

Henning Theißen

Theologische Verantwortungsethik im europäischen Umbruch Der rheinische Präses Peter Beier und die Evangelische Kirche der Union¹

Zusammenfassung: Als Präses der Synode und Vorsitzender der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) war Peter Beier (1934–96) eine der einflussreichsten kirchlichen Persönlichkeiten in der Evangelischen Kirche der Union (EKU). Dieser Aufsatz konzentriert sich auf zwei EKU-Projekte, an denen Beier mitwirkte: eine Studie zur Frage nach Gott (1982) und eine kirchliche Einschätzung der Wendeereignisse in Deutschland (1989/90). In beiden Fällen strebte Beier eine theologische Verantwortungsethik an, die institutionelle Aspekte kirchlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit mit den spezifischen Erfahrungen von Christenmenschen unter dem Eindruck der Staatssozialismus in den Ländern des Warschauer Paktes verbinden sollte. Beispielanalysen aus verschiedenen Phasen und Jahrzehnten von Beiers theologischer Laufbahn legen allerdings den Eindruck nahe, dass die erstrebte Verbindung auf dem Boden evangelischer Theologie kaum durchführbar ist.

Stichworte: Peter Beier (kirchenleitende Persönlichkeit), Evangelische Kirche der Union, Friedliche Revolution, Verantwortungsethik, Europa, Kirchliche Zeitgeschichte.

Streszczenie: Ewangelicka etyka odpowiedzialności wobec europejskiego przełomu. Peter Beier, Prezes Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii i Ewangelicki Kościół Unijny.

W artykule została omówiona działalność ks. Petera Beiera (1934-96), Prezesa (zwierzchnika) Ewangelickiego Kościoła w Nadrenii, RFN. Był on zaangażowany w działalność Ewangelickiego Kościoła Unijnego (EKU), łączącego w sobie tradycję luterańską i reformowaną w jednym organizmie kościelnym. Beier był wybitnym teologiem, przedstawicielem etyki odpowiedzialności, współautorem oficjalnych stanowisk EKU: dokumentu studyjnego w sprawie doktryny Boga z roku 1982 oraz oświadczenia na temat pokojowej rewolucji

¹ Für die Genehmigung zur Verwendung der hier herangezogenen Archivalien danke ich folgenden Archiven und ihren Mitarbeitenden: Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (EZA), Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf (LkA EKiR), Stadt- und Kreisarchiv Düren (StKrA DN). Mein besonderer Dank gilt dem Präsidium der Union Evangelischer Kirchen (UEK) für die Gewährung der Erlaubnis zur umfassenden Nutzung der Akten der Evangelischen Kirche der Union (EKU).

w Niemczech (1989/90). Ważnym obszarem działalności teologicznej Beiera były opracowania z zakresu etyki poświęcone doświadczeniom chrześcijan i instytucji kościelnych, funkcjonujących w państwach Układu Warszawskiego. Beier uważał, że nie było możliwe wolne, niezależne uprawianie teologii ewangelickiej w sytuacji realnego socjalizmu.

Słowa kluczowe: Peter Beier, Ewangelicki Kościół Unijny w Niemczech, pokojowa rewolucja, etyka odpowiedzialności, Europa, współczesna historia Kościoła

Summary: Peter Beier, President of the Evangelical Church in Rhineland and the Evangelical Church of the Union

As president of the synod and chairman of the church leading board of the Evangelical Church in the Rhineland (EKiR), Peter Beier (1934–96) was one of the most influential church representatives within the Evangelical Church of the Union (EKU). This essay focuses on two theological projects of the EKU in which Beier was involved: a study in the doctrine of God (1982) and an ecclesial assessment of the peaceful revolution in Germany (1989/90). In either context, Beier argued in favour of a theological ethics of responsibility that sought to combine institutional aspects of ecclesial and societal action with the individual experiences of Christians under the socialist regime in the countries of the Warsaw Treaty. However, examples from different stages and decades of Beier's theological career suggest that such a combination is almost impossible within Protestant theology

Keywords: Peter Beier (church representative), Evangelical Church of the Union, Peaceful Revolution, ethics of responsibility, Europe, contemporary church history.

Peter Beier² (05.12.1934 Friedberg/Schlesien–10.11.1996 Düsseldorf) war seit 1963 Pfarrer in der rheinischen Kirchengemeinde Düren und behielt die Prägung durch die gemeindliche Tätigkeit auch im Präsesamt (1989–96) bei. Im Folgenden soll es jedoch um Beiers Beziehung zu einem größeren kirchlichen Zusammenschluss, der Evangelischen Kirche der Union (EKU), gehen, dem seine rheinische Kirche angehörte. Meinen Überlegungen liegen umfangreichere Recherchen zur Wirksamkeit der EKU während des Kalten Krieges zugrunde.³ “Die Beziehung zur EKU war für B[eier] wesentlich”, schreibt F. Rickers in einem Lexikonartikel und verweist minutiös auf Beiers Redebeiträge bei EKU-Synoden.⁴ Mich interessiert Beier jedoch nicht als Funktionsträger in seiner kirchenleitenden oder synodalen Tätigkeit, sondern ich wende mich der Person und dem Theologen Beier in zwei beispielhaften EKU-Kontexten zu. Nach knapper Vorstellung seiner Wirksamkeit (1.) hebe ich zwei systematisch-theologische Gesichtspunkte hervor (2.) und formuliere eine Auswertung (3.).

² Über Peter Beier vgl. Rickers sowie Demke; Drubel; Ricca.

³ Die Gegenstände von Ziff. 1.1 und 1.2 dieses Aufsatzes sind in anderem Kontext ausführlicher dargestellt in Theißen, 268–283 bzw. 195–235.

⁴ Rickers, 94 (Zitat) bzw. 95ff. (Quellennachweise).

1. Beispiele für Beiers Wirksamkeit in der EKU

1.1 Beier im Theologischen Ausschuss der EKU zur Gottesfrage

Als der Rat der westlichen EKU 1977 einen Sonderausschuss berief, der schließlich im Neukirchener Verlag eine kirchliche Stellungnahme zur Frage nach Gott veröffentlichte (*Gott – Herausforderung der Kirche*, 1982), wurde eine Thematik anvisiert, die in Deutschland in der akademischen Theologie eigentlich im Jahrzehnt zuvor aktuell gewesen war. Der Philosoph D. Henrich hatte 1960 sein epochales Werk *Der ontologische Gottesbeweis* veröffentlicht. In der Theologie war es das Jahrzehnt, in dem Exegeten wie W. Marxsen (*Die Auferstehung Jesu als historisches und als dogmatisches Problem*, 1964) und H. Braun (*Jesus*, 1969) alle metaphysischen Züge des Christusbildes historisierten und D. Sölle (*Stellvertretung*, 1965) eine Theologie “nach dem Tode Gottes” entwarf – andere Autoren wie W. Pannenberg oder H. Gollwitzer hielten mit einer materialen Gotteslehre entlang der Hauptlinien der biblischen Überlieferung dagegen.⁵ Der Rat der EKU kommt mit seinem Statement deutlich später, und es scheint, dass das große Werk *Gott als Geheimnis der Welt – Gotteslehre und Christologie in einem* – von E. Jüngel (1977), der in vielen Gremien der EKU mitgewirkt hatte, die Arbeit weiter anregte. Stimulierend wirkte an Jüngels Buch die Auseinandersetzung mit den Thesen vom Tode Gottes. Die Stellungnahme, die der Ausschuss unter dem Vorsitz von O. Bayer in vier Jahren und siebzehn zumeist mehrtägigen Sitzungen erarbeitete, war nach den kritischen Anfragen gegliedert, denen sich die Kirche in Bezug auf den Glauben an Gott ausgeliefert sah:

der Infragestellung Gottes durch die Existenz des unerklärlich Bösen;

der Infragestellung Gottes durch die Erklärbarkeit der Weltentstehung ohne die Annahme eines Schöpfers;

der Infragestellung Gottes durch das Auftreten ganzer Gesellschaftssysteme auf atheistischer Grundlage;

der Infragestellung Gottes durch die psychologische Religionskritik.

Der erste Punkt dieser Gliederung stand auch in der inhaltlichen Arbeit des Ausschusses voran. Ausschussmitglied Beier brachte schon zur zweiten Ausschusssitzung (20.05.1978) eine einschlägige Materialsammlung mit, die er bei seinen Dürener Konfirmanden zusammengetragen hatte. Beier war es auch, der zur Sitzung am 30.04.1979 einen ersten Formulierungsentwurf vorlegte. Er behandelte die ethische Gottesfrage allerdings dogmatisch als Problem der Allmacht Gottes und argumentierte an der entscheidenden Stelle so:

“Christ und Kirche vertrauen um Jesu willen darauf, daß Gottes Gerechtigkeit im Verzicht auf seine Allmacht gründet. Gott liefert sich in Jesus dem Menschen aus und zieht so den Menschen zur Verantwortung und vor sein Gericht.

⁵ Vgl. hierzu und insgesamt den Überblick von Geyer.

Aus der Frage 'Wie kann Gott das zulassen' wurde ein Urteil: Der Mensch ist verantwortlich und schuldig. In der Ohnmacht Jesu kommt die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes an den Tag."⁶

Beier bot mit diesen Überlegungen zur Allmacht als Ohnmacht seine eigene Version der Rede vom Tod Gottes, machte sich dabei aber von der dogmatischen Tradition, mit der nicht zuletzt Jüngel 1977 argumentiert hatte, weitgehend frei. Insbesondere entzog sich Beier der christologischen Zweinaturenlehre, die in der Person Christi Gottheit und Menschheit vereinigt sah und deshalb betonen konnte, dass am Kreuz nicht nur der Mensch Jesus, sondern auch der Gottessohn, die zweite Person der Trinität, gestorben sei. Für Beier war der Gekreuzigte demgegenüber schlicht der "gerechte und gute Mensch", der jedoch der Ungerechtigkeit "gescheitert[.], ohnmächtig[.] und geschändet[.]" gegenüberstand.⁷

Beiers vergleichsweise anschauliche Auffassung hat ihre Pointe darin, dass am Kreuz Jesu Ohnmacht in Gottes Allmacht, Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit umschlägt. Beier rechnet offensichtlich mit einem Appellativcharakter des Kreuzes, das gerade im ungerechten Scheitern des Gerechten den menschlichen Sinn für Gerechtigkeit wachruft. Den Sinn für solch *negative Evidenz des Ethischen* besitzen die Menschen allerdings nicht von sich aus. Hätten Menschen angeborene Einsicht in Gut und Böse, dann müsste der Gerechte nicht an der "Ungerechtigkeit und Bösartigkeit der Menschen und der menschlichen Verhältnisse", wie Beier schreibt,⁸ scheitern. Deshalb kann der Gerechtigkeitssinn der Menschen nur ihr Sinn für Gottes Gerechtigkeit sein, den sie haben, weil dieser Gott ihr Schöpfer ist.

Eine derartige Argumentation stieß im Ausschuss zunächst auf große Reserve. Aber es gelang Beier, zumindest seine methodische Grundannahme zu implementieren, dass Gott durch die weltliche Wirklichkeit Menschen anspricht. In Beiers Worten handelt es sich konkret um einen "Rückschluß von der Person Jesu auf die Person Gott".⁹ Entscheidend ist hier nicht der christologische Ansatz, sondern dass der Personbegriff unterschiedslos für Jesus und für Gott verwendet wird. Damit werden die komplexen Probleme des Verhältnisses zwischen dem christologischen Begriff der Person (zwei Naturen in *einer* Person) und seinem trinitarischen Gegenüber (ein Gott in *drei* Personen) im Nu erledigt. Faktisch

⁶ Peter Beier, Die Antwort der Kirche auf die Frage nach Gott, S. 4 (EZA 8/491, Umdr. III/179/79).

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Sitzungsniederschrift vom 30.04.1979, S. 5 (EZA 8/492, Umdr. III/236/79), wo dementsprechend die Rückfragen an Beier in christologische und theologische eingeteilt sind!

konnte mit Beiers Problemaufriss die diffizile Konstellation von *Christologie* und *Trinitätslehre* durch das Gegenüber von *Mensch* und *Gott* ersetzt werden. Es ist nun der Mensch, durch den Gott zu Menschen spricht; oder anders gesagt: Die *menschliche Wirklichkeit* redet von Gott, nicht nur die *Wirklichkeit des Kreuzes*. In einem späteren Stadium der Ausschusstätigkeit wurde Beiers Problemaufriss nicht nur akzeptiert, sondern sogar in "Anlage, Form und Sprache" als vorbildlich für die übrigen Abschnitte der Stellungnahme empfohlen.¹⁰

1.2 Beier im Rat der EKU während der Friedlichen Revolution

Knapp acht Jahre nach Veröffentlichung der Stellungnahme zur Gottesfrage meldete sich Beier ein weiteres Mal in der EKU mit einer markanten Positionierung in einer theologischen Grundsatzfrage zu Wort. Seit 1986 war auf Beschluss der östlichen Regionalsynode ein Ausschuss mit der Erarbeitung der "theologischen Grundbestimmung" der EKU beschäftigt. Hintergrund war, dass im Vorjahr (23.05.1985) eine Gemeinsame Erklärung aller Gliedkirchen des ostdeutschen Kirchenbundes von einer *Evangelischen Kirche in der DDR* gesprochen hatte. Was bedeutete die Behauptung einer solchen DDR-weiten Kirche für den Kirchenbund, aber auch für das ekklesiologische Modell der (östlichen) EKU? Das galt es zu klären. Die maßgeblich vom östlichen EKU-Kanzleipräsidenten F. Winter entworfene "Theologische Grundbestimmung" wartete mit einer Unterscheidung von vier Typen unierter Kirche auf, die selbst im Rat der EKU so viele Fragen auslöste,¹¹ dass man sich zu einem langwierigen Stellungnahmeverfahren durch alle östlichen EKU-Gliedkirchen entschloss, das sich über die gesamte Zeit der Friedlichen Revolution hinzog. Dadurch schwieg die "Theologische Grundbestimmung", als sie 1991 von den in Wiedervereinigung befindlichen Bereichssynoden beschlossen wurde, von der deutschen und europäischen Wende 1989/90. Die gemeinsamen Bereichsräte setzten darum am 05.12.1989 eine nur vier Personen umfassende, weitere Arbeitsgruppe ein, die dezidiert zur Bedeutung der Wende für die EKU Stellung nehmen sollte.¹² Diese 'Wendevorlage', die ebenfalls entscheidend auf Winter zurückging,¹³ wurde am 06.02.1990 in der Gemeinsamen Ratssitzung beider Bereiche sowie in den gemeinsamen Synodenpräsidien beraten und zurückgewiesen, da sie den allermeisten Ratsmitgliedern als zu defensiv erschien. Die Vorlage riet, wie es schon Winters Einlassungen zum Unionsbegriff seit den 1960er Jahren entsprach, zu einem theologisch deliberativen Umgang mit

¹⁰ Sitzungsniederschrift vom 16./17.06.1980 (EZA 8/494, Umdr. III/211/80).

¹¹ Nach einem Brief von F. Winter an die Mitglieder des Grundbestimmungsausschusses vom 07.03.1988 war die Materie vielen Ratsmitgliedern "neu" (EZA 108/993).

¹² EZA 108/1366; von den Bereichsräten am Folgetag bestätigt (EZA 108/1338 bzw. 8/415).

¹³ Der Text ist in zwei Versionen (3. und 4. Entwurf) erhalten in EZA 8/44.

den politischen Umwälzungen im Zeichen von "Buße und Dank". Damit übernahm sie die bereits in der Ordnung der EKU von 1951/53 vorgegebenen geschichtstheologischen Kategorien und sah ansonsten in den Entwicklungen vom Herbst 1989 keine Notwendigkeit zu institutionellen Modifikationen auf kirchlicher Seite, solange nicht im staatlichen Bereich verlässliche Präzedenzen für solche Bestrebungen zu erkennen seien.

Zwar entsprach die abwartende Haltung der Vorgehensweise, die die östliche EKU-Region schon seit Jahren im Verhältnis zum Kirchenbund bei allen politischen Fragen eingenommen hatte.¹⁴ Dennoch waren die Ratsmitglieder in ihren Beratungen am 06.02.1990 für eine Fortsetzung dieser zu DDR-Zeiten bewährten Taktik offensichtlich nicht zu gewinnen. Die Sitzungsleitung bei dieser Diskussion, die selbst im gewöhnlich sehr zurückhaltend formulierten Protokoll unter Nennung der größten Streitpunkte als "an vielen Punkten kontrovers" bezeichnet wurde,¹⁵ hatte Beier, inzwischen Präses der rheinischen Landeskirche, inne. Seinen Notizen zufolge gab es (bei 26 anwesenden Gremienmitgliedern – Gäste nicht mitgerechnet –) 54 Wortmeldungen, ehe Beier selbst ein zusammenfassendes Statement abgab.¹⁶

Beiers Äußerungen waren nicht geeignet, die Diskussion zum Abschluss zu bringen, sondern zettelten eher eine neue an. Während die meisten Ratsmitglieder angesichts der defensiven Wendevorlage eine Offensive zum kirchlichen Zusammenwachsen in beiden Teilen Deutschlands anstrebten, machte Beier mit Nachdruck geltend, dass eine solche Offensive nur von den ostdeutschen Kirchen ausgehen könne. Die Begründung, die Beier im Laufe der Wende bei den verschiedensten Gelegenheiten vortragen sollte und zum Teil vorher schon vorgetragen hatte, lautete etwa so: In der ostdeutschen Christenheit sei ein Schatz an Erfahrungen im Umgang mit einem direktiven politischen und gesellschaftlichen System gesammelt worden, die mit dem Untergang dieses Systems nicht auch untergehen sollten.¹⁷

¹⁴ Vgl. hierzu Winter, 234.

¹⁵ EZA 108/1366.

¹⁶ Beier stützte sich auf diese Notizen in einem Brief (Durchschrift im StKrA DN EvGem DN, Nr. 93), den er den Ratsmitgliedern im Nachgang zur Sitzung schrieb, um sein mündliches Statement auf 5 Seiten als "Anfragen und Hinweise" mit Datum vom 28.02.1990 schriftlich festzuhalten (EZA 108/987). Die Zahl der Teilnehmenden ergibt sich aus der Niederschrift der Gemeinsamen Ratssitzung vom 06.02.1990 (EZA 108/1366).

¹⁷ In den "Anfragen und Hinweisen" (S. 2) schreibt Beier mit Blick auf die "Gliederkirchen in der DDR": "Deren Perspektiven, deren Wünsche, sind zuerst zu hören und zu prüfen, bevor überhaupt Konzepte [für eine kirchliche Vereinigung] entwickelt werden" (EZA 108/987).

Bei verschiedenen Anlässen brachte Beier das Argument eines spezifisch ost-deutschen Erfahrungsschatzes auf unterschiedliche Begriffe. Die These, dass es sich hierbei um eine Form von Sozialismus handle, die von ostdeutscher Seite in die Annäherungsbestrebungen der Wende einzubringen sei, ragte aber schon terminologisch heraus. Das unterstreicht insbesondere die (westdeutsche) Mülheimer Akademietagung “Sozialismus am Ende?”, bei der Beier am 25./26.08.1990 als Präses der gastgebenden Landeskirche neben dem Funktionär der PDS (früher SED) A. Brié. Es entstand der Eindruck, als ob westliche Landeskirchen so den Bestrebungen der früheren Staatspartei der DDR, mit denen diese sich ein demokratisches Gewand geben wollte, eine Bühne gebe. Zwar dachte Beier über den real existierenden Sozialismus außerordentlich kritisch und wehrte alle Vorwürfe ab, sich diesem angebietet zu haben.¹⁸ Dennoch hatte der spätere Magdeburger Bischof Ch. Demke recht, wenn er bei der Mülheimer Tagung Beiers konstanten Rückgriff auf den Sozialismusbegriff als “Ungeschicklichkeit” kritisierte.¹⁹ Was Beier mit diesem Begriff positiv wollte, hatte er schon im April 1990 in einem offenen Brief zum Ausdruck gebracht. Damals sah er im Sozialismus ein “unaufgebbares Humanum” und eine “Vielzahl von unerprobten Möglichkeiten”, die beim Zusammenwachsen der beiden bislang einander so fremden deutschen Gesellschaftssysteme nicht unter den Tisch fallen dürften.²⁰ Der Kurzschluss, dass in der Wende das politisch überlegene System automatisch auch den Ton für das gesellschaftliche Miteinander in beiden deutschen Staaten vorgeben müsse, sollte vermieden werden; Beier dachte offenbar an eine Art Moratorium oder Laboratorium, in dem die richtige Form des “Humanum” in einem zusammenwachsenden Deutschland ernst noch gefunden werden sollte – auch wenn er sah, dass durch politischen Druck die Zeit drängte.²¹

In der Tat war der Begriff des Humanum oder des Humanitären auch für Theologen wie W. Krötke, die aller inhaltlichen Nähe zum Sozialismus unverdächtig sind, die eine Brücke, die sich von der Theologie zu dem irgendwie auf das bessere Zusammenleben der Menschen gerichteten Sozialismus schlagen ließ.²² Noch wichtiger aber scheint mir, dass wenige Tage nach der EKU-

¹⁸ So z.B. in zwei Briefen von Beier an einen niederrheinischen Pfarrer (LkA EKIR 6HA 030, Nr. 51). In seinem Mülheimer Sozialismusreferat ging Beier zudem mehr als hart mit dem Realsozialismus ins Gericht.

¹⁹ Demke, 161.

²⁰ Vgl. Beier, “Offener Brief”, hier 226.

²¹ Vgl. “Anfragen und Hinweise” (S. 2): “Nur, – es steht nicht mehr viel Zeit zur Verfügung, wenn man vermeiden will, gänzlich unter den Druck politischer Fakten zu geraten” (EZA 108/987).

²² Vgl. den Hinweis von Krötke, 289 auf die “bejahbaren Momente des Systems [sc. im Staatssozialismus der DDR]”.

Ratssitzung prominente Theologen aus der DDR wie H. Falcke und J. Garstecki, die alles andere als staatsnah waren, ebenfalls die besonderen ostdeutschen Erfahrungen namhaft machten, die für das kirchliche Zusammenwachsen in Deutschland von Belang seien. Die sog. *[Berliner] Erklärung Christen aus beiden deutschen Staaten* vom 09.02.1990 war gegen die *Loccumer Erklärung* vom 17.01.1990 gerichtet, mit der Kirchenführer aus EKD und Kirchenbund kurz zuvor ihre Absicht einer zügigen institutionellen Einigung der deutschen Kirchen zum Ausdruck gebracht hatten. Beier hegte dagegen Bedenken und schrieb zwei Tage nach der Loccumer Erklärung an den EKD-Ratsvorsitzenden M. Kruse, dass er auf staatlicher wie kirchlicher Seite Vereinigungsbestrebungen “im Zeitpunkt” “überhaupt nicht” “billige”.²³ Noch am 20.09.1990, zwei Wochen vor der staatlichen Wiedervereinigung, meldete sich eine Initiative von brandenburgischen und westfälischen Pfarrern unter Federführung von H. Kasner, Vater der heutigen Bundeskanzlerin Merkel und damals Rektor des Templiner Predigerseminars, zu Wort. Die Initiative forderte die Beachtung der ostdeutschen Erfahrungen im kirchlichen Vereinigungsprozess und lehnte ein Vorgehen nach einseitig westlich gesteuertem Muster ab.²⁴

Kurzum, das Argument spezifisch ostdeutscher Erfahrungen war kein Einzelgänger in der Diskussion um die Gestaltung des gesellschaftlichen und kirchlichen Zusammenwachsens in Deutschland. An Beier ist jedoch bemerkenswert, dass er es als westdeutscher Kirchenführer im Munde führte. Die entscheidende Frage lautet: Wie hängt dieses Argument mit der negativen Evidenz des Ethischen zusammen, die Beier Jahre zuvor im Ausschuss zur Gottesfrage geltend machte? Dem widmet sich der folgende, systematische Teil meiner Überlegungen.

2. Das politische Interesse in Beiers theologischer Ethik

Hält wirklich nur die Person Peter Beier die beiden hier vorgestellten Ereigniskontexte zusammen? Ich möchte plausibel machen, dass zwischen beiden eine systematische Brücke besteht, die durch das politische Interesse der theologischen Ethik gekennzeichnet ist. Ihre sensibelste Stelle ist der politische Umbruch 1989/90, der sowohl für die politischen ‘Systeme’ wie für die in ihnen lebenden ‘Völker’ und ‘Nationen’ schicksalhaft wird. Damit sind die Stichworte der folgenden Überlegungen benannt.

²³ Brief von Beier an M. Kruse, 19.01.1990 (LkA EKIR 6HA 030, Nr. 59).

²⁴ Der Text, der sich auf Gal 4,19 (das Motto der Gestaltwerdung Christi in der Gemeinde) beruft, ist mit Kasners Anschreiben erhalten in EZA 108/987.

2.1 Erkenntnis und Handeln – die Frage einer “Systemalternative”

Im Ausschuss zur Gottesfrage hat Beier das Theorem des Appellativcharakters der Wirklichkeit ins Feld geführt: Gott spricht durch menschliche Wirklichkeit Menschen an und versetzt sie so in die Lage, in und hinter dem menschlichen Unrecht, das den gerechten Jesus ans Kreuz bringt, Gottes Gerechtigkeit zu erkennen – so Beiers durchaus anspruchsvolle Argumentation zur Gottesfrage. Auch in seiner Kritik an der ‘Wendevorlage’ der EKU ging Beier von der Annahme aus, dass aus der vergangenen Erfahrung von Ungerechtigkeit – denn Unrecht war es auch, was die Kirchen in der DDR von der Staatsmacht zu erleiden hatten – die Erkenntnis des Gerechten hervorzunehmen könne. Dabei scheint Beier im Falle der Kirche in der DDR deutlich gewesen zu sein, dass diese *Erkenntnis* selbst noch keine Gewähr für rechtes *Handeln* in der Zukunft bot. Das Wesen des von der Kirche erlittenen Unrechts war es ja, die Kirche, die es erlitt, der eigenen Handlungsmöglichkeiten zu berauben.

Dieser Gesichtspunkt ist bedeutsam, um die Schlagkraft von Beiers Argumenten einschätzen zu können. Es wurde (am Beispiel der Templiner Initiative um Kasner) bereits deutlich, dass der mahnende Hinweis auf die spezifisch ostdeutschen Erfahrungen zur Abwehr einer einseitig vom Westen gesteuerten Gestaltung der gesellschaftlichen Prozesse dienen konnte, die als politische Siegerjustiz wahrgenommen wurde. Gegen dieses Argument hat insbesondere der SPD-Fraktionsvorsitzende der im März 1990 frei gewählten DDR-Volkskammer, der frühere Philosophiedozent am theologischen Berliner Sprachenkonvikt R. Schröder, in seiner politischen Nachwendetätigkeit gearbeitet. Die Vorstellung einer derart westgesteuerten Wiedervereinigung von Gesellschaft, Politik und Religion war für Schröder eine Chimäre, die auf der irrationalen Vorstellung aufbaute, es sei bei der Einnahme einer spezifisch ostdeutschen Perspektive darum gegangen, eine “Systemalternative” zum westdeutschen Liberalismus und Kapitalismus aufzubauen. Tatsächlich, so Schröders entscheidendes Gegenargument, waren diese Fragen des gesellschaftlichen Gesamtaufbaus aber bloße “Sekundärbegründungen” für das, was in den Prozessen der Wiedervereinigung tatsächlich zu gestalten war. Primär ging es darum, dass die Gründe für die deutsche Teilung nach 1945 rein politischer Art gewesen waren und darum nach dem Wegfall dieser Gründe 1989/90 allein die Wiedervereinigung Deutschlands in Frage kam.²⁵

Mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, besonders aber mit der Einsicht, dass erkannte Ungerechtigkeit neues Unrecht im Handeln nicht ausschließt, ließ Beier in seinen Äußerungen zur Wende deutlich erkennen, dass die Verwirklichung einer Systemalternative nicht sein Anliegen war. Seine Reflexionen galten vorrangig der *Erkenntnis* des Gerechten. Dass

²⁵ Vgl. Schröder, hier 5.

die Problematik des gerechten *Handelns* davon zu unterscheiden ist, war Beier schon seit seinen kirchlichen Anfängen deutlich. In seinem Nachlass findet sich eine Predigt, die er als junger Dürener Pfarrer am 16.11.1967 hielt. Das war der 23. Jahrestag der Zerstörung Dürens durch alliierte Bomber im Zweiten Weltkrieg, bei der die Stadt zu 98% vernichtet wurde – verheerender als irgendeine andere Stadt im damaligen Deutschen Reich. Wer heute durch Düren geht, kann die tiefe Zäsur, die dieses Ereignis in die Stadtgeschichte geschlagen hat, noch mühelos am bis heute strukturbildenden baulichen Erscheinungsbild der Nachkriegsjahre sowie am monumentalen Mahnmal vor dem Dürener Rathaus ablesen. Beier schloss diese Predigt an eine überwiegend aus Zeitzeugen bestehende Gemeinde mit den folgenden Worten:

“Wer verbrennt tausende von Kindern in Vietnam? Gott? | Nein, nicht Gott ist so frei, ist so mündig zum Mord! Das ist der Mensch. | Lassen wir also ihn aus unseren verantwortungslosen blutigen Geschäften! Wir wollen ja mündig sein. Gott hat uns diese Welt überlassen, sie in eigener Verantwortung zu gestalten. [...] Die Verantwortung tragen wir. Das heißt aber auch [, daß] wir uns vor Gott *werde[n]* verantworten müssen. Was habt ihr gemacht aus dieser Welt, was habt ih[r] gemacht aus meinen Menschen. | Im Bilde des Jüngsten Gerichtes ist diese Zuversicht für den Christen gültig ausgedrückt. | Amen.”²⁶

Die Verbindung von Dichte und Knappheit der Gedankenführung, die für Beiers Predigtstil auch später kennzeichnend war, verleiht diesem Predigtschluss die besondere Eindringlichkeit. Der eigentlich große Abstand des aktuellen Ereignisses, auf das Beier sich hier bezieht (Vietnamkrieg) zu dem Ereignis, an das mit diesem Gedenkgottesdienst erinnert wurde (Zerstörung Dürens), verschwindet in dem direkten Vergleich, den Beier zwischen dem Feuertod durch Napalminsatz und dem in der Dürener Bombennacht vergleicht, indem er beide auf die Kategorien von Handeln und Leiden zwischen Gott und Mensch zurückführt. Es ist dieselbe Gegenüberstellung, mit der Beier über ein Jahrzehnt später die christologischen und trinitarischen Verflechtungen der Gotteslehre hinter sich lässt. Und die theologische Sachauskunft, die Beier gibt, ist ebenfalls identisch: Auch 1967 wird den Hörern, bei denen das Stichwort des Feuertodes geradezu zwangsläufig die Erinnerung an die Zerstörung Dürens auslöst, in erstaunlicher Abruptheit zugemutet, im *menschlichen* Unrecht, das hinter all diesen Gräueln steht, das Hoffnungsbild des Jüngsten Gerichts und damit *Gottes* Gerechtigkeit zumindest zu *erkennen*. Über die Möglichkeit, dass *Menschen* für ihr *Handeln* direkt und unmittelbar ‘aus der Geschichte lernen’, wie in der Bewertung politischer und gesellschaftlicher Umbrüche gern gesagt wird, dürfte sich Beier aber weder 1967 noch 1989/90 irgendwelchen Illusionen hingeeben haben. Die Differenz von

²⁶ StKrA DN EvGem DN, Nr. 73.

(gerechter) Erkenntnis und (ungerechtem) Handeln bewegte Beier über die Jahrzehnte hinweg.

Gerade vor diesem Hintergrund ist es aufschlussreich, dass Beier sich 1992 ausführlich mit der Position Schröders auseinandergesetzt hat – Schröder, der so nachdrücklich davor warnt, die Eigentümlichkeit ostdeutscher Wendeerfahrungen mit Hoffnungen auf eine politische Systemalternative zu verknüpfen. Um zu einem zusammenhängenden Urteil über Beiers theologisches Gerechtigkeitsverständnis zu gelangen, soll dieser Gedankenkomplex seines Wirkens hier betrachtet werden.

2.2 Beiers theologische Verantwortungsethik

Das Jahr 1992 stellte einen Höhepunkt in der Debatte um Stasi-Belastungen kirchlicher Mitarbeiter dar. Die Tätigkeit des damaligen brandenburgischen Ministerpräsidenten und früheren Sekretärs des Kirchenbundes M. Stolpe sowie die Forschungsergebnisse von G. Besier waren die öffentlich am meisten wahrgenommenen Phänomene aus diesem Themenbereich. Die EKD-Synode, die im November 1992 im thüringischen Suhl tagte, sah sich zu einer Kundgebung zum Thema veranlasst, und der Rat der EKV hatte bereits am 26.10.1992 einen Kriterienkatalog zum Umgang mit der kirchlichen Stasi-Problematik verabschiedet. Dieser Katalog ging auf eine drei Wochen zuvor (06.10.1992) entstandene Vorlage der beiden schon erwähnten Persönlichkeiten R. Schröder und W. Krötke zurück, die wiederum von P. Beier am 09.10.1992 in einem Briefmanuskript einer detaillierten Kritik unterzogen wurde.²⁷ Das in Beiers Nachlass in Durchschrift erhaltene Manuskript ist sehr aufschlussreich, weil es einen konkreten ethischen Testfall für Beiers Einsichten in das Verhältnis von gerechter Erkenntnis und unrechtem Handeln bildet. Ich skizziere zunächst die Argumentation der Berliner Vorlage und diskutiere dann Beiers Kritik derselben.

Um die teils aufgeheizte Debatte um kirchliche Stasi-Verstrickungen zu versachlichen, bemühten sich Schröder und Krötke in ihrer Vorlage besonders um die angemessene ethische Situierung des Themas. Sie fanden diese im Themenbereich der V. These der Barmer Theologischen Erklärung beim Thema ‘Staat und Kirche’. Barmen V bezeichne die göttliche “Anordnung” (nicht, deutlich statischer, “Ordnung”!) des Staates als “Wohltat”, an die die Kirche den Staat jedoch auch kritisch zu “erinnern” habe, wenn dieser seiner Pflicht für das öffentliche Wohl nicht hinreichend nachkomme.²⁸ In diesem Rahmen ließen sich erstens Pau-

²⁷ Beiers Manuskript und die Vorlage von Schröder und Krötke finden sich in StKrA DN EvGem DN, Nr. 83; letztere auszugsweise auch in: *Kirchliches Jahrbuch* 121, 1996, 341–342 (hiernach zitiert); kritisch zu dieser Vorlage: Winter, 357.

²⁸ Text der V. Barmer These: Mau (Hg.), 259–263, Zitate 262.

schalurteile über die Stasi durch eine grundsätzliche, aber nicht generelle und ausnahmslose Anerkennung des SED-Staates und seiner Organe, zu denen auch die Stasi als Ermittlungsbehörde gehören konnte (Ziff. 3.2 der Vorlage), ersetzen. Aber nicht nur die Stasi wurde so an den Staat und seine Verpflichtung auf menschenwürdige Praktiken zurückgebunden (vgl. Ziff. 8), sondern zweitens auch die von ihr betroffenen Kirchenmitglieder an die Kirche. Das maßgebliche Kriterium für die Beurteilung individuellen Verhaltens gegenüber der Stasi war deshalb in der Vorlage von Schröder und Krötke die *kirchliche Brüderlichkeit*: Hatten Kirchenrepräsentanten, die von der Stasi angeworben wurden, die Abstimmung mit den kirchlichen Stellen gesucht und damit ggf. die gegenüber illegitimen Praktiken der Stasi tatsächlich wirksame Dekonspiration gesucht (vgl. Ziff. 9.3)? Und hatten Kirchenvertreter, die ihrerseits mit der Stasi sprachen, dies “im Alleingang” (Ziff. 10) oder mit Kenntnis der jeweiligen kirchlichen Stellen getan?

In seiner brieflichen Kritik der Vorlage von Schröder und Krötke widersprach Beier energisch deren Barmenrekurs und lehnte es ab, die Stasi in irgendwelchen Zusammenhängen als legitimes Staatsorgan zu dulden. Sie kommt für ihn nur als “kriminelle Vereinigung” in Betracht²⁹ – und das nicht nur für ihn, sondern Beier geht davon aus, dass dies auch unter den gesellschaftlichen Bedingungen der DDR für jedermann erkennbar gewesen sei. Demnach fallen für Beier alle kirchlichen Stasikontakte unter Generalverdikt, egal in welcher Absicht und mit welcher Intensität sie geführt wurden. Beier zeigt sich in seiner Kritik als Vertreter der sog. Radbruch'schen Formel, die nach 1945 in der Auseinandersetzung mit dem NS-Unrecht geprägt wurde. Demnach muss positives oder formales Recht im Konfliktfall hinter einer überpositiven Gerechtigkeitsnorm zurückstehen, obwohl letztere eben nicht als anwendbare Norm greifbar ist und daher die fragliche positive Rechtsnorm keinen formellen Verstoß gegen sie bildet. Radbruchs Formel etablierte sich bald in der juristischen Aufarbeitung politischer Systemwechsel.³⁰

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Beier anders als Schröder und Krötke, die deutlich institutionenethisch vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Staat und Kirche argumentieren, nachdrücklich eine Verantwortungsethik vertritt. Dieser im Anschluss an D. Bonhoeffer in den evangelischen Kirchen populär gewordene Ethikansatz ist insbesondere durch die Annahme charakterisiert,

²⁹ Brieftyposkript Beier vom 09.10.1992 in: StKrA DN EvGem DN, Nr. 83.

³⁰ Radbruchs Formel beschäftigt z.B. die Werke von Bernhard Schlink sowohl als belletristischer Autor (*Der Vorleser*, 1995) wie auch als Juraprofessor (z.B. *Vergangenheitsschuld und gegenwärtiges Recht*, 2003).

dass Verantwortung vom Einzelnen in bewusster Überschreitung institutionalisierter Handlungszuständigkeiten wahrgenommen wird.³¹ Verantwortungsethik ist darum in ihren verschiedenen Ausprägungen ein Gegenstück zur Institutionenethik, gleichzeitig aber durch eine Gemengelage individueller und institutioneller Handlungsbedingungen gekennzeichnet. Dies lässt sich an einer Vielzahl von Äußerungen auch bei Beier beobachten.

Beiers größte zusammenhängende Äußerung zur Sache dürfte seine Gast-Vorlesungsreihe “Praxis der Kirche und wissenschaftliche Theologie” sein, die er im WS 1992/93 an der Duisburger Mercator-Universität zweieinhalb Jahre vor seiner dortigen Ehrenpromotion hielt. Er entschied sich an dieser deutlich naturwissenschaftlich ausgerichteten Hochschule für eine Behandlung technikethischer Fragen, die er als Verantwortungsethik in klassischem Gegenüber zum Naturrecht entwarf.³² Der Gegensatz von theologischer Ethik und Naturrecht war seit E. Wolf ein Standard evangelischer Sozialethik geworden.³³ Neben Beiers Annahme eines menschlichen Gerechtigkeitssinnes, die schon in seiner frühen Dürener Gedenkpredigt mit dem Stichwort der Verantwortung verbunden war und besonders seine Ausschussmitarbeit an der Gottesfrage bestimmte, ist die schroffe Zurückweisung des Naturrechts allerdings kaum völlig konsistent.

Ein weiterer einschlägiger Themenkomplex besteht in einer Reihe von Äußerungen, mit denen Beier kurz vor und nach der Wende den Themenbereich ‘Heimat/Volk/Nation/Europa’ berührt hat. Bei seiner ersten Ehrenpromotion, die ihm im WS 1994/95 durch die Bonner Evangelisch-theologische Fakultät zuteil wurde, antwortete Beier mit einer Dankesrede unter dem von Novalis entlehnten Titel “Die Christenheit oder Europa”. Abseits aller politischen Abendland-Romantik dachte Beier bei ‘Europa’ wie schon in den Monaten der Friedlichen Revolution an den christlichen Auftrag beim Zusammenwachsen von sonst getrennten Völkern. Daher wehrte er sich dagegen, dass die christliche Kirche, wie er in einer Buchveröffentlichung von 1995 schrieb, theologisch bloß “die Antagonismen der Gesellschaft abspiegelt”.³⁴ Denn dies hätte nach dem Zusammenbruch des Ostblocks den Wegfall der christlichen Erfahrungen aus diesem Teil Europas zur Folge. Wir treffen also auf das uns schon bekannte Argument Beiers aus der Zeit der Friedlichen Revolution. Beier sieht die Dinge jetzt in größerem, eben europäischem Horizont, vielleicht auch, weil er 1994/95 Ratsvorsitzender

³¹ Vgl. z.B. Bonhoeffer, hier 296 (Verweis auf den Fall Scottsboro).

³² Vgl. StKrA DN EvGem DN, Nr. 92.

³³ Vgl. Wolf, 103–146 (§ 7).

³⁴ Beier, “Auf der Brücke”, 25.

der EKU und als solcher an der 1994 erfolgten Verabschiedung der Ekklesiologiestudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft *The Church of Jesus Christ* beteiligt war.³⁵ Zugespitzt könnte man sagen: Der Begriff Europa ersetzt bei Beier nach 1990 den in der Wende 1989/90 mit Emphase, aber auch einer gewissen “Ungeschicklichkeit” (Ch. Demke) gebrauchten Begriff Sozialismus.

Vermutlich sah sich Beier in der Verantwortung dafür, dass Europa für die vielen Einzelnen aus seiner lange dem Staatsatheismus unterstellten östlichen Hälfte, denen es ein christliches Abendland weder sein konnte noch sein wollen konnte, zumindest eine ‘Heimat’ wurde. Tatsächlich dokumentiert die “Streitschrift”, die Beier 1995 zur Situation der Christenheit im wiedervereinigten Deutschland veröffentlichte, an mehreren Stellen einen Zusammenhang des Stichworts ‘Europa’ mit dem Begriff *Heimat*. Beier versteht ‘Heimat’ als “Aufgehobensein” in einem ökonomisch grundierten Sinn – da, “wo einer sein Auskommen hat” – und führt den Terminus so als verantwortungsethischen Begriff ein.³⁶ Der Text “Kretischer Stier”, womöglich im Zusammenhang der Bonner Ehrenpromotion entstanden, sagt mit ambitionierten Worten, wofür die Christenheit Verantwortung trägt, wenn sie sich dem Auskommen der europäischen Menschheit verpflichtet weiß. Europa ist für Beier “der exemplarische Fall einer Völkergemeinschaft [...], geeint in der Suche nach der für alle verbindlichen sozialpolitischen Gestalt, Symbol einer kulturell begründeten Einheit in der Vielfalt, der Menschheit verpflichtet unter Verzicht auf ökonomischen Imperialismus und Mordbrennerei”.³⁷

In diese Konkretion des europäischen Humanum (“der Menschheit verpflichtet”) fließt sowohl der Begriff des Volkes als auch unausdrücklich derjenige der Nation ein. Den Begriff *Nation* hat Beier in seinem grundsätzlichen Text zur Thematik, einem Vortrag über “Deutsche Identität – Identität der Deutschen?” vor der rheinischen Superintendentenkonferenz, am 20.06.1989 im unmittelbaren Vorfeld der Wende – übrigens unter Rückgriff auf seine frühere Dürener Konfirmandenarbeit – definiert. Er versteht die Nation als kulturell geformte Einheit aufgrund gemeinsamer Herkunft, was für ihn die Sprache, aber ausdrücklich auch “Schuld und Leid” einschließt, für die in einer Nation Beier zufolge die Einzelnen

³⁵ Die u.a. von Drubel, 29–43 sowie Ricca, 151–160 hervorgehobenen Bezüge, die Beier in dieser Zeit zum Föderalismus des politischen Europa und zu religionsverfassungsrechtlichen Fragen herstellt (Beier, “Zukunft Europas”, hier 323), haben m.E. nicht diese Tragweite, weil sie doch eher von der deutschen Situation als vom europäischen Standpunkt aus gedacht sind.

³⁶ Beier, “Heimat oder Vaterland”, 105.

³⁷ Beier, “Kretischer Stier”, 125.

untereinander Verantwortung übernehmen.³⁸ Der Begriff des *Volkes* wird davon abgegrenzt. Bezeichnete er beim Dürener Pastor Beier noch die Gesamtheit der Deutschen in beiden Staaten,³⁹ so kommt er in Beiers “Streitschrift” nur noch als “Staatsvolk” in Betracht, und in diesem Sinne konnte Beier bereits bei der Mülheimer Sozialismustagung sogar vom “Volk der DDR” sprechen,⁴⁰ was als Hintergrund ausgezeichnet zu seinen kritischen Kommentaren vor und nach der deutschen Wiedervereinigung zu passen scheint.

Der verantwortungsethisch maßgebliche Unterschied von Volk und Nation liegt jedoch für Beier an anderer Stelle. Während er den Volksbegriff mit einer Theologie der Schöpfungsordnungen assoziiert, hält er für den Begriff der Nation fest, dass dieser nur “unter den Bedingungen der Erbsünde” seine identitätsstiftende Funktion erfülle. Die Nation erlaube es, “Individuum” und “Sozialkörper” auf ihre gesellschaftliche Verantwortung ansprechbar zu machen.⁴¹

Dass Beier den Begriffs der Nation als eine *infralapsarische* Kategorie einführt, ist neben seiner *schöpfungstheologisch* motivierten Annahme einer (wenngleich negativen) Evidenz des Ethischen – einmal mehr – überraschend. Beiers Vorstellung ist, dass die Nation so etwas wie eine positiv gegebene, deshalb nicht gottgeschaffene, sondern vorläufige und zu überwindende ‘Notordnung’ darstellt, in der Menschen unter Bedingungen ihrer Fehlbarkeit und Sünde gemeinschaftlich leben und handeln können.

Mit ihrem infralapsarischen Begriff der Nation stellt Beiers Verantwortungsethik die für diesen Ethikansatz typische Gemengelage von individuellen und institutionellen Handlungsbedingungen dar. Der Einzelne besitzt zwar qua Geschöpf Erkenntnis des Gerechten und Ungerechten, kann aber nur unter den Bedingungen von Institutionen handeln, die im Zeichen der Sünde stehen und darum kein rechtes Tun garantieren. Das eigene Volk, die in Sprache und Kultur erlebte Nation, die europäische Heimat – sie alle sind Beispiele dieser Institutionen und halten so die Erfahrungen fehlbarer Menschen fest. Verantwortungsethik im Sinne Beiers bedeutet unter diesen Bedingungen, das Recht und die Not des Einzelnen über die Faktizität der Institutionen zu stellen.

³⁸ Vgl. Beier, “Deutsche Identität”, 108; 106 (hier Konfirmandenmaterial).

³⁹ So in einem Brief Beiers zum Volkstrauertag 1974 (als Selbstzitat bei Beier, “Deutsche Identität”, 105).

⁴⁰ Beier, “Heimat oder Vaterland”, 116 bzw. ders., “Sozialismus”, 39.

⁴¹ Vgl. Beier, “Deutsche Identität”, 102 (Zitate).

3. Das Problem der theologischen Verantwortungsethik

Das verantwortungsethische Konzept, das aus Beiers Äußerungen vor und nach der deutschen und europäischen Wende 1989/90 erkennbar wird, bildet den Rahmen, in dem eine zusammenfassende Einschätzung seines Wirkens im Kontext der EKU möglich wird.

Sowohl im EKU-Ausschuss zur Gottesfrage wie auch als Ratsmitglied zur Wendezeit ist Beier als Vertreter einer theologischen Verantwortungsethik hervorgetreten. Sein Appell an einen geschöpflichen Sinn für Gottes Gerechtigkeit und sein Plädoyer zugunsten der spezifischen ostdeutschen Wendeerfahrungen (s.o. 1) gehören als Erkenntnis- und Handlungsseite der Verantwortung (s.o. 2) zusammen, die die Christenheit für die vielen Einzelnen im Gefüge sich wandelnder Institutionen wahrzunehmen habe.

Das Problem dieser Konzeption liegt trotz der oftmals provokanten politischen Implikationen, denen Beier nicht auswich (Stichwort Sozialismus!), nicht auf der Handlungs-, sondern der *Erkenntnisseite*: Beier nimmt an, dass Gott Menschen durch die geschöpfliche Wirklichkeit anspricht und Menschen darum ihrerseits in allem erfahrenen Unrecht auf einen geschöpflichen Sinn für Gerechtigkeit ansprechbar sind. Diese Annahme ist jedoch irreführend, wenn sie in der Grundsätzlichkeit der Gegenüberstellung von Gott und Mensch aufgefasst wird, in der Beier sie nicht nur als Pastor selbst vertreten, sondern im "Rückschluß von der Person Jesu auf die Person Gott" auch der EKU im Ausschuss zur Gottesfrage nahegebracht hat. Der unterschiedslos auf Jesus und Gott angewandte Personbegriff zeigt, dass Beier keine christologische Bestimmung des von ihm unterstellten Gerechtigkeitssinnes will, d.h. gegen 2 Kor 5,18 soll nicht Christus als die Ungerechtigkeit (Sünde) aufgefasst werden, die in Gerechtigkeit umschlägt. Beiers Duisburger Vorlesungsreihe vom WS 1992/93 zeigte, dass er aber auch keine natürlich-theologische Bestimmung dieses Gerechtigkeitsempfindens will. Beier bestimmt den Maßstab der Verantwortungsethik also *weder naturrechtlich noch christologisch*, d.h. er lässt das Normenset unbestimmt, demgegenüber ethische Subjekte verantwortlich sein sollen. Indem Beier sowohl die christologische als auch die naturrechtliche Begründung von Verantwortung ablehnt, reklamiert er einen Standpunkt außerhalb dieser möglichen Begründungsansätze. Damit aber springt Beiers Ethikbegründung aus der ethischen Situation hinaus. Das wurde in seiner Auseinandersetzung mit der Vorlage von Schröder und Krötke zur Stasi-Problematik am deutlichsten. Während diese an das Ministerium für Staatssicherheit das Maß anlegten, das im Rechts- und Gesellschaftssystem der DDR selbst galt – eine wichtige Grundregel im Umgang mit Systemwechseln überhaupt –, beanspruchte Beiers Beharren auf dem Status der Stasi als "krimineller Vereinigung" einen mo-

ralischen Standpunkt jenseits davon. In der Theorie wusste Beier, wie sein Plädoyer für die spezifisch ostdeutschen Wendeerfahrungen zeigt, sehr wohl, dass Gerechtigkeitsurteile standortgebunden sind. In der Praxis aber besaß Beiers Unrechtsempfinden – und damit die von ihm theoretisch ebenfalls vertretene negative Evidenz des Ethischen – anscheinend das größere Durchsetzungsvermögen. Beiers theologische Leidenschaft, die ihm von Anhängern wie Kritikern gleichermaßen attestiert wird, dürfte nicht zuletzt auf seinen allzu oft im Nerv getroffenen Gerechtigkeitssinn zurückzuführen sein. Mit der Möglichkeit, dass diese Leidenschaft Beiers bei manch einer Gelegenheit sein theologisches Urteil mit sich fortgerissen hat, wird man ernsthaft rechnen müssen.

Literatura:

Źródła

1. Beier P., “Deutsche Identität – Identität der Deutschen”, ders., *Kirche ist anders. Anrede, Aufruf, Zeugnis*, Neukirchen-Vluyn 1990, 102-109.
2. Beier P., “Offener Brief [an die rheinischen Geistlichen] [vom 24.04.1990]”: *epd-Dokumentation* 1990:37, 57–60, Teilabdruck: *Kirchliches Jahrbuch* 117/118, 1990/91, 225-226.
3. Beier P., “Sozialismus am Ende?”: *epd-Dokumentation* 1990:37, 29-44.
4. Beier P., “Die Institution Kirche und die Zukunft Europas” [1991], in: ders., *Übergänge. Predigten und Reden*, hg. von Christian Bartsch, Düsseldorf 1999, 321-324.
5. Beier P., “Auf der Brücke”, [in:] ders., *Am Morgen der Freiheit. Eine Streitschrift*, Neukirchen-Vluyn 1995, 9–44.
6. Beier P., “Heimat oder Vaterland”: ders., *Morgen der Freiheit*, 95-124; ders., “Kretischer Stier”: ders., *Morgen der Freiheit*, 125-137.

Opracowania

1. Bonhoeffer D., “Die Geschichte und das Gute [Zweite Fassung]” [1942]: ders., *Ethik = Dietrich Bonhoeffer Werke* 6, Gütersloh 1992, 245-299.
2. Demke Ch., “Rückblick und Einschätzung der Sozialismusdebatte”: Stefan Drubel/Klaus Eberl (Hg.), *Das Maß ist uns gegeben. Die Theologie des Kreuzes als Maß protestantischen Denkens und Handelns. Symposium angesichts des 5. Todestages von Peter Beier*, Neukirchen-Vluyn 2002, 161-163.
3. Drubel S., “Mit einer Stimme sprechen. Peter Beiers Beitrag für den Protestantismus in Europa”: Drubel/Eberl [Hg.], *Theologie des Kreuzes [s.o.]*, 29-43.
4. Geyer H.-G., “Gottes Sein als Thema der Theologie”: *Verkündigung und Forschung* 11, 1966:2, 3-37.
5. Krötke W., “Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Theologie in der DDR”: *Kirchliche Zeitgeschichte* 7, 1994, 279-299.
6. Mau R., (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bd. 2, Bielefeld 1997.
7. Ricca P., “Die Zukunft des Protestantismus in Europa”: Drubel/Eberl [Hg.], *Theologie des Kreuzes [s.o.]*, 151-160.

8. Rickers F., "Beier, Peter": *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 20, 2002, 93-110.
9. Schröder R., "Das vereinte Deutschland aus der Sicht eines Politikers – Der Kontext der Kirche": *epd-Dokumentation* 9, 1991, 5-18.
10. Theißen H., *Kirche in den Gegensätzen des Kalten Krieges. Arbeiten zur unierten Theologie* (Unio und Confessio, Bd. 29), Bielefeld 2018.
11. Winter F., *Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik. Beziehungen und Wirkungen* (Unio und Confessio, Bd. 22), Bielefeld 2001.
12. Wolf E., *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, hg. von Theodor Strohm, Göttingen 1975.

Dr. theol. habil. Henning Theißen, geb. 1974, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn und ist nach fünfjährigem kirchlichen Dienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) seit 2007 an der Universität Greifswald als systematischer Theologie tätig. Zur Zeit ist er Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Forschungsschwerpunkte: Unierte Theologie, Nachlass von Hans-Georg Geyer, Adoptionsethik.

Dr hab. teologii Henning Theißen, urodzony w 1974, studiował teologię protestancką oraz filozofię w Tübingen i Bonn. Przez pięć lat posługiwał w różnych parafiach Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii. Od 2007 wykładowca teologii systematycznej na Uniwersytecie w Greifswaldzie (Niemcy). Obecnie jest beneficjentem grantu Heisenberg Grant przyznanego przez German Research Foundation (DFG). Jego główne obszary specjalizacji obejmują: United theology, spuścizna Hansa-Georga Geyera, oraz etyka adopcji.