

Bürgerliche Bildungsreligion? Zur Stellung Adolf von Harnacks in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte der Moderne

Von Kurt Nowak

Der Name Adolf von Harnack (1851–1930) steht in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte für einen seit dem Zeitalter der Reformorthodoxie lebendigen Grundkonflikt. Er resultiert aus der Spannung zwischen individueller Frömmigkeit und den dogmatischen, kirchenrechtlichen, konfessionellen Ansprüchen des kirchlichen Christentums. Die Streitfälle entlang der Lebensbahn des weltberühmten Kirchenhistorikers sprechen für sich. Auf der anderen Seite war Harnack Symbolgestalt einer theologischen Epoche, ein zu hohen und höchsten Ehren emporgestiegener Historiograph und Denker des Glaubens. In seinen ohne Manuskriptvorbereitung gehaltenen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums (1899/1900), die nach Harnacks späterer Einsicht besser „Einführung in das Christentum“ genannt worden wären, hat sich eine große Zahl von Zeitgenossen in ihren Bedürfnissen verstanden gesehen. Die Buchausgabe der Vorlesungen wurde zum Bestseller.¹

Längst ist Harnack kein geistig-religiöser Meinungsführer mehr. Er war Kulturprotestant. Heftiger noch als die Theologie der Aufklärung ist der Kulturprotestantismus nach dem ersten Weltkrieg und seither bis an die Schwelle der Gegenwart in das Museum der theologischen Verirrungen gestellt worden. Eine Wende zeichnet sich erst in jüngster Zeit ab.² Erstaun-

¹ Zu den verschiedenen Auflagen und Übersetzungen Friedrich Smend: Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften. Leipzig 1927; Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften 1927–1930 und Verzeichnis der ihm gewidmeten Schriften von Axel von Harnack. Leipzig 1931; außerdem die Neuauflagen des „Wesens des Christentums“ 1950 und 1964 (mit Geleitwort von Rudolf Bultmann) sowie von 1976 (1985²) (mit Geleitwort von Wolfgang Trillhaas). Gütersloh (Siebenstern-Taschenbuch 27).

² Neben dem Aufschwung der Forschungen zu Ernst Troeltsch im Rahmen der 1981/82 gegründeten Ernst-Troeltsch-Gesellschaft (Präsident Trutz Rendtorff/München) und der Einrichtung der „Troeltsch-Studien“ (hg. von Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf 1982ff.), den Forschungen zu Martin Rade, Otto Baumgarten, Hermann Mulert u. a. ist als signifikantes Indiz auch das Bad Homburger Projekt zur „Phänomenologie des Kulturprotestantismus“ unter Leitung von Hans Martin Müller (Tübingen) zu nennen. – Bemerkt sei noch, daß wegen der systematisch-konzeptionellen Inter-

licherweise ist Harnack, unbeschadet des relativ ausgiebigen Angebots an Sekundärliteratur in allerdings stark divergenten Perspektiven,³ noch kaum

essen des vorliegenden Beitrags die Eintragung von Harnacks Denken auf der Zeitskala seiner Entwicklung von den Anfängen bis ins hohe Alter, desgleichen die Differenzierung der Textgenera (wissenschaftlicher Text, populärer Text, persönliche Äußerung etc.) nicht in puristischer Art betrieben wird. Die Texte hermeneutisch auseinanderzuidividieren, ist ohnehin nur in Grenzen sinnvoll. Im übrigen kann für die Bedürfnisse genetischer Rekonstruktion auf einige der in Anm. 3 chronologisch aufgeführten Titel hingewiesen werden.

³ Vgl. u. a. Erhard Pachaly: Adolf von Harnack als Politiker und Wissenschaftsorganisator des deutschen Imperialismus in der Zeit von 1914–1920. Diss. phil. Berlin (DDR) 1964 (stark ideologiekritisch); Klauspeter Blaser: Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken. Mainz 1964; G. W. Glick: The Reality of Christianity. A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian. New York/Evanston/London 1967. – William Pauck: Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians. New York 1968. – Claus-Jürgen Kaltenborn: Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers. Berlin 1973 (Theologische Arbeiten 31). – Hermann-Josef Schmitz: Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolf Sohm und Ernst Käsemann. Düsseldorf 1977 (Themen und Thesen der Theologie). – Karl H. Neufeld: Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche. ‚Tertium genus ecclesiae‘. Paderborn 1977 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLI). – Ders.: Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche. Wegstationen zum ‚Wesen des Christentums‘. Innsbruck/Wien/München 1979 (Innsbrucker theologische Studien 4). – E. P. Mejerling: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluß auf Harnack. Leiden 1978 (Beiheft der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XX). – Ders.: Der ‚ganze‘ und der ‚wahre‘ Luther. Hintergrund und Bedeutung der Lutherinterpretation Adolf von Harnacks. Amsterdam/Oxford/New York 1983 (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD. Letterkunde, Nieuw Reeks, Deel 46 – N° 3). – Ders.: Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks. Amsterdam/Oxford/New York 1985 (Medelingen ..., AFD. Letterkunde, Nieuw Reeks, Deel 128). – Winfried Döbertin: Adolf von Harnack. Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker. Frankfurt/M./Bern/New York 1985 (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII/258).

Aus der Fülle der Aufsatzliteratur, teilweise im Zusammenhang mit A. von Harnack 100. Geburtstag im Jahre 1951 vorgelegt, sei genannt: Kurt Aland u. a.: Adolf von Harnack. In: ThLZ 76 (1951), 245–250. – Walter Elliger: Adolf von Harnack als Kirchengeschichtler. In: Adolf von Harnack in memoriam. Berlin 1951, 19–30. – Wilhelm Schneemelcher: Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks. In: ZThK 48 (1951), 63–89. – Ders.: Christentum als Kulturmacht. In: Ev Th 10 (1950/51), 527–546. – Ders.: ‚Christliche Welt‘. Das Problem des ‚Freien Protestantismus‘. In: Ev Th 15 (1955), 255–281. – Karl G. Steck: Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19. Jahrhunderts. In: Das Erbe des 19. Jahrhunderts. Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag, hg. von Wilhelm Schneemelcher. Berlin 1960, 21–66. – Peter Rassow: Adolf von Harnack. In: Die geschichtliche Einheit des Abendlandes. Reden und Aufsätze. Köln 1960, 442–463. – Ernst Bammel: Der historische Jesus in der Theologie Adolf von Harnacks. In: Tutzinger Texte 1. München 1968, 71–97. – Trutz Rendtorff: Adolf von Harnack. In: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. von Hans-Jürgen Schulz. Berlin/Stuttgart/Olten/Freiburg 1966, 44–49. – Gottfried Maron: Harnack und der römische Katholizismus. In: ZKG 80 (1969), 176–193. – Ernst Wilhelm Kohls: Das Bild der Reformation bei Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. In: NZStH 11 (1969), 169–191. – Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Adolf von Harnack und Theodor von Zahn. Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft. In: ZKG

in den Kreis dieses neuerwachten Interesses hineingezogen worden. Sachliche Rekonstruktion der kulturprotestantischen Glaubens- und Frömmigkeitswelt entspricht den Bedürfnissen historischer Redlichkeit und der Überzeugung, daß Religion in der Moderne ohne den Beitrag des Kulturprotestantismus nicht zulänglich verstehbar ist. Die christentums- und religionsgeschichtliche Signatur der Moderne, deren nähere Bestimmung ein erstrangiges Forschungsdesiderium darstellt, müßte ohne den Kulturprotestantismus, seine Vorbereitung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und seine Ausstrahlungen bis tief in das 20. Jahrhundert, Fragment bleiben. Harnacks Werk ist durch Reichtum und Widerspruch gekennzeichnet. Der Interpret unterliegt im Gegenüber mit dem großen Gelehrten einem *embarras de richesse*. Sich mit Harnack zu befassen heißt, den Reichtum nicht arm, den Widerspruch nicht gegenstandslos zu machen.

1. Der idealistische Hintergrund

In seiner Topologie des Harnackschen Kosmos aus Anlaß des 70. Geburtstages des kirchenhistorischen Universitätskollegen im Jahre 1921 (sie ist von dem Geehrten übrigens als zutreffend approbiert worden), hat Ernst Troeltsch die idealistische Bindung Harnacks mit folgenden Worten charakterisiert: man empfinde „einen starken Anklang an die Idee einer allgemeinen Entwicklung des Geistes, ja fast an die Dialektik Hegels, in welche die Entwicklung der christlichen Institutionen und des christlichen Geistes eingebettet wird“.⁴ Unter etwas veränderten Prämissen hat Erich Seeberg, 1927 auf den Lehrstuhl Karl Holls an der Berliner Theologischen Fakultät berufen, ähnliches gesehen. Er spürte hinter den Gedanken des Historiographen „eine stille Liebe zu der geächteten rationalen Metaphysik“. Sie habe dem historischen Konzept Harnacks den entscheidenden Auftrieb gegeben.⁵

83 (1972), 226–244. – D. F. Tobler: *Scholar Between Worlds. Adolf von Harnack and the Weimar Republic*. In: ZRGG 28 (1976), 193–222. – Jürgen Dummer: *Zum Geleit!* In: Adolf von Harnack. *Kleine Schriften zur Alten Kirche*. Berliner Akademieschriften 1890–1907. Zentralantiquariat Leipzig 1980, VII–XXXI (Opuscula IX, 1). – Johannes Irmischer: *Adolf von Harnack und der Fortschritt in der Altertumswissenschaft*. Zu seinem 50. Todestag. Berlin 1981 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften Nr. 10/G). – Kurt Nowak: *Kulturprotestantismus und Judenfrage in der Weimarer Republik*. Wolfenbüttel 1988 (als „Lessing-Heft“ im Druck). – Weitere Hinweise bei Friedrich-Wilhelm Kantzenbach: *Art. Harnack, Adolf von*. In: TRE XIV (1985), 450–458.

⁴ Ernst Troeltsch: *Adolf von Harnack und Ferd. Christ. v. Baur*. In: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Adolf von Harnacks zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*. Tübingen 1921, 282–291; hier 283.

⁵ Erich Seeberg: *Gedächtnisrede*. In: *Adolf von Harnack. Erinnerungsworte, gesprochen in der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 12. Juli 1930 von Erhard Schmidt, Rektor der Universität*. Tübingen 1930, 17 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 150).

Von Harnack und das ihm geistesverwandte protestantische Umfeld haben in einer Zeit, da der Historismus bereits dem positivistischen Pathos zu verfallen begann, das Erbe des älteren, idealistischen Historismus festgehalten. Geschichte war geistdurchwirkt und ging nicht im pragmatischen Zusammenhang ihrer Faktizitäten auf. Der Rekurs auf den Geist sicherte der Geschichte ihren Sinn und öffnete den Weg zu Gott. „Von hier aus versteht man es, warum Harnack der Idee der gewollten Begrenzung Gottes in der Geschichte, ohne welche Offenbarung im strengen Sinn nicht zu denken ist, zutiefst fremd gegenüberstand und warum ihm das kirchliche Christentum als Beschränkung des unbegrenzten Gottes, seiner unendlichen Macht und Liebe erschienen ist.“⁶ Das Geistprinzip der Geschichte ist durch Harnack nicht zu einer Geschichtsphilosophie im strengen Sinne ausgebildet worden. Troeltschs Hinweis auf Hegel leitet in die Irre, wenn er nicht in einem weiten, fast metaphorischen Sinn verstanden wird. Nur mit Vorsicht hat Harnack geschichtsphilosophische Theoreme entwickelt, am deutlichsten in Anlehnung an morphologische Gedankengänge des verehrten Goethe. Sehr sprechend für diese Zurückhaltung ist ein Text – er stammt aus dem letzten Lebensjahr – über die „Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis“. Harnack verfolgt hier den Weg der „Erkenntnis des Wirklichen“. Er führt vom Feststellen, Analysieren, Ordnen (erste Stufe) über die Erforschung des ursächlichen Zusammenhangs der Dinge (zweite Stufe) hin zur Erforschung der Lebenswelt oder besser der Lebenswelten (dritte Stufe), schließlich zur Erkenntnis des Menschen (vierte Stufe). Auf der vierten Stufe ist die Wissenschaft von der Geschichte gegeben. Die geschichtliche Erkenntnis mündet in die Philosophie, die jedoch, wie Harnack unterstreicht, keine Wissenschaft im Sinne der von ihm gegebenen Definition von Wissenschaft ist, „Erkenntnis des Wirklichen zu zweckvollem Handeln“. Der Überschlagn von der Wirklichkeitserkenntnis zur Philosophie, in Harnacks Worten von der „Physik zur Metaphysik, von der Historie zur Methistorie, von der Ethik zur Metethik“, war gewiß notwendig. Die Menschheit fand ihren nach aufwärts gerichteten Weg stets nur unter gedanklicher Führung derer, die den Mut zum Schritt über die Grenze besaßen. Aber der Vorbehalt des Historikers blieb unüberhörbar. „Es ist nicht jedermanns Sache, Philosophie zu treiben, und man muß den Standpunkt dessen respektieren, der sie ablehnt.“⁷

⁶ Ebenda, 15.

⁷ Adolf von Harnack: *Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis* (1930). In: Ders.: *Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hg. von Axel von Harnack*. Gießen 1930, 202–205. – Allerdings muten manche andere Äußerungen, die dann Troeltschs Urteil zu untermauern scheinen, ganz als Ineinssetzung von christentumsgeschichtlichem Prozeß und spekulativer Philosophie an. „Gott ist nun als der absolute und immanente Geist offenbar und erkannt. Die Bildungs- und Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogmas ist die eigentliche Geschichte der christlichen Religion, und zwar sind im Dogma die spekulativen Aussagen, namentlich die über Trinität und Christologie, die wichtigsten; denn in ihnen kommt teils klar und deutlich, teils nur noch leicht verhüllt, die reine pantheistische Gotteserkenntnis zum

Harnacks geschichtsphilosophische Vorbehalte gründeten in der Eigenart der Geschichte. Geschichte war Leben von Einzel- wie von Kollektivindividuen. Leben lag allen Denkopoperationen und Begriffen voraus und wurde sich selbst zur Idee. Geschichte war Anschauung, nicht Begriff. Ein zweiter Vorbehalt, nunmehr des Theologen: die Eigenart der Religion. Als Phänomen sui generis blieb sie dem begrifflichen Denken unerschwinglich. Das Christentum als Selbstentfaltung und -bewegung der christlichen Idee zu fassen und so in eine spekulative Geschichtstheologie und -philosophie einzumünden, war dem Historiker unmöglich. Die Wahrheit war im Fleisch, nicht im Begriff gegenwärtig.

Geschichtsphilosophisches bei Harnack hält sich in Grenzen, die es verhindern, daß die lebendige Anschauung unter der Wucht von Begriffen zerdrückt wird. Vor allem handelt es sich um die Überzeugung von der geistlich-sittlichen Aufwärtsbewegung der Geschichte, an der alle Einzel- und Kollektivindividuen entsprechend ihrer Eigentümlichkeit teilnehmen. Moralischer Aktivismus, gestützt durch Rationalität, ist darin unverkennbar. Ein geschichtsphilosophisches Theorem ist auch das Voranschreiten der Geschichte in Stufen, schließlich das organologische Credo des allseitigen Zusammenhangs.

Wenn das Geistprinzip bei Harnack nur sehr bedingt geschichtsphilosophische, begriffliche Entsprechungen besitzt, ist zu fragen, worin seine eigentliche und in der Tat große Bedeutung besteht? Die Wirklichkeit des Geistes ist bei Harnack in aller Regel ein vorreflexives Innwerden des Sinn- und Liebesgrundes der Welt. Die geistes- und theologiegeschichtlichen Traditionsspuren dieses Verständnisses von Geist, gebrochen und angereichert durch Idealismus und Goetheschen Pantheismus, in ihre Details aufzulösen, ist bei der assimilierenden Art Harnacks nahezu unmöglich. Im Erleben bleibt die Vergewisserung über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Erlebens nebensächlich. Der Historiker hat unbekümmert in den Fundus der abendländischen Theologie- und Philosophiegeschichte gegriffen, wenn er das Innwerden sprachlich-begrifflich darstellte. Weite und Unschärfe sind bestimmend. Er hat keinen Anstand genommen, die Religiosität Augustins und die Weltanschauung des Dichterphilosophen Goethe miteinander in Einklang zu bringen. Augustinus war ein Goethescher Gott- und Wahrheits-sucher. Sein Streben nach himmlischer Erlösung war in Versen von „Faust.

Ausdruck. Somit sind, richtig verstanden, die Geschichte der Philosophie und die höhere, speziell die christliche Religionsgeschichte identisch, ja es stellt sich in ihrer Identität nicht nur die eigentliche Geschichte des menschlichen Geistes, sondern auch die Geschichte Gottes selbst dar: der absolute Geist ist in dieser Geschichte zu sich selbst gekommen!“ Vgl. Adolf von Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte (1904). In: Ders.: Aus Wissenschaft und Leben. Zweiter Band. Gießen 1911, 43–62; hier 55 (Reden und Aufsätze. Neue Folge. Zweiter Band. [Fortan RANF II]). Troeltschs spezielle Wahrnehmungsfähigkeit für solche Momente der Harnackschen Gedankenwelt ist hermeneutisch in seine eigene Position zurückzuvermitteln.

Zweiter Teil“ angeblich gültig ausgedrückt.⁸ Der hier akkumulierte Ideenbestand enthält neuplatonische Gedanken über die Welt als Ort der Irrung und des Scheins, das Liebesevangelium antiorthodoxer testes veritatis der Aufklärung, den Pantheismus. In anderen Zusammenhängen waren der moralische Gottesbeweis Kants willkommen oder auch physikotheologische Demonstrationen in Verbindung mit einem anthropologischen Gottesbeweis. Der alte Harnack belehrte seine Nichte: „Wenn ich aus Auge und Ohr eines versteinerten Tieres schließe, daß es damals Töne und Licht gegeben hat, die Sonne schien und der Wind brauste, so schließe ich mit demselben Recht aus unserer Anlage auf Gott und das Ewige, daß es ein Wirkliches gibt, das ihr entspricht.“⁹

Gläubige Andacht zum Geist, die Harnack mit vielen Zeitgenossen teilte, kann als Element bürgerlicher Bildungsreligiosität verstanden werden. Ihre Intensität blieb über alles Glück und Unglück des religiösen Bewußtseins in der Moderne erhaben. Noch in seinem letzten Lebensjahrzehnt, inmitten des Weltanschauungspluralismus der Weimarer Republik, sprach Harnack über das kommende Zeitalter des Geistes. Die Gesinnungen der exakten Wissenschaft und Technik, der Maschinenepoche galten ihm als Phänomen eines bloßen Übergangs. Ob geistiges oder geistliches Innwerden, diese Differenz wurde vor der Majestät des Geistes fast bedeutungslos. Nach Harnack brachte die Sprache gerade durch ihre sublimen Unterscheidung von geistig und geistlich die „tiefe Verwandtschaft zwischen dem religiösen Idealismus und der Religion zum Ausdruck.“¹⁰

Zur Erklärung der Harnackschen Geistesandacht, eine der Hauptangriffsfelder gegen ihn und den Kulturprotestantismus von seiten späterer Offenbarungstheologen, muß noch auf eine Dialektik der historischen Denkform hingewiesen werden. Historismus war, pointiert gesprochen, eine zweite Welle der Aufklärung, womöglich noch tiefgreifender als die Aufklärungsbewegungen des 17./18. Jahrhunderts. Harnack hat ihre methodischen Prämissen geteilt und die Sonde historischer Kritik tief in den Körper des Christentums hineingestoßen. Der Harnack-Feind Adolf Stoecker hat das so ins Bild gebracht: „Bekennnis, Bibelautorität, zuletzt Geschichte und Persönlichkeit Christi werden in den Hexenkessel überschäumender Kritik geworfen.“¹¹ Durch historische Kritik, durch Rekonstruktion der Entstehung des Kanons, des Dogmas, des Kultus, der Kirchenverfassung stellte

⁸ Adolf von Harnack: Augustins Konfessionen. Ein Vortrag. Gießen 1903³, 17. – Zur Gesamteinordnung Augustins in den kirchen-, theologie- und dogmenhistorischen Prozeß ders.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I–III. 4. Aufl. Tübingen 1909/10 (Sammlung Theologischer Lehrbücher). Bd. III, 59–236.

⁹ Harnack an seine Nichte, Frau Prof. Voßler, vom 25. November 1918. Druck: Grüne Blätter 32 (1930), H. 3, 163.

¹⁰ Adolf von Harnack: Das kommende Zeitalter des Geistes und der Geist unserer Zeit (1924). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, a. a. O., 165–171; hier 171.

¹¹ Zit. nach Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack. Berlin-Tempelhof 1936, 202 (2. Aufl. 1951).

sich der durch Geschichte besser belehrte Christ seinem Herkommen und seinen Traditionen frei gegenüber.¹² Die emanzipatorischen Früchte historischer Erkenntnis wurden mit Ungeborgenheit, mit Wertezersetzung und Relativismus bezahlt. In das positivistische Angebot zur Sinnstiftung, Grund der Geschichte sei die Geschichte selber, konnte das religiöse Individuum nicht einwilligen. Es scheint, als stehe die Intensität von Harnacks Geistesandacht in einem korrespondenten Verhältnis zur Historisierung der Wirklichkeit. Historisierung ging einher mit metahistorischer Exposition eines geistig-religiösen Grunderlebnisses: Verbindung des vorreflexiven Bewußtseins mit seinem Grund, Einschmelzung der Seele in Gott. So vermochte das animal metahistoricum das animal historicum in seiner Ungeborgenheit und Werteskepsis zu neutralisieren. Das animal historicum erlebte eine Neubildung aus der Kraft des Geistes. „Wir sahen“, erklärte Harnack auf dem wissenschaftlichen Weltkongreß des Jahres 1904 in St. Louis, „daß es keine doppelte Geschichte gibt und daß alles, was geschieht, in den *einen* Strom des Geschehens eintritt. Aber es gibt *ein* inneres Erlebnis, das ein jeder erleben kann, das für jeden, der es erlebt, wie ein Wunder ist, und dessen Entstehung sich nicht einfach ableiten läßt. Das ist die Tatsache, welche die christliche Religion als ‚Wiedergeburt‘ bezeichnet, jene innere sittliche Neuschöpfung, die alle Werte umwertet und aus Sklaven des Zwangs Kinder der Freiheit macht“. Das Licht des im Innern erfaßten Geistes warf seinen Strahl in die Geschichte zurück. Es ließ den Beschauer ahnen, „daß die Kräfte der Geschichte nicht in den natürlichen Kräften des Erdreichs und der Hand und des Kopfes erschöpft sind“.¹³

Ein blinder, nach allen Seiten affizierbarer Geistesschwärmer war Harnack nicht. Seine Geistesandacht, die sich auf Kultur-, Erkenntnis- und Moralentwicklung der Menschheit stützte (man vergleiche in diesem Zusammenhang auch seine 7. Frage an die „Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“¹⁴), war gesteuert und eingehegt durch den Geist des Humanismus. Dieser wiederum hatte seinen theologischen Anhalt an der Harnackschen Gleichsetzung von Gottes- und Menschenliebe. Aus diesem Grund hat Harnack auch eine bemerkenswerte Resistenz gegen die aus dem Unterboden der Kultur aufsteigenden Geistesdämpfe völkisch-germanischer Geistkünder entwickelt. Es hatte nichts zu tun mit Julius Langbehn und Paul de Lagarde,

¹² Zum „gebildeten Christsein“ vgl. paradigmatisch Harnacks Stellungnahme in neun Punkten zur „Anerkennung des Apostolikums in seiner wörtlichen Fassung“. Zuerst gedruckt in: Christliche Welt vom 18. August 1892, dann auch in Adolf von Harnack: RANF I (Gießen 1911), 219ff.

¹³ Adolf von Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte, a.a.O., 61f.

¹⁴ Adolf von Harnack: Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen (1923). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, a.a.O., 51–54; hier 52 („Wenn Gott alles das schlechthin nicht ist, was aus *der Entwicklung der Kultur und ihrer Erkenntnis und Moral* von ihm ausgesagt wird, wie kann man diese Kultur und wie kann man auf die Dauer sich selbst vor dem Atheismus schützen?“).

viel aber mit Erasmus und Leibniz, mit denen er von Zeitgenossen verglichen wurde. An diesem Punkte unterschied er sich selbst noch von Ernst Troeltschs gelegentlichen germanischen Liebeleien.¹⁵

2. Bauelemente des Christlichen

(1) *Das Evangelium Jesu.* – Herzstück von Harnacks Theologie und Frömmigkeit war das Evangelium Jesu. Seinen Inhalt hat er im „Wesen des Christentums“ in drei Kreisen geordnet, von denen jeder die gesamte Jesusverkündigung enthielt: 1. „Das Reich Gottes und sein Kommen“. 2. „Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele“. 3. „Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe“.¹⁶ Dem Evangelium Jesu stand das Evangelium von Jesus an der Seite als „die Predigt, daß der Gottessohn vom Himmel herabgestiegen, als Mensch erfunden worden ist, durch seinen Tod und Auferstehung den Gläubigen die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel gebracht und somit den ewigen Heilsratschluß Gottes verwirklicht hat. Auch hier ist das Evangelium die Botschaft vom Reiche Gottes; aber sie erscheint in der Verkündigung von Jesus Christus vollkommen beschlossen; denn nur durch den Glauben an ihn als den Gekreuzigten und Auferstandenen kann man die Reichsgüter gewinnen“.¹⁷

Die scheinbare Eindeutigkeit und Plausibilität der Harnackschen Rede vom doppelten Evangelium ist trügerisch. Tatsächlich gehört die Interpretation der Konstitutionsfaktoren für das Evangelium Jesu in den durch Harnack präsentierten Bestimmungen zu den schwierigen Themen der Forschung. Es handelt sich um ein gleichermaßen die Exegeten, die Kirchen- und Theologiehistoriker und noch die Kulturphilosophen angehendes Problem. Am ungünstigsten scheint die Lage im exegetischen Problemfeld. Harnacks Gesamtleistung als Exeget des Neuen Testaments ist unbeschadet der Rezipierung von Einzelerkenntnissen, z. B. bei der Rekonstruktion der Logienquelle, bisher nahezu unbeachtet geblieben, ein Defizit, das

¹⁵ Zum Problembereich Kurt Nowak: Kulturprotestantismus und Judenfrage in der Weimarer Republik, a.a.O.

¹⁶ Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1901⁴, 33. – Die „Dogmengeschichte“ (Bd. I, 69) enthält im zweiten Kreis statt des Wortes vom „unendlichen Wert der Menschenseele“ den Begriff „Sündenvergebung“.

¹⁷ So die zusammenfassende Formulierung bei Adolf von Harnack: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament (1910). In: RANF II, 211–224; hier 215f. – Neufeld: Adolf von Harnacks Konflikt, a.a.O., 15 u. ö. begreift das „Wesen des Christentums“ als Schlußpunkt einer Denk- und Lebensetappe, zu deren Verständnis die „Wegstationen“ noch wichtiger seien als das Ergebnis. Neufelds Vorschlag, dem „Wesen des Christentums“ mit dem Begriff „Anpassungsversuch“ gerecht werden zu können, ist diskussionsbedürftig.

neuerlich von außertheologischer Seite (sic!) mehrfach eingeklagt worden ist.¹⁸

Soll für die sogenannte „originale Religion Jesu“ gelten, daß sie „bestenfalls einen Ursprungsmythus in systematischer Absicht darstellt, sich jedenfalls nach den kritischen Standards einer nicht dogmatisch gesteuerten historischen Forschung überhaupt nicht eruieren läßt“?¹⁹ Folgt man dieser Auffassung, läge in Harnacks Verständnis des Evangelium Jesu die enthistorisierte Exposition einer bestimmten Religiosität vor, für welche dann die Verkündigung Jesu in Anspruch genommen wird. Auch wenn es so ist, müßte Harnacks Evangelium Jesu wiederum als Produkt eines historischen Prozesses begriffen und in die Geschichte (des Protestantismus) zurückgestellt werden. Bei der Aufklärung der Motive und Bedingungen für die Harnacksche Fassung des Evangelium Jesu bzw. der These vom doppelten Evangelium ist von einer Gemengelage auszugehen. Exegetische Befunde, gewonnen aus dem Erkenntnisbestand damaliger historisch-kritischer Forschung, und systematische wie theologiepositionelle Interessen schießen komplex ineinander. Im Blick auf den exegetischen Diskurs am Ausgang des 19. Jahrhunderts zum historischen Jesus und seiner Verkündigung ist zunächst auf das Bedürfnis der neutestamentlichen Forschung hinzuweisen, die bis zur Ermüdung betriebenen Operationen an der synoptischen und johanneischen Überlieferung in klaren Konturen zusammenzufassen. Wilhelm Bousset hat 1892 die Herausarbeitung einer „scharf gemeißelten Gestalt lebendiger Wahrheit“ gefordert, „an der in wenigen wirklich großen Zügen das Originale, Unkräftige, Persönliche klar hervortritt“.²⁰ Harnacks Rekurs auf das Evangelium Jesu ist wohl auch im Zusammenhang mit der durch William Wrede (1859–1906) seinerzeit stark ins Gespräch gebrachten These zu sehen, Paulus sei der Stifter einer zweiten christlichen Religion, die gegenüber der jesuan-

¹⁸ Dummer: *Zum Geleit!*, a.a.O., XXIX, Anm. 87 mit Verweis auf die peripheren Äußerungen bei Werner Georg Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*. Freiburg/München 1955, 82.86.170 (*Orbis Academicus* III,3). Ältere Arbeiten dürften die Lücken kaum aufzufüllen geeignet sein, z.B. Adolf Hilgenfeld: *Das Urchristentum und seine neuesten Bearbeitungen* durch G.V. Lechler und A. Harnack. In: *ZWTh* 29 (1886), 385–441; W. Köppel: *Der Zahn-Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. In: *ThStK* 64 (1891), 102–157; Michael Hetzenauer: *De recognitione principiorum criticae textus Novi Testamenti secundum Adolfum de Harnack*. Regensburg 1921. – Vgl. auch noch Jürgen Dummer: *Harnack und das Neue Testament*. In: *Irmischer: Adolf von Harnack, a.a.O.*, 22–26; hier 22: mit Harnacks Studien zum Neuen Testament sei „ein Arbeitsgebiet berührt, das heute für die Beurteilung der Lebensleistung Adolf von Harnacks, um es vorsichtig auszudrücken, nur selten und dann mit einer nicht zu übersehenden Zurückhaltung in Anschlag gebracht wird“.

¹⁹ Friedrich-Wilhelm Graf: *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neutestamentlicher Theologie*. Gütersloh 1987, 134.

²⁰ Zit. nach Albert Schweitzer: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906, 240 mit Bezug auf Wilhelm Bousset: *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*. Göttingen 1892.

schen Verkündigung etwas völlig Neues gebracht habe.²¹ Harnack war freilich geschichtsbewußt genug, nicht in schroffen Antithesen zu denken: hier das einfache, dem Herzen und dem Verstande gleichermaßen nahestehende Evangelium Jesu, dort das Evangelium von Jesus, welches zum Unterboden der Kirche, der Dogmatik und aller kultischen und organisatorischen Weiterungen wurde. Entgegen der Auffassung Wredes über die paulinische Initialzündung zum zweiten Evangelium hat Harnack auf die Übernahme von Theologumena hingewiesen, die der Apostel in der Tradition bereits vorfand (stellvertretender Sühnetod, Auferstehung). Das Problem des zweiten Evangeliums war von Paulus bis zu den ersten Jüngern zurückzuschieben. Die „älteste Verkündigung des Reiches Gottes“ und die paulinische Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen rückten wesentlich enger zusammen, als Wrede es wahrhaben wollte. Ähnlich klar hat sich Harnack gegen die simplifizierende Meinung gewendet, das zweite Evangelium, das dann allen weiteren dogmatischen Entwicklungen vorgearbeitet habe, sei das allein kirchlich rezipierte geworden, während das Evangelium Jesu in Vergessenheit geriet. „Nicht nur in den Herzen aller, die es mit der christlichen Religion ernst nehmen, lebt das ‚erste Evangelium‘, sondern auch in der Dogmatik der Kirche fehlt es nicht, ja es ist ein entscheidender Richtpunkt in ihnen“. Harnack sprach von zwei Strömen, welche durch die Kirchengeschichte liefen. Beide waren voneinander unterscheidbar, aber nicht zu trennen. Das Evangelium Jesu brachte die Wahrheit, das Evangelium von Jesus den Weg, und beide zusammen das Leben.²² Diese Auskunft Harnacks ist vorab aller Indizien, die auf die Präferenzen des Gelehrten für das Evangelium Jesu und die Folgen bei der Beurteilung der Kirchen- und Dogmengeschichte hinweisen, ernst zu nehmen, um die Komplexität des Problems nicht zu unterbieten.

Der von Wrede herausgestellte Dualismus zwischen jesuanischer Verkündigung und paulinischer Theologie und der Harnacksche Dual Evangelium Jesu/Evangelium von Jesus können als eine Art Extrakt dogmenkritischer Theologie und ihres Herkommens aus dem 18. Jahrhundert aufgefaßt werden. Allerdings sind die Traditionen, die sich in antidogmatischer Kehre mit dem Evangelium Jesu als dem „Ursprünglichen“ (ein Lieblingsausdruck Harnacks) verbinden, sorgfältig zu erurieren. Wenn etwa die dogmenkritische neologische Bibelwissenschaft des 18. Jahrhunderts (Ernesti, Michaelis, Semler u. v. a.) die Texte der Bibel auch als norma normans begriff, bedeutete das keineswegs schon eine Bejahung des Ursprünglichkeitstheorems im Sinne unüberbietbarer Vollkommenheit. Semler hat die im Pietismus vertretene Lehre von der Reinheit des Urchristentums abgelehnt, weil nach seiner Denkart die Vollkommenheit nur am Ende, nicht am Anfang liegen konnte.

Den systematisch-theologischen Unterboden der Jesu-Zentrik Harnacks bildete die Theologie Albrecht Ritschls. Über die Intensität der theologi-

²¹ Vgl. dazu Harnacks Bemerkungen in: *Das doppelte Evangelium im Neuen Testament*, a.a.O., 211f.

²² Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack*, a.a.O., 246.

schen Adeptenschaft Harnacks zu dem Göttinger Theologen gehen in der Forschung die Meinungen auseinander, als Grundtatsache ist sie unstrittig.²³ Harnack war, widersprüchlich genug in Anbetracht seiner Neigungen zum religiösen Idealismus, der Antimetaphysik Ritschls verpflichtet. Trillhaas hat Ritschl als einen „Positivisten eigener Art“ charakterisiert, als Biblizisten aus Gründen des Kantianismus, der sich dem Nachspüren des Dinges „an sich“ verweigerte und auf das Gegebensein des Gottes der Bibel beschränkte.²⁴ Gott offenbarte sich allein durch Jesus Christus. Gekennzeichnet war der biblische Gott als Liebe, geistige Person, „Schöpfer des Weltganzen als der sich selbst und alles auf sich hin bestimmende Wille“.²⁵ Die Christologie entfiel. Daß Harnacks Stellung zu Ritschl schwankend anmutet, mag darin begründet liegen, daß bei ihm vom Gott der biblischen Offenbarung der Bogen zu seinem weiträumigen Geistprinzip und von dort wieder zurück zum biblischen Gott geschlagen wurde. So gingen „Antimetaphysik“ und „Metaphysik“ ineinander. Entscheidend war ein kritischer Reduktionismus, der den Anspruch erhob, den christlichen Glauben unter Ausscheidung aller spekulativen Überfremdungen auf sich selbst zu stellen. Verbunden mit diesem antisppekulativ-positiven Ansatz war die Neigung zur Etablierung verbindlicher Instanzen des christlichen Bewußtseins (jesuanische Verkündigung, Reformation Luthers) bei gleichzeitiger Abweisung von Gestalten des Christlichen, die dem kritischen Reduktionismus zuwiderliefen (Dogmen, mittelalterlicher Katholizismus, katholischer Protestantismus). Harnack hat gemeint, das Evangelium Jesu als historisch verifizierbares Phänomen, ausgemittelt nach den Regeln der Textkritik und historischer Forschung, ergriffen zu haben. Dieser Anspruch mußte bereits unter den Zeitgenossen strittig sein. Man vergegenwärtige sich nur die unterschiedlichen Fassungen des eschatologischen Horizonts der Predigt Jesu bei Johannes Weiß (Eschatologie als kritisch-destruktives Prinzip im Jetzt und Dann) und bei Harnack. Die Auffassungsdivergenzen ließen sich durch alle übrigen Bestimmungen

²³ Neufeld: Harnacks Konflikt mit der Kirche, a.a.O., 183 meint, erst mit Hilfe der zwischen Harnack und Ritschl gewechselten Briefe „dürfte sich genau sagen lassen, wie Harnacks Abhängigkeit von der Ritschlschen Theologie zu bewerten ist. Das bisherige Urteil war sicher zu global und hat den Einfluß Ritschls höchstwahrscheinlich stark überschätzt ... Eine Lehrer-Schüler-Beziehung war es sicher nicht“. Mejerling: Theologische Urteile, a.a.O., der Ritschls Einfluß auf die „Dogmengeschichte“ im konzeptionellen Ansatz wie im Detail zu prüfen versucht, meint: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Harnacks Grundanschauung vom christlichen Glauben typisch Ritschlscher Prägung ist“ (60). Der Unterschied zwischen beiden bestehe darin, daß Harnack, obwohl er zu den „Links-Ritschlianern“ zähle, konservativer als Ritschl sei, und zwar in der mild- nuancierenden Abwägung seiner Urteile über Dogma und Christentumsgeschichte (61). Beherzigenswert ist Mejerings Forderung, Harnacks Konzeption im Vergleich mit den Positionen großer Dogmenhistoriker des 18. Jahrhunderts zu erörtern (63).

²⁴ Wolfgang Trillhaas: Albrecht Ritschl. In: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte 9,2. Die neueste Zeit II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, 185–195; hier 190.

²⁵ Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. Bonn 1895⁵, § 11.

des Harnackschen Evangelium Jesu aufweisen: vom Glauben an den Vatergott bis hin zur angeblich jesuanischen Verkündigung des unendlichen Werts der Menschenseele. In einem systematischen Vergleich auf der Basis des Erkenntnisstandes damaliger neutestamentlicher Exegese würden wohl mit großer Schärfe die Übereinstimmungen und die Differenzen, damit aber auch das von Harnack in die Predigt Jesu eingetragene religiöse und sittliche Sondergut hervortreten. Zu beachten ist, daß Harnack im „Wesen des Christentums“ hinsichtlich des Evangeliums Jesu Darlegungen rekapituliert, die sich schon im ersten Band seiner „Dogmengeschichte“ (1885) finden. Harnacks eigene und dann allerdings sehr weit ausgreifende Bemühungen um die Exegese des Neuen Testaments liegen später. Er „mußte im Konflikt um das ‚Wesen des Christentums‘ einsehen, daß er den Maßstab des Evangeliums weiter vertiefen müsse. Er gab sich bis in den Ersten Weltkrieg daran, intensiv die neutestamentliche Welt zu studieren“.²⁶

Bei der Emporbringung des Evangelium Jesu in der zeitgenössischen Geisteswelt hat Harnack meinen können, die Umstände dafür seien eher ungünstig. Er fragte sich, ob dem spekulativ fortgeschrittenen Denken der Gegenwart das Evangelium von Jesus mit seinen Verlockungen, aus ihm ein System zu bauen, nicht viel näherläge als die in drei Kreise zusammenziehbare Predigt Jesu.²⁷ Derlei ursprungsmythisches Skrupulantentum war den Ansprüchen spekulativ-liberaler Geschichtstheologie geschuldet, die einem evolutionären Vollendungsmodell auf der Basis der Totalität des Geschichtlichen huldigte. Eine Querlage zum Geist der Zeit schien auch im Blick auf evolutionistische Philosophiekonzepte zu bestehen. So sah sich der Autor des „Wesens des Christentums“ durch Eduard von Hartmann eines atavistischen Rückfalls geziehen: „Rückschrittlich ist nicht bloß derjenige, der uns zum 16. Jahrhundert zurückführen will; in noch höherem Maße ist es derjenige, der uns zumutet, uns wieder in die Weltanschauung des 11. Jahrhunderts oder gar in die des 6. Jahrhunderts hineinzufinden ... Rückschrittlicher aber als alle diese ist der, welcher uns in das erste Jahrhundert, die Zeit der urchristlichen Gemeinden zurückversetzen will“.²⁸ Durch die Resonanz des ganz auf Jesu Evangelium gebauten „Wesen des Christentums“ waren Harnacks Skrupel widerlegt. Offenbar lag der Zeit der historische Jesus näher als der kirchlich-dogmatische Christus. Ein von „allen Schlacken gereinigtes Urchristentum“, welches die „befreiende Religion“ werden sollte, hat zu jener Zeit auch dem Dichter Gerhart Hauptmann vorgeschwebt. Hauptmann betrieb um 1885 auf 300 Manuskriptblättern Jesus-Studien, die in der Handschrift seiner ersten Ehefrau erhalten sind. „Überraschend schnell, deutlich und fest umrissen setzte sich die Persönlichkeit Jesu vor meinem Geiste zusammen“.²⁹ Erfassung Jesu nicht metaphysisch von oben her, sondern in

²⁶ Neufeld: Harnacks Konflikt mit der Kirche, a.a.O., 151.

²⁷ Harnack: Das doppelte Evangelium, a.a.O., 222f.

²⁸ Zit. nach Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a.a.O., 246.

²⁹ Adalbert von Hanstein: Gerhart Hauptmann. Leipzig 1898, 8. Das Zitat aus dem Manuskript bei Kurt Lothar Tank: Gerhard Hauptmann in Selbstzeugnissen und Bild-

historischer Arbeit und im Glaubensweg von unten her, ansetzend beim Menschen Jesus, zählte offenbar zu den Bedürfnissen eines postdogmatischen und nachmetaphysischen Zeitalters.

Die kritische Reduktion des Christlichen auf das Evangelium Jesu war nicht gemeint als Eliminierung all jener Bestandteile von Theologie, Glauben und Frömmigkeit, die sich im christentumsgeschichtlichen Prozeß gleichsam verkrustend um den Kern gelegt hatten. Harnack war Historiker und ließ das Geschichtliche gelten, ohne es theologischen Wünschbarkeiten aufopfern zu wollen. Gleichwohl lag dem Historiker das Interesse des homo religiosus zur Exposition eines bestimmten Theologie- und Glaubensmodells im Wege. Harnacks Christlichkeit war bestimmt von der vermeintlichen Authentizität der Predigt Jesu.

(2) *Reformatorischer Fiduzialglaube.* – Analog dem Evangelium Jesu, welches dem Evangelium von Jesus gegenüber das „Ursprüngliche“ offenlegte, verbürgte Luther dem Kirchenhistoriker eine Straffung der christlichen Religion und die Wiedergewinnung des Eigentlichen: des lebendigen, gnädigen Gottes, des Reiches, der Erlösung, des getrosteten Stehens in der Welt. Wie schon in Harnacks Jesusbild finden sich auch in seinem Lutherbild zahlreiche Elemente des eigenen Selbstverständnisses. Aber verlangte es unter den Zeitgenossen jemanden, Luther wirklich zu kennen? So lautete eine Frage des jungen Harnack zum Lutherjubiläum von 1883. Man wollte ihn verehren, wie man ihn sich wünschte: als Träger des eigenen Ideals.³⁰ Das war zwecks Vorbeugung eigener Verkennungsleistungen gesprochen. Doch die zwischen Ironie und Ernst verankerte Bemerkung war mehr als eine hermeneutische Selbstermahnung. Sie wußte nur zu gut um die Oszillation zwischen historischem und gegenwärtigem Interesse. In späteren Jahren war solches Wissen geglättet in einem genuin neuprotestantischen Bild von Luther und der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Reformation.

Nach Harnack zog Luther die Religion mutig auf einen Punkt zusammen – deus et fides. Er „stieß ihre ganze Peripherie, d. h. ihre Projektionen in das Gewebe und in die Substanz des Irdischen als Täuschung ab“. Die Reduktion ging gleichermaßen ins Äußere wie ins Innere. Das regnum externum der Kirche fiel dahin, ihre Organisation, ihr Autoritäts- und Buchstabenglaube, ihr sakramentales Wesen. Allein das Wort, mit sakramentalen Zeichen verbunden, blieb übrig. Zurückgeführt auf seinen Kern wurden der komplizierte Gottesbegriff, die religiösen Stimmungen und Gefühle als nichtig entlarvt. Sie hatten vor dem in Wort und Glaube gegenwärtigen Gott keinen Platz mehr. So ging es weiter in der Vernichtung des asketischen Vollkom-

dokumenten. Hamburg 1959, 154f. – Näheres bei F. W. Heuser: Early influences on the intellectual development of Gerhart Hauptmann. In: German Review 5 (1930), 38–57.

³⁰ Adolf Harnack: Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und Bildung. Festrede gehalten am 10. November 1883 in der großen Aula der Ludwigs-Universität. Gießen 1883, 4.

menheitsideals und des religiösen Bestrebens, einen Kosmos des Gott-Menschlichen auf Erden zu erschaffen.³¹ Die Grundgedanken Troeltschs zu Luthers Reformation – Abschaffung der Sakramentsreligion, Auflösung der Askese durch das Motiv der Liebe Gottes, Gesinnungsethik, Individualität versus kirchliche Autoritätsreligion – begegnen auch bei Harnack, unterstrichen durch die These, Luther markiere eine neue Stufe der Religionsgeschichte.

Entrümpelung der religiösen Landschaft und Ankunft des in Gottes Liebe geborgenen Menschen im Alltag, der von einem neuen Licht erwärmt und erhellt ist, das war die Summe von Luthers reformatorischer Tat in der Sicht Harnacks. Ästhetisches und Romantisches, das Zwielficht religiöser Sinnlichkeit sind geschwunden. Zurück bleibt ein schmuckloser, gleichsam nackter Fiduzialglaube. Auf Gefahren solcher Ernüchterung, der Verwandlung des mittelalterlichen Menschen in den neuzeitlichen Bürger, hat Harnack aufmerksam gemacht. Dem Glauben waren Trivialisierung und Verwahrlosung benachbart, weil ja alles „Heilige“ als seelenschädigend zurückgewiesen wurde.³² Was an Harnacks Luther ausgeschlossen blieb oder als Inkonsequenz galt – die Bejahung des trinitarischen und christologischen Dogmas, die Sakramentslehre –, macht deutlich, wie Luthers kopernikanische Wende der Christentumsgeschichte in Harnacks Fassung zugleich die liberale Reduktion des Reformators gewesen ist. Dieses Verfahren entsprach dem Postulat Wilhelm Herrmanns, dem Fakultätskollegen Harnacks aus den Marburger Jahren, und vieler weiterer Gesinnungsgenossen. „Wir sollen uns zwar an Luther, den evangelischen Christen, anschließen, aber nicht an den Scholastiker Luther.“³³ Um die angeblichen Widersprüche bei Luther zu bereinigen, hat Harnack sich des interpretatorischen Kunstgriffs bedient, den Luther der Jahre 1519–1523 abzusetzen von dem in Halbheiten und Zersplitterung seines ursprünglichen Impulses verwickelten späteren Luther.³⁴ Der theologische Rahmen von Luthers *deus et fides* wurde als mittelalterlich abgestreift. Der Schritt vom evangelischen Luther zum Evangelium Jesu war klein, weil beide nahezu auf den gleichen Punkt gestellt worden sind.

Zu Harnacks Bild von Luther und der Reformation läßt sich ähnliches sagen wie zu den Konstitutionsbedingungen des Evangelium Jesu. Der Kirchenhistoriker versuchte, die Genese des Theologie- und Glaubensmodells Luthers im geschichtlichen Prozeß aufzuweisen, sodann auch dessen religionsgeschichtliche Auswirkungen zu beschreiben. Aber wiederum war

³¹ Adolf von Harnack: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers (1926). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, a.a.O., 86–99; hier 92. – Näheres zu Harnacks Lutherbild in den verschiedenen Auflagen der „Dogmengeschichte“ bei Mejerling: Der ‚ganze‘ und der ‚wahre‘ Luther, a.a.O., passim.

³² Harnack: Die religionsgeschichtliche Bedeutung, a.a.O., 98.

³³ Wilhelm Herrmann: Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. Freiburg 1887, 13.

³⁴ Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III, 820ff., bes. 863ff. („Die von Luther in und neben seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente“).

eine Überhöhung zum „Ursprünglichen“ wirksam. Die historische Denkform hinterging sich partiell; denn im Lichte Luthers erschien die dogmen- und kirchengeschichtliche Entwicklung zwischen jesuanischer Verkündigung und Reformation nunmehr in Kategorien der Vorbereitung ihres Endes. Die Dogmengeschichte endete mit dem Tod des Dogmas. Auf der anderen Seite war Harnack vermöge seines idealistisch-evolutionären Hintergrundes ein Fortschrittstheoretiker. Im methodologischen und theologischen Grundgewebe dieser Konzeption liefen offenbar verschiedene Linien ineinander. Geschichte, verstanden als Anschauung des Wirklichen, hielt die Spannungen im Gleichgewicht. Die historische Entwicklung des Christentums konnte als geschichtliche Notwendigkeit und bestimmungsgemäße Evolution betrachtet werden.³⁵ Gleichwohl blieb das Verfallstheorem gegenwärtig. Erst durch Luthers Tat wurde es historisch aufgefangen. Sie öffnete dann endgültig der im Evangelium Jesu beschlossenen Aufstiegsgeschichte den Weg. Sub specie reformationis wird die Befreiung der Religion von kirchlicher Autorität, von Tradition, Ritus und Gesetz zum eigentlichen Sinn der Christentumsgeschichte.

Das Ineinander von Verfall und Fortschritt der Geschichte war für Harnacks Frömmigkeitskonzept von grundlegender Bedeutung. Wenn lediglich das „Ursprüngliche“ (Evangelium Jesu, reformatorischer Fiduzialglaube) zur verbindlichen Instanz des christlichen Bewußtseins avancierte, blieben weitere Realisierungsformen christlicher Religion existenziell ausgeschlossen und waren nur noch der historischen Würdigung zugänglich. Zum Verfallstheorem findet sich bei Harnack relativ früh eine aufschlußreiche briefliche Äußerung an seinen Dorpater Lehrer, den Kirchenhistoriker Baron von Engelhardt. Harnack meinte, „daß aller Geschichtsfluß zu allen Zeiten und in Anschluß an alle geschichtlichen Größen rationalisierend, nivellierend und verschlechternd, um es sehr roh auszudrücken, gewirkt hat, so daß die *Tradition*, der großen Menge geläufig, sicherlich überall vom wahren Gedächtnis sehr weit entfernt ist. Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, daß Gott seiner Kirche eine besondere und anders geartete, rein bewahrte Tradition gesichert hat“.³⁶

Das Verfallstheorem ist von Harnacks geheimem Dogma vom undogmatischen Christentum nicht ablösbar. Ist es durch Ritschl stimuliert, mit dessen „Entstehung der Altkatholischen Kirche“ der künftige Stern am Historikerkhimmel seine theologische Arbeit begonnen hatte? Ritschl hatte den Katholizismus weit vom Urchristentum abgerückt und sah, je deutlicher er sich von F. C. Baur fortentwickelte, das katholische, metaphysische Wesen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts anfangen und bis in die Reihen eines katholischen Protestantismus triumphieren. Schneemelcher meint, Harnack

³⁵ Auch Schmitz: Frühkatholizismus, a. a. O., 205 ff. spricht sich mit Hinweis auf Harnacks Abwehr des Verdachts, er stelle die Christentumsgeschichte bis zur Reformation als „pathologischen Prozeß“ dar, gegen die einseitige Subsumierung Harnacks unter die Verfallstheoretiker aus.

³⁶ Zit. nach Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a. a. O., 95 f.

sei mit seinem Verfallstheorem, dem dann die Restitutio in der Reformation Luthers entspricht, dem Pietismus verpflichtet.³⁷ Dieses Urteil bedarf angesichts der Spannbreite des Pietismus erheblicher Differenzierung! Über die bereits genannten Zusammenhänge hinaus bieten sich weitere Erklärungen für das Verfallstheorem und dessen Kombination mit dem evolutionistischen Perfektibilitätsdenken an. Je nach Weite des analytischen Anspruchs kann der Erklärungsansatz enger oder weiter gefaßt werden (bis zurück zum spätmittelalterlichen Korruptionsdenken oder gar zum christlichen Grundschema von Schöpfung – Sündenfall – Erlösung). Ein Erklärungsmodell von mittlerer Reichweite stellt sich im Hinweis auf die klassizistische Dekadenztheorie des 18. Jahrhunderts her. Ihr Einfluß auf die Formierung protestantischer Geschichtsmethodologie und -theologie der Neuzeit ist nach meinem Einblick bisher kaum behandelt worden.

Die Dekadenztheorie gehört in die unterschiedlichen Positionen der Querelle des Anciens et des Modernes, ausgelöst durch das panegyrische Gedicht Charles Perraults von 1687 auf den Monarchen, in dem er zu schreiben gewagt hatte, das „siècle de Louis“ übertreffe selbst die Blütezeiten der Antike. Die strengen Antikeverehrer sagten nach den Höhepunkten der Geschichte Verfall voraus und antworteten mit der Zyklentheorie des Auf- und Abstiegs der Kulturen. Perrault selber arbeitete mit einer Kombination von Zyklen- und Fortschrittstheorie.³⁸ Trotz des Eintretens von Rückschlägen und finsternen Zwischenzeiten ergäbe sich in den Zyklen ein Fortschritt. Einen neuen Ansatz stellte die von Fontanelle entwickelte Fortschrittstheorie dar. Sie löste sich aus dem zyklischen Denkmodell, weil in ihm eine langfristig-optimistische Zukunftsprognose nicht mehr möglich war.³⁹ Von vielen späteren Aufklärern ist die Perraultsche Kombination von Zyklen- und Fortschrittstheorie aufgenommen worden.⁴⁰ Die Christentumsgeschichte in Jesus

³⁷ Wilhelm Schneemelcher: Adolf von Harnack. In: Martin Greschat (Hg.): *Theologie des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*. 2 Bde. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978. Bd. 1, 198–212; vorher schon ders.: *Das Problem der Dogmengeschichte*, a. a. O.

³⁸ Vgl. Jochen Schlobach: *Die klassisch-humanistische Zyklentheorie und ihre Anfechtung durch das Fortschrittsbewußtsein der französischen Frühaufklärung*. In: Karl-Georg Faber/Christian Meier (Hg.): *Historische Prozesse*. München 1978, 127–142 (Beiträge zur Historik 2). Dort finden sich auch die entsprechenden Verweise auf Perraults: *Le Siècle de Louis le Grand*. Paris 1687 und andere Quellen.

³⁹ Ebenda, 133.

⁴⁰ Dazu noch einmal Jochen Schlobach: *Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au 18^e siècle*. *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 155 (1976). – Der Hinweis auf den strukturellen Zusammenhang zwischen der kirchenhistorisch-theologischen Denkfigur Ursprung – Verfall – Erneuerung und der „Querelle“ versteht sich als These, die noch der näheren Qualifizierung bedarf. Bei Luther spielte das humanistische *ad fontes* eine bedeutende Rolle. Ansonsten waren die geschichtstheologischen Perspektiven des Reformators eher vom permanenten Kampfesgeschehen zwischen Gott und Satan und seinen Schauplätzen (Welt, Mensch) bestimmt, das in außerweltliche Dimensionen verweist. Frühaufklärung und Pietismus über die „Querelle“ hinweg in das Verfalls- und Restitutionsdenken von Renaissance und Humanismus zu vermitteln, trägt nur dem größeren Traditionshintergrund Rechnung,

als goldenem Ursprung, die Geschichte vor Luther als Verfall, Luthers Reformation als Erneuerung und die seitherige Geschichte als Fortschritt zu begreifen, ist strukturell mit der Perraultschen Kombination verwandt. Einer bestimmten Spielart des Neuprottestantismus, zu der auch Harnack zählt, schien jene Kombination so geläufig, daß ihre methodologischen Prämissen und Konklusionen offenbar außerhalb kritischer Selbstreflexion standen. Nach Hans Blumenberg vollzog sich in der Ablösung zyklischer Geschichtsbilder eine Loslösung von der „Biologie der Geschichte“ zugunsten ihrer Rationalität. Zyklische Metaphern werden durch andere Metaphern, die dem fortschrittstheoretischen Konzept entsprechen, ersetzt. Ein geschichtstheoretischer Primärbegriff Harnacks wie Metamorphose ließe sich als Ausdruck der Kombination von Zyklen- und Fortschrittstheorie erschließen.⁴¹ Einer Semantik der theologischen Sprache wäre zur Aufklärung des geschichtstheoretischen Unterbodens bei Harnack und weiteren Repräsentanten des Neuprottestantismus ein reiches Betätigungsfeld eröffnet.

Es dient der Anreicherung der Widersprüche, Risse und Spannungen unter der glatt scheinenden Oberfläche, wenn festgestellt wird, daß Harnack noch in einem weiteren Aspekt ursprungshaft-ahistorische Inklinationen besaß: in seiner Vorliebe für authentische Gottsucher, in denen das Prinzip Gott und die Seele – die Seele und Gott (Augustinus) überzeugungskräftig hervortritt und das religiöse Individuum vor und jenseits aller geschichtlichen Vermittlungen zur Erfüllung kommen läßt.

(3) *Das Natürliche der Religion.* – Schließlich fußte Harnacks Glaubens- und Frömmigkeitsverständnis noch in einem anthropologischen und religionstheoretischen Axiom. Der Mensch war zur Religion begabt und bestimmt. Zu Harnacks Lieblingszitaten aus der theologischen Tradition gehörte das Wort aus den „Confessiones“: „... inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“ (Conf. Liber primus. I.1). Der Mensch war nach Harnacks Überzeugung ein Gottsucher und auf der unablässigen Suche nach dem Guten. „Es ist nicht wahr, daß die große Mehrzahl der Menschen so in das gewöhnliche, sinnliche und selbstsüchtige Treiben versunken ist, daß sie nicht nur das Heilige und Reine selbst, sondern auch das Gefühl für dasselbe und die Sehnsucht nach ihm verloren haben. Es ist auch nicht wahr, daß irgendeine Wissenschaft und Welterkenntnis dies Gefühl ertönen könnte. Gewiß, man muß zugeben, daß die moderne Entwicklung die Gefahr mit

in dem die „Querelle“ selber steht. Den näheren Zusammenhang zwischen theologisch-protestantischem Geschichtsdenken und „Querelle“ im 17./18. Jahrhundert zu rekonstruieren, ist als Problem und Aufgabe deshalb noch nicht suspendiert.

⁴¹ Vgl. z. B. Harnack: *Wesen des Christentums*, a. a. O., 8. „Die Kirchengeschichte zeigt bereits in ihren Anfängen, daß das ‚Urchristentum‘ untergehen mußte, damit das Christentum bliebe; so ist auch später noch eine Metamorphose auf die andere gefolgt. Von Anfang an galt es, Formeln abzustreifen, Hoffnungen zu korrigieren und Empfindungsweisen zu ändern, und dieser Prozeß kommt niemals zur Ruhe.“ – Anregend Alexander Demandt: *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken.* München 1978.

sich heraufgeführt hat, das Innenleben zu unterschätzen und durch den Nachweis des Ursprungs unserer sittlichen Empfindungen ihren Wert aufzulösen. Allein dieser Erfolg kann nur ein vorübergehender sein“. ⁴² Es kam nur darauf an, das rechte lösende Wort zu sprechen, damit die irrende und suchende Seele ihren Weg zu Gott und dem Guten fand. Harnacks Menschenbild war mit dem Pathos der Freiheit ausgestattet. Als gesetzgebendes und nachschaffendes Wesen, das in stufenweiser Entwicklung analog der Raupe zum Schmetterling Metamorphosen durchmachte, war der Mensch in ein Freiheitsschicksal gestellt; gerade diese Freiheit befähigte ihn zur Freiheit in Gott und zur Freiheit des Guten.

Man findet bei Harnack den Gedanken Schleiermachers von den religiösen Menschheitsführern aus den Reden „Über die Religion“. ⁴³ Der Mensch war ausgestattet mit einer religiösen Anlage, doch nur wenige Menschen waren fähig, ohne fremde Hilfe Gott zu finden. Sie bedurften der religiösen Mittler, die als „Propheten“ galten. Durch die Propheten wurde die Religion jenseits fetischistischer und naturreligiöser Haltungen zu einem „Bestandteil des inneren Lebens“, eine ganz Schleiermachersche Wendung, von der die Ergänzung dann wiederum in höchst charakteristischer Form abwich: „und mit der Moral verbunden“. Die höchste Stufe der prophetischen Vermittlung, die das Christentum zur Religion der Religionen machte, stellte Jesus Christus dar. „Jesus Christus war ein Prophet. Wer ihm nahekommen will, muß mit der Betrachtung seiner Person und seines Werkes beginnen.“ ⁴⁴

In der Verkündigung Jesu war die vollkommene Erkenntnis Gottes beschlossen, die Gottsuche des Menschen zur Wahrheit und Eindeutigkeit gebracht. Das Natürliche des Menschen stellte sich unter Abstreifung aller Verzerrungen im Ergeifen Jesu und seiner Verkündigung her. Der Mensch wurde zum „Gotteskind“. Gottes Zorn war in der Religion der Liebe und des Guten aufgehoben. Er erschien gleichsam nur noch in verwandelter Form, und zwar auf der anthropologischen Ebene als die Erfahrung des Selbstzweifels und der Zerrissenheit. Überwunden wurde der anthropologische Zwiespalt wiederum durch die Liebe Gottes. Den „tiefsten und reifsten Christen“ erschien Jesus nicht nur als Prophet, sondern als Erlöser und Versöhner. ⁴⁵ Ähnlich wie in dem Harnackschen Bogenschlag zwischen religiösem Idealismus und antimetaphysischem Biblizismus in der Bahn Ritschls schlossen sich die religiöse Anlage des Menschen und seine durch Jesus ins Eindeutige geführte Bestimmung zum Natürlichen der Religion zusammen. Als Mensch vor Gott war der Mensch Gotteskind.

Als Ausdruck der Bestimmungen Harnacks von Christlichkeit ist noch auf deren Auffüllung mit lebensphilosophischen Begrifflichkeiten hinzuweisen. Nachgerade programmatisch war der Satz Harnacks, Jesus habe keine neue

⁴² Adolf von Harnack: Christus als Erlöser. In: RANF II, 81–93; hier 84.

⁴³ [Friedrich Schleiermacher:] Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, 11–13.

⁴⁴ Harnack: Christus als Erlöser, a.a.O., 88.89.

⁴⁵ Ebenda, 93.

Lehre gebracht, sondern er habe ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person dargestellt.⁴⁶ Die zündende und befreiende Wirkung dieses theologischen Credo unter den Zeitgenossen ist bezeugt. Für Johannes Müller, den religiösen Außenseiter auf Schloß Elmau, auf dem Harnack seit Ende August 1919 mit Unterbrechungen ungefähr ein Jahr seines Lebens zugebracht hat, war dieser Satz ein „elementares Ereignis“.⁴⁷ Leben, Erleben, Kraft, Innerlichkeit, Gewißheit, Quelle, das Ursprüngliche, solche und ähnliche Begriffe gehören zur semantischen Grundausrüstung des Christlichen bei Harnack.

3. Frömmigkeit als Kulturpraxis

Bei der Betrachtung dieses Aspekts ist zunächst eine kritische Vorverständigung notwendig. Der Glaubens- und Frömmigkeitswelt des Kulturprotestantismus haftet der hartnäckige Vorwurf an, in ihr werde das extra nos der Offenbarung in eine anthropozentrische und kulturselige Bildungsreligion verschleudert, die den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch unerkennbar werden lasse. Dieses Urteil, von den Protagonisten der theologischen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg epidemisch verbreitet, wenn auch von ganz anderen Kräften vorbereitet, unter anderem von Vertretern des Konfessionsluthertums der wilhelminischen Epoche,⁴⁸ ist nicht allein theologisch, sondern auch theologiepolitisch zu verstehen. Im kulturprotestantischen Kosmos war Religion Integral der Kultur, aber Kultur nicht das Integral der Religion. In seiner berühmten Rektoratsrede von 1901 über die „Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ hat Harnack Religion als „ein elementares Grundverhältnis“ definiert. Sie lag ihren sinnlichen Erscheinungen voraus. Diesen erkenntniskritischen Vorbehalt hat Harnack stets festgehalten. Um etwas über die Religion zu erfahren, d. h. sie dem Erkenntnisvermögen des Menschen zugänglich zu machen, mußte man den Weg „erschöpfender Induktion“ gehen und allen Verbindungen nachspüren, in die sie einging.⁴⁹ Religion selbst blieb Arcanum. Die Geschichte hatte nicht das letzte Wort, wenn es um Religion ging, wohl aber entsprechend dem primären Erkenntnisweg des neuzeitlich-

⁴⁶ Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, a. a. O., 48.

⁴⁷ Johannes Müller: Adolf von Harnack auf Schloß Elmau. In: Grüne Blätter 32 (1930), H. 3, 137–163; hier 149.

⁴⁸ Nachweise bei Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus. In: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), 214–268.

⁴⁹ Adolf von Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rektoratsrede gehalten am 3. August 1901 (Berlin), 7.8. – Eine weitere Definition: „Die Religion ist eine Bestimmtheit des Gefühls und des Willens, sich gründend auf inneren und geschichtlichen Erfahrungen; sie bleibt das auch auf den höchsten Stufen, und deshalb ist das intellektuelle Moment in ihr stets ein sekundäres, wenn auch ein notwendiges“ (Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte, a. a. O., 56).

modernen Menschen überall das erste. Harnacks Arcanum war das reformatorische *extra nos*. In diesem Betracht rückt das kulturprotestantische Anliegen, die weltüberlegene Dimension in der Religion festzuhalten, mit dem Grundimpuls der theologischen Gegner, die Exklusivität des Offenbarungsgeschehens in und durch Gott zum Ausgangspunkt der Theologie zu machen, wesentlich enger zusammen als es das landläufige theologiepolitisch besetzte Urteil wahrhaben möchte. Die Differenz liegt in der unterschiedlichen Beurteilung der Beanlagung des Menschen für das seinem Vermögen gleichwohl unerschwingliche Religiöse bzw. für Gott. Die Suche nach dem Absoluten und nach dem Guten war bei Harnack eine Form des *testimonium spiritus sancti internum*.

Religion war kulturüberlegen, weil weltüberlegen. Dementsprechend war der Christ nach seinen äußeren Umständen *animal historicum*, nach seinen inneren Umständen *animal metahistoricum*, theologisch gesprochen Bürger des Himmelreichs. Das lutherische Denkmodell von den beiden Reichen ist bei dem Lutheraner Harnack gegenwärtig. Die seiner Theologie eigentümlichen Formulierungen aus der Begriffssprache einer anderen Zeit lassen nicht darüber hinwegsehen, wie sorgsam Harnack den Unterschied und die Zusammengehörigkeit beider Reiche festgehalten hat. Die Linien beider Reiche treffen sich im Menschen, dem einen unteilbaren Wesen. Harnacks zahlreiche Polemiken, auf der einen Seite gerichtet gegen Weltflucht, ausgedrückt im monastisch-mittelalterlichen Ideal des Katholizismus, auf der anderen Seite gegen Weltverfallenheit, die der transzendenten Bestimmung des Menschen zuwiderlief, sind dechiffrierbar als Ausdruck seiner Verwurzelung im Zwei-Reiche-Modell.

Der Kulturüberlegenheit der Religion entsprach ihre kritische Funktion der Kultur gegenüber. Kulturelle Fehlhaltungen, nach Harnack *primo loco* Materialismus und Atheismus, traten in diesem kulturkritischen Scheidungsprozeß ebenso hervor wie zu absoluten Ansprüchen tendierende Verdinglichungen der Religion sowie auf sittlicher Ebene die Differenz zwischen dem in Gott Guten und den Gütern der Welt. Auf der Ebene der religionskritischen Urteile hat sich Harnack sehr stark gegen die angebliche Verkrustung der alttestamentlichen Frömmigkeit im „Spätjudentum“ gewandt. Seine Favorisierung Marcions und die aus Marcions Stellung zum Alten Testament abgeleiteten Schlußfolgerungen für die Geltung des Alten Testaments als kanonisches Buch der Christenheit haben das den Zeitgenossen in freilich mißverständlicher Weise vor Augen geführt. Hier rächte sich Harnacks mangelnde Offenheit für die Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule, die im Blick auf das „Spätjudentum“, insbesondere auf den Pharisäismus, den der Kirchenhistoriker völlig unzureichend wahrnahm, längst zu anderen Ergebnissen gekommen war. Eine Kombination von religions- und kulturkritischen Urteilen begegnete in Harnacks zahlreichen Auseinandersetzungen mit der römisch-katholischen Kirche der Vergangenheit und dem zeitgenössischen Katholizismus. Entgegen intransigenten protestantischen Kontroverstheologen hat Harnack zwar selbst noch in den schwierigen

Jahren des Dekrets „Lamentabili“, der Enzyklika „Pascendi“ (1907) und des Antimodernisteneides (1910) auf das Näherkommen der *homines bonae voluntatis* in beiden Kirchen gesetzt. Doch dieser Irenik stand der substantiell kritische Blick auf die katholische Kirche als Institution der „Wahrheit“, auf die Verdammung moderner Wissenschaftlichkeit als Emanzipationspotential und den politischen Katholizismus gegenüber. Im antimodernistischen Katholizismus war für Harnack nicht nur ein Festklammern an überholten Positionen manifest, die dem intellektuellen und sittlichen Gewissen der Gegenwart widersprachen, sondern auch und vor allem das mangelnde kritische Bewußtsein der Distanz zwischen religiöser Verdinglichung (theologisch, ekklesiologisch, ethisch-sittlich, politisch) und dem Arcanum der Religion. Die Schärfe seines Urteils über den Gegenwartskatholizismus hat Harnack durch zwei Gedankenelemente abgemildert. Zum einen hat er alle „Gesetzesreligionen“, die eine äußere Autorität in Wirksamkeit setzten, „mögen sie nun Glaubensgesetze oder Sittengesetze oder beides verkündigen“, als eine bestimmte Stufe der Religionsgeschichte angesehen und auf diese Weise historisch gerechtfertigt. Zum anderen hat er auch den Protestantismus von gesetzesreligiösen Elementen nicht freigesprochen.⁵⁰

Die kirchen- und kulturkritische Kraft der Religion zeigte sich schließlich auch in der für Harnacks Religionsverständnis verbindlichen Verschmelzung von Gott und dem Guten. An diesem Punkt lief sein Religionsverständnis gemäß der neuprotestantischen Versittlichung des Gottesbegriffs aus der Linie Schleiermachers hinaus.⁵¹ Auf der Ebene des Sittlichen transformierte sich die kulturkritische Kraft der Religion in die Kritik der unterkulturellen Dimensionen der Kultur und all dessen, was den Menschen nicht zum Menschen werden ließ.

Gesehen werden sollte neben den kritischen Funktionen der Religion auch der in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg so exklusiv exponierte Gedanke von der Gotteswirklichkeit als Krise der Kultur. Auch der Krisengedanke fehlt bei Harnack nicht. Allerdings ist er weit entfernt von dem nach 1918 so charakteristischen Junktum von Theologie und Kulturpessimismus. Religion als Krise der Kultur ist bei Harnack das eher leise Innwerden des Arcanum,

⁵⁰ Adolf von Harnack: Die päpstliche Enzyklika von 1907, nebst zwei Nachworten (1908). In: Ders.: RANF I, 251–265; hier 257.259. – Zum Ineinander von Irenik und Polemik Maron: Harnack und der römische Katholizismus, a.a.O., bes. 178ff. Maron urteilt: „Harnack war einer der ersten in unserem Jahrhundert, der die Meinung vertrat, daß wesentliche Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus durch die geschichtliche Entwicklung bereits überwunden seien. Dazu rechnete er die Frage der Rechtfertigung, die Kontroverse über Schrift und Tradition und den Streit über die Anfänge des Primats“ (179).

⁵¹ Schleiermacher war denkerisch weiträumig genug gewesen, in seiner Trennung von Moral und Religion selbst noch in den „Gefäßen der Unehre“ den Abdruck des Göttlichen zu ehren. Näheres bei Kurt Nowak: Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Weimar und Göttingen 1986, 178ff.

das Innehalten im weltüberlegenen Unaussprechlichen, vor dem sich die Wirklichkeit als Flitterwerk enthüllt. Das Erleben des Arcanum führt den Menschen in der Entdeckung Gottes wieder vertrauensvoll in die Wirklichkeit zurück.

Nach neuerer Definition ist Frömmigkeit die „Lebenspraxis des Glaubens“.⁵² Wenn Religion das Integral der Kultur bildet, ist sie nicht auf einen inneren Zustand und auch nicht auf ihre kirchlichen Ausdrucksformen zu beschränken. Harnack wehrte sich dagegen, „in wunderlicher Einseitigkeit nur gewisse Excentricitäten einer echauffierten Frömmigkeit für Religion zu halten“.⁵³ Religion und religiöse Praxis waren in das Netz des Wirklichen eingewoben. Das aber bedeutete, Religion hatte „zahllose geschichtliche, philosophische und moralische Objekte“, an denen die Wissenschaft auch sonst Anteil nahm.⁵⁴ In diesem Sinne war die Beschäftigung mit dem Christentum und der Lebenspraxis der Christen als eine historische und aktuelle Kulturwissenschaft verstehbar. Einer solchen Auffassung kam die dem Christentum innewohnende Eigenart auch selbst entgegen. Denn, so Harnacks historisches Urteil, im Gegensatz zu anderen Religionen habe das Christentum von Anbeginn erstaunliche Konsumptions-, Assimilations-, Produktions- und Organisationskräfte entbunden. Ihm war eine Hineinziehung, Anverwandlung und Umformung der Wirklichkeit eigen.⁵⁵

Der Mensch kam zur „Essenz“ im Arcanum, zu seiner Existenz als Glaubender im Eingehen in die Bezüge der Wirklichkeit. Zur sachangemessenen Erfassung der Wirklichkeit bedurfte es der Bildung. Der Christ war gehalten, sich durch Geschichtserkenntnis den Stoff des Wirklichen zu ordnen, ihn zu durchdringen, um auf diese Weise befähigt zu werden und daran mitzuarbeiten, die religiösen Vorstellungsinhalte im Gleichschritt mit der Kultur zu halten. Sank die Religion „hinter den Fortschritt der Gesamtentwicklung zurück, (war) sie ein Theil der öffentlichen Religion somit bloß ‚superstitio‘ und blosses Ritual“.⁵⁶ Mit der kulturellen Gesamtentwicklung der Menschheit verbunden, durchliefen in Harnacks Perspektive die religiösen Manifestationen alle Stufen: vom barbarischen Volkskultus bis zur Innerlichkeitsreligion der alttestamentlichen Propheten hin zur vollkommenen Religion der Liebe und Erlösung, dem Christentum. Integral moderner Kultur mit den Prinzipien Freiheit und Persönlichkeit vermochte die christliche Religion im

⁵² Friedrich Wintzer: Art. Frömmigkeit III. In: TRE IX (1983), 686.

⁵³ Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, a.a.O., 15. – Als Typen christlicher Frömmigkeit unterschied von Harnack 1. die „wundersüchtige Frömmigkeit von Lourdes“, 2. den Geist des evangelischen Pfarrhauses, in dem Luthers und Schleiermachers Überlieferungen regierten, 3. die Frömmigkeit des russischen Volkes, wie Tolstoi sie in den Dorfgeschichten zeigte, 4. die Frömmigkeit der puritanischen Christen Amerikas und der Heilsarmee (15f.).

⁵⁴ Adolf von Harnack: Religiöser Glaube und freie Forschung (1908). In: Ders.: RANF I, 267–276; hier 272.

⁵⁵ Adolf von Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen. Gotha 1927, 18f.

⁵⁶ Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, a.a.O., 10.

vollen Sinne nur zu sein, wenn sie selber modern, d. h. freiheitlich und persönlichkeitsgeleitet war.

Indem die religiösen Vorstellungsinhalte der Wirklichkeit insgesamt eingeboben waren, gab es keine heiligen und profanen Bezirke. Frömmigkeit blieb nicht auf jene Formelemente beschränkt, die als Characteristica evangelischer Frömmigkeit geltend gemacht worden sind (Gottesdienst, Taufe, Beichte, Abendmahl, Seelsorge, Lied, Lesung, Gebet, Katechismus).⁵⁷ Sie war die Lebenspraxis des Christen schlechthin. Harnacks überaus reiche Beziehungen zur wissenschaftlichen, sozialen, zur künstlerischen Lebenswelt seiner Zeit stehen im Zeichen eines solchen extensiven Frömmigkeitsverständnisses. Wenn man will, gewinnt der oft pejorativ auf den Kulturprotestantismus gemünzte Begriff der „Weltfrömmigkeit“ in diesem Licht seinen schlagenden positiven Sinn. Die mit der Reformation in die Profanität entlassene Wirklichkeit bleibt ihrem Grund vermittelt. Harnack leistete die Vermittlung von Christentum und Kultur in der Doppelung von historisch-genetischer Perspektive und in der Dimension des Erlebens. Über die kulturbildende Kraft des Christentums in den verschiedenen Epochen der Geschichte, die selbst noch die kirchen- und christentumsdistanzierte Moderne durchpulst, hat sich Harnack vielfach geäußert und auf diese Weise einen Beitrag zur neuzeitlichen Säkularisierungsthematik geleistet. Die Stärke dieses Beitrags liegt in der Auffüllung durch das historische Detail.

Gut paßt zur weltgerichteten Frömmigkeit Harnacks, daß in der Geschichte der Worte fromm (ahdt. vrum, frumb) und Frömmigkeit (ahdt. fruma) der profane Sinn (förderlich, nützlich, brauchbar; Nutzen) am Anfang steht. Erst im Sprachgebrauch des Pietismus sind sie dann entweltlicht und religiös-emotional besetzt worden.⁵⁸ Gleichwohl ging Harnacks Frömmigkeit nicht in kulturpraktischem Wirken auf. Der Christ war sich ihrer zentrierend-uneinholbaren Mitte stets bewußt. Das ist auch lebensgeschichtlich bezeugt, beispielsweise durch die Andachten im Hause Harnack und durch Harnacks intime Kenntnis des evangelischen Kirchenliedes als verbaler und musikalischer Platzhalter einer bestimmten Gestaltwerdung des Religiösen.⁵⁹

Der Schritt von einem kulturtheoretisch-integralistischen Religionsverständnis zur „Zivilreligion“ ist je nach Bewußtheit der Differenz zwischen Arcanum und Weltwirklichkeit, je nach Bewußtheit auch der Differenz zwischen vorgestelltem sittlichem Ideal und faktischem Kulturzustand größer

⁵⁷ Manfred Seitz: Frömmigkeit II. In: TRE IX (1983), 678.

⁵⁸ Ebenda, 676.

⁵⁹ Einen Eindruck dieses Harnackschen Wesenszuges vermittelt neben der Biographie Agnes von Zahn-Harnacks auch das von Johannes Müller gezeichnete Bild des „einzigen Freundes“ von Schloß Elmau „unter den repräsentativen Deutschen unserer Kultur“. Gerade auch in (partieller) Berührung und (fundamentalem) Gegensatz zwischen Müller und Harnack, zwischen dem „Antitheologen“ und dem christlichen Kirchenhistoriker, tritt Harnacks gelebtes Christsein klar hervor. (Müller: Adolf von Harnack, a.a.O., 137).

oder kleiner. Die Welt des freien Protestantismus ist in ihrer außerordentlichen Heterogenität eine Demonstration für die Spielmöglichkeiten innerhalb dieser Pole.⁶⁰ Zivilreligiöse Häresien liegen gleichsam in der Natur der Sache. Auch bei Harnack findet eine ideologiekritisch aufgeklärte Theologie- und Gesellschaftsgeschichtsschreibung dafür Anhaltspunkte in der Verbindung von kaiserzeitlichen Kulturidealen und Theologieprogramm.

4. Religiöse Individualität und Glaubensgemeinschaft

Harnack war, wie Wilhelm Dilthey zu Graf Paul York von Wartenburg bemerkte, eine „unbequeme Existenz“.⁶¹ Repräsentanten verfaßter Kirchlichkeit im eher liberalen Berliner Oberkirchenrat haben seiner Berufung in die Nachfolge Semischs auf den Berliner Lehrstuhl für Kirchengeschichte Steine in den Weg zu legen gesucht. Mitglied des Konsistoriums ist Harnack nicht geworden, von den theologischen Examina blieb er ausgeschlossen. Nach Erscheinen des „Wesens des Christentums“ beantragte eine Mecklenburger Pastoralkonferenz die förmliche Verfluchung des akademischen Lehrers nach Gal. 1,7–9.⁶² Der Konflikt war fundamental. Das um Weite und kulturelles Lagebewußtsein bemühte Christentumsverständnis Harnacks stellte sich in den Augen der kirchlich-orthodoxen Gegner als irreführende Subjektivitätsreligion dar. Noch einmal Adolf Stöcker: „... keinen Respekt vor der Geschichte, keine Ehrfurcht vor dem Bekenntnis, keine Rücksicht auf Kirche und Gemeinde. Hypothesen, oft recht windige Hypothesen von Kollegen sind ihnen (scil. Harnack und seinen Freunden) größere Realitäten als die Grundlagen der Kirche.“⁶³

Die Trennlinie ging durch nahezu alle theologischen loci hindurch. Was Harnack aus der Kraft kritischer Erkenntnis und eigener Glaubensüberzeugung als etwas Objektives meinte, war in den Augen derer, die auf anderen theologischen Positionen standen, subjektive Willkür und vice versa. Fest-

⁶⁰ Vgl. dazu neuerdings Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*. Gütersloh 1987 (Troeltsch-Studien 4); Wolfgang Steck (Hg.): *Otto Baumgarten*. Neumünster 1987.

⁶¹ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877–1897. Halle 1923, 231. – Auf dieses Urteil weist auf dem Hintergrund universitätsgeschichtlicher Perspektiven auch der Berliner Kirchenhistoriker Hans-Dieter Döpmann hin: *Die Geschichte des Berliner Lehrstuhls für Kirchengeschichte*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe (Zur Geschichte der Theologischen Fakultät Berlins) XXIV (1985)*, 544–553; hier 548.

⁶² Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack, a.a.O.*, 245f. – Zu den Schwierigkeiten um Harnacks Berufung nach Berlin Walter Wendland: *Die Berufung Adolf von Harnacks nach Berlin im Jahre 1888 (auf Grund der Akten des evangelischen Oberkirchenrats)*. In: *JBBBKG 29 (1934)*, 103–121; Neufeld: *Harnacks Konflikt mit der Kirche, a.a.O.*, 89ff.

⁶³ Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack, a.a.O.*, 202.

zuhalten in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß die Bereitschaft zur Vermittlung der Positionen eher auf seiten Harnacks lag als bei seinen orthodoxen Gegnern, die gegen ihn gezielte Ausgrenzungsstrategien in Anwendung brachten. Selbst Schmähdgedichte und Spottverse fehlten nicht. Wahrheitsverdreher, schamloser Heide, Pseudoheiland mit der falschen Lichtfackel in der Hand, all dies begegnete neben dem breit ausufernden seriösen Diskurs zum „Wesen des Christentums“ in der protestantischen, römisch-katholischen, jüdischen, sozialdemokratischen Welt auch.⁶⁴ In gesellschaftsgeschichtlicher Hinsicht waren die kulturtheoretischen Weiterungen der Kontroverse noch wichtiger als die binnenkirchliche rabies theologorum. Hier lief die Trennlinie zwischen zwei verschiedenen Fassungen vom Weltbezug des Glaubens hindurch. Auf der einen Seite stand eine integralistische Kulturtheorie, auf der anderen Seite der segmentierende Anspruch auf eine von der Welt abhebbare Kirchenkultur.

Analog der Forderung, sich beim Problem der konfessionellen Spaltung zwischen Protestantismus und Katholizismus „hoch über die augenblickliche kirchenpolitische Lage zu erheben“, hat Harnack auch innerhalb des Protestantismus Befriedung und Vermittlung gesucht. Es gehörte zu den „unveräußerlichen Elementen der christlichen Religion . . .“, daß sie Einheit unter ihren Bekennern fordert und stiften will – eine Einheit, so umfassend wie das menschliche Leben und so tief wie die menschliche Not.“⁶⁵ Wenn man in der Religion nur die Religion gelten ließ, sich also unter historischer Relativierung und Abstreifung der Schalen dem im Evangelium Jesu freigelegten Kern zuwandte, waren Annäherung und Gemeinschaft möglich. Das konstitutiv treibende Moment in diesem Vorgang hieß Verinnerlichung. Ihr wiederum war Freiheit benachbart oder anders gesprochen, das Bewußtsein der Differenz zwischen Christlichkeit und Kirchlichkeit. Ein solches Konzept außerhalb der eigenen Glaubens- und Überzeugungsgruppe durchzusetzen, war außerordentlich schwierig.⁶⁶ Eine kirchlich nicht mehr zu befriedende Christlichkeit schuf sich ihre eigene christliche Kultur. Sie wanderte in das kirchliche Vereinswesen aus oder schritt zu eigenen Vereinsgründungen. Darüber hinaus war protestantische Vereinskultur, sofern sie sich wie z. B.

⁶⁴ Eine Dokumentation zum zeitgenössischen Diskurs um das „Wesen des Christentums“ befindet sich in der Verantwortung von Dr. Detlef Pollack (Leipzig) in der Vorbereitungsphase. Die Studie von Gottfried Voigt: Gespräch mit Harnack. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem ‚Wesen des Christentums‘. Berlin 1954 folgt systematisch-theologischen Interessen und trägt deshalb wenig zur Aufhellung des zeitgenössischen Hintergrundes bei. („Unsere Arbeit wollte nur immer wieder auf das letzte Entweder-Oder hinweisen, an dem sich Harnacks und unsere Wege trennen“. – S. 106).

⁶⁵ Adolf von Harnack: Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. In: Ders.: RANF I, 225–250; hier 229.

⁶⁶ Die Geschichte des im 19. Jahrhundert aufblühenden protestantischen Vereinswesens bietet für diesen Sachverhalt viele Belege, bezieht man sie auf die nicht selten mißtrauische Haltung der Kirchenbehörden (vgl. etwa EZA Berlin [West] – Kons. Brandenburg Gen. J IX Nr. 65).

im „Evangelisch-Sozialen Kongreß“ konstruktiv in den Kultur- und Sozialaufgaben der Zeit zu engagieren versuchte, ein programmatisches Gegengewicht gegen bloße Ritualisierungen bestimmter kirchlicher Lebenspraktiken. Aus kulturprotestantischer Sicht standen solche ritualisierten Lebensformen des Glaubens lediglich in Segmenten auf dem Boden der Wirklichkeit. Vom eigenen Selbstverständnis nicht mehr einholbare Wirklichkeitsbereiche, dies schien die unausweichliche Konsequenz zu sein, wurden entweder einer theologischen *damnatio* überantwortet oder man stand ihnen unberaten und hilflos gegenüber.

Manche Äußerungen Harnacks weisen auf ein Christentum fern aller Institutionen und auch noch von Ersatzformen in Bünden und Vereinen hin.⁶⁷ So provokant es in den Ohren von Vertretern des kirchlichen Christentums klingen mochte, die Konsequenz solcher Aussagen auf der Linie des Gedankens von der „Natürlichkeit“ der Religion liegt auf der Hand. Harnacks Affinität zu Schloß Elmau bei im übrigen ganz anderen, teilweise konträren Ansichten Johannes Müllers über das Gott-Mensch-Verhältnis, namentlich im Blick auf den sittlichen Aktivismus des glaubenden Menschen,⁶⁸ bewegte sich innerhalb des Motivkreises von der natürlich gewordenen Religion.

Die theologie- und religionsgeschichtliche Aufarbeitung von Harnacks Christentumsmodell und seiner kulturtheologischen Konsequenzen (weniger kirchenintegriert als kulturintegriert), seine sachgerechte Bewertung im Horizont der Zeit darf nicht allein in die Betrachtung des Gegensatzes oder doch der erheblichen Spannung zum kirchlichen Christentum einmünden. Die nicht minder wichtige Kontrastfolie war die vagabundierende Religion des Wilhelminischen Zeitalters mit ihren explosionsartigen Zersplitterungen am Beginn des 20. Jahrhunderts. Im Widerschein von kirchlichem Christentum und seinen Bemühungen um konfessionelle, dogmatische und lebenspraktische Identität auf der einen, frei vagabundierender Religiosität auf der anderen Seite,⁶⁹ stellt sich Harnack als ein Mann der Mitte dar. Die

⁶⁷ In seinem Briefwechsel mit Erik Peterson schrieb von Harnack 1928, er sei „der Meinung, daß wirkliche religiöse Gemeinschaft in der Christenheit zu allen Zeiten ausschließlich durch die ‚Unverbindlichkeit einer moralischen Paränese‘ zustande gekommen ist, d. h. durch das Erfahrungs- und Glaubenszeugnis erweckter Personen, das Resonanz und Licht in anderen Personen hervorruft“. Harnack begrüßte Entwicklungen, die „immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft“ führten. (Vgl. Erik Peterson: *Theologische Traktate*. München 1951, 293–321; hier 298.305.)

⁶⁸ Dazu die Selbstdarstellung Müllers in: *Grüne Blätter*, a.a.O.

⁶⁹ Beleuchtend für den Aufbruch religiöser Bedürfnisse die Beobachtungen von Hermann Bahr: *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*. Berlin 1894, 53f. „Es melden sich allerhand Zeichen, als ob die Menschheit wieder religiös werden sollte. Vielleicht ist es eine rasche Mode, wie damals der hastige Stoß der Romantiker gegen die Aufklärung; vielleicht mag es dauern. Sekten bilden sich wie die Heilsarmee; der Ruf des Tolstoi zum Glauben findet Jünger; die theosophische Bewegung wächst; die Spiritisten mehren die Gemeinden; in Frankreich kommt ein neuer Katholizismus und die Deutschen erneuern den Protestantismus. Der Jugend genügen die billigen Phrasen der naturwissenschaftlichen Rationalisten nicht mehr, und sie spottet auf Büchner und

einen sollten von der Stufe der Ritualisierung des Religiösen in die Freiheit der Gotteskinder, die anderen zu Gott und Jesus gerufen werden. Was den kirchlichen Raum angeht, so ist Harnack der „Anwalt der Weltkinder im Raum der Kirche“ genannt worden.⁷⁰

Harnacks Welt des religiösen Bewußtseins markiert eine vergangene Phase der evangelischen Christentumsgeschichte. Sie unterliegt jener Historisierung der geschichtlichen Wirklichkeit, die er selber praktizierte. Ob Harnacks Religionsverständnis der „Aporie des religiösen Bewußtseins“ unterliegt, von einem absoluten Grund abzuhängen, der durch das religiöse Bewußtsein selbst bedingt ist, mithin das Absolute trotz seiner behaupteten Unbedingtheit bedingt bleibt, hängt von einer theologischen Prinzipienentscheidung ab. Wer dieser Aporie zu entkommen vermeint, indem er sich gegen Harnack auf die Seite strenger Offenbarungstheologen stellt, muß das von Falk Wagner aufgeworfene Problem beachten, ob nicht auch er das Absolute als das sich schlechthin Selbstbestimmende aus seinen eigenen Vorstellungen zu bestimmen sucht.⁷¹ Harnacks Konzeption bleibt m. E. wichtig als konsequente Auslegung des Glaubens auf das religiöse Subjekt. Nicht traditions- und autoritätsgeleitete Kirchlichkeit ist bestimmend, sondern die Verweisung des religiösen Subjekts auf seinen im Evangelium Jesu erkannten und in Luthers Reformation neu aufgedeckten Ursprung. Das geschieht im Versuch des Aushaltens und Aufbietens aller kritisch-rationalen Denkopoperationen, die dem Menschen der Moderne bei seiner Selbst- und Gottesaufklärung nur irgend zur Verfügung stehen. Die Tragfähigkeit des uneinholbaren Grundes bleibt Voraussetzung. Dieser uneinholbare Grund ist es auch, welcher den religiösen Teilkulturen und den aus ihnen erwachsenden lebenspraktischen Konzepten einen letzten Zusammenhalt sichert. Keine religiös-theologische Teilkultur kann und darf sich unterwinden, mit letztverbindlichen Sinnsetzungen aufzuwarten. Das Partikulare sichert das Arcanum, das Arcanum das Partikulare. Das Individuum ist zu dieser Sicherung berufen und verurteilt zugleich. Harnacks tendenzielle Neigung, das Arcanum durch Beschreibung in sittlich-teleologischen Gottesbegriffen aufzubrechen bzw. aus seiner religiös-theologischen Teilkultur einen universalen Geltungsanspruch abzuleiten, ist abgefangen im Credo der Individualität.

Religions- und kirchenpraktisch bedeutete diese Haltung Toleranz bis in den nichtchristlichen Bereich. Harnacks Konzeption eröffnete sehr viel

Vogt. ‚Gegen den Materialismus‘ heißt eine Gesellschaft in München, und in Berlin ist eine ‚Ethische Gesellschaft‘. Nach Gefühlen drängen sie und wollen Ethos. Man wendet sich vom kalten Verstande . . . Es ist wahrscheinlich nur eine Mode; aber es könnte wohl auch der große Wechsel im Geist sein, der Abschied von diesem Jahrhundert und die erste Verkündigung des neuen.“

⁷⁰ So W. Trillhaas in seinem Geleitwort zum „Wesen des Christentums“ (vgl. Anm. 1).

⁷¹ Falk Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986. Wagner hält es für notwendig, die nach seiner Auffassung allesamt am Problem der Religionsbegründung scheiternden Religionstheorien in einer „Theorie des Absoluten“ zu verankern.

leichter als andere Modelle den Zugang zur Integration unterschiedlicher theologischer und gesellschaftlicher Ausprägungen des Christlichen: des kirchlichen Christentums, des öffentlichen Christentums und des privaten Christentums. Christentum wird begreifbar als vielschichtiges System in der Gesellschaft mit verschiedenen Wirkweisen und Ansprüchen. Natürlich hat Harnack versucht wie andere Kulturprotestanten auch, seine neuprotestantische Christlichkeit in den Rang der Leitkultur der Moderne schlechthin zu erheben. Andererseits war er individualitäts- und freiheitsbewußt genug, seine Freiheit nicht einfach zur Freiheit der anderen zu erklären und sie damit in Zwang zu verwandeln.⁷²

[Grundgedanken dieses Aufsatzes wurden in Gastvorlesungen an den Universitäten Halle/S., München und Augsburg vorgetragen.]

⁷² „... und wie im Hause des Vaters viele Wohnungen sind, so führen durch das Tor des Lebens auch verschiedene Gleise, die der Einzelne nicht zu übersehen vermag. Diesen ‚Relativismus‘ lassen wir offen; ein Jeder aber soll den Weg mit Ernst betreiben und den Anderen vorführen, den er geführt worden ist und kennt“ (von Harnack an J. Müller vom 26. März 1930. In: Grüne Blätter, a.a.O., 189).