

Von der kirchlichen Bekenntnisbildung zur Bezeugung des Evangeliums

Das Verhältnis von Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert

Henning Theißen

*Mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ändert sich die Bestimmung dessen, was im Protestantismus theologische Lehre bedeutet: Lehre ist nun nicht mehr die Vergewisserung und Entfaltung eines konfessionellen Bekenntnisses, sondern eine zwischenkirchliche, ökumenische Aufgabe. Es geht darum, Kirchen samt ihren Lebenswelten zu verstehen und ins kritische Gespräch miteinander zu bringen. Dieser Ansatz kann, wie Henning Theißen zeigt, gerade auch am Beginn des 21. Jahrhunderts mit seinen aktuellen Herausforderungen fruchtbar werden.**

1. Das theologische Problem der Lehre

Dass das Verhältnis von Theologie und Kirche wirklich wieder eine Frage ist und nicht bloß ein Zankapfel, ist ein Zeichen dafür, dass die Theologie auf dem Sprung ins 21. Jh. ist. Ein Zankapfel war das Verhältnis Theologie und Kirche im 20. Jh., obwohl dessen prominenteste evangelische Theologen scheinbar einhellig die Formel in den Mund nahmen, die Theologie sei eine »Funktion der Kirche«. Doch wenn so unterschiedliche Denker wie Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich in fast gleich lautenden Formulierungen diese Wendung gebrauchen konnten,¹ ist eigentlich klar, dass sie kaum dasselbe damit gemeint haben können. Es ist dann auch nicht überraschend, dass die regelrechte Gegenparole zur Theologie als Funktion der Kirche aus dem Lager der Interpreten Barths kam, der die Formel als erster in einer gedruckten Veröffentlichung verwendet hatte. Trutz Rendtorff vertrat seit den frühen 1960er Jahren die Gegenthese, Theologie sei die »Theorie der Christentumsgeschichte«.² Doch worum genau streiten die beiden Formeln und ihre Vertreter eigentlich?

Weder der Kirchenbegriff noch der Theologiebegriff bilden den eigentlichen Streitpunkt im Verhältnis von Theologie und Kirche, sondern der Begriff der *Lehre*. Denn obwohl sich zwischen Barth und Rendtorff auf den ersten Blick (institutionelle) Kirche und (freies) Christentum gegenüberstehen, verbindet beide ein Unbehagen im Erleben von Kirche, das für den dogmatischen Kirchenbegriff der Neuzeit insgesamt kennzeichnend ist. Ebenso bildet das theologische Gegenüber von Offenbarungswissenschaft und Selbstbeschreibung des Christentums, das man mit den genannten Autoren verbinden kann, keine strenge Alternative. Man denke

nur daran, dass der Vater der neuzeitlichen evangelischen Theologie, Friedrich Schleiermacher, die fundamentalste Bestimmtheit des frommen Selbstbewusstseins, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, als »ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen«³ bezeichnete und so beides miteinander verband.

Lehre und Bekenntnis

Tatsächlich strittig ist im 20. Jh. aber der Begriff der *Lehre*. Lange Zeit wurde theologische Lehre als denkerische Verantwortung des christlichen Wahrheitsanspruchs verstanden, wie er in den konfessionellen Bekenntnisschriften festgehalten ist. Dieser Lehrbegriff musste in dem Moment zum Zankapfel werden, wo der Stellenwert des Bekenntnisses unter Beschuss geriet. Das geschah im neuzeitlichen Protestantismus ziemlich gleichzeitig mit der Gründung der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (ZThK) 1892, die die Stichwörter unserer Ausgangsfrage schon im Titel trägt.

Die ZThK ist eine Gründung der Schule Ritschls drei Jahre nach dessen Tod. Ihren raschen Aufstieg zu einem bis heute führenden Fachorgan verdankte sie der Tatsache, dass Ritschl sich aus dem »Fachwerk der Parteieintheilungen«⁴ heraushielt, die in den Bekenntnisstreitigkeiten der Kulturkampfzeit (z.B. sog. Apostolikumstreit) entstanden. Er entwarf seine Theologie stattdessen auf dem »Standpunkt« der versöhnten Gemeinde oberhalb konfessioneller Schranken. Sein Meisterschüler E. Troeltsch sprengte die Ritschlschule zwar schon in den ersten Jahren der ZThK mit provokanten Vorträgen auf den jährlichen Wartburgkonferenzen. Und Troeltschs Hauptwerk, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), liest sich wie ein Nekrolog auf die Ritschlschule, indem es mit seiner be-

rühmten Typologie von Kirche, Sekte und Mystik den Nachweis erstrebt, dass es den einheitlichen Gemeindestandpunkt, den Ritschls Theologie scheinbar voraussetzt, gar nicht gibt. Doch im Ergebnis kommen Ritschl und Troeltsch darin überein, dass das Bekenntnis nicht mehr alleiniger Gegenstand der Lehre sein kann. Sprachen größere Kreise der evangelischen Theologie im 19. Jh. noch von einem »kirchengründenden Bekenntnis«, so ist dieses konfessionelle Bekenntnis im 20. Jh. eine – gewiss zentrale – Bestimmtheit der Kirche unter anderen.

Der Siegeszug ökumenischer Theologie

Der beste Beleg für die Verschiebung im Bekenntnisbegriff ist die Tatsache, dass im 20. Jh. die Ökumene ihren beispiellosen Siegeszug in der Theologie antritt. Unter dem Einfluss der Ökumene verändert sich auch der Lehrbegriff. Lehre ist nun nicht mehr die Vergewisserung und Entfaltung eines konfessionellen Bekenntnisses, sondern eine zwischenkirchliche Aufgabe. In der Lehrökumene (auch: Konsensökumene) vergleichen bekenntnisverschiedene Kirchen ihre Lehrbildungen miteinander oder – in jüngeren Ökumenehermeneutiken wie der Leuenberger Konkordie – mit dem gemeinsamen Grund der Kirchen, dem Evangelium selbst. Theologische Lehre verlangt im 20. Jh. um des eigenen Bekenntnisses willen das Hören auf andere Bekenntnisse und kann deshalb die Lebenswelt, in der die Kirchen mit allen möglichen Überzeugungen und Bestimmtheiten konfrontiert werden, nicht ausblenden.

Das bedeutet für das 20. Jh.: Lehre und Leben der Kirche können nicht gegeneinander in Stellung gebracht werden. Der Begriff der Konfessionskultur, von Thomas Kaufmann als Beschreibungskategorie für das 16. Jh. in

PD Dr. Henning Theißen, Jahrgang 1974, Pastor der Evang. Kirche im Rheinland, derzeit Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald; aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Unierte Theologie und Kirchentheorie, Kommunikationsethik in postfaktischen Kontexten sowie Ethik der Adoption.

die Diskussion eingeführt,⁵ verdeutlicht, dass homogene konfessionelle Räume, in denen das Bekenntnis eine ganze Lebenswelt bestimmt, unter den Bedingungen des Pluralismus nicht zu erwarten sind. Lehre hat im 20. Jh. die Aufgabe, den *Lebensgrund* der Kirche in ihrer *Lebenswelt*, damit aber *auch außertheologisch* zu explizieren. Lehre als noch so imposant »geschlossenes dogmatisches System« ist im 20. Jh. keine sinnvolle theologische Aufgabenstellung; vielmehr muss theologische Lehre den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens aus inneren Gründen im Gespräch mit anderen Überzeugungen vertreten.

Das ist in groben Umrissen die Ausgangslage, vor der theologische Lehre im 20. Jh. steht. Erst in dieser Ausgangslage, die Kirche und Lebenswelt immer zusammenzudenken zwingt, wird verständlich, worüber Streit sein kann, wenn Theologie von dem Einen als »Funktion der Kirche« verstanden wird (Barth), von dem Anderen aber als »Theorie der Christentumsgeschichte« (Rendtorff). Denn hier ist die Lehrbildung ein theoretisches Geschäft, dort aber eine eminent praktische Angelegenheit. Einmal fällt sie der akademischen Theologie zu, das andere Mal der Kirche selbst. Soll dieser Streit zwischen Theologie und Kirche, der das ganze 20. Jh. durchzieht, geschlichtet und damit der Sprung ins 21. Jh. geschafft werden, so muss der Begriff der Lehre geklärt werden.

2. Der Begriff kirchlicher Lehre

Einen Lösungsansatz, der allerdings weitgehend unbeachtet blieb, schlug Hans-Georg Geyer im Jahre 1971 vor, indem er eindringlich darauf hinwies, dass die theologische Lehre eine Aufgabe der Kirche und von der Theorieproduktion der universitären Theologie zu unterscheiden sei.⁶ Dass die Theologinnen und Theologen im kirchlichen Dienst dabei eine wissenschaftliche Ausbildung mitbringen und anwenden, war für Geyer so selbstverständlich, dass er es nicht eigens erwähnte. Ebenso wenig machte er die Gründe explizit, warum betontermäßen von kirchlicher Lehre zu sprechen ist. Sie lassen sich jedoch aus unserer Problemkonstellation leicht erschließen. Viel offensichtlicher als die Wissenschaft steht die Kirche unter allen Umständen »in der Vielfalt der Lebensbezüge«,⁷ die nötig ist, um den christlichen Wahrheitsanspruch auch außertheologisch und im Gespräch mit anderen Überzeugungen vertreten zu können. Mit der von Geyer in den Vordergrund gerückten Kategorie ist kirchliche Lehre »Zeugnis«. Martyrologische Assoziationen etwa mit dem Pfarrer als Bekenntertyp sind dabei fehl am Platz. Phänomen und Be-

griff des Zeugnisses unterscheiden die kirchliche Lehre allerdings in doppelter Hinsicht vom neuzeitlichen Erkenntnisideal, nämlich sowohl hinsichtlich des Erkenntnisgegenstands (*ratio essendi*) als auch der Erkenntnismittel (*ratio cognoscendi*).

Soziale Epistemologie und Kritischer Realismus

Um mit letzteren anzufangen: Seit Descartes wird Erkenntnis als eigenständige Vernunfttätigkeit aufgefasst, die all ihre Daten und Methoden – egal, ob experimentell generiert oder historisch tradiert – kritisch prüft. Die Philosophie des 20. Jh. hat aber gezeigt, dass dies schon für das basalste aller Erkenntnismittel, die Sprache, nicht zutrifft, die wir ungeprüft von der Gemeinschaft übernehmen, von der wir sie als Kinder erlernen. Unsere Erkenntnis gleicht der eines Zeugen, der sie nicht aus sich selbst hat, sondern von anderswoher übernimmt. Das Zeugnis ist der Modellfall einer sozialen Epistemologie, in der das einzelne Vernunftsubjekt nur mittels der Gemeinschaft Erkenntnis gewinnt.⁸ Im Falle der theologischen Lehre ist diese Gemeinschaft naheliegenderweise die Kirche. In ihr wirken Verkündigende und Gemeinde bei der Predigt, Ordinierte und Nichtordinierte in den Synoden und kirchlichen Gremien bei der Lehrbildung zusammen. Eine Gemeinschaft sind sie, weil sie gegenüber dem Wort Gottes, also dem grundlegenden Gegenstand der kirchlichen Lehre, gemeinschaftlich in der Position von Hörenden sind (*ecclesia audiens*); wir könnten wiederum sagen: in der Position von Zeugen, die zum Erweis der Wahrheit ihres Zeugnisses nur von sich selbst weg auf das Wort hinweisen können, das sie gehört haben.⁹ Die kirchliche Lehre kann Gott und sein Wort nicht beweisen, sondern nur bezeugen, nimmt aber genau damit seine Wirklichkeit schon indexikalisch in Anspruch.¹⁰ Kirchliche Lehre folgt daher nicht nur hinsichtlich der Wahl ihrer Mittel einer sozialen Epistemologie, sondern hinsichtlich ihres Gegenstands auch dem Kritischen Realismus, der nach Ansicht seines Mitbegründers Hilary Putnam nur »funktionierte«, »wenn die Wirklichkeit »mitspielt«.¹¹

Postfaktizismus als entscheidende gegenwärtige Herausforderung

Soziale Epistemologie und Kritischer Realismus erlauben nach meiner Auffassung die passenden Antworten auf die Fragen, die das 21. Jh. an das Verhältnis von Theologie und Kirche richtet. Wir erreichen damit den kritischen Punkt unserer Überlegungen. Selbstverständlich ist das noch junge 21. Jh. offen, aber die Situation des Jahres 2017

scheint doch mehr als eine Momentaufnahme darzustellen. Fünfhundert Jahre, nachdem Luthers Thesenanschlag eher ungewollt das Nebeneinander zweier christlicher Konfessionsfamilien in Europa einleitete, das die meiste Zeit ein Gegen- und kein Miteinander war, wird das Reformationsjubiläum in einer Situation begangen, in der die Christen in Europa »gemeinsam glauben« wollen, wie Landesbischof Bedford-Strohm und Kardinal Marx beim Hildesheimer Versöhnungsgottesdienst im März 2017 sagten. Es ist aber auch eine Situation, in der dasselbe Europa inmitten transnationaler Migrationsprozesse durch politische Nationalismen, autokratische Alleingänge oder wirtschaftliche Protektionismen herausgefordert wird. Dass die europäischen Kirchen zu dieser Situation wenig Orientierendes sagen können, wenn sie sich untereinander nichts zu sagen haben, liegt auf der Hand. Ebenso deutlich ist, dass sich die Kirchen in Europa nicht unter dem Banner eines »christlichen Abendlandes« werden sammeln können, auf das sich einige der genannten Herausforderungen berufen. Die eher virtuelle als faktische Größe »christliches Abendland« zeigt aber auch, was die Herausforderungen Europas, die weder theologischer noch im engeren Sinne kirchlicher Natur sind, mit dem Reformationsjubiläum verbindet, das Kirche und Theologie im Jahr 2017 so sehr beschäftigte. Auf beiden Feldern stellt sich die Frage nach den Fakten, die gewissermaßen die Gründungsgeschichten der Kirchen in Europa bzw. der europäischen Nationen und Zivilgesellschaften bilden. Beide Felder sind daher auch mit Problem einer postfaktischen Haltung bzw. einer Haltung von »post truth« konfrontiert, um das deutsche und das englische Wort des Jahres 2016 zu zitieren: eine Haltung, die – vor allem in der Politik – Tatsachenwahrheiten durch gefühlte Wahrheiten ersetzt und so Narrative schafft, die als Gründungsgeschichte ganzer Gegenwelten zum gesellschaftlichen Konsens in Europa dienen. Das ist im Umriss die Frage, auf die Theologie und Kirche im noch jungen 21. Jh. antworten müssen.

Theologische Ansätze gegen einen ideologischen Postfaktizismus

Bei aller berechtigten Empörung über den Postfaktizismus sollten gerade die Kirchen nicht vergessen, dass es spätestens seit dem Pietismus eine lange Tradition in der Theologie gegeben hat, die nur das als wahr anerkennt, was auch wahrhaft im Herzen empfunden wird. Seit gut einer Generation freilich pflegen die Kirchen einen anderen Umgang mit dem Problem. Es handelt sich um eine bestimmte Erinnerungskultur, deren Schlüsselwort lautet »healing of memories«.

Im Umgang mit gesellschaftlichen Brüchen, Konflikten und Umbrüchen sollen gerade belastende Erinnerungen im Angesicht des Anderen ausgesprochen werden, um so eine neue, gemeinsame Zukunft zu eröffnen. Das Konzept stand hinter der südafrikanischen Truth and Reconciliation Commission unter Bischof Desmond Tutu und hinter der Versöhnungsarbeit christlicher Gemeinden in Ruanda. Aber auch das diesjährige Reformationsjubiläum bedient sich dieses Modells, sei es im Hildesheimer Versöhnungsgottesdienst mit der katholischen Kirche oder im Umgang mit dem Antijudaismus des späten Martin Luther.

Diese Art von Erinnerungskultur folgt einer *sozialen Epistemologie*. Als wahr kann nur erkannt werden, was im heute leitenden Narrativ einer bestimmten Gemeinschaft Sinn ergibt. Sinnstiftung ist im 21. Jh. weniger eine Frage individueller Lebensdeutung als eine gemeinschaftliche Aufgabe, die sich den europäischen Gesellschaften im Rückblick auf ein zerrissenes 20. Jh. stellt, aber auch den Kirchen angesichts jahrhundertalter konfessioneller Gegensätze. Und wie der Umgang mit der eigenen Geschichte beim Reformationsjubiläum zeigt, praktizieren die Kirchen diese Form der Gedächtniskultur bereits eifrig.

Die soziale Epistemologie des Gedächtnisses allein bietet allerdings weder den Kirchen noch den Gesellschaften eine Handhabe gegen postfaktische Instrumentalisierung der Geschichte für ideologische Zwecke und politische, ökonomische oder weltanschauliche Alleingänge. Zu jeder Sinndeutung muss darum das Element des *Kritischen Realismus* hinzukommen, das die identitätsstiftenden Erzählungen, die nationalen und religiösen Gründungsnarrative dem Faktum der Wirklichkeit gegenüberstellt, die »mitspielen« muss, wenn das Erinnerung wahr sein soll.

Besonders hier tritt die Theologie auf den Plan. Grundlage all ihrer Sinnstiftung und Lebensdeutung ist Ostern: das eine Ereignis, das im Zentrum des christlichen Glaubens steht, weil es von vornherein beansprucht, den Horizont dessen, was sich überhaupt in Raum und Zeit ereignen kann, zu sprengen. Mit Ostern kommt ein neues Leben ans Licht, das mit den Bedingungen des irdischen Lebens völlig unvergleichbar ist. Insbesondere der schon erwähnte H.-G. Geyer hat nachdrücklich betont: Gerade indem es die Grenzen historischen Geschehens sprengt, wird Ostern zum Ausgangspunkt dafür, wie das irdische Leben Sinn bekommt

– das Leben des irdischen Jesus, das am Kreuz endet, zuerst und dann auch das Leben der Menschen und das Leben des einzelnen Menschen. Ostern ist kein historisches Datum, sondern das Faktum, das kein Postfaktizismus hintergehen kann, weil es eine gemeinschaftliche Zukunftsgeschichte erschließt, anstatt die vergangene Geschichte zu usurpieren. Hinter diesen Kritischen Realismus von Ostern kann keine christliche Deutung des irdischen Lebens und Zusammenlebens zurück.¹²

3. Praktische Folgerungen

Soziale Epistemologie und Kritischer Realismus sind zunächst zwei Konzepte zur theoretischen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Kirche. Kirchliche Hochschulen sind dabei, abseits universitärer Theologie, Einrichtungen, die durch eine Arbeitsgemeinschaft kurzer Wege eine theologische Reflexion in kirchlicher Verantwortung anstreben und damit eines unter mehreren praktischen Beispielen für den Versuch bilden, wie die beiden genannten Konzepte in der theologischen Arbeit Wirklichkeit werden können. Es ist z.B. sehr gut vorstellbar, dass Kirchliche Hochschulen den gewissen Freiraum bieten, der für die Beantwortung einer im Verhältnis von der Theologie und Kirche im

21. Jh. weitreichenden Frage nötig ist: Wie wird sich die Gestalt der Volkskirche in den kommenden Jahrzehnten weiter entwickeln oder auch völlig ver-

wandeln (müssen)?

Zugleich bedeutet dieser Freiraum aber auch eine hohe Verantwortung, die sich an der besonderen Grundsituation des deutschen Religionsverfassungsrechts ablesen lässt. Kirchliche Hochschulen besitzen wie die Kirchen generell eine verfassungsmäßig sanktionierte Autorität zur rechtlichen Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten, die ihnen (freilich nur »innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes«)¹³ große institutionelle Spielräume eröffnet; der sog. Dritte Weg im Arbeitsrecht ist das vielleicht bekannteste Beispiel dafür. Aus staatswissenschaftlicher Sicht ist ein Freiraum wie der im Dritten Weg genutzte allerdings ein Defizit, denn darin dokumentiert sich, dass die Kirchen, anders als der Staat, kein Gewaltmonopol besitzen. Die Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg haben diese vermeintliche Not aber eher als Tugend gesehen und beansprucht, jenen Freiraum mit unverwechselbar christlichem Inhalt (»Proprium

Christianum«) zu füllen.¹⁴ Beim Dritten Weg ist das z.B. die Form der arbeitsrechtlichen Kommissionen, die Tarife ohne Arbeitskampf auszuhandeln beanspruchen.

Im 21. Jh. aber wird all das voraussichtlich fraglich. Schon seit der Beschneidungsdebatte 2012 ist klar, dass das Puzzle des kirchlichen Freiraums, rechtliches Defizit (so die Staatssicht) und Proprium Christianum (aus Kirchensicht) zugleich zu sein, nicht mehr so glatt aufgeht, wie es seit der Nachkriegsgeneration zumeist der Fall war. Das bekommen auch Kirchliche Hochschulen zu spüren: In einer sich pluralisierenden Bildungslandschaft wird ihre Anerkennung nicht auf ihrem kirchlichen Status beruhen, sondern darauf, denselben wissenschaftlichen Standards zu folgen wie staatliche Hochschulen.

Ähnliches gilt für die Kirchen generell. Ihre relative Selbstständigkeit im verfassungsmäßigen Gefüge ist rein als historisches Erbe der in hinkender Trennung befindlichen Partnerschaft von Staat und Kirche nicht hinreichend zu begründen. Sachliche Argumente für eine derartige Stellung der Kirchen kann es nur geben, wenn diese die Güter, die sie für Bevölkerung und Gesellschaft im ganzen generieren, in einer Sprache benennen können, die über die Grenzen ihrer eigenen Anhängerschaft hinaus verstanden werden kann. Worin diese Güter bestehen, ist theologisch und sozial-ethisch Gegenstand einer Diskussion, die hier nicht aufge-rollt werden muss.

Entscheidend wird für das Verhältnis von Theologie und Kirche im 21. Jh. sein, dass die Kirchen nicht auf die institutionelle Stärke ihres Verhältnisses zum Staat pochen können, sondern sich auf den vorrechtlichen, aber keineswegs allein von der Theologie bearbeiteten Bereich menschlichen Zusammenlebens besinnen müssen, in dem die spirituellen, ethischen und sozialen Güter entstehen, die der Staat nicht selbst gewährleisten kann.

Anmerkungen:

- * Vortrag an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel am 3. Juli 2017.
- 1 Die Belege finden sich bei G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (UTB 2064), Göttingen 1998, 148.
- 2 Vgl. zu Rendtorff M. Laube, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs (BHTh 139), Tübingen 2006.
- 3 So F. Schleiermacher in §4,4 seiner »Glaubenslehre« (Ausgabe 1830/31 – ders., KGA I/13, hg. v. R. Schäfer, Berlin 2002).
- 4 A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, Bonn 1874, Vorwort.

Sinnstiftung ist im 21. Jh. weniger eine Frage individueller Lebensdeutung als eine gemeinschaftliche Aufgabe.

- 5 Vgl. Th. Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (SuR NF 29), Tübingen 2006.
 - 6 Vgl. H.-G. Geyer, *Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre* [1971], in: ders., *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. v. H.-Th. Goebel/D. Korsch/H. Ruddies/J. Seim, Tübingen 2003, 257-286.
 - 7 So der Titel der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (2006).
 - 8 Vgl. hierzu das mittlerweile abgeschlossene DFG-Projekt »Zeugenschaft« der Philosophieprofessorin S. Krämer (FU Berlin).
 - 9 Vgl. H.-P. Großhans, *Art. Realismus III. Fundamentaltheologisch*, in: RGG⁴ 7, 2004, 74-76, hier 75.
 - 10 Vgl. I.U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 431-478.
 - 11 Zit. nach Sauter, *Zugänge zur Dogmatik*, 268.
 - 12 Vgl. hierzu (mit Belegen aus Geyers Werk) H. Theißen, *Der irdische Jesus und die Praxisbedeutung der Christologie*, in: *EvTh* 77 (2017) 228-238.
 - 13 So Art. 140 GG i. V. m. Art. 137,3 WRV (Zitat).
 - 14 Vgl. hierzu H. Theißen, *Ausdruck evangelischer Freiheit. Schritte kirchlicher Verwaltungsreform heute*, in: *DPfBl* 112 (2012) 216.220-221.
-