

HANS-GEORG GEYER UND DIE KRITISCHE THEORIE

Dietrich Korsch

1. DEM LEHRER WIEDER BEGEGNEN

Es ist ein eigentümliches Widerfahrnis, fast zwanzig Jahre nach seinem Tod dem verehrten Lehrer wieder zu begegnen – in Gestalt von Schriftstücken aus seiner Hand, von Papieren aus seinem Besitz, von Erinnerungsstücken an eigene biographische Erlebnisse. Also: Eine Archivbegegnung mit einem Bekannten, der doch mir auch weithin unbekannt geblieben war.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, in diesem Zusammenhang mein spezifisches Verhältnis als Schüler zum Lehrer zu charakterisieren. Es bestand in einer intensiven, jahrelang dauernden intellektuellen Verbundenheit bei gleichzeitiger persönlicher Distanz. Über Geyers Privatleben habe ich wenig erfahren, geschweige denn an ihm Anteil gehabt, wie es anderwärts durchaus der Fall ist. Es hat mich aber auch nicht interessiert, weil ich den Eindruck hatte, durch die gemeinsame theologische Arbeit voll und ganz dabei zu sein. Man kann sagen, dass sich mir die Person Hans-Georg Geyer über seine Theologie vermittelt hat. Das ist, wie ich weiß, nicht nur mir so ergangen.

Und nun wird, durch die Arbeit im Archiv, diese Grenze zwischen Sache und Person auf einmal, freilich auf befremdliche Art, durchbrochen. Ich selbst verfüge über keinen einzigen Brief aus seiner Hand, kannte seine Handschrift nur von den Tafelanschriften, die er bisweilen in seine Vorlesungen einstreute. In den Ordnern des Archivs kann man sozusagen hinter den Vorhang blicken. Glücklicherweise, möchte ich sagen, ist die dort gesammelte Überlieferung so bruchstückhaft, daß sie über weite Strecken die Diskretion wahrt, die Geyer auch als Lebenden auszeichnete.

Was sich aber einstellt, ist ein Kontakt mit der geistigen Situation, den intellektuellen Milieus, die aus eigener Erfahrung vertraut sind, das heißt in meinem Fall: ab 1969. Alle Texte und Archivalien seither rufen Erinnerungen wach, es stellen sich Bilder und Gesprächsfetzen ein, es tauchen Personen auf, deren Namen und Geschichte man kennt. Und es lässt sich der Beitrag Geyers wiedererkennen, seine Mitwirkung an der Gestaltung dieser Kontexte des ei-

genen Lebens. Was sich aber erst durch die Archivalien ergibt, ist der Blick zurück, also in diejenige Epoche, die sich vor meine persönliche Kenntnis des Lehrers erstreckt. Insbesondere galt meine Aufmerksamkeit im Archiv, dem mir vorgegebenen Thema entsprechend, der Studienzeit in Frankfurt. Obwohl auch für diese Periode im Leben Geyers die archivierten Materialien alles anders als umfangreich sind, geben sie doch einen Einblick in die geistige Geschichte dieses ausgeprägten Religionsintellektuellen, um mit Friedrich Wilhelm Graf zu sprechen. Es bleibt nicht aus, dass sich für jemanden, der wie ich an der späteren akademischen Geschichte Geyers Anteil genommen hat, fast wie von selbst Strukturen aufbauen, die kontinuierliche Fragestellungen erkennen lassen, weil sie auf frühe Prägungen zurückgehen. Insofern war die Archivarbeit für mich überaus aufschlussreich, und vielleicht trägt der zwanzigjährige Abstand gerade mit dazu bei, dass aus der Distanz manches deutlicher wird als aus dem teilnehmenden Mitleben. Über einen Aspekt dieser Strukturen soll hier berichtet werden, und mir ist selbst erst in der Durchsicht der Materialien klargeworden, in welchem Maße dieses Stichwort »Kritische Theorie« die gesamte Theologie Geyers geprägt hat.

2. BIOGRAPHISCHE IMPRESSIONEN

Ich beginne mit einigen Beobachtungen zur lebensgeschichtlichen Situation des Studenten Hans-Georg Geyer im Frankfurt der Nachkriegszeit. Geyer stammt, soviel wussten wir damals immerhin, aus einem nichtakademischen Elternhaus, geboren in Nauheim bei Groß-Gerau. Hartmut Ruddies hat in seinem Biogramm im Anhang des postumen Aufsatzbandes »Andenken« Etappen seines Studiums vermerkt: »Nach dem Abitur in Darmstadt studierte er seit dem Wintersemester 1948/49 Germanistik, Anglistik und Geschichte an den Universitäten Mainz und Frankfurt am Main, seit dem Sommersemester 1950 Philosophie im Hauptfach und Evangelische Theologie und Neuere Germanistik in Frankfurt.«¹ Max Horkheimer war 1949 auf einen Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie nach Frankfurt zurückgekehrt, im Herbst 1949 traf auch Theodor W. Adorno dort wieder ein und vertrat Horkheimer; im selben Jahr wurde Wolfgang Cramer, damals nach wechsellvoller, politisch nicht unbelasteter Vorgeschichte schon 48 Jahre alt, zum Privatdozenten für Philosophie ernannt. In Frankfurt nahm der damalige Direktor der Predigerseminars Herborn, der Barth-Schüler Walter Kreck, einen Lehrauftrag für Systematische Theologie an der philosophischen Fakultät wahr; im Jahr 1952 wurde dort ein ordentlicher Lehrstuhl eingerichtet

¹ Hans-Georg Geyer, *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim, Tübingen 2003, (im Folgenden: Geyer, *Andenken*), 507.

und mit dem kritischen bayerischen Lutheraner Karl Gerhard Steck besetzt. Kreck und Steck waren schon früher auf Frankfurter Pfarrämtern tätig gewesen. Damit sind wichtige Lehrer Geyers in Frankfurt benannt, und von allen Genannten gibt es im Archiv Vorlesungsnachschriften aus Geyers Hand (323-121 und 323-140). Entscheidend zu sehen ist, dass das Studium der Theologie seit seinem Wechsel nach Frankfurt das Philosophiestudium begleitete. Eine Berufsperspektive für die Zeit nach dem Studium freilich lässt sich m.E. damals noch nicht erkennen; weder Pfarramt noch Lehramt tauchen in den mir bekannten Papieren auf.

Die Motive für den Wechsel der Studienfächer und des Studienorts sind mir nicht bekannt. Man kann aber unterstellen, daß der Wechsel nach Frankfurt durchaus mit den Personen zu tun hat, die nun (abermals und erneut) in der Philosophie tätig waren. Als begabter Student war Geyer – ein Semesterbericht aus dem Jahr 1957 ist erhalten – Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes.

Studium in der Nachkriegszeit für einen einundzwanzigjährigen jungen Mann: das muss, wenn man es in Frankfurt absolviert, die Beschäftigung mit der jüngsten deutschen Geschichte einschließen. Zugleich müssen ganz schlicht die nötigen Wissensbestände zusammengetragen werden. Beides findet sich in den Mitschriften Geyers, die er von den Vorlesungen bei Horkheimer, Adorno und Cramer, ebenso wie bei Kreck und Steck, angefertigt hat. In ZA EKHN 323/140 liegt ein Typoskript von Horkheimers Vorlesung 1950/51 über die Geschichte der Philosophie von Descartes bis Kant sowie von Hegel bis zum Positivismus vor; dazu eine Ausarbeitung über Horkheimers Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Im Jahr darauf hat er, auf Ringbuchblättern, Cramers Vorlesung über Platon, Adornos Vorlesung über das Wesen der Philosophie und Horkheimers Vorlesung über die Philosophie der Aufklärung nachgeschrieben. Aus dem Jahr 1951 stammt eine Nachschrift der Vorlesung über Versöhnung bei Kreck. Undatiert und ohne Verfasseramen habe ich ein Typoskript gefunden, das aus Vorlesungen Horkheimers oder Adornos stammen dürfte: *Die Dialektik Hegels und der dialektische Materialismus* (worin freilich nur Hegels Phänomenologie abgehandelt wird).

Also: Ein sozusagen normales Studium der Philosophie – mit einigen Akzentsetzungen, die freilich in der Darstellung der klassischen Materialien nicht auffallen, soweit ich das beurteilen kann. Vermutlich haben der intellektuelle Zugang zum Ganzen sowie die kritische Grundhaltung die Wahrnehmung durch Geyer stärker geprägt, als die Nachschriften es erkennen lassen.

Warum dann freilich die philosophische Dissertation über Husserls Phänomenologie erfolgte und warum Wolfgang Cramer der Betreuer wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Ein Brief Cramers aus dem Jahr 1957 (ZA EKHN 323/71) belegt dessen prekäre Stellung an der Frankfurter philosophischen Fakultät, die ihn erst 1962, also im Alter von 61 Jahren, zum außerordentlichen Professor

ernannte. Immerhin scheint es für die Selbständigkeit Geyers zu sprechen, sich – trotz offensichtlich guter Bekanntschaft mit Horkheimer und Adorno – auch an den Außenseiter Cramer gehalten zu haben; dessen intellektuelle Schärfe und systematische Strenge waren allerdings auch exzeptionell. Wenn man zum Thema und zur These der philosophischen Dissertation eine Vermutung anstellen darf, dann läuft beides darauf hinaus, daß es dem jungen Studenten Geyer darum ging, das bei Husserl aufbewahrte und transformierte transzendentalphilosophische Erbe kritisch zu sichten und mit einer Alternative zu versehen; in diesem Punkt jedenfalls konnten die Interessen der drei so verschiedenen Frankfurter Philosophen übereinkommen, trotz sehr unterschiedlicher methodischer Zugänge.

Geyer hat, wie es eine später gestrichene Eingangsbemerkung zu dem gleich vorzustellenden Vortrag belegt, bei seinen Frankfurter Lehrern Horkheimer und Adorno Befremden ausgelöst, als er ihnen, etwa im Stadium der Arbeit an seiner Dissertation, mitteilte, er werde ganz in die Theologie übergehen. Sinngemäß habe Adorno bemerkt: Jetzt haben Sie bei uns Kritische Theorie studiert – was wollen Sie dann noch in der Theologie? Das ist aber genau die Frage, die uns nun beschäftigen soll. Sie scheint zunächst nicht einfach zu beantworten zu sein, weil sich Geyer in seiner theologischen Dissertation mit dem Verhältnis von Melancthon zu Aristoteles beschäftigte und seine Habilitation über »Probleme aus den Anfängen der Theologie Melancthons« schrieb (»Von der Geburt des wahren Menschen«, Neukirchen 1965). Wir können daher nicht einfach der historischen Linie in der theologischen Arbeit Geyers folgen, wir können aber auf einen späteren Text zurückgreifen, der eine Schlüsselfunktion besitzt.

3. »DIE KRITISCHE THEORIE DER FRANKFURTER SCHULE«

Es muss 1970 oder 1971 gewesen sein, als Geyer einen Vortrag mit diesem Titel hielt, dessen typographische Nachschrift sich im Archiv unter ZA EKHN 323/147 findet (am Ende unvollständig), offenbar eine Tonbandnachschrift. Der Zeitpunkt lässt sich bestimmen, weil der Verfasser zunächst mit der Herkunft »Bonn« gekennzeichnet war, später handschriftlich in »Göttingen« geändert. Über den Ort, an dem er gehalten wurde, und über die Zuhörerschaft gibt es im Text keine Hinweise.

Der Vortrag enthält drei verschieden perspektivierte Teile. Im ersten Teil referiert Geyer die Geschichte der sog. Frankfurter Schule seit der Gründung des Instituts für Sozialforschung 1924, erinnert an die Übernahme des Direktorats durch Horkheimer 1931, die Gründung der Zeitschrift für Sozialforschung 1932, die Zerschlagung des Instituts 1933 und das Exil bis 1948 sowie die Wiedereröffnung 1951. Darin wird sowohl die Verwobenheit von Geschichte und Theorie als auch die Teilhabe an der Katastrophe der europäischen Geschichte deutlich.

Der zweite Teil widmet sich der zentralen inhaltlichen Fragestellung des Instituts und seiner methodischen Arbeitsweise. Sachlich geht es, wie Geyer deutend pointiert, um die Frage nach den Konsequenzen des Kapitalismus, methodisch um die Verknüpfung von Sozialphilosophie und empirischer Sozialforschung. Auf der thematischen Schiene wird die These vertreten, dass der Faschismus in der Tat als bündige Konsequenz des Kapitalismus verstanden werden muss. Diese Einschätzung wurde durch die Arbeit des Instituts im Exil weiter unterfüttert. Interessant ist nun aber Geyers Blick auf die Fragestellungen des Instituts nach dem Zweiten Weltkrieg: er hält sie nämlich für identisch mit dem Forschungsinteresse der Zwischenkriegszeit. Auch ab 1945 geht es darum, die Geschichte des Kapitalismus in ihren neuen Wendungen und ihren alten Problemen zu erfassen – auch wenn sich Phänomene oberflächlich anders darstellen. Man kann diese Auffassung Geyers einerseits in Frage stellen und auf die sachlichen Unterschiede der Weimarer und der Bonner Republik verweisen. Man kann aber auch versuchen, ihr etwas abzugewinnen – wenn man nämlich das methodische Verfahren wertschätzt, nach Bestimmungskräften geschichtlicher Gegenwart zu suchen, die sich nicht auf der Ebene der Erscheinungen zeigen, sondern die im Untergrund wirksam sind. Denn dann bedarf es nicht nur der Wahrnehmung und Rubrizierung von Phänomenen, sondern der strukturellen Herleitung aus gesellschaftlich formenden Verhältnissen. Es steckt also, zwischen den Zeilen, so etwas wie die Forderung nach einer methodischen Tieferlegung der historisch-sozialen Analyse darin.

In gewisser Weise wird diese These dann im dritten Teil aufgenommen und ausgeführt – und hier kommt, wie wir gleich sehen werden, das Gerüst auch der Geyerschen Theorie selbst zum Vorschein. Dieser dritte Teil ist dem Verhältnis von Kritischer Theorie und Marxismus gewidmet. Er geht damit auf das Problem des Ansatzes und der Auswirkungen kritischer Sozialtheorie ein. Für den klassischen Marxismus benennt Geyer drei konstitutive Elemente: den geschichtsphilosophischen Optimismus oder Utopismus, nach dem die Zeit der Freiheit mit geradezu naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit heraufkommen wird, den Materialismus als philosophische Methode, mittels derer das geschichtliche Bewegungsgesetz erkannt werden kann, und die Rolle der kommunistischen Partei, die unter den Bedingungen noch nicht errungener Freiheit für diese als Anwältin des künftigen Allgemeinen eintritt. Für die Kritische Theorie – in ihrer geschichtlichen Zeitlage der Nachkriegsepoche – sind die erste und die dritte Annahme obsolet geworden. Der europäische Kapitalismus hat nicht vor die Pforten der Freiheit geführt, sondern in den Faschismus; und die kommunistischen Parteien haben diese Bewegung nicht nur nicht aufhalten können, sondern deren Scheußlichkeiten seit dem russischen Stalinismus selbst kopiert. Und auch nach dem Krieg ist der Zerfall in die beiden Blöcke, die in Europa aneinanderstoßen, alles andere als ein Indiz künftiger Freiheit und Gerechtigkeit. Wenn nun aber sowohl die geschichtsphilosophische Voraussetzung als auch die politische

Umsetzungsperspektive wegfallen, was wird dann aus dem Materialismus als Methode?

Die weitreichende Einsicht Geyers, mit der er ohne Zweifel die Sache trifft, besagt: Der Materialismus ändert seine Gestalt. Ja, er gewinnt gerade dann seine besondere Bedeutung, wenn die Rahmenbedingungen, die ihn zu stützen und zu fördern schienen, wegfallen. Man könnte auch sagen: Das ganze geschichtsphilosophisch-politische Potential konzentriert sich in der Theorie. Die gewinnt dann eine aufs Neue zu vermessende Form, und deren Umrisse lassen sich folgendermaßen beschreiben:

Schon seinem Namen nach versteht sich »Materialismus« als Gegenbegriff zu »Idealismus«, und der lebte seinerseits von einer zentralen geschichtsphilosophischen Vorgabe, nämlich der Utopie des revolutionären Bürgertums. Gegen diese Option der möglichen Durchsetzung der Freiheit auf der Basis politischer Rechte bemerkt der Materialismus zu Recht, daß damit die Bauprinzipien der Moderne noch gar nicht hinreichend begriffen sind. Es gilt vielmehr, das ehemals bürgerliche Projekt bis in die Tiefe der ökonomischen Vergesellschaftung voranzutreiben; das meint ja, in unideologischer Betrachtung, das Stichwort »Materie«, nämlich die gesellschaftlichen Grundlagen, auf denen das Ganze aufbaut. Auch wenn nun die Umcodierung des bürgerlichen in den proletarischen Optimismus geschichtsphilosophisch nicht stichhält, so bleibt doch die Forderung aufrechterhalten, die kritische Optik der Theorie im festgehaltenen Sinne künftiger Freiheit schärfer einzustellen, als der Idealismus es vermochte. Gerade dann, wenn die Mutmaßungen über künftige geschichtliche Zustände sich politischer Intervention (vorerst) entziehen, stellt die Theorie den innersten Hort derjenigen geschichtlichen Intention dar, die mit dem bürgerlichen Idealismus heraufgekommen war. Das heißt: Es steckt in den Hervorbringungen menschlicher Gesellschaft und Kultur, soweit man sie verstehen kann, ein verborgenes Potential, das über die bislang realisierten geschichtlichen Formen eines humanen Zusammenlebens hinausreicht. Der allgemeine Widerspruch zwischen der vorfindlichen, von Herrschaft und Gewalt verzerrten gesellschaftlichen Wirklichkeit und den - vorerst - gedanklichen Potentialen stellt das Feld der Theorie dar, auf welchem sie ebendiesen Widerspruch zu artikulieren hat. Dass zu dieser Aufgabe auch die Kritik an solchen Theoriebildungen gehört, die den zugrunde liegenden Widerspruch nicht sehen oder verleugnen, liegt auf der Hand.

Damit dieser Ansatz einer kritischen Theorie aber gelingt, muß sich diese selbst zu gewissen methodischen Kriterien verstehen. Damit sind nun nicht Grundsätze gemeint, sondern die Einübung von Sichtweisen, durch die ihre Ergebnisse gerade nicht präformiert und präpariert werden. Drei dieser Momente werden auch von Geyer an dieser Stelle ins Feld geführt. Das erste Moment kann man, mit einem Ausdruck Adornos, den »Vorrang des Objekts« nennen. Das meint natürlich keinen erkenntnistheoretisch naiven Objektivismus, sondern

das Festhalten an der Vermutung, im noch unerschlossenen Gegenüber stecke mehr und anderes als bisher bekannt. Das als »objektiv« Ausgezeichnete enthält möglicherweise ein utopisches Potential. Das andere Stichwort, abermals Adorno entlehnt, ist das »Nichtidentische«. Damit wird festgehalten, daß die zu ihrem vorläufigen Abschluß gekommene Erkenntnis keineswegs die Sache selbst insgesamt erschöpft; gerade in der in sich gerundeten Erkenntnis ist ein widerspenstiges Moment zu vermuten und zuzulassen – dem Umstand geschuldet, dass die aktuellen Bedingungen der Erkenntnis keinesfalls schon die Erfüllung der Geschichte darstellen. An dieser Stelle kommt nun das dritte Moment ins Spiel, nämlich die eigenartige Verfassung der individuellen Subjektivität, die mit der Kritischen Theorie umgeht. In ihr ist nämlich zweierlei der Fall. Einmal vermag sie, offenbar durchaus aufgrund ihrer eigenen inneren Verfassung, die Verwicklungen von Wirklichkeit und Gedanke wahrzunehmen und aufzuhellen; sie weiß gewissermaßen mehr, als man objektiv wissen kann. Auf der anderen Seite freilich ist sie selbst gebunden in die historischen Umstände akuter Unfreiheit, also nicht in der Lage, sich in ihrer eigenen Beschädigung zu durchschauen. Gleichwohl kommt alles darauf an, für das Funktionieren einer Kritischen Theorie an dem Aufbau und der Pflege einer solchen individuellen Subjektivität mitzuwirken; das ist freilich selbst ein geschichtliches Projekt, über dessen Ausgang nicht im vorhinein entschieden werden kann.

Damit ist Geyers Bild von der Kritischen Theorie soweit umrissen, wie es für unsere Zwecke nötig ist. Der in »Verkündigung und Forschung« im Jahr 1969 publizierte Aufsatz über Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers bewegt sich, gewissermaßen komplementär, eher auf einer beschreibenden Ebene der damals gerade wiederveröffentlichten Aufsätze vor allem aus den dreißiger Jahren.² Immerhin kommen in ihm, auch in der deskriptiven Betrachtung, die maßgeblichen Elemente zur Sprache, die dem unveröffentlichten Vortrag zugrunde liegen. Geyer beschreibt dort, erstens, die historische Ausgangssituation der Kritischen Theorie, wie sie sich mit Horkheimers stichwortgebendem Aufsatz von 1937 über traditionelle und kritische Theorie sichtbar macht. Zweitens skizziert er den Charakter der bürgerlichen Gesellschaft als der seit der französischen Revolution dominanten gesellschaftlichen Verfassung – eine Gesellschaft voller Widersprüche. Drittens nun kommt er auf eine Weiterung zu sprechen, die uns den Blick auf ein wesentliches Moment seiner eigenen Theorieanlage eröffnet, nämlich den Gedanken, dass der Materialismus, so wie wir ihn soeben beschrieben haben, eine fundamentale Kritik der Metaphysik aus sich entlässt. Dieses Argument ist darum von Belang, weil es die eigentümliche Metaphysik-Kritik Geyers beleuchtet. Anders als metaphysikkritische Positionen in der Theologie aus erkenntnistheoretischer Perspektive (wie etwa bei Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann) oder aus hermeneutischem Interesse (wie etwa

² Geyer, Andenken, 332–363.

bei Rudolf Bultmann oder Gerhard Ebeling) verdankt sich Geyers kritische Sicht der Metaphysik der Absicht, die auf Identität ausgerichtete Metaphysik als Medium falschen Scheins zu denunzieren, die über die tatsächlichen Widersprüche in Denken und Gesellschaft hinweggeht. Auch Geyers Metaphysikkritik verdankt sich mithin dem kritisch-theoretischen Zuschnitt seiner Theorie.

Was wir als nächstes zu erörtern haben, ist die Übergangsfrage, auf die Geyers Texte selbst keine explizite Antwort geben. Inwiefern ist eigentlich die Theologie ein geeignetes, wenn nicht gar nötiges Feld Kritischer Theorie? Versuch man, dieser Frage gerecht zu werden, dann kann man dafür folgende Überlegung anstellen:

Wir hatten ja gesehen, daß die Kritische Theorie mit einem Modell geschichtlicher Wirklichkeit rechnet, genauer: zu rechnen sich genötigt sieht, nach dem eine aktuelle Zerrissenheit gleichwohl eine Tendenz zur Versöhnung in sich trägt. Der gegenwärtige Zustand von Unfrieden und Gewalt ist insgeheim schon unterfüttert mit einer Zukunftsperspektive, die in Richtung von Frieden und Gerechtigkeit weist. Es gibt aber keine geschichtliche Instanz, die für die letzte Realisierung dieser Tendenz zuständig ist. Adornos Begriff der Naturgeschichte in der Negativen Dialektik ist ein – man muß sagen: einigermaßen unbeholfener – Repräsentant für die vollendende Richtung der menschlichen Geschichte.³ Man kann die im strengen Sinn historisch unbesetzt bleibende Instanz nun aber auch so weiterdenken, daß gar keine innerweltliche Größe für die Vollendung der Geschichte zuständig ist. Allerdings darf man an dieser Stelle auch nicht dem Fehlschluß verfallen, nun für diese Funktion den Gottesbegriff einzusetzen – das ist vielmehr der Vorwurf, den Geyer seinem Altersgenossen Wolfhart Pannenberg machte, nämlich die Bewegung der widersprüchlichen Geschichte in einer Art geschichtsphilosophischer Metaphysik stillstellen zu wollen. Vielmehr muß das Argument umgekehrt lauten: Die innerweltliche Unversöhntheit kann als Reflex der unaufhebbaren Differenz von Gott und Mensch gedacht werden; Gott als Gegenüber hält gerade fest, daß es keine innerweltliche Versöhnung geben kann. Allerdings gibt es den Gedanken der Versöhnung ja, und er erfüllt auch realiter den menschlichen Geist. Doch das tut er nur, weil er aus dem Verhältnis Gottes zu ihm entsprungen ist. Das ist nicht weniger als eine theologische Deutung des vorhin beschriebenen philosophischen Bewußtseins, welches einerseits unter der geschichtlichen Zerrissenheit leidet, andererseits aber so etwas wie eine kontrafaktische Einheit zu vollziehen vermag.

Damit aber läßt sich ein Übergang von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule in die Theologie vollziehen, ohne sich von den methodischen und theoretischen Grundannahmen der Frankfurter Schule zu verabschieden. Allerdings kann und darf man sich den Übergang in die Theologie auch nicht als notwendige

³ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1970, 345–352.

Folgerung vorstellen, ohne die Kraft der historischen Analyse zu verraten und dann doch irgendwie in einer theologischen Metaphysik zu landen. Vielmehr ist man genötigt, der Evidenz des theologischen Einsatzes ein eigenes Gewicht zuzusprechen: Es ist die (gewiß auch lebens- und erfahrungsgestützte) Einsicht in die Eigenart und den Eigenwert der Theologie und der in ihr lautwerdenden Rede von Gott, die es erlaubt, den Transfer zu vollziehen. Dessen Effekt besteht dann darin, einen anderen, verändernden Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit zu gewinnen, der ihren Spannungen standhält und zugleich die tatsächlich ja in Anspruch genommene Möglichkeit einer sachhaltigen Erkenntnis inmitten der Widersprüche erklärt. Allerdings resultiert dann aus der theologischen Perspektive auch ein anderer Umgang mit der weltlichen Wirklichkeit. Es ist nämlich, gerade aufgrund der Beziehung zur göttliche Geschichte mit der Menschheit in ihren Verwerfungen, ein Zugleich zu denken zwischen der Situation inmitten der unversöhnten Geschichte und der tatsächlich schon realen Versöhnung mit Gott; und es ist diese Spannung, die zum historischen Aktionsfeld von Christenmenschen wird.

Es gibt daher so etwas wie eine Strukturäquivalenz zwischen der Kritischen Theorie und einer Theologie der Versöhnung, die sich ihres eigenen historischen Ortes bewusst wird. Damit haben wir aber das Achsenkreuz vor Augen, nach dessen Maß sich die Theologie Hans-Georg Geyers bildete; das gilt im Blick auf die konzeptionelle und thematische Grundanlage ebenso wie im Blick auf dogmatische Schwerpunkte. Diesen beiden Aspekten gilt unsere nächste Aufmerksamkeit.

4. THEOLOGIE IN DER KONSEQUENZ KRITISCHER THEORIE

Wenn man Geyers Theologie in der Konsequenz Kritischer Theorie beschreibt, dann erklärt sich als erstes deren durch und durch geschichtliches Selbstverständnis. Fast immer hat Geyer theologische Positionen nicht nur auf ihre gedankliche Konsistenz hin analysiert, sondern auch kritisch in ihren historischen Kontext eingezeichnet. Dass dabei sein besonderes Augenmerk der Geschichte des 19. Jahrhunderts galt, ist deshalb gut nachvollziehbar, weil sich in diesem »langen Jahrhundert« das Geschick der bürgerlichen Gesellschaft zu seiner widersprüchlichen Darstellung brachte. Geyers Vorlesung aus dem Wintersemester 1970/71 über »Glauben und Wissen« in Bonn, die ich seinerzeit auf ca. 90 Seiten nachgeschrieben habe, besitzt dafür vermutlich eine Schlüsselstellung. Denn in ihr versuchte er nichts Geringeres, als die Bauprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft mit Hilfe von Hegel und Marx, aber in eigener systematischer Weiterführung, zu bestimmen. Dabei spielte nicht zuletzt der späte Schelling eine wichtige Rolle, kam er doch als Brückenglied zum nachmaligen Positivismus in den Blick. In diesen Rahmen zeichnete Geyer die kirchliche Verfasstheit des

Protestantismus ein und machte damit die historischen Voraussetzungen der Theologie des 19. Jahrhunderts namhaft. Diese Abfolge von gesellschaftlicher Diagnose, kirchlicher Realität und theologischer Wissenschaft belegt schon von ihrer Anlage her den kritischen Typus seiner theologiegeschichtlichen Arbeit. Noch genauer gesagt: Geyer entwickelt hier die Theologiegeschichte als eine systematische Disziplin. In seinen Göttinger Vorlesungen hat er dieses Grundmodell, das er, wie ich vermute, in jenem letzten Bonner Semester ausarbeitete, immer wieder und in unterschiedlichen Bruchstücken zur Anwendung gebracht. Bedauerlicherweise ist ihm eine Zusammenfassung dieser Analysen im eigentlich geplanten Kohlhammer-Band über die Theologie des 19. Jahrhunderts nicht gelungen. Ein solches Buch hätte in seinem Zusammenhang die methodische Anlage einer Theologiegeschichte als systematische Disziplin vollends sichtbar gemacht.

Inhaltlich geurteilt, läuft die systematische Theologiegeschichte aber auf nichts weniger hinaus als auf die Entdeckung von Aufbrüchen und Widersprüchen in den studierten Texten. Denn das gehörte zur strengen Selbstverpflichtung Geyers, dass die historische Situierung die genaue Durchdringung der Texte voraussetzt. In der Tat lässt sich nur in der eindringlichen Lektüre, wie sie Geyer mit seinen Studentinnen und Studenten im Seminar pflegte, die innere Widersprüchlichkeit aufzeigen, die ihrerseits das Mal einer möglichen Veränderung darstellt. Geyers Akribie der Textanalyse ist mithin nicht zwanghafte Marotte, sondern verdankt sich einer umfassenden systematischen Fragehaltung.

Wenn man mit dieser an der Kritischen Theorie geschulten Betrachtungsweise an die Texte der theologischen Tradition herangeht, dann zeigt sich, dass sie keinesfalls alle in gleicher Weise aufschlussreich sind. Vielmehr gibt es theologische Hervorbringungen, die, sei es historisch abgenötigt, sei es individuellem Genius geschuldet, in besonderem Maße für die widersprüchliche Situation der bürgerlichen Moderne kennzeichnend sind.

Die beiden theologischen Qualifikationsarbeiten über Melanchthon passen freilich auch schon in dieses Frageraster, obwohl sie in die Frühe Neuzeit gehören. In der bislang nur als Dissertationsdruck vorliegenden theologischen Doktorarbeit »Welt und Mensch« geht es um den Aristotelismus Melanchthons - und damit um die Frage, wie sich ein theologischer Begriff des Menschen der Allgemeinheit des Kosmos, wie sie von Aristoteles entworfen wurde, auch wieder entziehen kann. Und in der Habilitationsschrift »Von der Geburt des neuen Menschen« ist es um das Verhältnis einer anthropologisch orientierten Rhetorik, die auf das Ganzwerden des Menschen in seinen Unterschieden geht, zur Subjekt-Einheit aus Gott zu tun, die die inneren menschlichen Differenzen wahrnimmt, anerkennt und trotzdem zusammenbindet.⁴ Doch muß man auch sagen, dass, neben einem steten Interesse an Luther, Melan-

⁴ Hans-Georg-Geyer, Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons, Neukirchen 1965.

chthon in der Länge der theologischen Arbeit eher in den Hintergrund trat; die Arbeit am 19. Jahrhundert besaß, aus den genannten Gründen, ganz offensichtlich mehr Attraktivität.

Von dieser Überlegung aus läßt sich verstehen, warum Geyer ein besonders intensives Verhältnis zur dialektischen Theologie Karl Barths entwickelte. Es ist also nicht so sehr (was mir damals auch unverständlich gewesen wäre) eine Prägung durch den klassischen Barthianer Walter Kreck gewesen, die Geyer in die Nähe der Barth'schen Theologie gebracht hätte, sondern eher der an der Kritischen Theorie geschulte Blick auf den Schweizer Theologen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Geyer interpretierte, maßgeblich in seiner Bonner Vorlesung im Wintersemester 1969/70, Barths frühe Theologie im Sinn einer Negativen Dialektik, also eines dialektischen Denkens, das auf die metaphysische Figur eines synthetischen Abschlusses verzichtet. Das entfaltete er in jenem Wintersemester mit besonderer Eindringlichkeit am Gedanken der Identität des Menschen. Bekanntlich entwickelt Barth in dem Vortrag von 1922 »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung« den Gedanken, daß die Menschen, die zum Gottesdienst in die Kirche kommen, von der Frage nach Gott bewegt sind. Allerdings wird, so Barth, diese menschliche Frage durch das im Gottesdienst laut werdende Wort Gottes verwandelt - nämlich in die genaue, präzise Frage nach Gott, die das Äquivalent der göttlichen Antwort selbst ist. Soweit der zu interpretierende Sachverhalt. Die systematische Frage, die Geyer damals entfaltete, war die nach dem Übergang zwischen der noch unpräzisen, aber doch zu unterstellenden Frage des Menschen nach Gott - und der Frage, die sich als Spiegel der göttlichen Antwort darstellt. Man kann die Zuordnung dieser beiden - im Wortlaut ununterscheidbaren - Fragen als das systematische Kernproblem von Identität verstehen. Denn es wird damit das Problem aufgeworfen, ob und wie sich eine menschliche Frage in ihrer Ausrichtung aufs Absolute genau dieses intendierten Inhaltes gewiß werden kann; das ist, aufgrund der Unterstellung einer Identität des absoluten und des endlichen Geistes, die Annahme des Idealismus. In ihr steckt, gesellschaftstheoretisch gelesen, die Hoffnung und Absicht, die innerweltlichen Differenzen durch eine Ausrichtung aufs Absolute zu einem humanen Zusammenklang zu bringen - was freilich nur gelingt, wenn man die dem Geistigen widerstrebenden Tendenzen der Gesellschaft untergewichtet. Dagegen weist das Differenz-Modell, nach dem eine Übersetzung der humanen Frage nach Gott in die präzise Frage nach Gott allein aufgrund seines Wortes stattfindet, darauf hin, dass die Wirklichkeit des Glaubens tatsächlich von dem Verhältnis zu Gott lebt - auch und obwohl die innerweltliche Wirklichkeit keineswegs die Züge der Versöhnung trägt. Damit aber die geschichtliche Realität gründlich in die Richtung der Versöhnung orientiert wird, ist es ratsam, die Offenheit für die göttliche Antwort, also die Ausrichtung des Glaubens, von der Annahme einer letzten Identität des absoluten und des endlichen Geistes zu

unterscheiden. Dass es aber tatsächlich den Übergang gibt zwischen der abstrakten Frage nach dem Absoluten und der konkreten Frage nach dem Wort Gottes, das zeichnet die Wirklichkeit des Glaubens in der Welt aus. Der vollzogene Übergang gewährt ein Verhältnis der Versöhnung zu Gott und hält die Perspektive des weltlichen Wandels offen. Insofern also gewinnt die dialektische Theologie Barths den Charakter einer genauen theologischen Bearbeitung der kritisch-widersprüchlichen Situation der bürgerlichen Moderne.

Es liegt nahe, wenn man den kritisch-theoretischen Zugang Geyers zur Theologie Barths in Rechnung stellt, dass er sich zur These eines dogmatischen Rückschritts des Schweizer Theologen in der Kirchlichen Dogmatik nie verstehen konnte. Vielmehr las Geyer auch die KD stets aus dialektischer Perspektive. Der Brückengedanke liegt ja auch nicht fern. Denn es ist in gewissem Sinn der »Vorrang des Objekts« - im vorhin beschriebenen Sinne -, der auch für die Wirklichkeit des Wortes Gottes in Anschlag gebracht werden kann. Und dieses »Objektive« zielt, wie Geyer gern an KD IV/3 deutlich machte, auf das Verstehen der Wahrheit selbst.

Weiterhin erklärt sich aus der kritisch-dialektischen Perspektive noch einmal konkreter Geyers Kritik der Metaphysik. Man kann die Figur, die ich soeben am Identitäts-Begriff vorgeführt habe, auch für den Metaphysik-Begriff verwenden. Die metaphysische Frage ist die nach der Ganzheit über allen und in allen Differenzen; die Frage des Glaubens ist die nach der Überwindung der Differenz zu Gott - und damit die Voraussetzung zur Bearbeitung aller innerweltlichen Differenzen. Da die metaphysische Frage sozusagen die »natürliche« Frage des Menschen ist (und die kirchliche Lehre diese jahrhundertlang aufzunehmen und an sie anzuschließen trachtete), bleibt »Metaphysik eine kritische Aufgabe der Theologie«⁵. Insbesondere war es für Geyer die bewegte Dialektik der Philosophie Hegels, die als Horizont der metaphysischen Debatte in Frage kam. Daher bildeten die beiden großen Denker Hegel und Barth zwei miteinander verschweißte Pole für den Theorieaufbau der Theologie Hans-Georg Geyers. Erst später trat Schleiermacher deutlicher und differenzierter beurteilt in Geyers Blickfeld; doch das ist ein eigenes Thema. Man könnte jedenfalls die Identitäts-Figur, wie ich sie eben in Geyers Behandlung des frühen Barth skizziert habe, auch für seine Analyse des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls zur Anwendung bringen - wenn man sich dabei auf die Frage konzentriert, ob das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nur zum Zwecke der Einheit des sinnlichen Selbstbewusstseins nötig ist - oder eine eigene Bestimmung besitzt. Doch hier mag es bei dieser Andeutung bleiben.

In der Vorlesung über »Glauben und Wissen« von 1970/71 ließ Geyer den Zielpunkt durchaus erkennen, auf den hin sowohl die theologische Erörterung

⁵ Hans Georg Geyer, *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie*, in: ders., *Andenken*, 7-21.

des Gottesverhältnisses als auch die kritisch-theoretische Fassung des humanen Selbstbewusstseins ausgerichtet waren, nämlich die, wie er selbst sagte, »individuelle Subjektivität«. In der Tat lässt sich, insbesondere wenn man eine kritisch-theoretische Fassung des Begriffs voraussetzt, in der Erfüllung individueller Subjektivität die Vollendung der gesellschaftlich erhofften Zukunft als auch die Präsenz des göttlichen Geistes zusammenfassen. Wichtig scheint mir für Geyer, daß er stets an der »Zweistämmigkeit« dieses Begriffs festgehalten hat. Das hat ihn vermutlich davon abgehalten, sich einer philosophischen Theorie der Subjektivität zuzuwenden. Auch die späte konstruktive Theorie Wolfgang Cramers hat er wohl geschätzt, aber doch nie selbst verwendet.

Der systematische Begriff der Theologiegeschichte und die historisch-kritische Lektüre der Theologie Karl Barths – beide Arbeitsbereiche Hans-Georg Geyers gewinnen aus der Perspektive der Kritischen Theorie eine hohe Plausibilität. Soviel zur methodischen Grundanlage seiner Theologie. Doch es lässt sich zeigen, daß von dort her auch Akzente der Dogmatik bestimmt sind. Das sei an drei Beispielen belegt.

5. DOGMATISCHE KONSEQUENZEN

5.1 CHRISTOLOGIE UND GESCHICHTE

Henning Theißen hat in seiner Interpretation der Christologie Geyers gezeigt, inwiefern das von Geyer durchdachte Verhältnis zwischen dem Kreuzestod Jesu und seiner Auferweckung durch Gott das Verständnis der Geschichte berührt.⁶ Ich knüpfe daran in unserem Kontext an. Die kritisch-theoretische Sicht auf die Geschichte enthält den Grundgedanken in sich, dass es einerseits so etwas wie einen Verlauf der Geschichte gibt, etwas Kontinuierliches also. Doch darf man, andererseits, keineswegs unterstellen, daß diese Kontinuität eine Gewähr für geschichtliches Gelingen abgäbe. Vielmehr steht die Zukunft der Geschichte dahin; ihr positiver Ertrag hängt ab von untergründigen Bestimmungen der geschichtlichen Wirklichkeit. Man kann diesen doppelten Blick auch für die Rekonstruktion der Geschichte Jesu Christi verwenden. Dann muß man sagen, daß sich deren Wahrheit eben nicht aus dem Verlauf der Geschichte selbst ergibt – weder in dem Sinn, dass der grundlegende Anfang sich am Ende durchsetzt, noch in dem andern Sinn, dass das Scheitern am Ende durch eine umfassende Wende verwandelt würde. Beide Modi der Geschichte bleiben Ursprungsorientiert, im affirmativen oder im kritischen Verständnis. Statt dessen

⁶ 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).

muß eine offene Sicht der verlaufenden Geschichte angenommen werden. Das Leben Jesu bleibt in der Spannung zwischen seiner eigenen Behauptung der Präsenz des Reiches Gottes und deren Bestreitung unabschließbar. Auch die Auferweckung des Gekreuzigten stellt die historische Kontinuität nicht her; das wäre ein metaphysischer Hilfsgedanke. Wohl aber vertieft die Auferweckung Jesu durch Gott die Frage des Kreuzes zur unendlichen Frage – auf die allein der Glaube eine Antwort gibt, der sich den Kreuzestod Jesu als für sich geschehen gefallen läßt. Das ist, auf die schlichte Struktur geblickt, dasselbe Modell wie dasjenige, das wir vorhin an der Debatte des Identitätsbegriffs gesehen haben. Man könnte dann diese Betrachtungsweise auch auf die Sicht der Geschichte in ihrer weltgeschichtlichen Konkretion anwenden: es handelt sich um eine Negation des Gedankens der Vervollkommnung aus sich selbst.

5.2 EKKLESIOLOGIE UND PRAXIS

Das zweite Beispiel entnehme ich dem Aufsatz »Wahre Kirche?«, der als Grundlegung von Geyers Ekklesiologie gelten kann.⁷ Zwei Pointen will ich daraus hervorheben. Die erste betrifft die eigentümliche Praxisform der christlichen Kirche, die Geyer als »mimetische Praxis« kennzeichnet. Damit ist eine Alternative gemeint zum technischen Herstellen einerseits, zum ethischen Sich-Darstellen andererseits. Geht die erstgenannte Praxisform auf den Umgang mit Gütern der Welt, deren Produktion, Verteilung und Aneignung, so richtet sich die zweite auf die Identität des moralischen Subjekts in der Vielfalt seiner Aktionen. Eigentümlicherweise, so kann man anmerken, kommen beide Dimensionen in der Geschichte nicht erfolgreich zusammen. Die von Geyer apostrophierte mimetische Praxis dagegen dient weder der einen noch der anderen Praxisintention, sondern nimmt als eine Bewegung apostolischer Existenz die evangelische Substanz wahr, die das Leben von Christen in der Kirche auszeichnet. Dabei geht es darum, die von Gott her aufgerichtete Existenz in der Welt im eigenen Lebensvollzug zu bezeugen. Damit ist einerseits eine Unabhängigkeit von Gütern und deren Besitz zu vermerken, andererseits wird auf eine Vollständigkeit eigenen Lebens aus eigener Vollmacht verzichtet. Die Praxisform der Christen ist vielmehr ein Leben, das sich aus Gottes Gnade empfängt – und darum auch für die leiblichen Nöte gesorgt weiß. Diese Aufstellungen Geyers sind genau dann nicht abstrakt, wenn man ein Verständnis von seiten der Kritischen Theorie unterstellt. Sie besagen dann nämlich, dass eine bloß ökonomisch-rechenhafte Aneignung der Welt so wenig zum Ziel führt wie eine politisch-moralische Einrichtung der Welt. Beide Aktionsformen verstricken sich in dem Gewirr von Fremdaneignung und Selbstdarstellung. Es ist allein die Ausrichtung auf den von Gott gesetzten Grund des Selbstseins, also das Leben aus evangelischer Substanz in apostoli-

⁷ Hans-Georg Geyer, *Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche*, in: ders., *Andenken*, 227–256.

scher Existenz, die etwas von dem letzten Gelingen des Lebens weiß – aber darauf auch gar nicht intentional abzielt, weil die Fülle des Lebens von Gott her schon da ist.

Hier knüpft die zweite Pointe an. Sie besteht darin, daß dieses christliche Zeugnis darum eine weltverändernde Kraft besitzt, weil die »empirisch-historische Welt der Tatsachen [...] durch die Initiative der Feindesliebe Gottes am Kreuz Jesu Christi in Bewegung und auf eigentümliche Weise in die Schwebelage geraten« ist.⁸ Es ist mithin nicht, ja: keinesfalls, die selbstgewisse Aktion der Kirche, die die Verhältnisse in der Welt zur Veränderung bewegt, sondern es ist die in der zurückhaltenden, aber von Glaubensgewißheit getragenen mimetischen Praxis der Christenmenschen bezeugte Wirklichkeit Gottes selbst. Abermals werden, wie wir beim Übergang von der Philosophie zur Theologie vorhin sahen, die innergeschichtlichen Widersprüche nicht verschwiegen, sondern ins Licht der verändernden Initiative Gottes gestellt. Dass sich etwas ändert in der Geschichte – und das ist zu erwarten! –, das geht auf Gott und seine überwindende Feindesliebe zurück. Und die wird in der mimetischen Praxis der Kirche angezeigt, also auf dem Feld, auf dem sich die Bildung individueller Subjektivität vollzieht. Dass damit eine Parallele zur Subjektivitätsbildung mit den Mitteln der kritischen Philosophie vorliegt, kann kaum geleugnet werden; dass die religiöse Verkündigung aber dafür die unterscheidende Rolle spielt, ebensowenig.

5.3 POLITISCHE ETHIK

Das dritte Beispiel ist dem zweiten nahe verwandt, es ist aber hinsichtlich der Konkretion noch anders gelagert. Es handelt sich um den Ansatz von Geyers politischer Ethik, wie er sie in seiner kommentierenden Analyse von Barths »Christengemeinde und Bürgergemeinde« entfaltet hat.⁹ Der erste Grundgedanke dieses Textes besteht darin, in Barths Analogieschema eine geschichtliche Dynamik einzuschreiben. Damit verliert Barths Bild von den konzentrischen Kreisen seine ansonsten unvermeidliche Statik, auch der Anschein einer falschen Zentrierung wird ihm genommen. Christengemeinde und Bürgergemeinde sind gemeinsam auf dem Weg. Damit wird eine Zielbestimmung in den Begriff des Politischen eingeführt, die an der Einsicht festhält, daß das Gelingen des Ganzen nicht Resultat humanen Planens sein kann. Der zweite Grundgedanke lässt sich von dort her leicht einsehen. Wenn das Gelingen nicht machbar ist, sondern als vorgegebene Verheißung erscheint, dann kann auch der Beitrag der Christengemeinde nicht in Vorschrift und Anleitung bestehen, so sehr sie von der göttlichen Voraussetzung des Ganzen weiß. Vielmehr bleibt sie im Gestus des Hinweisens, des Zeugnisses. Mit dieser Selbstzurücknahme verzichtet die

⁸ Geyer, Andenken, 251.

⁹ Hans-Georg Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: ders., Andenken, 394–434.

Christengemeinde - und das ist realistisch angesichts der differenzierten Moderne - darauf, eine maßgebliche Rolle zu spielen. Vielmehr weist sie mit ihrem Zeugnis auf den Horizont hin, der zu einer Bildung individueller Subjektivität nötig ist; man könnte auch sagen: zur Bildung von Freiheit aus Glauben.

6. PERSÖNLICHER RÜCKBLICK

Wieviel ich meinem Lehrer Hans-Georg Geyer zu verdanken habe, ist mir bei diesem Vortrag abermals und vielleicht noch deutlicher als sonst klar geworden. Als einziger systematischer Theologe seiner Generation hat er die sachliche und methodische Weichenstellung durch die Kritische Theorie in sich aufgenommen; sie ist ihm, ohne daß er das explizit gemacht hätte, zur inneren Norm geworden. Das kann man so weder von Jürgen Moltmann noch von Wolfhart Pannenberg, auch nicht von dem etwas jüngeren Eberhard Jüngel sagen. Erst Falk Wagner sah sich mit dieser Prägung konfrontiert, hat aber deutlich andere Schlüsse daraus gezogen, jedenfalls was die Theorieanlage betrifft. Ich selbst weiß mich der Grundanlage seiner Theologie nach wie vor verbunden.

Allerdings hat diese Ausrichtung an der Kritischen Theorie auch ihre Kosten. Ob man mit ihr eine Schule gründen kann, ist mehr als fraglich. Zweifellos hat Geyer in Bonn und in Göttingen einen lebhaften Einfluß auf viele Studierende gehabt (und sie waren zahlreich in den siebziger Jahren). Die Zahl der Promovierten war freilich nicht groß; habilitiert hat er Bertold Klappert in Göttingen, und der war eher Schüler Kreccks als seiner; dann nur Hans Theodor Goebel, und das erst in den letzten Frankfurter Jahren. Ob man als Kritischer Theoretiker ein glücklicher Mensch wird, hängt gewiß nicht nur von der theoretischen Orientierung ab; dass das Bewußtsein der Gebrochenheit der Wirklichkeit und der Fremdheit des Glaubens gegenüber der Welt aber auch psychische Resonanzen erzeugen oder verstärken kann, dürfte ebenfalls außer Frage stehen.

Was aber an Anregungen Geyers auf alle Fälle bleibt, jenseits allen sachlichen Wissens und über alle methodische Einstellung hinaus, ist die kritische Haltung offenen Fragens, an einem Gelingen der Geschichte orientiert, das sich nicht aus Planung ergibt und mit Kalkül herstellbar ist. Das offene Fragen läßt dann auch den Raum frei für andere Themen, für Variationen in den Gegenständen und Vollzügen eigenen, freien Denkens, das sich aber in allen Um- und Seitenwegen den grundlegenden Orientierungen des Lehrers verpflichtet fühlen darf.