ich zu zeigen, sind eine „strukturelle Einheit von Stiftung und Annahme“ (Dombois). Sie entfalten sich aus einer Vorgabe („Stiftung“), die wir nicht in der Hand haben, und es ist diese Vorgabe – paulinisch gesprochen: der „Leib Christi“ –, die in ihrer Unverfügbarkeit den Kern der Institution „Kirche“ ausmacht. Das zweite Element, die Annahme, hat es mit der je konkreten (aber von Fall zu Fall durchaus variablen) Gestaltung dieser Vorgabe („Substanz“, Geyer) zu tun. Sie bringt theologisch nichts Neues hinzu, sondern betrifft die Sozial-

6 Ebd. 173.

7 Hans Dombois, Art. „Institution“, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966 (2. Auflage), Sp. 1019.

und Rechtsgestalt der Kirche, also die Bedingungen, unter denen in ihr der Dienst der Versöhnung tatsächlich wahrgenommen (oder eben verfehlt) wird. Dass diese geschichtliche Gestalt der Vorgabe entsprechen muss, sie unter keinen Umständen verfälschen oder konterkarieren darf, ist die keineswegs selbstverständliche Forderung, deren Erfüllung die Kirche zur „wahren“ Kirche macht. Die Bedingung, unter der allein sie erfüllt werden kann, hat Geyer präzise benannt: Es ist „die menschliche Wiederholung des göttlichen Urteils: Jesus Christus – der Gekreuzigte lebt“ (238); es ist die aktuelle Präsenz des Auferstandenen in (den Grundvollzügen) der Gemeinde. Damit ist zugleich gesagt, dass die Kirche diesen ihren Existenzraum durch ihren Glauben oder ihre Taufe nicht erst erschaffen, also zuletzt doch selber konstituieren müsste. Er ist nicht das Ergebnis ihrer eigenen Aktivitäten, sondern bekommt durch das Werk des heiligen Geistes „in seiner ganzen Verborgenheit als solcher geschichtliche Dimensionen“⁸. Mit einer Formulierung von Bonhoeffer ausgedrückt: Christus hat die Kirche „für die Ewigkeit *realisiert*“, die Gemeinde hat sie zu *aktualisieren*⁹.

Hier meldet sich eine Spannung, die die ganze Ekklesiologie durchzieht, man könnte mit einem gewissen Recht von ihrem Grundproblem bzw. ihrem Grundwiderspruch sprechen: Es gibt die Kirche, die wir *glauben*, mit Geyer gesprochen: „die evangelische Substanz einer jeden und aller möglichen Kirchen, die als solche weder Abzug noch Zusatz duldet“ (228) und die darin besteht, dass Christus den Raum eröffnet hat, in dem Versöhnung möglich ist. *Und* es gibt die Kirche, die wir *erfahren*, unsere empirische Kirche, die diese Substanz oft erschreckend wenig zur Erscheinung bringt. Jene geglaubte und diese erfahrene Kirche verhalten sich zueinander wie der Petrus von Cäsarea Philippi und der Petrus von Gethsemane, und das Problem – so wiederum Geyer – besteht darin, dass es für ihre „apostolische“, d.h. wahre Existenz „*kein ... hantierbares Kriterium ihrer Qualifikation, Verifikation oder Identifikation*“ gibt (230). Faktisch also existiert die Kirche „nur in der Spannung von geglaubter und erfahrener Kirche“¹⁰. Diese Spannung ist unaufhebbar. Sie ist die Spannung zwischen der *Wahrheit*, die die Kirche mit ihrem Bekenntnis bezeugt, und der *Existenzform*, in der sie diese Wahrheit in ihrer geschichtlichen Praxis zu bewähren versucht. Wie weit beides auseinanderfällt, wissen wir alle. Indessen erweist sich diese Inkongruenz als Schlüssel zu einer kritischen Ekklesiologie.

8 Karl Barth, KD IV/1, 145.

9 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (ThB3), München 1969 (4. Auflage), 108f.)

10 Wolfgang Huber, *Kirche*. Themen der Theologie, Stuttgart 1979, 32.

Denn die entscheidende Frage muss nun ja die Frage nach dem *Verhältnis* der von der Kirche vertretenen Wahrheit und der Existenzform, in der sie lebt, werden. Dieser Frage hat sich Geyer unter dem Titel einer „mimetischen Praxis“ gestellt.

II. *Mimetische Praxis*

Die mimetische Praxis ist der Test auf die Wahrheitsfähigkeit der Kirche. So lässt sich Geyers These vorab formulieren. Sie kann die Spannung zwischen Wahrheit und Existenzform nicht beseitigen, sie kann sie aber minimieren, und sie tut dies, indem sie die Kirche in ihre spezifische Aufgabe einweist, sich als „Interessenvertretung Jesu Christi auf Erden“ zu verstehen (234). Sie vertritt ein uns von Hause aus fremdes Interesse: das Neue aus den Wurzeln des Alten.

Der Begriff „mimesis“ stammt aus der antiken Kunsttheorie und Rhetorik und meint soviel wie „nachahmen“ (so die Grundbedeutung), des weiteren „abbilden“ und „darstellen“. In dieser letzten Bedeutung hat ihn Karl Barth zum Leitbegriff seiner Ekklesiologie gemacht: Er sieht den „Dienst“ der christlichen Gemeinde, den „Sinn ihrer Existenz“, darin, dass sie die „nachträgliche und vorläufige Darstellung“ Jesu Christi in dessen „Selbstdarstellung“ ist (KD IV/1, 906). Sie soll das Neue, die Zukunft des Reiches Gottes, in Erscheinung bringen. Der heilige Geist macht die Gemeinde „tauglich ... zur vorläufigen Darstellung der in ihm geschehenen Heiligung der ganzen Menschheit“ (KD IV/2, 695). Geyer hat diese Spur aufgenommen und die hier gemeinte Darstellung zum Modell einer wahrheitsfähigen christlichen Praxis ausgebaut¹¹. In einem ersten Schritt skizziere ich daher kurz die Linien des Barthschen Entwurfs¹².

Hier bringt der Begriff der Darstellung zunächst den universalen Zuschnitt der Ekklesiologie zum Ausdruck: Es geht in der Kirche um die ganze Menschenwelt. Mitten in der unversöhnten, von Interessenkonflikten zerrissenen Welt soll die Kirche in vorläufiger Stellvertretung schon die neue, versöhnte Menschheit darstellen. Das geschieht durch das Zeugnis ihres Redens und – untrennbar damit verbunden – durch die Art und Weise ihres Existierens. So repräsentiert sie in allen ihren Vollzügen ein von Gott initiiertes universales Menschheitsziel: ein versöhntes, befriedetes Menschsein. Dabei meint das nicht unwichtige Bei-

11 Hans Theodor Goebel, Die Frage nach der wahren Kirche. Hans-Georg Geyer – Karl Barth – Hans Joachim Iwand, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie (ZDT) 22, 2006, 138-158.

12 Wolf Krötke, Die Kirche als „vorläufige Darstellung“ der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt, ZDT 22, 2006, 82-94, bes. 83f.

wort „vorläufig“, dass es sich bei dieser Darstellung immer nur um das Menschenmögliche unter den Bedingungen dieser Welt handeln kann. Sie ist begrenzt durch das Faktum unserer Sünde, durch die Möglichkeiten unserer Einsicht und unseres Handelns. Zu einer Verwirklichung des Reiches Gottes ist die Kirche daher nicht aufgerufen; es kann nur um eine relative menschliche Entsprechung zu diesem Reich gehen, und deshalb wiederum steht alles uns mögliche Reden und Tun unter dem Vorbehalt, dass die Vollendung der versöhnten Menschenwelt Gottes eigene Sache ist, die wir von seinem eschatologischen Handeln erwarten dürfen. So steht die Ekklesiologie in einem doppelten eschatologischen Rahmen: *hinter* uns, gleichsam in unserem Rücken, die durch Jesus Christus schon verwirklichte Versöhnung von Gott und Mensch, *vor* uns als unsere Hoffnung die noch zu verwirklichende universale Offenbarung dieser Versöhnung am Ende der Zeit. In die Zwischenzeit zwischen diesem „Schon“ und diesem „Noch nicht“ ist die Kirche hineingestellt. In der Spannung zwischen den beiden großen Verwirklichungen, die nicht ihre Sache sind, und einer menschlichen „analogen“ Verwirklichung, zu der Gott sie befähigt, existiert sie als „wirkliche“, aber wahrheitsfähige Kirche. Schließlich fragt Barth, warum es sich Gott mit der Menschheit so schwer macht, ihr einen so langen Weg der Versöhnung verordnet, auf dem die ganze Problematik der Kirche überhaupt erst auftaucht. Hätte er die Geschichte mit und nach Ostern nicht einfach abbrechen können? Nein, lautet die Antwort, denn Gott wollte die Menschheit nicht in einer „diktatorischen Willenserklärung“ mit seiner Gnade überrennen, sondern ihr Raum und Zeit geben, sich ihrerseits am Werk der Versöhnung aktiv zu beteiligen, damit das Wort von der Versöhnung nicht bei ihm verschlossen bleibt, sondern unter den Menschen laut wird.

Geyer hat seinen Entwurf in diesen Rahmen hineingestellt, nicht um ihn zu korrigieren, sondern um mit einem Höchstmaß denkerischer Genauigkeit zu fragen, worin diese „aktive Beteiligung“ bestehen müsste, die er als „mimetische Praxis“ beschreibt. Ich gehe von einer Notiz aus, die Hans Theodor Goebel¹³ mitgeteilt hat: Geyer fragt, ob der Begriff der Mimesis nicht „eine vorzügliche Gelegenheit böte, den philosophischen und den theologischen Wahrheitsbegriff in gegenseitiger Konfrontation zu klären“. Denn die Kategorie der Mimesis stelle in der platonischen Tradition „die schwächste Beziehung zur Wahrheit“ dar. Das ist in der Tat der Fall und zwar deshalb, weil Platon alle Künste als Nachahmung von Vorgängen in der Natur auffasst. Der Schreiner, der einen Tisch anfertigt, orientiert sich am Urbild der Idee; was er schafft, ist ein bloßes Abbild dieser Idee. Und so steht der gemalte Tisch des Künstlers noch eine Stufe tiefer: er ist Abbild eines Abbildes. Hinter diesem Modell steht die Vorstellung, dass die reine (unwandelbare) Wahrheit sich uns sozusagen im

13 Hans Theodor Goebel, a.a.O., 146.

Verhältnis 1:1 zeigen muss. Es ist ferner am Vorgang technisch-gegenständlichen Herstellens (gr. *poiesis*) orientiert, so dass das Subjekt der hier gemeinten (und zwangsläufig verfehlten) Wahrheit der produzierende Mensch ist. Dass Geyer dieses Modell theologisch für untauglich hält, liegt auf der Hand und wird durch seine Abweisung der modernen instrumentellen und, wie sich zeigen wird, auch ethischen Praxis bestätigt. Sein Maßstab ist eine Praxis, die nicht aufs Herstellen von etwas zielt, sondern die sich – dem aristotelischen Wortsinn entsprechend (*praxis versus poiesis*) – wie das Sehen des Auges oder wie die Aufführung eines Dramas im Vollzug des Handelns selbst erfüllt.

Diese Form der Praxis wird auf exemplarische Weise in der *Darstellung* eingelöst, wie man sich am leichtesten am Spiel der Kinder, aber auch am professionellen Schauspiel oder an einer Prozession klar machen kann. Wenn Kinder spielen, verfolgen sie keinen (gegenständlichen) Zweck, aber immer spielen sie etwas, stellen etwas dar. „Jedes Spiel stellt dem Menschen, der es spielt, eine Aufgabe“¹⁴, und darin liegt beschlossen, dass es sich nicht im Bewusstsein oder Verhalten der Spielenden erschöpft, sondern über die Selbstdarstellung hinausgeht, indem es die Spielenden in seinen Aufgabenbereich hineinzieht. Der Spielende erfährt es als eine „ihn übertreffende Wirklichkeit“¹⁵. Ihm ist die Aufgabe der Initiative abgenommen, die die eigentliche Anstrengung des Daseins ausmacht. Seine Subjektivität also ist diesmal nicht gefragt. Das gilt erst recht, wenn – etwa im Theater – der Zuschauer in das Spiel mit hineingenommen wird, denn jede Darstellung ist der Möglichkeit nach ein Darstellen *für* Jemanden. Hier ist entscheidend, dass das Spiel einen Sinngehalt in sich trägt, der verstanden werden soll und deshalb vom Verhalten der Spielenden ablösbar ist. Hier ist die Handlung eines Schauspiels (dasselbe gilt von der Kulthandlung einer Prozession) etwas „in sich selbst Beruhendes“, das „kein Vergleichen mit der Wirklichkeit als dem heimlichen Maßstab aller abbildlichen Ähnlichkeit“ mehr zulässt¹⁶. Jetzt kommt es darauf an, den Sinn des Dargestellten, seine Wahrheit zu erfassen. Die Freude am Schauspiel (wenn es gelingt) ist die Freude der Erkenntnis¹⁷. Zwei Grundzüge der mimetischen Praxis will ich damit herausheben: (1) Von der Subjektivität her ist der Sinn der hier gemeinten Darstellung nicht zu erfassen. (2) Darstellung ist „eine Form der Erkenntnis von Wahrheit, die sich auf keine der sonstigen Formen unserer Erkenntnis reduzieren läßt: sie

14 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960², 103.

15 Ebd., 104.

16 Ebd., 107.

17 Ebd., 107.

deckt Zusammenhänge des Wirklichen auf, ... von denen unsere alltägliche Erfahrung nichts weiß“¹⁸. Ob dies ein hinreichend scharfes Unterscheidungsmerkmal theologischer und philosophischer Wahrheitserkenntnis ist, („Konfrontation“), lasse ich offen, dass dieser Weg für die Frage der Kirche nach der ihr eigenen Wahrheit von großer Bedeutung ist, belegen Geyers Ausführungen eindrücklich genug. Ihnen wende ich mich nun zu.

Die Mimesis, erklärt Geyer, stellt nichts her, sie ist an der Identität ihrer Akteure nicht interessiert, sondern „kann nur von dem her bestimmt werden, was die Substanz ihrer Aktivität“, also ihre Aufgabe bzw. ihren Auftrag „ausmacht“ (240). Es ist diese Substanz, in die die Akteure gleichsam einwandern, die sie sich zu eigen machen müssen und die nun ihre neu erworbene Subjektivität bestimmt. Dementsprechend ist der „unmittelbare Endzweck“ solcher Mimesis die „Darstellung ihrer evangelischen Substanz“, d.h. die Versöhnung des Menschen mit Gott. Sie soll – wie in einem Schauspiel – für andere, für die Welt dargestellt, gewissermaßen szenisch aufgeführt werden und zwar so, dass die anderen den Sinn, die „Wahrheit“ dieser Substanz, erkennen. „Der bestimmenden Kraft des evangelischen Grundes korrespondiert der bestimmte ... Charakter der mimetischen Praxis“ (235). Damit ist zugleich noch etwas mehr ausgesagt, nämlich über die Struktur der darzustellenden Wahrheit. Denn was ist die „bestimmende Kraft“ dieses Grundes? Sie soll von der „*Realität* der Substanz“ zur „*Aktualität* in historischer Gegenwart“ führen und in dieser Absicht durch die Sendung der Gemeinde dargestellt werden. Hier werden zwei Ebenen unterschieden (mit Bonhoeffer gesprochen: Realisierung und Aktualisierung). Die Ebene der *Realität* greift sozusagen hinter unsere Gegenwartserfahrung auf das zurück, was Gott selbst „realiter“ ohne uns getan hat. Er hat seinen „eingeborenen“ Sohn in die Welt gesandt (Joh 3,16). Er ist das initiierende Subjekt, Christus das Objekt dieser Sendung. Und nun vollzieht sich in der Ausführung dieser Sendung – durch den Tod und die Auferweckung dieses Gesandten – die große Wandlung, dass der *Eingeborene* zum *Erstgeborenen* wird und dieses Ereignis in seiner universalen Bedeutung aller Welt mitgeteilt werden soll. Damit ist die Ebene der *Aktualität* aufgerufen. Jetzt ist Christus das Subjekt der Sendung und das Objekt die Kirche. Die Sendung der Kirche soll der anfänglichen (sie begründenden) Sendung Christi entsprechen und kann darum nicht als Leistung der Kirche ausgegeben (von ihrer Subjektivität her verstanden) werden, sondern versteht sich (das ist die bestimmende Kraft des Grundes) als ein Akt des Handelns ihres gegenwärtigen Herrn. Die Darstellung wird also in Gang gesetzt von dem Wahrheitskern (der uns „übertreffenden Wahrheit“; Gadamer), der hier dargestellt wird, und zugleich wird nun deutlich, dass es bei dieser Mimesis um den ganzen Prozess geht, der – trinitarisch geredet – vom

18 Georg Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986, 141.

Willen des Vaters über die Hingabe des Sohnes bis zur Antwort der Gemeinde reicht.

Wer so tief ansetzt, wird mit Fragen konfrontiert, die vordergründig geurteilt jede mögliche Darstellung überfordern. So macht Geyer die innerste Mitte und den Lebensnerv dieser Mimesis an der „Sinnfrage des Kreuzes Jesu“ fest: „was ist und worin liegt der Sinn des Todes Jesu Christi am Kreuz, wenn sich Gott selbst drei Tage später ... offenkundig mit diesem Gekreuzigten identifiziert hat?“ (243) Im Klartext: Was soll dieses Drama, wenn Gott seine Dramatik so schnell auflöst, und was ist sein einer menschlichen Darstellung zugänglicher Sinn? Geyer weiß, dass diese Frage, auf die die Kirche mit ihrer apostolischen Existenz antworten soll, von keiner menschlichen Auskunft (mit gleichsam objektiven Gründen) beantwortet werden kann. Wenn sie gleichwohl der Auslöser, der gewissermaßen unruhige Motor der von uns erwarteten mimetischen Praxis ist, ohne auf der historischen Ebene eine zureichende Antwort zu finden, dann muss ihr Schlüssel auf der übergeordneten Realebene liegen, und so formuliert er die einzige uns mögliche Antwort mit dem Zitat Joh 3,16: ‚Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab...‘. Als das Geheimnis der wahren Wirklichkeit Jesu Christi erscheint auf den konvergierenden Linien der Bibel das „einzigartig-einmalige Ereignis von Gottes Hingabe seines einzigen Sohnes aus Liebe zu dieser Welt“ (244), und zwar in einem wechselseitigen Zusammenhang: Die Liebe des Vaters manifestiert sich in der Passion des Sohnes, und umgekehrt ist die Passion des Sohnes der Spiegel der ewigen Liebe des Vaters, dem somit die Initiative des Dramas der Versöhnung zuzuschreiben ist. Damit aber beantwortet sich die Frage nach dem Sinn, der allein in der mimetischen Praxis von Menschen dargestellt werden *kann*: „Gottes schrankenlose Liebe für diese Welt ist ... die eine Substanz und der ganze Sinn aller mimetischer Funktionen der Kirche auf dem Terrain ihres historischen Daseins in dieser Welt“ (244).

Die Darstellung dieser Liebe hat sich also dem historischen Terrain der Kirche zuzuwenden, so gewiss die Passion Christi dem „Sein dieser Welt“ gilt, ihr zugute geschehen ist. „Im Verhältnis zu dieser Welt“ – und darum „vor aller Welt“ – soll Gottes ewige Liebe dargestellt werden (245), und da diese Welt (wenn auch grund- und sinnloserweise) durch Feindschaft und Hass gezeichnet ist, gewinnt diese Liebe ihre konkrete Gestalt als *Feindesliebe*. Sie nimmt das wahre Interesse der Welt als Gottes Schöpfung und Eigentum *gegen* deren Entstellungen wahr, weshalb Geyer die Kirche Jesu Christi eine „Interessenvertretung der Feindesliebe Gottes auf Erden“, ja geradezu „die Agentur der Feindesliebe Gottes“ nennt (246f.). Die Kirche hat keine eigenen Interessen zu vertreten, auch ist sie kein Selbstzweck; sie ist um der von Gott geliebten Welt willen da – *das* ist ihre Bestimmung¹⁹, und diese Bestimmung erfüllt sie, indem

19 Hans Theodor Goebel, a.a.O. (Anm. 11), 153.

sie Gottes Liebe „in konkreten menschlichen Verhältnissen als Realität ... zum Vorschein kommen (läßt)“ (247). Auf diese Weise ist sie in ihrer (apostolischen) Existenz selber die „historische (= gegenwärtige) Erscheinung der Realität Jesu Christi“ ist (246). Eine wahrhaft anspruchsvolle Aufgabenbeschreibung! Denn sie schließt als Kehrseite ja nichts weniger als einen neuen Weltentwurf ein, die „Darstellung dieser *Welt* in der Feindesliebe Gottes“ (247): Wie sieht die Welt aus, wie müsste sie aussehen, wenn sie sozusagen in das Magnetfeld der göttlichen Liebe gerät?

Geyer legt mit Recht großes Gewicht darauf, dass es sich hier nicht um die Proklamation eines „utopischen Wunschziels“ handeln kann – „daß das, was ist, nicht alles ist“ (Adorno), wissen auch die Philosophen –, sondern dass die Welt nun (mimetisch dargestellt im Dasein einer christlichen Kirche) eine neue, „für jedermann wahrnehmbare, sichtbare und verstehbare existentielle Gestalt“ gewinnen müsste (249). Welches „Spiel“ muss inszeniert werden, und wie muss die Regie geführt werden, damit ein solcher Weltentwurf ins Dasein treten kann, ein Entwurf, in dem die Feindschaft „in ihrer absoluten Grundlosigkeit“ aufgedeckt, in ihrer „allgemeinen Ziellosigkeit“ entlarvt und als Prinzip der Durchsetzung von Interessen überwunden wird? Es müsste tatsächlich jede Selbstverständlichkeit „restlos“ abgestreift werden, „mit der Bestehendes, weil es besteht, ... respektiert wird“ (251) – und das auch im Innenraum der Kirche, die als weltliche Institution selber an dem neutestamentlichen Gegensatz von „alt“ und „neu“ partizipiert. Geyer nennt zwei Wegmarken, an denen die christliche Gemeinde in ihren Ursprüngen festgehalten und an die sie im Lauf ihrer Geschichte immer wieder erinnert hat: die Einladung zur „Existenz in der Bruderschaft des Gekreuzigten“ und das „unumstößliche Grundrecht zu neuem Leben der Gotteskindschaft“ (248f.). Beides sind heute schon mögliche Darstellungsformen der *wahren* Kirche. Sie markieren zeichenhaft die „Wende vom Tod zum Leben“ (255) und weisen der Kirche ihren neutestamentlichen Ort im Übergang von der alten zur neuen Welt an. Deshalb spricht Geyer von ihrer „apokalyptischen Mission“ (253) und unterstreicht damit noch einmal, dass ihre mimetische Praxis mit der Entmächtigung des „Schemas dieser Welt“ (Röm 12,2) beginnt. Hier setzen die Überlegungen zur Ethik ein.

III. Ethik

Eine geradlinige Fortsetzung des bisher Ausgeführten scheint das Thema der Ethik bei Hans-Georg Geyer nicht zu sein. Ich neige sogar dazu, von einer gewissen Zwiespältigkeit zu sprechen (die vielleicht damit zusammenhängen mag, dass die mir bekannten Äußerungen zur Ethik zeitlich vier Jahre vor dem großen Essay zur „wahren Kirche“ entstanden sind, der dann das Ergebnis eines Klärungsprozesses wäre). Denn dort ist von einer notwendigen „formalen Abgren-

zung“ der mimetischen Praxis „gegenüber anderen Praxisarten wie technisch-pragmatischen Operationen einerseits und ethischen Handlungen andererseits“ die Rede ist, ja sogar von der Voraussetzung einer „kategorischen Differenz von mimetischer und ethischer Praxis“ (239). Das praktische Dasein der *Kirche*, so lautet die Begründung, lässt sich *nicht* auf den Nenner der Moralität bringen, deren Relevanz auf der Ebene des ethischen Handelns jedoch „widerspruchslos“ anerkannt werden könne. Wo also liegt das Problem? Darin, dass die moralische Tat eine Handlung aus Freiheit ist (Kant), also „zuinnerst das Ereignis der Identität des moralischen Subjekts“ (240). Hier ist die Subjektivität Initiator und Motor der Praxis, während sie – wie gezeigt – bei der mimetischen Praxis diese Rolle gerade nicht spielen kann. Und nun erklärt Geyer: „Handlungen, bei denen es *nicht* auf den Gewinn der Selbstidentität ihres Subjekts ankommt, fallen ebenso aus dem ethischen Rahmen, wie ein tätiges Subjekt, das nichts für die Konstitution seiner Identität tut“ (240). Auf der Basis dieser Argumentation ist die „kategorische“ Trennung ethischer und mimetischer Praxis konsequent. *Andererseits* heißt es in dem aus Anlass der II. Barmer These geschriebenen Aufsatz „Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik“ (1974), das „primäre Thema“ einer politischen Ethik müsse die „weltlich wahrnehmbare ... historische Erscheinung der Gemeinde Jesu Christi sein“ (408). Damit ist das Problem der mimetischen Praxis aufgerufen.

Wie verhält sich beides zueinander? Geyer hat seine Überlegungen zur Möglichkeit einer theologischen Ethik in einer ebenso eindringlichen wie gedanklich weiträumigen Auslegung des Barthschen Modells von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946) vorgetragen. Barths Thema, dem Geyers aufs engste verwandt, ist die Gestaltung christlicher Existenz inmitten der historischen Umgebung staatlicher Wirklichkeit. Er beschreibt das Verhältnis beider Größen in dem anschaulichen geometrischen Bild zweier konzentrischer Kreise als eine, wie Geyer interpretiert, „dialektische Einheit“ (399), denn konzentrisch sind zwei Kreise nur „unter der Bedingung der Identität des Zentrums und der Nicht-Identität ihrer Radien“. Die *Identität* steht ihnen als „eschatologische Wirklichkeit“ bevor, die *Nicht-Identität* stellt die Gemeinde vor die innergeschichtliche Aufgabe, ihr Verhältnis zur bürgerlich-weltlichen Sphäre zu gestalten, und diese Aufgabe wird hier als Problem der Ethik begriffen.

Die entscheidende Frage, um den hier vorgestellten Typus der Ethik zu bestimmen, lautet daher: Woher empfängt das Handeln der Gemeinde seine Richtung und seinen Impuls? Aus der *Nicht-Identität* folgt ihr prinzipielles Recht, ja die punktuelle Notwendigkeit von Widerspruch und Widerstand gegen bürgerliche Ordnungen, unter der Voraussetzung kommender *Identität* aber „kann das Nein der Kirche zur Welt niemals absolut werden“ (401). Doch was ist in beiden Fällen das handlungsleitende Motiv? Hier zitiert Geyer – „im höchsten Maß aufschlußreich und nachdenkenswert“ – zwei Sätze aus Barths

Tambacher Vortrag, auf den *ersten* Fall zugeschnitten: „Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unseren Protestbewegungen an. Es (und das heißt: unser Widerspruch, C.L.) ist eine Revolution ... vor allen Revolutionen“; auf den *zweiten* Fall gemünzt: „Echte Eschatologie leuchtet auch nach rückwärts, nicht nur nach vorwärts“²⁰. Also kein Appell an den situationsbestimmten Willen oder das moralische Bewusstsein, sondern stattdessen eine beiden vorgeordnete „theologische“ Konstitution des Subjekts der Gemeinde durch das alles bewegende Reich Gottes! Wir haben es hier mit dem Entwurf einer Ethik zu tun, die sich *nicht* der moralischen Selbstleistung der Subjektivität verdankt, bei der es *nicht* auf den Gewinn der Selbstidentität des Subjektes ankommt, weil darüber im voraus entschieden ist.

Auf dieser Grundlage, folgert Geyer, bestimmt sich die Methode, kraft der die Kirche ihr Verhältnis zur Welt in Staat und Kultur ordnet, „als die Methode der Analogie oder der Entsprechung“. Entsprechen sollen einander die eschatologische und die innergeschichtliche Seinsweise der Gemeinde, und diese Gemeinde darf sich, Barth folgend, als Gleichnis verstehen. Sie ist in ihrer innergeschichtlich-historischen Existenz „vorläufige Darstellung der von ihr unterschiedenen gottmenschlichen Wirklichkeit“ (Barth), als solche aber kein Zustand, keine invariante Form. Sondern „ein höchst beweglicher Prozess“ (402f.), in dem „gleichnishafte ... Entscheidungen und Handlungen immer wieder neu zu realisieren“ sind. Die Ethik, das wird hier vollends deutlich, folgt dem Modell der Darstellung. Deshalb insistiert Geyer auch hier auf der christologischen *Voraussetzung* des Subjekts der Gemeinde, dem Moment der *Exklusivität* (Gottes Identifikation mit Christus) und dem Moment der *Universalität* (der Geschichte Jesu Christi zum Heil aller Menschen). „In der bewußten Entscheidung für diese Voraussetzung legt die Gemeinde ihr geschichtliches Dasein im Kontext der göttlichen Reichsgeschichte aus“ (405), und genau das ist ja das intendierte Ziel der mimetischen Praxis. Dietrich Korsch spricht zu Recht von einem „Stück ‚vorwegereigneter‘ Anschaulichkeit der Versöhnung“²¹. Denn worauf diese Praxis zielt, ergibt sich aus diesen beiden Bestimmungen: Die Gemeinde, die ihnen entspricht, muss sich als eine „herrschaftsfreie Bruderschaft“ darstellen, die mit der Tendenz zu „universaler Solidarität ihrer Mitglieder“ den Versöhnungswillen Gottes weltgeschichtlich zur Geltung bringt. Im Blick auf den Staat, der seine legitime Herrschaft „unter der Devise maximaler Gerechtigkeit für alle seine Bürger“ auszuüben hat (414f.),

20 Die Zitate stammen aus Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Anfänge der Dialektischen Theologie*. Teil 1, München 1962, 20.

21 Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie und Metaphysik*. Eine Erinnerung an das Werk Hans-Georg Geyers, in: *EvTh* 61, 2001, 221-224, 235.

wird sie für eine radikal demokratische Herrschaftsform eintreten und (aus der zeitgeschichtlichen Situation vor 1989 gesprochen) sogar „die Möglichkeiten ... der Entwicklung einer genuin sozialistischen Gesellschaft“ neu zum Thema machen müssen (434). Auch dieses Plädoyer steht im Dienst der besseren Alternative, die die Gemeinde, wenn sie denn nach dem Maß des Menschenmöglichen ihre Erwartung des kommenden Reiches unter den Bedingungen der historischen Gegenwart glaubhaft darstellen will, der Welt schuldig ist.

So erweist sich Geyers Ethik als eine Entfaltung seines Programms der „mimetischen Praxis“. Sie ist der Versuch, die Versöhnung frei von den Zwängen der Subjektivität als einen Prozeß zu inszenieren, in dem uns die Aufgabe der Initiative abgenommen ist, weil wir nur der Sendung Jesu Christ in diese Welt zu folgen brauchen.

Edgar Thaidigsmann

Gottes Selbstsein und das Selbstwerden des Menschen

Theologisch - anthropologische Überlegungen im Anschluss an H.-G. Geyer

I. Selbstsein in der Kraft des Selbstseins Gottes. Zur theologischen Intention Geyers

Hans-Georg Geyer versteht die Theologie strikt von der Aufgabe her, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus in ihrer Besonderheit nachzudenken und von daher ihre Bedeutung aufzuzeigen. Entschieden wendet er sich gegen eine Korrelation von Theologie und Anthropologie, in der die Theologie anthropologisch funktionalisiert und in menschlicher Selbst- und Weltdeutung das Kriterium für die Wahrheit theologischer Aussagen gesucht wird. Ihre Zuspitzung erfährt die theologische Aufgabe bei Geyer in dem Bemühen, dem Selbstsein Gottes als des lebendigen in seiner Offenbarung so nachzudenken, dass von da her der Mensch in seinem faktischen Selbstsein und Selbst-Sein-Wollen aktuell in den Blick kommt.

Zu fragen ist, wie diese Aufgabe bei Geyer durchgeführt wird. Es scheint, als drücke sich in der begrifflichen Verschraubtheit mancher seiner Ausführungen, die an Grenzen des begrifflichen Zugangs zu diesem Gegenstand führen, die Anstrengung aus, insbesondere in der Christologie das Widerlager gegen eine Funktionalisierung und falsche Anthropologisierung der Offenbarung festzumachen. Denn Rationalisierung, Historisierung, Religionisierung und deren Mischformen bringen die Offenbarung im Verständnis Geyers sowohl um den theologischen Gewinn in der Erkenntnis Gottes als auch, davon abhängig, in der Erkenntnis des Menschen. Geyers Ziel ist es dagegen, von der Herausarbeitung des nicht auflösbaren Selbstseins Gottes in seiner Offenbarung her den Men-

schen in der Wahrheit und Unwahrheit seines Selbstseins vor Augen und damit ins Selbst-Werden von Gott her zu bringen. Im Vollzug dieses Bemühens jedoch droht die Offenbarung sich in einer Weise in sich selbst zu verschließen, dass das kritisch-befreiende Verhältnis zur faktischen Wirklichkeit der Menschen in ihrer Welt verloren zu gehen droht. Durch Bezugnahmen wie „Affinität“ und „Analogie“ werden sie dann in einer äußerlich adaptierend erscheinenden Weise wieder hergestellt.

Meine Beobachtungen und Überlegungen zur Intention der in „Andenken“ (2003) veröffentlichten Arbeiten Geyers habe ich unter die Überschrift „Gottes Selbstsein und das Selbstwerden des Menschen“ gestellt. Es geht mir darum, die Intention Geyers auf ihre Durchführung hin zu bedenken, um aus den Aporien, die dabei sichtbar werden, theologische Konsequenzen zu ziehen, ohne jedoch das theologische Denken von der Offenbarung her und auf sie hin aufgeben zu wollen, ohne aber auch das Aporetische von Theologie überhaupt angesichts ihres Gegenstands zu verkennen.

Folgende These suche ich zu bewähren: Explizit hat die Kritik der Metaphysik und, wenngleich nicht so ausgeprägt, die Kritik der Religion, bei Geyer die Aufgabe, den Denk- und Verstehensraum für den Eigensinn der Offenbarung frei zu räumen. Faktisch jedoch gehört das in dieser Weise kritisch in den Blick Genommene zu den Verstehensbedingungen der Offenbarung hinzu; daran legt sie sich aus, wird sprechend und ansprechend. Ohne scharf in den Blick zu nehmen, *woran* sich die Offenbarung expliziert, wird sie sprachlos und wirklichkeitslos und geht als Offenbarung verloren. Nun ist die Offenbarung bei Geyer nicht ohne das, *woran* sie sich expliziert. Ausdrücklich geht es ihm von der Offenbarung her in kritischer Bezugnahme um das in Vernunft, Religion und Ethik wirksame Verlangen nach Identität und Selbst-Identifikation. Insofern gehört gerade zur Offenbarungstheologie im Sinne Geyers die Erforschung der Wirklichkeit des Menschen in dieser ihrer von der Offenbarung her zentralen Dimension von Identität, Identitätsverlangen und Identifikation.

Meine Absicht im Blick auf Geyers Werk lässt sich auch so formulieren: Es gilt Geyers Umsetzung des Psalmworts nachzuspüren: „... und in deinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps 36,10b). Bekanntlich kann Karl Barth mit diesem Psalmwort die noetische und methodische Ausrichtung seiner Theologie als Offenbarungstheologie zusammenfassen. Dieser Psalmvers hängt aber von der vorangehenden Hälfte ab, wo es heißt: „Denn du bist die Quelle des Lebens“ (Ps 36,10a). Es ist kein fremdes Licht, das da auf die Menschen und auf die ganze Schöpfung fällt. Der Wirklichkeitsgehalt der Theologie bewährt sich dann, wenn wir Geyer aufnehmen, darin, dass im Licht der Offenbarung die Frage nach Selbstsein und Identität des Menschen und des Lebendigen gestellt und ihr nachgegangen wird, weil in dieser Frage, wie verquer auch immer, sich die Lebensfrage im theologischen Sinn stellt. Als „Quelle des Lebens“ ist Gott bei den Menschen – und sind sie bei ihm, doch damit nicht schon in rechter Weise.

Bedenkt man diesen Auslegungshorizont von Geyers Offenbarungstheologie, so ist zu sagen, dass das Thema „Von der Geburt des wahren Menschen“ (1965), Titel von Geyers Habilitationsschrift, zentrales Thema seiner Theologie geblieben ist.

II. Die metaphysische Dimension von Identifikation und Identität und deren theologische Kritik

Zum besonders Eindrücklichen in Geyers Arbeiten gehört seine Analyse der Metaphysik. Ihrem theoretischen Anspruch entgegen versteht er das metaphysische Denken schon in seinen griechischen Anfängen von der in ihm wirkenden praktischen Absicht her: der Sicherstellung dessen, was ist, gegen seine Vergänglichkeit. Dem, was in seiner Unterworfenheit unter die Zeit in sich selbst keinen Stand hat, verleiht dieses Denken einen solchen durch Vermittlung mit dem umfassenden Sein des Ganzen und dessen Grund. In der Teilhabe am Allgemeinsten findet das einzelne seinen Bestand, seine Identität und seine Rechtfertigung. Insofern ist im metaphysischen Denken und seinem theoretischen Anspruch ein soteriologisches Interesse an Rettung verborgen wirksam. Kontingente Einzelheit und Leiblichkeit sind freilich das Opfer, das diesem Mittler zur Wesentlichkeit gebracht werden muss, und die ratio, als Vermögen, am Allgemeinen teilhaben zu können, wird gegenüber den affektiven, sprachlichen und praktischen Kräften und Fähigkeiten des Menschen ausgezeichnet. Gott aber, in der anonymen Gestalt des zureichenden Grundes, wird Verbündeter und Komplize der Macht des Allgemeinen über das Sinnlich-Kontingente.

Die kritische Auseinandersetzung des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes mit der metaphysischen Macht des Allgemeinen über das Besondere und Einzelne muss als wesentlich zur Offenbarung gehörig festhalten werden. Diese Übermacht des Allgemeinen hält sich, folgt man Geyer, sowohl in der Wendung zur transzendentalen Subjektivität als auch in der Wendung zu einer Empirie durch, die durch das Sammeln von Daten zu Gesetzmäßigkeiten kommen will.

In seiner kritischen Wendung gegen die Metaphysik kreist Geyer in auffälliger Weise um den so genannten ontologischen Gottesbeweis, wie er von Anselm gefunden und durch Karl Barth interpretiert wurde. Demnach bietet die Formel „quo maius cogitari nequit“ keinen Gottesbegriff, sondern bezeichnet die *Grenze* für die denkende Vernunft und hält so den Raum für den Selbsterweis Gottes in seiner Offenbarung offen. Damit trifft im argumentum Anselmi die dem metaphysischen Denken eigene identifizierende soteriologische Intention, die „Gott“ zum Prädikat des Allerallgemeinsten macht, auf den Gott, der als Schöpfer in einer Weise über alle Vernunft ist, dass er zugleich diesseits des Allgemeinen der Vernunft in einem einzelnen Menschen ist und sein kann. Dieses von der Offenbarung her verstandene „maius“ erweist sich als eines, das

von der Vernunft entweder mit Abwehr zur Kenntnis genommen werden kann oder mit einem Erstaunen, das sie zur Selbstreflexion führen müsste. Die Vernunft wird mit dem „magis“ an einen von der Vergötterung von Partikularem gereinigten Ort höchster und umfassendster Allgemeinheit gewiesen. Doch wird gerade dort der von der Offenbarung her verstandene Gott aus der intimen Komplizenschaft mit der identifizierenden Vernunft, die die Teilhabe am Allgemeinen als lebens - notwendig rechtfertigt, freigelassen. So behält die Vernunft wohl eine kritische Funktion gegen die Mythologisierung von partikularen Mächten des Lebens. Doch wird sie durch das nicht unvernünftige „maius“ der Offenbarung Gottes zum Blick auf das veranlasst, was sie hinter sich gelassen zu haben meint. Dieser Blick wehrt der eigenen Mythologisierung. So hütet das „maius“ mit dem Eigensinn Gottes auch den Eigensinn dessen, wie Gott in seiner Offenbarung mit den Menschen zu tun hat: gleichsam diesseits aller rechtfertigenden Teilhabe an Allgemeinem.

Folgt man Geyer in dieser Intention, so ist damit ist die Möglichkeit gegeben, auch nach dem Zerfall der metaphysischen Einheitsvernunft die Offenbarung kritisch gegen die sich aufspreizenden allgemeinen Mächte zum Zuge zu bringen, die die Menschen gerade auch mit dem Anspruch rechtfertigender Vernunft unter ihre jeweilige Totalität subsumieren und subsumieren wollen. Das Programm „Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie“ ist in diesem erweiterten Sinn als Anweisung für ein differenziertes Verhältnis von Vernunft und Offenbarung festzuhalten. Die Vernunft wehrt der Mythologisierung, ist aber vor der Mythologisierung ihrer selbst nicht gefeit. Sie wird durch die Theologie zur Selbstreflexion veranlasst. Anders aber als bei Hegel wird die Offenbarung in ihrer kontingenten Besonderheit nicht ins selbstreflexive Allgemeine einer nunmehr dialektischen Vernunft aufgehoben, in der das Allgemeine dann doch durch die Besonderung hindurch dominiert und die Offenbarung um ihre freies kritisches Salz gebracht wird. Die Vernunft wird aber auch nicht vormundschaftlich in die Regie der Theologie genommen, wie es in der Regensburger Rede Benedikts XVI unter dem gegenteiligen Anschein geschah. Ob es freilich reicht, dieses differenzierte Verhältnis mit den Kategorien „Affinität“ und „Analogie“ zu bestimmen, wie das bei Geyer immer wieder geschieht, ist sehr fraglich. Es müsste doch wohl um eine jeweils kontingente Aufhebung von Einsichten der Vernunft in den Zusammenhang der Offenbarung gehen, die der Hypostasierung von Begriffen der Vernunft wehrt, der Theologie aber zu Denk- und Sprachmöglichkeiten verhilft, ohne die sie ihre Offenheit zu den Menschen verliert. Damit würde auch der Weg frei dazu, eingehender, als es bei Geyer geschieht, die religiösen Formen zu bedenken, in denen Menschen den Bezug zur Offenbarung lebhaftig wahrnehmen, neben solchen der Ethik, auf die Geyer immer aufmerksam war. Religiöse Formen, in denen der Bezug zur Offenbarung von lebhaftigen Menschen wahrgenommen wird und werden kann, sagen etwas über die Menschennähe und Wirklichkeitskraft der Offenbarung. Das „Wie“ ist

vom „Was“ nicht zu lösen und bedarf steter theologischer Aufmerksamkeit. Solche Einbeziehung von „Religion“ ist etwas anderes als das, was Geyer als „Umwandlung des Glaubens zur Religion der menschlichen Identität“ (109) kritisch in den Blick nimmt.

III. Gottes Offenbarung im Selbstsein Jesu Christi und die Wahrnehmung der menschlichen Wirklichkeit

In der Frage nach dem „Wirklichkeitsmodus“ (50) der Offenbarung Gottes in Jesus Christus wendet sich Geyer auch gegen die Herrschaft zweier Ausprägungen historischer Vernunft in der Theologie: gegen die auf Fakten gerichtete historistische wie auch gegen die transzendente Variante mit ihrem Vorgriff auf das Ganze der Geschichte. Beiden Zugangsweisen gegenüber beharrt er darauf, den Wirklichkeitsmodus der Offenbarung gemäß dem Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu bestimmen. In seiner Mitte steht mit der Identität Jesu Christi das wahre „Selbstsein Jesu“ (194.198), wie es im Namen „Jesus Christus“ bekannt wird, oder, anders gesagt: das Reich Gottes in der Person dieses Menschen. In zwei verschiedenen Zugangsweisen geht Geyer der Frage nach dem „Wirklichkeitsmodus“ der Identität Jesu Christi nach. Einmal unter dem erkenntnistheoretischen Aspekt ihrer wissenschaftlichen Identifikation. Zum andern unter dem Aspekt des Sprach- und Wortcharakters des Kerygmas.

Konstitutiv für die Identität Jesu als des Christus ist die Auferweckung des Gekreuzigten. Sie ist kein historisches, sondern ein eschatologisches Ereignis. Die Identität Jesu Christi entzieht sich daher der Verifikation als „historischer Jesus“. Gleichwohl nimmt der Auferweckte den „irdischen Jesus“ mitsamt seinem Tod in seine Identität auf. Die Frage nach dem Selbstsein Jesu Christi zeigt den unauflöselichen Zusammenhang von Gott und Mensch in diesem einen. Der aber entzieht sich der rationalen Identifikation, gehe die nun historisch oder geschichtsphilosophisch vor. Doch gerade so bricht Jesus Christus in der Kraft der Auferweckung durch den freien Gott die Identifikationen der Menschen auf und bringt sie als Glaubende in ihrem Selbstsein ins Werden. Denn die „Geschichte Jesu Christi ist ein Geschehen im Modus der Verheißung“ (51). Als „Verheißung“ aber vermittelt diese Geschichte ihre Vergangenheit stets neu in die Zukunft. In der „Verheißung“ ist das historische Denken ebenso wie das geschichtsphilosophische mit seiner identifizierenden Intention in einem „Wirklichkeitsmodus“ aufgehoben, in dem es darum geht, dass das Subjekt, das andere und sich selbst identifiziert, ins Werden seines Selbstseins durch Gott kommt.

Früh klingt bei Geyer an, dass „Verheißung“ die entscheidende Kategorie sei, von der her die Selbstidentifikationen der Menschen aufgehoben werden. Doch

erst später bedenkt er die Frage der Identität Jesu Christi und des Menschen überhaupt vom Sprachmodus des Kerygmas als Verheißung her, in dem die Geschichte Jesu Christi in der gegenwärtigen Welt präsent ist. In diesem Zusammenhang verdienen die Ausführungen zum Begriff der „promissio“ bei Luther und die Betonung von dessen rhetorischer und „sprachpragmatischer“ Bedeutung besondere Aufmerksamkeit. Es gilt, die theologischen und anthropologischen Implikationen der „promissio“ als Versprechen zu erforschen. Die fremde Gerechtigkeit, wie sie in der Geschichte Jesu Christi als Verheißung sich mitteilt, befreit den Menschen von den notwendig erscheinenden Selbst-Vermittlungen, in die die Welt als Natur und als Gesellschaft einbezogen ist, und schenkt Selbstsein unter Aufhebung der Macht von Identifikationen.

IV. Anthropologische Dimensionen der Analogie und der „promissio“

Das Selbstsein Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus zielt nach Geyer auf die Menschwerdung des Menschen im „unvertauschbaren Selbstsein eines jeden“ (446). Das führt in die Nähe der Kritischen Theorie, die im Licht der Idee selbstzwecklichen Menschseins falsche Identifikationen durch die Gesellschaft sieht. Dabei spielt Horkheimers Unterscheidung einer instrumentellen Vernunft von einer solchen, die von der Idee richtigen Lebens her die gesellschaftlichen Verhältnisse analysiert, eine gewichtige Rolle. Diese Unterscheidung lenkt den Blick auf den quantifizierenden Charakter der herrschenden instrumentellen Rationalität, die alles, was sie erfasst, dazu disponiert, zu Mitteln äußerer Zwecke zu werden. Horkheimers Unterscheidung wird dadurch vertieft, dass Geyer Adornos Diagnose vom Verlust individueller Erfahrung aufnimmt, um dann gerade in individuierter Erfahrung, wie die „Minima Moralia“ sie reflektieren, der verlorenen Lebendigkeit des Lebens nachzuspüren und sie zeichenhaft aufzuspüren (vgl. 382). Geyer folgt damit der erhellenden Spur selbstkritischer Vernunft, um das Selbst-Werden im Licht und in der Kraft der Offenbarung deutlich zu machen: ein Selbst-Werden in äußerster Individuierung im Horizont und in der Kraft des auferweckenden Gottes, das aus falschen Identifikationen und Rechtfertigungen herausführt, um von da aus auch die Freiheit zu einem neuen Verhältnis zu anderen zu gewinnen.

Die Gesichtspunkte zur Erschließung der menschlichen Wirklichkeit, wie sie sich aus der Offenbarung unter Wahrnehmungshilfe durch die Kritische Theorie ergeben, sind, wenngleich gewichtig, so doch schmal. Voran steht der einzelne im unabbildbaren Geheimnis seines Namens. Wohl um nicht in solch tendenziell sprachlos machender Geheimnis-Enge stecken zu bleiben, bekommt die Kategorie der „promissio“ von Luther her besonderes Gewicht. „Mit der Formel >verbum Dei promittens> hat M. Luther einen Begriff von größter Präzision für das Evangelium Jesu Christi ... gefunden“ (289). In wenigen, aber eindring-

lichen Hinweisen zeigt Geyer von dem der „promissio“ zugehörigen Sprachcharakter her die Grundlinie eines Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses im Horizont der Offenbarung. „Promissio“ bindet Wahrheit nicht an die Sprachform der Aussage, die Wirklichkeit identifizierend feststellt unter möglichstem Absehen vom individuellen Subjekt. Vielmehr bringt in der „promissio“ der Sprechende sich selbst auf Glaube und Vertrauen des andern hin, der als Person angesprochen und gewürdigt wird, zur Sprache. Die „promissio“ konstituiert Wirklichkeit, indem sie zugleich die Vernehmenden in die beglückende und schmerzliche Differenz zwischen dem, was sie sind und dem, was ihnen als Sein zugesagt ist, versetzt. Die allenthalben in der Gesellschaft wirksamen Versprechen werden dabei ins prüfende Licht der Offenbarung gerückt. So kommen die Menschen mit ihrer Identität ins Werden. Diese Wirklichkeit setzende und Wirklichkeit erschließende, gleichsam ontologische Kraft der „promissio“ spitzt sich darin zu, dass sie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aus sich entlässt.

„Promissio“ wird von Geyer einmal mit „Verheißung“, dann mit „Zusage“, vor allem aber mit „Versprechen“ übersetzt. Man wird nicht sagen können, dass damit jeweils das Selbe gesagt ist. In der Übersetzung „Versprechen“ deuten sich Nähe und Ferne zur Kritischen Theorie an. Ist doch das sie bewegende Motiv das Versprechen der Freiheit, wonach der Mensch niemals nur Mittel, sondern zuerst Subjekt und Selbstzweck sei. Von diesem Versprechen her wird die Wirklichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft kritisch erschlossen. Gegeben wird das Versprechen nach der Kritischen Theorie freilich anonym von der „Natur“. Zu entziffern ist es in Texten der großen Philosophie, in Werken der Kunst und in „sabbatischen“ Erfahrungen der Kindheit. In der Reflexion kommt es zum Bewusstsein des Subjekts, das der Natur zum Bewusstsein ihrer selbst verhilft, oder anders: zur „Selbstbesinnung der Natur in den Subjekten“ (Adorno). So bleibt das Versprechen der Obhut der Reflexion anvertraut, die tendenziell eine einsame ist.

Der Hinweis auf Nähe und Differenz des Versprechens im Sinne von Geyers Offenbarungstheologie und der Kritischen Theorie zeigt die Angewiesenheit der Theologie auf Begriffe, die die Wirklichkeit von Mensch und Welt erschließen. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium benennt das entscheidende Kriterium, das der Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort nach Geyers Einsicht erst die nötige Zuspitzung und Sehschärfe gibt. Hier zeigt sich ein Ansatz, um über die vagen Zuordnungen von Analogie und Affinität hinauszukommen. Doch wird dies von Geyer, so weit ich in „Andenken“ sehe, nicht weiter ausgearbeitet. Es bleibt im Wesentlichen bei der Berufung auf den freien Gott, der, eingekapselt in seinen Namen, die im Namen verborgene Identität des Menschen hütet, die nicht sprechend wird im Blick auf den Menschen, dem es in allen Bezügen immer auch um „Leben“ und darin um sich selbst geht. In Geyers Reflexionen scheint Offenbarungstheologie, in dem

Bestreben, nicht zum theologischen Deckel auf der Selbstexplikation von Mensch und Welt zu werden, in einer Sackgasse zu landen.

V. *Wege aus der Sackgasse*

Einen Weg aus der Sackgasse heraus, in der seine Theologie, hoch reflektiert, doch nahe am Verstummen, steckt, nimmt Geyer selbst in den Blick, jedoch ohne ihn m. E. wirklich zu gehen. In 5.1 seiner Thesen zur „Revision des Begriffs der kirchlichen Lehre“ von 1982 heißt es:

„Als >verbum Dei promittens< erfordert das von jeder christlichen Kirche zu lehrende Evangelium Jesu Christi, dass es in gleicher Weise (a) rein als >Verbum Dei<, d.h. als Gotteswort und nicht als Menschenwort und Menschenmeinung, und (b) rein als >Verbum promittens<, d.h. als ein Wort der Verheißung, der Zusage, des Versprechens und nicht als ein Wort der Forderung, des Anspruchs und Verlangens gelehrt wird“ (289).

Ist beides festzuhalten, so ist doch zu bedenken, dass das Gotteswort in seinem Unterschied zum Menschenwort sich nicht gleichsam vorweg, unabhängig von der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz und deren rechter In-Bezugsetzung sicherstellen lässt. Das bedeutet auch, dass sich die wahre Wirklichkeit Jesu Christi nicht vorab christologisch sicherstellen lässt. Ihre eigene Art von schöpferischer Wirklichkeitskraft ergibt sich gerade aus der Erfahrung ihrer das Gesetz von der „promissio“ scheidenden Wirksamkeit, Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das Gesetz zur hilfreichen Lebensweisung werden kann.

Die Präzisierung des Gotteswortes der „promissio“ durch die Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz ermöglicht es, die menschliche Wirklichkeit, in der es in Versprechen, Moral und Gesetz immer auch um das Selbstsein geht, unter einem spezifisch theologischen Gesichtspunkt wahrzunehmen und aufzuschließen. So geht es in dieser Unterscheidung um den von Geyer gesuchten und akzentuierten „Wirklichkeitsmodus“, in dem es Gott und Mensch miteinander zu tun haben. Auch das von Geyer als affin Bezeichnete ist im Licht dieser Unterscheidung zu prüfen.

Das bedeutet zuerst, dass die menschliche Wirklichkeit darauf hin in den Blick zu nehmen ist, wie ‚promissio‘ und Gesetz an und in den Menschen, ihr Selbst-Sein-Wollen bestimmend, schon wirksam sind. Das Gesetz als Anweisung zum Leben ist schon immer da und wirksam, ob als solches erkannt oder nicht. Seine Kraft und Macht über Menschen zieht es aus Verheißungen und Versprechen, mit denen es sich im Selbst in einer Weise festmacht, dass dieses sich damit in Freiheit bei sich selbst wähnt. In solcher Freiheit werden dann auch Opfer gebracht und gefordert, die als gerechtfertigt und sinnvoll erscheinen. Es geht

dabei um eine Art ‚promissio‘ unter der Macht und im Bann des von Gottes Offenbarung in Jesus Christus gelösten Gesetzes und seiner Forderungen. Auch die Kritik von Glaube und Religion zieht ihre Kraft nicht nur aus der Entlarvung von Götzendienst und Missbrauch der Religion, sondern auch aus der Wirkkraft, die die Verheißungen promissional aufgeladenen Gesetzes aus sich entlassen. Das ließe sich bis in die soziologisch-sozialphilosophische Diskussion um Individualisierung und „Eigenes Leben“ (U. Beck u.a.) und bis in die Bildungsdiskussion hinein zeigen. Im Horizont der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz sind auch die expliziten Formen von Religion und Religiosität als Gestalten der Suche nach und der Wahrnehmung von Lebens-Versprechen in den Blick zu nehmen. Der Kultus und die Verehrung dessen, wovon sich Menschen Leben versprechen, ist explizit und implizit religiös vielgestaltig. In seiner unterscheidenden Kraft bringt das Evangelium als ‚promissio‘ gerade auch hinsichtlich der religiösen Wahrnehmung des Evangeliums von Jesus Christus eine kritische Perspektive mit sich. Sie lebt daraus, dass mehr zugesagt ist, und dies gerade nicht um den Preis des Zudeckens von Wirklichkeit, auch nicht um den Preis der Identifikation mit promissional aufgeladenen Bildern, und nicht um dem Preis des Verzichts auf „Sinn und Geschmack“ von Erfüllung.

Dietrich Korsch

Zwischen Hegel und Barth

Theologie nach Hans-Georg Geyer

Theologie nach Hans-Georg Geyer – das stellt vor die eigentümliche Aufgabe, den eigenen Lehrer zu historisieren. Einen Menschen und das, was er gelehrt hat, als Momente der Vergangenheit zu betrachten, wo sie doch im eigenen Erleben und Erinnern präsent sind. Das ist eine ungewohnte Perspektive, nötigt sie doch mindestens implizit dazu, sich selbst auch als ein vorübergehendes Moment der Geschichte zu sehen, sich selbst ins Verhältnis zum Lehrer zu setzen – ein Vorgang, den man aus einer Reihe von Gründen in der Regel eher unthematisiert läßt. Ein Grund dieser sonst unausgesprochenen Reihe besteht für mich in der mangelnden Originalität der eigenen Gedanken, deren man in solchem Betrachten innewird. Beim Durchblättern alter Materialien, unveröffentlichter Geyer-Manuskripte, mitgeschnittener Nachschriften, eigener Mitschriften aus Vorlesung und Seminar begegnen sie mir immer wieder, jene Gedankensplitter, die zum Eigensten zu gehören scheinen und die ich doch in ihnen längst als dort gelernt anerkennen muß.

Das Phänomen des Nicht-Originellen ist aber vermutlich nicht nur mein privater biographischer Eindruck; auch die Koordinaten, in denen Theologie zu vermessen ist, ändern sich nur langsam. Jedenfalls dann, wenn die Achsen so gewählt sind, daß sie mehr als zufällige Vorlieben zum Ausdruck bringen, private Idiosynkrasien oder flüchtige Moden. Darum sind für diesen Vortrag die beiden Namen Hegel und Barth als Orientierungsmarken genannt. Ich bekenne es, daß sie mir selbst noch immer als Fluchtpunkte dienen, die zur philosophischen und theologischen Selbstverständigung dienen. Und ich bin nach wie vor der Auffassung, daß das – neben allem Ingenium als große Autoren – auch

an der Zeit und den Umständen ihres Denkens liegt. An dem Versuch nämlich, die *Idee des bürgerlichen Zeitalters* erstmalig auf einen umfassenden Begriff zu bringen – und an dem Versuch, der *Krise des bürgerlichen Zeitalters* im Blick auf seine religiöse Verantwortung standzuhalten. Weil mit beiden Namen solche Epochenschwellen verbunden sind, gibt es – solange wir die Krise des bürgerlichen Zeitalters noch nicht verwunden haben – Grund zur Annahme, mit Rekurs auf ihre Gedankenfiguren auch das meiste von dem zu begreifen, was sich uns an aktuellen Problemen und Herausforderungen stellt. Darum bezieht sich diese Besinnung einer Theologie nach Hans-Georg Geyer eben auf Hegel und Barth. Ob er selbst mit dieser Verortung zufrieden gewesen wäre, können wir ihn nicht mehr fragen; wir müssen sie auf eigene Verantwortung wahrnehmen und darin von der Pflicht und dem Recht der Schüler Gebrauch machen, selbst zu denken. Dieser Notwendigkeit freilich hätte er selbst ohne Einschränkung zugestimmt.

Mein Versuch wird im Folgenden sein, Elemente der Theologie Hans-Georg Geyers im Blick auf Hegel und Barth zusammenzustellen und dabei so etwas wie ein Grundmuster freizulegen, das gewissermaßen die Eckpunkte sichtbar macht, die auch unsere Situation des Theologietreibens bestimmen. Dabei werde ich so vorgehen, daß ich Geyers Ausgang von der Philosophie paradigmatisch zu skizzieren versuche, um aus dieser Perspektive sein Eintreten für die Theologie Karl Barths zu verstehen und die Logik der Kirchlichen Dogmatik im Verhältnis dazu zu charakterisieren. Das wird uns schließlich vor eigene Orientierungsaufgaben stellen, die jede und jeder von uns wahrscheinlich verschieden zu lösen versuchen wird. Möglicherweise kann sich aus dieser abschließenden Beschreibung auch eine Einsicht in die Tatsache sehr verschiedener Anschlüsse an die Theologie Hans-Georg Geyers ergeben. Beginnen wir also mit Hegel.

I. *Hegel und der Ausgang der Dialektik*

1. *Hegels Dialektik*

Lassen Sie mich den Versuch einer extrem knappen Rekonstruktion des methodischen Verfahrens bei Hegel wagen, aus dem der Ausgang der Dialektik erkennbar wird. Dazu können wir uns am Vorgehen der *Phänomenologie des Geistes* orientieren. Deren ebenso initialer wie finaler Gedanke besteht darin, daß das Wahrnehmen bzw. Denken von etwas erst dann seine Konkretion gewinnt, wenn das Bewußtsein dieses Wahrnehmens bzw. Denkens mit hinzugegacht ist. Nun läßt sich leicht sehen, daß aus diesem Grundgedanken eine ganze Gedankenfolge resultiert, muß doch diese Operation für jeden konkreten Gedanken, also für jede Einheit von Sachverhalt und Bewußtsein vom Sach-

verhalt, sogleich wiederholt werden. Daraus ergibt sich, wie die *Phänomenologie des Geistes* so anschaulich wie radikal vorführt, eine Serie von Bestimmungen, in denen sich alles, was überhaupt ist und gedacht werden kann, ordnet. Der Weg geht von der Natur und ihren Manifestationen über den endlichen zum absoluten Geist in Kunst, Moral und Religion, um schließlich in der Philosophie zu enden. Dieser Weg besitzt den großen Vorzug, daß nicht mit einer festgesetzten Gestalt „des“ Denkens oder „der“ Vernunft gerechnet werden kann, so wenig wie mit einer bloßen Gegebenheit „des“ Seienden. Vielmehr werden die Gegensätze, die die Reflexion herausfordern, immer größer. Etwa in der Sittlichkeit, wo es den Gegensatz zwischen dem abgründig Bösen und dem schlicht Guten zu vermitteln gilt. Oder in der Religion, wo es um das Gegenüber des radikalisierten, vom Bösen gezeichneten Einzelseins und des Absoluten selbst geht. Wie bekannt, nimmt dabei das Absolute selbst die Gestalt des schlechthin Einzelnen an, um eben am Ort des Vereinzelten die Macht der Versöhnung als Vermittlung zur Geltung zu bringen. Hier erscheint ein weiterer Vorzug der Hegelschen Theorie, nämlich das ins Böse hinein Vereinzelte als konkrete Gestalt des Endlichen zu erkennen – und so Vermittlung als Versöhnung auszu legen, mithin die Grundfigur des Christlichen als für die Selbsterfassung des Geistes unerlässlich dazutun. Allerdings muß, um den tatsächlichen Erfolg dieser Gesamtbewegung zu realisieren, auch deren Ende ins Auge gefaßt werden, nämlich das Bewußtsein vom Absoluten als Selbstbewußtsein des Absoluten, wie es in *der* Philosophie sich erschließt, die der beweglichen Kraft universaler Vermittlung selbst innewird, weil sie die Bestimmungen zueinander bringt und beieinander hält, die die Reflexion als absoluten Geist auszeichnen.

So ergibt sich, vom Ende her, eine genaue Koinzidenz von Freiheit und Notwendigkeit. Der in sich schlüssige und alles umfassende Durchgang durch die phänomenale Welt der Sachverhalte endet im absoluten Geist, der sich gerade in seiner Kompetenz der Vermittlung als Behauptung und Bewährung der Freiheit auf dem Boden einer (aus Freiheit selbst konstituierten) Notwendigkeit herausstellt. Die durchgeführte Bewegung der Negation des bloß Gegebenen führt zur Konstitution des schlechthin Geltenden aus der Kraft ursprünglicher Freiheit. Das aber ist nichts anderes als die vollendete Darstellung des Geistes des Bürgertums, das in seiner vollkommenen Fassung die Einheit von Natur und Freiheit zum Vorschein bringt.

An diesen beiden ausgezeichneten Leistungen aber, der logischen und der gesellschaftlichen, und ihrer in der Tat unwidersprechlichen Verknüpfung entzündet sich die Kritik, die zum Ausgang der Dialektik führt. Beide Kritiken waren im Frankfurt der beginnenden 50er Jahre präsent in der Gestalt von Hans-Georg Geyers philosophischen Lehrern Theodor W. Adorno und Wolfgang Cramer.

2. *Dialektik in der Kritik*

Dialektik – ja, aber ohne Stillstellung im Absoluten. Das ist, formal gesehen, die Maxime Adornos. Material beruht sie auf unterschiedlichen Voraussetzungen. Nicht die mindeste ist, daß sich das utopische Potential der Hegelschen Philosophie, als es an der Zeit war, nicht realisierte. Das Versprechen der Freiheit, von der die Notwendigkeit der Fristung des Lebens umfassen wäre, wurde nicht verwirklicht. Daher heißt es mit dem ersten Satz der *Negativen Dialektik* später, im Jahr 1966: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.“ Damit aber zehrt die Philosophie vom Unabgeschlossenen, gilt Dialektik als Signatur des Unvollkommenen. Mit diesem geschichtsphilosophischen Motiv verbindet sich aufs engste ein erkenntnistheoretisches, nämlich die Einsicht in den „Vorrang des Objekts“, selbst Reflex einer Uneinholbarkeit der Natur durch den Geist, einer Unbezwinglichkeit des Anderen durch die Vernunft. Dialektik ist Motor, nicht Vorschrift des Denkens. Religion aber, ihrer dialektischen Rechtfertigung entkleidet, steht dann auf einmal im Anschein falscher Versöhnung.

„Den Trick der Dialektik nimmt der Verfasser Hegel nicht ab“, erklärt einigermaßen lapidar Wolfgang Cramer in der Vorbemerkung zu seinem Buch *Gottesbeweise und ihre Kritik* (1967). Und er begründet dieses Urteil sehr knapp mit dem Hinweis darauf, daß die von Hegel in Anschlag gebrachte Negation sich doch nie und nimmer auf sich selbst beziehen können: „nur dann ist ein Widerspruch, wenn die Entgegengesetzten auf dasselbe bezogen sind“ (14); d.h. auf das Absolute, das sich selbst nicht mehr der dialektischen Mühle unterwirft, so sehr es sich durchaus – und bis ins einzelste – differenziert. In allem, was ist, wirkt schon das Absolute; eine unendliche Realitätsbeziehung kann das Absolute nur figurieren, nicht konstituieren, sie kann vom Absoluten nur zehren, nicht es erzeugen.

Wie immer es mit der Schlüssigkeit beider Einsprüche gegen Hegel beschaffen sein mag: indem sie sich zugleich auf die geschichtsphilosophische wie auf die logische Verfassung der Hegelschen Philosophie beziehen, entfalten sie eine kritische Sprengkraft, die Wirkung erzielen kann. Und zwar insbesondere dann, wenn sich zeigt, daß diese beiden philosophischen Einreden an sich selbst keineswegs schon schlüssige Alternativen abgeben. Denn, so kann man gegenüber Adorno fragen, reicht das utopische Wollen, die nicht nachlassende Kraft permanenten Widerspruchs aus, um die Dialektik am Laufen zu halten? Oder wird sich ihre Kraft nicht irgendwann erschöpfen, wenn keine positive Realitätsbeziehung mehr statuiert werden kann? Wenn die Philosophie wahrscheinlich dazu gar nicht (mehr) in der Lage ist, weil sich ihr Rückhalt in „der Natur“ verbraucht hat? Auf der anderen Seite, Cramer zuwider, ist zu fragen, ob denn die von ihm propagierte „absolute Reflexion“ auch schon in der Lage sein möchte, die für die Präsenz des Absoluten erforderliche Allgemeinheit seiner

Gegenwart einsichtig zu machen. Wie kann diese Philosophie die offenkundige Tatsache verständlich machen, daß die Einsicht in die Gegenwart des Absoluten so wenig ausgeprägt ist? Kurzum: An Adorno richtet sich eine erkenntnistheoretische Rückfrage, an Cramer die geschichtsphilosophische. Und eine Kombination beider philosophischer Zugänge läßt sich nicht bewerkstelligen.

Diese Ausgangsstellung, so habe ich es mir zurechtgelegt, ohne irgendwelche biographischen Umstände bei Hans-Georg Geyer zu kennen (diesbezüglich war er ja stets zurückhaltend), kann – der Sache nach – tatsächlich dazu motivieren, sich von der Philosophie der Theologie zuzuwenden. Und zwar einer, die an sich selbst die beiden gesuchten Momente verbindet, Dialektik und (im beschriebenen Sinne) absolute Realitätsbeziehung. Unter dieser Perspektive aber kommt mit guten Gründen die Theologie Karl Barths in den Blick (und im 20. Jahrhundert womöglich sie allein). Wenn diese Rekonstruktion einigermaßen stimmen sollte, dann erklärt sie aber auch den eigentümlichen Gebrauch, den Geyer von der Theologie Barths machte, und die Perspektive, in die sie für ihn rückte. Es handelt sich nicht – jedenfalls nicht primär – um eine scharfkantig konstruierte Gegenposition zu allerlei sonstigen theologischen Versuchen der späten Kaiserzeit und der Weimarer Republik. Es handelt sich nicht – mindestens nicht vorrangig – um eine Vergewisserungstheologie für den Kirchenkampf oder eine Hintergrundtheologie gegen den Antikommunismus. Sondern um eine Theologie, die die Situation der Moderne, mit ihren Verheißungen und ihrem Scheitern, im Licht Gottes wahrzunehmen sich bemüht.

II. *Die Dialektik der theologischen Dialektik bei Karl Barth*

1. *Die Negativität der theologischen Dialektik*

Als Chiffre für die bleibende Negativität theologischer Dialektik kann der Ausdruck „Wort Gottes“ gelten. Diese These hat Hans-Georg Geyer in seiner Bonner Barth-Vorlesung aus dem Sommer 1969 anhand von Barths Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* entfaltet. Denn in dem von Barth apostrophierten „dialektischen Weg“ der Theologie geht es, Geyer zufolge, um nichts geringeres als „die Wirklichkeit der Beziehung von Gott und Mensch“ (MS § 4, S. 13). Diese Beziehung sieht er durch drei „Wegmarken einer genuin dialektischen Theologie im Sinne Karl Barths“ zur Geltung gebracht: die *Ursprünglichkeit*, die *Einsinnigkeit* und die *Kontingenz* der wirklichen Beziehung zwischen Gott und den Menschen (ebd.). Zu diesem letzten Merkmal führt er aus:

„Die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und Menschen hat ... nicht den Charakter einer im endlichen Sein und für das endliche Sein oder den endlichen

Geist erweislichen Notwendigkeit; vielmehr partizipiert sie in vollem Umfang an der für alle endlichen Dinge so symptomatischen Zufälligkeit ihres Seins, die [im MS: der] auch durch die Konstruktion natürlicher oder geschichtlicher Zusammenhänge, in denen ihnen äußere Notwendigkeit verliehen wird, nur scheinbar aufgehoben wird. [...] Der Ausschluß von erweislicher oder allgemeiner Notwendigkeit der wirklichen Beziehung zwischen Gott und Menschen (sowohl für Gott als auch für die Menschen), d.h. die Kontingenz dieser Relation bedeutet im Hinblick auf ihren Zeitcharakter eine spezifische Einheit von *Einmaligkeit* und *Jeweiligkeit*. Die Wirklichkeit dieser Beziehung liegt in der einmaligen Geschichte Christi von Kreuz und Auferstehung und sie liegt als dieselbe Wirklichkeit in der jeweiligen Erkenntnis Jesu Christi, gewissermaßen in der Wiederholung der Geschichte des Objektes der Christuserkenntnis in dem Subjekt dieser Erkenntnis.“ (a. a. O., S. 14)

Aufgrund dieser drei Merkmale – Ursprünglichkeit, Einmaligkeit, Kontingenz – entzieht sich das Wort Gottes jeder Systematisierung, jedem Aufgehen in einem fixen und festen Zusammenhang und versetzt die Theologie in eine fortlaufende dialektische Bewegung, in der weder Position noch Negation Bestand haben. Allerdings gilt schon hier:

„die logische Zersetzung der Position durch die Negation und der Negation durch die Position (als theologischer Begriffe) steht im Dienst und in hinweisender Funktion auf die Erkenntnis von der konkreten Priorität der Negation unter der Bedingung des Primates der Position ... in der wirklichen Beziehung zwischen Gott und Mensch.“ (a. a. O., S. 15)

Damit haben wir eine erste Stufe in der Beschreibung theologischer Dialektik erreicht: Die grundsätzliche Annahme, daß der dialektische Prozeß der Artikulation dem Primat der Position in der wirklichen Beziehung zwischen Gott und Mensch dient; für diesen Richtungssinn kommen die Begriffe „Hinweis“ und „Zeugnis“ in Betracht. Jedoch bedarf diese erste Einsicht in doppelter Hinsicht einer weiteren Bestimmung, um als konkret gelten zu können. Einmal nämlich muß der Anschein vermieden und ausgetrieben werden, dieses Verfahren des sich in dialektischen Gegensätzen bewegendem Hinweisens sei ein Vermögen des Sachverhalte bezeichnenden Subjektes selbst (so wie es zu anderen Bezeichnungen in der Lage ist). Und zum andern muß noch gezeigt werden, inwiefern denn von einem konkreten Primat der Position wirklicher Beziehung zwischen Gott und Mensch unter der Bedingung der Priorität der Negation geredet werden kann – und dies in der zweifachen Näherbestimmung, erstens über den für uns prioritären Einschluß der Negation in die Position, zweitens über die Art des für Gott primären Vorangehens der Position Auskunft zu geben.

Die Frage nach der Kompetenz des redenden Subjektes wird noch im Rahmen des frühen dialektischen Ansatzes der Theologie Barths beantwortbar. Die Antwort besteht in dem Hinweis, daß es einer neuen, eine fundamentale Kritik einschließenden Identifikation des Subjektes als Subjekt bedarf. Sie ist, wie Geyer in der genannten Vorlesung an Barths Analysen zu Röm 5 und 6 im zweiten *Römerbrief* gezeigt hat, als Prozeß dialektischer Identität vorzustellen.

„Die Konstitution des menschlichen Subjektes in der Wirklichkeit des Glaubens Jesu Christi (und d.h. die Konstitution des Menschen *als Subjekt* überhaupt !!) wird ... aufs knappste durch den Satz bezeichnet: Die *positive Identifikation* des empirischen Ich *mit* dem neuen Menschen *impliziert* (= begründet und umfaßt) stets die *negative Identifikation* desselben empirischen Ich *als* des alten Menschen.“ (§ 6, S. 5)

In dieser Differenz des Ausdruck „Identifikation mit“ und „Identifikation als“ steckt bereits eine weitreichende erkenntnistheoretische Einsicht, nämlich die vom Unterschied einer immer schon und in allen Fällen stattfindenden „als“-Relation, dem Ausdruck der Identität, die, einmal und grundsätzlich eingeführt, sich über alles ausbreitet – und der „mit“-Relation, die die Einsicht offenhält, daß Identität immer schon aus einer ursprünglichen Nicht-Identität herkommt, also selbst in einem dialektischen Prozeß der Identifikation unter Einschluß der Negation gegebener Identität zustande kommt. Als unerschütterlicher Grund dieser „Identifikation mit“, also ursprünglicher Differenz, kommt aber nur Gott selbst in Betracht, der eben in einem solchen Prozeß den Menschen zu einem Subjekt macht, das jenseits seiner Selbst-Identifikation als Mensch ins Verhältnis zu Gott tritt. Damit ist ausgeschlossen, daß die Fähigkeit zum Zeugnis als dem zielgerichteten Umgang mit der theologischen Dialektik dem Menschen als solchem innewohnt.

„Das Verhältnis zwischen der aktualen Transzendenz Gottes zum Menschen und der aktualen Transzendenz des Menschen im Übergang vom alten zum neuen Menschen bzw. im Glauben kann nur als ein Verhältnis der Begründung (und der Inklusion), nicht aber als ein solches der Identität gedacht werden; als Begründungsverhältnis aber muß es gedacht werden (und zwar so, daß in diesem Gedanken die Konsequenz der Hegelschen Logik von der Identität von Grund und Folge ausgeschlossen wird!).“ (aaO., S. 10f)

Allerdings ist damit noch nicht die zweite Aufgabe gelöst, die zur Konkretion theologischer Dialektik erforderlich ist – nämlich darüber Auskunft zu geben, wie sich denn die am Menschen als Subjekt zu gewahrende Negation des alten Menschen einerseits, seine Identifikation mit dem neuen Menschen andererseits zu Gott selbst verhält. Es kennzeichnet – auch nach Hans-Georg Geyers

Auffassung – die spezifische Grenze der frühen dialektischen Theologie Karl Barths, daß hier die Auskunft mehr oder weniger verweigert wird; das Innenwerden der Negation gilt hier immer noch als der einzige konkret mögliche Ausdruck der göttlichen Aktion am Menschen. In religiöser Sprache gesagt: Der Gehalt von Auferstehung bleibt in ein utopisch-unanschauliches *Futurum aeternum* gerückt; damit bleiben aber auch die positiven Voraussetzungen des negativen Urteils über den Menschen unausgesprochen.

2. *Die Positivität der Versöhnung*

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Ort unserer weiteren Reflexionen. Es geht um die Präzisierung der durch die Chiffre „Wort Gottes“ bezeichneten Situation des Glaubens. Sie ist durch zwei Merkmale bestimmt. Einmal durch die Kritik an einem Verständnis menschlichen Subjektseins, nach dem sich das Subjekt als zur Negation und darum auch zur absoluten Position befugt und befähigt sieht. Dieses Subjekt ist nun aber gar kein anderes als das bürgerliche – und insofern trägt die dialektische Theologie, mit einem schönen Ausdruck von Hartmut Ruddies zu sprechen, einen Zeitkern in sich. Das bedeutet aber, daß auch die theologischen Konstruktionen, die vorzunehmen sind, um die gesuchte Präzision zu erlangen, unter diesem Index stehen. Es ist offenkundig, daß in der Beschreibung der gesuchten Positivität auf religiöse Sprache, insbesondere auf biblische Semantik, zurückgegriffen wird. Jedoch kommt alles darauf an, diesen Rekurs auf die religiöse Sprache der Bibel nicht für einen Rückfall in religiöse Unmittelbarkeit zu halten, sondern die aufgebotene dialektische Genauigkeit nicht zu unterbieten. Daß dieser Wechsel der Sprachform seine eigenen Probleme besitzt, darauf werden wir dann freilich auch noch stoßen.

Die Aufgabe besteht nun genauer darin, die göttliche Positivität, die wir als die Bewegung der theologischen Dialektik auslösend erkannt haben, so zu beschreiben, daß sie zugleich als an sich selbst Bestand habend wie als Negativität einschließend verstanden werden kann. Das setzt voraus, sie als nicht vom Menschen konstituierte Wirklichkeit zu denken, sondern als eine, die an sich selbst und aus sich selbst da ist – und das eben so, daß darin die Beziehung zum Menschen begründet und aufgehoben ist.

Diesem Erfordernis wird bei Barth dadurch Rechnung getragen, daß Gottes Positivität als Selbstbestimmung statt als „Dasein“ gedacht wird. Für ein „Dasein“ gilt, daß auf es zurückgeschlossen werden kann, weil es eben „da ist“ – jedenfalls solange man keine ruinöse Äquivozität des Seinsbegriffs in Kauf nehmen will. Für eine Selbstbestimmung gilt, daß sie kundgegeben werden muß. Insofern wahrt der Terminus „Selbstbestimmung“ jedenfalls die für die eigentümliche theologische Dialektik stark gemachten Bedingungen der Ursprünglichkeit, Einsinnigkeit und Kontingenz.

Aus dem Gedanken der Selbstbestimmung ergeben sich nun aber, gewissermaßen nach zwei Seiten hin gelesen, die erforderlichen Konsequenzen der Konkretion. Einmal nämlich gilt Selbstbestimmung als konkrete Form des Selbstseins. Darin wird festgehalten, daß es keinen Grund des Seins gibt, der jenseits von Selbstbestimmung liegt und auf den Selbstbestimmung ihrerseits rekurrieren könnte oder müßte. Zugleich ist damit statuiert, daß Selbstsein als ein Vollzug von Selbstbeziehung zu verstehen ist. Sodann verbindet sich mit einem genauen Begriff von Selbstbestimmung der Gedanke des „Woraufhin“. So sehr Selbstbestimmung ein Selbstbezug ist, kommt die Funktion der Bestimmung gar nicht aus ohne eine über diesen Selbstbezug hinaus führende Intention. Selbstbestimmung ist immer Selbstbestimmung zu ... oder Selbstbestimmung für Als Knotenpunkt dieser beiden Seiten der Selbstbestimmung göttlichen Seins und Lebens kommt bei Barth der religiöse Terminus der Erwählung in Betracht. Erwählung ist, seiner Deutung zufolge, Selbstbestimmung Gottes im Blick auf den Menschen. Nun läßt sich leicht sehen, daß unsere drei Marksteine der Ursprünglichkeit, Einsinnigkeit und Kontingenz sich gerade in der Erwählung Jesu Christi (und zwar in der ganzen Doppelsinnigkeit des Genitivs) bündeln; so wie es Barth in *KD II/2* ausgelegt hat.

Nehmen wir diese Knotenstelle der Erwählung wahr und erkennen wir sie in ihrer systematischen Funktion (auch wenn sie möglicherweise in Barths anfänglichem Konzept der *KD* diese noch nicht gehabt haben sollte), dann ergibt sich von ihr aus ein rascher und schlüssiger Überblick über die Struktur der Lehrstücke in der *KD*, die manche allzu schlichte Lektüre korrigieren kann.

So wird zunächst die Trinitätslehre verständlich als der nötige Hintergrund der Erwählungslehre, als Verstehensrahmen für die göttliche Selbständigkeit, Gottes Eigensein, das in sich selbst lebendig ist. Vielleicht erlaubt diese Sichtweise auch noch einmal eine neue Bewertung der so oft kritisierten Rede Barths von den „Seinsweisen“ Gottes anstelle des traditionellen Personbegriffs.

Sodann wird die Rolle der Schöpfungslehre in der *KD* plausibel. Denn nicht die Schöpfung markiert die ursprüngliche Beziehung Gottes zu anderem, so daß sie als der Rahmen für das Geschehen von Sünde und Versöhnung zu verstehen wäre; vielmehr sie ist der Spielraum der wirklichen Beziehung Gottes zu den Menschen, die als Beziehung gegenseitiger Anerkennung tiefer reicht als die immer weltvermittelte Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer.

Vor allem aber gewinnt die Versöhnungslehre ihre genaue Kontur erst in diesem Zusammenhang, geht es doch immer noch darum, die Vorstellung von der Versöhnung vom Gedanken der Vermittlung zu unterscheiden, wie er in Hegels Konzept ausgearbeitet ist. In drei Hinsichten geht die Versöhnungslehre der *KD* dabei über eine Konzeption der Vermittlung hinaus. *Erstens*, in der Versöhnung geht es um eine Bestätigung der ursprünglichen Beziehung Gottes zu den Menschen. Sie ist eine Wiederholung der ursprünglichen, einsinnigen und kontingenten Entscheidung, in der sich Gott als Gott für die Menschen

selbst bestimmt. Dadurch hat sie Teil an Gottes Selbstsein und ist nicht ein bloß korrigierender Eingriff in die Weltgeschichte, der die eingetretene Sünde austilgen und den Menschen in die Position seiner Geschöpflichkeit zurückbringen soll. *Zweitens*, die Versöhnung vertieft die ursprüngliche Selbstbestimmung Gottes als Selbstbestimmung für den Menschen, indem sie die nötige Wiederholung unter Bedingungen des massiven und hartnäckigen Widerspruchs des Menschen gegen Gott zur Geltung bringt. Dadurch gewinnt (um nicht zu sagen: erleidet) Gott eine außerhalb der Versöhnung unmögliche Vertiefung seines eigenen Selbstseins; die innerlich einstimmige Beziehung von Vater und Sohn wird auf die Probe gestellt und erweist sich in der Kraft der Liebe oder des Geistes als sieghaft. Das aber bedeutet auf der Seite des Menschen ebenfalls eine Vertiefung seines Selbstzugangs und seines Selbstbildes. Denn nun wird auch seine radikale Abwendung Gott gegenüber in die Beziehung zu Gott aufgenommen, ja die eigene Existenz gewinnt als teilhabend an Gottes vertieftem Selbstsein eine nicht mehr steigerbare Nähe zu Gott, die als *unio cum Christo* auszulegen ist. *Drittens*, in der Versöhnung wird deutlich, daß die versöhnte Menschheit in ihrer Geschichte zur Geschichte Gottes selbst gehört. Darum ist nicht nur der Akt der Versöhnung, geschehen in Christi Kreuz und in seiner Auferstehung, von maßgebender Bedeutung, darum hat auch die Verkündigung der Versöhnung Anteil an der Kraft der Versöhnung selbst. Oder, anders gesagt: Die dritte Gestalt der Versöhnungslehre, die das *munus propheticum Jesu Christi* bedenkt, ist die Vollendung der Versöhnungslehre und zeigt das Leben der Christenmenschen in der Lebensgemeinschaft Christi als die Gestalt ihres Lebens im Licht seiner Auferstehung. In dieser Gestalt christlichen Lebens wird dann endlich der Ausgangspunkt der *Kirchlichen Dogmatik*, die Verkündigung als Gestalt des Wortes Gottes, eingeholt und begriffen.

Die dogmatische Linie zieht also aus, was als Anforderungen an eine dialektische Theologie genannt worden war, die sich der dominanten Perspektive einer absoluten Dialektik verweigern will. An diese Beobachtung schließen sich zwei Fragen an. Einmal, worin gründet eigentlich der Impuls, das zu tun? Sodann, wie rechtfertigt sich der Wechsel der Sprachform hin zu einer explizit religiösen, „biblischen“ Sprache? Es ist evident, daß beide Fragen zusammengehören. Der Versuch, sie zu beantworten, bringt mich zu dem nächsten Abschnitt:

3. *Die Versuchung der Positivität*

Abschied von der absoluten Dialektik zugunsten einer theologisch-negativen Dialektik: Warum? Die Frage ist intrikat. Denn jede Antwort, die von Gründen Gebrauch machen wollte, würde sich selbst wieder in die Logik dessen versetzen, was verabschiedet werden soll. Insofern kommt man um ein gewisses Amalgam von Dezisionismus und Evidenzanspruch nicht herum. Es nun einmal, und zwar gründlich, anders machen zu wollen in der Theologie, ist eine sich

aufdrängende Entscheidung, aber nicht herleitbar. Das ist jedoch auch gar nicht verwunderlich, sondern eher eine sehr sinnvolle Verwahrung gegen das Verlangen, neue Selbstwahrnehmungen in der Geschichte müßten sich begrifflich ausweisen und rechtfertigen lassen. Statt dessen ist ein Bekenntnis zur jeweiligen Situationswahrnehmung und einer neuen Deutung am Platz – einer Deutung freilich, die sich sowohl in der eigenen Durchführung als auch in der Abgrenzung vom „Alten“ selbst ihre Plausibilität und Zustimmung erst noch verschaffen muß. Insofern ist der Standardvorwurf des Dezisionismus gegen Barth, wie er etwa beständig von Wolfhart Pannenberg artikuliert wird, nicht einmal falsch, hat sich nur seine eigenen Bedingungen noch nicht hinreichend klar gemacht.

Es liegt nun weiter nahe, sich zum Zwecke einer Neupositionierung im Geflecht von gesellschaftlicher und religiöser Wirklichkeit in der krisenhaften Moderne einer Semantik zu bedienen, die von der klassischen Moderne gerade nicht verwendet wurde – und die ihrerseits den Charme des Ursprünglichen oder Unbedingten besitzt; das ist für den Protestantismus nun einmal die Sprache der Bibel. An den biblischen Texten und in biblisch-religiöser Sprache läßt sich am ehesten Evidenz für authentische religiöse Neu- und Umdeutungen gewinnen. Nicht umsonst schrieb Barth lapidar „Der Römerbrief“ auf die Titelseite seines berühmten Erstlingsbuches – und beanspruchte damit eine Gleichursprünglichkeit zum Apostel Paulus, den er doch auszulegen gedachte.

Es ist nun aber nicht zu übersehen, daß dieses Verfahren in hohem Maße mißverständlich ist. Denn einerseits droht der sehr genaue systematische Ausgangspunkt einer negativen theologischen Dialektik in der Dramatisierung der religiösen Sprache unterzugehen. Das hat damit zu tun, daß den biblisch-religiösen Formulierungen ja stets eigene Systematiken (noch dazu sehr verschiedener Art!) unterliegen, die unvermeidlich mitschwingen; von der nicht auf einen Nenner zu bringenden Bildlichkeit oder Metaphorizität ganz zu schweigen. Andererseits ist gerade dieser dem äußeren Anschein nach polyvalente Gebrauch biblisch-religiöser Sprache auch wiederum von anderen, traditionell geprägten Sichtweisen adaptierbar, so daß die systematische Pointe und gezielte Logik des Entwurfes im Rauschen der Mehrdeutigkeit unterzugehen droht. Das gilt insbesondere dann, wenn es darum geht, jenseits der steilen Negationen der frühen dialektischen Theologie die eigentümliche Positivität zu entfalten, die in ihr verschwiegen vorausgesetzt ist. Der Anschein einer „dogmatischen Wende“ bei Barth verdankt sich nicht zuletzt dieser Perspektive. Nimmt man nun noch die rhetorische Verve der Vorträge Barths oder die Langatmigkeit der kirchlichen Dogmatik hinzu, dann wird man nicht einmal verwundert sein ob der reichhaltigen Mißverständnisse, die die Theologie Karl Barths allenthalben erzeugt hat.

Ebenfalls nicht unterschlagen werden darf ein gesellschaftlich-sozialer Faktor, nämlich die Funktion der Theologie Barths für den deutschen Kirchenkampf. Man kann sich fragen, was aus ihr ohne Barmen 1934 geworden wäre. Mit

Barmen aber hat sie die Rolle einer (auch dort wieder durchaus mißverstandenen) Konstitutionstheologie der Bekennenden Kirche eingenommen – der einzig ernsthaften, die es dafür gab. Dieser zeitgeschichtlich bedeutsame Vorgang aber hat Barths Theologie – das hat Hans-Georg Geyer stets kritisch betont! – mit der real existierenden Institution der Kirche kurzgeschlossen. Bis dahin, daß sie etwa im Rheinland nach dem 2. Weltkrieg zur offiziellen Kirchentheologie wurde – einer Theologie, der die kirchliche Praxis dann durchaus (auch) widersprach. Diesen kirchlichen Kurzschluß der *Kirchlichen Dogmatik* muß man in Rechnung stellen, wenn man die hermetische Funktion der Sprache der Theologie Barths beklagt. Sie reichte weithin nur noch als Medium innerkirchlicher Ideologiekontrolle.

Es liegt auf der Hand, daß so die dialektische Anlage dieser Theologie verlorenging, nach innen wie nach außen. Einerseits verfügt die systematisch in Gebrauch genommene religiöse Sprache – und zwar gerade in Verbindung mit diesem systematischen Zugriff! – über eine ihr durchaus eigene Logizität. Die wurde ja eben schon im Vorübergehen sichtbar, als ich an das logische Gefälle der Kirchlichen Dogmatik erinnert habe. Die Versuchung besteht nun darin, die solcherart konstruierte Logik als Beschreibung von Sachverhalten zu verstehen. „Die Erwählung“, „Kreuz und Auferstehung“ werden dann zu Dingen gemacht, dadurch vermeintlich mit sachlichem Gewicht versehen, in Wahrheit aber – und auch der eigenen Logik Barths zufolge! – herabgestuft. Als könne es „Erwählung“ ohne die Erwählten geben, Jesu Tod und seine Auferweckung von den Toten ohne die Folgegeschichte, in der sich die Realität des Geschehens darstellt. Die – unvermeidlich! – konstruktiven Anteile der Dogmatik sind ja nicht und niemals die Konstruktion der Sache.

Mit diesem Verlust innerer Dialektik geht eine schlimme Einbuße äußerer Dialektik einher, nämlich dann, wenn der religiös-theologische Ansatz Barths gegen „die Neuzeit“ etc. auszuspielen versucht wird. „Barth oder Hegel“, „Barth oder Schleiermacher“ lauten dann die wohlfeilen Schlachtrufe. In der Regel ergeben sich daraus auch Dualisierungen – Barth selbst hat dazu nicht zuletzt kräftig beigetragen –, die die Wahrnehmung differenzierter geschichtlicher Wirklichkeit geradezu verhindern. „Kirche und Staat“, „Kirche und Gesellschaft“ sind analoge Dualismen, die eine klerikale Blindheit fördern und in der Regel schlechte Alternativen produzieren.

Nun gehört es zum Realismus der Beschreibung dieses Vorgangs, zu erkennen, daß solche Inkonsequenzen durchaus naheliegen, ja fast unvermeidlich sich einstellen, wenn man sich daran machen muß, die Positivität, die die Negationen der negativen theologischen Dialektik induziert, dogmatisch zu konstruieren. Wie läßt sich Hans-Georg Geyers Stellung zu diesem Komplex beschreiben – und welche Schlußfolgerungen sollten wir daraus ziehen? Oder, anders gesagt: Warum und wie bewegen wir uns „zwischen Hegel und Barth“?

III. *Zwischen Hegel und Barth*

1. *Dialektik als Konstante und Aporie*

Wie kein anderer Barth-Schüler seiner Generation ist Hans-Georg Geyer durch und durch von der dialektischen Perspektive geprägt gewesen. Sie hat ihn Barth lesen und lehren lassen als einen kritischen Teilnehmer an dem großen Streit um die sowohl individuell überzeugende als auch universal geltende Wahrheit, als der die Moderne sich selbst inszeniert hat. Dieser schließt ein, daß es sich bei der Wahrheit nicht nur um gedankliche Korrektheit, sondern auch um existentielle Wahrhaftigkeit und um gesellschaftliche Wirklichkeit handelt; wo immer einer dieser Aspekte zu kurz kommt, kommt die Wahrheit selbst zu kurz. Dabei ist Geyer stets davon überzeugt gewesen, daß es gerade die Eigenart der Barth-schen Theologie sei, die ihren spezifischen Beitrag zur Debatte zum Leuchten bringe. Nicht weniger überzeugt war er davon, daß, so sehr Barths Denken wegweisend schien, doch die Verantwortung des eigenen Denkens unersetzlich bleibe, man also auch selbst nach Ausdrücken der Wahrheit zu suchen habe.

Mit dieser doppelten Perspektive deute ich mir zwei Eigentümlichkeiten der Theologie Hans-Georg Geyers, die mich von Anfang an beeindruckt haben. Einmal die völlige Freiheit im Umgang mit jeder Art von Gedanken. Jenseits jedes Schul-, Gruppen- oder Lagerdenkens wurde in der Vorlesung wie vor allem im Seminar jeder Gedanke, gleich welcher Herkunft und welcher Disziplin zugehörig, auf sein Gewicht hin geprüft, immer aus der Perspektive des Verfassers so stark wie möglich gemacht, mit der Kritik gewartet, bis alle Dimensionen und Facetten des Gedankens ausgedacht waren – um dann in einem weiten und horizontübergreifenden Blick kritisch beurteilt zu werden. In diesem Verfahren zeigt sich, daß alles seinen Platz bekommt, sei es kombinatorisch, sei es kontrovers, sei es in antinomischer Gegensätzlichkeit. Die Gelassenheit dieses Denkens, das darüber an Schärfe nichts verliert, machte so etwas wie eine rationale Grundhaltung Geyers aus, die freilich davon getragen war, daß es keinen abschließenden Begriff der Vernunft gibt, welcher über die Vernünftigkeit jedes einzelnen Arguments vorab und aus der Adlerperspektive entscheiden könnte. Man könnte diese Haltung auch ein intellektuelles Gottvertrauen nennen.

Auf der anderen Seite gab es die Arbeitsweise des eindringlichen Nachsinnens dogmatischer Figuren, eng verwoben mit Einsichten aus biblischer Wahrnehmung. Insbesondere die späteren Aufsätze ohne alle gelehrten Apparat, etwa der über die Versöhnung, über die Identität Jesu Christi oder über die Wahre Kirche, bezeugen dieses Verfahren. Darin hat Geyer m.E. die bei Barth selbst grundlegende Wende einer Reflexion der Positivität, die die Negationen begründet, durchzuführen versucht. Eine systematische Auswertung dieser Aufsätze und

ein Vergleich mit Barths Aufstellungen wäre einmal ein sehr sinnvolles Forschungsprojekt.

Nun wird man freilich nicht negieren können, daß Geyer bisweilen auch selbst dem Zug zur Positivität im Sinne einer Positivierung dogmatischer Gehalte erlegen ist. Diejenigen seiner Texte, die, wie die eben erwähnten, das ihm vielleicht am meisten eigentümliche Verfahren eindringlichen dogmatischen Denkens verfolgen, bewegen sich in einem methodisch nur schwer entzifferbaren Mittelfeld von Spekulation und Meditation, sind spekulative Meditationen oder meditative Spekulationen. Das zeigt sich den Lesenden daran, daß sie andauernd in den Zwiespalt von religiösem Empfinden und gedanklicher Herausforderung versetzt werden. Hätte man Hans-Georg Geyer danach gefragt (ich habe es nie getan) – und hätte er sich überhaupt dazu äußern wollen, dann würde man wahrscheinlich die Antwort bekommen haben, so sei es eben sachgemäß, auch und gerade ohne alle methodische Absicherung. Das Risiko dieses Verfahrens liegt freilich auf der Hand – und hat gewiß auch die Rezeption dieser ohnehin schon schweren Texte belastet. Sie sind selbst nicht frei von der rhetorisch-argumentativen Suche nach Zustimmung und Einverständnis, das sich erst über das Mitdenken und Sich-Einvernehmenlassen aufbaut, am Ende aber doch auch Einstimmigkeit sucht. Dabei ist es bisweilen zu Konstruktionen gekommen, die sich nach meinem Urteil der Kommunizierbarkeit über vorgegebene Einverständnisgrenzen hinweg schlicht enziehen; am krassesten kommt das in dem späten Driebergener Vortrag von 1997 über die Auferstehung zutage. Doch auch diese – wie ich finde: – Abwege lassen sich erklären, wenn man sie als Wahrnehmung der Aufgabe versteht, die Positivität, die die dialektischen Negationen begründet, zu Ende zu formulieren.

2. *Dialektik und Hermeneutik*

Schauen wir zurück auf die Situation, die zu sehen uns Hans-Georg Geyer gelehrt hat und in der er uns viele Jahre begleitet hat. Es ist und bleibt die Situation zwischen Hegel und Barth. Der harte und klare Begriff eines Bürgertums, das das Versprechen der Freiheit laut werden ließ, seine Realisierung aber universal verfehlt hat. Der unleugbare Eindruck einer Krise des Bürgertums, die eben daraus resultiert und die im 20. Jahrhundert für weltgeschichtliche Gegensätze größten Ausmaßes gesorgt hat. Das Scheitern der versprochenen Freiheit für alle, es prägt noch die Konflikte der Gegenwart. In dieser Situation an der Einheit von Wahrheit und Freiheit festzuhalten, im Blick auf Gott als den gemeinsamen Ursprung dieser beiden in unserer Weltgeschichte so unvereinbaren Größen, das erfordert strenges Nachdenken und Mut zur Unabhängigkeit. Dialektische Theologie hat die Aufgabe, sich dieser Konstellation anzunehmen. Sie wird es nur können, indem sie den eigenartigen Zwiespalt zwischen der Formulierung der umfassenden Freiheitsverheißung, wie sie bei Hegel aufschien,

mitsamt der logischen und ethischen Folgen, und der nicht erfolgten Erfüllung wachhält – und im Gegenüber dazu die theologische Position bezieht von der Verwirklichung der Freiheit unter den fortdauernden Bedingungen der Unfreiheit. Das Merkwürdige an dieser derart doppelt beschriebenen Situation ist, daß es keinen neutralen, methodisch klaren und abgesicherten Platz dazwischen oder darüber geben kann. Insofern ist ein gewisses Schwanken, ein Hin und Her, ein Wechsel zwischen Begriff und Erzählung, zwischen Rationalisierung und Verkündigung, wohl unvermeidlich; damit auch das Scheitern in der einen oder der anderen Hinsicht.

Diese Situation müssen, so meine ich, Geyer-Schüler, die von ihrem Lehrer etwas gelernt haben, so oder so wahrnehmen. Wie das die eine und der andere dann tun, dafür spielen Lebensumstände, Berufsprofile, Erfahrungen, Gesprächspartner, auch individuelle Vorlieben eine Rolle. Ich selbst habe mich für die Lösung entschieden, dieses eigentümliche Zwischen durch ein Konzept hermeneutischer Dogmatik ausfüllen zu wollen; das ist selbst eines, das einem keinen festen und sicheren Stand verleiht, sondern in Bewegung hält und zu fortlaufender Übersetzung veranlaßt. Ich kann damit, so scheint mir, am ehesten die Verdinglichung der Dogmatik vermeiden. Doch das zu diskutieren, ist hier nicht nötig. An diesem Ort ging es um nichts anderes, als im Andenken an Hans-Georg Geyer uns der Bedingungen zu vergewissern, die unter den noch gegebenen Bedingungen der Unfreiheit die Wahrheit der Freiheit ansichtig zu machen vermögen.

Tagungsprogramm

Freitag, 5. Oktober 2007

- 15.00 Uhr *Begrüßung*
Katharina v. Bremen
Einführung in die Tagung
Gerard den Hertog
- 15.30 Uhr *Hans-Georg Geyer: Leben und Werk*
Hartmut Ruddies
- 16.45 Uhr *Glaube und Vernunft – Wahrheit und Freiheit.*
Aus Anlass der Regensburger Rede von Benedict XVI.
Hans Theodor Goebel
Moderation des Nachmittags: Gerard den Hertog
- 19.00 Uhr *Von der Metaphysik zur Parusie. Hans-Georg Geyer in der intellektuellen*
Debatte über eine Kernfrage des 20. Jahrhunderts
Gerrit W. Neven
- 20.30 Uhr *Abschlussgespräch*
Moderation des Abends: Hans Theodor Goebel

Samstag, 6. Oktober 2007

- 9.00 Uhr *Die Befreiung des Menschen vom Zwang seiner Freiheit.*
Zur Vorlesung über die Lehre von der Sünde im Wintersemester 1981/82
Manfred Josuttis
- 11.00 Uhr *Das Christentum und das Recht der individuellen Subjektivität*
Wilhelm Gräb
Moderation des Vormittags: Gerrit W. Neven
- 14.30 Uhr *Die Freiheit Gottes und die Befreiung des Menschen in der politisch-*
sozialen Ethik H.-G. Geyers
Gerard den Hertog
- 15.45 Uhr *Kritische Gesellschaftstheorie und kirchliche Gemeinschaft*
in der Theologie H.-G. Geyers
Dietrich Neuhaus
Ideen und Interessen. Zur Rezeption kritischer Gesellschaftstheorie für
kirchliches Handeln bei H.-G. Geyer
Werner Schneider-Quindeau

- 17.00 Uhr *Mimetische Praxis: Hans-Georg Geyers Überlegungen zur Wahrheitsfähigkeit der Kirche*
Christian Link
Moderation des Nachmittags: Katharina v. Bremen
- 19.00 Uhr Abschlussgespräch
Moderation: Hartmut Ruddies
- 20.30 Uhr *Kabarett*
Reinhard Umbach und Hans-Martin Gutmann

Sonntag, 7. Oktober 2007

- 9.00 Uhr *Andacht*
Godeke v. Bremen
- 9.30 Uhr *Gottes Selbstsein und das Selbstwerden des Menschen. Theologisch-anthropologische Überlegungen im Anschluss an H.-G. Geyer*
Edgar Thaidigsmann
- 11.00 Uhr *Zwischen Hegel und Barth. Theologie nach Hans-Georg Geyer*
Dietrich Korsch
- 12.15 Uhr Abschlussgespräch
Moderation: Hans-Martin Gutmann

Zu den Autoren

von Bremen, Katharina, Pfarrerin und Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Villigst (bis 2007 Evangelische Akademie Iserlohn)

Goebel, Hans Theodor, Pfarrer i. R. und apl. Professor an der Universität Köln

Gräb, Wilhelm, Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin

den Hertog, Gerard, Professor für Ethik an der Theologischen Universität Apeldoorn

Josuttis, Manfred, emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen

Korsch, Dietrich, Professor für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg

Link, Christian, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum

Neuhaus, Dietrich, Dekan des Evangelischen Dekanats Frankfurt-Mitte/Ost

Neven, Gerrit W., Professor für Dogmatik an der Protestantischen Theologischen Universität Kampen

Ruddies, Hartmut, Dozent für Dogmatik und Systematik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Schneider-Quindeau, Werner, Pfarrer an der Sankt Katharinenkirche Frankfurt / Main

Thaidigsmann, Edgar, emeritierter Professor an der Pädagogischen Hochschule Weingarten