

ZUR SITUATION

Systematische Theologie und politische Kultur

Hans-Georg Geyers Nachlass wird digitalisiert

Henning Theißen

Der wissenschaftliche Nachlass des 1999 gestorbenen Theologen Hans-Georg Geyer wird digitalisiert. Das den Nachlass haltende Darmstädter Zentralarchiv der hessen-nassauischen Kirche (ZA EKHN) und die Universität Greifswald, an der seit 2016 das erste drittmittelgeförderte Projekt zum Werk Geyers durchgeführt worden ist, haben eine entsprechende Kooperationsvereinbarung geschlossen. Der vorliegende Beitrag beleuchtet Geyers theologiegeschichtliche Stellung (1.), den kirchenzeitgeschichtlichen Hintergrund seines Werkes (2.) und seine zeitgeschichtliche Bedeutung (3.), die zusammen das pionierhafte Vorhaben motivieren. Mein Dank gilt Holger Bogs als Direktor des ZA EKHN und Bruno Blüggel als Fachreferent für Digitalisierung an der Universitätsbibliothek Greifswald.

I. Zu Geyers theologieschichtlicher Stellung

Schon sein neunzigster Geburts- und sein zwanzigster Todestag, die beide in das Jahr 2019 fallen, sind Anlass genug, in

dieser Zeitschrift an Hans-Georg Geyer (1929–99) zu erinnern, den vor allem in Göttingen (1971–82) wirkenden Systematischen Theologen, der zwischen 1973 und 1982 zum Herausgeberkreis der *Evangelischen Theologie* gehörte und sie zusammen mit Manfred Josutis von 1979 bis 1982 geschäftsführend herausgab. Michael Welker stellte ihn in seiner Besprechung der postumen Aufsatzsammlung *Andenken* (2003) auf eine Stufe mit E. Jüngel, J. Moltmann und W. Pannenberg (EvTh 65, 2005, 478). Von diesen ungleich bekannter gewordenen Fachkollegen unterscheidet Geyer die Tatsache, dass er in seiner ganzen Laufbahn nur sehr wenig publizierte. Geyers Wirkung beruht fast ganz auf seinen ungewöhnlich erfolgreichen, oft frei nur anhand von Karteikarten vorgetragenen Vorlesungen. Sie haben nicht nur viele spätere Pfarrerinnen und Religionslehrer im Westen Deutschlands geprägt, sondern auch etliche Theologiestudierende, die schließlich andere Berufswege einschlugen. Es ist studentischer Initiative zu verdanken, dass diese Vorlesungen erstmals 1975 und regelmäßig ab 1977 auf Ton-

band aufgezeichnet, wörtlich abgetippt, im Studierendenkreis vervielfältigt und in mehreren Fällen auch von Geyer, der in seiner eigenen Veröffentlichungspraxis größte Skrupel hatte, autorisiert wurden. Maßgeblich aufgrund dieser Tonbandtranskripte ergibt Geyers wissenschaftlicher Nachlass, der 2013/14 im Darmstädter Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) als Bestand 323 verzeichnet wurde, ein vollständiges Bild von der Lehrtätigkeit dieses sowohl in der Philosophie (als Schüler von W. Cramer) als auch in der Theologie (besonders als Kenner Melancthons und der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts) ausgewiesenen Gelehrten. Zwischen 2016 und 2018 nahm sich ein von mir geleitetes und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördertes Projekt, an dem Kolleginnen und Kollegen unterschiedlicher Fachrichtungen beteiligt waren, erstmals der Aufarbeitung von Geyers Nachlass an. (Ergebnisse wurden 2018 unter dem Titel *Neugieriges Denken* als Bd. 30 der Greifswalder Theologischen Forschungen bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig veröffentlicht.) Ende 2019 wurde zwischen der Universität Greifswald und der EKHN eine Kooperationsvereinbarung geschlossen, die die Digitalisierung des Nachlassbestands vorsieht und so langfristig die Voraussetzungen für eine elektronische Edition der Vorlesungen schafft. Das Fachreferat Digitalisierung der Greifswalder Universitätsbibliothek und das Zentralarchiv der EKHN arbeiten eng zusammen, um Geyers theologischer Arbeit die Sichtbarkeit zurückzugeben, die sie während seiner aktiven Lehrtätigkeit besessen hat.

Der Schritt zur Digitalisierung von Geyers Nachlass kommt genau rechtzeitig, um ein Werk, das in mündlichen Vorlesungen formuliert und in Form der in Hörerkreisen zirkulierenden Tonbandabschriften ebenfalls auf mündlicher

Grundlage tradiert wurde, vor dem Vergessen zu bewahren, wenn ein Großteil seiner Hörerschaft sich allmählich aus dem aktiven Berufsleben verabschiedet. Dass Geyers Lehrtätigkeit für kommende Theologiegenerationen greifbar bleiben sollte, erhellt aus ihrer theologiegeschichtlichen Bedeutung, die das o.g. DFG-Projekt herauszuarbeiten vermochte. In der trinitätstheologischen Erneuerung, die die deutschsprachige Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg gemäß weit verbreitetem Urteil auszeichnet, artikuliert Geyer eine eigenständige Position, die eine an K. Barth geschulte christologische Grundlegung aller Theologie mit den kritischen Theoriemomenten seiner philosophischen Herkunft (aus dem Umkreis der Frankfurter Schule) verbindet.

Geyers Wirkung im eigenen Hörerumfeld ist nicht der einzige Grund für das Unterfangen einer Nachlassdigitalisierung. Zeitgeschichtliche Aspekte kirchlicher und außerkirchlicher Natur treten hinzu.

II. Zum kirchenzeitgeschichtlichen Hintergrund

Viele Schilderungen von Weggenossen und Zeitzeugen legen dar, dass Geyer seine Hörerschaft mit der enormen Tragweite seines theologischen Denkens für sich zu gewinnen vermochte. Er hat neben umfangreichen theologiegeschichtlichen Vorlesungen, die den Fundus für ein (leider nie realisiertes) Lehrbuch bilden sollten, zu fast jedem Themenkapitel der Dogmatik eigene Entwürfe als »Kollegien« (wie er statt »Vorlesungen« zu sagen pflegte) erarbeitet und im Hörsaal vorgetragen. Dies dokumentieren für die Zeit vor Beginn der o.g. Tonbandaufzeichnungen penibel elaborierte Typoskripte im Nachlass. Zentrale Gegenstände seiner theologischen Beschäftigung wie die Christologie, die Theologie Karl Barths

und den Themenkomplex »Glauben und Wissen« hat er mehrfach – bis zu viermal – behandelt. Obwohl Argumentation und Grundaussagen dabei gleich blieben, liegen keineswegs einfache Wiederholungen vor, sondern Geyer beleuchtete die jeweiligen Inhalte aus verschiedenen Perspektiven, was ihm erlaubte, auf aktuelle Debattenlagen im theologischen, aber auch gesellschaftlichen und gesellschaftspolitischen Diskurs Bezug zu nehmen. Für die Barth-Vorlesung etwa sind im Nachlass drei deutlich voneinander zu unterscheidende Aufrisse dokumentiert, und das Kolleg »Glauben und Wissen« las Geyer als Biennale (WS 1979/80; SoSe 1981) ausdrücklich in zwei Gestalten (I und II), die gegeneinander deutlich mehr Eigenständigkeit besitzen als die nur aus Zeitgründen auf zwei Semester verteilten Abschnitte eines zusammenhängenden Kollegs.

Das Erstaunliche an diesem variablen Umgang mit den dogmatischen Loci ist, dass Geyers gesamte Theologie schon in seiner Bonner Professur (1967–71) als im Ganzen durchdachter Entwurf vorzuliegen scheint, den er dann im Zenit seines Wirkens in den Göttinger Jahren in verschiedene Richtungen entfalten konnte. Deshalb ist die formative Phase seines Wirkens, die noch hinter seine erste, zunächst der Philosophie gewidmete Dozentur (im Professorenrang) an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (1964–67) zurückreicht bis in seine Bonner Assistentenzeit (1958–64) bei Walter Kreck, von besonderer Bedeutung für das Verständnis von Geyers Theologie.

Durch seinen theologischen Doktorvater Kreck wurde Geyer an den kirchlichen Auftrag der akademischen Theologie herangeführt. Er selbst hatte weder ein Vikariat noch eine Ordination oder gar ein kirchliches Amt aufzuweisen und wahrte zeit seines Lebens kritische Distanz zur verfassten Kirche – in einer Vorlesung vom Sommersemester 1977 sprach er gar

von der »unhaltbarkeit« der Kirche als »institutionsform« (ZA EKHN 323/26 vom 14.06.77). Für Kreck war die kirchliche Funktion der Theologie, wie sie besonders von seinem Lehrer K. Barth, aber auch anderen führenden Theologen des 20. Jahrhunderts hochgehalten worden war, ein Erbe des Kirchenkampfes der NS-Zeit. Kreck nahm es mit größter Selbstverständlichkeit an, auch wenn er der volksskirchlichen Wirklichkeit stets das bruderschaftliche, kirchenzeitgeschichtlich gesprochen: das »dahlemitische« Kirchenkonzept als Korrektiv entgegenhielt. Kreck arbeitete schon unter ihrem Gründungsherausgeber E. Wolf an der *Evangelischen Theologie* mit, die wie kaum ein anderes Publikationsorgan mit dem Kirchenkampf verknüpft ist, und übernahm ebenfalls Verantwortung für die mit dieser Zeitschrift verbundene, inzwischen längst als eigenes Periodikum etablierte Rezensionsbeilage *Verkündigung und Forschung*. Beide Organe gaben so seit 1962 auch ersten wichtigen Aufsätzen Geyers eine publizistische Heimat. Vor allem aber wurde Geyer ab 1964 für zwanzig Jahre Mitglied im Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union (EKU). Hier hatte Kreck seit 1963, als eine Neuorganisation des Gremiums infolge des Berliner Mauerbaus nötig wurde, den Vorsitz als westdeutsches Mitglied inne. (Für den östlichen Teil der EKU übernahm diese Aufgabe zunächst der Greifswalder Ernst Kähler.) Durch ihre Vorgeschichte in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (APU, 1922) war die EKU preußisch verwurzelt, wurde aber nach 1945 im Zuge der Auseinandersetzung um eine sog. konfessionelle »Blockbildung« im sich neu organisierenden deutschen Protestantismus als Antwort auf die Entstehung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (1948) wiederbegründet (1951/53) und sah sich von Anfang an besonders in der Tradition der

Barmer Theologischen Erklärung (1934). Die EKU kann damit (unbeschadet einer Vielzahl anderer Prägefaktoren) als ein institutioneller Exponent einiger der theologischen Lehren gelten, die im deutschen Nachkriegsprotestantismus aus dem Kirchenkampf gezogen wurden – neben der *Evangelischen Theologie* und der *Verkündigung und Forschung* als literarischen Exponenten derselben Lehren.

Die *Diskurse unierter Theologie*, die mit diesen dünnen Eckdaten abgesteckt werden, stellen das Umfeld dar, in dem Geyer die Beiträge lieferte, die nicht nur für seinen eigenen theologischen Werdegang, sondern zumindest über einige Jahre hinweg auch für die EKU wegweisend werden sollten. Dieses Umfeld soll hier ein wenig konturiert werden, um Geyers kirchenzeitgeschichtlichen Ort deutlich zu machen.

Neben der frühen Fundamentalkritik an W. Pannenberg's einflussreichem Ansatz zur theologischen Wiedergewinnung der Geschichte nach den Auseinandersetzungen um Kerygma- und Existentialtheologie (R. Bultmann u.a.), die Geyer 1962 in der *Evangelischen Theologie* veröffentlichte, steht eine ganze Reihe von EKU-Ausschussreferaten Geyers. Sie dienten der Vorbereitung verschiedener Voten und Stellungnahmen der EKU, lassen aber zugleich Geyers eigene Theoriebildung besonders in der Christologie und von dorthier ausstrahlend bis in die Ekklesiologie und Ethik erkennen.¹

In der Überwindung der Barth-Bultmann-Kontroverse, die nach 1960 allenthalben die deutschsprachige Theologie prägte, positionierte sich Geyer unter dem Schlagwort des »irdischen

Jesus«,² das er als österliche Perspektive auf das Rätsel des Kreuzesschicksals Jesu bewusst von E. Käsemann's Wiederentdeckung des »historischen Jesus« unterschied. Bei Geyer war dieser, erst später um die Jahrtausendwende durch die davon unabhängigen gedächtnistheoretischen Arbeiten eines Jens Schröter zu gewisser akademischer Aufmerksamkeit gelangte Ansatz ursprünglich ein im Juni 1967 im Auftrag des EKU-Ausschusses vorgelegter, bis heute unveröffentlichter Entwurf zu der späteren Stellungnahme *Zum Verständnis des Todes Jesu* (1968).³ Gegen verschiedenste seinerzeitige Aufbrüche in Richtung einer stärker geschichtlich orientierten »Christologie von unten« (z.B. W. Pannenberg, W. Marxsen) betonte Geyer, dass die »Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi« nicht in Jesu Geschichte, sondern nur in Gottes »Osteraktion« gefunden werden könne; darin seien sich Barth und Bultmann einig gewesen. Der EKU-Ausschuss, in dem der frontal angegriffene Marxsen Mitglied war, nahm Geyers Entwurf mit großer Zustimmung auf, und nur seine komplexe, ins nahezu Kontextlose verdichtete Diktion verhinderte, dass er schließlich zum Zuge kam. Geyers eigener Lehrer übernahm als Ausschussvorsitzender die Aufgabe, eine sprachliche Vereinfachung herzustellen, die dann aber doch auch inhaltlich ganz Kreck's Handschrift trug.

Diese Ereignisse sind gerade in dem keineswegs spannungsfreien Lehrer-Schüler-Verhältnis von Kreck und Geyer symptomatisch. Kreck erstrebte im Ausschussvorsitz als strikter Barthianer eine christologische Zentrierung aller theologischen Aussagen, die der Ausschuss

1. Vgl. zum Folgenden H. Theißen, Kirche in den Gegensätzen des Kalten Krieges. Arbeiten zur unierten Theologie (UnCo 29), Bielefeld 2018, 157–190.
2. Vgl. H.-G. Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, in: EvTh 33 (1973) 385–401.
3. Vgl. (neben anderen Texten Geyers) H.-G. Geyer, Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi, Typoskript, 11 S. (EZA 8/437, zu Umdr. 140/67).

für die EKU tätigte. Der kirchliche und öffentliche Erfolg der ersten unter Krecks Ägide entstandenen Stellungnahme *Zum Verständnis des Todes Jesu* (1968) ging aber vermutlich eher auf eine abwägende Bibelhermeneutik zurück, die weder die Anhänger von Bultmanns Entmythologierungsprogramm noch die während der Ausschussarbeit (1966) gegründete Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium!« verprellte; er war kein Gütesiegel auf den christozentrischen Theologieansatz. Kreck verstand die Rezeption der Stellungnahme aber offensichtlich als Bestätigung des christologischen Ansatzes, den er im folgenden *Votum zu Barmen II* (1974/75) auf die Ethik ausdehnen wollte. Es wollte inmitten des Kalten Krieges zu einer blockübergreifend einhelligen Positionierung in Fragen der Staats- und der Wirtschaftsordnung verhelfen. Krecks kirchliches Interesse galt bei seiner theologischen Arbeit zeitlebens der gesellschaftlichen und politischen »Systemfrage«, so dass er – wie in anderer Weise auch sein Ausschusskollege H. Gollwitzer – in den späten 1970er Jahren bei seinem letzten großen EKU-Ausschussprojekt, dem *Votum zu Barmen III* (1980), die Zeit für reif hielt, mit den ostdeutschen Mitbrüdern in die Grundsatzdebatte über Theologie und Marxismus einzusteigen.

Geyer, der den Marxismus stets als ernsthafte Alternative zu einer nach seiner Analyse im 19. Jahrhundert eingerissenen und durch Barth nach 1945 zu fragwürdigen Ehren gebrachten Symbiose von Christentum und Bürgerlichkeit ansah, schrieb für alle drei Projekte im EKU-Ausschuss die Vorlagen. Doch nach anfänglich großer, wenngleich nicht ungeteilter Resonanz auf die Äußerungen zum Kreuzestod Jesu und zur politischen Ethik verfiel das Ekklesiologievotum in zähen ausschussinternen Streitigkeiten und blieb schließlich öffentlich völlig unbeachtet, nicht einmal die staatliche Bespitzelung der Kirchen in der

DDR interessierte sich sonderlich dafür. Das war noch beim Vorgängervotum zu Barmen II, dem Geyer seinen Stempel aufgedrückt hatte, ganz anders gewesen; die DDR-Administration hatte hier sogar die Veröffentlichung in Westdeutschland zu torpedieren vermocht. Dabei verfolgte Geyer keineswegs die Offensivtaktik eines Kreck, der Anfang 1978, als sich das Scheitern des Ekklesiologievotums abzeichnete, schnöde das Handtuch geworfen, also den Vorsitz niedergelegt und den Ausschuss überhaupt verlassen hatte. Geyers Interesse galt nicht der System-, sondern der Wahrheitsfrage und, mit dieser verknüpft, dem Ideologieproblem, doch ließen sich diese beiden unter ostdeutscher Beteiligung genauso wenig offen diskutieren wie der in der DDR generell nicht zur Disposition stehende Marxismus. Geyer ist deshalb trotz seiner intensiven Auseinandersetzung mit den genannten Fragen und trotz seiner zwanzigjährigen blockübergreifenden Ausschusstätigkeit in der DDR ein Unbekannter geblieben; einzig Eberhard Jüngel, der in der EKU weit über seinen Weggang aus der DDR hinaus Wesentliches in der Sensibilisierung für die ostdeutsche Situation leistete, suchte schon Mitte der 1960er Jahre Geyers theologische Nähe wie auch die Auseinandersetzung mit ihm.

Ich will mit diesen kirchenzeitgeschichtlichen Bemerkungen und Episoden Geyers Theologie nicht für die EKU vereinnahmen; das würde die Bedeutung seines Werkes einengen. Wie erwähnt, war die Wieder- oder Neubegründung der EKU nach 1945 ein Ergebnis dessen, dass die kirchliche Gestalt des Protestantismus in der EKD der deutschen Nachkriegsgeschichte eine konfessionelle Gemengelage einpflanzte. Da sie kein einheitliches Bekenntnis hatte oder hat, galt die EKD bei ihrer Gründung nicht als eigene Kirche, sondern als Kirchenbund mit entsprechend schwacher Ordnungs-

struktur, die den politischen Beobachter trotzdem an den Föderalismus der Bundesrepublik, die kein Staatenbund, sondern ein Bundesstaat ist, erinnern konnte. Dem EKD-Modell stand die VELKD als Bundeskirche mit einheitlicher konfessioneller und ordnungsmäßiger Grundlage gegenüber. Die EKU und die unierte Theologie eröffnen gegenüber der Alternative von Kirchenbund und Bundeskirche eine dritte Möglichkeit, in der ein Zusammenschluss von bekenntnisverschiedenen Kirchen aufgrund der Gemeinschaft, die sie untereinander haben, selbst auch als Kirche angesehen werden kann. So entsprach es der Tradition der APU, der die EKU folgte, obwohl inzwischen die früheren (preußischen) Provinzialkirchen eigenständige Landeskirchen geworden waren. Das Modell einer »zur Kirche verdichteten Gemeinschaft«, wie H. Zeddies es in den späten 1970er Jahren mit Blick auf die Kirchen in der DDR nannte, verdichtete sich also im Übergang von der APU zur EKU selbst noch einmal. Die unierte Kirche und die unierte Theologie befolgen eine Hermeneutik, die darauf ausgerichtet ist, konfessionelle, aber auch andere Antagonismen gesellschaftlicher, sozialer oder politischer Art, durch die Kirchen zumindest mitbestimmt werden, aneinander anzunähern; sie zielt nicht auf einheitliche Bedingungen für alle ihre Beteiligten, sondern sucht zwischen unterschiedlichen Herkunftsn die größtmögliche Gemeinschaft, da sie Vielfalt auch in grundlegenden Fragestellungen als Bereicherung begreift. In der ökumenischen und kirchentheoretischen Diskussion wird deshalb häufig wahrgenommen, dass der unierte Denkansatz den Stellenwert konfessioneller und allgemein bekenntnismäßiger Fragen relativiert, doch ist das nur die eine Seite der Medaille. Auf seiner Kehrseite ist uniertes Denken in der Theologie eine antagonistische Krisenhermeneutik, die Gegensätze miteinander zu versöhnen vermag, ohne

die unterschiedlichen Standpunkte zu nivellieren.

Das ist der Grund, warum die unierte Theologie in dem an Krisen gewiss nicht armen 20. Jahrhundert ihre größte Relevanz unter den Bedingungen des Kalten Krieges erlangte. Bis in die Weimarer Zeit und auch im Nationalsozialismus blieb unierte Theologie eine ökumenische Spezialität und Randerscheinung abseits des Mainstreams konfessioneller Theologie. Obwohl z.B. die Barmer Theologische Erklärung durchaus als uniert beansprucht werden kann, waren die wesentlichen Anstöße, die zu ihr führten, entweder lutherisch oder reformiert geprägt. Erst der politische und gesellschaftliche Blockgegensatz, der die Zeitgeschichte nach 1945 bestimmte, ließ eine Theologie, wie sie der EKU-Ausschuss verfolgte, über- und außerkirchliche Bedeutung gewinnen, denn eine Kirche, die ohne einheitliches Bekenntnis dennoch den Eisernen Vorhang überspannt und überdauert und damit die gegensätzlichsten Wirtschaftsordnungen und politischen Systeme zusammenhalten muss, ist schon als solche im Ost-West-Konflikt ein Politikum sondergleichen.

Allerdings hat auch diese Beobachtung ihre Kehrseite. Mit dem Fall der Berliner Mauer, der friedlichen Revolution und alsbald der Wiedervereinigung sank die öffentliche Relevanz der unierten Denkart schlagartig. Ohne die offensichtlich versöhnungsbedürftigen Blockgegensätze erschien die unierte Theologie weitaus weniger zupackend. Zwar führte die EKU das Projekt ihrer Barmen-Voten nach 1990 konsequent zu Ende, und gerade das über die Wendezeit hinweg entstandene Votum zu Barmen I und VI (1994) ist zeitgeschichtlich äußerst interessant, doch dies eben in historisierender Perspektive und nicht in derselben Zeitgenossenschaft wie vor 1989. Überspitzt könnte man sagen, dass sich die unierte Theologie zumindest in

der EKU nach 1990 vom kirchlichen stärker aufs historische Interesse verlegte. Bereits das nur vom Westteil verantwortete Votum zu Barmen V (1986) hatte sich nach einschlägiger Kritik von kirchengeschichtlicher Seite eine stärker historisch vorgehende Methodik verordnet und so bewusst die aus (über-)engagierter Zeitgenossenschaft heraus formulierten Spitzen des Votums zu Barmen II abgebrochen. Geyer, der erwähnstermaßen zuvor das stärker »zupackende« kirchliche Interesse im Ausschuss verantwortet hatte, war schon 1984 aus Krankheitsgründen von der Ausschusstätigkeit zurückgetreten.

III. Zur zeitgeschichtlichen Bedeutung von Geyers Werk

Die kirchenzeitgeschichtlichen Beobachtungen zur unierten Kirche und Theologie stehen in einem größeren, allgemein zeitgeschichtlichen Rahmen. Die EKU, insbesondere ihr Theologischer Ausschuss, steht stellvertretend für eine Problematik, die weit über das Theologische hinausreicht, weil sie eine wichtige Facette des Verhältnisses von West- und Ostdeutschland spiegelt, die bis heute, dreißig Jahre nach dem Mauerfall, für die viel diskutierte Einheit Deutschlands – nicht in politischer, sondern gesellschaftlicher Hinsicht – mit ausschlaggebend sein könnte. Union – in der ganzen Bedeutungsbreite dieses Begriffs als Einheit wie als Gemeinschaft – wird überwiegend von der Krise her gedacht als Überwindung einer vorgegebenen Trennung oder als Versöhnung und Entschärfung bestehender Gegensätze. Vielleicht sind Kirche und Theologie durch die ihr vorgegebenen binären Unterscheidungen von Gott und Mensch oder Sünde und

Gnade für diese krisenhermeneutische Denkart besonders empfänglich; für die EKU scheint mir dies in den Jahrzehnten ihrer Geschichte auf jeden Fall zuzutreffen.⁴ Überzeugende Theologie und kirchliche Arbeit müssten sich auf dem Boden dieser Voraussetzungen besonders durch ihre Problemlösungskompetenz und ihr Konfliktbewältigungspotenzial auszeichnen, und in der Tat werden Kirchen und ihre theologischen Repräsentanten im gesellschaftlichen Leben oder politischen Diskurs ja auch bevorzugt auf diese Rolle angesprochen bzw. für ihr Versagen an diesem Punkt kritisiert.

Was aber machen Theologie und Kirche, wenn in Gesellschaft und Politik einmal nicht Krise und Konflikt den Ton angeben, sondern die Entwicklung tatsächlich konstruktiv auf Gemeinschaft und Einheit hinausläuft? Die friedliche Revolution und die deutsche Wiedervereinigung sind, wie immer man sie politisch und sozial beurteilen mag, Prozesse, die vorrangig (gewiss nicht durchgängig und auch nicht stetig) in Zeichen von Gemeinschaft und Einheit stehen. An ihnen wird ein ganz in der Krisenhermeneutik geschultes Denken gleichsam hilf- und arbeitslos. Die Geschichte der EKU in der Wende 1989/90 illustriert das hervorragend, denn bei aller eifrigen Arbeit an ihrer 1992 veröffentlichten »theologischen Grundbestimmung«, die sie schon 1986 aufgenommen hatte, war die EKU nicht in der Lage, die politische Wende in diese theologische Arbeit zu integrieren. Eine – nicht sehr umfangreiche – Vorlage, die Ende 1989 eigens in Auftrag gegeben worden war, um die Bedeutung der Ereignisse im Volk für die Kirche zu klären, scheiterte schon im Februar 1990 und wurde von den Leitungsgremien der EKU zur Verschlussache erklärt, vermutlich weil sie die im Gefolge der

4. Vgl. H. Theißen, Die Union wächst an ihren Krisen. Zur theologischen Heuristik der EKU, in: Theißen, Kirche in den Gegensätzen, 73–117.

sozialistischen DDR-Verfassung (1968) erfolgte Trennung der ostdeutschen Landeskirchen von der damals gesamtdeutschen EKD (Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1969) implizit für legitim erklärte.⁵ Wie immer man zu dieser Spezialfrage stehen mag: Theologische Mittel zur Würdigung einer ausnahmsweise einmal nicht krisenhaften, sondern konstruktiven Veränderung im politischen und gesellschaftlichen Leben standen dem ganz auf die Überwindung von Antagonismen ausgerichteten Denken in krisenhermeneutischen Kategorien anscheinend kaum zur Verfügung.

Mit diesen Sätzen ist keineswegs eine Kritik am theologischen Ansatz der Union oder speziell der EKD beabsichtigt. Es liegt mir auch völlig fern, Nichtzuständigkeit oder Inkompetenz der Theologie im Blick auf nicht krisenhafte Vorgänge in Kirche und Gesellschaft zu behaupten. Ich denke vielmehr, dass sich am Beispiel der unierten Theologie die weit über Theologie und Kirche (gleichgültig, welcher Prägung) hinaus verbreitete Schwierigkeit zeigt, bei der Suche nach Einheit und Gemeinschaft konstruktive Entwicklungen zum Ausgangspunkt zu nehmen anstelle der vertraut gewordenen Entgegensetzungen. Dass z.B. die Frage nach der Einheit Deutschlands dreißig Jahre nach dem Mauerfall anhand der unterschiedlichen Lebensbedingungen in Ost und West diskutiert wird, ist zwar an empirischen Daten zur Situation gut begründbar. Aber warum den Umgang mit dieser Situation ebenfalls auf die Kategorien von Ost und West stützen?

In dieser Problematik, die m.E. in den unterschiedlichsten »Branchen« die Erinnerung an die Wiedervereinigung kennzeichnet, stehen in der politischen Kultur zwei unterschiedliche Wege zur Verfü-

gung. Der eine konzentriert sich auf die neu oder wieder entstandene Situation einer Gemeinschaft oder Einheit, die es aktuell zu gestalten gilt; der andere Weg hinterfragt, wie konstruktiv diese Situation wirklich ist. Der erste Weg macht die retrospektive Frage einer »Systemalternative« gegenstandslos, der zweite setzt gerade bei ihr an.

Den ersten Weg beschreitet nach meiner Wahrnehmung z.B. der einstige Philosophiedozent am Berliner Sprachenkonvikt und spätere SPD-Fraktionsvorsitzende der einzigen frei gewählten DDR-Volkskammer, Richard Schröder. In der akademischen Theologie erblicke ich eine vergleichbare Grundabsicht in Wolf Krötkes zahlreichen Beiträgen zur Würdigung der friedlichen Revolution, aber auch bei Ingo Klär. Ein starkes theologisches Argument für diesen Zugang lautet, dass Christentum und Kirche im politischen und gesellschaftlichen System der DDR mit Bibel, Glaube und Bekenntnis keinen anderen Normen verpflichtet waren als in der Bundesrepublik. – Der andere Weg zeigt sich gegenwärtig in dem zunehmenden Bestreben, die »Lebensleistung« sowie die Erfahrungen von Menschen, die unter einem untergegangenen System zu leben und womöglich zu leiden hatten, nicht mit untergehen zu lassen. Auch diese Form politischer Kultur hat seit der Wende prominente kirchliche und theologische Repräsentanten auf ihrer Seite gehabt, darunter die Väter der kritisch an die seinerzeitigen Kirchenleitungen gerichteten »Berliner Erklärung« vom Februar 1990 (KJ 117/118, 1190/91, 188–192) sowie den früheren rheinischen Präses Peter Beier und den bekannten Leiter des Templiner Predigerseminars, Horst Kasner. Ihrer aller Argument zielt darauf, die augenscheinliche oder behauptete Güte und Konstruktivität der

5. Vgl. hierzu Theißen, Kirche in den Gegensätzen, 191–235.

bevorstehenden oder schon erreichten Einheit und Gemeinschaft jederzeit kritisch zu prüfen.

Der erste Weg ist eine grundsätzliche Alternative zur Krisenhermeneutik, der zweite eher so etwas wie ihr Testfall: Ist nicht die Annahme ihrerseits zu unkritisch, dass die Entstehung von Einheit und Gemeinschaft per se konstruktiv sei? Auf den Spuren dieses zweiten Weges trifft man auch Geyer an. In seinem Nachlass ist ein Brief vom Jahreswechsel 1995/96 erhalten, in dem er seinem alten Lehrer Kreck für eine politische Analyse der Zeit seit dem Fall des Eisernen Vorhangs dankt.⁶ Geyer stimmt darin Krecks Einschätzung der politisch-ökonomischen Entwicklung seit 1989/90 grundsätzlich zu. Diese ruft für Kreck nach einer »Umkehr der Gerechten« (gemeint war die westliche Welt), wie sein damaliges (nie realisiertes) Buchprojekt zum Thema hieß. Allerdings kann eine solche Umkehr Anteile der theologischen Zurückhaltung gegenüber geschichtlichen Geltungsansprüchen, die Geyer seit seiner frühen Kritik an Pannenberg's Geschichtstheologie auszeichnete, ebenso enthalten wie Ansätze der Ausweitung zu einer politischen Umkehrung, also zum Revisionismus, der eine behauptete geostrategische Siegerjustiz des Westens nach 1989 korrigieren will.

Bei Krecks Eifer in der »Systemfrage« lassen sich mit zunehmendem Alter revisionistische Absichten immer schlechter bestreiten. Ob sein Schüler Geyer die Gratwanderung zwischen Umkehr und Umkehrung, zwischen theologischer Kritik an der eigenen Geschichte und ihrem politischen Revisionismus geschafft hat, ist noch nicht entschieden. Entscheidend ist, dass die nötige Würdigung konstruktiver politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen (wie z.B. der deutschen Wiedervereinigung) keinen Maßstab des Guten aufrichten darf, an dem alle Abweichungen als böse eingestuft werden können. In seinen erhalten gebliebenen Universitätspredigten konnte gerade Geyer eindrücklich darauf hinweisen, dass das Gute, das in der politischen Kultur Exklusivität beansprucht, eben dadurch boshaft wird.⁷ Die Warnung vor dieser Bosheit des Guten ist, richtig dosiert, das Senfkorn Wahrheit im krisenhermeneutischen Denken der unierten Theologie, die Geyers oft kontextlos erscheinenden Veröffentlichungen das Umfeld gab. Die Nachlassdigitalisierung wird dieses Umfeld sichtbar machen und erlaubt es, Geyers Werk als einen wertvollen theologischen Beitrag zur politischen Kultur in die Debatte um Einheit und Gemeinschaft in Deutschland einzubringen.

6. Vgl. ZA EKHN 323/72.

7. Vgl. Geyers Göttinger Universitätspredigt über »Jesu Vollkommenheit« vom 17.01.82 in: F. Dittmann / T. Latzel / H. Theißen (Hg.), Neugieriges Denken. Die Lehrtätigkeit und das theologische Werk von Hans-Georg Geyer. Mit vier unpublizierten Predigten von Hans-Georg Geyer (GThF 30), Leipzig 2018, 265–282.