

HANS-GEORG GEYERS BEHANDLUNG DER DOGMATIK IN SEINEN AKADEMISCHEN VORLESUNGEN

Henning Theißen

1. AUFGABENSTELLUNG

Der Nachlass von Hans-Georg Geyer besteht zum größten Teil aus den Vorlesungen, die er als akademischer Lehrer an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (1964–67), den Universitäten Bonn (1967–71), Göttingen (1971–82) und Frankfurt (1982–88) sowie der Technischen Universität an seinem langjährigen Wohnort Darmstadt gehalten hat. Bei bislang nur archivalischer Zugänglichkeit dieser Vorlesungen ist es mehr als nahe liegend, wenn ich versuche, einen Überblick darüber zu geben, wie Geyer die Themen seines Faches, der Systematischen Theologie, in seiner Lehrtätigkeit behandelt hat. Dabei beschränke ich mich auf die Dogmatik, die an Geyers wirkungsvollstem Standort Göttingen den größten Raum einnahm. Seine Vorlesungsankündigungen folgten meist den traditionellen Einteilungen in *Loci*, womit Geyer der dogmatischen Gliederungsmethode Melanchthons folgte, über den er seine theologischen Qualifikationsschriften verfasst hatte.

Die folgende Präsentation übernimmt die Loci-Einteilung der Dogmatik, indem sie in der chronologischen Abfolge, in der Geyer sich der einzelnen Lehrkapitel annahm, im Wesentlichen Vorlesung für Vorlesung darstellt. Damit verzichte ich bewusst auf den gewiss reizvollen Versuch, Geyers dogmatischen ›Ansatz‹ oder ›seine‹ Dogmatik als ein Ganzes herauszuarbeiten. Da es m.E. zunächst einmal gilt, Geyers Vorlesungen dem akademischen Theologiediskurs überhaupt bekannt zu machen, wäre es für einen solchen Versuch zu früh. Das gilt umso mehr, als sich bislang keine Hinweise darauf finden lassen, dass Geyer an die Veröffentlichung einer dogmatischen Gesamtdarstellung auch nur gedacht hätte. Was hingegen seit den frühen 1970er Jahren geplant war, ist eine Darstellung der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts,¹ die freilich nie erschien. In der Tat bilden Vorlesungen aus diesem Themenbereich, gekoppelt mit Lehr-

¹ Bei seiner Beantragung eines Forschungsfreisemesters für das WS 1973/74 führte Geyer u. a. die geplante Ausarbeitung dieses Buches als Begründung an (UAG Theol. PA 0107).

veranstaltungen über das philosophische Problem der Geschichtsschreibung, neben der Dogmatik einen zweiten Tätigkeitsschwerpunkt in Geyers Lehre. Er reicht bis in die frühe Zeit der Wuppertaler Professur zurück. Nur unter der Fachexpertise des Philosophen, als der er seinen ersten von zwei Doktorgraden erworben hatte, nicht jedoch als systematischer Theologe hielt Geyer auch eigene Vorlesungen zur Ethik. Obwohl theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen Geyers Behandlung der Dogmatik immer wieder mitbestimmen, klammere ich diese beiden weiteren systematisch-theologischen Teilgebiete hier aus. Das ist der einfachen Beobachtung geschuldet, dass Geyers Wirkung erwähnenswertenmaßen auf den *dogmatischen* Vorlesungen beruhte.

Der folgenden Darstellung liegen als Quellen die Nachlassakten zugrunde, die sich anhand des Findbuches zum Nachlass, der Vorlesungsverzeichnisse der genannten Hochschulstandorte und nicht zuletzt einer umfänglichen Sichtung des Nachlasses selbst den gehaltenen Vorlesungen zuordnen lassen. Meine Präsentation baut somit auf intensiver rekonstruktiver Arbeit mit Geyers Nachlass auf, die ich nur mit der Vor-Ort-Unterstützung durch Frank Dittmann zu leisten imstande war. Ihm gilt mein herzlicher Dank. Aufgrund seiner Vorarbeiten konnte ich schon vor meiner eigenen Autopsie der Archivalien auf aussagekräftige Inhaltsübersichten zurückgreifen. Die Verantwortung für die folgende Darstellung, insbesondere für ihre etwaigen Ungenauigkeiten, trage aber selbstverständlich allein ich.

Ich werde vorrangig eine Wiedergabe der Argumentation Geyers bieten. Mit der werkgeschichtlichen Rekonstruktion sind zudem Hypothesenbildungen über die Zuordnungen von Nachlassmaterialien verbunden, deren Begründungen aber nicht diese dem Überblick dienende Darstellung belasten sollen. Sie müssen vielmehr einer wünschenswerten künftigen Edition von Geyers Vorlesungen vorbehalten bleiben, die dann der Leserschaft anhand des zu edierenden Materials auch ein qualifiziertes Urteil über jene Hypothesen zu ermöglichen hätte. Ich präsentiere Geyers dogmatische Arbeit hier *Locus* für *Locus*, selbst wenn die damit gegebene Einteilung des Stoffes in Einzelfällen nicht mit der Abgrenzung der vorliegenden Nachlassakten oder der angekündigten und durchgeführten Veranstaltungen übereinstimmt.

2. GEYERS DOGMATISCHE VORLESUNGEN IM ÜBERBLICK

2.1 DIE THEOLOGIE KARL BARTHS (1966/67, 1969/70, 1975, 1986)

Den Anfang macht die Barth-Vorlesung, die Geyer zwischen 1966 und 1986 auf jedem der vier von ihm bekleideten Dogmatiklehrstühle anbot² und die nach

² Angekündigt wurden Vorlesungen über die Theologie Karl Barths in Wuppertal WS 1966/67, Bonn WS 1969/70, Göttingen SS 1975 und Frankfurt SS 1986. Im Nachlass

Einschätzung seines langjährigen Assistenten H. Ruddies eines von drei »Lehrzentr[en]« Geyers darstellt.³ Die Vorlesung über Barth, bei dem Geyer selbst nie studiert hatte, der ihm aber über seinen Bonner Lehrer W. Kreck gegenwärtig war, bildet offensichtlich einen Schwerpunkt in Geyers eigener Theologie, stellt aber formal betrachtet ein Stück Theologiegeschichte dar. Wenn sie hier trotzdem dargestellt wird, dann deshalb, weil sie im WS 1966/67 als Geyers erste Vorlesung unter ausdrücklich systematisch-theologischem Lehrauftrag offensichtlich eine dogmatische Standortbestimmung beabsichtigte. Das lässt sich z. B. von der späteren Göttinger Vorlesung über Schleiermacher (SS 1980),⁴ die für das erwähnte theologiegeschichtliche Buchprojekt Geyers bestimmt nicht minder wichtig war, nicht behaupten. Die These von D. Korsch, dass Geyer die Theologiegeschichte zu einer systematisch-theologischen Disziplin entwickelt habe,⁵ dürfte also nicht unterschiedslos auf beliebige Theologen anzuwenden sein, sondern gilt in Verbindung mit bestimmten dogmatischen Themen. Die Barth-Vorlesung bestätigt in ihren verschiedenen, im Nachlass erhaltenen Aufrissen diese Annahme weitgehend.

Mit Ausnahme der Göttinger Vorlesung, die als vollständiges Tonbandtranskript⁶ erhalten ist, hat Geyer Barths Theologie in der werkbiographischen

sind unter verschiedenen Titeln vier zusammenhängende Vorlesungsaufrisse erhalten, die ich hypothetisch den einzelnen Veranstaltungen wie folgt zuordne: ZA EKHN 323/56 = 1966/67, 323/19 = 1969/70, 323/57 = 1975, 323/20 = 1986. Dabei sind die Zuordnungen zur Bonner und Göttinger Vorlesung durch ausdrückliche Datierungen als äußere Kriterien in den Nachlassmaterialien als recht zuverlässig anzusehen, während die Wuppertaler und besonders die Frankfurter Zuordnung die Hinzunahme innerer Kriterien erfordern.

³ Vgl. Hartmut Ruddies, Hans-Georg Geyer: Leben und Werk. Ein Porträt in Perspektive (im Folgenden: Ruddies, Porträt); in: Katharina v. Bremen (Hg.), Gott und Freiheit. Theologische Denkanstöße Hans-Georg Geyers (Tagungsprotokolle – Institut für Kirche und Gesellschaft), Schwerte 2008, 9–24, hier 13 f. Als »Lehrzentren« erscheinen darüber hinaus die reformatorische Rechtfertigungslehre und der Deutsche Idealismus.

⁴ Vgl. ZA EKHN 323/93.

⁵ Zur Begründung und Entfaltung dieser These s. Korsch's Beitrag zu diesem Buch.

⁶ Die Göttinger Barth-Vorlesung vom SS 1975 ist das erste Beispiel dieser fortan regelmäßig anzutreffenden Praxis. Mit Ausnahme der Vorlesung zur Gotteslehre (SS 1976) existieren von den mitgeschnittenen und abgetippten Vorlesungen keine sonstigen Skripte oder Ausarbeitungen mehr im Nachlass. Außerdem ist zu bemerken, dass bei den im Folgenden gebotenen Zitaten aus Geyers Nachlass die an sich wünschenswerte seitengenaue Belegpraxis zwar bei Geyers eigenen Typoskripten, aber nicht durchgängig bei den stets in studentischer Initiative (Mitteilung von Hans Theodor Goebel im Forschungsinterview am 11.11.2017) erstellten Tonbandtranskripten erstrebt ist. Ich grenze vielmehr auf das Datum der betreffenden Vorlesungsstunde ein. Der Grund hierfür ist, dass bei den Transkripten zumindest in bestimmten Fällen die Paginierung

Zweiteilung behandelt, die H.U. v. Balthasar 1951 mit einer einschlägigen Monographie popularisiert hatte. Der »Zeit der dialektischen Theologie« schloss sich die Behandlung der »Kirchlichen Dogmatik« an, die jedoch deutlich weniger Raum beanspruchte. Die nötigen dogmatischen Entscheidungen zum Werk Barths fällt Geyer in der Interpretation dialektisch-theologischer Schlüsseltexte. Sie fixieren den theologischen Grundsatzanspruch, den die »Kirchliche Dogmatik« dann einzulösen hat. Zwar verändert Geyer bei Neuauflage der Vorlesung die Anordnung (weniger die Auswahl) der behandelten Barthtexte nicht unerheblich, die den Quellen interpretativ entnommenen Aussagen und vor allem deren Stoßrichtung bleiben jedoch dieselben. Kern von Barths Dialektik ist demnach der »Streit der Theologie« (so in der Wuppertaler Erstvorlesung im WS 1966/67),⁷ den Geyer anhand der offenen Briefkontroverse vorführt, die Barth sich 1923 mit A. v. Harnack um den theologischen Stellenwert der Bibel lieferte. In der Debatte mit diesem Schulhaupt der liberalen Theologie erwies sich für Barth die Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit seinem jeweiligen Zeitalter – entgegen dem verbreiteten und von Barth selbst gewiss beförderten Eindruck der Kontextinvarianz Dialektischer Theologie – in demselben Maße als notwendig, indem es sich als unmöglich herausstellte, diesen Glauben auf irgendwelche Merkmale seiner jeweiligen Zeit zu gründen. So sei Barths Grundthese vom Wort Gottes als »ebenso notwendige wie unmögliche Aufgabe«⁸ der Theologie herzu-leiten. Diese *Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit* des Wortes Gottes bildet das Zentrum von Geyers Barth-Interpretation. Es wird im zweiten Teil der Vorlesung in ihren unterschiedlichen Nachlassfassungen anhand mehrerer theologischer Themen entfaltet, die sich als Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit darstellen lassen. Barths Revitalisierung des anselmischen Gottesbeweises ist ebenso darunter wie die Lehre von der Versöhnung, die von Ruddies sogar als Geyers »Schlüssel zum Gesamtwerk«⁹ bezeichnet wurde. Zwar

sekundär angebracht und zwischen den verschiedenen Auflagen, die von den Transkripten hergestellt wurden, uneinheitlich ist, obwohl sich im Wortlaut bislang keine Hinweise auf Abweichungen finden ließen. Der Sachverhalt bedarf weiterer Erforschung.

⁷ ZA EKHN 323/56 als § 5 der Vorlesung. In: ZA EKHN 323/19 (Bonn, WS 1969/70), heißt der gleiche § 5 »Die Grenze der Theologie«.

⁸ ZA EKHN 323/56 (§ 5 der Vorlesung). Geyer stützt sich damit auf: Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie [1922], in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Finze = K. Barth, GA III/19, Zürich 1990, 144–175, hier: 173: »die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit unserer Aufgabe«.

⁹ So Ruddies, Porträt, 13. – Wenn hier mit dem »Gesamtwerk« lediglich die Bände der Kirchlichen Dogmatik gemeint sein sollten und nicht Barths komplettes Schrifttum, ließe sich die Aussage dem § 9 der (Wuppertaler) Barth-Vorlesung zuordnen (ZA EKHN 323/56), der »Die Kirchliche Dogmatik im Umriss (KD I)« behandelt und nach nur drei Seiten

ist diese Aussage kaum werkbiographisch belastbar, da die Versöhnungslehre aus KD IV, wenn meine Zuordnung der Nachlassakten trifft, in der frühen Wuppertaler Vorlesung noch gar nicht in einem eigenen Paragraphen behandelt wurde. Dogmatisch ist es dennoch zutreffend, Geyers Barth-Interpretation als *versöhnungstheologisch* einzustufen, denn die grundlegende Bestimmung des Wortes Gottes als Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit ergibt nur vor dem Hintergrund der Annahme Sinn, dass der christliche Glaube Versöhnung zum Gegenstand hat, also von der Versöhnungsbedürftigkeit der sündigen Menschen ausgeht. Nur in diesem Rahmen kann dasjenige, was den so beschaffenen Menschen unmöglich ist, zugleich notwendig sein, indem es den einzigen Weg darstellt, die Sünde zu überwinden.

Auch wenn Geyer die ausgeführte Sündenlehre erst am Ende seines dogmatischen Vorlesungscorpus in seinem letzten Göttinger Semester vorgetragen hat, sind ihm die diesbezüglichen Präsuppositionen, die seine Grundthese von der notwendigen und unmöglichen Aufgabe der Theologie mit sich bringt, zweifellos schon in der Arbeit an und mit der Barth-Vorlesung deutlich geworden. Das zeigt der gegenüber dem werkbiographischen Zwei-Phasen-Modell völlig veränderte Aufriss der Göttinger Barth-Vorlesung (SS 1975).¹⁰ Die Dialektische Theologie wurde hier an zwei Vorlesungsterminen ausgehend vom Begriff »Dialektik« behandelt, ansonsten aber weitgehend überlagert von umfangreichen (vier Termine beanspruchenden) Erwägungen zur »Idee des Neuprotestantismus« (so im handschriftlichen Vorlesungsaufriß), der als »Moralisches Christentum zwischen Liberalismus und Sozialismus« charakterisiert¹¹ und in Gestalt von E. Troeltsch, A. v. Harnack und W. Herrmann vorgestellt wurde. Erst nach zwei weiteren Vorlesungsterminen über die Religiösen Sozialisten kam an insgesamt fünf Terminen die dialektisch-theologische Phase Barths in Quellentexten zur Sprache, ehe Geyer in einer langen Schlussphase der Vorlesung (fünf Termine) im Wesentlichen Barths ersten Dogmatikzyklus »Unterricht in der christlichen Religion« (1924/26) referierte – vielleicht eine Reminiszenz an den Ort der Vorlesung; jedenfalls hatte Geyer noch in der Wuppertaler Vorlesung die Göttinger Dogmatik bloß als lohnende (Wieder-)Entdeckung, die ein Freund Geyers »in Bonn in einem Antiquariat« gemacht habe,¹² erwähnt.

Skript zu KD IV springt: Im Korpus der KD hielt Geyer zweifellos die späte Versöhnungslehre für entscheidend.

¹⁰ Zu den folgenden Angaben vgl. ZA EKH 323/19.

¹¹ Während die Vorlesung selbst in: ZA EKH 323/57, vorliegt, findet sich der handschriftliche Aufriss in: ZA EKH 323/20. Die Verzeichnungseinheit enthält ansonsten überwiegend Kopien aus ZA EKH 323/19 in lediglich abweichender Anordnung.

¹² So in § 6 der Vorlesung (ZA EKH 323/56). Die Tatsache, dass Geyer von einem Freund »in Bonn« spricht, legt nahe, dass die Vorlesung nicht in Bonn gehalten wurde, weil dann »hier« zu sagen gewesen wäre. Das ist ein Indiz, dass man in dieser Nachlassakte die

Wenn Geyer in der so aufgebauten Göttinger Barth-Vorlesung die dialektisch-theologischen Quellen weitgehend durch das Sachproblem des Neuprotestantismus ersetzte, so entsprach das vollauf der dogmatischen Grundthese, die er zuvor aus der Barth-Harnack-Kontroverse entnommen hatte. Denn im Zentrum des Neuprotestantismus erblickte er das Problem der Identität des sittlichen Subjekts, das sich seinerseits mit der Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit deckt, die das Wort Gottes für den sündigen Menschen darstellt. Bereits die Bonner Barth-Vorlesung hatte bei der Entfaltung der Grundthese anstelle des anselmischen Gottesbeweises die »Ethische Frage in der Theologie« ins Auge gefasst und an Barths Tambacher Vortrag (1919) exemplifiziert.¹³ Angesichts der offensichtlichen Gleichsinnigkeit dieser ethischen Frage mit dem Problem des sittlichen Subjekts war also de facto hier schon der Neuprotestantismus im Blick. Er bzw. seine neuzeittheoretische Auffassung vom menschlichen Subjekt ist die Signatur des Zeitalters, von dem die Grundthese der Barth-Vorlesung sagt, dass die Theologie sich damit notwendig auseinandersetzen, aber unmöglich auf sie gründen könne. In der Göttinger Vorlesung begegnet diese These in der Fassung wieder, dass für Barths Theologie Dogmatik und Ethik dieselbe Fragestellung behandeln, die Dogmatik aber den Vorrang besitze. Wenn Geyer im SS 1975 auch nicht den ganzen Vorlesungsaufriß ausführen konnte (vorgesehen waren noch Erwägungen zur Stellung Schleiermachers und der Reformation im Verhältnis zu diesem dogmatischen Theologieverständnis),¹⁴ so wird man doch sagen können, dass hier eine Gesamtgestalt von Geyers Barth-Interpretation erreicht ist. Gerade bei Zurücknahme der ausführlichen Quelleninterpretation tritt Barth als derjenige Theologe hervor, der den Anspruch des christlichen Glaubens auf Wahrheit nirgends klarer als am neuzeitlichen Subjekt bewährt und damit das Recht von Subjektivitätstheologie kritisch begrenzt. Das damit gegebene Theologieverständnis entfaltete Geyer später in seinen fundamentaltheologischen Vorlesungen weiter.

2.2 CHRISTOLOGIE UND SOTERIOLOGIE

Dieser zentrale Themenkomplex umfasst neben der Christologie im engeren Sinne als Lehre von der Person Christi auch die Rechtfertigungs- und die Versöhnungslehre. All diese Bereiche hat Geyer mit eigenen Vorlesungen bedacht. Der christologisch-soteriologische Gesamtkomplex beschäftigte ihn schon seit seinen theologischen Qualifikationsschriften zu Melancthon. Das könnte eine Erklärung dafür sein, dass Geyers diesbezügliche Vorlesungen (anders als beim

frühere Wuppertaler Vorlesung vor sich hat. Geyer hegte seinerzeit offenbar Ambitionen, die Göttinger Dogmatik in der Barth-Gesamtausgabe zu edieren (UAG Theol. PA 0107), zu deren Herausgeberkreis er gehörte.

¹³ Vgl. § 7 des Vorlesungsskripts (ZA EKHN 323/19).

¹⁴ Vgl. ZA EKHN 323/20, vorgesehen für 03.07.1975.

Thema ›Barth‹) immer wieder von Publikationen begleitet sind, die den in der Lehrtätigkeit erreichten Erkenntnisstand gewissermaßen drucktauglich fixieren.

2.2.1 Rechtfertigungslehre (1967–68, 1972/73, 1978)

Geyer unterrichtete nach seinem Wechsel von der Philosophie in die Theologie im Anschluss an die Barth-Vorlesung zwei Semester lang (1967/68) in Vorlesung und Seminar Rechtfertigungslehre. Aus den fragmentarischen Nachlassakten der Rechtfertigungs-Vorlesung, die einschlägige Auslegungen zu Thomas von Aquin, Luther und Calvin geboten haben muss, ragt eine in mehreren praktisch identischen Exemplaren vorhandene Thesenreihe über Luthers Rechtfertigungslehre heraus.¹⁵ Sie ist der Bonner Vorlesung (WS 1967/68) zuzuordnen, aber inhaltlich vor dem Hintergrund von Geyers früherer Beschäftigung mit Melanchthon zu sehen.¹⁶

Geyer entwickelt hier Rechtfertigung »im Unterschied von Gesetz und Evangelium«, wie er im vollen Titel der Thesenreihe schreibt, und bringt damit, wie es ab Th. 2.3 immer wieder heißt, einen »generische[n] Unterschied« zur Geltung, der sich mit dem Unterschied von Vernunft und Glauben deckt: jene eine theoretische Erkenntnis von Wahrheit aufgrund von Gesetzmäßigkeit und -förmigkeit, dieser eine praktische, weil auf den Gewissheit und Vertrauen heischenden Anredecharakter des Evangeliums gegründete Wahrheit (vgl. Th. 4.2).

Es ist unschwer zu sehen, dass sich hier Geyers Begriff von Theologie als Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit des Wortes Gottes (s. o. Ziff. 2.1) eine Artikulationsgestalt verschafft, die die in der Barth-Vorlesung nur implizite versöhnungstheologische Vorannahme durch den Rekurs auf die lutherische Formel ›Gesetz und Evangelium‹ ausdrücklich macht. Allerdings ist dieser lutherische Rekurs selbst keineswegs formelhaft, denn Geyer gründet die Rechtfertigung nicht auf die im lutherischen Schema leicht als Zwillingsgespann zu missdeutende Rede von ›Gesetz und Evangelium‹, sondern betontermaßen ausschließlich auf das Evangelium. Darin kommt eine Kritik an Melanchthon zur

¹⁵ Der fragliche Text liegt in ZA EKHN 323/51, 323/66 und 323/174 vor und ist unter variablem Titel überliefert: »Thesen zu Luthers Lehre über die christliche Gerechtigkeit [323/174: »de iustificatione seu iustitia Christiana«] im Unterschied von Gesetz und Evangelium [fehlt in 323/174] nach dem Großen Galaterkommentar von 1535«. Die Thesen wurden wahrscheinlich auch in der Göttinger Vorlesung »Glaubensgerechtigkeit in der reformatorischen Theologie« (SS 1978) verwendet.

¹⁶ Ruddies, Porträt, 15 wertet die Rechtfertigungsthesen als »Ausdruck« eines »strengen systematischen Erkenntniswillens«, der sich äußerlich in der Nummerierung der Thesen »à la Wittgenstein« zeige, dessen *Tractatus logico-philosophicus* damals inspirierend auf Geyer gewirkt habe. Für Ruddies' Behauptung, dass die Thesenreihe »mehrfach umgeformt[...]« (15) worden sei, geben die mir bekannten Fassungen aus dem Nachlass keine Anhaltspunkte her; die Textfassungen sind vielmehr bis auf Abschreibfehler identisch.

Geltung, dem Geyer von seinen Qualifikationsschriften an bis zum letzten Vortrag seines Lebens vorgehalten hat, die versöhnungstheologische Kluft des Gesetzes zum Evangelium mithilfe einer humanistischen Anthropologie unter dem Leitbegriff des Geistes schließen zu wollen.¹⁷ Damit aber würde die Rechtfertigungstheologie um ihre versöhnungstheologische Vorannahme und die »komplementäre Differenz« von Gesetz und Evangelium um ihren demgegenüber grundlegenden Status als »fundamentale Differenz« gebracht (Th. 2.3.2). Wie wichtig Geyer der Gegensatz von Gesetz und Evangelium für die Rechtfertigungslehre war, sieht man auch daran, dass zwei Vorlesungen, deren (allerdings fragmentarische) Nachlassakten die einschlägigen rechtfertigungstheologischen Inhalte betreffen, unter dem Titelstichwort »Gesetz und Evangelium« angekündigt wurden.¹⁸

2.2.2 Christologie (1970, 1972)

Eine Transformation seiner rechtfertigungstheologischen Einsichten innerhalb des dogmatischen Gesamtrahmens hat Geyer in der Christologie-Vorlesung vorgenommen, die er erstmals im SS 1970 in Bonn und zwei Jahre später (SS 1972) in veränderter Form in Göttingen vorgetragen hat. Der in der Bonner Veranstaltungsankündigung »vorbehaltlich besserer Einsicht«¹⁹ mitgeteilte Aufriss umfasst einen *problemgeschichtlichen* und einen *systematischen* Teil, was für Geyers spätere Vorlesungen beispielgebend wird. Der zeitgleich besonders von W. Pannenberg im Anschluss an E. Voegelin perfektionierten Methode, Geschichtstheologie als Geschichte der Theologie in kritisch-rationalistischer Teleologie zu entwickeln,²⁰ steht Geyers systematisch-theologisches Verständnis einer Theologiegeschichte gegenüber, welche die dogmatischen Sachprobleme im Wortsinne herauspräpariert, also für die eigentliche Erörterung le-

¹⁷ Vgl. zusammenfassend Hans-Georg Geyer, Philipp Melanchthon. Ein Geist in der Spannung zwischen Humanismus und Reformation [1998], in: Hans-Georg Geyer, Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. Hans Theodor Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / Jürgen Seim, Tübingen 2003, 461–480.

¹⁸ Dies betrifft die Vorlesungen in Bonn im SS 1971 sowie in Göttingen im WS 1972/73 (ZA EKHN 323/49). Da Geyer aber schon im SS 1971 mit der vollen Vertretung des Göttinger Lehrstuhls beauftragt war (UAG Theol. PA 0107), kam die Bonner Vorlesung nach heutigem Erkenntnisstand nicht zustande.

¹⁹ ZA EKHN 323/39. Die Verzeichnungseinheit als ganze ist dem SS 1972 zugeordnet, enthält aber vielfältige Materialien aus der Veranstaltung vom SS 1970.

²⁰ Einschlägig für Pannenberg's Anlehnung an den Kritischen Rationalismus eines K.R. Popper ist sein Werk *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1971); der Rekurs auf Voegelin und sein Diktum »The order of history is the history of order« findet sich z. B. in Wolfhart Pannenberg, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte* (KVR 1443), Göttingen 1978, 106 mit 123 Anm. 47.

diglich vorbereitet. Bei höchst detailkundiger Ausbreitung der Lehrgeschichte fällt Geyers theologisches Urteil darum nicht selten gegen deren Verlaufslogik und ist in jedem Fall frei vom Anschein historistischer Zwangsläufigkeit oder auch nur Folgerichtigkeit. Das gilt besonders für die Christologie-Vorlesung, die gewissermaßen das Kernstück der von Geyer geplanten, aber nicht realisierten Monographie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts bildet. Die tatsächlich veröffentlichten Aufsätze zur Christologie sind demgegenüber streng dogmatische Erörterungen ohne lehrgeschichtlichen Apparat.²¹ Ich gebe hier einen Überblick über beide Teile der Vorlesung.²²

Geyer teilt die christologische Lehrgeschichte (Teil A der Vorlesung) in drei Phasen ein, die im Gegenüber von »orthodoxer Christologie« (A.1) und »spekulativer Christologie« (A.2) zu »Problem und Kritik der Idee des historischen Jesus« (A.3) hinführen. Zwischen der »Orthodoxie« der altprotestantischen Barocktheologie und der Spekulation der Hegelschule ist dabei eine wesentliche Detailfrage der Zweinaturenlehre strittig: Beziehen sich die christologischen Aussagen über die Menschennatur lediglich auf die Person Christi oder auch auf die einzelnen Christenmenschen? Ersteres war die orthodoxe Position, letzteres die der spekulativen Theologie, die nach der aufklärerischen Wunderkritik z. B. eines H.S. Reimarus keine exklusiv christologischen Hoheitsaussagen mehr vertreten konnte. Dass die Person Christi damit nur noch eine historische, d. h. der Vergangenheit überantwortete Gestalt wurde, wie es der streitfreudige Hegelianer D.F. Strauß in seinem skandalträchtigen *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) unterstrich, ist vor diesem Hintergrund konsequent. Das praktisch zeitgleiche Aufblühen der Leben-Jesu-Forschung widerspricht dem auf den ersten Blick nicht, weil ihr historisch-kritisches Interesse an der Person Jesu eben frei von den dogmatischen Ansprüchen der Zweinaturenlehre ist, die F. Schleiermacher, mit seiner Bestreitung der Apostolizität der Pastoralbriefe selbst ein Wegbereiter der historischen Bibelkritik, als unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff destruiert hatte.

²¹ Vgl. Hans-Georg Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi [1973], in: ders., *Andenken*, 190–207, bzw. Hans-Georg Geyer, *Anfänge zum Begriff der Versöhnung* [1978], in: ders., *Andenken*, 208–226.

²² Zu Geyers Christologie habe ich mich andernorts ausführlicher geäußert: Henning Theißen, *Der irdische Jesus und die Praxisbedeutung der Christologie*, in: *EvTh* 77 (2017) 228–238 (besonders zu systematischen und praktischen Aspekten) sowie besonders zu werksgeschichtlichen und methodologischen Aspekten: Henning Theißen, *Der irdische Jesus. Wahrheit und Kontextualität der Christologie bei Hans-Georg Geyer*, in: Michael Hackl / Christian Danz (Hg.), *Christologie im Wandel. Herausforderungen, Krisen und Umformungen* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft), Göttingen 2018 (im Erscheinen).

Das hier skizzierte lehrgeschichtliche Panorama, das so ähnlich schon vor Geyer in Barths *Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert* (1947) und in H. Diems Tübinger Antrittsvorlesung (1957) ausgebreitet wurde und das Geyer selbst wohl erstmals in seiner zweisemestrigen Bonner theologiegeschichtlichen Vorlesung zum 19. Jahrhundert vorgetragen hatte (WS 1968/69, SS 1969),²³ wäre unoriginell, wenn Geyer es auf die von M. Kähler (1892) abgeschauten Entgegensetzung von historischem Jesus und kerygmatischem Christus samt ihrer sekundären Überwindung in den verschiedenen Wiederbelebungen des historischen Jesus seit E. Käsemann (1952/53) zulaufen ließe. Doch genau dies tut Geyer nicht. Schon Jahre vor seiner ersten Christologie-Vorlesung erkannte er durch seine Bemühungen um das christologische Reden in der Kirche, dass die Kluft zwischen der ›Christologie von oben‹ und derjenigen ›von unten‹ die akademische Theologie ebenso lähmen musste wie die zeitgenössischen Versuche Pannenberg und anderer, diese Kluft, die nach 1945 der Gegensatz von Barth und Bultmann verkörpert hatte, zu überbrücken. Geyer entwickelt die *dogmatische* Bedeutung Christi vielmehr – in Anerkennung ihrer Inkommensurabilität mit der Kategorie des *historischen* Jesus – allein vom Faktum der »göttlichen Osteraktion«²⁴ aus und schließt damit *lehrgeschichtlich* an Strauß als den Entdecker dieser Inkommensurabilität an, dem er aber *dogmatisch* zugleich entschieden widerspricht: Jesus ist keineswegs der Geschichtswissenschaft und damit der Vergangenheit zu überantworten, sondern ist als der Auferstandene gegenwärtig. *Gegen* das ihm von Barth und Diem her geläufige und bis heute gängige theologiegeschichtliche Narrativ stellt Geyer fest, dass die Bemühung um den historischen Jesus von der Leben-Jesu-Forschung bis zum sog. *third quest* (den Geyer in späten Nachlassaufzeichnungen noch zur Kenntnis genommen hat) nicht die auf den ersten Blick logisch erscheinende Folge von Strauß darstellt, sondern zu ihm im Verhältnis eines »antithetische[n] Effekt[s]«²⁵ steht. Wie um diesen Zwiespalt zu Strauß auszudrücken – der im Übrigen der Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Theologie in Geyers früheren Vorlesungen entspricht –, läuft der historische Teil von Geyers Christologie-Vorlesung (in A.3) auf die 1973 auch in einem eigenen Aufsatz ausgearbeitete Kategorie des »irdischen Jesus« in bestimmter »Negation des ›historischen Jesus‹«²⁶ hinaus: nämlich auf Jesus in seinen »Erdentagen« (R. Hermann), doch nur so, wie er sich aus der Perspektive von Ostern darstellt.

²³ Vgl. ZA EKHN 323/23 bzw. 323/64.

²⁴ ZA EKHN 323/61, Skript »Systematische Reflexion elementarer Themen der Christologie«, 53.

²⁵ ZA EKHN 323/39, Skript »Problem und Kritik des ›historischen Jesus‹«, 9 (Hervorhebung aufgehoben).

²⁶ ZA EKHN 323/39, Skript »Problem und Kritik des ›historischen Jesus‹«, 28 (Hervorhebung aufgehoben).

Dieser Zugang zur Christologie ist zu unterscheiden von dem Konzept eines in der Erinnerung der österlichen Gemeinde konstituierten oder konstruierten Christus, den gegenwärtig z. B. der Neutestamentler J. Schröter mit Rückgriff auf die Gedächtnistheorie bei J. Assmann ebenfalls unter dem Begriff des »irdischen Jesus«, doch ohne Bezug zu Geyer vertritt. Tatsächlich hat Geyer im theologiegeschichtlichen Teil seiner Vorlesung die für eine derartige Gedächtnischristologie tragenden Voraussetzungen in der bewusstseinstheoretischen Methode Schleiermachers mit dem Argument abgewiesen, dass diese Methode den theologisch unentbehrlichen Begriff objektiver Wahrheit der Subjektivität des Bewusstseins ausliefere.²⁷ Geyer hat sich demgegenüber problemgeschichtlich – was er in seiner Vorlesung zur Fundamentaltheologie noch grundsätzlicher reflektieren sollte – auf die Seite Hegels geschlagen, der die Einheit der Wissenschaften durch einen der einzelnen Wissenschaft entzogenen spekulativen Begriff von Wahrheit festhalten wollte. Im problemgeschichtlichen Teil seiner Christologie-Vorlesung übernimmt die österliche Perspektive auf den irdischen Jesus diese einheitsstiftende Funktion; deshalb dürfte diese für den Zugang zu Geyers dogmatischer Christologie wichtiger sein als die missdeutbare Formel »irdischer Jesus«, zumal diese seit Käsemann auch als Synonym für den »historischen Jesus« stehen konnte.

Der ausgeführte dogmatische Teil B von Geyers Christologie-Vorlesung ist nur in den Nachlassakten eines erst im WS 1975/76 durchgeführten Göttinger Seminars zum Thema »Auferstehung« erhalten,²⁸ geht jedoch in einzelnen Partien auf eine Wuppertaler Sozietät (gemeinsam mit den Professorenkollegen Marsch und Nauck) zum selben Thema vom WS 1965/66 zurück²⁹ – ein Jahr vor Geyers erster dogmatischer Vorlesung! Die spezifisch österliche Perspektive auf den irdischen Jesus bringt Geyer hier auf das als »differenzierte Einheit von Auferweckung und Kreuzigung Jesu Christi« (B.1) begriffene Gegenüber zwischen der berechtigten, aber irdisch unbeantwortbaren »Rechtsfrage« nach dem Warum des Todes Jesu und der unabschließbaren, nur von Ostern her zu deutenden »Sinnfrage« dieses Todes.³⁰ Ostern wird damit als der unhintergehbare Ausgangspunkt aller dogmatischen Christologie fixiert. Geyers eigene Deutung des Kreuzestodes Christi, die den Löwenanteil des dogmatischen Vorlesungsteils ausmacht, geschieht mithilfe der Kategorie der »Stellvertretung« (B.2). Geyer

²⁷ Vgl. ZA EKH 323/39.

²⁸ Vgl. ZA EKH 323/61.

²⁹ Vgl. ZA EKH 323/108. Eine veröffentlichte Frucht der seinerzeitigen Arbeit Geyers sind ein theologiegeschichtlicher und ein dogmatischer Vortrag vom Mai 1965 bzw. Juni 1967 (Hans-Georg Geyer, Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie [1966], in: ders., Andenken, 149–175, bzw. Hans-Georg Geyer, Die Gegenwart Christi: die Auferstehung [1967], in: ders., Andenken, 176–189).

³⁰ Diese Begriffe finden sich in: Geyer, Rohgedanken, in: ders., 202 u.ö.

interpretiert sie im Anschluss an die Bonner neutestamentliche Dissertation von K. Wengst (1967) als doppelte Hingabe: Einerseits gibt Gott Jesus in den Kreuzestod hin, andererseits gibt Jesus sich selbst Gott hin.³¹ Nur scheinbar ist in dieser innergöttlichen Familiengeschichte die Hingabe wechselseitig und symmetrisch, tatsächlich weist ihr zwischen Preisgabe und Anvertrauen schwankender (Doppel-)Sinn eine erhebliche Bandbreite auf. In der Christologie-Vorlesung zielt Geyer auf eine klare Asymmetrie im Verhältnis von Gott und Jesus, indem am Schluss des Vorlesungsskriptes der Kreuzestod Jesu unter beiden Aspekten der Hingabe genauso entschieden als eine einzige Tat Gottes behauptet wird,³² wie Geyer das seit den 1960er Jahren für das Osterereignis unterstrichen hatte. Im Falle des Kreuzes Christi ist damit die Vorstellung abgewiesen, als ob Gott den Tod Christi passiv als ein Opfer entgegennehme, m.a.W. die dogmatische Christologie mündet in die klassischen Fragen der Versöhnungslehre, die Geyer einige Jahre später als eigene Vorlesung ausgearbeitet hat.

2.2.3 Versöhnungslehre (1977, 1984)

Die in den Nachlassakten als Tonbandnachschrift erhaltene Vorlesung zur Versöhnungslehre datiert vom SS 1977³³ (Wiederholung in Frankfurt, SS 1984) und bietet eine weiter entfaltete Ausführung des dogmatischen Teils der Christologie-Vorlesung in sechs eigenen, neu erarbeiteten Paragraphen. Nach dem nicht erhaltenen, vielleicht frei vorgetragenen § 1 zu »exposition und struktur des dogmatischen teiles« bilden §§ 2–4 eine vertiefende Reprise des dogmatischen Christologie-Teils. Geyer unterscheidet »frage und problem des todes jesu« von »frage und problem des todes jesu christi«, worin man – zumal mit der Christologie-Vorlesung im Hintergrund – an dem hinzugefügten Hoheitstitel der zweiten Formulierung das Gegenüber von Rechts- und Sinnfrage des Todes Jesu erkennen kann. Beiden stellt Geyer nun »frage und problem des kreuzes jesu christi« gegenüber, was offenbar die eigentliche dogmatische Antwort auf die christologische Sinnfrage umschreibt. Geyer gibt sie in der Versöhnungslehre mit dem Begriff der Sühne, dem er drei Charakteristika zuschreibt, nämlich neben

³¹ Vgl. ZA EKHN 323/61.

³² So übrigens bereits 1967 in einem Skript für den Theologischen Ausschuss der EKU mit dem Titel »Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi« (in: ZA EKHN 323/53); s. hierzu auch in diesem Band S. 148f.

³³ In: ZA EKHN 323/26, als »Das Kreuz Jesu Christi«, in der Kopie: ZA EKHN 323/90, als »Versöhnungslehre II« titulierte. Dass im WS 1976/77 eine Versöhnungslehre I (= dogmatische Christologie?) vorausging, wie das Göttinger Vorlesungsverzeichnis signalisiert, ist angesichts fehlender einschlägiger Nachlassakten und der Tatsache unwahrscheinlich, dass Geyer im Herbst 1976 einen Autounfall hatte, der ihn längere Zeit in seiner Lehrtätigkeit behinderte und von dessen Folgen er erst im Laufe des nächsten Jahres völlig genas.

der in der Bibel stets kultischen Beschaffenheit der Sühne insbesondere die durchweg göttliche Initiative zur Sühne und ihre Näherbestimmung als »spezifische form von stellvertretung«. Mit diesen beiden Punkten, die in §§ 3 und 4 der Versöhnungslehre entfaltet werden, ist der Kenntnisstand der Christologie-Vorlesung eingeholt.³⁴

Geyer vertieft die Erkenntnis der dogmatischen Christologie in der Versöhnungslehre dadurch, dass er die charakteristisch asymmetrische Wechselseitigkeit des Kreuzestodes Jesu als doppelte Hingabe nun streng *innertrinitarisch* interpretiert, was in der Christologie-Vorlesung noch nicht geschah. Dabei macht er sich die ausführliche problemgeschichtliche Rekonstruktion der Trinitätslehre aus seiner Vorlesung zur Gotteslehre vom Vorjahr (s. u. Ziff. 2.4) zunutze. Versöhnungstheologisch entscheidend ist, dass für Jesus wie für Gott die jeweilige unverwechselbare Relation zum anderen bestimmender und prägender – traditionell gesprochen: ursprünglicher – ist als das eigene Selbstsein, so dass die trinitarischen Kennzeichnungen als Vater und als Sohn, die für beide diese Ursprungsrelationen ausdrücken, für eine angemessene Erfassung auch des Kreuzestodes zur Verfügung stehen. Die Deutung des Kreuzes Jesu Christi als doppelte Hingabe kommt also nicht zu dem zu deutenden Faktum hinzu, sondern beschreibt dieses sachgemäß trinitarisch; d. h.: anders als trinitarisch kann von Hingabe im Kreuzestod gar nicht gesprochen werden. Mit anderen Worten ist diese Hingabe keinerlei menschliche Möglichkeit oder ethisches Erfordernis. Das hebt den semantischen Zwiespalt von Preisgabe und Anvertrauen auf, der noch die dogmatische Christologie belastete, und macht die doppelte Hingabe univok als *Liebe* beschreibbar. Jesus ist m. a. W. so sehr Sohn, dass er diese Liebe auch am Kreuz festhält und mit dem *Abba* des Gethsemanegebets oder dem lukanischen Sterbewort »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist« (Lk 23,46) noch im Tod darauf insistiert, der Sohn dieses Vaters zu sein. Damit verhindert diese Liebe zwischen Vater und Sohn, dass der Vater sich vom Kreuz des Sohnes in eine streng monotheistische, nicht mehr vor allem anderen von der Beziehung zum Sohn geprägte Existenzform zurückzieht. Vielmehr ist auch der Vater so sehr durch die Liebe zum Sohn bestimmt, dass er dessen Hingabe mit der »bestätigung der sohnschaft jesu chr[isti]« erwidert, die mit der österlichen Auferweckung identisch ist.³⁵

Über die bloße Vertiefung der dogmatischen Christologie geht die Versöhnungslehre ab § 5 (»Der apostolische Dienst«) mit der Behandlung der Implikationen hinaus, die die innertrinitarische liebende Hingabe für die *Welt* nach sich zieht – also der Versöhnung im eigentlichen Wortsinne. Bezogen auf die Welt ist Gottes innertrinitarische Liebe seine Feindesliebe. Als solche steht sie der

³⁴ Alle bisherigen Zitate aus der Vorlesung zur Versöhnungslehre: ZA EKHN 323/26, Skript, 26, bzw. für das zuletzt gebotene Zitat: 36.

³⁵ ZA EKHN 323/26, Skript, 74.

»einträchtigen Zwietracht« zwischen dem »Willen der Feindschaft« und dem »Willen zur Macht« entgegen, die Geyer in der biblischen Schilderung des Todes Jesu im Zusammenwirken von Juden und Heiden als Typen des »Gott-für-sich-haben-Wollens« bzw. des »Ohne-Gott-leben-Wollens« erblickt.³⁶ Mit der Auferweckung wandelt sich nach Geyer die Sohnschaft Jesu vom eingeborenen Sohn zum Erstgeborenen in einer Reihe Geschwister, die damit erfordert sind.³⁷ Dem entspricht, dass der Indikativ der Liebes Gottes den Imperativ der Feindesliebe nach sich zieht. Die Kirche erscheint hier – mit Begriffen, die in den 1970er Jahren Geyers sozialetisches Denken mitbestimmt haben – als »Agentur der Feindesliebe Gottes«.³⁸ Mit der Wendung von der Trinität zur Welt – und im Gesamtverlauf der Vorlesung: vom dogmatischen zum nicht weiter untergliederten, nur noch gut die letzte Vorlesungswoche umfassenden ethischen Teil – kommt also das Gegenüber von Kirche und Welt ins Spiel, das Geyer seit den frühen 1970er Jahren in der Sozialethik entsprechend seinem generellen Theologiebegriff als Identität von Notwendigkeit und Unmöglichkeit entworfen hat. Konkret resultiert der Imperativ der Feindesliebe aus der Kongruenz von Christengemeinde und Bürgergemeinde, die durch die Auferweckung Christi verbürgt und daher notwendig, innergeschichtlich aber unmöglich ist, weil sie in diesem Rahmen nicht die Universalität erreicht, die dem Auferstehungsleben Christi entspreche. Der Dienst der Kirche besteht deshalb für Geyer in einer »Aktionsform mimetischer Praxis«, mit der sie das, was der Auferweckte universell lebt und erlebt, zumindest partikular realisiert. Mit dieser Ethik der Versöhnung nimmt Geyer die wohl wirkungsvollste sozialetische Schrift Barths *Christengemeinde und*

³⁶ In dem die Versöhnungslehre zusammenfassenden Aufsatz von Geyer, Anfänge, in ders., Andenken, hier: 217 kommt in demselben Sinne das »einträchtige Werk der zwieträchtigen Welt von Juden und Heiden« zur Sprache. Geyer interpretiert in der Vorlesung vom SS 1977 die paulinische Zusammenstellung von Juden und Heiden »formelhaft« in »zwei sätzen«: 1. »die juden wollen unter allen umständen gott allein für sich haben«; 2. »von den heiden gilt, sie wollen an sich unter allen umständen ohne gott leben können« (ZA EKHN 323/26, Transkript, 70). Da auch im Kontext der Vorlesung mit jenen beiden Sätzen Aussagen über die Menschheit der »zwieträchtigen Welt« als solche getroffen sind, kann man insbesondere den ersten Satz kaum triftig als theologischen Antijudaismus kritisieren. Das zeigen auch die anschließenden Äußerungen Geyers, in denen die grundsätzlicher auftretenden Ausdrücke »wille der [im Transkript korrigiert aus: zur] feindschaft« und »wille zur macht« fallen (Transkript, 71).

³⁷ Vgl. ZA EKHN 323/26 (§ 4).

³⁸ Diese und die im folgenden Zitat artikuliert Vorstellung finden sich auch wenig später veröffentlicht in: Hans-Georg Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche [1978], in: ders., Andenken, 227–256, Zitate: 247 bzw. 235 (Original jeweils kursiv). Im Transkript der Vorlesung vom SS 1977 ist dazu durchweg § 5 »Der apostolische Dienst« zu vergleichen (ZA EKHN 323/26).

Bürgergemeinde (1946) auf, widersetzt sich aber ausdrücklich dem zeitgeschichtlich oftmals aus ihr abgeleiteten Parallelismus beider.

2.3 GLAUBEN UND WISSEN (1970/71, 1979/80, 1981, 1985/86)

Die Fundamentaltheologie verhandelte Geyer seit dem WS 1970/71 unter dem von Hegels gleichnamiger Schrift (1802) entliehenen Titel »Glauben und Wissen«. Nach der Schilderung seines damaligen Hörers Ruddies nahm diese Vorlesung die sonst übliche »Stelle langweiliger Prolegomena«³⁹ ein. Noch im SS 1968 las Geyer selbst »Prinzipienfragen der Dogmatik« und ging dabei – wenn die rekonstruierte Zuordnung der Nachlassakten stichhaltig ist – vor allem vom Begriff der Dogmatik aus.⁴⁰ In der Bonner Vorlesung über »Glauben und Wissen« wird hingegen die uns schon aus der ein Semester zuvor gehaltenen Christologie-Vorlesung bekannte systematische Behandlung der Lehrgeschichte praktiziert, die bei diesem Thema – also der theologischen Epistemologie – auch die Philosophie und ihre Problemgeschichte einbeziehen muss. Geyer hat die Vorlesung im Laufe seiner Wirksamkeit viermal vorgetragen, und mindestens die beiden Göttinger Fassungen sind gegeneinander so eigenständig, dass Geyer selbst sie zu Recht als »Glauben und Wissen I« und »II« unterschied (im Folgenden: »Vorlesung I« und »Vorlesung II«). Die Schilderungen, die Ruddies (freilich ausdrücklich »vergrößert«)⁴¹ von der Bonner Vorlesung gegeben hat, legen den Schluss nahe, dass diese in Details der Stoffdarbietung wiederum von beiden Göttinger Fassungen abwich, doch sind die Übereinstimmungen des Gesamtaufrisses mit der Göttinger *Vorlesung I* so groß, dass man von einem gleichbleibenden Gesamtkonzept seit der Bonner Vorlesung ausgehen kann. Textliche Grundlage des Folgenden⁴² sind die Göttinger Tonbandtranskripte.⁴³

Der Aufriss der Vorlesung – dem schieren Stoffumfang nach nicht weniger als eine Geschichte europäischer Philosophie und Theologie von der Antike bis

³⁹ Ruddies, Porträt, a. a. O., 16.

⁴⁰ Vgl. ZA EKHN 323/37.

⁴¹ Ruddies, Porträt, a. a. O., 15.

⁴² Zitatbelege in Ziff. 2.3 entstammen für Vorlesung I der Akte: ZA EKHN 323/34; für Vorlesung II der Akte: ZA EKHN 323/35.

⁴³ Wenn das ebenfalls unter der Thematik von Glauben und Wissen firmierende Skript ZA EKHN 323/29 richtig der Frankfurter Vorlesung vom WS 1985/86 zugeordnet ist, läge hier der Beleg einer weiteren Umgestaltung vor, die historische Umstände der Problementwicklung – nämlich einmal mehr das Verhältnis von Christentum und Bürgertum – konstitutiv in die systematische Sachfrage einbezieht. – Geyer arbeitete sich außerdem lange nach seiner Emeritierung für eine im WS 1997/98 an der TU Darmstadt abgehaltene Veranstaltung »Glauben und Wissen, Sollen und Können« (ZA EKHN 323/251) erneut in das Thema ein. Da diese jedoch als Seminar durchgeführt wurde und zudem deutlich stärker existentielle Bezüge aufwies, bleibt sie hier außer Betracht.

zur Gegenwart unter der Leitthematik der Gotteserkenntnis – ist in der Weise, die Geyers systematischen Zugriff auf Problemgeschichte generell kennzeichnet, sogleich durch begriffliche Oppositionen strukturiert, die dem bloßen historischen Material von vornherein eine gegenwartskräftige Fragestellung einhauchen. Die Göttinger *Vorlesung I* nennt diese Begriffspaare gleich in der ersten Sitzung, nämlich den Gegensatz von »Theorie und Praxis« sowie das Gegenüber von »Wahrheit und Macht«.⁴⁴ Das erste dieser Paare ergibt sich, wenn der eine Titelbegriff »Glauben« auf das *Handeln* bezogen wird, das sichere Entscheidungsgründe benötigt, während das zweite Paar aus dem ebenso nötigen Bezug des anderen Titelbegriffs »Wissen« auf die *Wahrheit* resultiert, da die damit gegebene Kanonisierung und Kontrolle des Wissens sofort die Machtfrage tangiert. Der geschichtliche Stoff, den die Vorlesungen an all ihren problemgeschichtlichen Stationen und damit wohl auch in all ihren Fassungen, in denen Geyer sie vortrug, präsentiert, wird erst unter dieser doppelten Fragestellung dogmatisch sprechend, weshalb sich mein folgendes Referat, um der Stofffülle gerecht werden zu können, auf die Scharnierstellen der Vorlesung konzentriert, an denen jene doppelte Fragestellung immer wieder hervortritt. Es bedeutet m. E. angesichts dieser durchgehenden doppelten Fragestellung keine ernsthafte Einschränkung, dass Geyer von fünf vorgesehenen Kapiteln der *Vorlesung I* aus Zeitgründen nur die ersten drei vortragen konnte.⁴⁵

Der bei weitem ausführlichste, die Semesterzeit bis zum Jahresende 1979 beanspruchende erste der drei Teile (*I*) behandelt zunächst (*I.1*) das antike Wissenschafts- und Metaphysikverständnis von deren Begründer Aristoteles über die Stoa bis zu den pyrrhonischen Skeptikern. Geyer akzentuiert den bekannten Gottesbegriff eines unbewegten Bewegers im Ganzen der aristotelischen Kosmologie als Ermöglichungsgrund von Naturerkenntnis überhaupt (»keine Erdmechanik ohne eine Himmelsmechanik«).⁴⁶ Der schillernde, halb physikalische und halb theologische Charakter, den das von Aristoteles postulierte fünfte Element (»Äther«) über den antiken Elementenquadrupel (Erde, Wasser, Feuer, Luft) hinaus annahm, habe der stoischen Kritik reichlich Angriffspunkte gegeben, um gegen Aristoteles eine Gleichsetzung von Kosmos und Gott zu entwickeln, die das Übel aus dem Bereich der göttlichen Vorsehung im Weltgeschehen (*pronoia*) ausgliederte, um so die Voraussetzung für eine philosophische Disziplin der Ethik neben der Naturerkenntnis zu schaffen. In Geyers Interpretation wurde die Stoa damit zugleich zur Brunnenstube der Gottesbeweise ontologischer wie kosmologischer Prägung, da sie mit der Differenzierung von Ethik und Vorse-

⁴⁴ ZA EKH 323/34 (Übersicht zur ersten Vorlesungsstunde).

⁴⁵ Geyer hat sich auch in *Vorlesung II* nicht um einen Nachtrag bemüht, sondern dieselbe Fragestellung neu – diesmal vor dem Hintergrund von Nietzsches Nihilismus – ange-
setzt.

⁴⁶ Das Zitat entstammt der Vorlesung vom 02. 11. 1979 (ZA EKH 323/34).

hung den (quasi ontologischen) Schluss von der Unvollkommenheit menschlichen Tuns auf einen vollkommenen, in der Welt tätigen Gott ziehen, die Schlussfolgerung aber auch (in kosmologischer Manier) aus der Naturbeobachtung gewinnen konnte. An der Skepsis des Sextus Empiricus, die zu jeder Position die Gegenposition einzunehmen vermag,⁴⁷ verdeutlicht Geyer die theoretischen Unzulänglichkeiten dieser nie zu einer notwendigen Wirklichkeit Gottes vorstoßenden Beweise. Das skeptische Ideal sei demgegenüber praktischer Natur und bestehe in der Unerschütterlichkeit (*ataraxia*), die sich aus der Einnahme gegensätzlicher Positionen im Mittel ergibt. Obwohl damit die aristotelische Ausgangsposition von der epistemologischen Bedeutung der Gotteserkenntnis (als Ermöglichung von Welterkenntnis) in ihr Gegenteil verkehrt ist, zeigt die geschilderte *antike Problemgeschichte* im Ganzen eine dialektische Einheit von *theoretischem* und *praktischem* Moment der Wissenschaft, die genau der von Geyer benannten Makrofragestellung entspricht.

Demgegenüber ist die *christlich-abendländische Behandlung des Problems* von Glauben und Wissen, der sich der folgende Abschnitt der Vorlesung (I.2) widmet, durch die Problematik von *Wahrheit* und *Macht* zu erfassen, die durch den Anspruch von Offenbarung als epistemologischer Autorität entsteht. Den Ausgangspunkt bildet die Beobachtung, dass selbst die kirchliche Lehre, wonach die Erkenntnis Gottes nicht evident, sondern nur als Glaube an eine ausschließlich der Kirche anvertraute Offenbarung möglich sei, dennoch den Wissenschaftsbegriff der profanen Antike voraussetzt, da die Offenbarung als Axiom im Sinne der aristotelischen Epistemologie zu deuten sei.⁴⁸ Im Hintergrund der scholastischen Theologie erblickt Geyer deshalb die Frage, wie sich der philosophische Erkenntnis- zum theologischen Lehrbegriff verhält. Mit dem Aufkommen der islamischen Aristotelesrezeption (Averroismus), die der Hochscholastik ihr epistemologisches Handwerkszeug bescherte, sei die Vorstellung einer vom kirchlichen Lehrmonopol unabhängigen Wahrheit in nicht die Offenbarung betreffenden Dingen ins Blickfeld gerückt. Zum Brennpunkt der Auseinandersetzung wurde demnach die Pariser Universität, wo der Averroist Siger von Brabant gegen die theologischen Evidenzbehauptungen des Franziskaners Bonaventura einen außertheologischen Wissenschaftsbegriff (sog. *duplex veritas*) postulierte, während Thomas von Aquin eine vermittelnde Lösung propagierte. Ihm zufolge ist die Gotteserkenntnis weder evident noch ganz dem Glauben vorbehalten, sondern aus der Naturbeobachtung mittels der Vernunft für gewisse Fragen⁴⁹

⁴⁷ Sextus Empiricus wurde ab der Vorlesung vom 13. 11.1979 eingehender behandelt (ZA EKHN 323/34).

⁴⁸ Dieses Argument gebrauchte Geyer in der Vorlesung vom 22. 11.1979 (ZA EKHN 323/34).

⁴⁹ Das betrifft insbesondere beim Thema der Existenz Gottes den kosmologischen Gottesbeweis des Thomas im Gegensatz zum ontologischen Beweis des Bonaventura, der

erschließbar, auf denen die kirchliche Lehre (z.B. von der Trinität oder Inkarnation) aufbaut. Diese thomanische Position sei im Katholizismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts bestimmend geblieben. Sie sah eine Stufenanordnung von Vernunft- und Offenbarungswahrheit vor, die eine Hinwendung zu außertheologischer Erkenntnisbestrebung einschloss, ohne den kirchlichen Machtanspruch auf die Gesamtheit der Wissensinhalte preiszugeben.

Diesem Konzept stellt Geyer anschließend (I.3) die reformatorische Position gegenüber, die dem Begriff kirchlicher Lehre die Vorstellung einer Kirche der Wahrheit entgegensetzt. Sie wird im *II. Teil* der Vorlesung durch die Theologiegeschichte über die barock-konfessionelle Theologie bis zur Kantzeit verfolgt. Exemplarisch ist Luther, für den Wahrheit in *objektiver* wie *subjektiver* Hinsicht *Wahrheit des Glaubens*, der Glaube also Inhalt *und* Ermöglichungsgrund der Wahrheit ist. Die Reformation stelle damit jeder Behauptung von doppelter Wahrheit eine *simplex veritas* entgegen, die aber innerreformatorisch nicht konsonant bestimmt wird. Während Luther die Wahrheit des Glaubens *nur im Evangelium* erkenne, müsse sie laut Melanchthon im *Gegensatz von Gesetz und Evangelium* ausgesagt werden, was die späteren innerevangelischen Streitigkeiten um den Gesetzesbegriff hervorrufe. Vor diesem Hintergrund charakterisiert Geyer die reformatorische Position durch sechs Thesen⁵⁰ in Abgrenzung von ihren humanistischen (melanchthonischen) Anteilen als Einheit von *simplex veritas* und *duplex iustitia*. Der doppelte Begriff von göttlicher und weltlicher rechtsetzender Autorität halte den Begriff der Wahrheit von dem der Macht frei und führe zur gegenseitigen Unabhängigkeit von Glauben und Wissen, auch wenn die Wissenschaft im Falle Galileis oder Newtons noch kaum aus der kirchlichen Bevormundung entlassen worden sei. In Abrechnung mit dem revisionistischen preußischen Religionsedikt führe schließlich jedoch Kant im *Streit der Fakultäten* (1798) eine Art theologischen Vergleich von Rationalismus und Supranaturalismus herbei. Er bestreite gegen den ersteren jede Möglichkeit, Glauben auf Wissen abzustützen, und lasse damit Offenbarung als eigene Sphäre außerhalb der Vernunft stehen. Gleichzeitig werde in antisupranaturalistischer Manier die Bedeutung der Religion in die praktische Philosophie verlagert. Zugleich werde damit die Frage nach Wahrheit und Macht erneut auf die antike Konstellation von Theorie und Praxis geführt. Der *III. Teil* der Vorlesung verfolgt die Konstellation dieser Thesen nun aber auf der Basis der für die Neuzeit kennzeichnenden Unabhängigkeit von Glauben und Wissen, und zwar anhand einer Gegenüberstellung von Schleiermacher und Hegel.

ohne jede Naturbeobachtung operiert (vgl. das Vorlesungstranskript vom 29.11.1979, ZA EKHN 323/34).

⁵⁰ Die Vorstellung und Erläuterung der Thesen fand als Übergang zum II. Teil der Vorlesung in den Vorlesungen vom 08. und 10.01.1980 statt (ZA EKHN 323/34).

Diese beiden religionsphilosophisch wohl wichtigsten Vertreter der neu gegründeten Berliner Universität unterscheiden sich wesentlich in ihrer Stellung zum Problem der Subjektivität, der Freiheit des Individuums. Von Kant als transzendentaler Anker der Erkenntnis im Denken vorgestellt (»das ›Ich denke‹, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können«)⁵¹ und als unbeweisbares Faktum der Freiheit zur Grundlage der Ethik erhoben,⁵² werde die Subjektivität bei Schleiermacher zum entscheidenden Merkmal der Religion, und zwar in Abgrenzung sowohl von ihrer theoretischen als auch ihrer praktischen Einordnung, die sie bei Kant erfährt. Denn Religion sei für den jungen Schleiermacher der *Reden* (1799) das »Anschauen des Universums« (2. Rede) im Individuum als ein eigenes Gemütsvermögen neben Denken und Handeln. Der späte Schleiermacher der *Glaubenslehre* konzentrierte diese Eigentümlichkeit der Religion in der Rede vom »Gefühl«. Hegel hingegen kritisierte vor allem in seiner für Geyers Vorlesung titelgebenden Schrift *Glauben und Wissen* (1802) diesen Begriff von Religion als bloß abgeleitet und damit nicht ursprünglich (noch in den *Reden* hatte Schleiermacher das »Gefühl« erst im Spiegel der »Anschauung« des Individuums konkretisiert) und zugleich als inhaltsleer. Das für Hegels religionsphilosophische Methode grundlegende Gegenargument, das Geyer anhand der fragmentarisch überlieferten Vorlesung über die Gottesbeweise (1829) demonstriert, sieht vor, Subjektivität in individueller Konkretion und zugleich in Ablösung von allem nur Partikularistischen zu denken. In Hegels Vorlesungen zur Religionsphilosophie, die seine spöttische Kritik an der Christologie von Schleiermachers *Glaubenslehre* auf ein methodisch gesichertes Niveau heben, trete Jesus als Objekt des Glaubens hervor, das in der christlichen Religion verinnerlicht werde – ein direktes Gegenmodell zu der auf die subjektive Religiosität des irdischen Jesus (sein »schlechthin kräftiges Gottesbewusstsein«) zielenden Christologie bei Schleiermacher.

In der Bewertung dieser Kontroverse⁵³ kritisiert Geyer Schleiermachers Behandlung des für die Neuzeit entscheidenden Subjektivitätstheorems dafür, dass sie mit dem individualistischen Religionsbegriff den stets auf Allgemeingeltung zu beziehenden Wahrheitsanspruch des Glaubens preisgibt bzw. an die empirischen Wissenschaften abtritt. Dies sei freilich später weithin auch in den Wissenschaften allgemein geschehen, die – so Geyers wohl auch im Anschluss an

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1787], B 131.

⁵² So Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785] = I. Kant, AA IV, 461 u. ö.

⁵³ Vgl. die zusammenfassende Gegenüberstellung von Schleiermacher und Hegel in der Vorlesung vom 08.02.1980 (ZA EKH 323/34). Die bei dieser Gelegenheit gegebene Reprise der Hegel'schen Behandlung der Gottesbeweise entspricht inhaltlich und in der Argumentation einer späteren Veröffentlichung: Hans-Georg Geyer, *Hegels kritische Rezeption der metaphysischen Gottesbeweise* [1987], in: ders., *Andenken*, 80–90.

seinen philosophischen Lehrer W. Cramer geäußerte Kritik – einen Begriff des Absoluten nicht zu bilden vermocht hätten. Geyer schließt sich daher Hegel an, der den philosophischen Begriff der Wahrheit unabhängig von allen Einzelwissenschaften konzipiert. Der Gesamtduktus der Vorlesung läuft in theologischer Adaption dessen auf eine Opposition von »evangelischer Wahrheit« und »wissenschaftlicher Theologie« hinaus, die (nach einem *IV. Teil* zum Positivismus des nachhegelianischen Zeitalters) *Teil V* der Vorlesung hätte behandeln sollen. Auch ohne dessen Ausführung ist mit der Hegelanleihe im Titel und erst recht dem Gedankengang der Vorlesung I im Ganzen klar, dass Geyer dabei dem ersten dieser beiden Begriffe den Vorzug gegeben hätte. Die damit getroffenen theologischen Weichenstellungen insbesondere zum Verhältnis von Wahrheit und kirchlicher Lehre bleiben auch für die Göttinger *Vorlesung II* vom SS 1981 gültig, weshalb ich sie hier knapper behandle.

Geyer führt in *Vorlesung II* den Wahrheitsbegriff sogleich als Streit- und Dialogbegriff ein, indem die Infragestellung eines inneren Zusammenhangs von Glauben und Wahrheit zu den »besten Traditionen« des Christentums zählt, da sie der Unableitbarkeit der christlichen Glaubenswahrheit aus »Evidenz und Deduktion« Rechnung trage. Wahrheit zeige sich so im Christentum – schon aufgrund seiner konfessionellen Binnen-, erst recht aufgrund seiner außerchristlichen Oppositionen – als Gegenstand der Auseinandersetzung, der darin dem theologischen »Grundakt« des Bekenkens verwandt ist; auch dieses ist von dialogischer Struktur zwischen der gehörten Zusage Gottes und ihrer lehrenden Weitergabe. Geyer führt damit nicht nur die Thematik der Vorlesung I fort, sondern auch Eckpunkte seiner im WS 1977/78 gehaltenen Ekklesiologie-Vorlesung (s. u. Ziff. 2.5), setzt aber den neuen Akzent, dass eine solche »Zusage-wahrheit«, wie er sie nun nennt, die Möglichkeit bietet, die »Wahrheit einer Aussage denkbar und lehrbar« zu entwerfen, »wenn sie nicht ausschließend sein soll«. ⁵⁴ Der irgendwie dilemmatische Eindruck der *Vorlesung I*, dass Wahrheit und Wissenschaft auseinandertreten müssen, wenn es um die Theologie geht, wäre behoben, sollte sich dieses Programm durchführen lassen. Vor dem Hintergrund dieses Programms verstehen sich auch die Gesprächspartner, denen sich Geyer im 2. und 3. Teil der Vorlesung hauptsächlich zuwendet, nämlich einerseits Nietzsches nihilistischer Bestreitung dieses Wahrheitsanspruchs und andererseits die Sprechakttheorie, die in besonderer Weise zum Begriff der »Zusage-wahrheit« passt.

Voran geht in vier Vorlesungsstunden der *erste* Teil des Gesamtprogramms mit einer Bestimmung des Begriffs kirchlicher Lehre im Verhältnis zum Bekenntnisbegriff: Bei sachlicher Vorordnung des Letzteren tritt Geyer einer konfessorischen Subjektivierung des Bekenntnisses entgegen und betont die blei-

⁵⁴ Alle Belege bis hierher entstammen der programmatisch angelegten 1. Vorlesungsstunde vom 28.04.1981 (ZA EKHN 323/35).

bende Spannung beider. Auch hier werden sachlich Gedanken der Ekklesiologie-Vorlesung aufgenommen.

Die Nietzsche-Darstellung des *zweiten* Vorlesungsteils⁵⁵ stützt sich besonders auf den jungen Nietzsche, da dessen Entdeckung des Prinzipiengegensatzes von Apollinischem und Dionysischem eine Dissoziation von Wahrheit und Wirklichkeit einleitete, die dem Korrespondenzprinzip von Wahrheit als erkannte Übereinstimmung mit der Wirklichkeit den Kampf ansage. Nietzsche mache damit im Negativen Ernst mit Kants Erkenntniskritik und zeichne so den Weg vor, den die Wissenschaft nach Kant allenthalben ging: den Weg einer Zergliederung des Wahrheitsbegriffs in die Vielzahl der Einzelwissenschaften, den Geyer schon in *Vorlesung I* anvisiert, aber nicht ausgearbeitet hatte.

Nietzsches Konzept stellt Geyer sodann den (sog. heterodoxen) Marxismus an die Seite, der in einzelnen Staaten des Ostblocks, für die seine staatstragende Funktion nicht eine echte Diskussion über seine Wahrheit ausschloss, entstand (Ungarn, Jugoslawien). Der damit ans Licht gekommene Wahrheitsbegriff – gestützt auf die erst im 20. Jahrhundert entdeckten Manuskripte aus Marx' Feder – wird von Geyer als eine »Art von Schocktherapie« bezeichnet, bei der »falsche Wirklichkeit« und »falsche[s] Bewußtsein« miteinander »konfrontiert« werden, so dass die zwischen beiden bestehende Übereinstimmung im Falschen die Wahrheit der erfolgten Konfrontation belegen und so die Frage beantworten soll, welche Art von Praxis die Marx'sche Theorie mit ihrem (in den Feuerbach-Thesen behaupteten) Vorrang der Praxis gegenüber der Theorie meint: Es handelt sich um eine »letzte Philosophie« im Gegensatz zur »ersten Philosophie« (prima philosophia oder Metaphysik) und mit dem Bestreben, sich selbst in eine wahre Praxis aufzuheben.⁵⁶ Im Gegensatz zu Nietzsche und doch mit derselben Stringenz wie bei ihm werde in diesem Neomarxismus die Wahrheit nicht an der Theorie, sondern der Praxis ad absurdum geführt. Der amerikanische Pragmatismus bei W. James, Ch. Peirce und J. Dewey sowie knapper der Existentialismus werden von Geyer anschließend als Nachfahren der marxistischen Enttarnung falscher Praxis vorgestellt.

In dem philosophiegeschichtlichen Schema, das Geyer in *Vorlesung I* entworfen hatte, eine späte Folge der nach Kant eingetretenen Positivierung der Wissenschaften, sind die drei philosophischen Strömungen, die Geyer ab dem 16.06.1981 vorgestellt hat, doch zugleich der gleitende Übergang in den *dritten* Teil der Vorlesung, nämlich logischer Positivismus, Kritischer Rationalismus und

⁵⁵ Dieser wurde am 12.05.1981 in Angriff genommen (ZA EKHN 323/35).

⁵⁶ Diese Darstellung des Neomarxismus findet sich v.a. in der Vorlesungsstunde vom 02.06.1981 entwickelt (ZA EKHN 323/35, hier auch die Zitate).

analytische Sprachphilosophie.⁵⁷ Die Zusammenstellung dieser drei, deren letzte deutlich in die von Geyer anvisierte Richtung der »Zusagewahrheit« weist, erklärt sich damit, dass die strikt antimetaphysische Haltung des Positivismus zugleich eine antisubjektivistische ist, die alle Begründung von Wahrheit auf Empfindungen, die der britische Empirismus und der Sensualismus noch als unproblematisch unterstellen konnten, ausschließt, weil darin noch der nicht verallgemeinerungsfähige Einzelne Erkenntnisquelle der Wahrheit sei. Demgegenüber sei die positivistische Grundhaltung die der intersubjektiven Überprüfbarkeit und die Sprache die eigentliche Grenze dieser Philosophie, an der sie sich mit den beiden anderen Strömungen berührt.⁵⁸ Die Abfolge der drei Strömungen ist in Geyers Darstellung trotz breiter philosophiegeschichtlicher Abstützung auf die führenden Vertreter dieser für das 20. Jahrhundert kennzeichnenden Denkrichtungen ganz stringent dem systematischen Interesse der *Vorlesung II* insgesamt verpflichtet, also der Bestimmung eines Begriffs von Wahrheit, auf die sich die kirchliche Lehre richten kann. Ich kann mich deshalb darauf beschränken, diesen Bogen nachzuzeichnen.

Als weichenstellend erscheint hier der Positivismus des Wiener Kreises im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, weil er die Grundfesten der *Korrespondenztheorie* erschütterte, wonach Wahrheit keine Eigenschaft der Dinge selbst, sondern des intellektuellen Urteils über sie ist; werden aber nur intersubjektiv überprüfbare Daten als Grundlage der Philosophie anerkannt, so ist der Weg zum korrespondenztheoretischen Urteil über sie verbaut und zur Aporie geführt. Die *Kohärenztheorie* der Wahrheit, die O. Neurath alternativ aufbringt, sei ebenso wie der Kritische Rationalismus bei K.R. Popper eine Antwort auf die damit eingetretene Krise des Verifikationismus. In Poppers über die Epistemologie hinausgehender Anschauung von der »offenen Gesellschaft«, die konstruktiv aus dieser Krise hervorgeht, finde sich eine den Problemen der Zeit vollauf gewachsene neue Denkrichtung, die aber, wie Geyer zu bedenken gibt, in der Wahrheitsfrage den zuvor verlorenen Boden nicht mehr unter die Füße bekomme, wie die epistemologische Radikalisierung Poppers durch seinen einstigen Übersetzer P. Feyerabend zeige: der schrankenlose Diskurs sei noch näher an der Wahrheit. Die Diskursethik eines J. Habermas und die Transzendentalpragmatik K.- O. Apels eher streifend, spitzt Geyer das hier bestehende Problem sachlich auf die Sprachphilosophie zu und widmet sich den Arbeiten von J.L. Austin und J. Searle, in denen Wahrheit – weder verifikationistisch noch falsifikationistisch – zum gelingenden Kommunikationsgeschehen werde. Oswald Bayers Versuch, diese Sprechakttheorie zur Grundlage eines (lutherischen)

⁵⁷ Die Zusammenstellung dieser drei findet sich auch auf einem Notizzettel, der im Nachlass der Vorlesungsstunde vom 16.06.1981 beigelegt ist (ZA EKH 323/35). (Hinweis von Frank Dittmann.)

⁵⁸ So in der Vorlesung vom 16.06.1981 (ZA EKH 323/35).

Begriffs von Theologie als Lehre von Gottes Verheißungsgeschehen zu machen, wird von Geyer als Katalysator zu einer eigenen Theorie der Sprachhandlung des Versprechens genutzt.⁵⁹ Die Wurzeln der Sprechakttheorie in der analytischen Philosophie der Sprache kappt Geyer dabei, da er die analytische Trennung von propositionalen und illokutionären Sprachanteilen (so im Gefolge von Austin und Searle) abweist und eine Zuordnung zu den Sprachdimensionen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik (nach C.W. Morris) vorzieht, wobei er den Begriff des Versprechens als »pragmatische Applikation«⁶⁰ einordnet: Das Versprechen, das über seinen reinen Aussagegehalt stets hinausgeht auf die Erfüllung zu, verlangt diese bei seinem Empfänger doch auch schon in gewisser (anderer) Weise, insofern dieser dem Versprechen Vertrauen entgegenbringen muss. Diese nicht symmetrische, aber jedenfalls bilaterale Relation von *Versprechen und Vertrauen* bildet die theologische Grundkonstellation, in der die theologische Lehre ebenso wie das individuelle Gebet und das kirchliche Bekenntnis eingezeichnet werden können als Erkenntnisweisen der Wahrheit, die mit dem Wahren selbst konvergieren. Damit ist das Ziel der *Vorlesung II*, der lehrbare Begriff der Wahrheit, erreicht.

Geyer hat den hier erarbeiteten pragmatischen Begriff der Lehre in einer allerdings beinahe enigmatisch kurzen Thesenreihe, die ein Jahr nach *Vorlesung II* erschien, auch veröffentlicht,⁶¹ so dass man annehmen darf, in dieser Publikation den Ertrag der zweiten fundamentaltheologischen Vorlesung vor sich zu haben. Dies entspricht der Tatsache, dass der Lehrbegriff schon 1971, also ebenfalls ein Jahr nach der ersten Vorlesung über »Glauben und Wissen«, Gegenstand eines veröffentlichten Aufsatzes von Geyer war;⁶² in den Einzelaussagen, besonders hinsichtlich der Verwendung des Zeugnisbegriffs, der 1982 keine Rolle mehr spielt, bestehen aber auch Abweichungen zwischen beiden Publikationen. Das mag andeuten, dass auch die beiden Versionen der Vorlesung über »Glauben und Wissen« je eigene Akzente setzen, ohne dass der Grundgedanke und die Richtung der Argumentation, auf die es mir in diesem Überblicksartikel allein ankommt, darüber in Widersprüche gerieten.

⁵⁹ Die Hinwendung zu Bayer erfolgte in der Vorlesung vom 25.06.1981 (ZA EKH 323/35). Gemeint ist: Oswald Bayer, Was ist das: Theologie? Eine Skizze, Stuttgart 1973.

⁶⁰ So in der Vorlesung vom 03.07.1981 (ZA EKH 323/35).

⁶¹ Vgl. Hans-Georg Geyer, Thesen zu einer kritisch-systematischen Revision des Begriffs der kirchlichen Lehre im Protestantismus [1982], in: ders., Andenken, 287–293.

⁶² Vgl. Hans-Georg Geyer, Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre [1971], in: ders., Andenken, 257–286. Auf diesen und den in der vorigen Anm. genannten Aufsatz ist in Ziff. 2.5 meiner Darstellung zurückzukommen.

2.4 GOTTESLEHRE (1976)

Eine Vorlesung zur Gotteslehre scheint Geyer in seiner ganzen Laufbahn nur ein einziges Mal gehalten zu haben. Das betreffende Göttinger Tonbandtranskript bricht zudem nach drei Vierteln der Semesterzeit im achten von neun Paragraphen ab.⁶³ Trotz dieses äußeren Eindrucks stellt die Gotteslehre vom SS 1976 Weichen für Geyers Lehrtätigkeit, der hier neben dem bekannten theologiegeschichtlichen Schema erstmals systematisch das *Vaterunser als Leitfaden für die theologische Lehrbildung* heranzieht, wie er es später auch in der Anthropologie und der Sündenlehre tun sollte.

Die Vorlesung umfasst vier Hauptteile: »1. Der Zusammenhang von Gotteslehre und Gebet [§§ 1–3], 2. Der Name Gottes [§§ 4–6], 3. Das Reich Gottes [§ 7], 4. Der Wille Gottes [§§ 8–9]«. Die Teile 2–4 sind unschwer als Auslegungen der ersten drei Bitten des Vaterunsers zu erkennen, während der *1. Teil* die theologische Valenz dieser Vorgehensweise herleitet. Dabei dient wie schon in der Christologie die konfessionelle (hier: lutherische) Barocktheologie (»Orthodoxie«) als Negativfolie (§ 1). Mit ihrer – von der Neologie übernommenen – Zurückhaltung gegenüber den Gottesbeweisen habe sie der Harmonisierung von Offenbarungs- und Rationalitätsprinzip, die Geyer in seiner Vorlesung über Glauben und Wissen problematisiert hatte, den Weg bereitet und so eine Brücke zur kantischen Moralisierung des Gottesbegriffs gebaut. Geyer zeichnet die theologiegeschichtlich einschlägige Entwicklung bis hin zur Religionskritik Feuerbachs nach, die er schon in Veröffentlichungen der späten 1960er Jahre⁶⁴ als psychologische Variante von Metaphysik kritisiert hatte. Demgegenüber hält Geyer unter der Überschrift »Gottesbegriff und Gottesname« (§ 3) fest, dass das Gebet, konkret die Anrufung Gottes im Vaterunser, die »muttersprachliche« Weise der Präsenz Gottes für den christlichen Glauben sei; Gotteslehre als theologische oder eben vielmehr (wie gezeigt) metaphysische Theoriebildung sei demgegenüber für den Glauben eine »Fremdsprache«.⁶⁵ Diese eindrückliche Unterscheidung von *mutter- und fremdsprachlicher Theologie* (entsprechend der von Geyer stets festgehaltenen Unterscheidung von Name und Begriff) dürfte ein

⁶³ Vgl. ZA EKHN 323/36. Ob der Abbruch der Transkription, die hier wie in den folgenden Semestern ein Unternehmen in rein studentischer Initiative war (Mittellung von Hans Theodor Goebel im Forschungsinterview am 11.11.2017), mit Geyers Autounfall vom Herbst 1976 in Zusammenhang steht, entzieht sich meiner Kenntnis. Eine Überarbeitung des Typoskripts, die vermutlich für die an Geyers Lehrstuhl später (ab WS 1977/78) standardmäßige Zirkulation im Studentenkreis vorgesehen war, begann Geyer handschriftlich an diesem Skript; sie gelangte bis zum Beginn von § 6 und liegt in: ZA EKHN 323/14, vor.

⁶⁴ Vor allem: Hans-Georg Geyer, *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie* [1968], in: ders., *Andenken*, 7–21.

⁶⁵ So in § 3 der Vorlesung vom SS 1976 (ZA EKHN 323/36).

Ergebnis sein, mit dem Geyer seiner fundamentaltheologischen Einsicht in die Differenz von »evangelischer Wahrheit« und »wissenschaftlicher Theologie«⁶⁶ Rechnung tragen wollte.

Innerhalb der anschließenden Auslegung der ersten drei Vaterunserbitten liegt der Schwerpunkt der Vorlesung auf dem 2. *Teil*, einer ausführlichen lehrgeschichtlichen Positionierung zur Trinitätslehre ausgehend von der Bitte: »Geheiligt werde Dein Name.« Geyer präzisiert hier zunächst die eben eingeführte Unterscheidung dahingehend, dass der Name Gottes, der im glaubensmuttersprachlichen Gebet angerufen wird, selbst gleichwohl »Fremdwort« und darum nicht mit der Glaubenssprache erlernbar sei (§ 4). Die Anrufung von Gott als Vater (§ 5), wie in der Muttersprache des Gebets selbstverständlich, komme vielmehr durch die gläubige »Anerkennung der Herrschaft des Sohnes« zustande, die eine »Teilhabe an der Sohnschaft des Herrn« erst ermögliche.⁶⁷ Geyer bringt hier die Öffnung der auf Jesus beschränkten Vaterbeziehung Gottes zum Vaterunser der Gläubigen in Anschlag, die er ein Jahr später in der Versöhnungslehre als christologischen Wandel vom *unigenitus* zum *primogenitus*⁶⁸ geltend machen sollte. Der Vatername gelangt demnach nur durch die Vermittlung Jesu Christi in die Muttersprache des christlichen Gebets, weswegen der Gottesname unbedingt trinitarisch zu denken sei.

Auf dieser Grundlage entfaltet Geyer in sieben Vorlesungsstunden als Herzstück der Gotteslehre seine Sicht auf die Trinitätslehre (§ 6). Die Hauptfrage, die Geyer wie immer der lehrgeschichtlichen Darlegung zugrundelegt, lautet: Wie ist Gottes Selbstsein zusammen mit der Gottessohnschaft Jesu möglich? Geyer unterscheidet idealtypisch zwischen westkirchlicher und ostkirchlicher Trinitätslehre und verfolgt besonders die Tradition von der Reformationszeit, in der sich die Trinitätslehre allerdings in der »Latenz« befunden habe, bis zum Deutschen Idealismus und konstatiert im Ergebnis eine abendländische »Sackgasse des Personalismus und der reinen Subjektivitätsinterpretation«. Der »lateinische Bann« einer Vorordnung des Selbstseins (Substanz) vor die Relation, die *una-essentia*-Lehre, wie Geyer sie umschreibt, sei auch durch Hegels Lösungsvorschlag, das Unendliche als im Endlichen, doch nicht Partikularen erscheinend zu denken, nicht gebrochen worden.⁶⁹

Mit dieser trinitätstheologischen Einschätzung macht Geyer die Schranken von Hegels Theologieverständnis deutlich, dem er in der Vorlesung über Glauben und Wissen den Vorzug vor Schleiermachers Individualitätsdenken

⁶⁶ Zu dieser Unterscheidung s.o. Ziff. 2.3.

⁶⁷ ZA EKHN 323/14, Vorlesung vom 06.05.1976.

⁶⁸ Zu dieser Terminologie s.o. Ziff. 2.2.3.

⁶⁹ Diese wichtigen problemgeschichtlichen Urteile fällt Geyer in der Vorlesung vom 01.06.1976 (ZA EKHN 323/36).

gegeben hatte.⁷⁰ Nun zeigt sich, dass Hegels Anliegen eines unabhängig von den Einzelwissenschaften und darum in keiner von ihnen entwickelten Wahrheitsbegriffs für Geyer zwar *fundamentaltheologisch* maßgeblich ist (Begriff einer »evangelischen Wahrheit«), die *theologische* Ausführung dessen jedoch nicht mit den Mitteln der Religionsphilosophie wie bei Hegel (Begriff der »absoluten Religion«) oder auch bei Geyers Lehrer Cramer (religionsphilosophischer Begriff des »Absoluten«) geleistet werden soll, denn auch dies verschiebe das Problem der Substantialität (*una-essentia*-Lehre) nur in eine reine Subjektivität.⁷¹

Um eine theologische Bestimmung der evangelischen Wahrheit leisten zu können, setzt Geyer in der Gotteslehre konstruktiv auf eine von der ostkirchlichen Trinitätslehre inspirierte Verhältnisbestimmung zwischen Gottes Selbstsein und der Gottessohnschaft Jesu. Gottes »Bezogenheit zum Sohn« ist demnach »früher« als »die Selbstbezüglichkeit des Vaters«; und ebenso gelte: »früher als die Selbstbezogenheit des Sohnes ist die Bezogenheit auf den Vater«. Die Vorlesung zur Gotteslehre erläutert diese Aufstellungen, die ein Jahr später in der Versöhnungslehre ausführlich in soteriologischer Absicht zur Geltung gebracht werden,⁷² in religionsgeschichtlicher Manier: Indem der Sohn bis zum Tode darauf beharre, Sohn von Gott-Vater zu sein, verzichte er darauf, seine eigene Gottheit dadurch zu erlangen, dass er den Vater umbringe. Die Gottheit des Sohnes sei darum Verzicht auf die Macht zum Patrizid und infolgedessen nicht analog zum Begriff der Allmacht zu denken.⁷³

Mit sieben Vorlesungsstunden von ähnlichem Umfang wie die Trinitätslehre, aber nicht von gleichem konzeptionellen Gewicht ist der 3. Teil der Vorlesung.⁷⁴ Er verfolgt in Auslegung der Vaterunserbitte »Dein Reich komme« den Reich-Gottes-Dualismus, wie Geyer ihn wahrnimmt, durch die Theologiegeschichte seit Augustin. Der konzeptionelle Abstand dürfte sich durch die von Geyer gewählte Ausgangsfragestellung erklären. Als solche benennt Geyer E. Blochs Verdacht, dass die Erwartung des Gottesreiches im Christentum bloße Vertröstungsfunktion habe, da sich die Christenheit nicht dazu durchgerungen habe, jede Diskrepanz zwischen Gottes Gegenwart und seinem Reich durch eine radikale Akzeptanz des göttlichen Selbstseins im Keim zu ersticken. In der Abwehr dieses Verdachts legen Geyers Darlegungen des Reich-Gottes-Dualismus alles Gewicht auf die ethische Differenz zwischen Kirche und Staat, die durch Kants Widerlegung theokratischer Reichsvorstellungen zum neuzeitlichen Standard geworden und besonders durch K. Barths Analogisierung von Rechtfertigung und Recht

⁷⁰ Bekanntlich warf Hegel Schleiermacher die fehlende Differenzierung zwischen Individuellem und Partikularem vor, s.o. Ziff. 2.2.3.

⁷¹ Vgl. ZA EKHN 323/36, Vorlesung vom 01.06.1976.

⁷² Zu den soteriologischen Implikationen s.o. Ziff. 2.3.

⁷³ Vgl. ZA EKHN 323/36, Vorlesung vom 01.06.1976.

⁷⁴ Vgl. ZA EKHN 323/36 (Vorlesungen vom 03. bis 18.06.1976).

theologisch geltend gemacht worden sei. Mit dieser Integration, aber nicht Vereinnahmung der politischen Ethik für die Theologie versucht Geyer die von ihm selbst benannten apokalyptischen bzw. endgeschichtlichen Konstruktionen der Reich-Gottes-Theologie so zu transformieren, dass Gottes Reich im Selbstsein Jesu Christi (nicht allgemein Gottes) und der für dieses typischen »Verschlungenheit von Gegenwart und Zukunft« präsent ist. Geyer greift hierfür auf die patristische, von Origenes entwickelte Vorstellung der *Autobasileia* Christi zurück.⁷⁵

Der nur fragmentarisch überlieferte 4. Teil der Vorlesung zielt auf eine Bündelung der im 2. und 3. Teil erarbeiteten theologischen Differenzierungen unter der Fragestellung, die durch die dritte Vaterunserbitte »Dein Wille geschehe« vorgegeben ist. Demnach realisiert Gott seinen Willen »wie im Himmel so auf Erden« durch einen als »Utopie« gekennzeichneten Machtverzicht, den Geyer mit Nietzsches Vorstellung vom »Willen zur Macht« kontrastiert.⁷⁶

2.5 EKKLESIOLOGIE (1977/78, 1985, 1987/88)

Mit der Vorlesung, die Geyer im WS 1977/78 über Ekklesiologie hielt, wurde die an seinem Lehrstuhl fortan gängige Praxis begonnen, die Tonbandtranskripte, die schon für das SS 1975 (Theologie Barths) zum ersten Mal hergestellt wurden, als (teils von Geyer autorisierte) Leseexemplare zu vervielfältigen und der Studierendenschaft als Arbeitsmaterial anzubieten. Dass dabei ausgerechnet die Ekklesiologie den Anfang machte, ist aus drei Gründen erstaunlich. Denn erstens fragte Geyer sich selbst gleich in der ersten Vorlesungsstunde gewiss nicht nur rhetorisch, »welcher Ungeist mich eigentlich geritten hat, dieses Thema für ein Kolleg auszuwählen«⁷⁷. Zweitens wurde die Vorlesung als solche nicht bis zu Ende ausgearbeitet, sondern die Nachlassakte mündet für die letzten Vorlesungsstunden in Kopien des Transkripts der im Vorsemester gelesenen Versöhnungslehre, als es dort um die »mimetische Praxis der Feindesliebe« ging, die Geyers Verständnis des kirchlichen Handelns bestimmte.⁷⁸ Genau in jener ver-

⁷⁵ So schon in der Vorlesung vom 03.06.1976 mit dem neutestamentlichen Argument, dass die unausgesprochene Präsenz Jesu in der Verkündigung seines Reiches dichter sei als im Gebrauch von Hoheitstiteln (ZA EKHN 323/36; hier auch das im Text davor gegebene Zitat).

⁷⁶ Vgl. ZA EKHN 323/36, Vorlesung vom 25.06.1976.

⁷⁷ So in der Vorlesung vom 25.10.1977 (ZA EKHN 323/16).

⁷⁸ Die fraglichen Materialien sind nur in der betreffenden archivalischen Verzeichnungseinheit des Nachlasses enthalten (ZA EKHN 323/16), nicht in den im Schülerkreis zirkulierenden Tonbandabschriften, die vielmehr mit der Vorlesungsstunde vom 09.02.1978 aufhören. Da jedoch in Göttingen die Vorlesungszeit erst mit dem 19.02.1978 endete (vgl. das online archivierte historische Vorlesungsverzeichnis, 12 http://gdz.sub.uni-goettingen.de/pdfcache/PPN830250301_1977_1978_WS/PPN830250301_1977_

söhnungstheologischen Vorlesung aber hatte Geyers drittens ausdrücklich von der »U nhaltbarkeit der institutionsform« der Kirche gesprochen,⁷⁹ so dass über der dennoch ein Semester später gehaltenen Vorlesung zur Ekklesiologie die Frage steht, was Geyer unter diesem Begriff eigentlich verstand, wenn es für ihn um die Kirchenwirklichkeit, die in jenen 1970er Jahren just unter institutionentheoretischem Blickwinkel verhandelt wurde, anscheinend nur in kritischer Abgrenzung gehen konnte.

Eine Antwort auf diese Frage gibt der Überblick über das intern nur wenig gegliederte Vorlesungstranskript. In nun schon vertrauter Manier bestimmt ein *erstes* Kapitel den lehrgeschichtlichen Problembestand, den Geyer zu Beginn der Vorlesung auf die Fragestellung einer »kritische[n] Theorie des geschichtlichen Daseins von christlicher Lehre« bringt.⁸⁰ Kirche wird also ihrem reformatorischen Begriff als »wahre Kirche« nach – zweifellos abgestützt auf CA 7 – durch den Auftrag zur *Lehre* charakterisiert, den Geyer durch die weitere Theologiegeschichte verfolgt. Dabei werde vom Alt- zum Neuprotestantismus der Begriff *wahrer Kirche* von der im *zweiten* Kapitel der Vorlesung⁸¹ behandelten *Wirklichkeit der Kirche* selbst abgelöst, so dass die Kirche in der Neuzeit ihre scheinbare Definitionshoheit über sich selbst mehr und mehr verliere. Tatsächlich machte Geyer schon ganz zu Beginn der Vorlesung klar, dass er den Anspruch der Kirche, in Er- und Bekenntnis ihrer Wahrheit ihr eigenes Subjekt zu sein, für den eigentlichen Grund der Misere hält, in der sich die Kirche gegenwärtig befinde.⁸²

Vor dem Hintergrund der skizzierten Entwicklung stellt das *dritte* Kapitel der Vorlesung nicht mehr den Sprung dar, den es auf den ersten Blick zu vollziehen

1978_WS__LOG_0008.pdf, 12.12.2017), ist es durchaus wahrscheinlich, dass Geyer die Ausführungen zur Ethik der Versöhnung noch mit vorgetragen hat.

⁷⁹ ZA EKHN 323/26 (Vorlesung vom 14.06.1977).

⁸⁰ So in der 4. Vorlesungsstunde am 29.11.1977 (ZA EKHN 323/16; das Datum wurde rekonstruiert).

⁸¹ Den ausdrücklichen Übergang zum zweiten Kapitel vollzog Geyer in der 12. Vorlesungsstunde (06.01.1978) mit Einführung der Religionssoziologie als forschungsgeschichtlichem Konzept (anhand von E. Durkheim, M. Weber u. a.), so dass tatsächlich das erste Kapitel das umfangreichste der Vorlesung ist und nicht das dritte, von dem Geyer zu Beginn des Semesters annahm, es würde »wohl die Hälfte des Kollegs« beanspruchen (ZA EKHN 323/16).

⁸² Als Negativbeispiele führte Geyer in der 2. Vorlesungsstunde einerseits die frühen Erklärungen der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium!« (1967) und andererseits die Celler Konferenz (1969) an (ZA EKHN 323/16). Erstere hänge ihren Schild der Rechtgläubigkeit an den eigenen kirchlichen Bekennermut, letztere verstehe in ihrem Streben nach sozialistischem Umbruch die Kirche nur als eine hilfreiche Infrastruktur. In der 1. Vorlesungsstunde hatte er als »Signalaten« der EKD die Stuttgarter Schuldklärung (1945), das Darmstädter Wort (1947), den Militärseelsorgevertrag (1957) und die Ostdenkschrift (1965) angeführt, die auf derartige Ansprüche verzichteten.

scheint. Geyer setzt sich hier mit zeitgenössischen soziologischen und religionssoziologischen Reflexionen auf die Kirche und ihre gesellschaftliche Bedeutung auseinander. Diese Überlegungen gehen am Schluss des Semesters mehr oder weniger nahtlos in die erwähnten Ausführungen zur mimetischen Praxis der Kirche als Feindesliebe über. Darin spiegelt sich die Tätigkeit im Theologischen Ausschuss der EKU, in dem Geyer in jenem Semester an einer Ekklesiologiedenschrift mitarbeitete. In mehreren Vorlesungsstunden ging Geyer direkt auf diese kirchliche Gremienarbeit und die ihr zugrundeliegende Literatur ein, die es durchweg mit institutionentheoretischen Ekklesiologieentwürfen im Grenzgebiet von Theologie und Soziologie zu tun hatte. Aus der Arbeit in diesem Ausschuss stammt auch derjenige Aufsatz zum Problem wahrer Kirche in der Praxis der Feindesliebe, mit dem Geyer seine ekklesiologischen Einsichten in publizierter Form zusammenfasst.⁸³

Der Aufriss der Vorlesung,⁸⁴ in deren Mittelpunkt die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche steht, verhält sich bei aller inneren Stringenz auf den ersten Blick dennoch ein wenig disparat zu dem ausdrücklichen Thema der Vorlesung als »kritische Theorie des geschichtlichen Daseins christlicher *Lehre*«. Es gilt jedoch zu beachten, dass Geyer schon seit Anfang der 1970er Jahre die Lehre betont als kirchlichen Auftrag im Unterschied zur akademischen Theologie entwarf,⁸⁵ die fundamentaltheologische Unterscheidung von Wahrheit und Wissenschaft aus der Vorlesung »Glauben und Wissen« bestätigend. Lehre in diesem kirchlichen, nicht akademisch-theologischen Sinne hat nach Geyer Zeugnischarakter und wird deshalb von der hörenden Kirche (*ecclesia audiens*) wahrgenommen, die der handelnden Kirche vorausgeht.

Geyers Begriff der Lehre trägt damit der neuzeitlichen Entkoppelung zwischen dem Begriff der wahren Kirche und der kirchlichen Wirklichkeit Rechnung. Die ausführliche Behandlung der gesellschaftlichen Bedeutung von Kirche versteht sich vor diesem Hintergrund als eine politische Ethik der Versöhnung, die Geyer im 3. Teil der Gotteslehre (SS 1976) als Teil der Theologie beschrieben hatte. Das erklärt auch die Integration der versöhnungstheologischen Vorlesung (SS 1977) in den Schlussteil der Ekklesiologie-Vorlesung.

In diesem Gesamttrahmen widmet Geyer seine wohl eindringlichsten Bemühungen dem Begriff der Lehre im ersten Kapitel der Vorlesung. Von Melanchthon in polemischer Absage an den hierarchischen Kirchenbegriff eingeführt,⁸⁶

⁸³ Vgl. Geyer, *Wahre Kirche?*, in: ders., *Andenken*, 227–256.

⁸⁴ In der 3. Vorlesungsstunde ordnete Geyer jedem der drei Kapitel eine These zu, doch »lediglich [...] als das Material, an dem das Kolleg sich abspielen soll« (ZA EKHN 323/16).

⁸⁵ Vgl. Geyer, *Andenken*, 257–286 bzw. 287–293.

⁸⁶ Dies war nicht nur in der *Confessio Augustana* (1530) der Fall, sondern auch noch 1551, als Melanchthon für einen möglichen Auftritt der Protestanten beim Trienter Konzil

sei der Lehrbegriff nicht auf einen propositionalen Gehalt einzuschränken und damit seines Anhalts an der Wirklichkeit zu entkleiden, sondern auf die Sichtbarkeit der Kirche zu beziehen; die Wahrheit der Lehre sichere diesen Bezug gerade dadurch, dass sie selbst nichts Vorgefundenes sei, sondern der Kirche jederzeit neu zu finden aufgetragen. Problematisch werde dieser Bezug der sichtbaren Kirche auf ihre nicht augenfällige Wahrheit (der schon im Begriff von *ecclesia visibilis / invisibilis* undeutlich wird!) dann, wenn er, wie mit der altprotestantischen Orthodoxie gegeben, an das geistliche Amt als Träger der Lehre geknüpft und damit institutionalisiert werde. Es ist dieses, in der reformatorisch-nachreformatorischen Lehrentwicklung gelegene Problem, das Geyer in seinen gegenwartsbezogenen Reflexionen zur Ekklesiologie die Religionssoziologie in den Vordergrund rücken lässt, deren Anfänge er an M. Weber entwickelt.

Vor dem beschriebenen problemgeschichtlichen Hintergrund wird auch verständlich, dass Geyer trotz der Fokussierung seiner Bemühungen auf den Begriff der Lehre (in Kap. 1 der Vorlesung) dennoch (in Kap. 2) ausdrücklich den *Vorrang der hörenden vor der lehrenden Kirche* vertritt. So sehr die wahre Lehre die der Kirche (und nicht etwa zuerst der theologischen Wissenschaft) gemäße Betätigung ihres Kircheseins ist, so sehr wird sie zu dem Subjekt, das sie sein muss, um diese Betätigung vollziehen zu können, doch erst dadurch, dass sie das Objekt von Gottes Anrede ist, die sie hört: »Dann wird die Grundbestimmung von Kirche darin zu finden und zu suchen sein, daß die Kirche Objekt ist als Angesprochene, Subjekt als Hörende, daß die Einheit von Objekt- und Subjektsein der Kirche die Kirche definiert als hörende Kirche in erster Linie. Die Ecclesia ist primär *ecclesia audiens* und nicht primär *ecclesiaicens* oder *docens*.«⁸⁷ Geyer hat das hier bezeichnete Verhältnis von Subjektivität, Sein und Tun später auch in seine Anthropologie-Vorlesung übernommen (s. u. Ziff. 2.6). Im Anschluss an die Bestimmung dieses Verhältnisses fällt bei Erörterung des dem Sein der Kirche entsprechenden Tuns – vorrangig der Verkündigung – auch bald der Begriff der »mimetischen Praxis«, dessen inhaltliche Behandlung das dritte Kapitel der Vorlesung einleitet.⁸⁸ Dieses bietet, bevor es in die konstruktiven Ausführungen aus der Ethik der Versöhnung vom Vorjahr (SS 1977) einmündet, eine Kritik des Konzepts der Volkskirche, die etwas breiter angelegt ist, da Geyer die seinerzeit aktuelle Studie der VELKD zum Thema sowie die Ausschussarbeit der EKU, an der er selbst beteiligt war, einbezog. In der Sache hält Geyer das besonders in der VELKD-Studie verfolgte Interesse an der Subjektivität der Kirche für unterbestimmt, solange es sich nur auf deren eigene Tätigkeit (und eben nicht die ihr

(Tridentinum) die sog. *Confessio Saxonica* entwarf, auf die Geyer ab der 4. Vorlesungsstunde wiederholt einging (ZA EKHN 323/16).

⁸⁷ So zum Abschluss der 13. Vorlesungsstunde (ZA EKHN 323/16).

⁸⁸ So in der 17. Vorlesungsstunde am 24.01.1978 (ZA EKHN 323/16).

zuvor angesagte Wahrheit) richtet.⁸⁹ Die tatsächlich von ihr geforderte Tätigkeit, nämlich eine Öffentlichkeitsverantwortung, die im 20. Jahrhundert erkennbar, aber schnell zum eigenen Schaden institutionalisiert worden sei,⁹⁰ könne die Kirche so nicht leisten. Geyer bringt hier kritisch Gesichtspunkte an, die er zur selben Zeit für einen Textbaustein des EKV-Votums in vielen Versionen durchformulierte.⁹¹ Auf die Schlagworte gebracht, die sein ganzes sozialetisches und modern-historisches Denken anleiteten, bemüht sich Geyer hier im Anschluss an K. Barth, die Spannung von Christentum und Bürgertum aufrecht zu erhalten, die in der evangelischen Volkskirche nach 1945 allzu leicht zur Parallelität tendierte.

2.6 ANTHROPOLOGIE (1978/79)

Die Vorlesung zur Anthropologie wurde – wie diejenige zur Gotteslehre – nur ein einziges Mal gehalten und ist mit ihr auch dadurch verbunden, dass sie deren Grundimpuls fortführt, dogmatische Themen am Leitfaden des Vaterunsers zu entfalten. Dies geschieht im dritten von drei Teilen, der die auf den Menschen bezogenen Bitten 4–6 um das tägliche Brot, um Vergebung der Schuld und um Erlösung vom Bösen⁹² auslegt. Die vorangehenden Teile folgen den methodischen Prämissen, die Geyers Behandlung der Dogmatik generell auszeichnen.

Der umfangreiche, neun Vorlesungsstunden umfassende *erste* Teil der Vorlesung geht in problemgeschichtlicher Darlegung vor, die einmal mehr um das Zeitalter des Idealismus zentriert ist. Geyer rekonstruiert den Einfluss der aufstrebenden Biologie auf die theologische Anschauung vom Menschen seit C. v. Linnés Entdeckung der Systematik der Arten bis hin zu Ch. Darwins Evolutionskonzept. Gleichzeitig habe sich Kants Metaphysikkritik als Anthropologisierung der Philosophie ausgewirkt, so dass im Gesamtergebnis des 19. Jahrhunderts die Verwissenschaftlichung der Anthropologie ihrer Biologisierung gleichkomme. Zudem habe der Darwinismus mit der Verabschiedung der teleologischen Vorstellung einer irgendwie ›höheren‹ Bestimmung des Menschen durch den Positivismus und später den Existentialismus einen zweiten Frühling als Sozialdarwinismus erlebt.⁹³

⁸⁹ So in der 17. Vorlesungsstunde am 24.01.1978 (ZA EKH 323/16).

⁹⁰ Zu dieser Thematik äußerte sich Geyer in der 19. Vorlesungsstunde am 03.02.1978 (ZA EKH 323/16).

⁹¹ S. hierzu meine Darstellung von Geyers Tätigkeit in diesem Ausschuss auf S. 160f. Anm. 80 dieses Bandes.

⁹² Auf die Bitte um Bewahrung vor Versuchung geht Geyer nicht eigens ein, sondern integriert diese in die Erlösung vom Bösen.

⁹³ Schlüsselbedeutung für diese Gesichtspunkte hat die auf den 31.10.1978 datierte, angesichts des Reformationstages vielleicht aber erst am 02.11.1978 (für den sonst kein Skript existiert) gehaltene Vorlesung (ZA EKH 323/91).

Gegen die so umrissene biologisch-(sozial)darwinistische Grundtendenz der neuzeitlichen Anthropologie führt Geyer im ersten Teil der Vorlesung den *Marxismus* als theoretischen wie praktischen Lösungsansatz ins Feld. Maßgebend ist dabei für Geyer die Marxismusinterpretation des französischen Hegelianers L. Althusser. Demzufolge bliebe der Begriff des Marxismus undefiniert ohne eine »politische Realisierung«, die diese Interpretation in der Entkoppelung von »individuellem Subjekt und allgemeinem Wesensprädikat« erblickt.⁹⁴ Hatte Marx in seinen frühen ökonomisch-philosophischen Manuskripten die gestaltende Beziehung des Menschen zur Natur, wie sie in der individuellen Arbeit realisiert wird, der biologischen Wesensbestimmung des Menschen durch die Art entgegengesetzt, so wird dieser Impuls nun differenziert. Marxismus bestimmt sich für Geyer (im Anschluss an Althusser) durch die »Negation der bis auf Marx hin gültigen Komplementar[r]ität von Empirismus der Subjektivität und Idealismus der Essenzialität des Menschen«, ⁹⁵ d. h. Geyer erblickt das Wesen des Menschen weder in der Art noch im Individuum, sondern in einem vom Einzelnen abgelösten Begriff des Subjekts.

In Geyers Antithese von (Sozial- und Neo-)Darwinismus und Marxismus erkennt man die Hegelinterpretation wieder, die er seit seiner fundamental-theologischen Vorlesung über »Glauben und Wissen« vertreten hat. Für die Anthropologie ist dabei die Überwindung des Individualismus entscheidend; gleichgültig, wie man zu den Theoriedebatten steht, die in dieser Vorlesung ausführlicher als sonst bei Geyer zur Sprache kommen – Letzteres vielleicht auch deshalb, weil Geyer trotz aller Individualismuskritik doch als Schüler der Kritischen Theorie M. Horkheimers eine gewisse Affinität dazu hatte, das »Recht des Individuums« in sozialen Prozessen zu betonen.⁹⁶ Geyer wendet sich jedenfalls in seiner Anthropologie gegen alle landläufigen und akademischen Varianten von »Selbstverwirklichung«, die die Bestimmung des Menschen in die Hände des Einzelnen legen will.

Auf diese lehrgeschichtliche Problemanzeige folgt ein nur vier Vorlesungsstunden umfassender *zweiter* Vorlesungsteil, der die »Aufgabe der theologischen Anthropologie«⁹⁷ bestimmt. Sie stelle sich überhaupt nur, weil das christliche Menschenbild von den im ersten Teil geschilderten Entwicklungen überlagert worden sei. Folglich besteht die Aufgabe in der Freilegung dieser christlich ursprünglichen Auffassung vom Menschen. Sie sei jedoch von einer ursprungstheoretischen Anthropologie, also dem klassischen Begriffsgespann von Gott-

⁹⁴ So die Vorlesungen vom 16. bzw. 17.11.1978 (ZA EKHN 323/91).

⁹⁵ So in der Vorlesung vom 16.11.1978 (ZA EKHN 323/91).

⁹⁶ Vgl. dazu v. a. Hans-Georg Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers [1967], in: ders., Andenken, 332–363; Hans-Georg Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung [1970], in: ders., Andenken, 364–393.

⁹⁷ ZA EKHN 323/91.

ebenbildlichkeit und Sünde (Schöpfung und Fall), zu unterscheiden, denn diese hätte ihren Erkenntnisgrund im Menschen selbst. Mit Barth knüpft Geyer die Anthropologie deshalb nicht an die Schöpfung, sondern die Erkenntnis des Schöpfers, der zugleich als Stifter des Bundes gedacht werden muss, damit Sünde in der Anthropologie thematisch werden kann. Diese Korrelation von Schöpfung und Bund rechtfertigt nach Geyer die methodologische Prämisse: »Eine theologische Anthropologie ist nur möglich in der Konsequenz einer grundlegenden Christologie.«⁹⁸ Die Menschheit oder »Humanität Jesu Christi« kommt dabei angesichts ihrer individuell-generischen Doppelbedeutung (die Geyer in seiner Christologie-Vorlesung ausführlich entfaltet hatte)⁹⁹ nicht als Vorbild der Anthropologie in Betracht, sondern hat ihren »Realgrund« in seiner »Divinität«,¹⁰⁰ so dass die Gottebenbildlichkeit zu einem christologischen Prädikat wird und nur als solches zu einem Ziel-, nicht aber Prinzipienbegriff der theologischen Anthropologie.

Das mit dieser theologischen Grundlegung gegebene Gefälle zwischen der Gottebenbildlichkeit Christi und der Gottebenbildlichkeit als anthropologischem Begriff wird sachgemäß im *Gebet* erfasst, der systematischen Leitkategorie der ausgeführten Anthropologie im *dritten* Teil der Vorlesung, der im Nachlass eine eigene Verzeichnungseinheit einnimmt.¹⁰¹ Das Gebet zeige den Menschen in einer Stellung zu Gott, die der »Prävenienz des Subjekts vor seinem Tun« und zugleich dem »Primat des Tuns vor dem Sein« entspricht.¹⁰² Diese doppelte Bestimmung, die den anthropologischen Dual von Akt und Sein (Handeln und Existenz) zur Dreistelligkeit erweitert, bringt zum Ausdruck, dass menschliches Selbstsein (Subjektivität) nicht dem eigenen Tun (Selbstverwirklichung), sondern der – stets individuell geglaubten – Anrede durch Gott geschuldet ist, auf die das Gebet antwortet; zwischen beiden besteht das Verhältnis von Gnade und Dank, die beide Äußerungen von *gratia* sind, doch in unaufhebbarer Asymmetrie.¹⁰³ Zugleich aber hat das menschliche Selbstsein (oder Ich) keinen Bestand (kein Sein) unabhängig von seinem Handeln, das vielmehr dieses Selbstsein zu betätigen hat. Vereinfacht gesagt: Ich muss selbst tätig werden, um existieren zu können, verdanke die Fähigkeit dazu aber ausschließlich Gott. In dieser Weise bringt Geyer das Recht des Individuums jenseits aller Selbstverwirklichung zur Geltung.

⁹⁸ Diese These ist in der Vorlesung vom 07. 12. 1978 hervorgehoben (ZA EKH 323/91). Die drei folgenden Zitate fielen in der Vorlesung vom 12. 12. 1978.

⁹⁹ Zur Doppelbedeutung christologischer Aussagen über die Menschheit Jesu s. o. Ziff. 2.2.2.

¹⁰⁰ ZA EKH 323/91.

¹⁰¹ Vgl. ZA EKH 323/92 (mit Ausnahme der Vorlesung vom 14. 12. 1978).

¹⁰² So in der Vorlesung vom 11. 01. 1979 (ZA EKH 323/92).

¹⁰³ Geyer gibt diesen Hinweis in der Vorlesung vom 14. 12. 1978 (ZA EKH 323/91).

Geyer entfaltet diese Grundstruktur theologischen Menschenverständnisses an den drei letzten Bitten des Vaterunser. Wenn E. Lohmeyer in seiner nachgelassenen Vaterunser-Auslegung, auf die Geyer in diesem Teil der Vorlesung zu sprechen kommt,¹⁰⁴ den eschatologischen Überschuss in aller Konkretheit der einzelnen Bitten nachgewiesen hatte, so begründet Geyer das menschliche Tun, das er unter dem Stichwort der »Kulturaufgabe« zusammenfasst, mit der unumkehrbaren Asymmetrie der Gott-Mensch-Relation. Lohmeyers Argument wird damit aufgenommen, sein eschatologischer Akzent aber in ein Konzept von Kulturtheologie gewendet, das Geyers sozialetisches Denken stets geprägt hat. Die Vateranrede des christlichen Hauptgebets ist Beispiel dafür, da sie aus keinem irdischen Vaterbegriff extrapoliert werden könne, sondern als Anrede an Gott der Kategorie des Namens (im Unterschied zum Begriff) zuzuordnen sei. Menschliche Vaterschaft sei so nicht Anschauungshintergrund für das Vaterunser, sondern bleibende Aufgabe.

Die 4. *Bitte* (Brotbitte) des Vaterunser legt Geyer zunächst als Bitte einer Menschheit, die arbeitet, aus.¹⁰⁵ Getreu den Ausführungen zur Arbeit im ersten Teil der Vorlesung hebt er das Arbeitsethos dieser Bitte einerseits von der bürgerlichen Tugend des Sparens ab und korreliert andererseits Arbeit mit Freiheit im Sinne der Freigiebigkeit, jedoch nicht der Befreiung des Menschen, wie im Marxismus-Leninismus angenommen. So gelangt Geyer zu der neben seinem Ausgangspunkt der Auslegung überraschenden Folgerung, dass im Geiste der Brotbitte des Vaterunser der »Bettel so legitim und ehrbar [sein müsse] wie die Arbeit«¹⁰⁶. Im christlichen Armutsideal, dem der Bettel entstammt, spiegele sich so die für das christliche Menschenbild charakteristisch asymmetrische Stellung des Menschen zu der Natur, die er in seiner Kulturtätigkeit be-arbeitet, ohne damit ihren Charakter als Gabe des Schöpfers aufzuheben.

Die Auslegung der 5. *Bitte* (Vergebungsbite) führt den kulturtheologischen Ansatz fort, wenn Geyer beim Thema Schuldvergebung die Kulturtheorie von S. Freud heranzieht, der in *Totem und Tabu* die Schuldverarbeitung aufgrund des substitutiven Patrizids der »Urhorde« als entscheidendes kulturbildendes Datum herausgearbeitet hatte. Dabei stellt Geyer Schuld als »personale [...] und [...] strukturelle Kategorie«¹⁰⁷ und mithin als weder metaphysisches noch juridisches, sondern soziales Problem heraus; entsprechend führe ihre Vergebung durch Gott

¹⁰⁴ So in der Vorlesung vom 19.01.1979 (ZA EKHN 323/92). Gemeint ist das Buch von Ernst Lohmeyer, *Das Vater-unser erklärt*, Göttingen 1946.

¹⁰⁵ So in der Vorlesung vom 16.01.1979 (ZA EKHN 323/92). Bei Auslegung der 4. Bitte verschob Geyer eigens eine geplante Fragestunde, um erst noch Zeit für eine »Denkpause« zu haben.

¹⁰⁶ So (nach der erwähnten »Denkpause«) in der Vorlesung vom 25.01.1979 (ZA EKHN 323/92).

¹⁰⁷ So in der rückblickenden Fragestunde am 15.02.1979 (ZA EKHN 323/92).

für die Vaternvorstellung zu einer »Uminterpretation [...] von unerhörtem Ausmaße« in Gestalt einer »Entbiologisierung der Gottesvorstellung«, wenn seit den alttestamentlichen Königspsalmen Gott als Vater seinen Sohn *adoptiere*.¹⁰⁸ Ungeachtet wiedererkennbarer Linien, die diese Vaterunserinterpretation mit Geyers Gottes-, genauer: Trinitäts- und seiner Versöhnungslehre teilt, stieß sie im Auditorium auf zahlreiche Fragen zu den herangezogenen Theorien Freuds und anderer und wurde von Geyer in seiner hamartiologischen Vorlesung drei Jahre später revidiert.

Die 6. *Bitte* (Erlösungsbitte) interpretierte Geyer in nur noch einer Vorlesungsstunde auf der Linie, die seit seiner fundamentaltheologischen Entkopplung von Wahrheit und Macht (gegen F. Bacons »Wissen ist Macht«) eine Konstante seiner dogmatischen Lehrbildung darstellte.¹⁰⁹ Möglich wurde der Konnex zwischen der Bitte um Erlösung vom Bösen und der theologischen Problematisierung von Macht, da Geyer das Böse in Anlehnung an Barth als gewaltsame Verkehrung der Wahrheit interpretierte. Die knappen Ausführungen der Vorlesung zu diesem Thema gaben in den letzten beiden Vorlesungsstunden Gelegenheit zu umfassenden studentischen Rückfragen an die ganze Vorlesung und einer von Geyer selbst gegebenen Reprise ihres Gesamtaufbaus. Beides war zuvor ohne Beispiel in Geyers Vorlesungstätigkeit.

2.7 SÜNDENLEHRE (1981/82)

Geyers Göttinger Lehrtätigkeit endete mit einer Vorlesung zur Lehre von der Sünde, einem, wie Geyer zu Beginn der Vorlesung vermerkte, »in sich höchst problematisch[.]« formulierten Begriff.¹¹⁰ Die Vorlesung steuerte einen Kurs zwischen der »denuntiatorische[n] und [der] verniedlichende[n]« Tendenz der Rede von Sünde und wählte dazu den im Großen und Ganzen aus Geyers übrigen Dogmatikvorlesungen schon bekannten Aufbau, jedoch mit einigen bemerkenswerten Besonderheiten.

Nach dem auf die erste inhaltliche Vorlesungsstunde beschränkten und an den Dramen des Aischylos vorgeführten Einstieg bei der Schuldauflassung der klassischen Antike ging der *erste* Teil der Vorlesung von der 5. Bitte des Vaterunser aus. Bei durchaus entgegengesetzten Wertungen sehen demnach sowohl die griechische Tragik als auch das frühchristliche Gebet die Sünde als etwas mit dem menschlichen Zusammenleben Gegebenes an. Menschen, so darf man die

¹⁰⁸ So in der Vorlesung vom 06.02.1979 (ZA EKHN 323/92).

¹⁰⁹ Zu diesem Themenkomplex s. o. Ziff. 2.3. Der in jenem Jahr 1979 in Hofgeismar bei einer der regelmäßigen Konsultationen von universitärer Theologie und evangelischen Kirchenleitungen gehaltene Vortrag über »Wahrheit und Pluralismus« bildet wohl eine auch veröffentlichte Frucht dessen (jetzt in: Geyer, Andenken, 294–305).

¹¹⁰ Vorlesung vom 29.10.1981 (ZA EKHN 323/33). Dort auch das folgende Zitat.

Pointe von Geyers Ausführungen wiedergeben,¹¹¹ können miteinander nicht in völlig wechselseitiger Freiheit von Gabe und Gegengabe leben, weil sie nicht so radikal wie Gott zu geben vermögen. Der untaugliche Versuch, dies dennoch zu leisten, ist nach Geyer die unbarmherzige ökonomische Tauschgesellschaft, bei der Menschen sich verausgaben und so in den Beziehungen zueinander Person und Sache vertauschen. Diese Vertauschung sei die Sünde, und dementsprechend stelle die Vergebung der Sünde das richtige Verhältnis beider wieder her, indem Menschen anerkennen, was sie an Dank für Gottes Gabe schuldig bleiben. Geyer trägt mit dieser Argumentation die von ihm selbst als »mindestens befremdlich«¹¹² eingeschätzte und den Studierenden ausdrücklich zur kritischen Prüfung übergebene These vor, die seine frühere Auslegung desselben Textes (s.o. Ziff. 2.6) revidiert. Wird in dieser Revision die Sünde mit theologischem Achselzucken hingenommen? Geyers These besagt, dass in der fünften Vaterunserbitte der »Jubel über den Reichtum der Gnade« die Zerknirschung über die Sünde überwiege und diese gewissermaßen nur auf der Rückseite des Gebets überhaupt zur Sprache komme. Man kann sagen, dass Geyer in diesem ersten Vorlesungsteil unübersehbar einen *nicht-essentialistischen Begriff von Sünde* ins Auge fasst, der jede Überhöhung der Sünde zu einer Wirklichkeit und Wahrheit eigener Würde abweist. Damit folgt Geyer gewissen ontologischen Einsichten Augustins zum Problem des Bösen,¹¹³ insbesondere aber der christologischen Sündenlehre bei Barth, ohne dass er sich eines der beiden Konzepte regelrecht zu eigen macht.

Der anschließende *zweite* Vorlesungsteil enthält die für Geyer typische lehrgeschichtliche Darlegung, diesmal jedoch ohne Berücksichtigung des sonst so wesentlichen 19. Jahrhunderts. Geyer behandelt nacheinander Paulus, Augustin und Luther und führt dabei die nicht-essentialistische Sündenkonzeption fort, die sich schon in seiner These zur 5. Bitte des Vaterunsers ankündigte. Die *paulinischen* Ausführungen besonders im Römerbrief zielen demnach auf die Allgemeinheit der Sünde sowie die »Einbindung der Sündenerkenntnis in die Selbsterkenntnis«,¹¹⁴ durch die erst die für die augustinische Gnadenlehre wie die reformatorische Theologie maßgebliche Aporie des göttlichen Gesetzes entstehe: Auch und gerade wer sich als sündig bekenne, nehme, indem er sein Tun als Gottes Willen negierend einräume, dennoch das Gesetz, in dem dieser Wille kund geworden ist, positiv in Anspruch. Hier liegt die biblische Grundlage für Geyers

¹¹¹ Zentral ist hier die Vorlesung vom 06.11.1981 (ZA EKHN 323/33).

¹¹² So die Ankündigung in der Vorlesung vom 05.11.1981, in der auch das folgende Zitat fiel (ZA EKHN 323/33).

¹¹³ Besonders ist an Augustins Entdeckung der Denkfigur der Privation zu erinnern, die dieser in seinen *Confessiones* zur Erfassung der Problematik des Widergöttlichen bildet.

¹¹⁴ So in der Vorlesung vom 01.12.1981, die das paulinische Argument bündelt (ZA EKHN 323/33).

strikte Trennung von Gesetz und Evangelium, die er seit seinen Thesen zur Rechtfertigungslehre verfocht.¹¹⁵

Vor diesem paulinischen Hintergrund trägt Geyer eine Interpretation der Sünden- und Gnadenlehre bei *Augustin* vor, die jene Trennung (von Gesetz und Evangelium) fortführt, zugleich aber die nicht-essentialistischen Einsichten des ersten Vorlesungsteils zur Geltung bringt. Geyer greift positiv den augustini-schen Schlüsselbegriff der Konkupiszenz (= sündige Begierde) auf, lehnt aber die spekulativen Ausweitungen dieser Vorstellungen zu einem Naturalismus und zu einem historisierenden Universalismus ab, die Augustin zur Ausbildung der Erbsündenlehre geführt haben. Weder hält Geyer die Sünde für eine angeborene Natur des Menschen, noch schließt er sich den Ableitungen gegenwärtiger Schuld aus der Sünde vorangegangener Generationen an. Hingegen behält er die Verknüpfung der Konkupiszenz mit der sexuellen Begierde bei, für die Augustin besonders berüchtigt wurde, obwohl er sie in seinen sündentheologisch grundlegenden Briefen an Simplician noch gar nicht kannte. Geyer bemerkt hierzu: »Die sexuelle Begierde überfällt den Menschen in einer Zeit, wo er es garnicht will, und versagt sich eben in dem Augenblick, wo er sie gerne herbeizitieren möchte.«¹¹⁶ Diese Tatsachenbeobachtung zeigt für Geyer, dass die Sünde im *praktischen Versagen* des Menschen bei dem Bestreben besteht, über sich selbst zu herrschen.

Diese pragmatische Deutung der Begierde bildet auch die Klammer, die Augustins Sündenlehre mit der Reformation verknüpft, denn ohne sie wäre *Luthers* sündentheologisch zentrale These unverständlich, dass mit der Taufe zwar die Schuld der Erbsünde getilgt, die zurückbleibende Konkupiszenz aber als echte Sünde anzusehen sei, solange sie nicht im Glauben beherrscht werde. Luther begründe diese Lehre vom sog. *peccatum manens* mit dem »promissio-nalen Grundcharakter des [Tauf-]Sakraments«,¹¹⁷ das als Verheißung nur im Leben der Gläubigen wirksam werde. Unglaube, den die Reformatoren mit Sünde gleichsetzen, bedeute im Gegensatz dazu, die Ausrichtung des Lebens auf Got-tes Verheißung zu verfehlen, so dass Sünde nicht (in essentialistischer Weise) Verfehlung gegenüber irgendeiner vorgegebenen Bestimmung oder Natur des Menschen sei, sondern (in nicht-essentialistischer Weise) gegenüber Gottes Verheißung.

¹¹⁵ Zu dieser Trennung s. o. Ziff. 2.2.1.

¹¹⁶ So in der Vorlesung vom 10.12.1981, die die auf Augustin bezogene Argumentation fokussiert (ZA EKHN 323/33).

¹¹⁷ So in der Vorlesung vom 18.12.1981 (ZA EKHN 323/33). In einem undatierten Manuskript zur Sakramentalität der Taufe (ZA EKHN 323/155) hat Geyer die Implikationen dieses Grundcharakters näher entfaltet, s. dazu meinen Beitrag über Geyers Wirken im Theologischen Ausschuss der EKU, in diesem Band S. 141ff.

Der folgende *dritte*, systematische Teil der Vorlesung bringt diesen biblisch und theologiegeschichtlich präzisierten, nicht-essentialistischen Begriff der Sünde anhand dreier Leitsätze zur Geltung:

1. »Der Mensch der Sünde wird nicht geboren.«
2. »Das Dasein der Sünde ist ihr Dasein in der Welt.«
3. »Die Schuld der Sünde ist Kollektivschuld.«¹¹⁸

Satz 1 und 2 sind unmittelbare Implikationen von Geyers Sündenbegriff, insofern sie die Erbsündenlehre bestreiten (Satz 1) und die Bestimmung der Sünde zum Untergang infolge ihrer Nichtessentialität behaupten (Satz 2). Das Herzstück von Geyers systematischer Interpretation der Sündenlehre bildet jedoch die verbleibende Kollektivschuldthese (Satz 3). Wie die Darlegungen des letzten Semesterabschnitts zeigen, denkt Geyer nicht daran, den ethisch-theologischen Grundsatz preiszugeben, dass Menschen nur solche Schuld tragen oder vergeben können, die sie selbst begangen bzw. erlitten haben (»Eigenschuldgrundsatz«). Mit der Rede von Kollektivschuld ist darum bei ihm – anders als z.B. bei D. Bonhoeffer – keine gemeinschaftliche Schuldverhaftung, sondern eine Art *Schuldsolidarität* gemeint, wie sie kirchenzeitgeschichtlich in der Stuttgarter Schulderklärung (1945) und (für Geyer sogar in noch höherem Maße) im Darmstädter Wort (1947) artikuliert wurde.¹¹⁹ In beiden Texten bekennt ein Wir Schuld, dem sich die Sprecher der Erklärungen zuordnen, obwohl sie selbst im Sinne des o.g. Eigenschuldgrundsatzes nicht die Täter und Träger dieser Schuld sind. Sie fragen jedoch selbstkritisch nach den eigenen Handlungen oder Unterlassungen, durch die ein Umfeld erzeugt wurde, das andere zu schuldhaften Handlungen verführte. Diese selbstkritische Haltung vermag Geyer zufolge die Frage nach dem Ursprung des Bösen nur mit dem Bekenntnis zu beantworten: Ich bin der »Mensch der Sünde«, »durch den sie in die Welt gekommen ist«.¹²⁰

In dieser schuldsolidarischen Perspektive unterscheidet Geyer zwischen Sünde als Vergehen an der »Mitgeschöpflichkeit«, an der »Mitmenschlichkeit« und »Mitgöttlichkeit« (= menschlicher Zustand der Gemeinschaft mit Gott). Sie äußert beim Sünder sich als Maßlosigkeit, als Selbstabschließung und als Verneinung im Verhältnis zu Schöpfung, Mitmensch bzw. Gott. Widerstand gegen diese Sünde kann geleistet werden durch »Entfetischisierung des Bodens«, durch eine »Sprache der Mitmenschlichkeit« als Sichöffnen im Hören, Schweigen und Reden bzw. durch den Kampf gegen »Religion«, die den Glauben an Gott mit dessen

¹¹⁸ Diese Sätze wurden in der Vorlesung vom 21.01.1982 (ZA EKHN 323/33) aufgestellt und in den verbleibenden Wochen des Semesters entfaltet.

¹¹⁹ So in der Vorlesung vom 04.02.1982 (ZA EKHN 323/33).

¹²⁰ ZA EKHN 323/33 (Vorlesung vom 04.02.1982).

eigener Wahrheit gleichsetzen würde.¹²¹ In all diesen Bestimmungen klingen Ergebnisse von Barths dogmatischer Sündenlehre durch.

Geyer richtet am Schluss der Sündenlehre an seine Hörerschaft die Bitte um Entschuldigung dafür, dass er sich im Vortrag dieser Vorlesung nicht immer so habe konzentrieren können, »wie es erforderlich gewesen wäre« und wie es die inhaltliche Konzentriertheit und Dichte der hier vorgestellten Vorlesungen praktisch durchgehend bezeugt.¹²² Wenn man bedenkt, dass er Göttingen ein Semester später verließ – wohl auch aus Sorge um seine eigene Konstitution¹²³ –, so bedeutet diese Vorlesung einen gewissen Abschied von der Art und Weise, wie er über fünfzehn Jahre das akademische Lehramt ausgefüllt hatte. An seinem neuen Wirkungsort Frankfurt scheint er nur noch selten neue Vorlesungsentwürfe erarbeitet, sondern vielmehr die bewährten erneut vorgetragen zu haben. Dass auch dies keine bloße Reproduktion bedeutete, zeigt die schon erwähnte Vorlesung »Glauben und Wissen« vom WS 1985/86. Für sein letztes Frankfurter Semester (SS 1988) hat Geyer zudem eine Vorlesung über die Theologie J. Calvins angeündigt, zu der sich tatsächlich ganz neu erarbeitete Exzerpte im Nachlass finden.¹²⁴

3. ZUSAMMENFASSUNG

Geyer hat seit seiner ersten systematisch-theologischen Vorlesung eine beeindruckende Breite an dogmatischen Themen durch seine Vorlesungstätigkeit abgedeckt. Lediglich die Pneumatologie und die Eschatologie sind nicht Gegenstand eigener Kollegs geworden. Obwohl sich etwa ab der Christologievorlesung 1970 eine gewisse methodische Einheitlichkeit in der Erarbeitung der dogmatischen Themen zeigt, lassen sich die nicht bearbeiteten Loci keinesfalls einfach aus den vorliegenden Vorlesungen erschließen. Dafür sind die Fragestellungen, die Geyer seinen problem- und lehrgeschichtlichen Vorlesungsaufrißen zugrunde legt, viel zu originell und bezogen auf das jeweilige Thema eigenständig. Man kann also nicht einfach von einem dogmatischen ›Ansatz‹ sprechen, von dem aus Geyer die Themen der Dogmatik erledigen könnte.

Wenn sich dennoch Konstanten zwischen verschiedenen Vorlesungen zeigen – wie etwa der Leitfaden des Vaterunser in Gotteslehre, Anthropologie und Sündenlehre – so weisen diese auf die systematisch-theologische Qualität hin, die die Theologiegeschichte in Geyers Arbeiten besitzt. Schlüsselpunkte sind dabei einerseits und immer wieder Hegel mit seiner Lösung des Problems von

¹²¹ Belege: Vorlesungen vom 05. bzw. 11.02.1982 (ZA EKHN 323/33).

¹²² Vorlesung vom 12.02.1982 (ZA EKHN 323/33).

¹²³ So die Darstellung bei Ruddies, Porträt, a. a. O., 21.

¹²⁴ Vgl. ZA EKHN 323/239.

Indivudualität und Universalität, andererseits eine dialektische Nachbarschaft von Reformation und Humanismus, die Geyer in der Erforschung Melanchthons erstmals ausgearbeitet und anschließend an so divergenten Themenkomplexen wie der Marxismusinterpretation und der Rezeption von Barths christozentrischem Theologiekonzept durchgeführt hat. Jeweils verfißt Geyer hier einen theologisch starken Begriff der Wahrheit, der jedoch nur in der schwachen Gestalt des Gebets als Muttersprache des Glaubens, der Feindesliebe, der Ohnmacht und der Hingabe wirkliche Realität besitzt. Mit diesen Ergebnissen knüpft die vorliegende Überblicksdarstellung an Einschätzungen schon von Weggenossen Geyers an,¹²⁵ will nun jedoch die Möglichkeit eröffnen, Geyers theologische Lehrbildung in der ganzen thematischen Breite des dogmatischen Stoffes zu erschließen.

¹²⁵ Vgl. Dietrich Korsch, Zwischen Hegel und Barth. Theologie nach Hans-Georg Geyer, in: v. Bremen (Hg.), Gott und Freiheit, 159–173; Ruddies, Porträt, a. a. O., 21.