

# Dialektische Theologie und Metaphysik

*Eine Erinnerung an das Werk Hans-Georg Geyers*

Dietrich Korsch

## I. Die Umstrittenheit der dialektischen Theologie

Was ist der Unterschied zwischen unserem Gedanken Gottes und Gott selbst, den wir in diesem Gedanken denken? Wie verhält sich Gott selbst zu unserem Gottesgedanken? Anhand dieser beiden Fragen lässt sich das logische Grundproblem der dialektischen Theologie begreiflich machen. Hatte die frühe dialektische Theologie insbesondere Karl Barths jene Differenz zwischen Gott selbst und unserem menschlichen Gedanken von Gott aufs Schärfste akzentuiert, ja sprachlich und begrifflich inszeniert, so versucht die spätere Theologie Barths unter dem Titel der *analogia fidei* die Beziehung Gottes zu uns als für Gott selbst ursprünglich und für uns Menschen grundlegend herauszustellen. Die Theologie des »Römerbriefs« lebt von der Diastase, die Theologie der »Kirchlichen Dogmatik« von der analogischen Konstruktion.

Die Meisterfrage der dialektischen Theologie aber besteht darin, über den Zusammenhang beider Fragen schlüssige Auskunft zu geben. Und genau das ist der Punkt,

an dem die Debatten um die Tragfähigkeit, ja die Möglichkeit einer dialektischen Theologie überhaupt ansetzen. Hier sind in der Geschichte der Interpretation drei Varianten aufgetreten. Die erste hat sich intensiv an Karl Barths Selbstdeutungen angeschlossen. Sie ist Barths Weg mitgegangen und hat versucht, ihn gewissermaßen von innen her zu plausibilisieren. Das ist in reiner Konsequenz kaum je gelungen – stets haben dann historisch-politische oder theologiegeschichtliche Konstellationen herangezogen werden müssen, um das Verständnis dieses Weges zu deuten; in historisch-theologischer Perspektive das Verhältnis zur Reformation<sup>1</sup>, in kritischer Funktion eine bestimmte Gestalt des Bürgertums<sup>2</sup>, in konstruktiver Absicht bestimmte Spielarten des Sozialismus und Erscheinungsformen des Judentums<sup>3</sup>. Die frühe Diastase gilt als Abgrenzung umwillen eines noch ausstehenden bzw. sich ansatzweise bereits realisierenden neuen, analogisch verfassten positiven Zusammenhangs.

Die zweite, dieser polemisch gegenüberstehende Auffassungsweise dialektischer Theologie nimmt Barth gewissermaßen umgekehrt beim Wort. Die Diastase, so lautet das entscheidende Argument, ist eine behauptete, also vom Theologen Barth selbst vorgenommene Unterscheidung. Wird dieser Sachverhalt nicht reflektiert, sondern nur statuiert, dann ergibt sich die unbedachte Konsequenz, dass der Theologe selbst aus der Perspektive Gottes zu reden scheint, immer schon alles über Gottes ewige Verfasstheit weiß, die Geschichte Gottes und der Menschen aus göttlicher Sicht meint erzählen zu können. Die Theologie der Kirchlichen Dogmatik ist dann dieser schlechten Unmittelbarkeit aufgesessen, die als bloße Wiederholung modernen Selbstbehauptungswillens in der Theologie zu entschlüsseln ist. Vor allem Falk Wagner hat diese Kritik in beißender Schärfe artikuliert<sup>4</sup>, Jörg Dierken ist ihm jüngst, den Grundgedanken vertiefend und die Materialbasis erweiternd, darin gefolgt<sup>5</sup>.

Die Vertreter eines dritten Typs der Interpretation sind sich darin einig, dass es in der Tat eines Verstehenshintergrundes für die Theologie Karl Barths bedarf, den diese selbst nicht explizit vorstellt, sondern immer nur mitlaufen lässt. Gerade unter Bezugnahme auf eine solche Hintergrundtheorie aber, so ist die gemeinsame Ansicht der Deutung, erhellt der bündige Sinn sowohl der frühen Diastase-Behauptung als auch der späteren Analogie-Bildung. Für Eberhard Jüngel ist es vor allem die Figur hermeneutischen Denkens gewesen, die Differenz und Zusammenhang zu verknüpfen erlaubt<sup>6</sup>; eine Figur, die sich in der Gestalt der Metapher einen bündelnden

1. Exemplarisch: *W. Kreck*, Grundentscheidungen in Karl Barth Dogmatik, Neukirchen 1978.
2. Exemplarisch: *D. Schellong*, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: K. G. Steck/D. Schellong, Karl Barth und die Neuzeit (TEH 173), München 1973, 34–102.
3. Exemplarisch: *Fr.-W. Marquardt*, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München/Mainz 1972. *B. Klappert*, Versöhnung und Befreiung, Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen (NBST 14), Neukirchen 1994.
4. Exemplarisch: *F. Wagner*, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: T. Rendtorff (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, München 1973, 10–43.
5. *J. Dierken*, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus (BHTh 92), Tübingen 1996, 16–112.
6. Exemplarisch: *E. Jüngel*, Gottes Sein ist in Werden. Verantwortliche Rede von Gott bei Karl Barth. Eine Paraphrase, 3. Aufl. Tübingen 1976

Ausdruck verschafft. Vor hier aus ließen sich dann stets auch Verbindungen zu Theologien anderer Zeiten ermitteln.

Es kennzeichnet die eigentümliche Variante der dialektischen Theologie bei Hans-Georg Geyer, dass er den Versuch unternommen hat, die Spannung von Differenz und Analogie auf die Grundgestalt klassischer und gegenwärtiger Metaphysik zu beziehen. Die dialektische Theologie in ihren beiden Erscheinungsformen als kritisch-diastratische und als konstruktiv-analogische Theologie ist nichts anderes als eine überaus sachgerechte Umgangsweise christlich-theologischen Denkens auf dem Boden christlich-authentischen Lebens mit den Problemen, die der Metaphysik seit ihrem antiken Anfang bis in ihre modernsten Umgestaltungen anhaften. Dabei lässt sich der Unterschied vorab sehr knapp, aber auch noch abstrakt so umschreiben: Die Metaphysik lebt von der Annahme, dass sich der Gedanke Gottes und Gott selbst – trotz aller möglichen Differenz – auf eine wie immer zu beschreibende Weise ineinander überführen lassen. Die christliche Theologie dagegen ist der unverbrüchlichen Auffassung, dass dieser Einheit gegenüber noch einmal die Wirklichkeit Gottes selbst zum Zuge kommen muss. Auf welche Weise das geschieht und wie dieser Gedanke dann seinerseits noch einmal gedanklich zu verantworten ist, das ist das Folgeproblem dieser Behauptung. Deutlich ist jedenfalls schon aus dieser noch ganz umrisshaften Alternative, dass es nach Geyers Sicht der dialektischen Theologie bei ihr nicht um eine bloß zeitgeschichtlich interessante Weiterentwicklung oder Fehlform der christlichen Theologie handelt, sondern um nichts weniger als eine Alternative zu den Grundstellungen der abendländischen Metaphysik überhaupt. Darum ist der Anschluss an die dialektische Theologie auch alles andere als die positionell-partikulare Selbstverortung eines so oder so gestimmten Theologen; es ist die Aufnahme des historischen Erwerbs evangelischer Theologie in ein eigenverantwortliches Denken von fundamentaler Tiefe. Auf diesen Grundton ist die nachfolgende Darstellung der Elemente der kritischen Theologie Hans-Georg Geyers gestimmt.

Hans-Georg Geyer ist am 19. 7. 1929 in Nauheim bei Groß-Gerau geboren. Von 1949 bis 1954 hat er in Frankfurt am Main bei dem spekulativen Philosophen Wolfgang Cramer und dem kritischen Theoretiker Theodor W. Adorno Philosophie studiert. Dieses Studium hat er 1954 mit einer Dissertation »Die methodische Konsequenz der Phänomenologie Edmund Husserls« abgeschlossen. Seit 1954 hat er in Göttingen und Bonn, hier als Schüler Walter Kreecks, Theologie studiert. Seine theologische Promotion erfolgte im Jahr 1959 mit der Arbeit »Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon« (als Universitätsdruck vorliegend). Die Habilitationsschrift »Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons« wurde im Wintersemester 1963/64 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Bonner Friedrich-Wilhelms-Universität angenommen und erschien im Jahr 1965 im Neukirchener Verlag. Einen Ruf an die Kirchliche Hochschule Wuppertal nahm Geyer 1964 an; im Jahr 1967 kehrte an die Universität Bonn zurück. Einer Berufung an die Georg-August-Universität Göttingen folgte (als Nachfolger Ernst Wolfs) Geyer 1971, wo ihm großer Lehrerfolg beschieden war. Dort war er bis 1981 tätig. Danach wechselte er an die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seine Emeritierung erfolgte krankheitsbedingt bereits 1988. Am 10. 12. 1999 ist er in Darmstadt verstorben. Von 1973–1978 war Hans-Georg Geyer Mitherausgeber, von 1979–1982 gemeinsam mit Manfred Josuttis Geschäftsführender Herausgeber dieser Zeitschrift. Überdies gehörte er dem Herausbergremium des Rezensionsorgans »Verkündigung und Forschung« an. Zu seinem sechzigsten Geburtstag erschien als Festschrift: »Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische

Beiträge zur Gotteslehre« (Hg. v. D. Korsch und H. Ruddies), Gütersloh 1989. Ein Band mit Aufsätzen und Vorträgen sowie einer vollständigen Bibliographie ist in Vorbereitung.

## II. Die Frage nach Begriff und Sinn der Metaphysik

Gewiss inspiriert durch Martin Heideggers Begriff der Metaphysik als eines seit den Tagen Platons kontinuierlichen Gedankenzusammenhangs von größtem Gewicht, aber auch von zweifelhaftem Sinn, hat Hans-Georg Geyer ein Verständnis von Metaphysik vertreten, das seine Grundstellung spätestens bei Aristoteles gefunden habe und das in unterschiedlichen Wandlungen und Ergänzungen bis heute gleich geblieben sei<sup>7</sup>. Der Gedanke dabei ist der folgende.

Aristoteles ist es darum gegangen, das Einzelne in der Welt genau und konkret zu begreifen. Dazu bedarf es des Gedankens der Ursache – und ein Einzelnes ist erst dann genau bestimmt, wenn sein Ort im möglichen ursächlich miteinander verbundenen Ganzen der Welt angegeben ist. Der Kosmos als innerlich bewegte und sich innerlich bewegende Einheit also ist der erste und nächste Horizont des Einzelnen. Allerdings keineswegs der letzte und endgültige. Denn auch und gerade der Kosmos als solcher bedarf, um in seiner inneren Ursächlichkeit funktionieren zu können, einer ihn gründenden Ursache – die nun freilich ihrerseits nicht wieder als bloßes Glied einer Ursachenkette darf gedacht werden (damit wäre ja der Gewinn sowohl des Kosmos-Gedankens als auch seines Grundes verspielt), sondern gedacht werden muss als das dem Kosmos transzendente Andere, das bei Aristoteles als auf sich selbst bezogener, in sich selbst bewegter Bewegter verstanden wird. Nun macht es nach Geyers Sicht eben die Pointe der Metaphysik aus, dass sie mit dieser konstanten Koexistenz des Verschiedenen rechnet – und gerade darüber einen Begriff von differenzierter Totalität aufbaut. Dass das endliche Sein sich selbst seinen ihn tragenden Grund sucht und findet, das ist die elementare Bewegung metaphysischen Denkens. »Eben dieser im Wesen der Metaphysik reflektierte Seinszusammenhang des Einzelnen in der Welt, des Einzigen als der Welt und des Einen außer der Welt macht den Grundriss der Metaphysik aus.«<sup>8</sup>

Genau diese Grundstellung aber hat sich auch erhalten, als es in der Neuzeit zu der Umstellung der Metaphysik kam, die durch die Wende zum Subjekt spätestens seit Descartes eingeleitet wurde. »Gehört es zum Wesen der Metaphysik, dass das Absolute als der äußerste Grund alles endlichen Seienden nur mit Bezug auf das Seiende im Ganzen denkbar ist, dann bedeutet das für die moderne Metaphysik, dass in ihr das Absolute nur vom Subjekt aus und im Bezug zum Subjekt als dem Einheitsbegriff für den Inbegriff des Seienden gedacht werden kann.«<sup>9</sup> Auch und gerade das moderne Subjekt-Denken also ist strenges Systemdenken, in dem das Einzelne seinen Grund aufspürt, um sich seiner selbst zu vergewissern.

Die Macht der Metaphysik wirkt sich auch da noch aus, wo in kritischer Weise neuzeitlich mit ihr gebrochen werden soll, im Nihilismus der reinen Fraglichkeit.

7. H.-G. Geyer, *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie*, in: W. Dantine/K. Lüthi (Hg.), *Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*, München 1968, 247–260, hier: 251.

8. AaO., 255.

9. AaO., 257.

Das hat Geyer in einer Analyse der Figur radikaler Fraglichkeit gezeigt, wie sie Wilhelm Weischedel ausgearbeitet hat<sup>10</sup>. Einerseits versteht sich Weischedels »radikale Fraglichkeit« gerade als Ausdruck geschwundenen Zutrauens in die konstruktive Macht des Subjekts. Andererseits aber hängt sie durchaus infolge ihrer eigenen Radikalität am Ganzen als der einzig möglichen Entsprechung; nur »das umfassende Ganze« und der »letzte Grund« kommen als überhaupt akzeptable Antworten in Betracht<sup>11</sup>. Damit zeigt sich jedoch »das unter dem antimetaphysischen Gestus versteckte metaphysische Wesen des Nihilismus selber.«<sup>12</sup>

Wenn deshalb Weischedel den Namen »Gott« dafür einsetzt, »daß die äußerste Fraglichkeit alles vordergründige Wirkliche überholt und sich damit als das Wirklichste des Wirklichen erweist«<sup>13</sup>, dann zeigt sich nach Geyer darin, dass »Gott ... nur ein Prädikat der radikalen Fraglichkeit« ist; »sein Fehlen macht das metaphysische Denken nicht ärmer, sein Gebrauch nicht reicher. Er ist überflüssig.«<sup>14</sup>

Damit ist jedoch zugleich ein kritisches Maß aufgerichtet für den christlichen Gedanken von Gott, der doch gerade aus eigenen Gründen die Unverzichtbarkeit Gottes behauptet und davon Abstand zu nehmen lernen muss, Gott – und sei es in einem noch so subtilen Verstande – als einen Grund zu denken, der zum Zwecke eines anderen nötig ist. Geyer hat das in die nachdenkenswerteste Formulierung gebracht: »Wo ›Gott‹ mit Notwendigkeit gedacht wird, wird nicht an Gott gedacht; wenn aber an Ihn gedacht wird, wird Er als notwendig gedacht.«<sup>15</sup>

Die kosmologische Metaphysik aristotelischer Herkunft hat sich in die subjektivitätsorientierte Metaphysik cartesianischer Provenienz weiterentwickelt; nicht nur die nihilistische Kritik eines W. Weischedel bleibt im Bannkreis dieser gewaltigen Grundstellung abendländischen Denkens.<sup>16</sup>

Dabei gibt es durchaus in der Geschichte der philosophisch-theologischen Tradition eine bemerkenswerte Spur der Unterbrechung des metaphysischen Gesamtzusammenhangs; eine Spur freilich, die gelesen zu werden verlangt, gilt sie doch mancherorts, wenn nicht sogar üblicherweise, selbst als Schlussstein der Metaphysik. Es handelt sich um den sog. ontologischen Gottesbeweis, wie er in der Regel auf Anselm von Canterbury zurückgeführt wird. Der Geschichte dieses Gedankens hat Geyer einen seiner schönsten Aufsätze gewidmet, seinen Beitrag zur Barth-Festschrift aus dem Jahr 1966<sup>17</sup>. In ihm hat er einen eher impliziten Hinweis Barths selbst über die Besonderheit des anselmischen Arguments, den dieser in seiner Anselm-Interpretation vorgetragen hat<sup>18</sup>, in das Themenfeld des ontologischen Beweises überhaupt gerückt.

10. H.-G. Geyer, *Theologie des Nihilismus*, EvTh 23, 1963, 89–104.

11. AaO., 91.

12. AaO., 103.

13. W. Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, EvTh 22, 1962, 248.

14. Geyer, *Theologie des Nihilismus* (wie Anm. 10), 103.

15. aaO., 104. Vgl. die schöne Formulierung Eberhard Jüngels von 1972: »Gott ist nicht notwendig. Gott ist mehr als notwendig.« – eine »Kurzformel« für den Inhalt seines ersten Aufsatzbandes: *E. Jüngel, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BevTh 61), München 1972, 7.

16. Dass diese metaphysische Figur auch noch den neuzeitlichen Atheismus prägt, hat Geyer in einem sehr gut nachvollziehbaren Artikel gezeigt: *Atheismus und Christentum*, EvTh 30, 1970, 255–274.

17. H.-G. Geyer, *Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis*, in: *Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966*, Zürich 1966, 101–127.

18. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang*

Barths Anselm-Deutung aufgreifend, zeigt Geyer, dass es dem mittelalterlichen Theologen nicht darauf ankommt, eine wie immer bestimmte Realität Gottes zu beweisen, sondern Gott exakt als die Grenze des Denkens zu begreifen, die dem Denken seinen eigentümlichen Horizont absteckt. Der entscheidende Gedanke besteht darin, dass die berühmte, als Denkregel aufgefasste Formel des Anselm, Gott sei »aliquid quo maius cogitari nequit«, nicht schon da ihr Ziel findet, wo man sagt, dass etwas real Existierendes eben »größer« sei als etwas, das nur in unserem Verstand existiert. Sondern sie wird erst dann schlüssig, wenn man sich klarmacht, dass schon der Gedanke Gottes als nichtseiend von dieser Denkregel ausgeschlossen wird: wenn Gott gedacht wird, dann muss er als seiend gedacht werden. Und dies aus Gründen und aus der Kraft des Gedankens selbst, der Gott so denkt, dass »Größeres nicht gedacht werden kann«. Das heißt aber: Es muss darauf verzichtet werden, Gott als letzten Grund oder ersten Anfang von allem, also koexistierend mit der Welt im ganzen, zu verstehen. Gott ist denkwürdiger Gegenstand des Denkens rein als er selbst, nicht aufgrund irgendwelcher Konsequenzen, die man auf ihn meint zurückführen zu müssen.

Geyers Theoriegeschichte des ontologischen Gottesbeweises demonstriert im Gespräch mit Dieter Henrichs bedeutendem Buch über den ontologischen Gottesbeweis<sup>19</sup>, dass sowohl Descartes wie Kant die eigentümliche theologische Autonomie des anselmischen Argumentes nicht wahrgenommen haben – und wie trotzdem (oder: gerade darum) sich die Einsicht hinter diesem Argument in der Philosophie Geltung verschafft hat. Mit großer Konsequenz hat Descartes erkannt, dass sich der Gedanke Gottes nicht aus Gegebenheiten der Welt, sondern allein aus der Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins hinsichtlich seiner klaren Bestimmungen heraus entwickeln lässt: Wenn gilt, dass all das (aber auch nur das), was wir klar und deutlich einsehen, wirklich zu einer Sache gehört, und wir Gott nicht anders denken können als seiend, dann muss auch gelten, dass Gott wirklich existiert. Gottes Sein aber kann nicht ohne Existenz gedacht werden, weil, so Cartesius, Dasein zu den Prädikaten gehört, die wir einer Sache beilegen können, Gott aber die Gesamtheit aller Prädikate umfassen muss. Kant hat schon in seiner »vorkritischen« Phase dagegen deutlich gemacht, dass »Dasein« kein Prädikat, keine Begriffsbestimmung, sondern ein Existentialverhältnis darstellt. Statt dessen hat er jedoch positiv vertreten, dass schon die Möglichkeit, etwas als etwas zu denken, nicht nur die Widerspruchslosigkeit des Gedankens voraussetzt, sondern auch so etwas wie eine materiale Möglichkeit, etwas, auf das sich der Gedanke richtet. Gäbe es nun eine solche materiale Möglichkeit gar nicht, dann gäbe es auch gar kein sachhaltiges Denken – mithin ist ein notwendiges Wesen, ein *ens necessarium*, vorausgesetzt. Die Frage aber, an der auch diese kantische Umformung des cartesischen Gedankens scheitert, lautet: Kann man ein solches Wesen überhaupt denken? Oder erfordert nicht jeder auch nur einigermaßen konkrete Gedanke vom notwendigen Wesen seinerseits wieder Bestimmungen, die gerade nicht aus ihm selbst gewonnen sind?

Dieses eigentümliche Geschick des ontologischen Gottesbeweises interpretiert

seines theologischen Programms (1931), 3. Aufl. Darmstadt 1966; jetzt von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth herausgegeben in: Karl-Barth-Gesamtausgabe, Reihe II, Zürich 1981 (2. Aufl. 1986).

19. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* (1960), 2. unv. Aufl. Tübingen 1967.

nun Geyer als Reflex des christlichen Schöpfungsgedankens, der Gott und Welt so streng voneinander zu unterscheiden verlangt, dass es unmöglich ist, aus der Existenz der Welt und ihren Bestimmungen auf Gott zurückzuschließen – so gewiss Gott, wenn an ihn gedacht wird, als wirklich gedacht werden muss. Es dürfte, erwägt er, »wohl zu sagen erlaubt sein, dass die Idee des ontologischen Gottesbeweises ein und vielleicht sogar das wesentliche Mal ist, das der christliche Schöpfungsgedanke dem Geist der europäischen Metaphysik zugefügt hat, – das Mal einer für die Metaphysik dann tödlichen Verletzung, wenn sie sich nicht konsequent von dem Gedanken der theologischen Differenz lossagt und rein als Identitäts- und Immanenztheorie etabliert«<sup>20</sup>. Die Geschichte des anselmischen Arguments bringt die »Doppelthese« ans Licht »von der hypothetischen Notwendigkeit und der kategorischen Unmöglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises und damit eines Gottesbeweises überhaupt«.<sup>21</sup>

Diesen Unterschied zwischen der »theologischen« und der »metaphysischen« Differenz nicht wahrgenommen zu haben, ja ihn unterlaufen zu wollen, darin hat Geyer die Gefährdung der Authentizität evangelischer Theologie erblickt. Das gilt besonders für diejenige Gestalt der Metaphysik, die sich, bewusst modernitätsspezifisch, über die Geschichte auslegt und die für die Theologie eine besondere Attraktivität zu bieten scheint. Darum hat sich Geyer schon früh auf das geschichtsphilosophische Totalitätsdenken bezogen, das für Wolfhart Pannenberg's theologisches Programm maßgeblich geworden ist. Er hat damit die Relevanz seiner Metaphysik-Kritik für die evangelische Theologie angedeutet<sup>22</sup>.

Pannenberg hat sich, so pointiert Geyer, nicht einfach einem vermeintlich theologieneutralen oder gar theologiekritischen Begriff der Geschichte überlassen, sondern eine enorme Anstrengung darauf verwandt, diesen Begriff theologisch zu fundieren. Es ist das Problem der Einheit der Geschichte, das ihn konsequent zu der Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit vorangetrieben hat. Die Antwort Pannenberg's fällt nach Geyers Analyse doppelt aus. Einmal ist es die begriffliche Notwendigkeit, derzufolge »die transzendente Deduktion des Begriffs der Geschichte zwangsläufig zur Frage nach dem Grund der Geschichtseinheit« führt<sup>23</sup>; sodann aber behauptet Pannenberg auch eine historische Abkunft des Begriffes der Geschichte von der christlichen Offenbarung in der Geschichte, insofern das israelitisch-christliche Gottesverständnis »die alleinige und konkrete Erfüllung des Gottesgedankens bietet, auf den die Reflexion der historischen Vernunft hinausgelaufen ist.«<sup>24</sup> Dieses Konzept aber unterliegt zwei Bedenken. Einmal und erst vorläufig stellt sich die Frage, was denn die religiöse Erfüllung des geschichtsphilosophisch notwendigen Gottesbegriffes eigentlich für die historische Forschung austrägt – mit anderen Worten: ob nicht diese Erfülltheitsbehauptung, so wie die Gottesidee der

20. Geyer, Gedanken über den ontologischen Gottesbeweis (wie Anm. 17), 126.

21. AaO., 127.

22. H.-G. Geyer, Geschichte als theologisches Problem. Bemerkungen zu W. Pannenberg's Geschichtstheologie, *EvTh* 22, 1962, 92–104. – Eine auch heute noch höchst instruktive Diskussion über die theologischen Versuche der frühen und mittleren sechziger Jahre, sich zur metaphysischen Grundkonstellation des Denkens zu verhalten, bietet Geyers eindringlicher und kritischer Literaturbericht: Gottes Sein als Thema der Theologie, *VuF* 11, 1966, 3–37. Erörtert werden die theologischen Ansätze von Herbert Braun, Helmut Gollwitzer, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel.

23. AaO., 96.

24. AaO., 97.

metaphysischen Vernunft, überflüssig ist. Sodann aber und näher am Thema der Theologie ist zu bedenken, was es besagt, dass eben diese transzendentalphilosophisch gewonnene Einsicht in die Bedingung der Universalität der Geschichte auch den Rahmen abgibt für die Explikation der christlichen Offenbarung. Die Antwort darauf: »Das bedeutet sachlich die prinzipielle Abhängigkeit der Erkenntnis Gottes in seiner Offenbarung von der Gottesidee der historischen Vernunft; es handelt sich dabei um die historische Version des Theorems von der sog. natürlichen Gotteserkenntnis per rationem als Bedingung der sog. übernatürliche Gotteserkenntnis per revelationem.«<sup>25</sup>

Damit ist aber die theologische Zentralfrage nach der treffenden Verständnisweise der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gestellt. Von ihr muss, so Geyer, unbedingt gelten, dass es sich um ein wirkliches Geschehen handelt, nicht nur um eine bloß subjektiv-deutende Sichtweise des Glaubens auf einen historisch erhebaren, aber eben auch mehrdeutigen Sachverhalt. Die innere Wahrheit dieses Geschehens freilich entzieht sich dem historischen Zugriff, für den immer schon die Bipolarität von Faktum und Deutung in Anspruch genommen werden muss, die selbst aber nur Auslegungsform einer tendenziell metaphysischen Subjektivität ist, welche sich selbst im universalen Zusammenhang der Geschichte zu begreifen sich bemüht. Damit ist allerdings noch nicht mehr als eine Denkrichtung angezeigt, die sich vorläufig in folgender Alternative ausspricht: »Die Immanenz der Offenbarung Gottes in der Geschichte Jesu Christi hatte und hat nicht, weder prinzipiell noch faktisch, die historische Erkennbarkeit zur Konsequenz, sondern die Wortverkündigung, das Kerygma, das die dem ›Geschick Jesu von Nazareth‹ selbst eignende ›Tatsache, dass Gott (in ihm) offenbar ist‹, verheißt, und nicht einfach als Faktum der Vergangenheit berichtet.«<sup>26</sup> Die Aufklärung dieses Unterschiedes zwischen der historischen Faktizität und ihrer Deutung (was zugleich heißt: dem privilegierten Zugang zur Wirklichkeit als Geschichte) und der eigentümlichen Erkenntnis Jesu Christi als der Offenbarung oder dem Wort Gottes ist, wie sich zeigen wird, eine treibende Kraft des theologischen Denkens Hans-Georg Geyers.

Bevor diese Weiterführung, der die Funktion einer theologischen Begründung zukommt, verfolgt wird, soll wenigstens andeutungsweise auf den Hintergrund geachtet werden, den die philosophische Ausbildung Geyers, seine theologische Dissertation und Habilitation für diese philosophisch-theologische Position bilden. Dabei haben sich *einerseits* auf eigentümliche Weise Wolfgang Cramers Philosophie des Absoluten und die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos verbunden zu einem scharfen Blick auf die Schwierigkeiten klassischer transzendentaler Philosophie. Knapp gesagt, verbindet sich die spekulative Skepsis Cramers gegenüber der kantisch-hegelischen Tradition, was deren Ausführung eines Systems des Absoluten und die Integration von Subjektivität in dasselbe angeht, mit der kritisch-theoretischen Einsicht vom Ungenügen einer »traditionellen Theorie«, die sich aufs Beschreiben begrenzt, darum aber die gesellschaftliche Praxis um so mehr den Imperativen des Marktes überlässt. Allerdings, so scheint es, hat sich für Geyer aus dieser ebenso theoretischen wie praktischen Kritik des Systemgedankens und seines prekären Verhältnisses zum individuellen Leben keine konstruktive Synthese auf dem Boden der Philosophie bilden lassen; vielleicht kann dieser Gedanke den damals überraschenden Übergang des Cramerschen Meisterschülers in die Theologie wenigstens auf theoretische Weise und im gänzlichen Nachhinein zu deuten versuchen.<sup>27</sup> *Ande-*

25. AaO., 100.

26. AaO., 102.

27. Die unveröffentlichte philosophische Dissertation jedenfalls rechnet der Husserlschen Phänome-

rerseits reflektieren bereits die theologische Dissertation und Habilitation – im historischen Medium des melanchthonischen Werkes – die kontroverse Debattenlage zwischen dem von der Antike inspirierten Humanismus und der reformatorischen Theologie. Dabei hat Geyer in der Doktorarbeit herausgestellt, wie sacht sich Melanchthon an Aristoteles und seine Kosmologie angelehnt hat – um ihm im Entscheidenden, nämlich der Annahme der Gleichursprünglichkeit von Gott und Welt, nicht zu folgen. Die Habilitationsschrift – sie gehört zu den gedanklich tiefsten Arbeiten über Melanchthon, die das 20. Jahrhundert kennt – zeigt Melanchthon in der Schwierigkeit, seinen reformatorischen Begriff von der Buße und der göttlichen Gerechtigkeit sowie von Gesetz und Evangelium als personkonstitutiven Begriffen mit dem antiken Gesetzesdenken und seinen Verwirklichungsvorstellungen zu koordinieren; Geyer kann zeigen, dass bereits in der Frühzeit Melanchthons die tiefgreifende Ambivalenz zu beobachten ist, die sich als das ungeklärte Verhältnis der evangelischen Theologie zur Metaphysik bis in die Gegenwart durchzieht.<sup>28</sup>

### III. Das Sein Gottes und die Geschichte Jesu Christi

Das Schlüsselwort für ein Verständnis Jesu Christi in der Geschichte seines Lebens und Sterbens heißt »Auferstehung«. Denn mit diesem Ausdruck ist eine genaue Differenz zum historischen Verstehensanspruch und seiner intendierten Allgemeinheit markiert. Wer Jesus Christus in Wahrheit ist, das, so hat es Geyer stets verfochten, lässt sich nur sagen, wenn es gelingt, den Sinn seiner Auferstehung im Verhältnis zu seinem Leben und Sterben zu ermitteln. Allein auf diesem Wege aber, so muss man hinzufügen, eröffnet sich auch das wahre Verständnis Gottes.

In einem Kirchentagsvortrag aus dem Jahr 1967 hat Geyer zunächst noch negativ die Grundstellung herausgearbeitet, die die Frage nach der Auferstehung einnehmen muss, soll sie überhaupt aussichtsreich gestellt werden. Dabei geht es um nicht weniger als die Überwindung der schlechten Alternative, die Auferstehung sei entweder als historisches Faktum oder als symbolischer Ausdruck aufzufassen<sup>29</sup>. Sie kann gar nicht eine historische Gegebenheit sein, unterstreicht Geyer, weil sie, indem sie die Grenze des Todes überschreitet, auch die Grenze der Geschichte transzendiert. Sie kann aber auch nicht einfach ein Ausdruck menschlichen Glaubensbewusstseins sein; denn dann wäre ihr überhaupt nur interessanter Sinn von vornherein verspielt. Man müsste ja schon immer um den Sachverhalt wissen, der mit der Chiffre, dem Bildwort »Auferstehung« gemeint ist; genau das aber kann nicht sein, wenn anders es sich um ein nicht-geschichtliches Geschehen im strengen Sinn handelt. Es kennzeichnet die genaue und konsequente Denkweise Geyers, dass er sich von den drohenden Aporien, die diese Aufstellung sofort zu begleiten scheinen, nicht hat abschrecken lassen, nach einem Verständnis der Auferstehung zu fragen, das sich der Alternative von unmöglichem Historismus und bedeutungslosem Symbolismus ent-

nologie noch ihre transzendentalphilosophischen Herkünfte nach, um sie als prinzipiell aporetisch zu erkennen: auch diese Philosophie also hat sich für Geyer als nicht schlechthin tragfähig erwiesen.

28. Dazu ausführlicher vom Vf.: Melanchthon und die dialektische Theologie, in: G. Frank und U. Köpf (Hg.), Melanchthon und die Neuzeit (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), [erscheint voraussichtlich 2002 bei Thorbecke/Stuttgart].

29. H.-G. Geyer, Die Gegenwart Christi: Die Auferstehung, in: 13. Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hannover 1967, Dokumente, Stuttgart 1967, 463–475, hier: 464. 468.

zieht und dabei zugleich den Verlockungen zum Aufbau einer sei es historistischen, sei es symbolistischen Metaphysik widersteht.

Die erste und nächste Schlussfolgerung hat er bereits in dem Kirchentagsvortrag gezogen. Wenn die Auferstehung Jesu Christi kein Datum der Geschichte ist, dann kann sich ihr Sinn auch nicht aus einer – mehr oder minder bruchstückhaft möglichen – Rekonstruktion des Lebens Jesu ergeben. Das Problem des historischen Jesus wird damit als ein im eminenten Sinne theologisches Problem verabschiedet – um gerade so als historisches Problem angemessen behandelt werden zu können; dafür steht Geyers Rede vom »irdischen Jesus«, mit dem der leibhaftige Jesus von Nazareth gemeint ist, über dessen Lebenssinn aber nicht aus der Wahrnehmung seiner *Lebensgeschichte* entschieden werden kann. Statt dessen rückt der *Tod* Jesu als Bezugspunkt der Auferstehung ins Blickfeld als das genaue *Ende* des irdischen Jesus. Dann kann aber auch der Sinn des Todes Jesu in letzter Konsequenz nicht aus dem Gefälle des Lebens Jesu verstanden werden, so sehr man über seinen Weg ans Kreuz auch wieder historische Auskünfte zu erlangen versuchen kann. Der Tod Jesu als das Ereignis der Geschichte, in dem seine Geschichte zu Ende geht, und die Auferstehung Jesu, in der seine Geschichte als ewige erkennbar wird, wenn sie überhaupt erkannt wird, bilden die beiden unverrückbaren Eckpunkte der christlichen Theologie. »In der Wirklichkeit der Auferstehung tritt die Wahrheit der Kreuzigung Jesu Christi hervor. Wer Jesus Christus ist und was er getan hat, kann aufgrund der geschehenen Auferstehung nirgends anders als am Kreuz Jesu Christi erkannt werden. Aber diese Wahrheit kann andererseits nicht an einem isolierten Kreuz Jesu wahrgenommen werden, sondern nur an ihm, sofern es die Herkunft der Auferstehung ist, in der die Wahrheit über Jesu Person und Werk so offenbar wird, daß sie verkündigt und geglaubt wird.«<sup>30</sup>

Damit ist in einer so knappen wie konzisen Formel die Grundgestalt zum Ausdruck gebracht, die den Sinn dialektischer Theologie ausmacht, sofern man in ihr zu Recht eine »christologische Konzentration« vorgenommen sieht. Im Umfeld des Historismusproblems (das ja selbst ein Metaphysik-Problem ist, wie man bei Troeltsch lernen kann) kommt die zentrale Stelle der Christologie hier so zu Bewusstsein, dass deutlich wird: Es ist die möglichst genaue Auslegung der Doppelrelation zwischen dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu Christi, an der sich drei elementare Sachverhalte entscheiden, nämlich (1) die Identität Jesu Christi, (2) der Sinn des christlichen Gottesgedankens, (3) die Gestalt christlicher Lehre als Verkündigung des Wortes Gottes. Diesen Aspekten soll jetzt im einzelnen gefolgt werden.

(1) Über die Rolle des historischen Jesus für die Wahrheit des christlichen Glaubens ist in der Theologie des 20. Jahrhunderts intensiv debattiert worden. Dabei hat bekanntlich Rudolf Bultmann die These vertreten, dem historischen Jesus komme – unbeschadet aller Möglichkeit oder Schwierigkeit einer methodisch exakten Erkenntnis seines Lebens – keine theologische Bedeutung zu. Und bekanntlich hat die Generation der Bultmann-Schüler um Ernst Käsemann und Ernst Fuchs diese These entschieden bestritten und darauf insistiert, dass es ohne die Jesus-Botschaft kein Christus-Kerygma gebe. Geyer hat beide Positionen auf eine höchst eindrucksvolle Weise miteinander verbunden und so die jeweilige Einseitigkeit und Unbestimmtheit aufgelöst<sup>31</sup>. Ja, es ist zutreffend, dass das Leben Jesu in seinem historischen Verstan-

30. AaO., 472.

31. H.-G. Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, EvTh 33, 1973, 385–401.

de keinen Aufschluss über den Sinn seines Todes oder gar seiner Auferstehung gibt. Denn es gilt: »Das letzte Ereignis der vorösterlichen Existenz Jesu, sein Tod am Kreuz, verwandelt den historischen Jesus in eine absolute Frage«, die – als Geltungsfrage – historisch nicht beantwortet werden kann<sup>32</sup>. Das hat aber umgekehrt zur Folge: »Die nichthistorische Wirklichkeit der Auferweckung von den Toten ist eine notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Realität als Auflösung der Aporie des historischen Jesus in seinem Tod am Kreuz.«<sup>33</sup>. Die Auferstehung, bzw. genauer: die Auferweckung Jesu ist dann zu verstehen als die definitive Stellungnahme Gottes zum Tod Jesu, gewissermaßen das absolute Urteil über den toten Jesus und damit zugleich die Erkenntnis des Rechtes seines Leben. Damit gewinnt die Sicht des irdischen Lebens Jesu ein ganz bestimmtes Gefälle. Nicht wird es, wie wir es historisch-methodisch genau tun müssen, vom Anfang auf sein Ende hin gelesen und zu verstehen versucht; vielmehr wirft sein Ende das Licht auf den Anfang zurück. Jesu Aktionsgeschichte, so drückt sich Geyer aus, rückt in die Perspektive seiner Passionsgeschichte<sup>34</sup>. In diesem Licht aber kommt durchaus das historisch erkennbare Material des Lebens Jesu zur Sprache, das also als solches keineswegs irrelevant ist, ja gar nicht sein kann, wenn anders der Tod Jesu das Leben Jesu voraussetzt (nicht aber das Leben Jesu auf den Tod zuläuft – was ohnehin trivial, weil für alle Menschen gültig ist).

Aus dieser Aufstellung resultiert nun aber die doppelte Frage, wie denn der von der Auferstehung her sich erschließende Sinn des Todes Jesu gewonnen werden kann, wenn es um Gottes definitives Urteil über Jesus von Nazareth geht, und: wie denn dieses Urteil von Menschen als Gottes Wahrheit für sie soll verstanden werden können.

(2) Wenn es in der Auferweckung Jesu um Gottes Urteil über Jesus in dem Sinne geht, dass das unvermeidliche Bildwort von der Auferweckung die Versetzung des toten Jesus an die Seite Gottes, zur Rechten Gottes meint, dann ist damit nicht nur das Sein Jesu, sondern zugleich Gottes eigenes Sein betroffen. Gehen wir davon aus, dass wir zu verstehen versuchen müssen, was »Auferstehung« heißt (und es nicht schon im Voraus wissen), dann schließt die Auferstehung die Einheit Jesu mit Gott ein – als eine solche, die vom Tod nicht zerbrochen wird, von der man also sagen muss, dass sie ewig besteht. Gerade damit aber rückt die Frage nach dem *Sinn* dieses Todes ins Zentrum der Aufmerksamkeit. »Am Anfang steht jene bestimmte Negation des Todes Jesu durch das *Ostergeschehen*, deren spezifischen Charakter es ausmacht, dass der Tod als die unentscheidbare Rechtsfrage der endlichen Existenz Jesu durch die *Sinnfrage der Kreuzespasion Jesu Christi* überholt wird.«<sup>35</sup> Daraus entwickelt sich folgender Gedankengang, von dem Gunther Wenz geurteilt hat, er rechne diese Sätze »zu den tiefgründigsten und bewegendsten gegenwärtiger ›theologia crucis‹«<sup>36</sup>.

Vgl. auch: H.-G. Geyer, Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie, in: W. Marxsen, U. Wilckens, G. Dellling, H.-G. Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus. Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der EKU, Gütersloh 1966, 91–117.

32. AaO., 392.

33. AaO., 393.

34. AaO., 397.

35. H.-G. Geyer, Anfänge zum Begriff der Versöhnung, EvTh 38, 1978, 235–251, hier: 243.

36. G. Wenz, Vom apostolischen Osterzeugnis. Notizen zu Gedanken Hans-Georg Geyers, in: D. Korsch/H. Ruddies, Wahrheit und Versöhnung, Neukirchen 1989, 167–189, hier: 177. Der

Die Auferweckung Jesu Christi enthält nicht nur in sich die Rechtfertigung Jesu gegen seine Henker, sondern auch die Billigung des Todes Jesu als solchen und näherhin die Billigung Jesu als des Menschen, der Gottes Willen folgt. Im Tod Jesu aber artikuliert sich die Tendenz der Menschheit, den nahe kommenden Gott definitiv aus der Welt auszuschließen. Gott akzeptiert also, indem er Jesus auferweckt, genau diesen Ausschluss seiner selbst aus der Welt. Allerdings nun exakt in dem Sinn, dass er es mit seinem Ausschluss aus der Welt nicht bewenden lässt, sondern – nachdem ihm diese Exklusion angetan ward – gerade als derjenige den Menschen sich vergegenwärtigt, der dieses Fernhaltenwollen erträgt und darin überwindet. Freilich darf man sich das Ausmaß dieser »neuen Aktion« Gottes, welche die Auferweckung Jesu darstellt, nicht verbergen. »Die Stunde des Kreuzes Jesu Christi ist ... der atemberaubende Augenblick der ungeheuren Möglichkeit, dass Gott in einem Akt triumphaler Selbstbehauptung sein Sein aus der ursprünglichen Differenz zwischen Vater und Sohn in die monistische Einheit puren Gottseins, in die alles erschöpfende und darum alles andere verwesende Identität von Gott und Sein zurücknimmt.«<sup>37</sup> Das ist nichts geringeres als »der Gedanke der *Möglichkeit eines Rückzugs Gottes aus der Personalität*, dh. aus der Relationalität, die grundgelegt ist in der erschließenden Differenz des Seins zwischen Vater und Sohn, *in die absolute Substantialität*«<sup>38</sup>. In der Auferweckung Jesu also, die auf das Kreuz Jesu antwortet, lässt Gott definitiv die Substantialität hinter sich, die für ihn immerhin eine Möglichkeit wäre. Genau damit aber ist der Tod des einen Jesus die endgültige Selbstbestimmung Gottes zur unverbrüchlichen Gemeinschaft mit allen Menschen. In diesem Tod ist deshalb – durch den Ausschluss des Ausschlusses Gottes – die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen verwirklicht, die den Menschen eine Zukunft eröffnet, die ebenfalls nicht mehr vom Tod bedroht ist, sondern ewige Gottesnähe verheißt.

Diese Gedankenfigur, deren Tiefe und Prägnanz hier nur sehr umrisshaft wiedergegeben werden kann, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen zeigt sich in ihr die konkrete Verabschiedung des metaphysischen Substanzgedankens; allerdings ist die göttliche Aktualität dann aber auch bis auf diesen Punkt einer reinen Unergründlichkeit, einer absoluten Kontingenz zurückzuverfolgen, die freilich darin die Konkretion ihrer Kontingenz erhält, dass das, was einmal geschehen ist, nun unwiderruflich gilt. Erst die Einfügung dieses möglichen Bruches in den Substanzgedanken schließt die Möglichkeit einer metaphysischen Verknüpfung von Substantialität und Personalität Gottes aus. Zum anderen fällt ein Licht auf die in der Gegenwart wieder so oft gebrauchte Figur der Trinität. Die Trinitätslehre kann, wenn Geyers Überlegungen zutreffen, gerade nicht als quasi letztbegründende Rahmentheorie christlicher Gotteslehre fungieren – sie wäre den Verdacht noch gar nicht losgeworden, nur die relationale Fassung einer metaphysischen Substanzenlehre zu sein. Gerade in die scheinbar nur ewige Verhältnisse ausdrückende Trinitätslehre ist mit der Auferweckung Jesu eine unaustilgbare Kontingenz eingezogen<sup>39</sup>. Eben diese beiden Folgegedanken aber führen weiter zur Notwendigkeit einer christlichen Verkündigung.

zugleich sorgfältig interpretierende wie kritische Aufsatz von Wenz ist die bisher ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Werk Geyers.

37. Geyer, Anfänge (wie Anm. 35), 250.

38. AaO., 250 f.

39. »In dogmatischer Hinsicht ... erweist sich hier die ›theologia crucis‹ als ein Kapitel und als das Kompendium der ›theologia trinitatis‹ zugleich.« AaO., 251.

(3) Gott, wie er sich in der absoluten Kontingenz seiner Selbstbestimmung in der Auferweckung Jesu als Antwort auf sein Kreuz als Gott erwiesen hat, ist nun keinesfalls mehr als notwendiger Grund der Welt ihr voraus zu denken. Das Ganzheitsstreben der Metaphysik hat einen, ja den entscheidenden Bruch erlitten. Von Gott reden, unterscheidet sich insofern von der begrifflichen Redeweise der Metaphysik, die auf Einheit mit ihrem Gegenstand eingestellt ist. Christliches Reden von Gott hat die Gestalt der Verkündigung, des Zeugnisses. Diese Kategorie des Zeugnisses hat Geyer 1971, bis heute aufschlussreich, bestimmt<sup>40</sup>. Danach sind vier Aspekte maßgebend. Zunächst gilt, dass die Zeugen allein durch Gott selbst autorisiert sein können; sie reden eben nicht ihr eigenes Wort, verbreiten nicht ihre Vorstellungen, sondern wissen sich von Gott gesandt. Dieses Wissen gründet sodann darin, dass sie nichts anderes zu tun beabsichtigen, als die Urgeschichte Gottes mit den Menschen, wie sie sich in der individuellen Geschichte Jesu Christi ereignet hat, zu verstehen und weiterzugeben. Dieser inhaltlichen Konzentration entspricht – drittens – eine funktionale Orientierung, sofern die Absicht des Zeugnisses nicht in der Mitteilung transzendenter Sachverhalte, sondern in der Weckung des Glaubens bei lebendigen Menschen besteht. Diese drei Bedingungen der Kategorie des Zeugnisses laufen schließlich auf die Struktur hinaus, dass es einerseits eine klare Differenz gibt zwischen Zeugnis und Bezeugtem, da die Zeugen ihre Botschaft nicht in die eigene Hand nehmen wollen können; dass es andererseits aber auch ein Wissen um die Überbrückung dieser Differenz gibt, die die Bedingung der Möglichkeit wahren Glaubens an Gott ist und die ihren Grund in niemand anderem haben kann als in Gott selbst<sup>41</sup>. Ganz zugespitzt formuliert Geyer: »Die Erkenntnis Gottes liegt in der Erwählung Gottes – und nirgends sonst.«<sup>42</sup> Genau deshalb aber hat das Zeugnis die Form der Verkündigung als Verheißung: Im Zeugnis, das immer auch die Erinnerung an Jesus Christus in sich trägt, ist zugleich das Versprechen der aus Gott selbst herkommenen Evidenz des Glaubens enthalten – die sich jedoch dadurch wieder gewissermaßen externalisiert, dass sie die Wahrheit des Glaubens nicht im Herzen verschlossen hält, sondern sie in der Form der Verkündigung selbst weiterträgt. Wenn Gottes Wahrheit an der Auferstehung Jesu Christi hängt, dann kann unmöglich die »christliche Tradition« Wahrheitsgarant des Glaubens sein; dann zeigt sich, wo an Gott geglaubt wird, vielmehr Gottes versöhnende Macht selbst unter den Menschen, auf die diese nur wieder als von ihnen selbst unterschieden verweisen können.

Diese Figur nötigt zu bestimmten Konsequenzen hinsichtlich der Struktur von Kirche und Lehre. Aus dem Gedanken des Zeugnisses folgt für die Kirche, dass in ihr der Unterschied zwischen lehrender und hörender Kirche nicht aufgehoben werden darf. Die lehrende Kirche nämlich steht infolge ihres Zeugnisdienstes streng unter der Bestimmung der hörenden Kirche; nicht der Gehalt der Lehre, sondern die Weckung des Glaubens ist das Kriterium wahrer Kirche. Kirche ist, so gesehen, ein von Gott selbst, also von der absoluten Geltung Jesu Christi im Licht seiner Doppelgeschichte aus Kreuz und Auferweckung, initiiertes und bewegtes Kommunikationsgeschehen, durch das sich Gott selbst den Menschen vorstellt. Dieser Um-

40. H.-G. Geyer, Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre, in: *Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen Auf dem Weg II. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gespräches in Europa ... hg. vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung (Polis 41)*, Zürich 1971, 25–68.

41. AaO., 43–37.

42. AaO., 51.

stand bedingt für die Lehre, dass sie nicht in der Gestalt eines dogmatischen Systems aufzutreten hat, sondern gerade den Unterschied reflektiert, aufgrund dessen sich die christliche Botschaft in ein je aktuelles Bekennen übersetzt<sup>43</sup>. Und das heißt für die kirchliche Praxis, dass so etwas wie eine »kirchliche Aufklärung« gefordert ist, deren Ziel die eigene Urteilsfähigkeit der Christinnen und Christen hinsichtlich der Triftigkeit der Verkündigung darzustellen hätte<sup>44</sup>.

Aus dem Schlüsselgedanken der wechselseitigen Bestimmung von Tod und Aufweckung Jesus Christi haben sich also genaue Folgerungen ergeben sowohl für den Gedanken Gottes selbst, der Gott vom notwendig Ersten der Metaphysik zu unterscheiden weiß, als auch für die Auffassung von der Verkündigung und Verheißung als Weisen der Gegenwart Gottes unter den Menschen. Diesem letzten Aspekt, der stets eine große Bedeutung im Werk Hans-Georg Geyers eingenommen hat, sind die nun folgenden Erwägungen gewidmet.

#### IV. Die Existenz der Kirche und der Dienst der Versöhnung

Der Kirchengedanke folgt für Geyer aus der Grundfigur der Versöhnung, sofern diese in der individuellen Geschichte Jesu Christi als der universalen Geschichte Gottes mit der ganzen Welt und allen Menschen ihren Ausgangspunkt und Inbegriff besitzt. Zwar ist die einmalig-individuelle Geschichte Jesu Christi *re vera* schon die Versöhnung aller Menschen mit Gott. Da aber die Evidenz der Wahrheit der Versöhnung selbst allein auf Gottes Erwählung zurückgeht, um die vorhin genannte Formulierung Geyers aufzugreifen, findet sich zwischen jenem urgeschichtlichen Anfang und dem noch ausstehenden umfassenden Ende in der Form humaner Partikularität diejenige Gruppe von Menschen, die um die Wahrheit der Versöhnung und die Zukunft der Welt vor Gott weiß: die Kirche als irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi, wie ein Ausdruck Karl Barths (KD IV/3, Leitsatz § 72) lautet.

Der eine und ganze Sinn der Existenz der Kirche ist der »Dienst der Versöhnung« bzw. der unendlichen Feindesliebe Gottes: »Inmitten der Geschichte existiert die Kirche Jesu Christi so elementar in ihrer Sendung zum ›Dienst der Versöhnung‹ dieser Welt mit Gott, dass sie entweder im Tun dieses Dienstes existiert, oder überhaupt nicht als Kirche Jesu Christi in der Welt zum Vorschein kommt.«<sup>45</sup> Von Gott in seinen Dienst genommen, entwickelt die Kirche eine ganz eigentümliche Form praktischen Verhaltens, eine »mimetische Praxis«<sup>46</sup>, die sich kategorial von einer technisch-pragmatischen, also Dinge herstellenden, aber auch von einer ethischen, an der Selbstbildung der Handelnden interessierten Praxis unterscheidet<sup>47</sup>. Ihrer inhaltlichen Bestimmung nach gilt: »In ihrer apostolischen Praxis vertritt die Kirche Jesu Christi als Interessenvertretung der Feindesliebe Gottes auf Erden im Geist des Sohnes das nicht nur in Wahrheit schon immer unwidersprechliche sondern auch in der Wirklichkeit zuletzt unwiderstehliche Interesse des Vaters im Himmel an einer Erde, die, durch das Faktum der Kreuzes Christi als die Erde des Gekreuzigten für immer

43. AaO., 63.

44. AaO., 66.

45. H.-G. Geyer, *Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche*, EvTh 38, 1978, 470–495, hier: 473.

46. AaO., 477 u. ö.

47. AaO., 480–484.

von der Passion des Sohnes auf Erden ergriffen, endgültig Gottes Welt geworden ist: die Welt eines rechtmäßigen und todesmächtigen Liebeswillens.«<sup>48</sup> Damit leuchtet hervor, dass die im Dienst der Versöhnung stehende Kirche nicht nur um Gottes Willen für die Welt weiß, sondern auch um die Bestimmung der Welt auf Gott hin – und das zu einem Zeitpunkt, wo diese gegenseitige Für-Bestimmtheit noch keineswegs allgemein eingesehen, geschweige denn geteilt würde.

Da die Kirche aber genau in dem Dienst der Versöhnung und sonst gar nicht existiert, gibt es inmitten der Welt ein Stück »vorwegereigneter« Anschaulichkeit der Versöhnung, die sich exemplarisch auf die unversöhnte, aber zur Versöhnung bestimmte Welt bezieht. Dieser Gedanke gibt die Struktur der politischen Ethik vor, die Geyer in einer eindringlichen und gedanklich weitreichenden Auslegung des Barth'schen Modells von Christengemeinde und Bürgergemeinde entwickelt hat<sup>49</sup>. Das von Barth gezeichnete Bild konzentrischer Kreise, in dem die Christengemeinde den engeren, die Bürgergemeinde den weiteren Kreis bildet, wird von Geyer auf der Linie des soeben umrissenen Gedankens entschlossen historisiert und dynamisiert. »Die erste theoretische und praktische Aufgabe besteht unumgänglich in der Konstitution der historischen Existenz von christlicher Gemeinde als einer Gemeinschaft von Menschen, die als soziales Subjekt von spezifischer Art urteilend und entscheidend, denkend und handelnd tätig werden kann.«<sup>50</sup> Will die Gemeinde auch nur im mindesten dieser Bestimmung entsprechen, dann muss sie sich »als eine herrschaftsfreie Bruderschaft« konstituieren wollen<sup>51</sup> mit der »Tendenz der individuellen Autonomie« und der »universalen Solidarität ihrer Mitglieder«<sup>52</sup>. Es ist gerade diese innere Verfassung der Gemeinde, kraft derer sie zeugnismächtig in der Geschichte wirkt.

Das bedeutet für das Verständnis des Staates als einer Christen und Nichtchristen umfassenden Institution, in der es um Herrschaft und Gerechtigkeit geht, dass die Gemeinde für eine radikal demokratische Herrschaftsform eintritt; allein in dieser reflektiert sich das in der Existenz der Gemeinde selbst verwirklichte Verhältnis von exklusiv göttlicher Herrschaft und universeller Bruderschaft unter den Menschen. Was die wirtschaftlichen Umstände des Lebens angeht, so resultiert aus denselben Maximen ein christliches Plädoyer für die »Entwicklung einer genuin sozialistischen Gesellschaft«<sup>53</sup>, sofern und in dem Maße wie in ihr dem Prinzip der Bruderschaftlichkeit eine höhere Bedeutung beigemessen wird als der marktvermittelten Selbstdurchsetzung von Einzelnen und Gruppen.

Auch wenn man diese Option nach den historischen Ereignissen seit 1989 noch einmal genauer überprüfen wollen, so kommt doch in Geyers – zugegebenerweise stark konstruktiver – Skizze der politischen Ethik der fundamentale Rang

48. AaO., 487. Der Sprachstil dieses Satzes ist exemplarisch für die seit der Mitte der siebziger Jahre immer intensiver und scheinbar unmittelbarer religiöse Bildsprache gebrauchende Reflexion Geyers. In ihrer unangepassten Weise wahrt sie Abstand von der klassischen Reflexionssprache transzendentaler Philosophie, aber auch von der frommen Erbaulichkeit bestimmter Spielarten der Wort-Gottes-Theologie.

49. H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: A. Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II), Gütersloh 1974, 172–212.

50. AaO., 186.

51. AaO., 189.

52. AaO., 190.

53. AaO., 212.

des Analogiegedankens für die dialektische Theologie in seinem wahren Sinn zum Vorschein: Analogie ist, wie Geyer sagt, »sowohl ein *sensu proprio* historischer, d. h. praktisch-theoretischer Begriff, ... als auch ein dialektischer Begriff, sofern er stets die Einheit von bestimmter Position und Negation als eine konkrete Aufgabe in sich befaßt«. <sup>54</sup> Diese Einsicht geht über die politische Ethik weit hinaus. Sie macht, vollkommen konsequent an die Entwicklung des theologischen Grundgedankens anschließend, auf den Sachverhalt aufmerksam, dass es die Dynamik des Zeugnisses ist, das von seiner Herkunft und der Zukunft der Welt weiß, welche zwischen Identität und Differenz eine Beziehung herstellt, die alles andere ist als eine spekulative Synthese. »Analogie« ist statt dessen der Name für eine geschichtliche Bewegung, in der sich die in der Urgeschichte Jesu Christi grundgelegte Versöhnung durch praktisch-reale Teilnahme der Kirche oder Gemeinde am Versöhnungswillen Gottes weltgeschichtlich zur Geltung bringt. Von dieser sachlichen Einsicht her erübrigen sich viele Fragen nach der rein formalen Gestalt der Analogie, wie sie in der Barth-Interpretation immer einmal wieder gestellt und mehr oder weniger schlüssig beantwortet werden.

Der entschlossen konstruktive Zugriff Geyers auf den Begriff der Gemeinde und ihre politische Existenz könnte den Eindruck erwecken, unrealistisch zu sein – vermutlich hätte der Autor diesem Eindruck nicht einmal widersprochen, sondern darauf hingewiesen, dass es gerade die Signatur des gegenwärtigen Zeitalters ausmacht, dass die in der christlichen Gemeinde programmatische Einheit von individueller Autonomie und universeller Solidarität durch die ökonomische Verfasstheit unserer Gesellschaften eben in diesen Schein des Irrealen rückt. In seiner ausführlichen Vorstellung der Kritischen Theorie Max Horkheimers hat er jedenfalls deutlich auf die Gefährdung gehaltvollen individuellen Lebens in der Gegenwart hingewiesen und für dessen Stärkung plädiert <sup>55</sup>. Die stets auch selbstkritischen Einsichten der Frankfurter Schule sind ihm bis zuletzt nicht vergangen.

## V. Jenseits des Systemzwangs

Hans-Georg Geyer hat kein theologisches System erdacht, er hat auch keine Schule begründet. Aber es besticht die Genauigkeit und Konsequenz seines theologischen Denkens, und diejenigen, die ihn in Wuppertal und Bonn, in Göttingen und Frankfurt als theologischen Lehrer erleben durften, werden sich dankbar der Prägungen erinnern, die seine Vorlesungen und Seminare bei ihnen hinterließen.

Dass es zum theologischen System nicht kam, hat, wie die hier versuchte Zusammenstellung von Gedanken Geyers ergibt, selbst systematische Gründe. Theologie ist und bleibt Kritik, eine Variante Kritischer Theorie in der akademischen Theologie. Das heißt nicht, dass sie nicht auch konstruktiv verfahren könnte, auf historischem wie dogmatischem Feld. Nicht zu Ende führen konnte Geyer ein großes Projekt über die Geschichte der evangelischen Theologie im 19. Jahrhundert, in dem seine Schleiermacher-Deutung ein Zentralstück gewesen wäre, aber auch die historischen Verknüpfungen mit Restauration und Revolution durchdringend interpretiert

54. AaO., 181.

55. H.-G. Geyer, Elemente der Kritischen Theorie Max Horkheimers, VuF 14, 1969, 37–67, hier: 52–54.

worden wären; unvollendet geblieben ist auch der Ansatz einer Dogmatik als Auslegung des Vaterunsers. Immerhin existieren von einer Reihe der Vorlesungen, in denen diese Themen vorgestellt und durchdacht wurden, Nachschriften der Tonbandmitschnitte, die vom Autor selbst durchgesehen waren. Geyers Liebe zur Systematik des Unsystematischen hat sich zuletzt darin gezeigt, dass ihm in den Frankfurter Jahren Kierkegaard immer näher rückte. Was Hörerinnen und Hörer seiner Vorlesungen, Teilnehmerinnen und Teilnehmer seiner Seminare vielleicht am stärksten beeindruckt hat, ist die unbedingte Wahrheitssuche, die man aus seinem Vortrag und seinen Beiträgen im Seminar spüren konnte. Eine Haltung, die in der Gewissheit der christlichen Wahrheit gründete und die sich auf diesem Grund für alle möglichen Gedankenbildungen öffnete – eine Haltung, der man nur im eigenen theologischen Selbstdenken entsprechen kann.

Eben auf dieser Linie von christlicher Wahrheitsgewissheit und unvoreingenommener Gedankenoffenheit entstehen die Fragen, die Geyers Werk selbst aufwirft. Ich nenne, aus meiner Perspektive, drei Komplexe, die darin miteinander zusammenhängen, dass sie sich auf das Problem beziehen, wie denn der Unterschied von dialektischer Theologie und Metaphysik zu denken sei.

(1) Natürlich ist es schon rein historisch ein riskantes Unternehmen, für die abendländische Metaphysik einen ihr einheitlichen Begriff zu statuieren. Ähnlich wie bei Heidegger dürfte darum auch bei Geyer dieser globale Begriff durch einen leitenden alternativen Grundgedanken provoziert sein. Im Falle des christlichen Theologen Geyer ist es die These von der reinen Systemtranszendenz Gottes selbst, der gegenüber sich die Metaphysik als ebenso reines Systemdenken aufbaut<sup>56</sup>. Geyer hat alle Konsequenz und allen Scharfsinn darauf gewendet, jegliche Vermittlung zwischen Theologie und Metaphysik zu vermeiden. Das gelingt freilich nur so, dass sich die Theologie als Kritik der Metaphysik artikuliert, wobei sie einen eigenen theoretischen Standpunkt einzunehmen genötigt ist. Ihre Kritik ist dann jedoch immer eine an einem bestimmten Anderen, das ihr selbst äußerlich gedacht wird. Damit handelt sie sich aber zwei problematische Konsequenzen ein. Denn auf der einen Seite ist die Theologie stets vom Schatten der Metaphysik begleitet, den sie doch als Schatten nicht wahrhaben darf. Auf der anderen Seite bleibt es der Theologie nicht erspart, selbst konstruktiv tätig zu werden – und sich dabei der Denkgesetze zu bedienen, von denen auch die Metaphysik lebt, ja, die sie Geyers eigener Analyse zufolge lediglich ins Extrem getrieben hat. Freilich tut das die Theologie nun, des metaphysischen Ballastes scheinbar entledigt, dann doch auf eine eigentümlich unmittelbare Art der gedanklichen Verknüpfung religiöser Vorstellungen<sup>57</sup>.

Beide Konsequenzen legen es nahe, Metaphysikkritik nicht als externe, sondern als interne Aufgabe der Theologie zu veranschlagen. In der Kritik der Universalität der Vermittlung hat es die Theologie mit den unvermeidlich »metaphysischen« Aufbaumomenten ihrer selbst zu tun; sie ist selbst »natürlicherweise metaphysisch« und überschreitet diese Verfassung nur dadurch, dass sie sich auf das Sich-vollziehen der Wirklichkeit Gottes unter den Menschen einstellt. Umgekehrt öffnet sich der Blick

56. Ein Gedanke, der seine philosophische Analogie im Umgang der Kritischen Theorie mit der Metaphysik besitzt; dort ist es die normativ gewordene historische Erfahrung, »daß Auschwitz nicht mehr sein soll«, die das Systemdenken als latent terroristisch denunziert. Vgl. auch dazu Geyers Horkheimer-Referat (wie Anm. 55), 55–60.

57. Das oben bei Anm. 48 gegebene Zitat zeigt diese Verwendungsweise an.

für Momente in der tatsächlich ja durchaus vielfältigen Geschichte der Metaphysik, in denen schon innerhalb des metaphysischen Denkens Transzendenzverweise aufblitzen; sollte man denn von seiten der Theologie immer nur eine prinzipielle und abgeschlossene Einheitsfront der Metaphysik erwarten oder unterstellen? Wenn Gott die Welt als seine Welt bestimmt hat, müssten dann nicht auch in den sich totalitär gebenden Systemen die Momente zu identifizieren sein, die sich dem Systemzwang nicht fügen? In diese Richtung weist m. E. durchaus die Feststellung, die Geyer 1982 zum Charakter christlicher Lehre getroffen hat: »Der *rhetorische Gesichtspunkt* in der frühreformatorischen Dogmatik [sc. Melanchthons] bedeutet grundsätzlich oder tendenziell nichts anderes als die *pragmatische Perspektive* in der neueren philosophischen Semiotik (Ch. W. Morris) oder in der neueren hermeneutischen Philosophie (K. O. Apel; J. Habermas): hier wie dort geht es um die *Wahrheitsrelevanz* wortsprachlichen Verkehrs unter sprachfähigen Personen oder um wortsprachliche *Interpersonalität* als ein unentbehrliches Strukturmoment der Wahrheit.«<sup>58</sup> Von dieser pragmatischen Orientierung der kirchlichen Lehre müsste auch die Theologie zehren können.

(2) In der Tat höchst beeindruckend ist Geyers Konzentration von Prinzipialität und Faktizität in der die Versöhnung der Welt mit Gott realisierenden Entscheidung Gottes zur Auferweckung Jesu Christi von den Toten, durch welche er die anders nie auszuschließende Versuchung seiner eigenen Substantialität hinter sich lässt. Aber auch dieser Gedanke ist in seiner Eigentümlichkeit und Neuheit gerade nur zu verstehen vor dem Hintergrund eines anderen, nämlich substantiell-identitätslogisch aufgefassten Gottesgedanken. Dass Gott die Welt mit sich versöhnt, das ist das Evangelium. Es wird in seiner ganzen Tiefe und Radikalität aber nur hörbar, wenn es auf dem Hintergrund des Gesetzes laut wird, dem zufolge aber diese freie Gnade Gottes gerade unerkennbar ist. Das bedeutet zweierlei. Zunächst, dass die reformatorischen Kategorien »Gesetz« und »Evangelium« selbst noch einmal der Unterscheidung von Theologie und Metaphysik vorausliegen. Sodann, dass eben durch diese Kategorien das Problem der Metaphysik zugleich zu einem *inneren* Problem der Theologie wird, die Gottes Unveränderlichkeit und Gottes Gnade zu unterscheiden verlangt. Doch auch in diese Richtung hat Geyer (möglicherweise darin durchaus selbstkritisch) weitergedacht. »Bis hin zu den Vatikanischen Konzilien auf der einen, Karl Barth auf der anderen Seite stand das Problem der kirchlichen Lehre ausschließlich oder doch so hauptsächlich im Zeichen des Unterschieds von Gotteswort und Menschengestalt [analog: Theologie und Metaphysik], dass darüber der Schein sich verbreiten konnte, als könne dieser Unterschied unabhängig und losgelöst von der anderen Differenz zwischen Evangelium und Gesetz angemessen begriffen werden.«<sup>59</sup>

(3) Die Bestimmung des Unterschiedes von dialektischer Theologie und Metaphysik stellt nun aber nicht nur eine Aufgabe der fundamentaltheologischen Grundlegung und der christologisch-theologischen Durchführung der Theologie dar, sie berührt auch die Lehre von der Kirche und die kirchliche Praxis. Wiederum in großer Entschiedenheit hat Geyer in seinen Beiträgen zur Ekklesiologie und zur politischen Ethik die Wahrheitsbestimmung der christlichen Kirche eingezeichnet: Sie ist nichts

58. H.-G. Geyer, Thesen zu einer kritischen Revision des Begriffs der kirchlichen Lehre im Protestantismus, EvTh 42, 1982, 265–270, hier: 267.

59. AaO., 268.

außer dem Dienst der Versöhnung, für die sie eintritt. Nun zeigt aber bereits die Notwendigkeit dieser normativen Einschärfung, dass es in der empirischen Wirklichkeit zu einer tatsächlichen christlichen und kirchlichen Selbstbestimmung in der erforderlichen Richtung erst immer noch kommen muss. Wo eigentlich, auf welchem Felde und in welcher Form, vollzieht sich diese Selbstbestimmung? In seinen Reflexionen über die politische Ethik hat sich Geyer die Frage gestellt, »ob denn unter den hiesigen und heutigen ›Lebensbedingungen‹ überhaupt noch eine reale Möglichkeit dafür besteht, dass sich christliche Gemeinden (der einen Kirche Jesu Christi) in ihrer sozialen Umwelt als menschliche Gemeinschaften konstituieren«<sup>60</sup>. Er hat diese Frage kritisch, aber wesentlich im Blick auf die gesellschaftliche Lage beantwortet. Es käme nun darauf an, die Bedingungen, unter denen die christlichen Gemeinden Gestalt gewinnen bzw. unter denen sich Kirche Jesu Christi bildet, auch theologisch zu begreifen – und das heißt, ihre lebensmäßige Herkunft aus einem Felde unbestimmterer Religion zu reflektieren. »Das Bekenntnis des christlichen Glaubens ist in erster Linie ein Lebensakt und nur in zweiter Linie und gelegentlich auch ein Sprechakt«<sup>61</sup> – vielleicht darf man diesen Satz schon in dieser Sinnrichtung verstehen, wofür ja auch Geyers Deutung der Analogie als praktisches Verfahren spricht.

Meine systematische Frage an den Lehrer ist, nach alledem, ob es sich nicht – gerade auf dem Wege einer konsequenten Bestimmung dessen, was dialektische Theologie zu heißen verdient und durchaus in Fortführung seines Denkens und Anknüpfung an sein Werk – als notwendig erweist, ein Medium oder einen Zwischenraum zu denken, der den Unterschied von Theologie und Metaphysik selbst noch einmal zur Bestimmung gelangen lässt, statt ihn stets kritisch zu artikulieren. Und: Ob als dieses Medium nicht eine Hermeneutik in Anspruch zu nehmen wäre, deren wesentlichen Bezugsbegriff der Begriff der Religion bilden müsste. Eine solche Hermeneutik der Religion würde die theologischen und philosophischen Gegensätze selbst noch einmal relativieren – im Bewusstsein der allein von Gott zu wirkenden Klarheit und Bestimmtheit menschlichen Lebens. Natürlich stellt sich eine solche hermeneutisch gefasste dialektische Theologie als weniger eindeutig dar – auf der begrifflich-semantischen Ebene. Aber als nicht weniger zielgerichtet, was das Zur-Geltung-Kommen des Wortes Gottes angeht. Dass wir Gott nur immer als unseren Gedanken denken können, das bleibt ihr eine unüberwindliche Einsicht. Dass es aber gerade in unserem Denken an Gott allein Gott selbst ist, der die Unterscheidung vollzieht, aufgrund derer wir mit ihm leben, das ist die Wirklichkeit, der auch eine so gestaltete hermeneutisch-dialektische Theologie dienen möchte.

Ich bin nicht sicher, ob Hans-Georg Geyer meine Frage an ihn hätte bejahen können, ob er also einem solchen Anschluss an sein Werk hätte zustimmen mögen. Aber auch solche Unterschiede, die stark zu machen und anzunehmen sein Werk selbst fordert, bleiben getragen von der in aller intellektuellen Debatte unüberwindlichen Bescheidenheit christlichen Lebens: »Der Lebensakt des Bekennens wird in aller Regel nicht mehr sein können als der ehrliche *Versuch* von Menschen, sich mit ihrem Tun und Lassen in der Öffentlichkeit so zu dem Gott zu bekennen, der den Frieden und das Leben seiner Menschheit auf der dieser Erde will, dass sie ihn mit ihrem Tun und Lassen nicht in aller Öffentlichkeit verspotten, durch ihr Tun und

60. Geyer, Politische Ethik (wie Anm. 49), 190 A. 31.

61. Geyer, Kritische Revision (wie Anm. 58), 270

Lassen sein Versprechen nicht Lügen strafen und ihren eigenen Glauben nicht zu einem toten Reflexionsprodukt machen. So verstanden möchte *sich zu Gott bekennen* nichts weiter heißen, als mit seinem Tun und Lassen auf dieser Erde ein wenig Ehre für seinen Gott einlegen wollen.«<sup>62</sup>

#### *Zusammenfassung*

*Der im Dezember 1999 verstorbene systematische Theologe Hans-Georg Geyer gehört in die Reihe derjenigen Theologen des 20. Jahrhunderts, die die Impulse der Dialektischen Theologie Karl Barths aufgenommen und selbständig in neuen Kontexten weitergedacht haben. Für Geyer rückt die Debatte mit der langen Tradition abendländischer Metaphysik in den Vordergrund der Betrachtung. In seinem Werk hat er gezeigt, dass Dialektische Theologie nicht nur von zeitgeschichtlichem Interesse ist, sondern eine eigene Form der Dialektik darstellt. Deren Grundform entwickelt sich aus der genauen Deutung des Todes und der Auferweckung Jesu Christi. Aus einer solchen Theologie erwachsen Anstöße für das politisch-gesellschaftliche Selbstverständnis von Christenmenschen und für die kirchliche Praxis, die man mit der Kategorie »eingreifendes Zeugnis« beschreiben kann.*