

HANS-GEORG GEYERS WIRKEN IM THEOLOGISCHEN AUSSCHUSS DER EVANGELISCHEN KIRCHE DER UNION

Henning Theißen

Der Theologische Ausschuss war während der deutschen Teilung das wohl wichtigste Gremium inhaltlicher Arbeit in der Evangelischen Kirche der Union (EKU), dem einzigen gliedkirchlichen Zusammenschluss im deutschen landeskirchlichen Protestantismus, der über die gesamte Zeit der Zweistaatlichkeit hinweg grenzüberschreitende – in der Terminologie der Zeit: gesamtkirchliche – Strukturen aufrecht erhielt. Schon diese Tatsache erklärt die Bedeutung, die der Arbeit des Ausschusses für die systematische-theologische, d. h. gegenwartsbezogene Verantwortung des christlichen Wahrheitsanspruchs zukommt. Natürlich blieb auch die EKU von den verschiedenen Zäsuren im deutsch-deutschen Verhältnis nicht unbeeindruckt. So musste der 1952 gegründete¹ Ausschuss im Gefolge des Mauerbaus 1961 neu konstituiert werden. Von 1963 an führte der Bonner systematische Theologe W. Kreck, dessen Assistent H.-G. Geyer seinerzeit noch war, den Vorsitz gemeinsam mit dem Greifswalder Theologen E. Kähler. Im Wintersemester 1963/64 wurde Geyer als Philosophiedozent auf eine Professur an die Kirchliche Hochschule Wuppertal berufen.² Tatsächlich lehrte Geyer hier bis Sommersemester 1966 nicht im Fachgebiet Systematische Theologie, sondern »Philosophie und Grenzgebiete«³. Gleichwohl sind die Wuppertaler Jahre gerade für Geyers Profilierung in zentralen Gebieten der materialen Dogmatik, vor allem der Christologie, von großer Prägekraft gewesen. Das dürfte nicht zuletzt an Geyers Mitarbeit im Theologischen Ausschuss der EKU liegen. Die große Wir-

¹ Zu den Anfangsjahren der Ausschussarbeit vgl. überblickshalber: Wilhelm Hüffmeier, Die kirchlich-theologische Arbeit der EKU seit 1953, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 3, hg. v. Gerhard Besier/Eckhard Lessing, Leipzig 1999, 763–826, hier: 795–809, konkret: 795: »der im Dezember 1952 erstmalig berufene Theologische Ausschuss«.

² Die entsprechenden Unterlagen finden sich in Geyers Personalakte der Kirchlichen Hochschule Wuppertal: LkA EKIR 2LR 045/321.

³ Die Vorlesungsverzeichnisse liegen archiviert vor: LkA EKIR 2LR 045/4447 sowie 2LR 045/4452.

kung, die Geyer seither auf die theologische Arbeit der EKU ausgeübt hat, ist gelegentlich notiert,⁴ aber bisher nicht zusammenhängend untersucht worden. Diese Lücke will der vorliegende Beitrag schließen.

1. DER THEOLOGISCHE AUSSCHUSS DER EKU

Geyer gehörte dem Theologischen Ausschuss der EKU von 1964 bis zu seiner krankheitshalber von ihm selbst erbetenen Entlassung Ende 1984 zwanzig Jahre lang an; er wurde bei mehreren Neukonstituierungen immer wieder herangezogen. In dieser Zeit erarbeitete der Ausschuss eine Reihe von Veröffentlichungen, an denen Geyer zwar in unterschiedlicher Intensität, doch meist mit Referaten und Vorlagen beteiligt war. Geyer zählte damit zu den wirklichen Stützen der Ausschussarbeit, die sich nach dem Mauerbau gewissermaßen neu erfinden musste.

Vor 1961 war die EKU theologisch vor allem durch synodale Äußerungen hervorgetreten, die an die Gemeinden adressiert waren. Daneben war sie erwartbarerweise in die Diskussion um die Arnoldshainer Abendmahlsthesen involviert. Die gemeindliche Relevanz auch dieses Themas ist unübersehbar. Während letzterer Themenbereich in die Verantwortung des Theologischen Ausschusses fiel, gehörten synodale Äußerungen wie die bekannte »Handreichung« *Das Evangelium und das christliche Leben in der DDR* in die Zuständigkeit des 1955 eingerichteten⁵ Ausschusses für öffentliche Verantwortung. Da dieser infolge der Abschottung der DDR zu einem rein ostdeutschen Gremium wurde, entschloss sich der Rat zur Neukonstituierung des Theologischen Ausschusses. Er wurde von den Gliedkirchen der EKU beschickt und darüber hinaus mit vom Rat berufenen theologischen Hochschullehrern ausgestattet, denen umständehalber bei der inhaltlichen Arbeit besondere Verantwortung zufiel. Die Aufträge erteilte formell der Rat, der aber im Laufe der Jahre auf eine thematische Kon-

⁴ Hartmut Ruddies, Biogramm Hans-Georg Geyer, in: Hans-Georg Geyer, Andenken. Theologische Aufsätze, hg. von Hans-Theodor Goebel/Dietrich Korsch/Hartmut Ruddies/Jürgen Seim, Tübingen 2003, 507 (»eines der maßgebenden Mitglieder«); Martin Stiewe, Die Geschichte der Auslegung der Barmer Theologischen Erklärung durch den Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, in: Joachim Ochel (Hg.), Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der Herrschaft, Bd. 1: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen IV, Gütersloh 1999, 150–175, hier: 154, mit Blick auf das Votum des Ausschusses zu Barmen II: »Es wurde deutlich, daß Geyer das noch zu erarbeitende Votum maßgeblich bestimmen würde.«

⁵ Vgl. hierzu Friedrich Winter, Der Weg der EKU zwischen 1953 und 1989, in: Geschichte der EKU, Bd. 3, hg. v. Besier/Lessing, 671–733, hier: 707.

tinuität, wie sie sich aus der bisherigen Arbeit des Ausschusses ergab, achtete. Im Unterschied zu den synodalen Ausschüssen z.B. für Finanz-, und Kollektenfragen⁶ war der vom Rat geschaffene Theologische Ausschuss kein ständiges Gremium, sondern wurde auftragsweise zusammengestellt.⁷ Als Arbeitsform eines derartigen Ad-hoc-Ausschusses etablierte sich schnell ein zweiphasiges Vorgehen. Die gestellte Thematik wurde bei meist zweitägigen Klausurberatungen zunächst in normalerweise ausschussinternen Referaten erschlossen, ehe von den Ausschussmitgliedern einzeln oder in Gruppen Vorlagen für die gemeinsam verabredeten Teile der geplanten Erarbeitung formuliert und dann im Ausschuss oder (angesichts seiner Größe) in Kleingruppen redigiert wurden. Die fertigen Erarbeitungen wurden vom Rat entgegengenommen und von der alle zwei Jahre tagenden Synode als förmliche kirchliche Äußerung verabschiedet.

Mit der synodalen Verabschiedung war eine Verbindung zu der Praxis synodaler Handreichungen gegeben, doch lässt sich kaum bestreiten, dass die nach 1961 aufgenommene Arbeitsform zu einer vor allem inhaltlich deutlich spürbaren Akademisierung der vorher stärker auf die Gemeinde ausgerichteten theologischen Arbeit führte, in die Synode und Rat im Wesentlichen nur berichtsweise einbezogen waren, es sei denn, dass der Rat bei ausschussinternen Querelen zur Intervention veranlasst wurde.

Wie flüssig die Arbeit in dem 1963 eingeführten Modus der Ausschusstätigkeit voranschritt, hing zu einem gewissen Grad mit von der Geschäftsführung des Ausschusses ab, die bei den Theologischen Referenten der Kirchenkanzleien angesiedelt war (nach der Regionalisierung 1972 nur noch in der West-Berliner Lebensstraße); es war aber auch eine Frage von Strukturunterschieden zwischen West und Ost. Der Briefwechsel, den ein nachberufenes Ausschussmitglied (G. Ruhbach) 1978 in einer zähen Phase der insgesamt sechsjährigen Arbeit am Ausschussvotum zu Barmen III mit Geschäftsführer A. Burgsmüller führte, lässt hierzu erkennen, dass die interne Kommunikation trotz hervorragender Zusammenarbeit der Kanzleidienststellen in den beiden getrennten Teilen Berlins im Osten der EKU gewisse Abbrüche erlitt. Ursächlich hierfür war – neben der auf Westmitglieder beschränkten Praxis eines Debriefings in der Kirchenkanzlei am Abend des ersten Klausurtags⁸ – wohl zumindest in den Anfangsjahren des Ausschusses, dass in der östlichen EKU noch bis 1970 der erwähnte Ausschuss für öffentliche Verantwortung in der Manier synodaler Gemeindehandreichungen bisweilen sehr umtriebiger weiterwirkte. Das erzeugte trotz bestehender personeller Überschneidungen eine gewisse Konkurrenz zum neuen Modell theologischer Ausschussarbeit. Als das Präsidium der östlichen

⁶ Rechtsgrundlagen hierfür finden sich in Art. 15,6 bzw. 20,1 OEKU (Ordnung der Evangelischen Kirche der Union), abgedruckt: ABL. EKD 8 (1954), 174–177.

⁷ Vgl. die Mitgliederlisten EZA 8/426 und 8/427.

⁸ Vgl. Brief von G. Ruhbach an A. Burgsmüller, 30.03.1978 (EZA 8/463).

EKU-Synode 1970 eine Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses auf staatlichen Druck von der Tagesordnung absetzte, reagierte die Synode mit der Bestellung eines eigenen, also nicht vom Rat eingesetzten, Sonderausschusses für Öffentlichkeitsfragen.⁹

Diese gleichwohl kurzlebige Koexistenz zweier Ausschüsse in der östlichen EKU für denselben Themenbereich hat eine gewisse Entsprechung beim Theologischen Ausschuss, dem zwischen 1978 und 1982 ein weiterer, allerdings auf den Westbereich beschränkter Ausschuss zur Seite trat, der eine Ausarbeitung zur Frage nach Gott vorlegte. Zwar hatte es derartige Ad-hoc-Ausschüsse mit dezidiert theologischer Themenstellung auch vorher schon gegeben, doch nur im Falle der Gottesfrage wurde das eingesetzte Gremium in den Akten ausdrücklich als Theologischer Ausschuss bezeichnet,¹⁰ obwohl mit dem 1952 geschaffenen Gremium nur in Gestalt von W. Schrage personelle Überschneidungen bestanden. Da auch Geyer hier nicht mitwirkte, bleibt der Theologische Ausschuss zur Gottesfrage im Folgenden ebenso außer Betracht¹¹ wie der theologisch höchst ergiebige Regionalisierungsausschuss, der von 1970 bis 1972 die Frage bleibender Einheit der EKU angesichts politisch motivierter Trennungsforderungen (sozialistische Verfassung der DDR 1968) erörterte.¹² Hingegen beziehe ich den sog. Kleinen Taufausschuss ein (»sogenannte« im Unterschied zu einem ergebnislos beendeten Vorgänger-Taufausschuss), der sich zwischen 1968 und 1970 mit K. Barths Bestreitung des Taufsakraments auseinandersetzte, denn obwohl er nicht explizit als theologisch klassifiziert wurde, umfasste er vornehmlich Hochschullehrer, die auch im Theologischen Ausschuss tätig waren, darunter Geyer.

Im Ergebnis dieses ersten Überblicks kann man festhalten, dass der Theologische Ausschuss, so charakteristisch er für die inhaltliche Arbeit der EKU auch werden sollte, in deren kirchlichen Strukturen keineswegs so selbstverständlich war, wie er einer akademischen Theologie, die in ihm zudem noch tonangebend und federführend war, erscheinen mochte. Vielmehr brachte die Konstituierung eines Theologischen Ausschusses eine nicht unerhebliche Akademisierung der inhaltlichen Arbeit der EKU mit sich. Die Fortwirkung des stärker synodal verwurzelten Öffentlichkeitsausschusses im östlichen Bereich der EKU zeigt, dass

⁹ Vgl. hierzu Friedrich Winter, *Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik, Beziehungen und Wirkungen* (UnCo 22), Bielefeld 2001, 187.

¹⁰ EZA 8/489–502. Vgl. die in die Akten titel eingegangenen Bezeichnungen der Registratur auf www.ezab.de (29.05.2017).

¹¹ Vgl. hierzu demnächst: Henning Theißen, *Kirche in den Gegensätzen des Kalten Krieges. Arbeiten zur unierten Theologie* (UnCo 29), Bielefeld 2018, Kap. 7 (im Erscheinen).

¹² Vgl. hierzu Henning Theißen, *Die Regionalisierung der Evangelischen Kirche der Union. Ein unerforschtes Kapitel zum Thema Gemeinschaft im geteilten Deutschland*, in: MKIZ 10 (2016), 45–72.

diese Entwicklung durchaus nicht alternativlos war. Dem presbyterial-synodalen Kirchenmodell der EKU entsprach ja ein Verständnis allgemeinen Priestertums, das keine exklusive theologische Urteilsfähigkeit von ordinierten oder professoralen Theologen akzeptierte. Die besondere Verantwortung der Hochschullehrer im Ausschuss war in der EKU vielmehr damit zu erklären, dass der typisch unierte Zusammenklang unterschiedlicher evangelischer Bekenntnisstraditionen am ehesten professionellen Theologen gelingen dürfte, da vom Urteilsvermögen des allgemeinen Priestertums zwar erwartet werden konnte, auf das Bekenntnis der Brüder und Schwestern zu hören, wie es in der Ordnung der EKU von 1951/53 hieß (Art. 1,4 OEKU), nicht aber, ein anderes – und nicht das eigene Bekenntnis – aus sich heraus darzustellen. Hierfür war wissenschaftliche Expertise gefragt. Im Gegenzug heißt das, dass Theologieprofessoren wie Geyer, die sich in der Ausschussarbeit engagierten, dies nicht allein aus eigenem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse taten, sondern sich als kirchliche Theologen »engagieren« ließen.¹³ Die Wirkung, die Geyer im Theologischen Ausschuss der EKU entfaltete, gehört deshalb nicht nur in die Genese seiner eigenen theologischen Dogmatik, sondern ist ein Teil kirchlicher Lehre. Die Entwicklung solch kirchlicher Lehre im Theologischen Ausschuss der EKU zeigt sich an den im Folgenden vorgestellten Projekten mit Beteiligung Geyers.

2. GEYERS BETEILIGUNG AN DEN PROJEKTEN DES THEOLOGISCHEN AUSSCHUSSES

Wenn man die inhaltliche Arbeit würdigt, die der Theologische Ausschuss der EKU seit 1963 geleistet hat, so scheint er meist erstaunlich nah am »Puls der Zeit« gewesen zu sein. Dieses Bild ergibt sich freilich im Rückblick und muss dem geschichtlichen Gang der Dinge nicht unbedingt entsprechen. Gleich die erste Gemeinschaftsarbeit des Ausschusses ist ein Beispiel dafür.

2.1 STELLUNGNAHME *ZUM VERSTÄNDNIS DES TODES JESU* (1968)

Die nur gut 10-seitige Stellungnahme, mit der sich der Rat der EKU zu zentralen Fragen der Soteriologie zu Wort meldete, erschien 1968 unter dem Eindruck der 1966 gegründeten Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium!«, mit der konfessionell gesonnene Christen gegen eine ihrer Auffassung nach der historischen Hyperkritik preisgegebene Theologie ins Feld zogen. Eine Generation nach R. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm gelang es hier einer

¹³ Ich übernehme den Ausdruck von Hans Theodor Goebel, Vorwort, in: Geyer, Andenken, V–VII, hier V, der ihn freilich auf kirchliches *und politisches* Engagement bezieht.

konfessionell pluralen Kirche,¹⁴ die historisch-kritische Bibelforschung in das kirchlich fundamentale Verständnis des Kreuzestodes Jesu als heilbringendes Sühnegeschehen zu integrieren – so in etwa resümierte F. Viering als Geschäftsführer des Theologischen Ausschusses, der die Stellungnahme für den Rat erarbeitet hatte, deren Bedeutung in einem eigenen Kommentar ein Jahr nach Erscheinen.¹⁵

Als zentrale Figur der Debatte erschien Viering wie auch anderen Beteiligten der Münsteraner Neutestamentler W. Marxsen. Dass er als einziges Ausschussmitglied das schließlich erarbeitete Votum nicht mittrug, liegt daran, dass im letzten Stadium der Arbeit vermittelnde Formulierungen zu seiner umstrittenen Position wieder aus dem Dokument gestrichen wurden.¹⁶ Mit dieser Position setzte Marxsen publizistisch wirkungsvoll¹⁷ die von Bultmann begonnene kritische Auseinandersetzung mit den mythischen Zügen des Christusbildes fort, betrachtete aber das Beharren auf dem historischen Jesus, der für Bultmann bekanntlich¹⁸ nur eine Voraussetzung des neutestamentlichen Glaubens war, als besten Schutz gegen Mythologie im modernen Christentum. Marxsen, der selbst kein Schüler Bultmanns war, brachte mit seiner Zwitterstellung die in jenen 1960er Jahren neu auflebende Auseinandersetzung um den historischen Jesus, die zugleich ein Versuch war, die Dominanz Bultmanns zu überwinden, kräftig in Bewegung. Viering schilderte in einem mit der Stellungnahme veröffentlichten Bericht,¹⁹ wie der Theologische Ausschuss in der Referatephase seiner Arbeit die dieser Debatte entsprechenden Aspekte der biblischen Jesusgestalt – neben dem für die Stellungnahme titelgebenden Kreuz auch die Auferstehung und die his-

¹⁴ In der monokonfessionellen Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) existierte für den Totensonntag 1953 eine Kanzelabkündigung der Bischofskonferenz, die gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm gerichtet war; vgl. Konrad Hammann, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 421–433, hier: 425 f.

¹⁵ Vgl. Fritz Viering, Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens, Gütersloh 1969, 26 f. (der östliche Geschäftsführer D. Jungklaus trat im ganzen Ausschussverlauf nicht weiter in Erscheinung). Die Überblicksdarstellung von: Hüffmeier, Kirchlich-theologische Arbeit, 800–803, hier: 803, folgt diesem Bild.

¹⁶ Vgl. die Darstellung von Hüffmeier, Kirchlich-theologische Arbeit, 802.

¹⁷ Vgl. die Broschüre von Willi Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1964, die bis 1967 fünf Auflagen erlebte.

¹⁸ Vgl. Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 1 (erster Satz des Werkes): »Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.«

¹⁹ Fritz Viering, Rückblick auf die Arbeit des Theologischen Ausschusses, in: Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theologischen Ausschusses und Beschluß der Synode der Evangelischen Kirche der Union (Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union 4), Gütersloh 1968, 27–31.

torisch-exegetische Dimension beider²⁰ – beleuchtete. Er erwähnte allerdings nicht, dass dabei gleichsam die Karten im Spiel um die biblische Jesusgestalt neu gemischt wurden, so dass beim Entwurf der Stellungnahme keineswegs mehr Marxsens Position zentral war.

Die angedeutete Verschiebung ist dem Ausschussreferat geschuldet, das Geyer im Mai 1965 in der ersten Arbeitsphase hielt, um einen »Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie« um »die Auferstehung Jesu Christi« zu geben.²¹ Als verschiedene Versuche, die in den 1950er Jahren dominant gewesene Alternative von Barth und Bultmann zu überwinden – besonders prominent W. Pannenberg's These (1964) von Ostern als einem historischen Ereignis²² –, für eine neue Unübersichtlichkeit in der Theologie sorgten, wählte Geyer die verblüffend einfache Ausgangsfrage, worin nach Auskunft gegenwärtiger Theologen die vom Osterglauben bekannte Heilsbedeutung des Kreuzes begründet sei. So gelangte er zu einer Neusortierung der theologischen Positionen, bei der die scheinbaren Antipoden Barth und Bultmann gemeinsam gegen den erwähnten Marxsen und gegen Pannenberg's Historizitätsthese standen, die beide den historischen Kontext Jesu als letztlich heilskonstitutiv für den Osterglauben einschätzten.

Demgegenüber betrachtete die von Geyer anvisierte christologische Position anstelle des historischen Jesus, der mit D. F. Strauß als der Vergangenheit überantwortete Größe galt, den *irdischen Jesus* als Gegenstand des Osterglaubens, also die Lebensgeschichte Jesu, die aus dem Rückblick von Ostern ihren Sinn im Kreuzestod hat. Tatsächlich war Geyer der erste Theologe, der – konkret in seiner Göttinger Christologievorlesung vom Sommersemester 1972 und öffentlich in einem Aufsatz des Jahres 1973 – die Rede vom irdischen Jesus als Begriff in »kritische[r] Negation des »historischen Jesus«« ausarbeitete und damit die ganze von E. Käsemann angestoßene und bis gegenwärtig zu J. Schröter reichende Diskussion um den irdischen als Wiedergewinnung des historischen Jesus überholte.²³ Die Grundlagen hierfür legte Geyer eben in der Ausschussarbeit zur

²⁰ Neben seinem nachgehenden Kommentar und dem Votum selbst gab Viering noch vor dem Erscheinen des letzteren in einer eigens hierfür gegründeten »Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der EKU« nicht weniger drei (!) Sammelbände mit allen erreichbaren Ausschussreferaten heraus – wie die Ausschussakten erkennen lassen, beanspruchten seine eigenen wissenschaftlichen Ambitionen, die sich in dieser regen Publikationstätigkeit äußerten, Viering kaum weniger als die Ausschussarbeit selbst.

²¹ Inzwischen als: Geyer, Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie [1966], in: ders., Andenken, 149–175.

²² Vgl. Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 47–112 (§ 3).

²³ Vgl. hierzu Ziff. 2.2.2 meines Überblicks über Geyers Vorlesungen in diesem Band, hier S. 39 ff. Das im Text gebotene Zitat entstammt dem unveröffentlichten Skript von Geyers Christologie-Vorlesung (ZA EKH 323/39); der fragliche Aufsatz aus »Evangelische

1968 erschienenen Stellungnahme der EKU. Sein Auferstehungsreferat machte sich der Ausschuss ohne Abstriche zu eigen,²⁴ was auch daran erkennbar wurde, dass Geyer schließlich den Auftrag bekam, mit dem bis heute unveröffentlichten Text »Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi« vom Mai 1967 den für die weitere Ausschussarbeit weichenstellenden Entwurf der Stellungnahme vorzulegen.²⁵

Geyer reklamierte hier das Kreuz Christi, seinem damaligen Interessenfokus auf der Gotteslehre entsprechend,²⁶ aber auch in Fortführung einer Entwurfsskizze des Ausschussgeschäftsführers Viering,²⁷ als eine *Tat Gottes auf dem Identitätspunkt von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*. Dafür griff er versöhnungstheologische Extrapolationen aus der Erwählungslehre Barths auf,²⁸ der erklärte hatte, dass Gott, indem er in Christus sich selbst wähle, den Gottessohn zum Gericht, den Menschensohn aber zum Heil bestimmt habe, was die Heilsbedeutung des Kreuzes erklärte. Geyers in sehr komplexer Diktion abgefasster Entwurf fand im Ausschuss große inhaltliche Zustimmung,²⁹ wurde aber u. a. von E. Jüngel als sprachlich zu kompliziert eingeschätzt, sodass schließlich Geyers Bonner Lehrer W. Kreck als Ausschussvorsitzender mit einer vereinfachenden Überarbeitung betraut wurde.³⁰ Kreck übernahm von Geyer neben den gegen Marxsen und Pannenberg gerichteten Abgrenzungen aus dem Auferstehungsreferat aber nur die Ausgangsthese vom Kreuz als Tat Gottes und ließ gerade Geyers barthianische Pointe in Parenthese verschwinden, dass Gott im Kreuz zugleich »aus Gerechtigkeit Richter« und »aus Liebe Gerichteter« sei³¹ – ver-

Theologie« ist jetzt greifbar als: Hans-Georg Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi [1973], in: ders., Andenken, 190–207.

²⁴ Vgl. die einschlägigen Ausschussakten EZA 8/429–443, hier 8/437.

²⁵ Zum Folgenden vgl. den 11-seitigen Text von: Geyer, Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi (EZA 8/437, Umdr. 140/67, besonders 5–8 zur Kategorie »Tat Gottes«).

²⁶ Vgl. z. B. die Texte von Geyer, Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie [1967], in: ders., Andenken, 7–21; Geyer, Gottes Sein als Thema der Theologie [1966]; in: ders., Andenken, 112–148.

²⁷ Vgl. den 11-seitigen Entwurf von: Fritz Viering, Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu (EZA 8/437, E.O. 895/67), besonders 8–11 zum Kreuz Jesu als »Tat Gottes«.

²⁸ Geyer hatte im WS 1966/67 in Wuppertal seine erste dogmatische Vorlesung gehalten – sogleich über die Theologie Barths.

²⁹ Das dokumentieren die in EZA 8/437–438 erhaltenen schriftlichen Rückmeldungen der Ausschussmitglieder, darunter E. Jüngel (EZA 8/438, Umdr. 155/67).

³⁰ Vgl. den namentlich nicht gekennzeichneten 7-seitigen Entwurf (EZA 8/438, Umdr. 180/67).

³¹ So Geyer, EZA 8/437, Umdr. 140/67, 7.

mutlich, weil diese Pointe Kecks eigener Barth-Interpretation nicht recht entsprach.³²

Kecks leicht verdauliche Ausarbeitung wurde vom Ausschuss einhellig begrüßt. Nur Jüngel, dessen Sprachkritik die Überarbeitung erst angestoßen hatte, räumte brieflich gegenüber der Geschäftsführung die Abstriche ein, die damit an Geyers theologischer Substanz gemacht worden waren.³³ Die schließlich vom Ausschuss vorgelegte Stellungnahme reproduzierte über weite Strecken Kecks Ausarbeitung, in ihrem ersten Teil gelegentlich durch Jüngels Umarbeitung³⁴ ergänzt, und trat in ihren drei Hauptabschnitten als dreifache Auslegung des Grund-Satzes auf: »Der Tod Jesu wird verkündigt, weil Jesus Christus lebt.«³⁵ Was in Geyers Auferstehungsreferat nur ein heuristischer Einstieg gewesen war, wurde so in der fertigen Stellungnahme zum Inbegriff des Ganzen: Glaube an den Gekreuzigten ist Osterglaube. Damit war nicht nur Marxsens anfänglicher Aufreger ins Abseits gedrängt, sondern im heutigen Rückblick wirkt die Stellungnahme zugleich wie ein Vorbote von Jüngels bedeutenden »Thesen zur Grundlegung der Christologie«, die u. a. dem auf Transformation diesseitiger Wirklichkeit zielenden Inkarnationsdenken des Zweiten Vatikanischen Konzils das österliche Fundament evangelischen Christusglaubens entgegensetzten.³⁶ Besonders stark wurde jedoch W. Hüffmeier zufolge³⁷ der einzige Abschnitt der Stellungnahme rezipiert, der dem österlichen Strukturgesetz nicht folgte, nämlich die Konsequenzen für »Kreuz und Nachfolge«, für die Kreck und H. Gollwitzer Vorschläge formuliert hatten³⁸ und die mit der Unterscheidung zwischen Heil und Wohl eine leicht fassliche Aufteilung des theologischen Themenbestands zwischen Gott und Mensch versprochen. Die eingängige SchlussThese der

³² Vgl. die spätere Ausarbeitung dieser Barthkritik in: Walter Kreck, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 1978, 218–220; 244–263, wo Kreck den »Begriff Verheißung« gegen die von Barth aufgenommene Kategorie »doppelter Prädestination« setzt (262), die die kirchliche Verkündigung in die falsche Alternative von »Berichterstattung« und »Entscheidungsruf« führe (220).

³³ Jüngels handschriftlicher Brief ist in EZA 8/438 erhalten.

³⁴ Diese Umarbeitung vom 28. 12. 1967 liegt separat vor (EZA 8/441, E.O. 3/68).

³⁵ Vierung (Hg.), Verständnis des Todes Jesu, 12.

³⁶ Vgl. jetzt als: Eberhard Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie [1969/70], in: Eberhard Jüngel, Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 2000, 274–295, hier 277, These A.5.1 zur kritischen Wendung gegen die Inkarnationschristologie. Sie bildet als anthropologisch anschlussfähige Variante der Soteriologie einen wichtigen Faktor der nachkonziliaren katholischen Theologie z. B. in dem durch das II. Vatikanum inspirierten Sammelwerk *Mysterium Salutis* (1965–76).

³⁷ Vgl. Hüffmeier, Kirchlich-theologische Arbeit, 803.

³⁸ Diese Vorschläge sind erhalten in EZA 8/441.

Stellungnahme lautete: »Weil Gott im Tode Jesu Christi für das Heil der Welt genug getan hat, können wir nicht genug für das Wohl der Welt tun.«³⁹

Die sachliche Grenze der Stellungnahme von 1968, für die diese Anspielung auf die satisfaktorische Sühnetheologie (»Genugtuung«) mit ihrer Aufgabentrennung zwischen Gott und Mensch nur das Indiz ist, dürfte darin zu suchen sein, dass der Ausschuss die Ausgangsthese vom Kreuz Christi als Tat Gottes zwar auf Barths christozentrische Korrelation von erniedrigtem Gottessohn und erhöhtem Menschensohn zuspitzte, aber nicht zu einer trinitarischen Interpretation der These vorstieß. Sie wurde jedoch in den folgenden Jahren von Geyer in seinen Bonner und Göttinger Vorlesungen zu Gotteslehre, Christologie und Versöhnungslehre geleistet. Er reformulierte hierzu eine exegetische These K. Wengsts vom Kreuz als – dogmatisch unorigineller – doppelter Hingabe Jesu in den Tod bzw. an Gott innertrinitarisch so, dass der Gottessohn im Kreuz darauf beharrt, Sohn des Vaters zu sein, und so dem christlichen Glauben die Möglichkeit bewahrt und bewährt, Gott inmitten seiner scheinbaren Verdrängung und seines Rückzugs aus der Welt als Vater anzureden.⁴⁰

Weder die christozentrischen Entwürfe der EKU-Stellungnahme noch ihr abschließender Text enthielten die trinitarischen Prädikate ›Vater‹ und ›Sohn‹ – und das, obwohl neben Geyer auch Jüngel sich später profiliert zur Trinität äußern konnte, die insgesamt die evangelische Theologie des 20. Jh.s wie kein anderes Thema geprägt hat. In der EKU aber ist sie kaum je eigener Gegenstand theologischer Arbeit geworden,⁴¹ sondern wird im unierten Bereich teils bis heute als relativer Konkurrent der Christologie beäugt.⁴² Daran dürfte auch die weitere

³⁹ Viering (Hg.), Verständnis des Todes Jesu, 22. In Gollwitzers Nachlass ist allerdings eine nicht namentlich gekennzeichnete kritische Rückfrage an das Votum und seine Unterscheidung von Heil und Wohl erhalten (EZA 686/8638).

⁴⁰ Dies geschah in Geyers Göttinger Vorlesung zur Versöhnungslehre vom SoSe 1977 (ZA EKHN 323/26), deren veröffentlichte Frucht ein knapper Aufsatz ist: Geyer, Anfänge zum Begriff der Versöhnung [1978], in: ders., Andenken, 208–226. Bereits in § 6 seiner Vorlesung zur Gotteslehre im SoSe 1976 hatte Geyer die hier vorausgesetzte Trinitätslehre ausführlich hergeleitet und als Revision der augustinischen »una-essentia-Lehre« mithilfe des ostkirchlichen Korrektivs einer sog. Monarchie des Vaters innerhalb der Trinität entworfen (ZA EKHN 323/36; der fragliche Paragraph ist nicht enthalten in der Parallelüberlieferung ZA EKHN 323/14, die wahrscheinlich eine nicht abgeschlossene Revision der in ZA EKHN 323/36 enthaltenen Tonbandabschrift darstellt).

⁴¹ Allein das spätere Votum zur Eschatologie (Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Neukirchen-Vluyn 1986) enthält an mehreren Stellen trinitarische Reflexionen.

⁴² Dies zeigen z. B. mehrere kirchliche Reaktionen aus dem unierten landeskirchlichen Protestantismus auf das trinitätstheologisch argumentierende Konvergenzdokument

Arbeit des Theologischen Ausschusses der EKU Anteil haben, der sich in seinen beiden folgenden Projekten auf eine christozentrisch begründete Theologie zubewegte, nämlich einerseits bei der Lehre von der Taufe und andererseits in der politischen Ethik.

2.2 VOTUM ZU KARL BARTHS LEHRE VON DER TAUFEE (1970)

Karl Barth hatte bei seinem Tod 1968 seine *Kirchliche Dogmatik* ohne ausgeführte Erlösungslehre hinterlassen und lediglich noch aus der Ethik der Versöhnungslehre ein Fragment veröffentlicht, das die Taufe als Begründung des christlichen Lebens auffasste und damit jede Sakramentalität derselben bestritt. Christus sei das einzige Sakrament Gottes. Die Taufe mit Wasser sei vielmehr die menschliche Antwort auf Gottes Handeln in Christus und setze als Bekenntnishandlung beim Menschen den Glauben voraus; deshalb sei die Taufe Unmündiger, die kein Glaubensbekenntnis ablegen könnten, eine »tief unordentliche Praxis«.⁴³

Dieser Herausforderung konnte sich eine Volkskirche wie die EKU, die auf die Praxis der Säuglingstaufe baut, nicht entziehen. Die Herausforderung wurde jedoch im Osten und Westen der EKU unterschiedlich rezipiert. Obwohl in den Synoden und Ausschüssen dieser Jahre Barths Theologie viele Anhänger besaß, wurde seine Tauflehre nur in der rheinischen und der westfälischen Landeskirche als Stimulus freikirchlicher Tendenzen aufgenommen; das politisch ja ebenfalls westliche freie Berlin widersprach noch 1964 wie die ganze berlin-brandenburgische Kirche einhellig der Mündigentaufe; hier – wie in der übrigen Ostregion der EKU – stand »nur« die »Freigabe des Taufalters«, also der Taufaufschub im Zusammenhang der Taufunterweisung (Konfirmandenunterricht), zur Debatte. Theologische und politische Faktoren bildeten also in der Taufdiskussion der EKU eine konfessionskulturelle Gemengelage.⁴⁴

Der Rat der EKU berief im Juni 1968 einen Ad-hoc-Ausschuss, dem mit Kreck und Geyer sowie W. Fürst mehrere Mitglieder des Theologischen Ausschusses angehörten. Im Unterschied zu den Taufausschüssen, die von 1964 bis 1967 in der EKU selbst, von 1967 bis 1972 in der Gesamt-EKD und von 1972 bis 1976 im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR letztlich erfolglos an ähnlichen Themenstellungen arbeiteten,⁴⁵ kam der sog. Kleine Taufausschuss in knapp

des Ökumenischen Rates der Kirchen: *The Church. Towards a Common Vision* (FOP 214), Genf 2013.

⁴³ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* [KD], Bd. IV/4, Fragment: Die kirchliche Lehre von der Taufe, Zürich 1967, Zitat: 213.

⁴⁴ Näheres hierzu: Theißen, *Kirchen in Gegensätzen*, Kap. 9.

⁴⁵ Vgl. hierzu Henning Theißen, *Unierte Barthrezeption in der DDR nach dem Mauerbau*, in: Michael Hüttenhoff/Henning Theißen (Hg.), *Abwehr – Aneignung – Instrumentalisierung*

anderthalb Jahren zu einem zwar nicht konsensuellen, aber doch zwischen Befürwortern und Kritikern konvergenten Votum zu Barths Tauflehre. Das gelang teils deshalb, weil die Geschäftsführung des Ausschusses, wie erhalten gebliebene Korrespondenzen mit Mitgliedern der anderen erwähnten Taufgremien belegen, offenbar von Anfang an auf einen Interessenausgleich zustrebte.⁴⁶ Noch wichtiger dürfte aber sein, dass der Ausschuss den Gegenstand seines Votums trotz der mehrfach betonten Tragweite von Barths Thesen im Grunde ganz auf das Verhältnis von Taufe und Glauben eingrenzte. Denn hier waren sich die Ausschussmitglieder nicht zuletzt unter dem Eindruck der herangezogenen exegetischen Expertise einig, dass der Glaube der Taufe vorangehe. Abweichende Detailauffassungen, die im Ausschussvotum einander gegenübergestellt wurden, lassen sich so zusammendenken, dass der Glaube *Voraussetzung* der Taufe, *nicht* aber deren *Bedingung* ist, die die Täuflinge zu erfüllen hätten, sondern vielmehr die »von Gott gegebene Voraussetzung«.⁴⁷ Dieses v. a. von Jüngel vertretene Argument erlaubte eine weiterhin dogmatische (nicht, wie bei Barth, ethische) Interpretation der Taufe, ohne deren Sakramentalität begrifflich entweder reklamieren oder aber bestreiten zu müssen; vielmehr visierte der Ausschuss ausdrücklich und einvernehmlich an, den Sakramentsbegriff seinerseits »christologisch zu begründen«.⁴⁸

Mit dem Nebeneinander von Säuglings- und Mündigentaufe war die hier skizzierte christologische Argumentation dadurch vereinbar, dass der Ausschuss nicht ausdrücklich fragte, woran das Vorliegen des Glaubens erkennbar werde. An eben dieser Stelle setzen jedoch die Überlegungen an, die Geyer in einem im Nachlass erhaltenen Manuskript »Zum Sakrament der Taufe« anstellte, das vermutlich nie für die Veröffentlichung bestimmt, sondern eher ein Akt der Selbstverständigung Geyers mit seiner reformatorischen Konfession war.⁴⁹ Geyer stellte hier Aussagen Luthers zur Taufe einander gegenüber und beobachtete zwei Linien. Die eine, vor allem im Kontext der frühen Sakramentssermone, behandelten den Glauben als konstitutiv für die Taufe, die andere betonte die Glaubensunabhängigkeit des Sakraments als einer göttlichen Handlung. Die

rung. Zur Rezeption Karl Barths in der DDR (Greifswalder Theologische Forschungen 24), Leipzig 2015, 129–152, hier: 140–149.

⁴⁶ Vgl. den Briefwechsel zwischen dem Hallenser Neutestamentler G. Delling und EKV-Ausschussgeschäftsführer Viering vom 01./10.02.1970 (EZA 8/2572).

⁴⁷ Das Votum verwendet in einer seiner positionellen Gegenüberstellungen die Begriffe »Bedingung« und »Voraussetzung« anscheinend synonym; ein differenzierter Gebrauch ist jedoch ohne Weiteres möglich.

⁴⁸ Vgl. Fritz Viering (Hg.), *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*. Veröffentlichung des Taufausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1971, 167 f. (Zitat: 168).

⁴⁹ Das 13-seitige Skript Geyer, *Zum Sakrament der Taufe (Überlegungen)* (ZA EKH 323/155) umfasst 8 Seiten Ausarbeitung und 5 Seiten Quellenzitate.

Lösung zugunsten der zweiten Linie fand Geyer in der Parallelisierung des Sakraments mit Gottes Verheißung, die ebenfalls Glauben fordere, aber niemals voraussetze. Luthers auch im Großen Katechismus noch vorausgesetzte Auffassung einer *fides infantium* sei – doch wohl angesichts der Unausweisbarkeit solch »verborgenen Glauben[s] in den Unmündigen« – eine Rückzugsstrategie in der Auseinandersetzung mit den Täufern und nicht Luthers argumentative »Hauptlinie«.⁵⁰ Auch wenn die Akten des Kleinen Taufausschusses keinen Hinweis auf ein Referat Geyers geben,⁵¹ sind die abgetippten Barth-Exzerpte, die Geyer diesem Skript angefügt hat, ein Hinweis auf seine Entstehung im Kontext der Auseinandersetzung um Barths Tauflehre, womöglich im Kleinen Taufausschuss.

2.3 VOTUM ZUM POLITISCHEN AUFTRAG DER CHRISTLICHEN GEMEINDE (1974/75)

Während Geyers Wirken im Kleinen Taufausschuss im Hintergrund blieb, bildete der im Januar 1970 neu berufene Theologische Ausschuss das Gegenstück dazu, denn das Votum, das hier zur theologischen Ethik des Politischen erarbeitet wurde, sollte Geyer, wie sich Ausschussmitglied M. Stiewe erinnert, »maßgeblich bestimmen«. Der Rat der EKU hatte bei seinem Auftrag mit dem in Barmen II bezeugenden Stichwort Christi als »Anspruch« an das christliche Leben eine sozialetische Thematik gewählt, die in der bevorstehenden Ost-West-Aufgliederung der EKU – knapp zwei Jahre nach der sozialistischen DDR-Verfassung – besondere Brisanz besaß. Neben anderen Ausschussmitgliedern hegte insbesondere Kreck als Vorsitzender das deutliche Interesse an einer christologisch fundierten Ethik,⁵² die angesichts der Unteilbarkeit Christi eine in Ost und West identische Grundlage christlicher Urteilsbildung in politisch-ethischen Fragen gewährleisten sollte, selbst wenn die konkreten Urteile situationsabhängig unterschiedlich ausfallen mochten. Sowohl die äußere Entstehungsgeschichte als auch die inhaltliche Argumentation des Votums zeigen jedoch, dass dieses Ziel nicht erreicht wurde.⁵³

Mit dem Argument des »Anspruchs« Christi nach Barmen II, der ganz andersartig als gesellschaftliche und staatliche Ansprüche in der Ethik sei und gerade darum in unterschiedlichen Staats- und Gesellschaftssystemen zur Gel-

⁵⁰ Alle Zitate: ZA EKHN 323/155, 8.

⁵¹ Vgl. EZA 8/2572 sowie 8/2573.

⁵² Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Sonderdruck Gütersloh 1975, 12, spricht ausdrücklich von einer »christologischen Begründung politischer Ethik«.

⁵³ Vgl. zu diesem und dem folgenden Projekt des Ausschusses: Henning Theißen, Vereint in der Lehre, getrennt im Handeln? Zur Barmenrezeption der EKU in den Jahren der Entspannungspolitik, in: KuD 59 (2013), 251–271.

tung zu bringen, besaß das Votum zwar eine in Ost und West konsensuelle materiale Basis,⁵⁴ doch die Situationsanalysen und Konkretionen dieser christologischen Ethik wichen in beiden Bereichen so stark voneinander ab, dass nicht einmal eine gemeinsame Veröffentlichung gelang. Das Votum erschien zum Barmenjubiläum 1974 nur in Westdeutschland und den auf Westdeutschland bezogenen Partien; erst 1975 folgte ein vollständiger Sonderdruck für beide Teile Deutschlands.

Ein Grund dieser äußeren Schwierigkeiten war, dass die östliche Situationsanalyse zielstrebig auf das – seinerzeit hochaktuelle, aber EKU-externe – Bundessynodalreferat »Christus befreit – darum Kirche für andere« hinauslief, dessen Autor H. Falcke den Sozialismus der DDR als »verbesserlich« zu kritisieren wagte. Falckes innere theologische Brisanz lag freilich darin, dass er die Kirche zu »konkret unterscheidender Mitarbeit« am Sozialismus aufrief, also die Entscheidung über diese Mitarbeit in die Hände der *Kirchen* legte und so ein im Staatssozialismus eigentlich undenkbares Wächteramt der Kirchen aufrichtete – also genau diejenige sozialetische Theoriefigur, die mit der im Westbereich der EKU populären Theologie Barths verbunden war, während Falcke doch schon im Titel seines Referats (»... Kirche für andere«) stärker Bonhoeffer zu folgen schien.⁵⁵

Wenn in dieser politisch wie theologisch, gesellschaftlich wie konfessionell gleichermaßen unübersichtlichen Ausgangslage des Votums Geyers Theologie den Ton angab, dann deshalb, weil sein Ausschussreferat über »Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie« vom April 1972 eine Interpretation von Barths Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* vortrug, die über das Verhältnis von Kirche und Staat hinausging, das im deutschen Nachkriegsprotestantismus meist aus diesem 1946 gehaltenen Vortrag entnommen wurde.⁵⁶ Ausgehend von

⁵⁴ Vgl. Zum politischen Auftrag. Sonderdruck, 17 f.

⁵⁵ Vgl. Heino Falcke, Christus befreit – darum Kirche für andere, in: Alfred Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974, 212–232, hier zitiert nach: Christoph Demke/Manfred Falkenau/Helmut Zeddies (Hg.), Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR, Leipzig ²1995, 14–33, Zitat 28. Zu Falckes tatsächlichem Bonhoeffer-Rekurs vgl.: Henning Theißen, Die »sichtbare Gemeinde« – der »Ort der Schuldnerkenntnis«. Kirchentheoretische Motive Bonhoeffers im Kalten Krieg und seiner Überwindung, Referat beim XII. Internationalen Bonhoeffer-Kongress, Basel, 06.–10. 07. 2016 (Veröffentlichung bevorstehend).

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden: Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie [1974], in: ders., Andenken, 394–434.

der Beobachtung, dass sich die konzentrischen Kreise von Christentum und Bürgertum nur in eschatologischer Perspektive, aber nicht im zeitlichen Geschichtsverlauf decken, ermittelte Geyer Themen, die das Verhältnis beider Kreise vor der nackten Machtfrage bewahren sollten, nämlich insbesondere eine Theologie des Rechts und der Kultur.⁵⁷

Das spätere Votum griff diese Themen für Westdeutschland bewusst als Stachel im Fleisch der öffentlichen Ordnung auf, indem es z.B. einem legalistischen Staats- und Demokratieverständnis die Bedeutung außerparlamentarischer Opposition (»pressure groups«) entgegenhielt und eine Vergemeinschaftung von Produktionsmitteln erwog.⁵⁸ Besonders mit dem auf Geyer zurückgehenden Aufruf an die Demokratie zu einem »unabschließbaren Prozeß ihrer eigenen Demokratisierung«⁵⁹ formulierte der EKU-Ausschuss dabei ein interessantes politisch-ethisches Gegenstück zur »Demokratisierung der Kirche«, wie sie seinerzeit EKU-Vizepräsident M. Fischer gemeinsam mit dem rheinischen Präses J. Beckmann für die noch junge Arnoldshainer Konferenz konzipierte.⁶⁰ Während besonders Fischer Demokratisierung theologisch nur kollektivistisch als Repräsentation des Volksganzen (griech. *δημος*) auf der Grundlage des Bundesvolkes (griech. *λαός*) denken konnte, richtete sich Geyers theologischer Begründungsansatz bei der geschichtlich-eschatologischen Inkongruenz von Christen- und Bürgergemeinde – übrigens im Einklang mit seinen nur wenig früheren Veröffentlichungen zur Kritischen Theorie⁶¹ – auf die Bindungen, die beide im einzelnen Subjekt erzeugen. Einem Kontraktualismus liberal-individualistischer Prägung, wie er just 1971 von J. Rawls (*A Theory of Justice*) entworfen und bald auch im deutschen Protestantismus rezipiert wurde, stand die

⁵⁷ Die Struktur des letztlich veröffentlichten Vortrags zeigte sich bereits in den Thesen, die Geyer dem Ausschuss im April 1972 vortrug und vorab schriftlich übersandte (EZA 8/447, Umdr. III/149/72). Notizen aus der Besprechung dieses Referats übersandte Geyer der Geschäftsführung des Ausschusses am 24.08.1972 unmittelbar vor seinem Urlaub, »[s]chon auf dem Sprung ins Mittelmeer« (EZA 8/447).

⁵⁸ Zum politischen Auftrag. Sonderdruck, 26–29, wo Vorlagen von W. Schrage, Geyer und Kreck zugrunde lagen. Diese sind erhalten in: EZA 8/450. Eine 5-seitige Problemskizze zu diesen Bereichen legte Geyer bereits im November 1972 vor (EZA 8/449, Umdr. III/436/72).

⁵⁹ Zum politischen Auftrag, Sonderdruck, 28.

⁶⁰ Vgl. Martin Fischer, Demokratisierung der Kirche?, in: Fritz Viering/Hartmut Johnsen, Demokratisierung der Kirche? Ein Beitrag der Arnoldshainer Konferenz, o. O. u. J. [1970], 10–30; ähnlich argumentierte Joachim Beckmann in der Einleitung des Bandes, hier: a. a. O., 2.

⁶¹ Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers [1967], in: ders., Andenken, 332–363; Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung [1970], in: ders., Andenken, 364–393.

unierte Theologie jener Jahre weder in Gestalt der EKU noch der Arnoldshainer Konferenz nahe, auch wenn zumindest in letzterer dahingehende Stimmen hörbar wurden.⁶²

Neben der außertheologischen politischen Ethik eines Rawls führten auch west-östliche Inhomogenitäten dazu, dass die vor allem in Westdeutschland hitzigen Debatten um die methodische Einseitigkeit (M. Honecker)⁶³ und die angebliche inhaltliche Sozialismusaffinität der politischen Ethik der EKU wenig nachhaltig waren. Hingegen bleibt beachtenswert, dass Geyers theologisches Argument einer inkongruenten Konzentrik von Christen- und Bürgergemeinde die Möglichkeit einer Differenzierung der gesellschaftlichen Systeme (Kirche, Staat, Recht, Kultur, ...) schuf, als die Systemtheorie in der Theologie praktisch noch unbekannt war. Geyer sollte diese Argumentation in der nächsten Arbeitsphase des Theologischen Ausschusses der EKU zu einer regelrechten Pluralismustheorie weiterentwickeln. Allerdings endete damit auch Geyers Vordenkerschaft im Theologischen Ausschuss, die er in den Voten zum Tode Jesu und zu Barmen II faktisch ausgeübt hatte. Sowohl in der EKU als auch der Arnoldshainer Konferenz wurden Ende der 1970er Jahre kirchliche Homogenisierungstendenzen spürbar, die dem starken Pluralismuskonzept, zu dem sich Geyers christozentrisch angetretene Barth- und Barmenrezeption weiterentwickelte, entgegen standen. Sie waren in der Bundesrepublik durch die gescheiterte EKD-Strukturreform erklärbar, während die 1972 mit der völkerrechtlichen Anerkennung besiegelte Selbstabschottung der DDR die Kirchen geradezu zu einer stärkeren Konzertierung ihres Handelns (Stichwort »Kirchwerdung«) zwang.⁶⁴

2.4 VOTUM *KIRCHE ALS »GEMEINDE VON BRÜDERN«* (1980)

Trotz oder vielleicht eher wegen der Kontroversen, die das Votum zu Barmen II nicht nur in der Kirche generell, sondern auch im Ausschuss selbst ausgelöst hatte – das Ausschussmitglied E. Dinkler hatte letztlich dagegen gestimmt –, erschien dem Rat die befolgte Arbeitsweise einer aktualisierenden Pointierung der Barmer Thesen zukunftsweisend,⁶⁵ und er erteilte 1974 dem Theologischen

⁶² Dies betrifft die Beiträge von: Reinhard Dross und Ernst Gottfried Mahrenholz in dem genannten Band Viering/Johnsen (Hg.), *Demokratisierung?*

⁶³ Vgl. Martin Honecker, *Theologische Kriterien und politische Urteilsbildung. Anfragen an das Votum des Theologischen Ausschusses der EKU »Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)«*, in: ZThK 71 (1974), 456–490.

⁶⁴ Hierzu vgl. für beide Teile Deutschlands: Peter Beier, *»Kirchwerdung«* im Zeichen der deutschen Teilung. Die Verfassungsreformen von EKD und BEK als Anfrage an ihrer »besondere Gemeinschaft« (AKIZ B 37), Göttingen 2004.

⁶⁵ Erst das Votum zu Barmen V wechselte nach der heftigen Kritik u. a. von: Klaus Scholder, *Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der*

Ausschuss wunschgemäß den Auftrag zur Beschäftigung mit Barmen III. Der Tübinger Kirchenzeitgeschichtler K. Scholder, einer der intensivsten universitären Beobachter der theologischen Arbeit der EKU, hatte 1967 die III. Barmer These wegen ihres Kirchenbegriffs der »Gemeinde von Brüdern« als die evangelische Kirchendefinition gefeiert, die seit der Reformation gefehlt habe,⁶⁶ und lag damit am Puls der 1970er Jahre,⁶⁷ in denen die Erfahrung von Gemeinschaft – auch unter anderen Begriffen, etwa dem der Brüderlichkeit – nicht selten als dritte evangelische *nota ecclesiae* neben Wort und Sakrament hervorgehoben wurde. Das Thema versprach für die Ekklesiologie die Verbindung von Dogmatik und Ethik, die der Ausschuss im Grunde schon mit seinem Votum zu Barmen II gesucht hatte. Es war also plausibel, dass der Ausschuss die lange Referatephase dieses Projekts im Juni und September 1977 mit zwei dogmatischen und zwei sozialetischen Vorträgen abschloss, bei denen sich als aktuelles Schlüsselproblem von Barmen III die Frage nach der wahren Kirche abzeichnete, die dann auch als Zwischenergebnis der Ausschussarbeit den EKU-Regionalsynoden 1978 vorgelegt wurde.⁶⁸

In dieser thematischen Konstellation erwies sich einmal mehr die Mitarbeit Geyers als weichenstellend, nur dass der Gang der Ereignisse diesmal nicht Geyers Richtung folgte. Während die Mehrheit des Ausschusses mit dem Naumburger Praktischen Theologen H. Genest auf die Unterscheidung zwischen *dogmatischer Häresie* und *ethischer* – weil das »soziale Sein« der Kirche betreffender – *Ideologie* setzte, um die Frage nach der wahren Kirche gerade auch im Unterschied der politischen Systeme in Ost und West bearbeiten zu können,⁶⁹

Barmer Erklärung, in: EvTh 44 (1984), 506–524, zu einer historischen Methodik, die die seinerzeitige Aussageabsicht der Barmer Theologischen Erklärung voranstellte. An diesen Arbeiten war Geyer kaum noch beteiligt.

⁶⁶ Vgl. Klaus Scholder, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die evangelische Theologie und Kirche, in: EvTh 27 (1967), 435–462, hier: 442.

⁶⁷ Im Ausschuss standen hierfür die Referate von Rudolf Weth, Theologische Ekklesiologie nach 1945 im kritischen Horizont des Barmer Bekenntnisses (Barmen III), in: Alfred Burgsmüller (Hg.), Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III), Bd. 1: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1980, 170–222, bzw.: Wolfgang Huber, Die wirkliche Kirche. Das Verhältnis zwischen Botschaft und Ordnung als Grundproblem evangelischen Kirchenverständnisses im Anschluß an die III. Barmer These, in: Burgsmüller (Hg.), Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, 249–277, die beide Autoren später ausgiebig umarbeiteten.

⁶⁸ Vgl. hierzu Theißen, Vereint in der Lehre?, 256–263.

⁶⁹ Vgl. die Sitzungsniederschrift des Ausschusses vom 17./18.06.1977 (EZA 8/461), aus der hervorgeht (S. 3), dass die Unterscheidung von dogmatischer Häresie und sozialer Ideologie im nur durch die Protokollnotizen erschließbaren Referat von Genest (»Ideologiegefährdung der Kirche heute«) viele Ausschussmitglieder überzeugte. Die Mehr-

beharrte Geyer in seinem Ausschussreferat⁷⁰ und später in einem 18-seitigen Brief an den Geschäftsführer A. Burgsmüller⁷¹ darauf, dass die *Wahrheit* der Kirche direkt mit dem *Ideologieproblem* verflochten sei. Im Theologischen Ausschuss der EKU fand Geyer diesmal kein Gehör, entwickelte seine Position aber in einem anderen unierten Kontext weiter, nämlich den von der Arnoldshainer Konferenz gemeinsam mit der VELKD in den Evangelischen Akademien veranstalteten Konsultationen »Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie«, bei denen er 1979 in Hofgeismar über »Wahrheit und Pluralismus« referierte.⁷² Die Arnoldshainer Konferenz, die sich nach dem erwähnten Scheitern der EKD-Strukturreform gewissermaßen neu erfinden musste,⁷³ hatte, einem Vorschlag von H. Löwe folgend, das Pluralismusthema für sich entdeckt⁷⁴ – wie auch der neben ihr und der EKU dritte unierte Kirchenzusammenschluss auf deutschem Boden, der sich lediglich aus politischen Gründen nicht so bezeichnen konnte: Der 1969 im Zuge der sozialistischen DDR-Verfassung gegründete Kirchenbund legte als erste Ausarbeitung seines Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« einen Text vor, in dem die Pluralität als eine in der DDR »unbewältigte Realität« bezeichnet wurde, der sich die Kirchen zu stellen hätten.⁷⁵

Sowohl die Arnoldshainer Konferenz im Westen als auch der Kirchenbund im Osten Deutschlands *entflochten* den Zusammenhang von *Wahrheit* und *Pluralismus*, indem sie entweder, so Arnoldshain, die kirchliche Wahrheit als Begrenzung der Pluralität auffassten⁷⁶ oder aber, wie es der Kirchenbund (und mit ihm

heitsauffassung dokumentierte sich schließlich in einem 18-seitigen »Vorentwurf« zum Votum, den der Leipziger Neutestamentler K.-M. Fischer verfasst und deutlich auf die Position des BEK abgestimmt hatte (K.-M. Fischer, *Der Zeugnischarakter der Ordnung der Kirche* [Barmen III]. Vorentwurf [EZA 8/461, Umdr. III/275/77]).

⁷⁰ Geyer, *Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche*, in: Burgsmüller (Hg.), *Gemeinde von Brüdern*, Bd. 1, 222–248.

⁷¹ Brief von Geyer an Burgsmüller, Eingang 28.09.1977 (EZA 8/461).

⁷² EZA 92/327, Umdr. III/22/79, jetzt greifbar als: Geyer, *Wahrheit und Pluralismus* [1980], in: ders., *Andenken*, 294–305.

⁷³ So eine überzeugende These von Christian Thiele, *Die Arnoldshainer Konferenz. Struktur und Funktion eines gliedkirchlichen Zusammenschlusses aus rechtlicher Sicht*, Frankfurt 1997 (EHS II/2174), 170 u. ö.

⁷⁴ Vgl. die Sitzungsniederschrift des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz vom 25./26. 04. 1975, wo freilich (S. 10) von »Chancen und Grenzen der Pluralität« (nicht des Pluralismus) die Rede war (EZA 92/93, zu Umdr. III/190/75).

⁷⁵ *Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR* [Januar 1973], in: Demke/Falkenau/Zeddies (Hg.), *Anpassung und Verweigerung*, 172–192, Zitat: 173.

⁷⁶ Hierfür steht der Text »Pluralismus in der Kirche. Chancen und Grenzen« von 1977, den die Arnoldshainer Konferenz in einem späteren Votum in deutlich bekräftigender Absicht nachdrucken ließ, nämlich in: *Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für*

mehrheitlich der Theologische Ausschuss der EKU) taten, die Pluralismusthematik als Ideologieproblem behandelten und sie so, den erwähnten *ethischen* Ideologiebegriff voraussetzend,⁷⁷ ganz von der Wahrheitsfrage trennten.⁷⁸ Diesen schwach ausgeprägten Pluralismusbegriffen stellte Geyer im Ensemble seiner genannten Texte einen *starken Pluralismusbegriff* gegenüber: Ideologie (der Schlüsselbegriff aus dem EKU-Ausschuss) bezeichne, so Geyer mit kritischem Rückgriff auf F. Bacons Wahlspruch »Wissen ist Macht«, die Monopolisierung von Wissen, der nur durch die nach Joh 8,32 freimachende Wahrheit der Allmacht beizukommen sei. Diese erblickte Geyer in der Feindesliebe, die zu einer um-

Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1985, 81–91. Hier ist zu beachten, dass die Autoren des Textes die Grenze des Pluralismus auf dem Gebiet des »Gottesdienstes im Alltag der Welt« (E. Käsemann) ziehen (91), der in einem früheren Votum derselben Arnoldshainer Konferenz, das aber noch vor dem Scheitern der EKD-Strukturreform entstanden war, geradezu als evangelisches Markenzeichen noch vor dem Sonntagsgottesdienst im Schilde geführt wurde (Gemeinsame theologische Erklärung [von AKf und VELKD] zu den Herausforderungen der Zeit, o. O. u. J. [1971], 25).

⁷⁷ Zu diesem Ideologiebegriff s. o. bei Anm. 69.

⁷⁸ Hierfür steht das (die in Anm. 75 genannte Studie des Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« fortsetzende) sog. *Ideologiepapier* des BEK-Folgeausschusses »Kirche und Gesellschaft« von 1976: Überlegungen zu den Fragen der 2. Tagung der II. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 27. September–1. Oktober 1974 in Potsdam-Hermannswerder etc., in: Demke/Falkenau/Zeddies (Hg.), Zwischen Anpassung und Verweigerung, 192–217, das von vornherein die Ideologieproblematik auf die Theorie politischer Handlungssteuerung einschränkt (201 mit Anm. 10 mit Rekurs auf die Genfer ÖRK-Konferenz »Kirche und Gesellschaft« 1966). In diesem Rahmen will sie dann die theologische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Reichweitenbegrenzung des Marxismus-Leninismus »ideologiekritisch« zur Geltung bringen (211). Der Wahrheitsbegriff spielt dabei keine Rolle. Die für diesen Ideologiebegriff reklamierte Kontinuität zur Tätigkeit des Theologischen Ausschusses der EKU (213) besteht für dessen Beschäftigung mit Barmen III sowohl mit Blick auf K.-M. Fischers in Anm. 69 erwähnten »Vorentwurf«, der von der Kirche völlige Wahrheitstoleranz forderte (EZA 8/461, Umdr. III/275/77, 12), als auch auf das erwähnte Ausschussreferat von H. Genest und dessen Differenzierung von Ideologie und Häresie tatsächlich.

Mit dem Ideologiepapier führte der BEK außerdem die bereits 1975 getroffene Festlegung der sog. *Diasporastudie* zur Ablehnung der »ideologischen Koexistenz« fort, d. h. die Kirchen in der DDR beanspruchen keine neben dem Marxismus-Leninismus bloß minderheitliche »Weltanschauung«, sondern beschränken sich auf Fragen der Gesellschaftsgestaltung (Diaspora. Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffes [1975], in: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR [FS Albrecht Schönherr], Berlin 1981, 186–205, hier: 202).

fassenden Pluralisierung von Macht führe, und zwar sowohl der staatlichen durch echte Gewaltenteilung als auch der ökonomischen durch Preisgabe des kapitalistischen Lebensstils.⁷⁹ Wie diese Konkretionen erkennen lassen, griff Geyer also mit seinem Pluralismuskonzept die aus dem Votum zu Barmen II bekannten Themenbereiche einer theologischen Ethik des Politischen auf, und das ideologiekritische Argument seines Hofgeismarer Vortrags erneuerte die Begründung dieser Themen durch die inkongruente Konzentrik von Christen- und Bürgergemeinde, hinter der ja die Entgegensetzung von Allmacht und Totalitarismus stand.

Wenn der Theologische Ausschuss der EKU diesen Argumenten Geyers, von denen er sich beim Votum zu Barmen II noch hatte bestimmen lassen, bei der Arbeit an Barmen III auch nicht mehr folgte, so kamen doch die Themenbereiche, die Geyer seinerzeit aus dem Verhältnis von Christen- und Bürgergemeinde ausdifferenziert hatte, auch nun wieder zur Sprache. Geyer selbst formulierte dabei die auf den Westbereich bezogene Vorlage⁸⁰ für eine der neun »Wegwei-

⁷⁹ Vgl. Geyer, Wahrheit und Pluralismus, hier 305. Die Umkehrung des Bacon'schen Mottos hatte Geyer im Februar 1979 bereits im Rahmen seiner Anthropologie-Vorlesung (WS 1978/79) erörtert (ZA EKHN 323/92, Sitzung vom 13.02.1979). Zur kirchlichen Lebensform, die Geyer als »mimetische Praxis« der Feindesliebe Gottes charakterisierte, vgl. Geyer, Wahre Kirche?, 235 u.ö. Geyer trug diese Überlegungen im SoSe 1977 in seiner Vorlesung zur Versöhnungslehre vor (ZA EKHN 323/26) und inkorporierte sie im WS 1977/78, als die Ausschussarbeit an Barmen III in vollem Gange war, auch in seine Ekklesiologie-Vorlesung (ZA EKHN 323/16), die ab Februar 1978, als Geyer dem Ausschuss die im Folgenden zu behandelnde Vorlage präsentierte, direkt auf dessen Tätigkeit Bezug nahm.

⁸⁰ Die Vorlage zu diesem strittigsten Abschnitt des Votums existiert mit wechselnden Titeln in insgesamt acht Versionen, die nur teilweise von Geyer stammen. Seinen ursprünglichen Text (EZA 8/463, Umdr. III/68/78; 02.1978, 4 S., hier in der Kanzleiabschrift mit falschem Vornamen Geyers [»Horst«]) überarbeitete Geyer nach kritischen Rückmeldungen aus dem Ausschuss zunächst selbst (EZA 8/464, Umdr. III/169/78 [Eingang 05.06.1978, 10 S.]). Die weitere Arbeit wurde dann durch Ausschusssenioren J. Hamel bestimmt, der Geyers Text zu einem Neuentwurf umarbeitete (EZA 8/465, Umdr. III/277/78), von dessen weiterer Redaktion (durch G. Ruhbach, M. Stiewe und H. Schröer am 22.01.1979; vgl. EZA 8/466, Umdr. III/40/79) Geyer sich zunächst zurückzog (Ausschussprotokoll vom 06./07.10.1978, 6, EZA 8/465, Umdr. III/339/78) und erst wieder nach H. Schröers weiterer Redaktionsstufe (EZA 8/467, Umdr. III/242/79) einschaltete, weil er mit diesem »keine gemeinsame Plattform« (Ausschussprotokoll vom 22./23.06.1979, 4, EZA 8/468, Umdr. III/288/79) sah (Geyers Text daraufhin: EZA 8/468, E.O. 933/79 [09.09.1979, 19 S.]). Die schließlich im Ausschuss zur Abstimmung gestellte Textversion (EZA 8/469, Anlage zum Brief von Burgsmüller an Geyer vom 31.10.1979; mit kleinen Veränderungen auf Anregung von Ruhbach auch Umdr. III/412/79) ist eine von der Ausschussgeschäftsführung veranlasste Umarbeitung ohne Geyers oder Schröers

sungen«, die der Ausschuss Barmen III glaubte entnehmen zu können.⁸¹ Unter dem Stichwort der »gesellschaftlichen Verhältnisse« und ihrer Bedeutung für das »kirchliche Leben« erneuerte Geyer seine Kapitalismus- und Demokratiekritik, stellte sie aber, als westliche Ausschussmitglieder erneut seine vermeintlich parteipolitische Zielstellung attackierten,⁸² in mehrfacher Neubearbeitung der Vorlage in den historischen und theoretischen Kontext, der durch Barmen III vorgegeben war. Barmen hatte, so Geyer, die Einheit von »Botschaft« und »Ordnung« zu gewährleisten vermocht, die der deutsche landeskirchliche Protestantismus nach 1945 immer wieder verfehlt habe. Die Erstfassung der Vorlage mündete in die Stichworte der *Bekenntniskirche* und der *Volkskirche*, die schon den Weg der EKU-Vorgängerkirche, also der APU, geprägt hatten.⁸³ Sie dienten Geyer nun zur Veranschaulichung dafür, dass die evangelische Kirche das *Bekenntnis* in die »Fesseln des Konfessionalismus« gelegt habe (gemeint war das Gegenüber von EKD und VELKD),⁸⁴ den Begriff der *Volkskirche* aber auf einen der beiden politischen Teile Deutschlands beschränkt habe, wie Geyer in einer

direkte Beteiligung; beschlossen wurde sie im Ausschuss am 30.11./01.12.1979 (EZA 8/469, Umdr. III/450/79). Die im Umfeld von Geyers Nachlass erhaltenen Versionen dieses Votumabschnitts (ZA EKHN 528/7) ergänzen das Gesamtbild noch um die Beobachtung, dass keine der auf diesen Nachlassarchivalien angebrachten Randbemerkungen von Geyers Hand stammt. Geyers eigener Einsatz für die Vorlage scheint mit der im Protest gegen Schröer hergestellten Fassung vom September 1979 zu enden.

⁸¹ Die Tragfähigkeit der ekklesiologischen Aussagen des Votums wurde auch in kirchlichen Kreisen durchaus kritisch eingeschätzt. Die Klage des Berichtsausschusses bei der das Votum beschließenden östlichen EKU-Regionalsynode, vom Ausschuss mit »weitschweifigen« Ausführungen eingedeckt zu werden (EZA 108/1236), dürfte sich auf das Votum zu Barmen III beziehen. Und im Nachlass von Ausschussmitglied H. Gollwitzer sind neben Porträtzeichnungen der Ausschussmitglieder von derselben Zeichnerhand (Kürzel KZö 1979) satirische Karikaturen über die herausgekommene unierte Ekklesiologie vorhanden (EZA 686/8642).

⁸² G. Ruhbach wandte sich bei der Ausschusssitzung am 23./24.02.1978 und in zwei Briefen vom 21.03.1978 an den EKU-Ratsvorsitzenden K. Immer sowie vom 30.03.1978 an Burgsmüller zunächst formal gegen die Weiterverwendung von Geyers Vorlage und begründete dies schließlich ohne direkten Bezug zu deren Text inhaltlich mit dem Hinweis, dass im Ausschuss ein für die unierte Kirche in Westdeutschland nicht repräsentativer und in der DDR nicht nachvollziehbarer Hang zum »Antikapitalismus« die Diskussion lähme (Brief von Ruhbach an Burgsmüller, 30.03.1978, EZA 8/463, E.O. 622/78, 3).

⁸³ Vgl. Eckhard Lessing, *Zwischen Bekenntnis und Volkskirche. Der theologische Weg der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (1922–1953) unter besonderer Berücksichtigung ihrer Synoden, ihrer Gruppen und der theologischen Begründungen* (UnCo 17), Bielefeld 1992.

⁸⁴ EZA 8/463, Umdr. III/68/78, 4.

späteren Textversion am Anspruch des prophetischen Wächteramts der Kirche erläuterte, das nichts anderes als die »Selbstverschätzung« einer staatskirchenrechtlich institutionell verengten Kirche sei.⁸⁵ Mit fortschreitender Bearbeitung seiner Vorlage ersetzte Geyer die ekklesiologischen Reflexionsbegriffe durch kirchenzeitgeschichtliche Beispiele, von denen aber die wenigsten den Weg in den Druck fanden, sodass im schließlich veröffentlichten Votum der kirchentheoretische Rahmen weitgehend durch die Formel einer »Einheit von Lehre und öffentlicher Verantwortung« getragen wurde. Immerhin aber fand Geyer mit seinen kritischen Diagnosen zur theologischen Ethik des Politischen so nach vielen Transformationen und durch viele Hände hindurch – ihm selbst zuletzt aber eher aus der Hand genommen – Eingang in ein offizielles Votum der EKU, das als »Weisung« den Status kirchlicher Lehre gewann.⁸⁶

Michael Welker hat in einer Rezension zum 2003 erschienenen Geyer-Sammelband *Andenken* geäußert, Geyers Auslassungen zur theologischen Ethik des Politischen wären besser als Worte zum Zeitgeschehen in einen bloßen Anhang ausgelagert worden.⁸⁷ Ob dieses Urteil auch gefallen wäre, wenn die Autorschaft Geyers hinter dem beschriebenen Passus des Ekklesiologievotums öffentlich bekannt gewesen wäre? Zumindest darf man annehmen, dass Geyers Wirken im Theologischen Ausschuss der EKU durchaus noch Aktualität besitzt. Der weitere Weg der EKU scheint mir gerade die kritischen Bemerkungen zur »Einheit von Lehre und öffentlicher Verantwortung« im Verhältnis von Bekenntnis- und zum Volkskirche zu bestätigen. Wenn es eine Kirche gibt, die der konfessionalistischen Engführung des Bekenntnisses entgegengewirkt hat, dann ist es die EKU gewesen, in deren Ordnung das Hören auf die abweichenden Bekenntnisse der Brüder und Schwestern fest verankert ist. Und es war wiederum die EKU, die in den Jahren der Nachrüstung, die auf das Votum zu Barmen III folgten, mit ihren Friedensworten neu den Blick auf das Volk, in dem sie lebt, zu beiden Seiten des Eisernen Vorhangs gerichtet hat.⁸⁸

2.5 DIE VOTEN DES JAHRES 1986

Mit dem Votum zu Barmen III ist Geyers Wirken im Theologischen Ausschuss der EKU nicht beendet. Bis zu seiner von ihm selbst gewünschten⁸⁹ Entbindung Ende 1984 war Geyer noch an zwei substantiellen Voten zur Reich-Gottes-Erwartung

⁸⁵ Zitate EZA 8/464, Umdr. III/169/78, 8 sowie EZA 8/468, E.O. 933/79, 5.

⁸⁶ Vgl. Burgsmüller (Hg.), *Gemeinde von Brüdern*, Bd. 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1981, 69–77, Zitat: 70.

⁸⁷ Michael Welker, *Ein theologisches Vermächtnis*. Hans-Georg Geyers gesammelte Aufsätze, in: *EvTh* 65 (2005), 478–480, hier: 480.

⁸⁸ Vgl. hierzu Winter, *EKU und DDR*, 285–299.

⁸⁹ Brief von Geyer an W. Hüffmeier (mittlerweile Geschäftsführer des Ausschusses), 16. 12. 1984 (EZA 8/511).

und zu Barmen V beteiligt.⁹⁰ In letzterem Ausschuss nahm er allerdings nur an zwei Sitzungen überhaupt teil und griff nicht mit eigenen Beiträgen ein. Im erstgenannten jedoch begegnete Geyer Jüngel wieder, dem er in den beiden ersten Ausschussprojekten schon begegnet war; beide hatten hohe und gute Erwartungen an die gemeinsame Arbeit, wie informelle Äußerungen belegen. In Geyers Ausschussmitarbeit setzte nun jedoch das Phänomen ein, das H. Ruddies für Geyers letzte Dienstjahre beschrieben hat:⁹¹ Krankheit hinderte ihn an der kontinuierlichen Mitarbeit. Im Ausschuss zur Reich-Gottes-Erwartung hielt Geyer noch einmal im Herbst 1982 ein Referat über »Reich Gottes in Augustins *De civitate dei*«, das nur aus den Protokollnotizen erschlossen werden kann, da Geyer weder Text noch Thesen zur Verfügung stellte. Als zusammenhängender Text ist das Referat im Nachlass nicht identifizierbar, wenngleich F. Dittmann in einer dortigen Akte zu Geyers EKV-Ausschusstätigkeit Hinweise auf Augustin-Exzerpte ausfindig machen konnte, die zum Referatsthema passen.⁹² Folgt man den Protokollnotizen,⁹³ so spricht einiges dafür, dass Geyer in diesem Referat den augustiniischen Antagonismus von *civitas dei* und *civitas terrena* als Blaupause für sein bekanntes Argument geschichtlich-eschatologischer Inkongruenz der Konzentrik von Christen- und Bürgergemeinde herangezogen hat. Das Argument, mit dem Geyer die christozentrischen Anfänge des Theologischen Ausschusses für andere Themen zu öffnen vermochte, scheint also nicht nur die Tätigkeit des Ausschusses, sondern auch Geyer selbst nachhaltig begleitet zu haben.

3. FAZIT

Hans-Georg Geyer war über zwanzig Jahre hinweg eine Stütze des Theologischen Ausschusses der EKV. Bei seinem Eintritt in den Ausschuss war dieser durch den

⁹⁰ Vgl. Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung bzw. Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Bundesrepublik und Berlin-West –, Gütersloh 1986.

⁹¹ Hartmut Ruddies, Hans-Georg Geyer – Leben und Werk. Ein Porträt in Perspektive, in: Katharina v. Bremen (Hg.), Gott und Freiheit. Theologische Denkanstöße Hans-Georg Geyers, Schwerte 2008, 9–24, hier: 21 f.

⁹² ZA EKH 323/58 (Hinweis von F. Dittmann); diese Akte ist einer Göttinger Lehrveranstaltung vom WS 1974/75 über die Thematik des EKV-Votums zu Barmen II zugeordnet, die sich jedoch in den elektronischen Vorlesungsverzeichnissen der Universität Göttingen nicht verifizieren lässt. Geyer behandelte Augustins Reich-Gottes-Vorstellung außerdem zusammenhängend in § 6 seiner Vorlesung zur Gotteslehre im SoSe 1976 (ZA EKH 323/36).

⁹³ Vgl. EZA 8/509 (S. 9–11 der Niederschrift zur Herbstsitzung des Ausschusses 1982).

Barth-Schüler Kreck als Vorsitzenden auf eine christozentrische Arbeitsweise bezogen, die nach Krecks 1978 erfolgtem Rückzug aus dem Ausschuss⁹⁴ mehr und mehr in den Hintergrund trat. Auf den ersten Blick entspricht das den kirchenzeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen, da die Überwindung der dogmatischen Vormachtstellung der Theologie Barths bekanntlich mit einer Wiederentdeckung der Pneumatologie im Unterschied zum reinen Christozentrismus verbunden ist. Auch für die EKU selbst ist verschiedentlich, besonders durch ihren letzten Präsidenten W. Hüffmeier, darauf hingewiesen worden, dass das Votum zu Barmen V – das letzte, an dem Geyer beteiligt war – die durch Krecks Vorsitz geprägte Arbeitsphase ablöste, da die EKU in diesem Votum die politisch-ethischen Äußerungen zur Gewaltanwendung, die Anfang der 1970er Jahre die Debatte um Barmen II angeheizt hatten, aufgrund einer neu befolgten historischen Arbeitsweise gewissermaßen zurücknahm.⁹⁵

Wenn man vor diesem Hintergrund Geyers Wirken im Theologischen Ausschuss der EKU zusammenhängend betrachtet, so fällt auf, dass er der unierten Theologie jenseits der Schlagworte, die im Ausschuss über die Jahre hinweg als theologische Aufreger wirkten (z. B. Auferstehungsbotschaft; Sozialismusaffinität; Ideologieanfälligkeit), Sachorientierungen vermittelt hat, die sich als bleibend wichtig erwiesen. Geyer öffnete die christozentrische Denkart für trinitätstheologische Zusammenhänge; er bezog den Streit um den kirchlichen Lebensstil auf die kirchentheoretische Grundfrage der »Einheit von Lehre und öffentlicher Verantwortung« im Verhältnis von Bekenntnis- und Volkskirche und vertrat dabei einen starken Wahrheits- und Pluralismusbegriff. Mit alldem, so scheint mir, bleibt Geyer bis heute ein wichtiger Vertreter einer Theologie, die sich nicht im Widerstreit dogmatischer Positionen aufreiben lässt, sondern sich konstruktiv auf die vielfältigen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Antagonismen zu beziehen weiß, denen die Kirche ausgesetzt ist.

⁹⁴ Hierzu vgl. Theißen, Vereint in der Lehre?, 261–263.

⁹⁵ Vgl. Wilhelm Hüffmeier, Kirche als deutsch-deutsche Lerngemeinschaft. Die evangelische Kirche in Deutschland nach ihrer Wiedervereinigung – unerledigte Fragen, in: BThZ 8 (1991) 162–182, hier 173 zum EKV-Votum zu Barmen V und zur Bedeutung der zugrunde liegenden methodischen Umorientierung des Ausschusses.