

Die bleibende Bedeutung des Dogmas für bewußten
christlichen Glauben - dargestellt anhand der
Problematik und Diskussion von HARNACKs Dogmen-
geschichte

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der theologischen Fakultät
der Friedrich - Schiller - Universität Jena

vorgelegt
von

Raimund Hoenen
Jena 1966

Genehmigt von der theologischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Dekan: Prof. D. Rudolf Meyers
Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Fritzsche
Zweitgutachter: Prof. Dr. Horst Benzler

Tag der mündlichen Prüfung: 30.6.1967
Tag der öffentlichen Verteidigung
der Dissertation: 20.9.1967

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Einleitung	S. 3
A) Die doppelte Einschränkung des Dogmabegriffs bei HARNACK	S. 7
1. Dogma als juristisch - kirchlicher Glaubenssatz	S. 7
2. Dogma als theologischer Lehrsatz im Gegensatz zum Evangelium	S. 14
3. Das Kerygma als Voraussetzung der Dogmenbildung	S. 43
4. Das Verhältnis des Dogmas zur Schrift als der Norm christlichen Glaubens	S. 48
5. Zusammenfassung	S. 54
B) Der Gegensatz von dogmatischem und undogmatischem Christentum auf dem Hintergrund des Humanismus	S. 56
1. Der humanistische Charakter des Evangeliums	S. 56
2. Die im Menschen gründende Einheit von Religion und Moral auf der Basis des KANTschen Ethizismus	S. 72
3. Die Frage nach dem undogmatischen Christentum	S. 81
4. Das "Christentum der Gesinnung und der Tat" im Horizont der "nicht - religiösen Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich BONHOEFFER	S. 90
5. Zusammenfassung	S. 99
C) Die Kritik am Dogma auf dem Hintergrund des Rationalismus	S. 101
1. Dogma und Theologie als Kennzeichen der Hellenisierung des Christentums	S. 101
2. Griechische Theologie und "biblisches Denken"	S. 111

3. Die Berücksichtigung der apokalyptisch - eschatologischen Theologie	S.117
4. Die Trennung von Vernunft und Glaube und die Frage nach der Metaphysik	S.129
5. Zusammenfassung	S.139
D) Die Infragestellung des Dogmas durch die Ge- schichte	S.141
1. Theologie als historische Wissenschaft	S.141
2. Der Entwicklungsgedanke	S.146
3. Die Persönlichkeit	S.153
4. Die Dogmengeschichte als Erweis der Ge- schichtlichkeit des Dogmas	S.158
5. Zusammenfassung	S.161
E) HARNACKs Geschichtsdenken zwischen Optimismus und Skeptizismus	S.163
1. Dogmengeschichte bei Friedrich NITZSCH und Gottfried THOMASIU	S.163
2. HARNACKs Dogmenkritik im Spiegel der radi- kalen Infragestellung des Christentums durch Franz OVERBECK	S.173
3. Idealistische Prinzipien in der Dogmengeschich- te nach HARNACK	S.180
4. Zusammenfassung	S.191
Literaturverzeichnis	S.193

Einleitung

Die bleibende Bedeutung des Dogmas wird nicht nach allen Seiten hin in umfassender Weise erörtert, wie das in den Prolegomena einer Dogmatik geschehen könnte, sondern an Problemstellungen der Dogmengeschichte Adolf von HARNACKs. An den entscheidenden Themenkreisen seiner Dogmengeschichte - Dogma, Evangelium und Geschichte - sollen HARNACKs theologische Voraussetzungen, die Art und Methode seines theologischen Denkens und die Konsequenzen für dogmatische Fragen dargestellt werden. Das Dogma wird in dem kategorialen Sinn des Dogmatischen verstanden, weil die Berechtigung des Dogmas für das Christentum seit HARNACK grundsätzlich in Frage gestellt worden ist. Eine Analyse einzelner Dogmen in ihrer Geschichte aus der Sicht HARNACKs erfolgt nicht, da sie eine eigene Dogmengeschichte oder eine Monographie über ein spezielles Dogma erforderte. Deshalb besteht die Hauptaufgabe dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit HARNACK selbst, aus der sich Korrekturen an dem allgemein verbreiteten HARNACK-Bild ergeben.

In der deutschsprachigen Literatur¹⁾ gibt es keine umfassende Monographie, die HARNACKs Theologie oder sein Gesamtwerk darstellt. Das ausführlichste Werk ist bisher die Biographie seiner Tochter Agnes von ZAHN-HARNACK. Es gibt ferner mehrere kleinere Arbeiten, Vorträge und Aufsätze, die sich mit einzelnen Themen oder Bereichen aus dem Leben und Werk HARNACKs beschäftigen. Schon er selbst hatte mehrfach Anlaß gegeben für literarische Auseinandersetzungen: durch seine Dogmengeschichte (1886ff) (A. LASSON, C. STANGE, F. HAASE, T. KOLDE), durch den Apostolikumstreit 1892 (H. CREMER) und durch die Herausgabe der Vorlesungen über das "Wesen des Christentums" (1900). Auch nach seinem Tode 1930 wurden nur speziellere

¹⁾Zum Folgenden S. Literaturverzeichnis, Abschnitt III

Themen verhandelt: das "Wesen des Christentums" (G. VOIGT); HARNACK als Universalgelehrter (ALAND), als Kirchengistoriker (W. ELLIGER), als Lehrer (O. DIBELIUS) aus Anlaß des 100. Geburtstages 1951. Am häufigsten finden sich verstreut in Rezensionen, Literaturberichten und theologischen Lehrbüchern Hinweise und Äußerungen, da man eine Auseinandersetzung mit HARNACK für unumgänglich hält. Seit den Nekrologen²⁾ läßt sich das Gespräch über HARNACK mit dem Thema "Größe und Grenze" (E. FASCHER) kennzeichnen. Dabei gilt das beinahe einhellige Urteil der Theologen über die Größe im besonderen seiner Persönlichkeit, die ihn als wissenschaftlichen Organisator auf Grund seiner intensiven Forschung, seiner umfassenden Kenntnisse und seiner Genialität auszeichnet.³⁾ Er hat in seiner Person selbst die Synthese von Christentum und Kultur vollzogen, wie sie etwa W. KÖHLER beschrieben hat: "Adolf von Harnack, hohen und höchsten Herrschaften eng verbunden, glänzender Exponent der Kultur der wilhelminischen Zeit in weitestem Umfang, Richtungweisend und Aufgaben stellend auf den verschiedenartigsten Gebieten, blieb doch stets der Gelehrte, den die hochgewölbte Stirne und der forschende und prüfende Blick der Augen kündete."⁴⁾

In der Bestimmung der Grenze nimmt die politische Haltung HARNACKS eine wichtige Stelle ein, doch noch maßgeblicher war und ist seine Theologie. Das allgemein negative Urteil über seine Theologie hat dazu beigetragen, daß das HARNACK-Bild erstarrte und daß eine echte Auseinandersetzung mit HARNACK fehlte. Es genügt nicht mehr, seine Theologie als "liberal" oder "historistisch" zu stempeln. Jedoch ist dieses Urteil verständlich wegen der Veränderungen des theologischen Denkens seit den zwanziger Jahren, wie sie GOGARTEN, BARTH, R. OTTO, M. DIBELIUS u.a. eingeleitet

2) Zusammenfassend informiert darüber: K.L. SCHMIDT, Zum Tode Adolf von Harnacks, Theologische Blätter, 1930, Sp. 163ff. Ein ausführliches Verzeichnis der Zeitschriftenartikel und Arbeiten über HARNACK bis 1933 bietet SIETSMAN, S. 496-498.

3) Vergl. dazu das Zitat aus dem "Vorwärts" vom 11.6.30 bei SCHMIDT, Sp. 171: "Mit Adolf von Harnack verliert die deutsche Geisteswelt einen ihrer hervorragendsten und vielseitigsten Köpfe und einen bis ins hohe Alter hinein tatkräftigen Organisator wissenschaftlicher Arbeit."

haben. Vielleicht hat neben der Größe HARNACKs auch die theologische Grenze keine ausführlichere Monographie entstehen lassen. Vielleicht ließen aber auch die in HARNACKs Denken aufweisbaren Paradoxien davor zurückschrecken. Als sie offen im "Marcion" 1920 hervortraten, meinte man, einen Wandel seiner Anschauungen oder ein Zugeständnis an die dialektische Theologie feststellen zu müssen.⁵⁾ Aber die Paradoxien waren nicht neu. Sie gehörten zu HARNACKs Denken. In den Details hat sich von der 1. Auflage des Lehrbuches der Dogmengeschichte bis zum "Marcion" durch weitere Erkenntnisse vieles geändert, aber die Grundlinien seines Denkens haben sich nicht gewandelt. HARNACK hat sich selbst so verstanden, wenn er an Martin RADE, den Herausgeber der "Christlichen Welt", zum 70. Geburtstag 1927 schreibt: "Ich habe in den nun fünfzig Jahren, die hinter uns liegen, Erhebendes und Beschämendes in meiner Arbeit erlebt, aber keinen Schiffbruch und keinen Wandel: die Sonne hat sich mir nicht verdunkelt, nichts hat mich gezwungen, das Schiff zu wechseln, und an dem Kurs bin ich nicht irre geworden. Neues habe ich in Fülle gesehen, aufgenommen und durchdacht; der Horizont wurde immer weiter, aber das Steuer habe ich niemals umgelegt."⁶⁾ Wenn auch eine Selbsteinschätzung nicht immer als maßgebliches Urteil gelten kann, so bestätigt sie für HARNACK doch den literarischen Sachverhalt und erklärt seine theologische Vereinsamung in den zehn letzten Lebensjahren.

Die vorliegende Arbeit versucht von der Dogmengeschichte her in HARNACKs Denken einzudringen. Da zwischen den frühen und späteren Aussagen HARNACKs keine wesentlichen Wandlungen bemerkt wurden, brauchte der Stoff nicht chronologisch angeordnet zu werden; Hinweise auf unterschiedliche Aussagen werden an einigen Stellen gegeben.

Mit HARNACKs Dogmengeschichte haben sich bisher zwei Holländer auseinandergesetzt - in zeitlicher

4) zit. bei Schmidt, Sp. 168 aus der "Neuen Zürcher Zeitung".

5) Vergl. a. a. O., Sp. 176

6) HARNACK, Martin Rade, WdV, S. 259

Nähe zu ihm - , M. C. SLOEMAKER de BRUINE und Korneelis SIETSMA.⁷⁾ SIETSMA beschreibt in dem ersten Teil seines Buches das Leben HARNACKS, im dritten Teil den Gang des Lehrbuches der Dogmengeschichte. Bedeutend ist Teil II, der die Prinzipien HARNACKS darstellt: Wissenschaft, Religion, Kanon und Kirchenbegriff und die Prinzipien der Dogmengeschichte. Das Buch dient vorwiegend der Information, aber auch der kritischen Einschätzung HARNACKS vom "gereformierten" Standpunkt her. Im Gegensatz zu diesen beiden frühen Werken muß heute gefragt werden, wo die positiven Ansätze der Theologie HARNACKS liegen, welchen besonderen Charakter seine Theologie trägt und wo ihre Grenzen liegen.

⁷⁾Beide Bücher sind besprochen von H. WINDISCH in: Deutsche Literaturzeitung, 3.Folge, 5.Jahrgg., Heft 2/3 vom 10. Juni 1934, Sp. 1058-1067.

A) Die doppelte Einschränkung des Dogmabegriffs bei

HARNACK

1. Dogma als juristisch-kirchlicher Glaubenssatz

HARNACK bestimmt den Gegenstand der Dogmengeschichte durch folgende Definition der Dogmen: "Die kirchlichen Dogmen sind die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und den objektiven Inhalt der Religion darstellen. Sie gelten in den christlichen Kirchen als die in den heiligen Schriften (bez. auch in der Tradition) enthaltenen, das Depositum fidei umschreibenden Wahrheiten, deren Anerkennung die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit ist."¹⁾

Nach Harnack

Das Dogma ist nicht nur Ausdruck einer Glaubenserkenntnis, die die Inhalte der christlichen Religion mit den Mitteln der Vernunft umschreibt. Es gibt nicht nur die christliche Verkündigung wieder, sondern es stellt eine Lehre dar, die in die menschlichen Erkenntnisssysteme hineingestellt wird. Die Aufgabe einer Dogmengeschichte wäre viel zu umfassend, wenn sie den "Logos der christlichen Denkentwicklung" erfassen oder die "Geschichte des christlichen Bewußtseins, das zur Erkenntnis seiner selbst kammt," darstellen wollte.²⁾ Für HARNACK käme bei einer solchen Betrachtung das Dogma gar nicht in den Blick, weil es nicht abgegrenzt

1) LdDg, I⁴, S. 3. In den Vorlesungen von 1926, "Die Entstehung der christlichen Theologie", 1927, S. 75, hat die Definition eine ähnliche Gestalt. Wie in den früheren Auflagen des Lehrbuches gelten die Dogmen als "geoffenbarte" Wahrheiten, die sich zugleich mit dem "überlieferten Glauben" auseinandersetzen. HARNACK bestimmt also von vornherein die Dogmen als göttlich geoffenbarte Sätze, ohne zu prüfen, ob das immer für das Dogma gilt. Allerdings können die Dogmen das Glaubensgut der Kirche selbst nicht kommensurabel wiedergeben (vergl. a. a. O., Anm. 2). Die Anerkennung der Glaubenslehren wird nicht mehr "Vorbedingung der Seligkeit" genannt, sondern "Voraussetzung des Christenstandes", und ihre "Betrachtung" gilt als "höchste Aufgabe des Christen". Die ethische Erweiterung am Schluß sieht als erstrebenswertes Ziel für den Christen an, daß er sich in die Dogmen vertieft.

2) KÖHLER, I, S. VII und 3

wäre gegen das persönlich religiöse Erleben, die Glaubenserfahrung oder die individuelle theologische Erkenntnis. Dogmengeschichte würde sich zur christlichen Geistesgeschichte ausweiten, die sich mit allen christlichen Denkern auseinandersetzen müßte, ohne dabei dem geschichtlichen Tatbestand, daß gerade die Kirchen Dogmen kennen, gerecht zu werden.

Für HARNACK tragen Etymologie und Sprachgebrauch von *δόγμα* wenig zur Klärung des Dogmaverständnisses bei.³⁾ Seit Plato bedeutet es 1. Beschluß, Erlaß, Verordnung, 2. philosophischer Lehrsatz oder Lehrmeinung. Im ersten Sinn - besonders als Dekret, Erlaß - gebraucht das Neue Testament das Wort (Lk 2,1; Act 16, 4; 17,7; E 2,15; Kol 2,14). Beide Bedeutungen kommen dagegen erst seit der nachapostolischen Zeit in der christlichen Literatur vor.⁴⁾ Die Apologeten wenden den *δόγμα* - Begriff erstmalig im philosophischen Sprachgebrauch auf den christlichen Glauben an.⁵⁾ Noch Marcell von Ancyra kennt Dogmen als Ausdruck für die Kunst der Ärzte, für die Lehrsysteme der Philosophen und für Senatsbeschlüsse; "denn dem Namen nach sind sie abhängig von dem menschlichen Willen und der Erkenntnis"⁶⁾. Basilius der Große unterscheidet die *δόγματα* als landläufige Lehren und Riten vom *κήρυγμα*, der offiziellen Kirchenlehre.⁷⁾ Der Sprachgebrauch schwankt zwischen theoretischen und praktischen Gesetzen, zwischen einheitlichen Lehrsystemen und einzelnen Lehren. Entscheiden kann nicht ein von einem dogmatischen Standpunkt aus festgelegter Dogmabegriff, sondern der geschichtliche Trend, der schließlich zu einem feststehenden Gebrauch geführt hat. Dafür ist kennzeichnend die Umwandlung einer unverbindlichen Glaubenserkenntnis in verbindliche Glaubenssätze oder -lehren, die in den christlichen Kirchen "gelten". "Geltung" bedeutet nicht, daß einzelne Aussagen christlicher Verkündigung zum gewöhnlichen Glaubensgut der Christen geworden sind, sondern bezeichnet einen offiziellen Deklarationsakt der Kirchen,

3) Theologie, S. 74

4) vergl. BAUER, WbNT⁵, Sp. 399; G. KITTEL, *δόγμα*, *δογματίζω*, in ThWBNT, II, Sp. 233-235; vergl. ELZE, S. 422-424

5) LdDg, I⁴, S. 525, Anm. 1

6) aus dem Motto des 1. Bandes des "Lehrbuches der Dogmengeschichte": "τὸ δόγμα τὸς ὄνομα τῆς ἀνθρώπου ἔχει βούλησ τε καὶ γνώμησ", Euseb c. Marcellum 1,4

7) Basilius, *περὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου*, MG 32, 188a. Vergl. Elze, S. 432

die mit ihm die Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit an einzelne formulierte Sätze binden. Die Rolle der Kirche ist wesentlich für den Dogmabegriff. Vor HARNACK hat G. THOMASIIUS den "kirchlichen Lehrbegriff" herausgearbeitet und der Kirche die aktive Funktion zugeschrieben, von der Offenbarung in Jesus Christus her (dem "Centralpunkt") ihren "Gemeindeglauben zum Lehrbegriff" zu entwickeln. Dogma "ist die Form, in der sich der christliche Gemeinglaube nach seinen wesentlichen Momenten einen bestimmten und gemeingiltigen Ausdruck gibt."⁸

SEEBERG und LOOFS haben sich in dieser Beziehung an THOMASIIUS angeschlossen.⁹⁾ Die Dogmengeschichte kann von ihnen bis zu den Lehrentscheidungen der Kirchen in der Gegenwart fortgeführt werden.

Doch HARNACK meint, daß mit diesem kirchlichen Lehrbegriff das Charakteristische am Dogma noch nicht zutreffend erkannt und ausreichend bestimmt ist. Das Dogma tritt in der Gemeinde so auf, daß es eine Autorität besitzt, die sich auf den Anspruch einer absoluten Wahrheit, nämlich der Offenbarung Gottes, stützt.¹⁰⁾ Damit bildet es für seine Bekenner die Voraussetzung der Zugehörigkeit zur Kirche, so daß Heil und Seligkeit an die Zustimmung zu den Aussagen des Dogmas gebunden sind.

Der autoritäre Wahrheitsanspruch und das soziale Moment machen das Dogma zur Norm und stellen es über Bekenntnis und individuelle Lehrmeinung. An die Stelle der Vernunft, die für die menschliche Erkenntnis maßgebliche Instanz ist, tritt die Offenbarung Gottes. Die bedingte menschliche Erkenntnis muß dem Anspruch der Unbedingtheit des christlichen Glaubens weichen. Diese Institutionalisierung des christlichen Glaubens durch das Dogma beginnt in der alten Kirche und kennzeichnet den Katholisierungsprozeß des Christentums. Die Geltung der Dogmen wird auf

8) THOMASIIUS-BONWETSCH, S.7

9) LOOFS-ALAND, S.9: "Dogmen" sind diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern oder wenigstens von ihren Lehrern, ausdrücklich fordert."

SEEBERG, I, S.1: "Mit dem theologischen Ausdruck Dogma bezeichnet man einen kirchlichen Lehrsatz oder das ganze Gefüge dieser Lehrsätze d.i. den kirchlichen Lehrbegriff."

10) vergl. LdDg, I⁴, S.17

die katholische Kirche beschränkt, aber auch noch auf die Reformationskirchen, sofern sie das alte Katholische Dogma gelten lassen.¹¹⁾ Da die katholische Kirche dieses Dogma von ihren Gläubigen fordert und zum Schibboleth der Zugehörigkeit macht, erhält es den Charakter des Rechtes. Es entgeht nicht der Institutionalisierung der verfaßten kirchlichen Gemeinschaft, ja es ist sogar wesentlich auf eine ordnende Rechtsfunktion hin angelegt. Hinter seine Autorität stellt sich die Kirche, um ihre Ansprüche an die Gläubigen und an die Welt aufrecht zu erhalten. Mit der Fixierung der Dogmen waren Glaubenssätze aufgestellt, die irrtumsfrei und unfehlbar die Wahrheit verbürgten und von unveränderlicher Geltung waren. Sie sicherten damit auch die Erhaltung der Kirche. "Das alte Dogma aber gab sich als unfehlbar, ja es war nur Dogma, sofern es mit diesem Anspruch auftrat."¹²⁾ Die Endpunkte der dogmengeschichtlichen Entwicklung machen den juristischen Charakter deutlich: Die Ostkirche läßt es erstarren und arbeitet nicht mehr daran, so daß es vom Kultus aufgesogen werden kann. Im abendländischen Katholizismus verfestigt es sich zu einem Gesetz, dem der Christ gehorchen muß. "In der modernen römischen Kirche ist das Dogma vor allem eine R e c h t s o r d n u n g , der man sich zu unterwerfen hat, und unter Umständen reicht die Unterwürfigkeit allein aus (fides implicita)."¹³⁾ Neben das Dogma traten eine Reihe gleichwertiger Lehrmeinungen, Kirchenordnungen und Gewohnheiten, deren dogmatische Bedeutung im Tridentinum notwendig festgestellt wurde. (Reaktion auf die Reformation). Unter dem Schutz des unfehlbaren autoritativen Dogmas wuchsen die institutionellen Machtbefugnisse von Kirche und Papst heran, so daß die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes der fogerichtige dogmatische Abschluß dieser Entwicklung ist.¹⁴⁾ Die Reformation steht von der Sache her im Widerspruch zum altkirchlichen Dogma, aber

11) Deutlich ist diese Einschränkung im Zusammenhang mit der Dogmdefinition, Dg, S.2, ausgesprochen.

12) IdDg, III⁴, S.692, vergl. S.897: "...was aber ist ein Dogma ohne Unfehlbarkeit?"

13) IdDg, I⁴, S.10, Anm.1

14) HARNACK stellt die Frage an DÖLLINGER, wie es ihm als Historiker entgehen konnte, daß das Dogma von der Unfehlbarkeit die Konsequenz der wirklichen Geschichte des römischen Katholizismus ist. In: Möhler, Diepenbrock, Döllinger, WdV, S.115

sie hat - sichtbar in der protestantischen Orthodoxie - an ihm festgehalten.

Dem Dogmabegriff entsprechend ist auch der Stoff der Dogmengeschichte gegliedert und nach Perioden eingeteilt. Die Ostkirche wird dogmengeschichtlich bis zur Aufhebung des Bilderverbotes 787 behandelt; danach tritt die theologische Arbeit hinter die Ausgestaltung des Kultus zurück. Auch im Abendland stagniert die Arbeit am Dogma. Hier führt die Dogmengeschichte zu drei Ausgängen. Diese Ausgänge sind als Endpunkte des altkatholischen Dogmas zu verstehen, nicht als Ende des christlichen Dogmas überhaupt:

1. Im römischen Katholizismus ist das alte Dogma der Herrschaft des Papstes unterworfen; es hat dem neuen Dogma der Infallibilität Platz machen müssen.

2. Sozinianismus und Antitrinitarismus haben das alte Dogma verworfen zugunsten einer "Dogmatisierung" der menschlichen ratio.

3. Der komplizierteste Ausgang ist der Protestantismus. Er hat zwar das altkirchliche Dogma übernommen und kein neues Dogma bisher geprägt, aber im Kerne stellt er doch das Ende des Dogmas dar. Dies deshalb, weil er der tradierten Kirche alle Unfehlbarkeiten und äußeren Autoritäten genommen hat, nämlich die der kirchlichen Organisation, des Dogmas und der Tradition. Der Glaube wurde durch die Reformation nicht an das Dogma gebunden, sondern er wurde als Vertrauen zu Gott erkannt. HARNACK führt daher die Dogmengeschichte im Protestantismus nicht weiter bis zum Niederschlag der Glaubensformeln im Konkordienbuch und in Dordrecht, da er sie nicht für allgemein verpflichtend und andererseits für einen Rückfall in glaubensgesetzliches Verhalten hält. Das Ende des Dogmas ist mit Luther gesetzt.

Nach HARNACKS Dogma-Verständnis bezeichnet das Dogma eine ganz bestimmte Stufe der Geschichte des menschlichen Geistes, der in der Geschichte der christlichen Religion die Stufe des dogmatischen Christentums entspricht.¹⁵⁾

15) LdDg, I⁴, S. 23: "...denn es ist vor allem von entscheidender Wichtigkeit zu erkennen, dass es eine eigenthümliche Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes ist, welche durch das Dogma bezeichnet ist."

Dazu zählt sowohl die alte Kirche seit den Apologeten als auch der Protestantismus, sofern er am alten Dogma hängt.¹⁶⁾ Der HARNACKsche Dogmabegriff ist in juristisch-soziologischer Hinsicht eingeschränkt, da er am katholischen Dogma orientiert ist.¹⁷⁾ Insofern ist es verständlich, wenn HARNACK dieses Dogma als nicht genuin zum Wesen des Christentums gehörig bestimmt - es war nicht von Anfang an da, also wird es auch nicht für immer bleiben.

Es genügt HARNACK nicht, ohne Einschränkung einfach vom Dogma als von der "Sprache der Religion" zu reden: "...die eigentliche Sprache der christlichen Religion ist das Gebet, das Bekenntniss und die That; das Dogma ist eine abgenöthigte Sprache."¹⁸⁾ Damit sind Bekenntnis und Dogma sorgfältig getrennt; das eine gehört dem inneren, das andere dem äußeren Bereich der Religion an. In unauflöselichem Widerspruch steht dazu die Feststellung, daß HARNACK von der dritten Auflage des Lehrbuches an das allgemeine Genus Dogma, das als verstandesmäßiger Ausdruck des christlichen Glaubens notwendig und unverlierbar zum Wesen des Christentums gehört, von der geschichtlich vorfindlichen Spezies Dogma (= das katholische Dogma) unterscheidet.¹⁹⁾ Alles bisher über die kirchlich-juristischen Glaubenssätze Gesagte gilt nur für die Spezies Dogma, das eigentliche Objekt der Dogmengeschichte.

16) Gegen diese historisch begründete Einschränkung des Dogmas und die darausfolgende Begrenzung der Dogmengeschichte hat schon C. STANGE, S.36f, eingewandt, daß sie nicht als allein berechtigt angesehen werden kann. Er stellt einen Widerspruch zu HARNACKs eigener Dogmdefinition fest, die einen weiteren Spielraum zuließe.

17) FRITZSCHE, Dogmatik, I S.190

18) LdDg, I⁴, S.25: Das verstandesmäßige Element des Dogmas gehört innerhalb der christlichen Religion zum Wesen der Sache selbst, weil sie einen ganz bestimmten Inhalt hat. "In diesem Sinn ist das Christenthum ohne 'Dogma', d.h. ohne klaren Ausdruck seines Inhaltes, undenkbar; aber damit ist nicht die unveränderliche, bleibende Bedeutung jenes Dogmas gerechtfertigt, welches sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen einst gebildet hat."

19) a.a.O., S.25: "Wenn ich somit von der Auflösung des Dogmas spreche, so meine ich damit weder die geschichtlichen That-sachen, welche die christliche Religion wirklich begründen, noch stelle ich die Nothwendigkeit, dass der Christ und die Kirche ein Bekenntnis haben müssen, in Abrede. Meine Kritik wie meine Darstellung gilt nicht dem allgemeinen Genus 'Dogma', sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie es sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modificationen, noch eine Macht ist."

Aber aus der Unterscheidung der beiden Dogmabegriffe ergeben sich Schwierigkeiten:

- a) Wenn das Genus Dogma im Bekenntnis Gestalt gewinnen soll, dessen Notwendigkeit von HARNACK nicht geleugnet werden kann, dann ist die Unterscheidung zwischen "eigentlicher" und "abgenöthigter Sprache für die Religion nicht mehr aufrecht zu erhalten. Dann verwischen sich die Grenzen zwischen äußerem und innerem Bereich der Religion, auf dessen saubere Trennung es ankommt, denn nur mit dem äußeren soll sich die Geschichte beschäftigen. Es ist hier weiter zu fragen, inwiefern der "klare Ausdruck des Inhaltes" des Christentums zu einer "abgenöthigten" Sprache führen soll. Das Christentum muß immer auf klaren Ausdruck des Glaubensinhaltes abzielen. Es bleibt die Frage offen, inwiefern das Genus Dogma dazu berechtigt ist, während die Species das nur in "abgenöthigter" Sprache vermag.
- b) Wenn das Genus Dogma sich trotzdem doch in Bekenntnis und neuer Lehre äußern soll, kann das Genus nur als etwas formal Gedachtes vorgestellt werden, das in irgend-einer Gestalt zur Religion gehören muß. Es wäre dann in der Art des BAURschen "Dogmas" als Entfaltung des Geistes zu denken. In BAURs spekulativ-abstrakter Geschichtsbetrachtung ist das stets sich gleichbleibende "Dogma" von den geschichtlichen Einzelercheinungen zu unterscheiden, so daß die "Dogmen" auf jeweils bestimmten Stufen als Ausdruck des "Dogmas" gedacht werden. Doch HARNACK will ja gerade die geschichts-immanente Entwicklung des Geistes ablehnen.²⁰⁾ Das Genus Dogma dürfe nicht das sich immer gleichbleibende Dogma sein (dessen eine Form also auch das katholische sein könne und es nach BAUR auch ist). Andererseits dürfe es inhaltlich nicht an einer geschichtlichen Erscheinung

20) IdDg, I⁴, S. 36, gegen die HEGELsche Richtung in der Theologie; vergl. Dg, S. 5: "...so zerstört die geschichtliche Forschung auch die andere Illusion der Kirchen, daß das Dogma in ihnen stets dasselbe gewesen, daher lediglich expliziert worden sei, und daß die kirchliche Theologie niemals eine andere Aufgabe gehabt habe, als das immer gleiche Dogma a u s z u f ü h r e n und die von außen eindringenden Irrlehren zu widerlegen."

orientiert werden, so daß es nur als latente Möglichkeit dankbar ist.

Vielleicht will HARNACK aber den kirchengeschichtlichen und praktisch-kirchlichen Erfahrungen Rechnung tragen, daß das Christentum nicht auf Dogmen verzichten kann. Diese formale Bestimmung könnte dann die Möglichkeit sprunghafter dogmatischer Neuansätze und Neubildungen zulassen. Bei HARNACK steht letztlich doch wieder die Idee des Dogmas im Gegensatz zu den geschichtlich gewordenen Dogmen, obwohl er der Empirie gerecht werden will. Der dem idealistischen Denken verhaftete Geschichtsempirismus HARNACKS führt im Dogmabegriff selbst zu einer Antinomie, so daß einerseits ein äußerer Bereich der Religion, der allein der Geschichtskritik unterliegt, geschaffen wird, andererseits ein nicht zu kritisierender, theoretisch gedachter Raum ausgespart bleibt. Allerdings hat HARNACK den Genusbegriff nicht näher präzisiert oder für die Dogmengeschichte angewendet.

2. Dogma als theologischer Lehrsatz im Gegensatz zum Evangelium

Die als kirchlich-juristischer Glaubenssatz definierte Species "Dogma", die mit dem Anspruch auftritt, Offenbarungswahrheit zu sein, muß inhaltlich noch näher gekennzeichnet werden. Dadurch erhält der Dogmabegriff eine weitere Eingrenzung. Die inhaltliche Bestimmung geschieht, indem das Dogma mit dem konfrontiert wird, was das "Wesen des Christentums" ausmacht: "Jesus Christus und sein Evangelium".²¹⁾ Das Evangelium ist in der doppelten Gestalt als Verkündigung Jesu selbst und als Verkündigung von Jesus, dem Christus, zu verstehen. Damit führt HARNACK den doppelten Gebrauch des Wortes "Evangelium" ein. Er versteht darunter nicht zwei sich ausschließende Formen des Evangeliums, sondern zwei Stufen, die dem Inhalt des Evangeliums vom Standort Jesu bzw. vom Standort der ersten Christengeneration Ausdruck geben. Bestimmend bleibt für den doppelten Charakter des Evangeliums

²¹⁾Wesen, S. 6

²²⁾LdDg, I², S. 64: "Es handelt sich um ein persönliches Leben, welches Leben um sich erweckt, wie das Feuer einer Fackel andere Fackeln entzündet."

die Person und Größe Jesu Christi, der durch seine Verkündigung neues Leben geschaffen hat.²²⁾ Der Eindruck der Person Jesu erzeugte bei den Jüngern Glauben. Daher kann der Blick nicht nur auf die Gestalt des Stifters allein gerichtet bleiben.²³⁾ Jesus Christus wirkt durch die Einheit von Wort und Tat, indem gläubige Hingabe an seiner Person festhält und ihn als den gestorbenen und auferstandenen Christus verkündigt.²⁴⁾ Gegenstand des Evangeliums Jesu ist der Vater, zu dem Jesus den Zugang eröffnet, während Jesus selbst Gegenstand des Evangeliums ist, das die Jünger verkündigen. So stellt sich in der Person Jesu selbst das Evangelium dar. "Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird immer als solche empfunden."²⁵⁾

Das "Evangelium" hat eine Geschichte, die sich in fünf Stufen bis zur Dogmenbildung darstellen läßt:

1. die Predigt Jesu
2. die Messianität als Brücke für den Übergang zum Evangelium von Jesus (1. Übergang)
3. die Verkündigung von Jesus Christus in der Jüngergeneration
4. die das Evangelium aufnehmende Umwelt: Judentum mit der Auslegung des Alten Testaments, hellenistisches Judentum und die griechisch-römische Welt
5. der (2.) Übergang des Evangeliums von der Jüngergeneration zu den Heidenchristen. Die Theologie und der Beginn der Dogmenbildung.

1. Die Predigt Jesu

Jesu hat sich nicht selbst als Objekt seiner Verkündigung angesehen, sondern Gott, den er allein als Vater kennt und zu dem er anderen den Weg ebnet. Die Erkenntnis

vom Vater will Jesus den Menschen bringen, darum ist es
22) LdDg, I², S. 64: "Es handelt sich um ein persönliches Leben, welches Leben um sich erweckt, wie das Feuer einer Fackel andere Fackeln entzündet."

23) Wesen, S. 7: "Gewiß, sie (sc. die christliche Religion) hat eine klassische Epoche erlebt, und noch mehr, sie hatte einen Stifter, der das war, was er lehrte - in ihn sich zu vertiefen bleibt die Hauptsache -; aber auf ihn sich zu beschränken, hieße den Augenpunkt für seine Bedeutung zu niedrig nehmen."

für HARNACK ein Tatbestand: "Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein."²⁶⁾ Das eigentliche Thema des Evangeliums ist der barmherzige Gott und die Seele. Gott als Vater verleiht der Menschenseele höchste Würde und unendlichen Wert, darum ist das Evangelium nicht eine positive Religion unter vielen, sondern die Religion selbst.²⁷⁾ Gott hält Einzug in die Seele des Einzelnen und trifft ihn im Inneren. Das Evangelium enthält daher nichts Irdisches oder Profanes. "Die Kräfte des Evangeliums beziehen sich auf die tiefsten Grundlagen menschlichen Wesens und nur auf sie; lediglich hier setzen sie den Hebel an. Wer daher nicht auf die Wurzeln der Menschheit zurückzugehen vermag, wer sie nicht empfindet und erkennt, der wird das Evangelium nicht verstehen, wird es zu profanisieren versuchen oder sich über seine Unbrächbarkeit beklagen."²⁸⁾

Die Predigt Jesu führt den Menschen in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott. Inhaltlich läßt sich seine ganze Verkündigung in drei Kreisen entfalten, in denen Jesus auch für die Gegenwart spricht und die seine Person damit Wirklichkeit werden lassen:

1. Das nahe Gottesreich und das Heil
2. "Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele" oder die Verkündigung von der Sündenvergebung
3. Die bessere (neue) Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe.²⁹⁾

HARNACK stellt dabei fest, daß Jesus sowohl das nahe wie das zukünftige, dramatisch kommende Gottesreich verkündet und es sogar vom Weltreich als Machtbezirk des Bösen unterscheidet. Aber mit den zukünftigen apokalyptischen Vorstellungen steht Jesus nur auf dem Boden seiner

Zeit. Das eigentlich Große und Besondere an Jesus und den

24) vergl. zum Folgenden: LdDg, I⁴ § 4; Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugnisse; und: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament, 1910, WuL, II, S.211ff.

25) Wesen, S.87

26) Wesen, S.86 (gesperrt); vergl. Anm. auf S.183; ähnlich LdDg, I⁴, S.81

27) ~~Wesen~~, S.38; vergl. S.85: "...nichts Fremdes soll sich eindrängen: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott."

28) a.a.O., S.75

29) a.a.O., S.31; im einzelnen entfaltet S.32-47; ähnlich dargestellt LdDg, I⁴, S.65ff.

Kern seiner Verkündigung - ihn zu finden ist ja Aufgabe des Historikers - sieht HARNACK gerade in Lk 17,21; 19,10; Mt 11,25-30 und in den Gleichnissen, so daß das Reich erscheint als überweltliche Gabe von oben, als religiöses Gut, das den einzelnen mit Gott innerlich verbindet und das Dasein des Menschen durchdringt, weil die Sünden vergeben werden.³⁰⁾ Gott macht die Menschen zu Gotteskindern, die ihren Sinn ändern und sich mit ganzem Vertrauen an ihn wenden. Die Aufgabe des Gotteskindes besteht darin, in der Nachfolge den Reichtum abzugeben und die Seele zu retten (Mt 16,26; Lk 12,16-21). Der Wert der Menschenseele ist so hoch eingeschätzt, daß HARNACK sagen kann: "Wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen ist, ob sie's weiß oder nicht, die praktische Anerkennung Gottes als des Vaters."³¹⁾ Schließlich gipfelt die Verkündigung Jesu in einer Ethik, die vorwiegend an der Bergpredigt, an der Aussendungsrede und am Gleichnis vom Weltgericht orientiert ist: Grundlage alles Sittlichen ist die Gesinnung als Ausdruck der Liebe. Die Liebe kann nicht anderen Zwecken dienstbar gemacht oder mit anderen Religionsformen verflochten werden (Kultus). Jesus hat gerade die Ethik vom Kultus getrennt. Religion und Moral verbinden sich in der Demut vor Gott und im Tun des Guten. In der Nächstenliebe gewinnt die neue und bessere Gerechtigkeit Gestalt, so daß an dieser Liebe allein die Wirkung der Gottesliebe erkannt werden kann.³²⁾ Immer stärker betont HARNACK den ethischen Charakter des Evangeliums. "Die Unterscheidung von Gut und Böse - für Gott oder wider Gott - wollte er (sc. Jesus) in Jedem zur Lebensfrage machen..."³³⁾ Daher liegt der persönliche Wert des Teilhabers am Reich Gottes in der "aufopferungsvollen, dienenden Arbeit am Nächsten", nicht in kultischer Verehrung oder gesetzlicher Starrheit. Jeder kann sich an der hohen Ethik Jesu orientieren.

30) Wesen, S. 37

31) a.a.O., S. 42f

32) a.a.O., S. 45: "...die Nächstenliebe ist auf Erden die einzige Betätigung der in der Demut lebendigen Gottesliebe." Nächsten- und Gottesliebe werden so identisch.

33) IdDg, I⁴, S. 70f. In den früheren Auflagen des Lehrbuches fehlt der Satz.

34) Dg, S. 17: ~~"Angesichts der sichersten Sprüche Jesu kann ein Zweifel darüber nicht walten, daß das einzige Ziel der Reli-~~

Dieser Zielpunkt umfasst und umklammert alle Gegensätze, die auch in der christlichen Religion auftreten.³⁴⁾ HARNACK sieht das eigentliche Evangelium da, wo der Mensch zu höchster Vollendung gelangen kann. Alle Anklänge an jüdische Lehren und Hoffnungen hält er nicht für die wesentliche Verkündigung Jesu.

2. Die Messianität als Brücke für den Übergang zum Evangelium von Jesus

Soweit das Evangelium Verkündigung Jesu selbst ist, darf nichts anderes, besonders keine Christologie, in dieses Evangelium hineingetragen werden.³⁵⁾ Jesus wollte keinen Glauben an seine Person, sondern an Gott, den Herrn der Welt. In Jesus, dem alleinigen Menschen, geht HARNACKS Jesusbild auf: "Dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt."³⁶⁾ Dennoch muß aber gefragt werden, welche Stellung Jesus sich selbst in seinem Evangelium gegeben hat. Es geht dabei um sein Selbstzeugnis, nicht um das Zeugnis anderer. Die hervorragendsten Aussagen sind: "Sohn Gottes" und "Messias". Aber die Bezeichnung "Sohn Gottes" hat ihr Recht nur darin, daß Jesus in Gott seinen Vater und den Vater aller erkennt. Alle kosmologischen Zusammenhänge sind auszuschalten, besonders Prä- und Postexistenz. Mit dem Anspruch der Messianität dagegen hat Jesus eine Reihe von Elementen aus der vielschichtigen jüdischen Messiaserwartung auf sich übertragen, um bei den Juden "absolute Anerkennung zu gewinnen."³⁷⁾ Messianität spielt nur die Rolle des Mittels zum Zweck und verliert daher

34) Dg, S. 17: "Angesichts der sichersten Sprüche Jesu kann kein Zweifel darüber nicht walten, daß das einzige Ziel der Religion darin besteht, daß der Mensch seinen Gott finde, erkenne, ihm sich ergebe und seinen Willen tue."

35) HARNACKS Abneigung gegen die Christologie-(Wesen, S. 75): "Auf dem Boden der 'Christologie' haben die Menschen ihre religiösen Lehren zu furchtbaren Waffen geschmiedet und Furcht und Schrecken verbreitet." - ähnelt LESSINGS Aussage in "Nathan der Weise", 2. Aufzug, 1. Auftritt: "Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen. Ihr Stolz ist: Christen sein, nicht Menschen. Denn selbst das, was noch von ihrem Stifter her, mit Menschlichkeit den Aberglauben würtzt, das lieben sie, nicht weil es menschlich ist: Weil's Christus lehrt, weil's Christus hat getan."

36) Wesen, S. 76. Es zeigt sich deutlich, daß HARNACK durch

im Evangelium ihre notwendige Berechtigung. Von eigentlicher "Christologie" oder ganz und gar "Dogmatik" kann hier noch gar keine Rede sein. Wenn Jesus sich im Laufe seines Lebens - wahrscheinlich seit der Verklärung³⁸⁾ - als Messias (Messias designatus) erkannt hat, so sah er sich als den Vollender der prophetischen Botschaft von Heil, Frieden und Gerechtigkeit und als den verheißenen König aus Davids Haus.³⁹⁾ Doch er weitet die national begrenzte Religion aus in eine universalistische Religion, indem er jedem einzelnen Menschen Dienste leistet, die in seinem Tod, der Aufopferung seines Lebens für die Seinen gipfeln. In Verbindung mit seinem Ende verkündigt er zugleich eine nahe Wiederkunft zu unbestimmtem Zeitpunkt.⁴⁰⁾ Mit dem Messiasbewußtsein erhält Jesus eine Qualität, die ihn, den Menschen, zugleich aus der Menschheit heraushebt als besondere Person. HARNACK kam ihm zustimmend den "Erstgeborenen unter vielen Brüdern" nennen; denn das Verhältnis zwischen Gott und Christus bleibt letztlich ein Geheimnis. Das eigentliche Wesen der Persönlichkeit bleibt verborgen. Daß diese Person Christus ist, macht den eigentümlichen Charakter der christlichen Religion aus.⁴¹⁾

diese Trennung von Person und Verkündigung Jesu dem geoffenbarten Sohn Gottes nicht völlig gerecht wird.

37) a.a.O., S. 84

38) a.a.O., S. 182, Anm. zu S. 83, 18. Zeile. Im LdDg, I², fehlen noch nähere Angaben darüber. In der 4. Aufl., S. 74, redet HARNACK von einem Wachsen des Messiasbewußtseins nach (im zeitlichen Sinn) der Petrusfrage Mt 16.

39) Der Gedanke des Königtums Jesu, im "Wesen des Christentums" S. 79, als Hauptlinie des Messiasbewußtseins entwickelt und in der 1. Aufl. des Lehrbuchs der Dogmengeschichte, I¹, S. 50f, I⁴, S. ausführlich dargestellt, ist seit der 2. Aufl. (I², S. 59, I⁴, S. 75) des Lehrbuchs durch den des "Meister und Herrn" ersetzt, so daß das Auftreten Jesu ("Davids Herr!") gewürdigt ist als Vollendung und Überhöhung des Königtums.

40) LdDg, I⁴, S. 75f; I², S. 60

41) Deutlich wird die Rolle der Persönlichkeitswertung in der Dg, S. 16 mit dem Hinweis auf W. HERRMANN: "Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte, ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion."

3. Die Verkündigung von Jesus Christus in der Jünger- generation

Die Verbindung des Messiasbewußtseins mit dem Evangelium Jesu ermöglicht den Übergang zu dem "Evangelium von Jesus"⁴²⁾ Obwohl HARNACK beide Arten des Evangeliums nicht trennen will, so macht sich doch eine Höherbewertung des "ersten" Evangeliums bemerkbar.⁴³⁾ Schon dieser "erste Übergang" in der Geschichte des Evangeliums zur judenchristlichen Gemeinde bedeutet eine "für die Zukunft bedenkliche Verschiebung"⁴⁴⁾; An die Stelle des Gottesglaubens trat der Glaube an die Person Jesu. Der gekreuzigte und auferstandene Jesus wurde als verheißener Messias und Herr verkündigt. Tod und Auferstehung sind als Heilswerke, die den Menschen Erlösung bringen, an die Stelle von Gesinnung und Tat Jesu getreten. Die Predigt wies nicht mehr vorrangig auf das Reich Gottes und die Vatergüte hin. Während einerseits die christliche Religion bei den Jüngern an Glaubensinhalt verlor, erhielt sie andererseits durch den Christglauben einen universalistischen Zug, der ihre Ausbreitung ermöglichte. Die Gläubigen verstanden sich - im Anschluß an das Alte Testament - als neue Schöpfung und wahres Israel. Es war ihnen möglich, den Messiasbegriff für die gesamte Menschheit in Geltung zu setzen und damit die Grenzen der jüdischen Nationalreligion zu sprengen zugunsten der Mission an alle Völker. "In der Zustimmung zu der direkten Heidenmission sprengten die ältesten Christen, obgleich sie selbst das Gesetz hielten, die israelitische Volksreligion und brachten die Überzeugung zum Ausdruck, dass Jesus nicht nur der Messias seines Volkes, sondern

42) Erst in den späteren Auflagen des Lehrbuches und des Grundrisses der Dg spricht HARNACK vom "doppelten Evangelium", LdDg, I⁴, S.66 und 81; Dg, S.23. Der Vortrag über das "doppelte Evangelium" ist aus dem Jahre 1910 (WuL, II, S.211ff).

43) "Durch die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte gehen also die Ströme beider Evangelien; man kann sie unterscheiden, aber sie sind nicht getrennt, und die Lebenskraft des Christentums scheint darauf zu beruhen, daß keiner dieser beiden Ströme versiegt, die schließlich doch auch eine gemeinsame Quelle haben." Das doppelte Evangelium im Neuen Testament, WuL, II, S.221f.

44) Dg, S.20; vergl. LdDg, I⁴, S.90: "Man kann dies an sich noch nicht eine Verschiebung nennen; aber sobald nicht mehr mit demselben Nachdruck verkündigt wurde, was es im Sinne Jesu bedeutet, dass er der Christ sei - nämlich der Weg zum

der Erlöser der Menschheit sei."⁴⁵⁾ Der über die israelitische Theokratie hinausweisende Universalismus stellte zugleich auch Christus in die damaligen kosmologischen Denkwürdigkeiten: über Christus mußte mehr als nur Menschliches gesagt werden, er mußte ein himmlisches Wesen sein. Die aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu resultierende Überzeugung von seiner Erhöhung ließ auch nach seiner Präexistenz fragen.

Neben den Messianitätsaussagen Jesu und den jüdischen Anschauungen bestimmten auch die paulinische Theologie und die religiösen Vorstellungen und Mythen des Heidentums die Verkündigung der ersten Jüngergeneration.⁴⁶⁾ Schon vor Paulus verkündigten die Jünger den für die Sünden gestorbenen und auferstandenen Herrn. Im Heidentum begegnet der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott allgemein, da er die Unsterblichkeitshoffnung exponiert zum Ausdruck bringt. Aber Paulus begründet darüber hinaus die Notwendigkeit des Kreuzestodes am Fluchholz: die Genugtuung Gottes im Tod des Sünders ist erfolgt, damit das Heil allen gegeben wird. So hat Jesus im Gehorsam der Forderung Gottes nach dem Gesetz entsprochen. Als Sohn Gottes hat er die Schuld ein für allemal getilgt. Doch Paulus genügt die Kreuzestheologie nicht, denn der Mensch selbst muß neu werden, indem er seine Sünde überwindet. Das wird möglich durch die Auferstehung, in der sich Jesus als Geist offenbart. Der Geist überwindet die Sünde, indem er sich als neues Machtprinzip an die Stelle des Fleisches setzt. Daher ist der Auferstandene "die bewegende Kraft in der Neuschöpfung der Menschheit."⁴⁷⁾

HARNACK nimmt für das zweite Evangelium die Verkündigung der Jünger mit ihren Auswirkungen in der synoptischen, paulinischen und johanneischen Literatur in Anspruch, also fast den ganzen neutestamentlichen Kanon.⁴⁸⁾ Das Verhältnis beider "Evangelien" bestimmt HARNACK so: "Das

Vater - und wie beschaffen die Güter seien, die er gebracht, war nicht nur eine Verschiebung unvermeidlich, sondern auch eine Entleerung."

45) LdG, I⁴, S. 98

46) Das doppelte Evangelium im Neuen Testament, WuL, II, S. 218

47) a.a.O., S. 220

48) So noch LdG, II², S. 84 (Zusatz 4 in §5)

'erste' Evangelium enthält die Wahrheit, das 'zweite' Evangelium enthält den Weg und beide zusammen bringen das Leben.⁴⁹⁾ Während man sich des Weges aber nicht immer bewußt zu sein braucht, ist das Erfassen der Wahrheit in der Anerkennung des geschichtlichen Jesus und die Voraussetzung seines Menschseins unumgänglich.⁵⁰⁾ Wenn die Verkündigung der ersten Generation oder des Kanons im gesamten das Bekenntnis "Jesus der Herr" erläutert, dann bleibt auch hier noch jede Christologie, Dogmatik oder Zwei-Naturen-Lehre ausgeschlossen. Auf dieser Stufe des Evangeliums liegen noch keine kirchlichen Lehrsätze und philosophischen Weisheitssätze vor, sondern Bekenntnisse.⁵¹⁾ Trotzdem hatte die Spekulation in dem "neuen" Evangelium Ansatzpunkte, aus denen später Dogmen gebildet werden konnten.⁵²⁾ Allerdings haben die neutestamentlichen Theologien keine direkte Fortsetzung erlebt. "Der Paulinismus hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte bewährt, eine Basis ist er nie gewesen."⁵³⁾ Die Theologien des Paulus, Johannes und anderer sind weder mit dem ursprünglichen, "ersten" Evangelium identisch noch mit der späteren Glaubenslehre.

4. Die das Evangelium aufnehmende Umwelt

Das Evangelium Jesu und die Verkündigung der ersten Jüngergeneration sind in die jüdische Umwelt eingetreten. Als Folge davon erhielt das Evangelium Hüllen, indem von der alttestamentlichen Auslegung und mythischen Anschauung über Zukunftshoffnung und Präexistenz Beziehungen zu

49) WuL, II, S.224

50) a.a.O., S.223: "Das 'zweite' Evangelium ist in der Gestalt der Zwei-Naturen-Lehre nicht zu halten; denn es widerspricht der geschichtlichen, ja jeder möglichen Erkenntnis. Jede Aussage über Jesus Christus, die sich nicht in dem Rahmen hält, daß er ein Mensch war, ist unannehmbar, weil sie mit dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu streitet."

51) Wesen, S.98: "Als der Gekreuzigte und Auferweckte war Jesus der Herr. In diesem Bekenntnis sprach sich das ganze Verhältnis zu ihm aus; aber es bot der Anschauung und Spekulation einen unerschöpflichen Inhalt. Das vielgestaltige Messiasbild wurde mit eingeschlossen in diesen Begriff 'Herr' und alle alttestamentlichen Verheißungen desgleichen. Aber ausgeführte kirchliche 'Lehren' über ihn gab es noch nicht: wer ihn als den Herrn bekannte, gehörte zur Gemeinde."

Christus hergestellt wurden. Gerade in der Ausbildung mehrerer Christologien (im Hb, Apc, 1.Pt, J, auch bei Paulus) macht sich die Rezeption bemerkbar: Der präexistente Christus als Mittler, der alle Engelmächte überragt, der erhöhte Christus in der Herrscherstellung oder der Richter der Endzeit.⁵⁴⁾ Das Alte Testament erlangt in der Christenheit soviel an Autorität wie die messianische Geschichte Jesu und die Herrenworte. HARNACK hat diese Spekulationen für Verwilderungen, die am Evangelium selbst nichts geändert haben, gehalten. Daher kann er zum Gerichtsgedanken sagen: "Es war eine schlimme Erbschaft, die die Christen von den Juden übernahmen."⁵⁵⁾ Trotzdem sollte die Erscheinung Gottes durch Christus nicht angetastet oder verdunkelt werden: "Auch kann man aus den wunderlichsten 'Erfüllungen', Legenden oder Begriffsmythologien immer noch die religiöse Überzeugung herauslesen, dass in der Geschichte Christi Zweck und Ziel der Geschichte enthüllt und dass das Göttliche in reiner Gestalt nun in die Geschichte eingetreten sei."⁵⁶⁾ Aber hier ist nach HARNACKS Ansicht noch keine Theologie am Werk, die Lehrsätze schafft. Denn das Judentum kennt keine begrifflichen Dogmen gedanklicher Reflexion, sondern nur das Bekenntnis oder den Glaubenssatz: "Höre, Israel" sowie das Gesetz und eine Reihe von Erwartungen und Ideen.⁵⁷⁾ Die alttestamentlichen Weissagungen wurden aber auf Jesus bezogen, in ihm schienen die Erwartungen erfüllt. Die christliche Religion ist so vom Judentum unklammert worden, daß sie sogar "durch dieses Erbe um ihre Jugend gekommen" ist.⁵⁸⁾ Trotzdem haben die Christen immer das Evangelium allein als Offenbarung Gottes geglaubt und mit dem universalen Anspruch an die ganze Menschheit die nationalen Schranken des Judentums überwinden müssen.

52) *IdDg*, I⁴, S. 92

53) *a.a.O.*, S. 155

54) *a.a.O.*, S. 117ff: An die neutestamentlichen Christologien hat die spätere Lehrentwicklung - nach HARNACK - nicht angeknüpft.

55) *a.a.O.*, S. 114

56) *a.a.O.*, S. 121

57) *Theologie*, S. 3

58) *a.a.O.*, S. 9; *Mission*, I⁴, S. 113; vergl. *Marcion*, S. 6: Das Christentum war durch das Judentum schon religiös belastet, es hat "keine Jugend gehabt, ja auch keine urwüchsige Entwicklung".

In der Auseinandersetzung mit ihm kam es darauf an, das "neue Israel" und das "neue Gesetz" zu betonen und sich vom falschen Kultus zu distanzieren.⁵⁹⁾

Das Evangelium trat nicht nur in die streng gesetzliche jüdische Umwelt ein, sondern auch in die des hellenistischen Diasporajudentums und in die der Römer und Griechen. Aber auf das Evangelium und die Verkündigung der e r s t e n Christengeneration sind die Einflüsse nur gering geblieben. Erst in der nachapostolischen Zeit wirken sie in hohem Maße besonders auf die Theologie und Dogmenbildung und geben dem Evangelium andere Richtungen. Philo, der Theoretiker des ungesetzlichen kosmologischen Judentums, hatte Einfluß auf die Apologeten bis hin zu Origenes⁶⁰⁾, bei denen eine Synthese des Logos mit dem Messias erfolgen konnte. Andererseits kam auch im römischen Reich die Entwicklung dem Christentum entgegen. Es war die Sehnsucht nach Leben in einem Jenseits, aber auch eine neue Frömmigkeit, die im Kaiserkult alle anderenulte aufzog und den Polytheismus auf eine 2. Stufe stellte, ihn jedoch nicht überwunden hat.⁶¹⁾ Die christliche Verkündigung konnte an der sich im 1. Jahrhundert belebenden Religiosität anknüpfen und die stärker werdende Ethisierung und Individualisierung krönen durch die ethische Predigt Jesu und die Religion des Gottesreiches: "Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott". Die Sehnsucht nach Leben wurde aufgenommen in der Erwartung des wiederkommenden Christus und des Heils. Dem Christentum im römischen Imperium kam aber nicht nur die religiös-ethische Situation, sondern auch die politische Lage entgegen. Das römische Reich vereinigte politisch viele Nationalitäten, die viele Eigenheiten bewahrten, Sitten und Kulte in das Reich mitbrachten und den gesamten Staat weltoffen hielten.

59) LdDg, I⁴, S. 166
60) a.a.O., S. 128f
61) a.a.O., S. 133ff

Jedoch wurde ihre Eigenbedeutung soweit neutralisiert, daß separate Eingrenzungen aufgehoben wurden. Das ermöglichte auch dem Christentum die schnelle Ausbreitung und die Loslösung vom jüdischen Boden.⁶²⁾ Nur auf geistig-philosophischem Gebiet trat dem Christentum anfangs Widerspruch entgegen. Hier herrschte ein Eklektizismus, der durch Philosophenschulen mehr stoischer oder pythagoreischer, platonischer, kynischer oder aristotelischer Prägung vertreten wurde. Jedoch ließ die philosophische Gegnerschaft eine Theologie entstehen, die im Laufe ihrer Entwicklung die Philosophie sogar auf-
sog.

Das von HARNACK dargestellte Verhältnis zwischen hellenistisch-jüdischer Umwelt und Christentum entspricht dem von E. HATCH ausführlich gezeichneten Bild in "Griechentum und Christentum"⁶³⁾. HATCH geht es um den Nachweis, daß Rhetorik, Logik und Metaphysik, die drei Hauptprodukte des griechischen Geistes, in das Christentum eingeführt wurden.⁶⁴⁾ Der entscheidende Einschnitt in diesem Prozeß geschah zu Beginn des 2. Jahrhunderts oder mit dem Ende des apostolischen Zeitalters. Für HARNACK und HATCH ergibt sich das historische Bild, daß dem ursprünglich unmittelbaren Christentum ein später griechisch umgewandeltes gegenübersteht. Es ist die Aufgabe, die griechischen Elemente aus dem Christentum auszusondern.⁶⁵⁾ Für HATCH ist das Christentum zutiefst individualistisch: "Zum erstenmal in der Geschichte des Menschengeschlechtes ist hier der unendliche Wert der Einzelseele erfaßt. Der Grund für diesen Wert liegt in der Gotteskindschaft."⁶⁶⁾ Seine Predigt ist vom Geist bestimmt, nicht von Rhetorik und Sophistik⁶⁷⁾, seine Ethik ist die der Bergpredigt, nicht die der Stoa⁶⁸⁾, und seiner Unmittelbarkeit ^{wider} entspricht der Hang zur Spekulation und zum System.

62) a.a.O., S. 140f

63) Übersetzung von E. PREUSCHEN, 1892

64) HATCH, Griechentum und Christentum, S. 259

65) a.a.O., S. 261

66) a.a.O., S. 248

67) a.a.O., S. 82f

68) a.a.O., S. 124

HATCH führt HARNACKs Anliegen zur Konsequenz: Die in der Metaphysik gründenden Spekulationen über Gott sind die Dogmen (in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes: persönliche Überzeugungen)⁶⁹⁾, und diese sind das Werk der Theologie. Die Theologie aber zollt ihren Tribut dem Intellekt der Griechen.⁷⁰⁾ Der schlichte Glaube an Gott ist verwandelt worden in einen Glauben an Lehrensätze und Systeme. Mit dem Einfluß des griechischen Elements ist für das Christentum eine entscheidende Schwelle erreicht.

5. Der (2.) Übergang des Evangeliums von der Jünger-
generation zu den Heidenchristen. Die Theologie
und der Beginn der Dogmenbildung.

Obwohl für die apostolische Generation ein "doppeltes Evangelium" festgestellt worden ist, so doch noch kein Dogma, keine Lehre, die geglaubt werden soll. Für die erste Generation galt noch: "Das Evangelium ist in die Welt eingetreten nicht als eine Lehre, sondern als eine frohe Botschaft als eine Kraft des Geistes Gottes, ursprünglich in den Formen des Judenthums."⁷¹⁾ Worin sieht HARNACK den entscheidenden Wandel? Bei Paulus und Johannes und in anderen neutestamentlichen Theologien bahnt sich schon Neues an, das nicht mehr der Predigt Jesu entspricht. Aber es fehlt noch der griechische Geist, der sich später nicht mehr mit Jesu Ethik, mit seinen apokalyptischen Erwartungen und mit den Aussagen begnügt, daß er der Sohn Gottes und der Christus ist. Der griechische Geist macht die Religion, die eine Sache des Lebens ist, zur bloß geistigen Betätigung.

69) a.a.O., S. 99

70) a.a.O., S. 177: "Die Theologie des Christentums ist mehr auf dem Boden des Heidentums als auf dem des Judentums ausgebildet worden. Die Grundlage war allerdings jüdisch."

71) IdDg, III⁴, S. 901

Er zerreißt den Zusammenhang von Theorie und Praxis, der bei Jesus noch bestand, da er nicht Lehre, sondern Leben brachte.⁷²⁾ Das Evangelium macht einen zweiten Wandel durch, und die so entstehende zweite Stufe ist entscheidend für den Ursprung und die Entstehung des Dogmas. Das Dogma ist weder eine geradlinige Fortführung des Evangeliums noch die glaubende Antwort darauf. Es ist vielmehr bestimmt von einem fremdartigen Welterkennen, das an evangelische Inhalte herangetragen wurde.⁷³⁾ Dogmen gehören also für HARNACK nicht zum Wesen des Christentums, sondern sie entstehen durch Einwirkung verschiedenster Einflüsse und Faktoren.⁷⁴⁾

Die Religion soll also zur Dogmenbildung von außen genötigt werden, ohne aus sich selbst dazu zu drängen. Die Dogmen würden nicht von dem Gemeinglauben gefordert, sondern erwüchsen aus philosophischer Betätigung der christlichen Theologie. Der Glaube bringt dann nicht mehr das unmittelbare Verhältnis zu Gott zur Geltung, sondern spricht sich in Überzeugungen und Sätzen aus, denen Denkarbeit vorangegangen sein muß. Das Evangelium wird eine Sache der Erkenntnis. Diese Lehrsätze sind Dogmen, die dem Evangelium als Verkündigung Jesu nicht entsprechen können; denn die intellektuelle Reflexion verlagert die Akzente.

Ist der Dogmabegriff bei HARNACK schon durch die kirchliche Autorität in politisch-rechtlicher Weise eingeengt worden, so wird er ferner begrenzt auf den griechischen Geist, speziell auf das hellenistische Christentum. HARNACKs Auffassung scheint daran einen Halt zu haben, daß beide Linien auf einen zeitlich gemeinsamen Ausgangspunkt für das Dogma führen: die frühkatholische Kirche beginnt sich als verfaßte Institution herauszu-

72) a.a.O., S.20

73) Es ist zumindest mißverständlich ausgedrückt, wenn F. FLÜCKIGER, S.9 über HARNACK sagt: "Nach seiner Auffassung ist die Dogmenbildung von der Lehre Jesu ausgegangen." Das Dogma knüpft gerade nicht an Jesu Lehre an.

74) LdDg, I⁴, S.15 werden neben dem Bestreben, die Religionslehre nach dem Heilsgut zu bestimmen, zehn Faktoren genannt, die auf die Dogmenbildung eingewirkt haben. Darauf weist auch SCHNEEMELCHER, Das Problem der Dogmengeschichte, S.70 hin.

bilden mit dem Auftreten von Apologetik und Gnosis, den ersten eigentlichen Theologien nach HARNACKSchem Verständnis. Wenn es heißt: "Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums"⁷⁵⁾, so ist damit gesagt, daß das Evangelium als Kern der christlichen Religion mit dem Dogma eine neue Hülle erhalten hat. Allerdings ist darunter nicht nur eine formale Beeinflussung, sondern eine Umwandlung am Kern selbst zu verstehen. Es wurde mit der Lehrfixierung zugleich auch Neues in die Mitte gestellt und zentrales Verkündigungsgut Jesu verdunkelt.

Ist bisher der Sprung zwischen Evangelium und Dogma markiert, so muß nun danach gefragt werden, was HARNACK unter dem Dogma inhaltlich versteht. Er zählt die Glaubensäußerungen der Urchristenheit, die sich in den Bekenntnissen und Symbolen niedergeschlagen haben, nicht zu den Dogmen. Dabei ist vor allem an das römische Taufsymbold mit seiner trinitarischen Aufgliederung zu denken und an dessen bekenntnishafte Vorläufer im Neuen Testament, da sie keine Lehr-, sondern Bekenntnisformeln ohne juristischen Gültigkeitswert sind. Für HARNACK ist entscheidend, daß keine Theologie daran am Werke war, die der Religion des Christentums mit Lehrsystemen religionsphilosophischer Art ein neues Zentrum gegeben hätten. In der Mitte standen immer noch die Praxis, der Enthusiasmus und die eschatologische Hoffnung, Tat und Gesinnung. Was man bekannte, war *παράδοσις*, *κήρυγμα*, auch *διδασχίη*, zur Unterweisung von den Aposteln überliefert, aber kein *δόγμα*.⁷⁶⁾ Weil sich für HARNACK mit dem Dogma-Begriff auch die Vorstellung von einer allgemeingültigen Theorie verbindet, gelten die ersten Chri-

75) LdDg, I⁴, S. 20

76) LdDg, I⁴, S. 173ff

stologien noch nicht als Dogmen. Das gilt sowohl für die neutestamentlichen Schriftsteller wie für die "Apostolischen Väter". Ihnen fehlt ein dogmatisches Lehrsystem, wenn sich auch in ihren Schriften eine adoptianische und pneumatische Christologie unterscheiden lassen.⁷⁷⁾ "Kirchliche 'Lehren' im strengen Sinn des Wortes gab es hier noch nicht, vielmehr sind es mehr oder weniger flüssige Auffassungen, die nicht selten ad hoc gebildet sind."⁷⁸⁾ Von solchen kerygmatischen Aussagen hing nicht das Heil ab, sondern vielmehr von einer sittlichen Lebensgestaltung, die Jesus vollzogen und für seine Jünger geboten hatte. Wer seiner Aufforderung nachkam, durfte auf den Lohn des ewigen Lebens hoffen.

Die Apostolischen Väter haben für die Geschichte des Dogmas noch keine Bedeutung, obwohl auf dem Boden ihres Heidenchristentums griechischer Geist theologisch über die Glaubensaussagen nachzudenken beginnt.⁷⁹⁾ Damit ist das Urchristentum noch frei von den "katholischen" Elementen der Lehre und Theorie. Für das Dogma kann nur der hellenistische Geist etwas leisten; das Judentum kommt dafür gar nicht in Betracht.

Das Dogma tritt auf dem Boden des griechischen Christentums in zweifacher Ausprägung auf:

1. in der Theologie des Gnostizismus, der "akuten Verweltlichung resp. Hellenisierung des Christentums"
2. in dem katholischen System, das in der Überwindung der Gnosis langsam verweltlicht oder hellenisiert wird.

zu 1.) Wenn HARNACK drei Faktoren als konstitutiv für die Gnosis ansieht:

- a) die semitisch - kosmologischen Grundlagen
- b) die hellenistisch - philosophische Denkweise
- c) die Welterlösung durch Christus,

⁷⁷⁾HARNACK findet - im Gegensatz zu LOOPS und R. SEEBERG - die adoptianische Christologie im Hirten des Hermas (Sim V und IX); a.a.O., S.210ff. HARNACK scheint eine Christologie sympatisch zu sein, die auf die Präexistenz verzichtet.

⁷⁸⁾a.a.O., S.210

⁷⁹⁾a.a.O., S.242

so hält er den griechischen Charakter an ihr für dogmen- und kirchengeschichtlich entscheidend. "Sie (sc. die Gnostiker) sind kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts gewesen. Sie haben zuerst das Christenthum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition und die christlichen Urkunden wissenschaftlich bearbeitet; sie haben das Christenthum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es deshalb den anderen Religionen, auch dem Judenthum, bestimmt entgegengesetzt."⁸⁰

Ihre Bedeutung liegt - zusammengefaßt - darin, aus der Religion eine Religionsphilosophie gemacht zu haben. Daher bemühen sie sich um einen Kanon als Richtschnur für die Tradition und um ein lehrmäßiges System der Verkündigung in der regula fidei. Dieser liegen feste Anschauungen von Gott, Welt und Christus zugrunde. Bemerkenswert ist besonders an ihrer Christologie, daß sich neben dem Begriff *δυοούσιος* erstmalig eine ausgeprägte Zwei-Naturen-Lehre findet. Die Gnostiker unterschieden zwischen der menschlichen Erscheinung Jesu und dem Erlöser Christus, wobei das doketische Verständnis am verbreitetsten war (Valentinianer). An Abwandlung davon lehrte Basilides, daß sich bei der Taufe Jesu Christus mit dem Menschen Jesus verbunden habe. Die gnostische Christologie stiftet eine Gefahr für jede christliche Dogmatik dar, denn sie teilt die Ganzheit der Person Jesu auseinander und hemmt die Auswirkung der in ihm erschienenen göttlichen Offenbarung.⁸¹⁾

Wenn in anderen Dingen die Kirche der Gnosis auch widersprechen mußte, hier hat sie von der Gnosis gelernt. Trotzdem muß das Anliegen der christlichen Gnosis hoch gewertet werden, weil sie die Offenbarungslehre zu erhalten und zu durchdringen versuchte und das Bekenntnis "Christus der Herr" kosmologisch auswertete.⁸²⁾

zu 2.) In der Christenheit, die sich von der Gnosis absetzte und sich allmählich zur "katholischen Kirche" entwickelte,

80) a. a. O., S. 250f

81) *Die Erlösung in der geschichtlichen Person Jesu anschauen,

gestalteten die Theologen das Dogma. Eine Hilfe dafür war die Fixierung einer apostolischen Tradition für Lehre und Institution. Die Kirche wollte damit das Christentum und das Evangelium vor Überfremdung und Verweltlichung schützen. Sie hat aber das Evangelium verdeckt und verändert und sich selbst nicht vor der Verweltlichung gerettet.⁸³⁾ Es gibt also auch hier keine gerade Verbindungslinie zwischen dem Evangelium und dem Dogma. Die wissenschaftliche Behauptung des Christentums und die Festlegung seines Dogmas entfaltet sich in der Reihe der Theologen von den Apologeten bis Origenes über Irenäus, Tertullian, Hippolyt und Clemens. Allerdings ist die Beurteilung der Apologeten nicht eindeutig. Sie gelten einerseits als theologische Vorläufer, die zwar das Christentum als wahre, geoffenbarte Philosophie erwiesen haben, aber noch keinem fest umrissenen Komplex von Glaubenslehren gegenüberstanden und selber das Gültige auswählen mußten. Glaubensregel und Kanon waren noch nicht geltende Norm für die Kirche. Zur theologischen Reflexion waren sie von außen genötigt worden. Deshalb haben sie auch noch keine Dogmen aufgestellt, sondern erst Irenäus, Tertullian und Hippolyt.⁸⁴⁾ Sie haben auch erst die Voraussetzungen für die christliche Philosophie mit der Logoslehre gelegt, die zum articulus constitutivus ecclesiae gestempelt wurde und als erstes Dogma der Kirche gelten kann. Doch über die Apologeten heißt es andererseits, daß sie das "philosophisch-dogmatische Christentum" begründet haben, für das die Dogmen die erkannte Wahrheit darstellen.⁸⁵⁾ Den Apologeten ging

(d.h. in der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf Erden), die Person aber spalten und die reale Geschichte Jesu verflüchtigen, umdeuten und unwirksam machen, ist die Signatur der gnostischen Christologie - dies aber ist auch die Gefahr des Systems des Origenes und der von ihm abhängigen Systeme (Doketismus), sowie in anderer Weise die Gefahr der Anschauung Tertullians und der Abendländer (Zwei-Naturenlehre). "a.a.O., S. 287, Anm. 1 von S. 286.

82) Marcion, S. 17: "Warum sollen sie (sc. die Gnostiker) mit der christlichen Verkündigung unverträglich sein, die doch in ihrer Erhabenheit und in ihrer erschütternden und beseligenden Dramatik sich ihnen als wahlverwandt erweist? Und fordert nicht geradezu das Bekenntnis: 'Christus der Herr' dazu auf, diese seine Herrschaft über das All und die Geschichte so zu fassen, wie es die Spekulation hier tut?"

83) LdDg, I⁴, S. 340: "Der Katholicismus hat das Evangelium, indem er es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. Er hat die christliche Religion vor der acuten Hellenisierung be-

es nicht mehr um die Suche nach der wahren Religion, sondern um die Begründung der geoffenbarten Religion. Sie haben die Offenbarung rational begreiflich gemacht. Damit konnten sie in der hellenistischen Welt Anerkennung und Zustimmung finden. Ihre Lehren konnten sie in 'δόγματα zusammenfassen, so daß sich von ihnen her Näheres zur allgemeinen Charakterisierung der Dogmen sagen läßt: "... sie sind die durch die Propheten in den h. Schriften geoffenbarten Vernunftwahrheiten, die in der Erkenntnis des Christus zusammengeschlossen sind (χριστός λόγος καὶ νόμος) und in ihrer Einheit die göttliche Weisheit darstellen, deren Anerkennung die Tugend und das ewige Leben zur Folge hat."⁸⁶⁾ Der Vernunftbeweis auf der Basis der christlichen Offenbarung konnte in drei Bereichen entfaltet werden: in einer monotheistischen Kosmologie, in hoher Moral- und Sittlichkeitsforderung und in einer Erlösungslehre, nach der die Dämonen besiegt sind. Die Apologeten waren philosophisch in der mittleren Stoa verwurzelt, deren Monismus durch den platonischen Dualismus (Trennung Gott - Welt, Unsterblichkeit - Sterblichkeit, Dämonen als Zwischenwesen) schon erweicht worden war.⁸⁷⁾ Die Apologeten können Gott begreifen als die letzte Ursache und das Prinzip des sittlich Guten, wie die Stoiker die ewige unsterbliche Gottheit. Aus der Gottheit geht der Logos als schaffende Vernunft Gottes, als Potenz der Welt und als Offenbarungswort hervor. Es war dann nötig, die Logoslehre auf den Sohn Gottes (Christus) zu übertragen, zumal der Logos auch sichtbar für die Welt gezeugt wurde (eine vom Vater unter-

wahrt, aber dabei successive ein immer größeres Maß von Verweltlichung als christlich legitimieren müssen."

84) a.a.O., S. 345: "Definiert man die kirchlichen Dogmen als Sätze, die, in dem Bekenntnis der Kirche überliefert, in der h. Schrift beider Testamente nachgewiesen und verstandesmäßig reproducirt und formulirt werden, so sind die genannten Männer die ersten, welche Dogmen aufgestellt haben - Dogmen, aber noch keine Dogmatik.

85) a.a.O., S. 549f.

86) a.a.O., S. 526 (gesperrt)

87) Knappe Skizzierung der mittleren Stoa in Überweg, I, (Prächtige §65, S. 475ff.

schiedene Hypostase, obwohl eines Wesens und Ursprungs). Das spezifisch Christliche ist nun bei einigen Apologeten, daß sich der Logos in den Propheten (des Alten Testaments) offenbart hat und daß Christus ihre irrationale Verkündigung und Weissagung beglaubigt hat. Christus bezeichnet damit die letzte Stufe der Gottesoffenbarung in der Geschichte. Allein bei Justin finden sich Ansätze zu einer darüber hinausgehenden Erlösungslehre, allerdings hat sie keinen zentralen Platz im System.

Die Apologeten kennzeichnet, daß sie eine christliche Philosophie entwickelt haben, ohne auf wesentliche Glaubensaussagen verzichten zu müssen wollen. Bei HARNACK nehmen sie daher dogmengeschichtlich einen bedeutenden Platz ein: "Die Stufe, welche das Christentum in den Apologeten erreicht hat, ist charakterisiert durch die Verbindung der christlichen Predigt mit dem in den Begriffen λόγος und νόμος sich aussprechenden stoischen Rationalismus (die 'natürliche' Theologie, Ethik und Gesellschaftslehre)"⁸⁸⁾

Es ist dabei eine "deistische Religion für alle Welt" herausgekommen, "ohne die alten διδάγματα καὶ μυστήρια der Christen im Wortlaut preiszugeben."⁸⁹⁾ Daß HARNACK damit einen Fortschritt in der "Entwicklung des Christentums konstatieren will, kann nicht gesagt werden. Die Feststellung liegt auf der Hand, daß von der Religion und vom Evangelium Jesu wenig in diesen Systemen geblieben ist, ja daß die apologetischen Systeme der Religion gar keinen adäquaten Ausdruck geben können. Es ist doch nicht ohne Ironie und Kritik gesagt: "Sie haben die Aufgabe der 'Dogmatik' damit bezeichnet und so zu sagen die Prolegomena für jede künftige Glaubenslehre in der Kirche geschrieben.... Sie haben aber zugleich die urchristliche Eschatologie festgehalten... und damit ihren Zusammenhang mit dem Urchristentum nicht verleugnet."⁹⁰⁾ Ist das wirklich so, daß die Dogmatik aus dem Christentum eine deistische Religion, aus der Religion eine Religionsphilosophie machen muß? Leistet die Dogmatik nicht mehr als

88) LdDg, I⁴, S. 525 (gesperrt)

89) a.a.O., S. 546

90) a.a.O., S. 546f

ein formales Festhalten an den christlichen Glaubenssätzen? Tradiert sie auf diese Weise HARNACK konstruiert einen Widerspruch zwischen der Dogmatik und dem Evangelium, weil er das Christentum der Praxis (Nächstenliebe) nicht mit der theologischen Reflexion zusammen denken will. Aber er bedauert auch die Entwicklung der christlichen Religion nicht, weil er etwa nur Jesu Botschaft und das Urchristentum als einzig mögliche Form des Christentums gelten lassen könne. Dafür ist er zu sehr "Historiker", der der Geschichte, wie sie sich ereignet hat, Rechnung tragen will.⁹¹⁾

HARNACK stellt die weitere Ausprägung des Dogmas in der Hauptsache an der Logoslehre der Väter dar. Der Kanon, die Glaubensregel und das Taufsymbold bilden nur die Grundlage für die Theologien. Die Leistung des Irenäus ist besonders zu würdigen, der den Bestand des Christentums rettete, indem er das interpretierte Taufbekenntnis als "apostolische regula veritatis" proklamierte, ohne das bewiesen zu haben.⁹²⁾ Das Taufsymbold reichte nämlich nicht aus, um den christlichen Glauben vor gnostischen Einflüssen zu schützen. Das Bekenntnis konnte auch die Lehre nicht ausreichend darlegen. Eine feste Formel als Einheitsband in den Kirchen hat es am Anfang des 3. Jahrhunderts noch nicht gegeben, und das (römische) Taufsymbold ist erst seit dem 4. Jahrhundert überliefert.⁹³⁾ Weder das Taufsymbold noch die Glaubensregel können daher beanspruchen, als Dogma zu gelten.

HARNACKS Dogmengeschichte geht nun dem Vorgang nach, wie sich mit der Regula fidei die rationalen Theologien verbinden und wie sich sowohl das trinitarische als auch das christkologische Dogma herausschälen. Von weittragender

91) Charakteristisch ist die Beurteilung des ganzen Hellenisierungsvorganges: "Der Bund der christlichen Religion mit einer bestimmten geschichtlichen Phase der Erkenntnis und Cultur der Menschheit kann im Interesse der christlichen Religion, die dadurch verweltlicht, und im Interesse der Culturentwicklung, die dadurch aufgehalten worden ist, beklagt werden. Aber Klagen werden hier zu Anmassungen; denn nicht weniger als Alles, was wir besitzen und schätzen, danken wir dem Bunde, der zwischen Christentum und Antike so geschlossen worden ist, dass Keines das Andere hat überwinden können." a.a.O., S. 349f

92) a.a.O., S. 361

93) Bei Marcell von Ankyra, etwa 337. S. Hahn, Symbole, §17

Bedeutung ist wiederum Irenäus für die dogmatische Entwicklung. Er stellt die entscheidende Frage der Antike: Warum wurde Gott Mensch? und beantwortet sie mit der Vergottung des Menschen. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit die Lehre von der Einheit Gottes. Der präexistente Logos selbst ist "wahrer Gott" und kam auf die Erde als "wahrer Mensch", um die Menschen zu erlösen (Anakephalaiosis). Was bei Tertullian und Hippolyt nur begrifflich formal vom philosophischen Denken her bestimmt war, versucht Irenäus auf dem Boden der Glaubensregel darzustellen, aber auch nicht ohne gnostisch-theologische Eintragungen zu machen. Mit der Sicherstellung der Glaubensregel rückt zugleich die Logoslehre stärker in das Zentrum der Glaubensfragen. Daß sich diese Entwicklung immer weiter vom Evangelium entfernt, ist für HARNACK keine Frage.⁹⁴⁾ Aus dem Glauben ist das Wissen eines Glaubenssystems geworden, das Anspruch auf geoffenbarte Lehre erhebt. Zwar konnte das Christentum vor der gnostischen Zersetzung gerettet werden, aber nicht ohne einen Preis zu zahlen: "Die althatholischen Väter haben einen großen Theil der alten Überlieferung dauernd für die Christenheit fixirt, aber sie haben zugleich die allmähliche Hellenisierung des Christentums befördert."⁹⁵⁾ Der Höhepunkt wurde erreicht in dem christlich-dogmatischen System des Origenes. Bei ihm konnte die Logoslehre vom Zentrum her entfaltet werden, weil ihm auch neuplatonische Erkenntnisse zu Gebote standen. Bei den Theologen vor ihm stand noch vieles ungeklärt nebeneinander, während er die Probleme im System zu lösen versuchte. Die Glaubensregel vereinigte er mit der griechischen idealistischen Philosophie, besonders in der Gestaltung der Gnosis und des Neuplatonismus. Die Philosophie des Origenes hat die Kirchengeschichte des Ostens bestimmt.⁹⁶⁾ Origenes hatte die Gnosis überwunden,

94) Die Bedeutung von Tertullian, Irenäus und Hippolyt für die Kirche im Blick auf die Dogmen besteht darin: "Indem aber die christliche Religion als der Glaube an die Menschwerdung Gottes und als die sichere Hoffnung auf die Gottwerdung des Menschen dargestellt wurde, wurde eine Speculation, die ursprünglich höchstens an der Grenze der religiösen Erkenntnis gelegen hatte, in den Mittelpunkt gerückt und der einfache Inhalt des Evangeliums verdeckt." LdDg, I⁴, S. 637

95) a.a.O., S. 567

96) a.a.O., S. 696: "Die Dogmen- und Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte ist im Orient die Geschichte der Philosophie des Origenes."

aber zugleich die griechische Philosophie für das Christentum interessiert und ^{für} die Kirche gerechtfertigt. Dogmengeschichtlich ist bei Origenes im 3. Jahrhundert erreicht, daß neben den Glauben in gleicher Weise eine christliche Erkenntnis (Gnosis) getreten war. Im 3. Jahrhundert mußte der Kampf um die Harmonisierung von Pistis und Gnosis geführt werden, der mit der kirchlichen Legitimation einer philosophischen Spekulation endete. Das war die Logoschristologie, die über alle monarchianistischen Anschauungen siegte. Der Glaube wurde damit Sache von Fachleuten, so daß ein Laientum entstand, für das die Logoslehre ein Mysterium darstellte und das daher bevormundet werden mußte. Der Glaube an die Person Jesu wurde verdrängt, da der Gläubige durch die Vorstellung von den "Naturen" keinen unmittelbaren Zugang mehr zu ihr hatte, um durch "Gesinnung und Tat" wirksam werden zu können. "Indem die philosophische Logoschristologie zu vollem Siege gelangte, wurde mit der Verdammung der Lehre von der strengen Einzelpersönlichkeit Gottes die gnostische Zwei-Naturen-Lehre in Bezug auf Christus aufgerichtet. Aber diese scheinbare Bereicherung Christi kam einer Verarmung gleich, weil sie die volle menschliche Persönlichkeit Christi in Wahrheit strich. Die 'Natur' trat an die Stelle; aber die 'Natur' des Menschen ohne die 'Person' ist ein Nichts." ⁹⁷⁾ Mit dem Sieg der Logoslehre in der Glaubensregel schließt HARNACK den Entstehungsgang des Dogmas - den 1. Band der Dogmengeschichte - ab.

Es ist nun zu fragen: Ist das Dogma mit der Logoslehre inhaltlich zureichend beschrieben? Die Frage muß a) verneint und b) bejaht werden.

a) Der weitere Verlauf der Kirchengeschichte zeigt, daß die Kirche nicht bei Origenes stehen geblieben ist. Das lag an der Entwicklung der Kirche selbst, die so viel Heidnisches und Fremdes in sich aufnahm, daß sie auf die Stufe von Verweltlichung und Superstition abzusinken drohte. Sie hat ihren Bestand und ihre Einheit aber sichern können durch die Askese (besonders im Osten), die Theologie und das Dogma (als gemeinsame Grundlage für den Osten und Westen). Die Theologie hatte die Tradition, das

-37-

überlieferte Glaubensgut, für sich. Ihr Konservatismus konnte eine Kirchenlehre entstehen lassen, in der Synthese von Glaube und Wissenschaft, von Pistis und Gnosis. War das für die Kirche ein glücklicher Umstand, so für die Theologie ein Schade. Am Dogmabegriff trat keine Entwicklung mehr auf. Es entstand kein neues Dogma mehr,⁹⁸⁾ sondern die dogmatische Entwicklung vollzog sich im Umbau der Kirchenlehre, in der Konservierung der im Osten und Westen erreichten Aussagen und deren Modifizierung.⁹⁹⁾ Die Kirche, besonders als Staatskirche, konnte mit einer für alle geltenden Formel ihre Einheit wahren, als sich gerade das römische Reich auflöste. Das Christentum gestaltete sich wie eine Ellipse aus zwei Brennpunkten: einerseits die "natürliche Theologie", die nach Gott, dem höchsten Gut und Schöpfer, und nach der Freiheit und Vernunft des Menschen fragte; andererseits die Erlösungslehre.¹⁰⁰⁾ Vor allem von der natürlichen Theologie aus erwachsen dem Dogma Gefahren. Aber dem Einfluß des Abendlandes und der theologischen Arbeit des Athanasius ist es zu danken, daß die Notwendigkeit der Erlösung und die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gewahrt blieben. Es ist also nicht verwunderlich, daß das Nicänum nicht das System des Origenes widerspiegelt, ja daß in seiner endgültigen Fassung sogar der Ausdruck "λόγος" gemieden worden ist. Die Formel "θεωούσιος" hatte erreicht, daß der Logos nicht mehr als Weltprinzip und Weltvernunft im philosophischen Sinne in Geltung blieb, sondern daß die Heilsbedeutung des Gottmenschen sichergestellt wurde: Wenn der Gottmensch erlöst, dann müssen Vater und Sohn substantiell eins sein.

98) Ldg, II⁴, S. 19f: "Eine allgemeine Tendenz, neue Dogmen zu bilden, hat in der Kirche zu keiner Zeit bestanden - die Begriffe 'neu' und 'Dogma' schlossen sich aus, am wenigsten aber in der Kirche des Orients; ..."

99) a.a.O., S. 29: "Nachdem sich also das Dogma bis zu einer gewissen Breite entwickelt hatte, ein gewisses Mass von Begriffen, die den Verstand beschäftigen konnten, in sich barg und zu einer scholastischen Behandlung nun geeignet war, wurde es so empfindlich, dass es die Arbeit einer es weiterführenden Theologie, selbst unter allen möglichen Beschwichtigungen, nicht mehr ertrug."

100) vergl. a.a.O., S. 57

Damit hat Athanasius zugleich aber auch den geschichtlichen Jesus dem Blickfeld entzogen.¹⁰¹⁾ Die Bedeutung von Nicäa besteht darin, daß ein Dogma als allgemeine Glaubensformel festgelegt wurde, das die Kirche gerettet hat vor philosophischer Überfremdung und vor verwildernder Götterverehrung. Als nachteilig werden von HARNACK drei Aspekte aufgewiesen.

- 1) Der für die Vernunft nicht aufzulösende Widerspruch des *ὁμοούσιος*, in dem die Kirche das Geheimnis der Offenbarung zu finden glaubte.¹⁰²⁾
- 2) Die Verdrängung eines wesentlichen Bestandteiles der christlichen Religion, des geschichtlichen Christus.
- 3) Das Ende der theologischen Auseinandersetzung durch den kaiserlichen Eingriff.

Das künstlich geschaffene Einheitswerk hat aus dem Taufsymbol eine "Lehrdeclaration" für die ganze Kirche gemacht mit einem Bollwerk von Anathematismen gegen die Häresie. Aber diese Formel war und blieb kein einheitliches Dogma. In Konstantinopel 381 setzte sich das "*ὁμοούσιος*" - die Wesensgleichheit - durch,¹⁰³⁾ und von da ab gleicht die Dogmengeschichte den "~~Wucherungen~~^{Windungen} einer abwärtssteigenden Spirale."¹⁰⁴⁾ Wenn bei der komplizierten Entwicklung in den theologischen Kämpfen auch Altes aufgenommen wurde, so traten doch "fremde und falsche" Fragestellungen auf. Über die Gottmenschheit Christi mußte nach Konstantinopel notwendig nachgedacht werden. Dem orientalischen Denken entsprach die *μία φύσις* (Apollinaris von Laodicea, Cyrill von Alexandrien), aber nicht die in Chalcedon aufgenötigte Formel von den zwei Naturen Christi. Sie stammt aus dem Abendland und kann bis Tertullian zurückverfolgt werden.¹⁰⁵⁾ Die Entwicklung der

101) a.a.O., S. 223f: "Nichts kann den perversen Zustand des Problems im arianisch-athanasianischen Streit deutlicher illustrieren als die offenkundige Tatsache, dass der Mann den Charakter des Christenthums als Religion der lebendigen Gemeinschaft mit Gott gerettet hat, in dessen Christologie nahezu alle Züge der Erinnerung an den geschichtlichen Jesus von Nazareth ausgetilgt sind."

102) a.a.O., S. 226, Anm. 3: "Eine seiner schwersten Folgen war die, dass fortan die Dogmatik für alle Zeiten von dem klaren Denken und von haltbaren Begriffen geschieden war und sich an das Widervernünftige gewöhnte."

103) a.a.O., S. 275: "Die Wesensgemeinschaft im Sinne der Wesensgleichheit, nicht der Wesenseinheit, ist seitdem im Orient orthodoxe Lehre." (gesperrt)

104) a.a.O., S. 338

105) a.a.O., S. 397: "Die kahlen, negativen vier Bestimmungen; mit

Lehrformel endet im Orient schließlich in einer Erstarrung und zugleich in einer Perversion der Religion im Mystisch-Kultischen.

Die Entwicklung des christlichen Dogmas gleicht also auch dem "Gang der Dinge, der sich in der Religionsgeschichte immer wiederholt: von Glaubensgedanken zum philosophisch-theologischen Lehrsatz, und vom Lehrsatz, der B e k e n n t- n i s s verlangt, zum Rechtssatz, der G e h o r s a m fordert, oder zur heiligen R e l i q u i e , deren gemeinsame Verehrung ein Band um die Gemeinschaft, sei es des Volkes, des Staats oder der Kirche, schlingt. Dabei wird naturgemäss die F o r m u l i r u n g immer wichtiger und das Bekenntniss mit dem M u n d e das Fundament der Kirche." 106)

Die Kirche war nicht bei dem Dogma vom Logos Christus stehen geblieben. Im Abendland vollzog sich im Unterschied zum Orient ein regelrechter Auflösungsprozeß des Dogmas. Es wurde durch eine Fülle theologischer Aussagen und Systeme überdeckt, die aber selbst nicht dogmatische Geltung erhielten. Eigentlich Dogma blieben die trinitarischen und christologischen Lehren. Eine im Mittelalter zu konstatierende Erstarrung des Dogmas verlieh ihm den Charakter einer Rechtsordnung für die Kirche. Schließlich läuft die Entwicklung des Dogmas in den drei Ausgängen: Katholizismus, Sozinianismus und Reformation aus.

Die Frage, ob das Dogma mit der Logoslehre zureichend bestimmt ist, muß also verneint werden, weil zugleich auch das Nicänum als Dogma angesehen werden muß. Die Logoslehre des Origenes war auch nicht Allgemeingut des christlichen Glaubens geworden, noch weniger hatte sie juristisch-kirchliche Gültigkeit erlangt.

denen Alles gesagt sein soll, sind nach dem Empfinden der klassischen Theologen der Griechen im tiefsten irreligiös." 106) a. a. O., S. 314. Es kann hier nicht darum gehen, im einzelnen den dogmengeschichtlichen Gang aufzuzeigen und nachzuprüfen, wieweit HARNACKS Aussagen berechtigt sind. Das ist Sache der speziell dogmengeschichtlichen Untersuchung. Hier soll es darum gehen, an markanten Punkten seine Voraussetzungen und Grundlinien im Denken hervortreten zu lassen.

b) Obwohl es nach der Logoschristologie noch eine dogmatische Weiterentwicklung gegeben hat, so bleibt sie andererseits doch als Dogma vom Gottmenschen das Zentraldogma für HARNACK. Der Gottmensch ist das zentrale Thema der Dogmenbildung. Die Lehrformeln der Synoden und Konzile modifizieren nur die Glaubensaussagen in mehrfacher Hinsicht, ohne einer stringenten Entwicklung zu folgen. Dabei ist das Dogma niemals völlig rein ausgeprägt worden. Abendland und Morgenland haben sich gegenseitig gehemmt und gefördert, natürliche Theologie (griechische Philosophie) und Erlösungs- und Heilsglaube haben keine völlige Synthese eingehen können. Trotzdem ist das Dogma vom Gottmenschen strenggenommen allein Dogma, weil der Glaube an das Heil sich auf die Erkenntnis des menschengewordenen Logos und seines Wesens gründet, denn das Heil wurde als Erlösung und Vergottung des Menschen geglaubt.¹⁰⁷⁾ Bei Origenes hatte diese Lehre die geschlossenste und umfassendste systematische Stufe erreicht. Aber dieses System und auch andere Formeln haben nicht absolut zur Herrschaft kommen können. Denn das Evangelium ist niemals ganz verdrängt worden, und damit auch nicht die "mensek m e n s c h l i c h e Persönlichkeit Jesu in ihrer schlichten Hoheit, ihrer herzgewinnenden Liebe und ihrem heiligen Ernste."¹⁰⁸⁾ Die Logoslehre ist bei HARNACK als Dogma schlechthin zu verstehen, weil keine nachfolgende Theologie über ihre Grundaussage hinausgekommen ist, auch wenn die einzelnen juristisch-gültigen Dogmen nicht explicit darauf Bezug nehmen.

Wie können die antithetischen Aussagen für einen geschichtlichen Vorgang nebeneinander bestehn bleiben? Es könnte scheinen, als käme die Unterscheidung von Species und Genus Dogma zu ihrer Anwendung. Dann verteilte sich die Species auf die in der Kirche juristisch gültigen Glaubensaussagen, während das Genus das theologische Lehrsystem der Logoschristologie meinen könnte. Aber alle theologischen Lehrsätze können wiederum nur Species sein, da sie ja bei den einzelnen Kirchenvätern aufweisbar sind.

107) vergl. a. a. O., S. 53

108) a. a. O., S. 50

Folglich bliebe für das Genus vielleicht eine Wahrheit, die "hinter" der Logoslehre liegt! Aber wie soll sie vorgestellt werden? Es kann nicht HARNACKs Meinung sein, daß ein dem Christentum wesenseigenes Merkmal in einem übernatürlichen Bereich liegt. Die zugängliche Wahrheit kann nicht hintergründig oder supranatural sein, sie muß empirisch aufweisbar sein. Die gegensätzlichen Anschauungen können nicht erkenntnistheoretisch begründet werden, sondern sie weisen einen Standort in der Empirie an. Das ist die Geschichte, für deren Betrachtung HARNACK einen doppelten Beurteilungsstandpunkt einnehmen kann: "Es giebt aber für den Historiker... zwei Maßstäbe, nach denen er die Geschichte der Dogmen beurtheilen kann: entweder er mißt sie - soweit das überhaupt möglich ist - an dem Evangelium, d.h. an dem Glauben und der Frömmigkeit, die Jesus gewollt hat, oder er beurtheilt sie nach den zeitgeschichtlichen Umständen und dem Erfolge. Beide Beurteilungsweisen können nebeneinander bestehen, wenn man sie nur nicht vermischt." ¹⁰⁹⁾ Die Dogmen und ihre Entwicklung lassen sich daher positiv und negativ einschätzen. Die positive Bewerfung will dem Geschichtsverlauf rechtgeben: ¹¹⁰⁾

1. Alle dogmatischen Fragen haben die Erlösungslehre zum Zentrum. Die Frage nach der Erlösung ist ein Grundanliegen der Religion. In der Soteriologie liegt die Berechtigung für das Dogma vom Gottmenschen.

2. Die dogmatischen Auseinandersetzungen haben die griechische Philosophie in das Mittelalter hinüber gerettet und dem theologischen Denken erhalten. Mittelalter und abendländische Kultur wären ohne den griechischen Geist nicht denkbar.

3. Um das Dogma konzentriert sich die theologische Arbeit mit der Trinitäts- und Inkarnationslehre.

Dem Dogma steht HARNACK ^{andererseits} kritisch gegenüber, weil er den Anfang der Entwicklung, das Evangelium, zum Maßstab macht und damit den subjektiven, eigenen, "dogmatischen" Standpunkt zum Ausdruck bringt:

109) Zum Folgenden vergl. LdDg, III⁴, S. 44ff LdDg, I⁴, S. 42
 110) Zum Folgenden vergl. LdDg, II; S. 44ff

1. Das "sittlich Gute" und die "Seligkeit" fallen auseinander. Die Lehre bedeutet einen Verlust an Leben. Damit hat die christliche Religion eine Wertminderung erfahren gegenüber der Tiefe des Wesens, wie es sich im Evangelium Jesu aussprach.

2. Die "positive Sittlichkeit" wird zugunsten der Askese herabgesetzt. Das Dogma fordert die Weltflucht als Ausgleich.

3. Das Bild des geschichtlichen Christus wird verzerrt. Die Person Jesu muß der Naturen-Vorstellung weichen. Die Vergottungslehre verlangt nicht mehr Nachfolge, sondern Spekulationen über den die Hintergründe der Person Jesu.

HARNACK gewinnt das Evangelium als Verkündigung Jesu aus einer Reduktion der synoptischen Evangelien auf vorwiegend ethische Aussagen. Das Evangelium war nur in der Person Jesu gegeben, hat sich aber nicht so entfalten können, daß es in der "christlichen Religion" rein ausgeprägt worden wäre. Bei den Jüngern haben zwar Glaube und Frömmigkeit als innere Werte fortbestehen können, aber schon bei ihnen wurde die Religion in alttestamentliches und jüdisches Gedankengut gehüllt. Erst recht hat das Dogma dem Evangelium keinen Ausdruck verliehen; denn in ihm spricht sich der griechische Geist aus, der die Religion veräußerlicht und verweltlicht.

Der Grund für die hier vorliegende Antinomie zwischen Evangelium und Dogma liegt darin, daß für HARNACK kein Übergang von der biblischen Religion des Lebens zu einer Religion der Lehre und Erkenntnis möglich ist.

Durch die doppelte Bestimmung des Dogma-begriffs als juristisch-kirchlicher Glaubenssatz und als theologischer Lehrratz hat HARNACK den Gegenstand seiner Dogmengeschichte auf das Dogma in der Gestalt des vierten Jahrhunderts beschränkt. Es hat die Lehre von Christus als den präexistenten und menschengewordenen Logos Gottes zum Inhalt, wie sie sich in der Kirche in Modifikationen als Glaubenslehre durchsetzte. HARNACK stellt daher bis zum 4. Jahrhundert die Entstehung des Dogmas dar, von da ab dessen Umwandlungsprozesse. Da diese Einschränkung entscheidend auf den Gegensatz von Evangelium und Dogma zu-

zurückzuführen ist, ist zu fragen, ob HARNACK diesen Gegensatz nicht selbst überbrücken konnte, wie das etwa durch den Kerygma-Begriff denkbar wäre. Bisher waren nur die Verkündigung der Jünger als "Evangelium von Jesus" und kerygmatische Aussagen für die Umbildung des Evangeliums Jesu genannt worden.

3. Das Kerygma als Voraussetzung der Dogmenbildung¹¹¹⁾

HARNACK kennt und gebraucht das Wort "Kerygma", obwohl es im Rahmen seiner Dogmengeschichte keine wesentliche Funktion erhält.¹¹²⁾ Er setzt das Kerygma weder mit dem Evangelium Jesu noch mit dem Evangelium von Christus gleich. Er versteht das Kerygma weniger im Sinne einer formulierten Aussage (Inhalt) als in dem des Vollzuges der Verkündigung (Akt), so daß es fast synonym mit Begriffen der Überlieferung von Jesus Christus stehen kann wie παράδοσις, κέντρ της ἀληθείας, πίστις, διδασχῃ, διδάγματα του Χριστου¹¹³⁾

Der Inhalt des Kerygmas ist die Glaubensregel, die nicht nur bei sakramentalen Handlungen, sondern ebenso in Predigt, Apologetik und Polemik von den Gläubigen bekannt wurde.¹¹⁴⁾ Dieses Kerygma hat variable Formen, da es bis ins zweite Jahrhundert hinein nicht fixiert worden ist. Es bestand nur in gewissen Grundzügen neben dem Kanon des Alten Testaments. Als solche Grundzüge sind erkennbar:

1. Das Bekenntnis zu dem einen Gott (Hermas, Mandata I)
2. Eine binitarische und trinitarische Ergänzung. Letztere

111) Im Folgenden soll die heute von BULTMANN, EBELING, KÄSEMANN und FUCHS geführte Diskussion um den Kerygmabegriff nicht ausführlich dargestellt werden. Vergl. dazu EBELING, Theologie und Verkündigung, 1962; BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, 1960.

112) Erstmals hat EBELING, a.a.O., S. 112, auf den "nun allerdings sehr abgeschliffenen Kerygmabegriff" bei HARNACK hingewiesen.

113) LdBG, I⁴, S. 174

114) Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols, in: HAHN, Symbole, S. 365.

-44-

findet sich in klassischer Form bei Origenes, Comm. in Joh, XXXII: Glaube an Gott, an Jesus Christus den Herrn und an die Wahrheit seiner *ἰσότης* und *ἀνθρωπότης*, ferner an den heiligen Geist und an die Belohnung für gute Werke. 115)

3. Das christologische Kerygma mit seinem im wesentlichen geschichtlichen Inhalt, etwa in den kurzen Formeln von 1.Kor 15,1ff; Mk 16,9ff oder in der Form der Evangelien Lk 1,4. Dafür sind verschiedene Schemata angewendet worden: 116)

- a) der chronistische Bericht
- b) der chronistische Bericht mit kurzen Belegen
- c) das Schema der erfüllten Weissagung
- d) das Schema *κατὰ σάρκα* - *κατὰ πνεῦμα*
- e) das Schema der ersten und zweiten Ankunft
- f) das Schema *κατὰ πᾶς* - *ἐν πᾶσι*

Die Christusverkündigung umfaßt die Herrenworte, die Geschichte Jesu bis zu Leiden und Tod und Jesu Bedeutung für das Heil (Auferstehung, Sündenvergebung, Wiederkunft).

Das Kerygma stellt also den umfassendsten Allgemeinbegriff für alle kirchliche Verkündigung dar und nicht eine spezifisch christologische Aussage. Aber HARNACK meint, daß es gegenüber der Fülle urchristlicher Anschauungen genügend abgegrenzt sei, um es als Voraussetzung der Dogmenbildung gelten zu lassen, da es als "nur in den Grundzügen feststehendes, sonst höchst bildsames Kerygma von dem e i n e m Gott und von Christus (nebst einer Zukunftsbotschaft und heiligen Forderungen) auf den griechischen Boden herübergekommen ist." 117)

HARNACK unterscheidet die kurzen kerygmatischen Bekenntnisse, also eine nicht exakt formulierte kirchliche Überlieferung (regula fidei) von dem fest formulierten Taufbekenntnis und einem interpretierten Lehrbekenntnis (Dogma) gegenüber der Häresie, wobei diese Reihenfolge auch etwa dem historischen Werdegang entsprechen soll. 118)

115) LdDg, I⁴, S.174, Anm.1; Mission, S.122f

116) Ausführlicher in HAHN, S.364 als LdDg, I⁴, S.178 in Anm.4 von S.176 (fehlt in LdDg, I², S.131, Anm.3)

117) LdDg, I⁴, S.87

118) a.a.O., S.362, Anm.2

Das eigentliche Merkmal des Dogmas wäre dann die Interpretation, die den Bekenntnissen den wahren Sinn gibt, der geglaubt, verkündigt und gelehrt werden soll; obwohl HARNACK zugesteht, daß schon das Kerygma die größten gnostischen Thesen ausschloss.¹¹⁹⁾

Der von HARNACK so weit gefaßte Kerygma-Begriff ordnet sich dem Plan ein, den Werdegang des Dogmas bis zum 3. Jahrhundert darzustellen. Aber er verdunkelt doch die Kategorie des Dogmatischen, die schon in den kerygmatischen Bekenntnissen vorhanden ist. Das oben angegebene Origenes-Zitat hat Dogmencharakter; denn es legt Wert darauf, daß nicht allein an einen Gott geglaubt wird (der Monotheismus konstituiert das Christentum nicht), sondern auch an die Gottheit und Menschheit Christi wie an den Heiligen Geist.

HARNACK sieht richtig, daß dogmatische Lehren die Bekenntnisse interpretieren, um Irrlehre abzuwehren. Deshalb unterscheidet er Bekenntnisse und Dogmen. Aber dogmatische Aussagen liegen schon im Neuen Testament vor, wenn die Bekenntnisse gegenüber Mißdeutungen durch Irrlehrer interpretiert werden müssen.¹²⁰⁾ Das Bekenntnis "Herr ist Jesus" (1.K 12,3; Phil 2,11; R 10,9) allein ist kein Dogma; aber es schließt das Vorhandensein von dogmatischen Sätzen neben sich nicht aus.¹²¹⁾ Denn das Bekenntnis setzt den Glauben an die Auferstehung Jesu voraus und ermöglicht damit das christologische Denken, das mit dem Glauben an die Herrschaft Christi über den Kosmos auch die Präexistenzvorstellung verbindet (R 1,4; Phil 2,6ff; Kol 1:15-17 und spätere Stellen). Werden aber dogmatische Sätze schon für das Neue Testament zugestanden, so müßte damit auch die juristisch-kirchliche Kennzeichnung des Dogmas durch HARNACK aufgegeben werden. Das Dogma ist dann nicht mehr in erster Linie von der Kirche proklamiertes Recht - das wird es in der späteren katholi-

119) ebd.; vergl. S. 360f

120) So muß Paulus die Auferstehungsbotschaft schon gegenüber libertinistischen Mißverständnissen auslegen. (1.K 4,6ff; 15,11f; Einer rein doketischen Christologie will 1.J 1,1-4; 2,22ff; 4,1ff) wehren.

121) Im Gegensatz dazu HARNACK, LdDg, I⁴, S. 92, Anm. 1: Neben 1.K 12,3 ist ein christologisches Dogma nicht denkbar.

schen Entwicklung allerdings auch -, sondern eine um der Wahrheit des christlichen Glaubens willen nötige Aussage, die faktisch gegolten hat. Wenn das Dogma nicht mehr als Rechtsinstitution der Kirche verstanden wird, ist es möglich, den neutestamentlichen Lehren, die das Christuskerygma interpretieren, dogmatischen Charakter zuzugestehen. HARNACK hat das Kerygma der ersten Jünger vom Dogma durch eine geschichtliche Zeitspanne von mindestens hundert Jahren getrennt. Das Dogma setzt wohl das Kerygma voraus, da es nach der Kreuzigung Jesu für den Glaubenden keinen anderen Zugang zu Jesus mehr gibt als den der Verkündigung, aber im Gegensatz zu HARNACK muß das Dogma schon der Sache nach mit der Verkündigung in apostolischer Zeit gebildet worden sein, insofern christlicher Glaube ohne Lehre von Gott, von Christus und vom Wirken des Geistes nicht bestehen kann.

Für HARNACK ist das Kerygma als Verkündigungsgeschehen eine notwendige Form der Überlieferung von Jesus Christus, ohne die es kein Christentum gäbe. Jedoch hat das geschichtlich wirksam gewordene Kerygma einen anderen Inhalt, als er den Vorstellungen HARNACKS entspricht. Darum setze mit dem Kerygma die Abwendung vom Evangelium Jesu und der Beginn der Spekulation ein, indem es von Anfang an zum Taufsymbol und zum späteren Dogma tendiere. Erst recht wendet sich HARNACK dagegen, daß allein das Osterkerygma der Ausgangspunkt und Grund des Glaubens sei.¹²²⁾ Der Glaube an den lebenden Herrn und an das ewige Leben könne sich weder an die Historizität eines Auferstehungsereignisses noch an die Erscheinungen der Jünger halten; beides garantiere keine Gewißheit. Erst recht aber verletze der bloße Dogmenglaube das religiöse Empfinden.¹²³⁾ Der Auferstehungsglaube soll nur einen überzeugenden Halt haben an dem Eindruck von Person und Wort Jesu, weil er schon die Hoffnung auf seine Wiederkunft in den Jüngern geweckt habe. Der geschichtliche Jesus ist dann der Grund

¹²²⁾ a. a. O., S. 95, Anm. 1

¹²³⁾ ebd.: "So zu thun, als sei der Glaube an das ewige Leben und an den lebendigen Christus die einfachste Sache von der Welt oder ein Dogma, dem man sich eben zu unterwerfen habe, ist irreligiös."

für den Glauben an den auferstandenen Christus. Deshalb will HARNACK das Kerygma inhaltlich als die Botschaft Jesu verstehen. Dieses Anliegen spricht sich auch in seinem Verständnis vom apostolischen Glaubensbekenntnis aus. Kennzeichnend ist, daß er die Erweiterungen des Taufbekenntnisses durch Jungfrauengeburt, Kreuzigung unter Pontius Pilatus, Auferstehung und Himmelfahrt nicht in Bezug auf das Erlösungswerk Jesu, sondern als "geschichtlichen Bericht" von Jesus interpretieren will: "Die Haupttatsachen seiner Geschichte, einer Geschichte, die ihn von allen anderen unterscheidet, sollten bekannt werden."¹²⁴⁾ Das historisch Älteste, Ursprüngliche hat den Vorrang. Obwohl HARNACK das römische Taufsymbol in seinem bleibenden Wert als Glaubenszeugnis würdigt, weil in ihm Gott, Jesus Christus und der Geist sowie die Heilsgüter "heilige Kirche", Sündenvergebung und ewiges Leben bekannt werden, so fehlt dem Symbol doch Wesentliches von der Geschichte Jesu: "Allein man vermißt den Hinweis auf seine Predigt, auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder, auf die Persönlichkeit, wie sie in den Evangelien leuchtet."¹²⁵⁾ Was bei HARNACK aber als Minimalertrag des Glaubensbekenntnisses bleibt, ist eine Reduktion der Botschaft Jesu auf das Moralische und Humane.

Jedoch die Faktoren der Geschichte Jesu haben nicht das Kerygma, die Bekenntnisse und das Dogma überall in gleicher Weise bestimmt. Schon dem Paulus waren sie nicht wichtig; erst die Evangelien haben Interesse für den irdischen Jesus. An HARNACKS Kerygma-Verständnis bleibt die Frage zu stellen, wie das Kerygma von der Lehre oder dem Dogma hätte unbeeinflusst ^{bleiben} ~~werden~~ können. Da dem Glaubenden eine direkte Begegnung mit Jesus verwehrt ist, muß er sich auf das verlassen, was überliefert worden ist. Diese Überlieferung kann ohne Lehre und ohne Dogma nicht auskommen. Unser Wissen von Jesus erhalten wir aus der Verkündigung auf der Grundlage der Schrift. Das Kerygma der Schrift hat selbst vielfältige Gestalten, die erst

¹²⁴⁾Das apostolische Glaubensbekenntnis. Eingeschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort, 1892,

RuA, I, S.244

¹²⁵⁾a.a.O., S.254

den Zugang zum Evangelium Jesu bilden. HARNACKs Kerygma Verständnis bietet keine Möglichkeit den Gegensatz von Evangelium und Dogma zu überbrücken, da das Kerygma die Botschaft Jesu nicht direkt weitergegeben hat. Das Kerygma hat nicht nur einen fest bestimmten Inhalt, sondern verschiedene Gestalten entsprechend der geschichtlichen Entwicklung von ältesten Bekenntnisaussagen zu jüngsten Ergänzungen des Symbols.¹²⁶⁾ Die kerygmatischen Formeln haben in schwankendem Gebrauch gestanden, da sie weder ein einheitliches Bild von der Geschichte Jesu noch eine einheitliche Beziehung zum Heilswerk Christi herstellten. Deswegen lehnt es HARNACK ab, diese Formeln als "Dogmen" zu bezeichnen.¹²⁷⁾ Aber die zahlreichen Formen des Kerygmas erforderten schon früh für ein theologisches Gesamtverständnis das Dogma, zumal schon die neutestamentlichen Schriftsteller sich mit den jüdischen Denkschemata auseinandersetzen mußten in Fragen der Gotteslehre, Messiaserwartung und der Herabkunft des Menschensohnes.

4. Das Verhältnis des Dogmas zur Schrift als der Norm christlichen Glaubens

Die Schrift ist für HARNACK nicht authentisches Zeugnis evangelischer Verkündigung gemäß ihres Wortlautes und ihrer Buchstaben, sondern auf Grund ihres Inhaltes, der durch Auslegung (durch ein hermeneutisches Prinzip) ermittelt werden muß. Deshalb wird der Sinn der Schrift durch Autoritäts- und Inspirationsglauben verdeckt, dagegen durch historische Kritik erst entdeckt. Die Kenntnis von der Entstehung und Geschichte der Schrift macht diese Einsicht unaufgebbar. Erst die Verkündigung der christlichen Botschaft hat die einzelnen Schriften entstehen lassen, die in ihren Aussagen so unterschiedlich sind wie die

126) Belegstellen für die späteren Ergänzungen des Symbols: LdDg I⁴, S. 220 - 225

127) a. a. O., S. 221, Anm. 1; 224f.

verschiedenen Formen des Kerygmas. Die Zusammenstellung einiger Schriften zum neutestamentlichen Kanon ist erst recht ein Werk der Kirche.¹²⁸⁾ Die apostolischen und nachapostolischen Gemeinden hatten noch keinen Kanon neutestamentlicher Schriften, ihre maßgebliche Bibel war das Alte Testament. Sie waren gezwungen, ihren Glauben an Christus in Bekenntnissen zusammenzufassen, die den Grundstock für die Abfassung der Briefe, Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen legten. Erst die spätere Ausprägung der Bekenntnisse in den Taufsymbolen und die Explizierung des Glaubens in der regula fidei konnten den Maßstab bilden, nach dem aus der anwachsenden Literatur ein Kanon maßgeblicher Schriften ausgewählt werden konnte.¹²⁹⁾ Der Kanon des Neuen Testaments geht auf dogmatische Entscheidungen der Kirche zurück, obwohl kein offizieller gesamtkirchlicher Beschluß vorliegt. Die lateinische und die griechische Kirche richteten sich nach dem 39. Osterfestbrief des Athanasius von 367¹³⁰⁾; vorher herrschte in den Kirchen Unsicherheit über die Abgrenzungen der Schriften. Die dogmatische Voraussetzung für die Kanonbegrenzung mußte die Verkündigung sichern, indem einige Schriften als apostolisch legitimiert wurden. Die geschichtliche Nötigung, einen Schriftenkanon als apostolische Norm aufzustellen, ergab sich aus Marcions Reduktion auf die paulinische Literatur und aus der Abwehr gnostisch beeinflusster Schriften. Die Kanonbildung

128) LdDg, I⁴, S. 373: "Aber andererseits ist das Neue Testament als die die wahre Lehre enthaltende und bezeugende apostolisch-katholische Schriftensammlung neben dem Alten Testament (welches durch das N. T. zu einem komplizierten Buche für die Christenheit geworden ist) eine neue Schöpfung der Kirche."

129) a.a.O., S. 375f: "Das N. T. als geschlossene zweite Bibel ist im Laufe der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts aus dem letzteren (sc. dem christlichen Kerygma) entstanden, und zwar nicht durch Sammlung - gesammelt war in einzelnen Gemeinden bereits sehr viel mehr -, sondern primär durch Ausscheidung und erst dann durch Hinzufügung." Damit ist aber nicht gesagt, daß schon um 200 überall in den Kirchen ein abgeschlossener Kanon vorliegt. Vergl. S. 389

130) FEINE-BEHM-KÜMMEL, S. 366. HARNACK hatte den Osterfestbrief auf das Jahr 365 datiert: LdDg, I⁴, S. 379, Anm. 3.

war für die Kirche ein unfreiwilliger Prozeß.¹³¹⁾ Diese Vorgänge machen deutlich, daß das Schriftprinzip nicht zu einer Lehre der Verbalinspiration verabsolutiert werden darf, denn sowohl die Abfassung als auch die kanonische Geltung der Schriften sind das Ergebnis geschichtlich-menschlicher Entscheidung.

Der neutestamentliche Schriftenkanon stellte neben der Glaubensregel und dem Episkopat eine der "apostolischen Normen" der Kirche dar. Damit unterschied die Kirche endgültig zwischen der ursprünglichen "apostolischen" Verkündigung, die zur Lehre und Norm erstarrte, und der weiteren Tradition. Die Zeit der Offenbarung war abgeschlossen. "Durch den Kanon ist es zur Anerkennung gekommen, dass alles nachapostolische Christentum nur *vermitteltes* und *particulares* Christentum ist und daher selbst niemals Massstab sein kann: nur die Apostel haben den Geist Gottes vollständig und ohne Mass besessen; sie allein sind daher Medien der Offenbarung,..."¹³²⁾ So rechtfertigt HARNACK durch die geschichtliche Darstellung der Kanonbildung das reformatorische Prinzip des sola scriptura, das die Tradition nicht als zweite Norm neben sich duldet und dulden kann, wie sie die katholische Kirche hat.¹³³⁾

Der Abstand zwischen dem "Apostolischen" und der sonstigen Literatur vergrößerte sich dadurch, daß der Kanon allein die Offenbarungswahrheit beinhaltet. Das Dogma mußte sich aus der Schrift nachweisen und begründen lassen, so daß neue Lehren mit dem Anspruch der Offenbarungswahrheit als Häresie verworfen werden mußten.

"Dogmen" als aus der Schrift begründete Lehrsätze will HARNACK bei Irenäus, Tertullian und Hippolyt nachweisen, obwohl sie sich noch auf einzelne Schriften beziehen

131) Vergl. LdG, I⁴, S. 380

132) a. a. O., S. 387

133) Vergl. die entsprechenden Bestimmungen des Tridentinums, DENZINGER, 783-786; ferner H. GRASS, Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition, in: Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A, Heft 1, Lüneburg 1954, S. 20.

mußten.¹³⁴⁾

Doch bot die Schrift selbst zahlreichen Auffassungen noch weiten Raum. Daher waren der späteren theologischen Reflexion die Schriftaussagen nicht mehr eindeutig genug. Je größer der Abstand zu den Aposteln wurde, um so interpretationsbedürftiger wurde die Schrift. Der Kanon bedurfte wiederum eines "Kanons" zur Auslegung, eines einheitlichen Prinzips für sein Verständnis.¹³⁵⁾ Dieses Prinzip war die als apostolisch deklarierte regula fidei. Die Glaubensregel hatte schon auf die Bildung des Kanons maßgeblichen Einfluß, daher mußte der Kanon auch weiterhin eine theologisch-dogmatische Auslegung erfordern. In der Dogmenentwicklung trat daher der Kanon hinter die Autorität der Glaubensregel zurück. Die Schrift bildete nur den allgemeinen Hintergrund für die späteren dogmatischen Entscheidungen der Kirche. So schreibt HARNACK über das Nicänum und dessen Bezug zur Schrift: "Das Verhältniss zur Schrift blieb dabei amphibolisch: man dürfe den Inhalt des Symbols nicht glauben, wenn man sich nicht von seiner Wahrheit aus der Schrift überzeugen könne; man müsse aber andererseits die Schrift nach Massgabe des im Symbol niedergelegten Glaubens verstehen".¹³⁶⁾ Dazu aus Anm. 3: "Die Kirche allein reicht das gubernaculum interpretationis...dar und zwar eben in der kurzgefassten Glaubensanweisung, dem Symbol." Die Kirche konnte ihre theologische Erkenntnis in den seine Entstehung verdunkelnden Kanon hineininterpretieren.¹³⁷⁾

Doch HARNACK zieht die Glaubensregel als Prinzip noch

134) LdDg, I⁴, S. 345: "Definiert man die kirchlichen Dogmen als Sätze, die, in dem Bekenntniss der Kirche überliefert, in der h. Schrift beider Testamente nachgewiesen und verstandemässig reproducirt und formulirt werden, so sind die genannten Männer die ersten, welche Dogmen aufgestellt haben - Dogmen, aber noch keine Dogmatik.

135) Die Frage nach dem "Kanon im Kanon" gehört nicht erst unserer Zeit an. Sie wird formuliert seit dem Aufkommen der historischen Kritik. Die damit gemeinte Sache existiert allerdings schon seit dem Bestehen christlicher Theologie.

136) LdDg, II⁴, S. 87

137) LdDg, I⁴, S. 396: "Da man die immer bestimmter explicirte apostolische regula fidei zum Massstabe der Erklärung der h. Schriften nahm, und da jene regula auch in ihrer anti-gnostischen und ihrer philosophisch-theologischen Deutung als die apostolische galt, so wurde die Auffassung des Christenthums, wie sie sich in der Kirche gebildet hatte, in das N.T. hineininterpretirt."

einem "steuerlosen Biblicismus" vor,¹³⁸⁾ weil wenigstens auf diese Weise eine einheitliche und geschlossene Glaubenserkenntnis möglich ist. In der Glaubensregel als dem dogmatischen Maßstab der Schriftauslegung ist also wiederum der normative Charakter der Tradition für das katholische Christentum begründet.

Während HARNACK die Kanonisierung als "Grossthat der Kirche" innerhalb der ganzen Kirchengeschichte würdigt und ihre Vorzüge und Gefahren darstellt,¹³⁹⁾ muß er andererseits eine Verdrängung des unmittelbaren Evangeliums Jesu konstatieren.¹⁴⁰⁾ Glaubensregel, Dogma, Kanon sowie der monarchische Episkopat verdrängen das Evangelium Jesu und verweltlichen das Christentum. HARNACK möchte die Botschaft Jesu selbst als hermeneutisches Prinzip an Stelle der Glaubensregel angewendet sehen. Daher mußte HARNACK auch Luthers Stellung zur Schrift als inkonsequent und widerspruchsvoll bezeichnen. Der richtige Ansatz Luthers, die Bücher des Kanons danach zu beurteilen, "ob sie Christum treiben oder nicht",¹⁴¹⁾ sei nicht durchgehalten. Luthers Annahme, die Schrift sei inspiriert, unterwürfe das Evangelium wieder der regula fidei und bilde eine verhängnisvolle katholische Reminiszenz für die evangelische Kirche. "Es stellt sich so im Protestantismus wieder genau der selbe Zustand ein, der im Katholicismus herrschte, dass man nämlich in allen Hauptpunkten die Schrift der regula fidei unterordnete, ihren wesentlichen, geschichtlichen Gehalt also nicht gehörig zur Geltung brauchte und dass man andererseits Lasten und Fallstricke aus der Schrift hervorholte."¹⁴²⁾ HARNACK meint, daß Luther in der wiedergewonnenen Botschaft Jesu einen neuen hermeneutischen Kanon gehabt habe, der es ihm ermöglicht hätte, sich von der Autorität des Buchstabens völlig zu lösen. So konnte auch die protestantische Orthodoxie ihre dogmatischen Erkenntnisse mit der

138) a.a.O., S. 398, Anm. 2

139) a.a.O., S. 395

140) a.a.O., S. 398: "An die Stelle des Evangeliums trat ein Buch, das einen sehr mannigfaltigen Inhalt einschloss, der nun in thesi dieselbe Autorität erlangte wie das Evangelium."

141) LdDg, III⁴, S. 879. Vergl. WA 7, S. 384

142) LdDg, III⁴, S. 879

mit der Schrift begründen und an der Inspirationslehre festhalten.

HARNACK selbst ersetzt also das dogmatische Auslegungsprinzip durch ein anderes, das am menschlichen und religiösen Anspruch des Evangeliums zu orientieren ist. Es handelt sich dabei um das Sittengesetz als Norm für Humanität und Moral, das durch Jesus in einzigartiger Weise realisiert worden ist.¹⁴³⁾ HARNACK setzt daher neue, aber auch einseitige Akzente für das Schriftverständnis. Es gibt bei ihm keine Antwort auf die Frage, warum das Evangelium Jesu nicht das Kerygma und die Schriftauslegung normativ geprägt hat, obwohl von dem Evangelium Jesu in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums eine große missionarische Kraft ausgegangen war. Ebenso ist zu fragen, ob es bei Luther wirklich nur eine katholische Reminiszenz ist, daß er an der Glaubensregel und an den altkirchlichen Dogmen festgehalten hat, oder ob sich in ihnen nicht doch Wesentliches vom Christentum widerspiegelt. Es muß berücksichtigt werden, daß die Überlieferung von Jesus nicht ohne die apostolische Legitimation möglich gewesen wäre. HARNACK begründet zwar den Bruch zwischen Evangelium einerseits und Kerygma und Dogma andererseits historisch - diesen Vorgang will die Dogmengeschichte darstellen - , doch damit ist die innere, sachlich-dogmatische Nötigung noch nicht erwiesen. Es sind äußere Einflüsse, die HARNACK für die Weltlichung des Christentums durch das Dogma angibt, aber das Evangelium trägt demgegenüber keinen weltfremden, unwirklichen Charakter, so daß es nicht in der Welt realisiert werden könne oder dürfe.

143) Hier soll eine Parallele zu KANT gezogen werden, obwohl davon erst in Teil B weiter gesprochen werden soll. KANT will den (empirischen) Kirchenglauben durch den reinen Religionsglauben auslegen (Die Religion innerhalb, ed. Kehrbach, Reclam, S. 115ff). Auslegungsmaßstab ist dafür das Moralgesetz, das die überlieferte Offenbarung nach einem Sinn deutet, "der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt" (S. 116). KANT stellt die Moralität als Norm gegen Inspiration und den buchstäblichen Sinn der Schrift. Die Frage, "ob die Moral nach der Bibel oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse", ist daher für das letztere entschieden. (a.a.O., Anm.)

5. Zusammenfassung

1. HARNACK bestimmt das Dogma als Gegenstand seiner Dogmengeschichte in doppelter Hinsicht:

a) Das Dogma beansprucht auf Grund göttlich geoffenbarter Autorität, im juristischen Sinn Glaubensnorm zu sein. Die kirchliche Fixierung verwandelt es in Rechtssätze, die absolut und unfehlbar zur Erlangung des Heils und der Erlösung gelten sollen.

b) Das Dogma ist das Produkt einer Verbindung christlichen und griechisch-philosophischen Denkens. Sein Inhalt ist die theologische Lehre von dem Gottmenschen Christus als dem Logos.

2. Das so eingeschränkte Dogma kennzeichnet die bestimmte Stufe des "dogmatischen Christentums", das sich vom 2.-4. Jahrhundert herausgebildet und bis in den Katholizismus und in den Altprotestantismus erhalten hat, obwohl Luthers Wiederentdeckung des Evangeliums Jesu dem katholischen Dogmaverständnis widerspricht.

3. Das katholische Dogma (Species) bildet einen für HARNACK unüberwindbaren Gegensatz zum Evangelium Jesu, das die eigentliche Religion als lebendige Beziehung zwischen Mensch und Gott ("Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott") begründet hat. Um die Religion des Evangeliums Jesu wiederherzustellen, muß das katholische Dogma überwunden werden, indem die Reformation konsequent zu Ende geführt werden soll.

4. Das Kerygma und das Auslegungsprinzip der Schrift sollten in der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums Jesu gegründet sein. Doch HARNACK stellt durch die Dogmengeschichte dar, daß schon die frühkatholische Entwicklung in Widerspruch zu diesem Soll verläuft: Die kerygmatischen Aussagen werden zur Voraussetzung der Dogmenbildung, während die regula fidei als hermeneutisches Prinzip die Schriftautorität verdrängt. Kerygma und Schriftprinzip vermögen also nicht den Gegensatz von Evangelium und Dogma zu überwinden.

5. HARNACK läßt den Dogmabegriff in dem erweiterten Genus-Verständnis in der Dogmengeschichte nur anklingen, um der faktischen Notwendigkeit von Lehren (Dogmen) im Christentum Rechnung zu tragen. Auf dem Hintergrund des Genus-Verständnisses lassen sich jedoch die Gegensätze und Paradoxien des Christentums bei HARNACK auflösen. Da im Blick auf die Species die Begriffe "katholisch" und "Dogma" übereinstimmen, bedeutet eine Kritik des Katholizismus, wie sie HARNACKs Dogmengeschichte von einem Neuverständnis der Reformation her über will, zugleich eine radikale Kritik des Dogmas und eine Entdogmatisierung des Christentums. Der Genus-Begriff ließe dagegen zu, nur das Katholische am Dogma, nicht das Dogma selbst, zu kritisieren.

B) Der Gegensatz von dogmatischem und undogmatischen Christentum auf dem Hintergrund des Humanismus

1. Der humanistische Charakter des Evangeliums

Wenn das Evangelium Jesu, wie es HARNACK sieht, näher bestimmt werden muß, so erscheint als sein Gegenstand der Mensch, das "Maß aller Dinge". Gleichsam wie ein Thema ist am Anfang des "Wesen des Christentums" im Anschluß an Goethe vom Menschen die Rede. "G o e t h e hat einmal gesagt: 'Die Menschheit schreitet immer fort und der Mensch bleibt immer derselbe.' Nun, auf den M e n s c h e n bezieht sich die Religion, auf den Mensch^e, wie er mitten in allem Wandel und Fortschritt der Dinge sich gleich bleibt."¹⁾ Das Gleichbleibende liegt in seinem sittlichen Wesen. Jeder Mensch ist sittliche Person, weil ihm von Gott das natürliche Gesetz ins Herz gegeben ist, wie es die christliche Religion erst wahrhaft enthüllt. "Dem heutigen, durch die Geschichte, d.h. durch die christliche Religion wirklich erzogenen Menschen ist das Sittengesetz als natürliches Gesetz in das Herz geschrieben; es ist zur Natur seiner vernünftigen Seele geworden, und er kann es schlechterdings nicht los werden."²⁾ Das Sittengesetz verleiht dem Menschen Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit seiner Natur, und diesem ewig gleichbleibenden Menschen korrespondiert ein unwandelbares, ewiges Evangelium.³⁾ Das Evangelium stellt an den Menschen die höchsten sittlichen Forderungen; aber der Mensch kann entsprechend seiner natürlichen inneren Anlagen diese Forderungen verstehen und ihnen gehorchen. Evangelium und hohes Ethos entsprechen sich - ja können sich austauschen, insofern hier etwas Hohes und Innerliches gemeint ist. Da der Mensch die sittliche Anlage hat, ist

1) Wesen, S. 5

2) Die Bedeutung der Reformation, RuA, II, S. 320

3) Wesen, S. 89: In einer Zusammenfassung über die Eigenart des Evangeliums heißt es: "Ich habe zu zeigen versucht, welches die wesentlichen Elemente im Evangelium sind, und diese Elemente sind 'zeitlos'. Aber nicht nur sie sind es; auch der 'Mensch', an den sich das Evangelium richtet, ist 'zeitlos', d.h. es ist der Mensch, wie er, trotz allem Fortschritt der Entwicklung, in seiner inneren Verfassung und in seinen Grund-

ihm das Evangelium und seine Autorität im Wort nichts Fremdes. Die Autorität liegt im Apell an das Gewissen, in dem es uns dort trifft und selig machen will.⁴⁾ Grundsätzlich kann also die Verkündigung dem Menschen nur sagen, was schon in ihm steckt, kann ihn ermuntern zu den höchsten Werten, die sich in Bruderliebe und Berufstreue, im Leben in der Vergebung und unter der Vorsehung Gottes äußern sollen. Der Mensch - durch das Christentum geprägt - erkennt in dem Evangelium seine Bestimmung wieder. Daraus gewinnt er Autonomie und Freiheit. Das Evangelium als Sittengesetz (im Apell an das Gewissen!) wird zur Selbstgesetzgebung des Menschen, weil sie ihm Anlage und neu geschenkte Freiheit erlauben. Auf äußerliche Formen kirchlicher Verkündigung wird dabei kein Wert mehr gelegt: "Übrigens soll der Christ das Gute und Heilige auffinden, unter welcher Kutte es ihm auch begegnen mag."⁵⁾

Die Aufgabe, das Gute und Heilige zu suchen, stellt Jesu Predigt vom Reich Gottes, von der Vatergüte und dem Wert des Menschen. Sie stellt den Inbegriff der Sittlichkeit und Humanität dar, indem sie die neue Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe verkündigt. Jesus selbst könnte so erscheinen als vorbildlicher Humanist, der zugleich einen vollendeten Moralkodex aufgestellt hat. Wie kann er der Stifter der Religion schlechthin sein? Er ist es deshalb, weil er in einzigartiger Harmonie mit Gott dem Vater die Humanität verwirklicht hat. Er hat als ethisches Vorbild den von ihm dargebotenen Moralkodex selbst erfüllt und in seiner Predigt den einzelnen als sittliche Person ernst genommen und aufgewertet.⁶⁾ Das Evangelium begegnet also allein in der Person Jesu als ethischem Lehrer. Jesu Präexistenz oder Messiasbewußtsein haben dafür keine Bedeutung, da sie beide Sache von Glaubensurteilen sind.⁷⁾

Das Humane der Verkündigung Jesu meint aber nicht die beziehungen zur Außenwelt immer derselbe bleibt. Weil dem so ist, darum bleibt dieses Evangelium auch für uns in Kraft."

4) Die Bedeutung der Reformation, RuA, II, S. 324

5) IdDg, III⁴, S. 876; Anm. 1 auf S. 877

6) Wesen, S. 41: "Aber erst durch Jesus Christus ist der Wert jeder einzelnen Menschenseele in die Erscheinung getreten, und das kann niemand mehr ungeschehen machen."

Rechtfertigung des Bestehenden und Weltlichen. Der Mensch erkennt vielmehr angesichts der von Jesus vollzogenen "Umwertung der Werte" das Humane, das in ihm steckt. Die Erkenntnis der Wahrheit macht ihn frei.⁸⁾ Daher entläßt das Evangelium den Menschen gerade in die Welt, die er mit Tatkraft und seinen Fähigkeiten gestaltet und in der er bestehen soll. Weltbejahung ist die wahrhaftige Haltung des Christen, die Gott fordert. Deshalb wird der Christ zum eigentlichen "Übermenschen", weil sich ihm Gott "als Norm, Kraft und Schutz seines sittlichen, überweltlichen Daseins offenbart."⁹⁾ Aufgrund der von Gott (oder dem Geist) gegebenen Freiheit hat der "Übermensch" an einer höheren, übernatürlichen Welt teil. Sie ist nicht supra-natural oder transzendental vorzustellen, sondern sittlich oder human. Der Mensch lebt in der Freiheit des Geistes so, daß er sich selbst die Gesetze seines Tuns geben kann. "Maßstab und Direktive für alle höheren Lebensbewegungen der Menschen ist die Überzeugung, daß wir nicht bloß Teilstücke der Natur sind, sondern auch als die Bürger und Schöpfer eines Geistesreichs ewiges Leben in uns tragen."¹⁰⁾ So dreht sich der Maßstab HARNACKs für das Göttliche und Geistige unter der Hand herum: "Alles, was die Geburt und Entwicklung dieses neuen, überempirischen Menschen und dieser wahren Menschheit fördert ist wertvoll, ist die Norm, ist das Gute; alles was da hindert, ist das Schlechte - das Schlechteste darum das Handeln, als existiere der Maßstab nicht."¹¹⁾ Das Evangelium ist insofern human, als es dem höheren Streben des Menschen entgegenkommt. An den "Hauptbeziehungen des Evangeliums im einzelnen", die HARNACK im "Wesen des Christentums" darstellt, soll das verdeutlicht werden.¹²⁾ Allerdings muß der Mensch für das Humane einen Kampf bestehen und Entscheidungen fällen, es gibt da kein Sowohl - als auch.

1. Human ist die Weltbejahung, insofern sie im Kampf gegen Mammon, Sorge und Selbstsucht Liebe und Selbstver-

7) Diese Unterscheidung spielt für HARNACK in der Auseinandersetzung mit CREMER im Apostolikumstreit eine wichtige Rolle; vergl.: Antwort an Cremer, RuA, I, S. 296

8) Wesen, S. 41f. HARNACK führt die Umwertung der Werte an Luk. 9, 24 (Joh. 12, 25!) aus.

9) Über wissenschaftliche Erkenntnis, FruK, S. 194

10) a.a.O., S. 194

12) Vergl. zum Folgenden: Wesen, S. 47-90

11) a.a.O., S. 195

- leugnung übt. Inhuman sind Askese und Weltflucht mit einer Hoffnung auf das bessere Jenseits, weil sie den Wert der irdischen Güter leugnen.
2. Human ist weder die Vermehrung der Armut noch ein nach Reichtum strebender Egoismus, sondern die Hilfe für die Armen, Kranken und Nettleidenden (Gleichnis vom Weltgericht Mt 25, 35ff). Das Evangelium stellt den einzelnen in die Gemeinschaft der Solidarität und Brüderlichkeit. ¹³⁾
 3. Das Evangelium fordert weder eine Aufhebung des Rechtes noch einen revolutionären, politischen Umsturz. Es will Recht gegen Unrecht verteidigen; es zieht den Dienst der Gewalt vor. Aber gerade diese Frage macht deutlich, daß das Evangelium nicht als Gesetz für das Verhalten in irdischen Dingen angesehen werden darf, damit die Freiheit gewahrt bleibt. Es geht nicht um die Errichtung eines irdischen Reiches Gottes, wie es die Schwärmer wollten.
 4. Inhuman ist Arbeit um ihrer selbst willen sowie ^{die} Absolutsetzung einer Kulturstufe. Das Evangelium hat sich an keine Kultur gebunden. Es ruft auf zur Arbeit im Dienst Gottes und des Nächsten, zum Beruf.
 5. Jesu Gottessohnschaft und Messianität treten nicht als Selbstaussagen zwischen ihm und sein Evangelium, sondern bestärken ihn als Kraft und Verkörperung des Evangeliums. Wird eine Christologie vom Evangelium gelöst, hebt sie dessen sittliche Kraft auf und ist deshalb unmenschlich.
 6. Inhuman ist eine theologische Lehre, die sich als zu glaubende Voraussetzung zwischen das Evangelium und die Tat schiebt. Es darf nicht zu einer Veräußerlichung des Glaubens kommen, die von Gesinnung und Tat abstrahiert. Das geschieht, wenn eine geoffenbarte Glaubenswahrheit zur Bedingung der Erlösung gemacht wird, im Dogma. Die Antinomie von Evangelium und Dogma hat darin eine Begründung, daß das Dogma auf der Seite des Inhumanen erscheint.

13) Beinahe prophetisch sagt HARNACK in diesem Zusammenhang: "Aber ich zweifle auch nicht, es wird die Zeit kommen, in der man wohl lebende Seelsorger ebensowenig mehr vertragen wird, wie man herrschende Priester verträgt; denn wir werden in dieser Beziehung feinfühlicher, und das ist gut. Man wird es nicht mehr für schicklich, im höheren Sinn des Wortes, halten, daß jemand den Armen Ergebung und Zufriedenheit predigt, der selbst wohlhabend ist und um die Ver-

HARNACK hat, besonders auch gegenüber TROELTSCH, betont, daß die Nächstenliebe auch ihr selbständiges Recht gegenüber der Gottesliebe hat und also nicht immer der Gottesliebe untergeordnet oder gleichgesetzt werden muß.¹⁴⁾ Das Humane bestimmt also primär das Wesen des Christentums, da es als selbständiges Prinzip des Evangeliums angesehen werden muß. Der soziale Charakter, der auf eine höhere, innere Welt des Menschen abzielt, darf nicht so mißverstanden werden, als verfolge das Evangelium ein politisches "inwärt-irdisches Sozialideal."¹⁵⁾

In der christlichen Religion des apostolischen und nach-apostolischen Zeitalters bis etwa zum Beginn des 3. Jahrhunderts hat das Evangelium Jesu weiterwirken können. Das wird besonders an dem humanen Wirken des Christen deutlich, das einen großen Teil zur Ausbreitung der Mission beigetragen hat. Die "Predigt der Liebe und Hilfeleistung", die Jesus als den Heiland vorgestellt hat, hat die Christen zum Dienst befähigt.¹⁶⁾ Erst darin wird der Satz "Gott ist Liebe" expliziert.¹⁷⁾ Selbst der neue Mensch und die "Frucht des Geistes" bei Paulus (Gal 5,22) soll als sittliche Neugeburt verstanden werden. "Man kann die ganze christliche Missionstätigkeit als sittliche Arbeit, als Erweckung und Kräftigung des sittlichen Sinns bezeichnen, und man verkürzt sie damit nicht."¹⁸⁾ Die christliche Religion hat in dem Ringen um eine höhere Sittlichkeit in der Antike den größten Anteil.¹⁹⁾

Trotzdem ging mit der starken Ethisierung und enthusiastischen Wirkung des Geistes in den christlichen Gemeinden eine Aufnahme vieler heterogener religiöser Elemente einher, die allerdings für die Missionspredigt nutzbar gemacht

mehrung seines Besitzes eifrig sorgt." a.a.O., S. 58
 14) Das Urchristentum und die sozialen Fragen (Abhandlung zu TROELTSCHS 1. Aufsatz "Die Soziallehren der christlichen Kirchen"), WuL, II, S. 270: "Es bleibt also dabei, daß der Notlage der Nebenmenschen, in erster Linie der Brüder, durch Nächstenliebe zu steuern eine primäre Forderung des Evangeliums ist - unbeschadet dessen, daß sie auch aus der Gottesliebe im Sinne Jesu abgeleitet werden kann."
 15) Das haben TROELTSCH und HARNACK besonders gegenüber KAUTSKY und KALTHOFF betont; vergl. Das Urchristentum und die sozialen Fragen, WuL, II, S. 257ff.
 16) Ein besonders eindrückliches und ausführliches Bild davon vermittelt HARNACK in: Mission und Ausbreitung, I, S. 129-239.
 17) a.a.O., S. 173
 18) a.a.O., S. 227 (gesperrt)
 19) Das Urchristentum, WuL, S. 262: "Das Mittel- und Herzstück der

wurden. Doch war damit ein Abweichen vom Evangelium Jesu verbunden. Die Lehre schob sich in den Vordergrund, und die christliche Religion umklammerte schließlich eine complexio oppositorum.²⁰⁾

Gerade die Dogmengeschichte zeigt, wie in der nun folgenden katholischen Entwicklung der christlichen Religion das Evangelium überlagert wurde. Erst die Reformation hat das Evangelium (die Predigt Jesu vom Reich Gottes) wieder gewonnen. Doch in der mittelalterlichen Zeit des Christentums ragt Augustin hervor, der innerhalb einer heterogenen und veräußerlichten Religion in seinem Inneren Gott empfunden und erlebt hat. Was Paulus unter Sünde und Gnade verstand, wurde von Augustin erfahren und wiedererweckt, so daß er für das katholische Christentum zum "Reformator der Frömmigkeit" wurde.²¹⁾ Er hat im Streben nach dem "summum bonum, cui adhaerere in aeternum est finis nostri boni" den sittlich-humanen Charakter des Evangeliums erkannt.²²⁾ HARNACK zeigt die Grenzen Augustins nun da auf, wo Augustin die sittliche Betrachtungsweise des unmittelbaren laetari et frui Deo in der Liebe durch metaphysische und christologische Erkenntnisse ergänzt und erweitert. Augustin hat als Lehrer der Kirche ihre Autorität als Heilsanstalt gestärkt. Es soll hier nicht darum gehen, die dogmengeschichtliche Stellung Augustins zu würdigen oder die Paradoxien, die HARNACK bei ihm festgestellt hat und ausführlich dargestellt hat, zu untersuchen. Aber es ist wesentlich festzustellen, daß HARNACK bei Augustin eine neue Hinwendung zum Evangelium und die "einschneidendste Modificierung des überlieferten dogmatischen Christentums" konstatiert: "Das Gesetz ist Lehre; das Evangelium ist Kraft. Das Gesetz schafft Auf-

klärung, das Evangelium Frieden. Das hat Augustin klar erchristlichen Bewegung ist die Erhebung zu einer, natürlich ganz in das Religiöse eingebetteten, weil einem außerweltlichen Ziele zustrebenden, Moralität."

20) *Mission I*, S. 243. Vergl. Wesen, S. 109: "Die rechte Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren." (Kursiv)

21) Wesen, S. 154: "Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere, lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinish." (Kursiv)

22) *LdDg*, III⁴, S. 62, zit. Augustin, ep. 155.

kannt, und somit die Religion in die Sphäre lebendiger innerer Erfahrung hineingestellt und dem Zusammenhang von Wissen und Befolgen entnommen. Er hat freilich seine neue Erkenntniss dann wieder auf das Niveau des Alten gestellt;..."²³⁾ Dazu muß das dogmatische Christentum auch eine Erweichung und Auflösung des Dogmas durch die augustinische Sünden- und Gnadenlehre in Kauf nehmen, da sie nicht in dem Maße juristisch sanktioniert wurden wie die griechischen Trinitäts- und Christologieformeln.²⁴⁾

Der bei Augustin noch nicht wirksam gewordene Keim ist bei L u t h e r zur Entfaltung gekommen.²⁵⁾ Er ist d e r kirchliche Reformator. Vor ihm hat es Kritik an der katholischen Kirche gegeben, waren mit Humanismus und Renaissance vorbereitende Kräfte am Werk, aber sie konnten das Mittelalter nicht sprengen. Für Mittelalter und Renaissance war die Antike die gemeinsame Wurzel, und ästhetische und mystische Argumente allein bedrohten die Kirche nicht.²⁶⁾ Die Reformation der Kirche konnte geschehen, wenn sich das augustinische Erbe gegenüber dem im Occamismus zu Worte kommenden Pelagianismus der "natürlichen Theologie" durchsetzte. Im "fortgesetzten Ringen zwischen Augustin und Pelagius, zwischen Religion und Moral, zwischen Gesetz und Evangelium" sieht HARNACK das zentrale Thema der innersten Geschichte der christlichen Religion im Abendland.²⁷⁾ Bei Luther kamen Religion und Evangelium wieder neu in Geltung. "D i e R e f o r m a t i o n s e l b s t hat nur e i n e W u r z e l gehabt: sie liegt ausschließlich in Luthers Glaubenskampf und Glaubenserkenntnis."²⁸⁾

Erst Luther focht

23) a.a.O., S. 139. In dieser Beurteilung Augustins knüpft HARNACK an REUTERS Augustinstudien, 1887, an. Allerdings ist HARNACKS Standpunkt nicht von ihm abhängig.

24) vergl. a.a.O., S. 235f

25) Neben den Luther betreffenden Abschnitten in den Dogmengeschichten und im Wesen, S. 159ff hat sich HARNACK in immer wieder erneuten Darstellungen mit Luther beschäftigt: Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und Bildung, 1883, RuA, I, S. 141-169; Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte, 1899, RuA, II, S. 295-326; Pater Denifle, Pater Weiß und Luther, 1909; Die Lutherbiographie Grisars, 1911, WuL, I, S. 295-340; Die Reformation und ihre Voraussetzung, 1917, EuE, S. 72-140; Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers, 1926, WdV, S. 86-99.

26) Martin Luther, 1883, RuA, I, S. 152f

27) Die Reformation und ihre Voraussetzung, EuE, S. 103 (kursiv).

28) a.a.O., S. 108

mit sich den Kampf der Mächte und Überlieferungen aus, und in ihm schlug die "persönliche Idee" Funken,²⁹⁾ die ihm der Beruf des Reformators "aufgezwungen" hat.³⁰⁾ In seinem Neuverständnis der Religion bildet das Humanum den entscheidenden Faktor. Der Katholizismus hat einen doppelten Religionsbegriff: einen engen für Heilige und Mönche, für die ein engelgleiches Dasein allein erstrebenswert ist, und einen weiten für alle, die sich mit dem Glauben an die Heilmittel und dem Wort begnügen. Bei Luther gibt es nur die e i n e Religion als Erlösungs- und Vorsehungsglaube für alle.³¹⁾ Die christliche Religion vereinigt in sich Wort, Sakrament und Glaube, darüber hinaus gibt es keine höhere Religion. Dem Menschen ist der persönliche Gott wiedergegeben, dem er vertrauen und an dessen Sündenvergebung er glauben kann.³²⁾ Augustins "mihi adhaerere Deo bonum est" kann erst bei Luther realisiert werden. Der deus ist der Vater Jesu Christi, der die Sünden vergibt, er offenbart sich dem Menschen als "Norm, Kraft und Schutz seines sittlichen, überweltlichen Daseins". Adhaerere bedeutet, das Wort von diesem Gott so zu glauben und ihm zu vertrauen mit ganzer Herzenshingabe, daß die Einheit zwischen dem natürlichen, vernünftigen Gesetz des Herzens und Gottes sittlicher Forderung erreicht wird. Das Gotteserleben wirkt sich in der ethischen Qualifikation des Menschen aus, ohne daß er andere religiöse Hilfskonstruktionen (Kult, Sakrament, Dogma) dafür notwendig in Anspruch nehmen muß. Der Kampf zwischen Religion und Moral hebt sich auf in der Vereinigung von Gott und Mensch, von Vernunft und Seele. Nichts Fremdes, Übernatürliches darf und kann den Menschen überfallen. Alle heteronomen Züge des Katholizismus sind reduziert auf das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat: Glaube an den sündenvergebenden Gott und Wert und Würde des Menschen.³³⁾ Luther ist insofern Reformator, als er an die Stelle der Christusspekulationen die Gewisheit der Sündenvergebung und der persönlichen Hingabe an Gott

29) RuA, I, S. 155

30) a.a.O., S. 157

31) Die Bedeutung der Reformation, RuA, II, S. 300

32) a.a.O., S. 312f

33) Zum Gesamten zu vergleichen: a.a.O., S. 320f; ferner BuE, S. 120

gesetzt hat. Er sucht den Weg zum Evangelium in einer "Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste einer neuen Zeit."³⁴⁾ Er hat den persönlichen Gott gefunden, der Gerechtigkeit und Glauben durch die Hingabe an Christus schenkt. Die Religion erlebte eine ungeheure Vereinfachung. "J e n e R e d u c t i o n b e d e u t e t e | n i c h t s A n d e r e s a l s d i e W i e d e r h e r s t e l l u n g d e r R e l i g i o n : G o t t s u c h e n u n d G o t t f i n d e n."³⁵⁾ Glauben ist nicht mehr ein Fürwahrhalten von Lehren (fides implicita), sondern die Gewisheit der Sündenvergebung und eine den Menschen erneuernde Kraft. Sie ermöglicht dem Menschen, frei zu sein zur Herrschaft über die Welt, indem er in der Kirche in Liebe und brüderlichem Geist dient und sich in den Berufen bewährt. Dieser Glaube erlangt Ruhe bei Gott und Heilsgewisheit. Weil Frömmigkeit, Moral und Glaube wieder zusammenfallen, darum ist auch das alte Dogma gebrochen. Das Dogma ist abgelöst von einer "Glaubensverkündigung", die den Glauben wirkt. An dem reformatorischen Luther mißt HARNACK, was von Luthers dogmatischen Anschauungen dem reformatorischen Prinzip widerspricht:³⁶⁾

1. Der Ablehnung der Philosophie für die theologische Terminologie steht die Beibehaltung von Spekulationen und die Betonung einer "reinen Lehre" gegenüber, denen zufolge der orthodoxe Doktrinarismus die evangelische Grundauffassung verdunkelt hat.
2. Obwohl keine Brücke vom rechtfertigenden Heilsglauben zu den alten Dogmen führt, konnte Luther sich nicht von ihnen trennen. Die Zwei-Naturen-Lehre führt ihn sogar auf "jene entsetzlichen Spekulationen über die Ubiquität des Leibes Christi" - ein Rückfall in die Scholastik!³⁷⁾
3. Neben die Autorität des Wortes Gottes stellte Luther auch die Autorität des Buchstabens; letztere führte zur Inspirationslehre der Orthodoxie.
4. Luther hat mit dem geistigen Charakter der wiedergefundenen Religion keinen Ernst gemacht, sondern hat die Sakramentslehre wieder mit einer mystischen Betrachtung

34) LdDg, III⁴, S.809 (gesperrt)
 35) a.a.O., S.824
 36) Zum Folgenden vergl. a.a.O., S.871ff
 37) a.a.O., S.875

der Gnadenmittel (Einschränkung der Wirksamkeit des Wortes) belastet.

Luther hat also die Reformation nicht zu Ende geführt. Er bleibt ein mittelalterlicher Denker, ja ein "Restaurator" des alten Dogmas. Er hat am vorkopernikanischen Weltbild und an den nominalistischen Spekulationen der Occamsehen Theologie festgehalten. Er schätzte die dogmatische Arbeit der Väter hoch und hat die Trinitätslehre und Christologie nicht angetastet. Doch das alles hindert HARNACK nicht, mit Luther den Beginn der Neuzeit zu setzen, denn seine Reformation hat eine Entwicklung auf allen Lebensgebieten ermöglicht, die die Kirche bis dahin nicht zulassen konnte. Die Reduktion der Religion ließ die gebundenen Kräfte in Wissenschaft, Politik, Kultur, Kunst und Arbeit frei.³⁸⁾ HARNACKs Lutherbild zeigt den Reformator als eine überragende Person der christlichen Religion. Luther hat den Mut gehabt, die sich anbahnende Neuorientierung in die Tat umzusetzen. Er ist "im vollsten Sinne eine monarchische Natur"³⁹⁾, aber kein Religionsstifter. Jesu Einmaligkeit wird durch ihn nicht angetastet. Daher ist der Protestantismus keine neue Religion, sondern die wahre Fortsetzerin der Religion Jesu.

Der Protestantismus und das Evangelium Jesu treffen sich in ihrem humanen Charakter und sittlichen Anspruch.

Damit stellen sie die eigentliche Religion dar.

Der Kern der Religion ist das "schlichte Vertrauen auf die väterliche Vorsehung Gottes, die dienende Liebe, der sittliche Ernst und die Vergebung."⁴⁰⁾ Der Protestantismus hat der Religion den Charakter der Lehre genommen, wie er das katholischen Christentum kennzeichnet. Die "Lehre" Luthers läßt den Menschen Gott wieder erleben, weil er ihm im Evangelium begegnet. In dieser Begegnung des Menschen mit Gott vollzieht sich der Glaube, und nicht in der erkenntnishaften Bejahung von Lehrsätzen

38) An diesem Lutherbild hat HARNACK gegenüber PROBLETSCH festgehalten, der Luther ganz als mittelalterliche Gestalt faßt und erst mit der Aufklärung einen Faktor für die Charakterisierung einer neuzeitlichen Epoche feststellt.

39) Martin Luther, RuA, I, S. 146

40) LdDg, III⁴, S. 906

oder Dogmen. "Alles, was nicht aus dem Glauben geboren ist, ist der christlichen Religion und deshalb auch der christlichen Theologie fremd, alle Philosophie sowohl wie alle mönchische Askese. Matth. 11, 27 ist das Fundament des Glaubens und der Theologie."⁴¹⁾ Die nicht auflösenden Paradoxien in HARNACKs Lutherbild tragen dazu bei, den humanen Charakter des Evangeliums näher zu bestimmen. Es ist ja zu fragen, warum HARNACK in Jesus mehr sieht als einen Humanisten, oder - am Beispiel der Reformation - warum Luther der eigentliche Reformator ist und nicht Erasmus. Ohne die Leistungen des Humanismus für das Christentum zu übersehen⁴²⁾, sind zwei Unterschiede hervorzuheben:

1. Der Humanismus hat innerweltliche Anliegen; er zielt nicht auf eine innere, religiöse Erneuerung. Die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther zeigt, daß in der Wahlfreiheit des Willens ein Rest Pelagianismus vorliegt, der die Sünde nicht restlos ernstnimmt. Grundlage des pelagianischen Denkens ist, daß die Natur gut und sündlos geschaffen ist. Daher braucht noch kann sie nicht nach Höherem streben oder erlöst ~~zu~~ werden. In der Forderung der absoluten Freiheit des Menschen liegt im Ansatz die Gottlosigkeit. Das Humanum des Evangeliums dagegen, wie es HARNACK sieht, will die Einheit des sittlich religiösen Menschen; gewährt also Freiheit für eine höhere Welt der "innersten" Werte.

2. Erasmus hat das kirchliche Dogma völlig beiseitegeschoben und der theologischen Lehre keine besondere Bedeutung zugemessen. Luther dagegen hat das Evangelium nicht allein in subjektiver Frömmigkeit aufgehen lassen, sondern es als Lehre ernstgenommen. Denn der Glaube gründet sich "zum Schrecken aller Humanisten, Kirchenmänner, Franciskaner und Aufklärer" auf die "theologia crucis."⁴³⁾ Damit unterscheidet sich Luthers "doctrina evangelii" vom Dogma, das nur die Erlösung ermöglicht und die Offenbarung in Christus als Bedingung des Heils,

41) a. a. O., S. 902

42) HARNACK betont besonders die sprachliche Bildung und den geschichtlichen Sinn; vergl. a. a. O., S. 515

43) a. a. O., S. 862 (gesperrt)

nicht als dessen Wirklichkeit geltend machen kann. So ist neben der fides qua creditur auch die fides quae creditur gewahrt, das "objektive" Heilsereignis im "subjektiven" Heilsgeschehen.⁴⁴⁾ Die Lehren selbst sind "Gesinnungen und Thaten".⁴⁵⁾ Die Lehre darf nicht ein bloßer Erkenntnisvorgang bleiben, sondern sie muß mit hineingenommen werden in den sittlichen Anspruch des Evangeliums.

Die Kritik an HARNACKS Standpunkt, der zwischen Evangelium und Dogma trennt und entsprechend im Lutherbild den reformatorischen vom katholischen Luther unterscheidet, fällt nicht leicht. Man setzt sich der Gefahr der Vereinseitigung aus, wenn die Paradoxien nicht an der Wurzel aufgedeckt werden. Das wird deutlich bei KOOPMANN, der die Notwendigkeit des altkirchlichen Dogmas für die Theologien der Reformatoren Luther und Calvin nachweist. Entgegen einer von HARNACK geprägten Auffassung läßt sich das Ergebnis seiner Untersuchung in dem Satz zusammenfassen: "Rechtfertigung und Erwählung, diese recht eigentlichen protestantischen Lehrstücke, sind nicht nur undenkbar ohne die Grundlage der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie: sie sind deren notwendige Ausführung und Anwendung. Es steht hier keine 'subjektive' Heilslehre gegenüber oder auch nur neben dem 'objektiven' Dogma."⁴⁶⁾ KOOPMANN versucht die HARNACKSche Auffassung von der Reformation so zu umschreiben: "Formal bedeutet die Reformation den Bruch mit dem Dogma als maßgebender Lehrentscheidung der Kirche, material die Ablehnung der Spekulation des griechischen Geistes, wie er bei der Bildung des Dogmas mitgesprochen hat, und die Rückkehr zum ersten Stadium der christlichen Predigt, noch bevor die Apologeten ihre Arbeit begannen."⁴⁷⁾ Diese Kennzeichnung wird m.E. HARNACK nicht gerecht. Ist schon die Unter-

44) So ist HARNACKS Satz wohl zu verstehen, a.a.O., S. 863: "Allein er (sc. Luther) unterscheidet sich von der alten Kirche darin, dass er es unternommen hat, den Glauben an die Offenbarung in Christus so zu gestalten, dass diese nicht nur als eine Bedingung unserer Seligkeit erscheint, sondern -objectiv und subjectiv - als der allein wirksame Factor."

45) a.a.O., S. 877

46) KOOPMANN, S. 115

47) a.a.O., S. 99

scheidung "formal - material" bei HARNACK nicht nachweisbar, so noch weniger der Bruch der Reformation mit dem alten Dogma. Luther hat gerade das alte Dogma restauriert! Reduktion der Religion auf das Evangelium heißt auch nicht "Rückkehr zum ersten Stadium der christlichen Predigt". Es trifft HARNACK auch nicht, wenn es Luther "mehr um die Echtheit als um die Kraft des Glaubens, mehr um die Reinheit der Lehre als um die Intensität des Erlebens, mehr um das, was geglaubt wird, als wie geglaubt wird", geht.⁴⁸⁾ HARNACK sieht die Vereinfachung der Religion nicht in einer Erlebnisreligion, sondern in einer Entfernung der Aufspaltung des Glaubens in "Metaphysik, natürliche Theologie, Offenbarungslehre, Sacramentslehre und Moral", die eine Auflösung der christlichen Religion (heteronome Elemente!) bewirkt hatten.⁴⁹⁾ Das hat KOOPMANN bei Luther aber auch gesehen.⁵⁰⁾ Er hat aber HARNACKs Lutherbild dadurch nicht revidieren können. Die KRITIK an HARNACK ist nur da berechtigt, wo das Dogma aus dem engen Bereich der Spekulation herausgeholt wird. Dadurch ist es möglich, Trinitätslehre, Christologie und Rechtfertigungslehre in eine Ebene zu bringen, also die Kluft aufzuheben. Aber HARNACK kann auch Luthers Heilsglauben unter Absehen von Spekulationen auf der Basis der Trinitätslehre und der theologia crucis darstellen: "Christus ist ihm nicht eine göttliche Person, welche die Menschheit angenommen hat, sondern der Mensch Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes selbst, und Vater, Sohn und Geist sind nicht drei nebeneinander stehende Personen, sondern ein Gott und Vater hat uns in Christi Wort und Werk sein väterliches Herz aufgethan und offenbart durch seinen Geist Christum in den Herzen."⁵¹⁾ Eine treffendere Kritik an HARNACK muß auch seinen Humanismus berücksichtigen. Das geschieht bei SIETSMAN, der an HARNACKs Wissenschafts- und Geschichtsverständnis gerade den Humanismus kritisiert. Er ist verantwortlich für

48) a. a. O., S. 101f

49) LdDg, III⁴, S. 861

50) KOOPMANN, S. 52

51) LdDg, III⁴, S. 874f

die Gottlosigkeit in Welt und Wissenschaft, da der emanzipierte Mensch mit seinem Geist, seinem Willen und Selbstgefühl zum eigentlichen Motor allen Geschehens gemacht wird. Wenn sich der Mensch selbst Normen setzt, dann bestimmt er sich selbst Gott, die Offenbarung, den Glauben und seine Teilnahme am Gottesreich.⁵²⁾ Die Geschichtswissenschaft ist entchristlicht, weil das humanistische Persönlichkeitsideal im Mittelpunkt steht und weil Gott als Schöpfer verdrängt wird. Statt von Gott ist von Schicksal und Zufall die Rede. "Der Mensch ist Schöpfer der Geschichte, der Mensch ist Ziel der Geschichte und der Erforschung (onderzoek), der Mensch ist Schöpfer von Gut und Böse, der Mensch ist befreit (geëmancipeerd) von allen außer ihm stehenden Normen, und die Geschichte ist eigentlich ein großer Lobgesang von der Erhabenheit des Menschen, aber nicht Gottes. Hier ist wirklich die Entchristlichung der Wissenschaft deutlich und stark... Daraus ist auch zu erklären, daß Harnack wohl eine beherrschende Idee will, aber sie nicht zu formulieren weiß; daß er eine undefinierbare 'Kracht' und 'Richtung' als Schicksal der Welt an die Hand gibt und daß er zum Übermenschen und Zufall Zuflucht nimmt, um das nicht logisch konstruierbare in der Geschichte zu erklären."⁵³⁾

SIETSMA wirft HARNACK vor, daß er Geschichte und Vorsehung Gottes auseinanderreißt, daß es bei ihm kein "Eingreifen" Gottes in Geschichte und Natur gibt. Wenn HARNACK an Gott glaubt, dann glaubt er an Sinn, Ziel und Grund des Lebens.⁵⁴⁾ Gott existiert nur weltimmanent, und "Reich Gottes", "ewiges Leben" sind nicht "Werke der Offenbarung", sondern nur diesseitig vorstellbar. Diese "Entthronung Gottes" verkehrt den Glauben in eine "humanistische Religionsphilosophie"⁵⁵⁾. Die von einem einseitig und streng reformierten Standpunkt vorgenommene Kritik hätte

52) SIETSMA, S. 162f: "De mensch, die zijn eigen normen poneert, poneert eigenlijk ook zijn God en zijn Godsopenbaring, zijn geloof en zijn burger zijn van het eeuwig Godsrijk, waarmee Harnack zoo dikwijls opereert. De natuur en de wetenschap zijn beide geëmancipeerd van God en God aan den mensch, die de natuur beheerscht, ondergeschikt."

53) a.a.O., S. 169f (in eigener Übersetzung). SIETSMA bezieht sich besonders auf FRUK, S. 196 und das dortige Zitat von E.M. ARNDT über die "Vorsehung" in der Hand des Menschen.

54) a.a.O., S. 184: "En toch, Harnack gelooft in God, d.w.z. hij gelooft, dat het leven een zin, een doel en een grond heeft;..."

55) a.a.O., S. 189

mehr Berechtigung gegenüber FEUERBACHS "Wesen des Christentums". HARNACK ist zu sehr kritischer Geschichtsdenker, als daß er in der Geschichte das Walten des verlängerten Armes Gottes nachspüren könnte. Gott ist wissenschaftlich nicht aufweisbar, aber doch da, indem er dem Menschen ein Ziel setzt. Das kann nur vorstellbar sein in einer erstrebenswerten höheren Welt- aber eben noch "Welt"-, die der Mensch doch nicht verwirklicht. HARNACK ist kein Schwärmer, der das Reich Gottes auf Erden verwirklicht sehen möchte. Das sittliche Sein realisiert der Mensch im Streben; darum macht er sich nicht Gott selbst (hier ist gerade eine Antwort HARNACKS auf FEUERBACH zu suchen!) und wahrt in der Religion das Geheimnis Gottes. Die Gültigkeit dessen, was HARNACK vom Evangelium sagt, kann ja nicht übersehen werden, ebenso nicht, daß das Christentum auch das Humanum verwirklicht. Das resultiert aus dem Doppelgebot der Liebe, aber - und das ist die Vereinseitigung der neutestamentlichen Botschaft - nicht allein. Wenn das sittliche Streben nach Gott eine Aufgabe des "Übermenschen" ist, dann wird die Sünde und die Kluft, die zwischen Mensch und Gott aufreißt, nicht ernst genommen, sondern unterschätzt. Sünde besteht in einer Störung der Harmonie zwischen Gott und Mensch, also in einer Verfehlung des sittlichen Menschen oder in der Nichterkenntnis dieses Weges. Es liegt in der Konsequenz dieser Sicht, daß Sünde ein Mangel an Liebe, Ehrfurcht und Vertrauen ist, ein Noch-Nicht-Tun dessen, was als Gut im Menschen eingepflanzt ist. Das Evangelium vermag nur zu erziehen, wozu der Mensch bestimmt ist, und zu vergeben, was falsch getan wurde. Die Botschaft vom Kreuz kann hier nur als unnötiger Zusatz aufgefaßt, noch weniger aber als Skandalon begriffen werden. "Nichts davon, daß im Neuen Testament durchgängig das Leistungsdenken ad absurdum geführt, der Mensch als seinem Gott total entfremdet und heillos verschuldet angesehen wird."⁵⁶⁾ Gott bleibt uns also fremd, und das Evangelium muß auch ein humanistisches Streben befremden, wo es um die Nachfolge Jesu geht, wie Lk 14, 26. Es entscheidet sich an der Person Jesu, was wir
56) VOIGT, Gespräch mit Harnack, S. 51f

zu tun haben, und es ist nicht so, daß wir nach schon vorgegebenen ethischen Grundsätzen das Evangelium festlegen können. HARNACK will zwischen dem Evangelium Jesu und dem Menschen keine Distanz gelten lassen, und er meint, daß das eintritt, indem der nach den humanen Forderungen Jesu Handelnde gleichzeitig wird mit Jesus selbst. Aber der Glaube gründet sich nicht auf einen Erkenntnisvorgang oder auf ein Wacherleben vergangener Geschichte. HARNACK hat in allen seinen Äußerungen nicht absehen können von Jesu Kreuz, das das Heil für den Menschen gebracht und die Sünde aufgehoben hat. Mit dem Glauben verbindet sich ein Neuwerden, ein Neugeborensein des Menschen, womit also anderes gemeint ist als eine Wandlung vom Menschen zum "Übermenschen". Der christologische Glaube kann aber nicht als etwas Neues, zum Evangelium zusätzlich Hinzugekommenes verstanden werden. Das wird daran deutlich, daß wir das Evangelium Jesu nicht anders haben als im Glauben an und in der Verkündigung von Jesus Christus. Daher erschwert schon die von HARNACK vorgenommene Unterscheidung eines doppelten Evangeliums das Verständnis. Das Evangelium der Apostel kann nicht völlig Anderes aussagen als die Verkündigung Jesu. ALTHAUS hat besonders betont: "...es gibt im Neuen Testamente kein 'doppeltes Evangelium'." 57) Jesus ist mit einem Vollmachten-Anspruch aufgetreten, der ein "jetzt", eine "entscheidende Stunde", anzeigt. Der Glaube, der sich dazu bekennt, muß seine Wurzel bei Jesus selbst haben. Wo dieser Zusammenhang zerrissen wird, erscheint entweder die geschichtliche Person Jesu als unwesentlich und der Glaube als Idee (KÄHLER, BULTMANN), oder der historische Jesus wird mit seinem sittlichen Anspruch gegenüber dem nachsterlichen Kerygma übergeordnet (HARNACK). Gegenüber HARNACK muß mit ALTHAUS gesagt werden, daß das Evangelium nicht a-christologisch bestimmt werden kann, wie das seit der Aufklärung und dem Idealismus immer wieder versucht wurde. 58)

57) Die christliche Wahrheit, S. 123

58) a. a. O., S. 102ff

2. Die im Menschen gründende Einheit von Religion und Moral auf der Basis des Kantischen Ethizismus

HARNACK's Auffassung vom Evangelium ist von VOIGT zutreffend zusammengefaßt worden⁵⁹⁾: "Die 'Einfachheit', die Harnack am Evangelium immer wieder sucht - allerdings eben nur durch Abtun widerstreitender Glaubensaussagen zuwege bringt - liegt darin begründet, daß er überzeugt ist, daß zwischen dem Divinum und dem Humanum eine letzte, tiefste, gewiß hier und da getrübe, vielleicht auch oft schwer gefährdete, aber doch zuletzt unter allen Entstellungen, Verunstaltungen, Verschüttungen durchgehaltene natürliche Einheit besteht. Noch einmal: diese Einheit kann man vom Ganzen des Neuen Testaments her nur behaupten, wenn man radiert und ausschneidet." Die Harmonie von Gott und Mensch, wie sie das Evangelium aussagt, läßt in der Konsequenz Religion und Moral als austauschbar erscheinen. Die Religion stellt die Nötigung zu einer verehrenden Haltung gegenüber der Welt dar⁶⁰⁾, die Moral kann als das auf das höchste Gut gerichtete Handeln an der Welt entsprechend gekennzeichnet werden. Beides wird allein verwirklicht in der Religion der Gesinnung und Tat, wie sie Jesus verkündigt und die Reformation wiederentdeckt hat. Seit der Aufklärung wird die Bedeutung der Reformation in der Befreiung des Menschen gesehen. HARNACK gibt der Antinomie eine speziell sittliche Ausrichtung, so daß das Wesen des Protestantismus in einem sittlich-autonomen Selbstbewußtsein gesehen wird. Luther hat die e i n e Religion des Gottvertrauens geschaffen, die den Menschen befähigt, auch die Kultur zu gestalten. Erst dem Protestantismus ist es möglich, eine Synthese von Welt (Kultur) und Christentum herzustellen. Grundlage ist das Evangelium Jesu, weshalb HARNACK zustimmend CHAMBERLAIN zitiert: "Die Erscheinung Christi bleibt die alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur, und in dem Maße, in welchem diese Erscheinung mehr oder weniger deutlich hindurchzudringen vermag, ist auch die sittliche Kultur unserer Nationen eine größere oder geringere."⁶¹⁾

59) Gespräch mit Harnack, S. 101

60) Über wissenschaftliche Erkenntnis, FruK, S. 178

61) Wesen, S. 74

Die "christliche Welt" und der "Kulturprotestantismus" machen diese Synthese deutlich, jedoch rechtfertigt sie weder eine bestimmte Kulturstufe noch bindet sie eine Gesellschaftsform an das Evangelium. Vielmehr wehrt der Ethizismus, der ohne Religion nicht denkbar ist, jeder Profanisierung und Säkularisierung, soll aber zu konturierten Aufgaben in der Welt führen. Die höheren Güter bleiben erstrebenswerte Ziele für den einzelnen und für die Gemeinschaft, sei es in Kirche oder Staat. Das soll in der Liebe, der umfassendsten, auf den Nächsten gerichteten Aktion und in der Treue geschehen.⁶²⁾ Treu (πιστός !) sein heißt dann, seiner höheren Bestimmung, seinem besseren Ich treu bleiben. "Treue als Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit ist das Fundament alles Wirkens und Schaffens. Entfernt man die Treue aus der menschlichen Gesellschaft und ihrer Arbeit, so bricht alles zusammen."⁶³⁾ Treue und Liebe umschreiben den Moralbegriff, der ein neues geistiges Reich aufbauen soll. Das ist die Auskunft, die HARNACK für die Umgestaltung der säkularen Welt gibt. Er wurde zu einem optimistischen Glauben an das Gute im Menschen beflügelt: "Es wird noch einen heißen Kampf kosten, aus dem Mechanismus, der uns unklammert, und zugleich aus der moralischen Misere, die uns zu vergiften droht, herauszukommen und ein Neues zu gestalten; aber hoffnungslos ist dieser Kampf nicht, und ein hohes Ziel winkt: Dem kommenden Zeitalter des Geistes die Tore unserer Zeit zu öffnen. Große Mächte des Heiligen, Guten und Schönen kommen uns entgegen!"⁶⁴⁾ Überall, wo die Einheit von Göttlichem und Menschlichem gefährdet ist oder die Synthese von Religion und Moral auseinanderfällt, läßt HARNACK seine Kritik oder seinen Protest laut werden. Von seinen sittlich-humanen Denk-voraussetzungen her ist das auch nicht anders zu erwarten.

a) Die Rolle des Dogmas ist von hier aus noch einmal zu beleuchten. Insofern es sich als notwendige Lehre zur Erlangung des Heils darstellt, schiebt es sich zwischen

62) Die Bedeutung geistiger Werte, WdV, S. 194f

63) a.a.O., S. 194

64) Das kommende Zeitalter des Geistes, WdV, S. 170

Moral und Religion. Aber weder die Religion noch die Moral vertragen eine Dogmatisierung. "Das Moralische freilich braucht man nicht erst zu formulieren, denn das versteht sich, Gott sei Dank, im Protestantismus immer von selbst." ⁶⁵⁾ Moral und Religion erwachsen eben doch wurzelhaft aus dem Menschen selbst; er weiß, was er zu tun hat. ⁶⁶⁾ Das Dogma in der katholischen Form ist überflüssig, ja es ist sogar für die Entfaltung des Sittlichen hinderlich, wenn es mit dem Anspruch der Erlösung auftritt. Die Entdogmatisierung des Christentums ist in dieser Beziehung die notwendige Voraussetzung zur Gestaltung der "christlichen Welt".

b) Mit der Kritik am Dogma ist die Kritik am Katholizismus verbunden. Dieser unterscheidet nämlich zwischen einer Sittlichkeit für die Allgemeinheit und einer höheren Sittlichkeit, die nur von einigen Heiligen verwirklicht wird. Entsprechend gestaltet sich die Religion als weiterer Kreis in der Form der Heilmittel und der Werke (einschließlich der fides implicita), zum anderen in einem engeren Kreis, der Inspiration und Heiligkeit. Askese und Mystik können daher als vorzüglichere Heilswege von allem anderen Tun abgehoben werden. Luther hat diese Unterscheidung aufgehoben. HARNACK kann sich dafür auf die Erklärung zu den zehn Geboten im Großen Katechismus berufen. ⁶⁷⁾ Heilig ist, wer die zehn Gebote hält; sie stellen schon die höchsten sittlichen Anforderungen; darüber hinaus gibt es keine höhere Ethik. "Ist's nicht ein trefflicher Ruhm, das zu wissen und sagen: 'Wenn Du Dein tägliche Hausarbeit tuest, das besser ist denn aller Monche Heiligkeit und strenges Leben?'" ⁶⁸⁾ Doch HARNACK will damit nicht gesagt haben, daß der Protestantismus von der römischen Kirche nichts lernen könnte. Gerade der den beiden Kirchen gemeinsame Kern des Evangeliums läßt das im Blick auf das sittlich-religiöse Ziel zu. Was können wir lernen? ⁶⁹⁾

65) Die gegenwärtige Lage des Protestantismus, RuA, II, S. 154
 66) IdDg, II⁴, S. 56: "Diese ganze Auffassung von der Bedeutung des Sittlichen bedurfte aber einer lehrhaften und spezifischen Ausprägung ebensowenig wie das Wesen des Sittlichen und die Sätze der natürlichen Theologie überhaupt. Dies Alles stand in den Grundzügen bereits fest - der verständige Mensch wußte das alles aus sich selbst - und bildete die selbstver-

1. Für die Entwicklung der Konfessionen muß Geduld aufgebracht werden; auch der Katholizismus hat sich langsam entwickelt.
 2. Die "Heiligen" haben positive Bedeutung für die Vertiefung der Frömmigkeit.
 3. Der Gedanke der Katholizität läßt die christliche Einheit der Menschen erstreben.
 4. Der doktrinaire, veräußerlichte Protestantismus kann nur erneuert werden durch Anbetung und Nächstenliebe. Die Theologie darf die Frömmigkeit nicht bevormunden.
 5. "Man muß Opfer bringen, wenn man Ideale hat und geistige Güter erwerben oder festhalten will."⁷⁰⁾ Das ist die Anwendung des katholischen Opfergedankens!
 6. Die Beichte in der Form des Sich-Aussprechens sollte im Protestantismus geübt werden (keine Ohrenbeichte, aber auch keine gemeinsamen Schuldbekennnisse).
 7. Die Diakonie kann durch den Geist des Mönchtums Auftrieb erhalten.
- Die katholische Kirche bringt diese positiven Ansätze nicht selbst zur vollständigen Entfaltung, da der Gläubige nicht in direkter Beziehung zum Evangelium steht. Die Kirche bleibt die "Schule für die ewig Unmündigen".⁷¹⁾

c) Die Einheit von Religion und Moral muß sich auch im Gewissen des einzelnen widerspiegeln. Darum kommt das Evangelium dem Menschen entgegen, indem es die Seele befriedet und sein Gewissen mit Gott versöhnt. Augustins Gebetsanruf in den "Konfessionen" verdeutlicht das:
"Du, Herr, hast uns auf Dich hin geschaffen und unser Herz ist unruhig bis es Ruhe findet in Dir."⁷²⁾ Darum kann HARNACK diejenigen nicht verstehen, die das Gewissen des Menschen aufwühlen und innere Dissonanzen im Menschen

ständige Voraussetzung der Lehre von der Erlösung."

67) Vergl. Bekenntnisschriften, Beschluß zu den zehn Geboten, S. 641: "Denn man wird noch lang kein Lehre noch Stände aufbringen, die den zehen Geboten gleich sind, weil sie so hoch sind, daß sie niemand durch Menschenkraft erlangen kann, und wer sie erlanget, ist ein himmlisch, engelisch Mensch, weit über alle Heiligkeit der Welt."

68) Zum 4. Gebot, a.a.O., S. 597f.

69) Vergl. zum Folgenden: Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen, in: Ausgewählte Reden, S. 68ff.

70) a.a.O., S. 71

71) a.a.O., S. 67

72) zit. Wesen, S. 6

aufdecken. Diese sog. "Verstörer" wollen die Religion vertiefen, indem sie mönchische Ideale vertreten und etwa die Bergpredigt im Sinne der Weltflucht auslegen. "So oft sich solche Propheten erheben, zuletzt noch T o l s t o i und vor ihm der Protestant K i e r k e g a a r d , geht ein Zittern durch die ganze Christenheit. Wo nur immer ernstere Christen sind, da regt jene Verkündigung alle Tiefen der Religion auf, erschüttert die Gewissen und entfesselt Stürme in den Abgründen der Seele".⁷³⁾ So kann HARNACK die existentielle Fragestellung KIERKEGAARDS selbst theologisch nicht aufgreifen; ja sein Denken erscheint ihm zutiefst unevangelisch.

d) Als letztes ist auf dieser Ebene die Auseinandersetzung HARNACKS mit BARTH und der dialektischen Theologie zu sehen, wie sie 1923 mit den "Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen" begann.⁷⁴⁾ Die Auseinandersetzung wurde in erster Linie nicht um "geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken" geführt, woraufhin HARNACK seine Fragen zugeschnitten hatte. Vielmehr ging es um das Verhältnis von Evangelium und Welt, Gott und Mensch, Offenbarung und Geschichte, das besonders den Hintergrund für die Fragen 4-11 bildet. Daß BARTH die Diskussion darauf lenkte, mußte HARNACKS Nichtverstehen und Befremden hervorrufen. Er konnte sich nicht vorstellen, daß das Gotteserlebnis zu allem anderen Erleben disparat sei, daß "Gott und Welt schlechthin Gegensätze" sein sollen. Die Fremdheit des Evangeliums würde keine Erziehung des Menschen zu Gott, d.h. zum Guten, zulassen. Alle Gotteserkenntnis abgesehen vom Evangelium, wie es HARNACK versteht, wäre wertlos für das Verständnis des Evangeliums. BARTH hat betont, daß Gottes Handeln nur bezeugt und geglaubt werden kann, weil die Offenbarung nicht in der Geschichte aufgeht, nicht im religiösen Erleben, im Gewissen oder im Erkennen wirklich wird. Alles das hat nur "Gleichniswert": "Ich schneide nicht ab, ich bestreite aber auch jede Kontinuität zwischen

73) Die Bedeutung der Reformation, RuA, II, S. 309

74) Christliche Welt, 37, 1923, 1/2ff; WdV, S. 51-54. Jetzt ist die Auseinandersetzung abgedruckt in E. BARTH, Klärung und Wirkung, Hsgg. von W. FEURICH, Berlin, 1966, S. 339-372

hüben und drüben; ich behaupte eine dialektische R e l a -
t i o n , die auf eine nicht zu vollziehende und darum
auch nicht zu behauptende Idee I d e n t i t ä t hin-
weist." 75) Die Offenbarung, die in Jesus Christus wirklich
geworden ist, kann nicht in einem Bild von dem "histori-
schen Jesus" faßbar gemacht werden, das die historische
Kritik entworfen hat. Wir können von ihm nicht anders reden
als die Schrift, die Christus als den Auferstandenen be-
zeugt. Mit den Zeugnissen haben wir es zu tun. Es ist eine
Verdrehung, wenn ein rekonstruiertes Evangelium Jesu an
die Stelle des "Wortes Gottes" tritt. Für HARNACK bleibt
unverständlich, daß es eine göttliche ^a Wahrheit geben soll,
die völlig unabhängig ist von menschlichem Erleben und
sich nicht im Menschen realisiert. Wenn die Welt Gottes
Schöpfung ist, dann können Kulturentwicklung, menschliche
Erkenntnis und Höchstschätzung der Moral nicht dem Atheis-
mus preisgegeben werden, so daß sich das Leben des Menschen
ohne Ziel und Norm in Unsicherheiten auflöste. BARTH da-
gegen bestreitet, daß es eine wissenschaftlich-theologische
Wahrheit geben soll, die ihren Gegenstand objektiv klar
zu erkennen meint. Die Theologie muß vielmehr Halt machen
vor der Andersartigkeit Gottes und darauf achten, daß Gott
der Schöpfer bleibt und nicht vom Menschen zum Geschöpf
gemacht wird. Obwohl HARNACK immer betonte, daß Gottes
Wirklichkeit in keiner Kulturstufe zur vollen Geltung
kommt und Gott selbst nur im Streben nach dem höchsten
sittlichen Ziel erfahren werden kann, so besteht der Ein-
wand BARTHs- und auch BULMANNs- zu Recht, daß es kein stufen-
weises Zu-Gott-Kommen oder Gott-Erkennen gibt. 76)

Um die Voraussetzungen für HARNACKs Ablehnung der dia-
lektischen Theologie zu verstehen, ist es nötig, die Her-
kunft der "Höchstschätzung der Moral" zu untersuchen. Sie
läßt sich aus der Beurteilung LANTs und aus dem Verhältnis
zu A. RITSCHELs Theologie bestimmen. Am ausführlichsten hat

75) BARTH, a. a. O., S. 366

76) Noch 1928 schreibt HARNACK an PETERSON, in: E. PETERSON,
Theologische Traktate, 1951, S. 296: "Die Barthsche Rückkehr zum
Biblizismus - selbst Calvin ging nicht so weit zurück - ist
eine wissenschaftliche und auch religiöse Naivität, die nur in
solchen Tagen, wie den unsrigen, in denen kleine und große Kap-
läne an der Vernunft und Wissenschaft verzweifeln, einen zeit-
weiligen Erfolg hat."

sich HARNACK über KANT in der Gedächtnisrede zur Einweihung von KANTS Grabmal 1934 im Königsberger Dom geäußert: ⁷⁷⁾
 KANT erlebte die Freiheit durch die ihm geschenkte überindividuelle Menschenvernunft (darin der Aufklärer!), aber die Ehrfurcht vor dem "bestirnten Himmel und dem moralischen Gesetz" erschloß ihm die Religion. ⁷⁸⁾ An KANTS Werk werden besonders zwei Probleme hervorgehoben: Die Erkenntnistheorie ("was gehört dazu, um etwas zu wissen, was ist reine Erkenntnis?") und die praktische Vernunft ("Kann und wie kann die Überzeugung vom natürlichen sittlichen Charakter des Menschen behauptet und gerechtfertigt werden?") ⁷⁹⁾ Obwohl HARNACK die Bedenken gegen die Trennung von reiner und praktischer Vernunft und gegen das Einsetzen von Pflicht und Gesetz an die Stelle ewiger Güter erhoben hat, so erkennt er doch die (notwendige) Brücke zwischen der "Autonomie des Moralischen" und der christlichen Religion: "In der Absolutheit des Moralischen und in seiner Fassung als Weltprinzip ist sie gegeben." ⁸⁰⁾ KANTS Bedeutung besteht darin, den Zusammenbruch metaphysischer und dogmatischer Wissenschaften heraufgeführt zu haben (!) und zugleich die exakten (praktischen) Wissenschaften und die Philosophie der absoluten Moral begründet zu haben. "Zwar wird der Streit darüber wahrscheinlich niemals aufhören, ob die Moral in die Metaphysik gehört, aber das ist sicher, daß sie in die Metahistorie gehört, das heißt, daß sie in und mit der Religion das große Prinzip der Menschheitsgeschichte ist und bleibt." ⁸¹⁾

Wenn diese Rede auch nicht die genauen Zusammenhänge im Denken HARNACKS und KANTS erkennen läßt, so wird doch deutlich:

1. KANTS Philosophie von der Autonomie des Sittlichen ist unaufgebbare Voraussetzung der protestantischen Theologie.
2. Sie steckt jeder Wissenschaft, auch der Theologie, die Grenze durch die absolute Moral ab.
3. Das Humanum bei HARNACK läßt sich nicht ohne KANTS Verständnis von Freiheit und Würde des Menschen begreifen.

77) Immanuel Kant, WdV, S. 172-183

78) a.a.O., S. 175

79) a.a.O., S. 176

80) a.a.O., S. 179

81) a.a.O., S. 183

HARNACK war kein Dogmatiker, er hat über seinen theologischen Erkenntnisgang keine Rechenschaft abgelegt. Nur die Endpunkte und fertigen Urteile sind zu erkennen, wie sie in Bezug auf den humanistischen Charakter des Evangeliums dargestellt wurden. HARNACKS Anschauungen lassen sich aber von A. RITSCHLS Theologie her begreifen, der den KANTischen Moralbegriff in die christliche Religion eingliedert hat. Dadurch hat er aber das Verhältnis von Moral und Religion umgekehrt, indem die Religion der Realgrund, die Moral der Erkenntnisgrund für die Geltung der religiösen Idee wurde.⁸²⁾ Das Christentum, die vollkommenste Religion, wird vom "Reich der Zwecke" her teleologisch bestimmt. Die beiden Brennpunkte des Christentums sind die Erlösung durch Jesus und das "Reich Gottes", die beide durch ihre Zweckbezogenheit verbunden werden müssen. "Das Christentum also ist die monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet."⁸³⁾ Im Vergleich mit HARNACK interessieren besonders die Aussagen RITSCHLS über das "Reich Gottes" und über das Erlösungswerk Christi.

a) "Das Reich Gottes ist das höchste Gut, welches Gott an Menschen verwirklicht, ..." ⁸⁴⁾ Es ist damit auch Zweck der Schöpfung Gottes. Durch die Heranbildung der Menschen zu diesem Reich in Jesus Christus realisiert sich Gott als Liebe. ⁸⁵⁾ Andererseits ist das Reich Gottes der sittliche Endzweck für die Menschen, deren Aufgabe der Gehorsam ist. Dieses Reich ist überweltlich und auf Grund seiner Zielsetzung mit keiner empirischen, verfaßten Kirche identisch. In der Ausrichtung auf den Endzweck, die alle individuellen Triebe bezwingt, kann der Mensch

82) RITSCHL, RuV, I, S. 447
 83) RuV, III, S. 13f
 84) a.a.O., S. 29
 85) a.a.O., S. 255ff

in Freiheit die Nächstenliebe verwirklichen. Ebenso wie RITSCHL hat auch HARNACK den Humanismus religiös motiviert und das Gottesreich als sittliche Größe hingestellt, wenn er auch nicht direkt vom Reich der Zwecke redet.⁸⁶⁾

Die Harmonie von Gott und Mensch, wie sie bei HARNACK festzustellen ist, kann bei RITSCHL mit dem Liebeswillen Gottes begründet werden, der Sündenvergebung⁸⁷⁾, bessere Gerechtigkeit und Gottes- und Nächstenliebe ermöglicht.

b) Auch Jesus muß ethisch beurteilt werden. Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis seines "persönlichen Selbstzwecks", dessen also, was er "in erster Linie für sich ist".⁸⁸⁾

Er muß in der Ausübung seines sittlichen Berufs mit dem alleinigen Endzweck des Reiches Gottes gesehen werden. "Sein Handeln in diesem Gebiete stimmt so gewiß mit dem allgemeinen Sittengesetz überein, als der Zweck des Gottesreiches, dem er in dem besonderen Berufe, es zu gründen, nachgeht, derjenige Endzweck ist, aus welchem das Sittengesetz entspringt."⁸⁹⁾ Dieser Beruf ist deshalb so einzigartig, weil er ausschließlich auf das sittliche, höchste Gut gerichtet ist. Sein Leiden bis zum Kreuz verwirklicht die Berufstreue. Aber Christi Person und Werk ist nicht nur ethisch, sondern auch religiös einzuschätzen. Er ist der Gründer des Gottesreiches, so daß sein Selbstzweck und der Selbstzweck Gottes zusammenfallen. So offenbart er als Mensch Gott. In diesem Zusammenhang bezieht sich RITSCHL, wie auch HARNACK,⁹⁰⁾ auf Mt 11, 27⁹¹⁾. Die Zweinaturenlehre kann für das Verständnis der Person Christi nichts beitragen.

Der Humanismus HARNACKS gründet in der Verkettung von dem Evangelium Jesu mit dem Sittengesetz KANTS, wie sie von A. RITSCHL systematisch vollzogen wurde. Während aber

86) HARNACK sagt über den dreifachen Kern der Predigt Jesu vom Reich in: Wesen, S. 37: "Erstlich, daß dieses Reich etwas Überweltliches ist, eine Gabe von oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens; zweitens, daß es ein rein religiöses Gut ist - der innere Zusammenschluß mit dem lebendigen Gott; drittens, daß es das Wichtigste, ja das Entscheidende ist, was der Mensch erleben kann, daß es die ganze Sphäre seines Daseins durchdringt und beherrscht, weil die Sünde vergeben und das Elend gebrochen ist."

87) Von RITSCHL, RuV, III, S. 298, wird die Sünde als "Mangel an Ehrfurcht und an Vertrauen gegen Gott" definiert.

88) a. a. O., S. 410

89) a. a. O., S. 414

90) LdDg, III⁴, S. 902; Wesen, S. 77

91) RITSCHL, RuV, III, S. 418

KANT der "Höchstschätzung der Mor.¹" keinen anderen Wert bei-oder überordnen konnte, wird sie durch RITSCHLS Einordnung in die Religion zugleich deren Maßstab. Da jede Dogmatisierung die Moral gefährdet, entsteht auch hier wiederum die Forderung nach einer Entdogmatisierung des Christentums, die sich bei HARNACK in der Frage undogmatisches - dogmatisches Christentum zuspitzt.

3. Die Frage nach dem undogmatischen Christentum

Um von vornherein Mißverständnissen aus dem Weg zu gehen, muß die Unterscheidung von Genus und Species im Dogmabegriff vorausgesetzt werden, die HARNACK - allerdings erst später ausdrücklich - getroffen hat.

a) Die Species bezeichnet die christologische Formel, das erste und eigentliche Dogma der Kirche. Da sie den antiken griechischen Geist voraussetzt, kennzeichnet sie nur eine bestimmte Stufe in der Entwicklung des Christentums.⁹² Vorher hat es ein undogmatisches Christentum gegeben. Es war die charismatisch-enthusiastische Religion des Evangeliums. Sie war nicht ohne Erkenntnis von Gott und Christus, verwirklichte aber das Evangelium in Gesinnung und Tat. Das Dogma ist nicht einfach die Wiedergabe oder Fortsetzung des Evangeliums, sondern es verschmelzt griechische Begriffe mit dem Inhalt des Evangeliums. Das dogmatische Christentum hat sich in Verbindung mit der enthusiastischen Religion des Evangeliums zur frühkatholischen Kirche konstituiert, aber es kann sich auch mit der entgegengesetzten Religionsform vereinigen. Das geschieht in der "Religion der Heteronomie und Superstition", die sich in Kultus, Sakrament und Rechtsordnungen äußert.⁹³ Für das dogmatische Christentum besteht die Gefahr, daß Wissen und Glauben Lehre den Glauben ver-

92) Ebdg, I⁴, S. 18: "Das dogmatische Christentum ist also eine bestimmte Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Christentums; es entspricht der antiken Denkweise, aber dauert trotzdem, wenn auch unter starken Umbildungen, sei es vollständig, sei es in bedeutendem Masse in den folgenden Epochen fort."

93) a. a. O., S. 18

drängen und das Evangelium zu bloßen Formeln entleeren. Die Reformation hat das dogmatische Christentum beendet.⁹⁴⁾ Luther hat nicht nur das heteronome Christentum des Kultes und der Rechtsordnungen aufgehoben, sondern auch die Autorität des Dogmas erschüttert. Der Katholizismus hatte aus dem Dogma ein System unfehlbarer Rechtssätze und spekulativer Lehrsysteme entwickelt. Das Christentum mußte von Metaphysik und Spekulation befreit werden. Das geschah in der Wiederentdeckung des Evangeliums. Die Reformation "hat den evangelischen Glauben an gerichtet an Stelle des Dogmas, indem sie den Dualismus von dogmatischem Christentum und praktisch-christlicher Selbstbeurteilung und Lebensführung, der im Abendlande herrschte, aufgehoben hat."⁹⁵⁾ Das soll nicht bedeuten, daß es im Christentum nur auf das Gefühl oder die Frömmigkeit ankommen soll. Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus erweist sich im Leben und in der Praxis. Die fides quae creditur darf nicht in ein äußeres autoritatives Glaubensprinzip verwandelt werden. Das praktische Christentum in der Einheit von Vernunft und Handeln, das bei Luther im Ansatz und Kern vorhanden ist, erneuert das erste ^{un} dogmatische Christentum. Aber Luther ist nicht konsequent gewesen, weil er das alte Dogma restauriert und belebt hat. Daher setzt der Protestantismus das dogmatische Christentum weiter fort. Doch HARNACK hält die neue Betrachtung des Evangeliums bei Luther für den eigentlichen Kern, zu dem die Beibehaltung des Alten nicht paßt und daher noch überwunden werden muß. Das durch Luther wiedergewonnene Glaubensgut steht über dem dogmatischen Christentum: "Christentum ist etwas Anderes als eine Summe tradirter Lehren. Christentum ist nicht die biblische Theologie, nicht die Lehre

der Concilien, sondern die G e s i n n u n g , die der
94) LdBg, III⁴, S. 861: "...kann das Urtheil nicht anders lauten, dass in der Reformation Luther's das alte dogmatische Christentum abgethan und eine neue evangelische Auffassung an die Stelle desselben gesetzt ist."

95) a.a.O., S. 862

Vater Jesu Christi durch das Evangelium in den Herzen erweckt. Alle Autoritäten, welche das Dogma begründen, sind niedergerissen - wie sollte sich da das Dogma als unfehlbare Lehre zu halten vermögen, was aber ist ein Dogma ohne Unfehlbarkeit?"⁹⁶⁾ Die Reformation setzt der Geschichte der Species Dogma also ein Ende. Daher kann es für den Protestantismus keine Dogmengeschichte mehr geben, obwohl die Reformationskirchen am alten Dogma orientiert blieben und ihren Glaubensinhalt wieder als Normen verfaßt haben. HARNACK lehnt es ab, die Dogmengeschichte mit den Symbolbildungen des Protestantismus fortzusetzen:

1. Die lutherischen Symbole außer der FC sind ursprünglich nicht als maßgebende Lehrnorm gedacht.
2. Nicht die Kirche, sondern Reich und Fürsten haben Lehrnormen gefordert (Hinweis auf den Augsburger Religionsfrieden 1555).
3. Die Symbole binden nicht alle Lutheraner bzw. alle Reformierten.
4. Der Bruch des 18. und 19. Jahrhunderts mit der "Symbolgläubigkeit" ist kein Bruch mit der Reformation. Zwischen Reformation und protestantischer Lehrentwicklung muß also getrennt werden. Wenn das alte Dogma im Protestantismus wieder zum ius deklariert wurde, so entspricht das nicht dem eigentlichen Wesen des reformatorischen Christentums.⁹⁷⁾

Die Zeit des Dogmas als ius ist vorbei, darum besteht die Aufgabe, auch seine Überreste zu beseitigen. "Indem die Dogmengeschichte den Prozeß der Entstehung und Entwicklung des Dogmas darlegt, bietet sie das geeignetste Mittel, um die Kirche von dem dogmatischen Christentum zu befreien und den unaufhaltsamen Prozeß der Emanzipation, der mit Augustin - ohne daß er es wußte - begonnen hat, zu beschleunigen."⁹⁸⁾ Entdogmatisierung heißt also Emanzipation der christlichen Religion vom altkirchlichen Dogma. Tatsächlich kennt der Protestantismus keine Dogmatisierung von heilsnotwendigen Glaubenslehren wie der Katholizismus, der an dem starren ius-Begriff bis heute festhält.

96) a. a. O., S. 896f

97) a. a. O., S. 899

98) Dg⁶, S. 6

Aber es gibt weiter Lehr- und Bekenntnisunterschiede, die die christliche Religion in Konfessionen trennen.

b) HARNACKS Forderung nach einem undogmatischen Christentum darf nicht nach einer Seite hin mißverstanden werden. Die christliche Religion kann nicht nur in der Negation bestimmt werden, sondern durchaus positiv als "dogmatisches Christentum". Soll das "undogmatische Christentum" ein bloß "praktisches Christentum" der "Liebestätigkeit" sein, das aller Lehre, geschichtlicher Erkenntnis und Theologie feind ist?⁹⁹⁾ Nein, für HARNACK besteht die Konsequenz der Kritik am alten Dogma nicht in der Ablehnung der Lehre oder der Theologie, wie sie von einem Humanismus franziskanisch-erasmischer Prägung vorgetragen werden kann. "Es kommt in der That Alles auf die rechte Lehre von Gott als dem Vater Jesu Christi und vom alten und neuen Menschen an. Eben deshalb ist das Dilemma: das alte Dogma oder das blosse 'praktische Christentum', mit einem Weder-noch zu beantworten. Der evangelische Glaube kennt nur 'Lehren', die zugleich G e s i n n u n g e n und Thaten sind; diese aber sind ihm mit Luther das Christentum selbst."¹⁰⁰⁾ Dieser Gedanke ist von dem Genus Dogma her zu beleuchten. Das Genus hat die Funktion einer Idee, die letztlich doch als "Dogma" in Erscheinung treten muß, dies aber in der Reinheit der Idee nicht kann. Die christliche Religion und auch der Protestantismus bleiben geistige Größen, die die Erkenntnis nicht ausschalten.¹⁰¹⁾ Aber jeder äußerliche Intellektualismus muß der Lehre von innen, dem Evangelium weichen. Entsprechend der positiven Rolle, die der sittlich-humane Charakter des Evangeliums für das "dogmatische Christentum" spielt, muß das darauf bezügliche Genus Dogma mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Der übergeordnete Dogmabegriff bei HARNACK trägt den Charakter

99) HARNACK findet diese Ansicht in seiner Zeit verbreitet im "Reichsboten", in NAUMANN'S Predigten oder bei v. SODEN. "'Undogmatisches Christentum' oder Liebestätigkeit oder irgend etwas anderes, das man noch nicht kennt, soll an die Stelle treten." Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, RuA, II, S. 138

100) LdDg, III⁴, S. 877

101) LdDg, I⁴, S. 20f: "Die Umbildung des christlichen Glaubens zum Dogma ist freilich kein 'Zufall', sondern hat ihren Grund in dem g e i s t i g e n Charakter der christlichen Religion, der zu allen Zeiten die Aufgabe einer wissenschaftlichen Apologetik nahe legen wird."

einer Maxime des Handelns. Das Sittengesetz tritt nicht empirisch in Erscheinung. Das Dogma hat für den Christen die Funktion, ihn auf Grund des Evangeliums Jesu am "Reich Gottes", dem Endzweck christlich-sittlichen Handelns, auszurichten. Das ist das Gegenteil von dem, was die Spezies Dogma aussagt. Da das Reich Gottes auch eine gemeinschaftliche Aufgabe stellt, ist es für den christlichen Glauben nötig, sich nicht nur im ethischen Bereich zu äußern, sondern auch Bekenntnisse zu bilden. Es kann dabei aber nicht um die Formulierung des Moralischen gehen, sondern um "die wesentlichen Punkte des Heilsglaubens als Norm des kirchlichen Amtes und der Kirchenleitung".¹⁰²⁾ Diese "Norm" darf kein neues Gesetz werden, ja nach evangelischem Verständnis dürfte diese Trennung nicht mehr möglich sein. Die protestantische Theologie hat die Aufgabe, auf der Grundlage des Evangeliums ein neues Bekenntnis zu erarbeiten mit historisch-kritischer (wissenschaftlicher) Methode. So soll die Ineinsetzung von Lehre und Evangelium vollzogen werden, wie sie bei Luther zu finden ist.¹⁰³⁾ Theologische Arbeit darf aber nicht mit der Erfahrung der Religion vermenget werden, denn sie hat es nicht mit Wahrheiten außerhalb des uns zugänglichen Erfahrungsbereiches (übernatürlichen Wahrheiten) zu tun, sie kann also nicht Glaubensurteile über Christi Präexistenz oder Postexistenz aufstellen. Das Evangelium in seiner geschichtlichen Wirksamkeit und seiner sittlichen Kraft soll das Thema der Theologie bilden. Dann kann die christliche Religion auch alle anderen Lebensbereiche erfassen. "Die Forderung eines undogmatischen Christentums und die Behauptung, man könne die Selbständigkeit der Religion dadurch am besten betätigen, daß man die anderen Geistesgebiete sich selbst überläßt, ist verfehlt."¹⁰⁴⁾ Da es kein undogmatisches Christentum geben kann, so bleibt für die Dogmatik als praktischer Disziplin die Aufgabe, "die Schlichtheit und den Ernst

¹⁰²⁾ Zur gegenwärtigen Lage, RuA, II, S. 153

¹⁰³⁾ LdDg, III⁴, S. 902: "Die Lehre aber, die er (sc. Luther) wieder aufrichtete, war das Evangelium als eine frohe Botschaft und als eine Kraft Gottes."

¹⁰⁴⁾ Zur gegenwärtigen Lage, RuA, II, S. 154

des Evangeliums zu erkennen" und Bekenntnisse auf dem Fundament von Mt 11,27 zu formulieren.¹⁰⁵⁾ Sind also nach Luther doch Dogmen möglich, so kann es auch wiederum eine nachlutherische "Dogmengeschichte" geben. O. RITSCHLS "Dogmengeschichte des Protestantismus" kommentiert HARNACK so: "Weil Luther ein ^{ein} Ausgang der Dogmengeschichte bedeutet, so natürlich auch einen A n f a n g".¹⁰⁶⁾ Eine nachlutherische Dogmengeschichte müßte eine Lehrgeschichte des Evangeliums in Weiterführung reformatorischer Erkenntnisse darstellen, wobei mit Schleiermacher und A. RITSCHL markante Punkte zu kennzeichnen wären. Solange das Christentum existiert, sind seine Formen relativ, zeitgebunden. Daher muß immer neu nach der Wahrheit gefragt werden, die nur approximativ ausgesagt werden kann. HARNACK ist nicht nur der schonungslose Kritiker des alten Dogmas, sondern auch der Wegbereiter für ein "neues Dogma", obwohl die Zeit dafür noch nicht gekommen war. Chr. WALTHER hat auch die positive Haltung HARNACKs zum Dogma hervorgehoben: "Er kann es bejahen, aber nur dann, wenn es dem Glauben einer Zeit entspricht. Das bedeutet jedoch, daß jede Zeit ihr Dogma ausbilden muß, und dieses Dogma wird im 19. Jahrhundert anders aussehen müssen als im 4. Jahrhundert."¹⁰⁷⁾ Die Entsprechung von Dogma und Glaube einer Zeit kann nicht in der Wiedergabe eines religiösen Gefühls bestehen, sondern in der jeweiligen Erkenntnis des sittlichen Charakters des Evangeliums. Nicht ohne Einschränkung kann daher HARNACK als "Theologe des undogmatischen Christentums" bezeichnet werden.¹⁰⁸⁾

W. v. LOEWENICH kennzeichnet mit dem undogmatischen Christentum das Wesen des "Neuprotestantismus". Schon bei Lessing heißt es im Testament Johannis: "Die Liebe, nicht das Dogma, ist das Wesen des Christentums."¹⁰⁹⁾ Auch Goethe hat im Gespräch mit Eckermann vom 11.3.1832 ein "Christentum der Gesinnung und Tat" für die Zukunft kommen sehen, das weniger ein "Christentum des Wortes und des Glaubens" ist.¹¹⁰⁾ Goethe nimmt darin besonders an der konfessionellen Gespaltenheit Anstoß und sieht sie durch eine universale

105) LdDg, III⁴, S. 902; vergl. LdDg, I⁴, S. 23, Anm. 1

106) LdDg, III⁴, S. 896, Anm. 2

107) WALTHER, Zur Struktur der Dogmenkritik, S. 108

108) v. LOEWENICH, Adolf von Harnack, in: Glaube, Kirche, Theologie, S. 155

109) v. LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus, S. 21

110) a. a. C., S. 42

Aufklärung, die der Protestantismus als geistige Haltung ermöglicht, in eine Einheit einmünden. Mit Lessing und Goethe kann Harnack in eine Reihe gestellt werden. Jedoch ist für ihn die Gleichsetzung undogmatisch= dogmenfrei nicht mehr möglich. Darin hat v. LOEWENICH jetzt sein Urteil gegenüber früheren Aussagen geändert. "Dagegen ist die Flucht in ein 'undogmatisches Christentum' kein wirklicher Ausweg aus der Problematik des Protestantismus. Die Forderung einer neuen Bekenntnisbildung, die 'den alten evangelischen Glauben neu, schlicht und klar in der Sprache der Gegenwart' ausspricht, darf trotz aller derzeitig entgegenstehenden Schwierigkeiten als Fernziel nicht preisgegeben werden." ¹¹¹⁾ W. v. LOEWENICH konzidiert jetzt auch, daß HARNACKs undogmatisches Christentum nicht auf Lehr- und Bekenntnisaussagen verzichtet. Allerdings kann der Neuprottestantismus den katholischen - von HARNACK definierten - Dogmabegriff auch nicht beibehalten: Danach wäre Dogma "absolute, unbedingt gültige völlig irrtumsfreie Wahrheit; es wird darum mit dem Prädikat 'göttlich geoffenbart' ausgezeichnet. Das Dogma ist nicht menschliche, sondern göttliche Wahrheit. Darum ist seine Bejahung heilsnotwendig, .. Im Gegensatz dazu ist das 'undogmatische Christentum' des Neuprottestantismus von der Überzeugung getragen, daß keine dogmatische Formulierung letzte, absolute Gültigkeit beanspruchen kann. Die absolute, die göttliche Wahrheit läßt sich nicht endgültig in menschliche Begriffe fassen. Alle dogmatischen Formulierungen haben nur inadäquaten und approximativen Charakter." ¹¹²⁾

In der gleichen Richtung liegt es auch, wenn R. HERMANN von der Lehre als Verkündigung des Evangeliums die

¹¹¹⁾ a. a. O., S. 127. Vergl. Anm. 205: "Undogmatisch" nennt Harnack ein Christentum, das überhaupt auf Lehraussagen verzichtet. Das schließt nicht aus, daß die 'dogmatische' Epoche des Christentums im Sinne der 'Dogmengeschichte' zu Ende ist. In meinem oben genannten Aufsatz über Harnack (s. Anm. 192) ist diese Differenzierung nicht genügend beachtet. Harnack gibt allerdings selbst zu Mißverständnissen Anlaß. - Die "Mißverständnisse" lassen sich auf dem Hintergrund der doppelten Bedeutung von "Dogma" aufheben. Ein "undogmatisches Christentum" gibt es nur im Gegensatz zur Species des katholischen Dogmas!

¹¹²⁾ a. a. O., S. 153f; vergl. S. 441f.

Lehre als Dogma unterscheidet und vor der rationalistischen Gefahr warnt, aus Glaubensaussagen ein System von "Offenbarungswahrheiten" aufzubauen.¹¹³⁾ Die theologische Arbeit darf nicht meinen, die Wahrheit vollgültig zu erfassen und zu erkennen; sie bleibt nur ein Bemühen um Gottes Wahrheit. Darum kann kein Bekenntnis als absolut wahres Lehrgesetz deklariert werden. Das Bekenntnis bezeugt nur die Botschaft Gottes an uns, die den Glauben weckt. Aber die Erkenntnis kann sich nur auseinandersetzen mit dem Bekenntnis, indem sie die Offenbarungswahrheit mit den anderen Wahrheitsansprüchen der Welt konfrontiert.¹¹⁴⁾ HERMANN'S Kritik am gesetzlichen Dogma, das die Offenbarungswahrheit für sich in Anspruch nehmen will, und seine Differenzierung der beiden Lehrbegriffe führen die HARNACK'sche Unterscheidung eines engeren und eines umfassenderen Dogmabegriffs weiter aus. Doch darf HARNACK'S Genusbegriff nicht mit einer geschichtlichen Erscheinung identifiziert werden, die für den Protestantismus ein praktisch orientiertes Bekenntnis darstellen würde. Es bleibt für das Genus Dogma ein ideell unaufgebbarer Rest, der empirisch nicht zu fassen ist. Er aber allein berücksichtigt, daß die Vernunft die geoffenbarte Wahrheit nicht ausschöpfen kann.

K.G. STECK hat die Frage des "undogmatischen Christentums" aufgegriffen und kritisiert den Neuprottestantismus von seinen humanistischen Voraussetzungen her.¹¹⁵⁾ Er beurteilt HARNACK auf dem Hintergrund des praktisch-ethischen Selbstbehauptungsbewußtseins des liberalen Menschen.¹¹⁶⁾ Besonders gegenüber v. LOEWENICH ist es richtig,

113) Glaube, Lehre, Dogma, S. 23: "In solcher Gestalt stehen sich die Lehre - 113) als Ausdruck vom Kunde, oder als Kerygma, und die Lehre als Formel und Dogma, weiterhin auch als Lehrvortrag und System unterscheidbar gegenüber."

114) a. a. O., S. 34: "Bedenken wir aber, daß wir allen diesen Bekenntnissen gegenüber nicht darauf verzichten, über das rechte Verständnis dessen, wovon sie reden, mit ihnen in Auseinandersetzung zu stehen, so ist es eben ihr Zeugnis - und nicht ihr Dogmencharakter, woran wir uns halten."

115) STECK, Undogmatisches Christentum?, S. 4ff. Anlaß ist der Aufsatz v. LOEWENICH'S in der ev.-luth. Kirchenzeitung, IX, Nr. 17 vom 1. 9. 1955, in dem HARNACK als der Theologe des undogmatischen Christentums higestellt wurde.

116) a. a. O. S. 42: "Was sie (sc. die Selbsterfüllung des Menschen) im Innersten antastet, soll abgewehrt werden. Die geistige Unterwerfung wird illegitimer Weise abgelehnt, weil der Anspruch der christlichen Lehre, die christliche Wahrheit anzuerkennen, ver-

daß STECK die Voraussetzungen für HARNACKs Anschauungen stärker berücksichtigt. Doch STECKs Urteil erscheint mir zu allgemein; es umfaßt die Aufklärungstheologie ebenso wie den Neuprottestantismus. Auch die positiven Auswirkungen des ethischen Humanismus bei RITSCHL, HARNACK und W. HERRMANN müßten in den Blick genommen werden. HARNACK hat ja den Lehrcharakter der neutestamentlichen Botschaft nicht bestritten.¹¹⁷⁾ Gerade Luther hatte das Evangelium als Lehre verstanden und das (alte) Dogma intensiviert, obwohl es ein katholisches Erbe war.¹¹⁸⁾ Für HARNACK ist das frühkatholische Dogma nicht die einzig mögliche Form der christlichen Lehre, aber STECKs Schlußfolgerung würde er nicht bejahen können: "Die Kategorie des Dogmatischen geltend machen, heißt vielmehr daran erinnern, daß der Glaubenserkenntnis der Christenheit eine spezifische Autorität eignet, die im Evangelium als Selbstoffenbarung Gottes gründet und sich in der Lehrverkündigung, im Kerygma und Dogma der Kirche gegenwärtig ereignet."¹¹⁹⁾ Gerade die Folgerung, daß die Glaubenserkenntnis Autorität haben soll, weil sie sich auf die göttliche Offenbarung bezieht, ist für HARNACK nicht nachvollziehbar. Sein Verständnis vom "undogmatischen Christentum" ist nur im Gegensatz zum katholischen Dogma und Kirchenbegriff zu verstehen.

Der Protestantismus ist bisher undogmatisch geblieben, da er keine unfehlbare Lehrnormen aufgestellt hat. Die lutherischen und reformierten Bekenntnisse bis hin zu den Barmer Thesen gelten nicht als göttlich geoffenbartes ius in den Kirchen. Sie stellen aber doch eine Lehrnorm dar, an der sich wahre und falsche Lehre scheidet. Die Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts haben die konfessionellen Unterschiede besiegelt. Jedoch brauchen die trennenden Kriterien nicht auf die Dauer bestehen zu

kannt wird... Der theologische Liberalismus (Harnack, Herrmann) ist bestimmt von der Selbstbehauptung des Menschen."

117) Dagegen STECK, a.a.O., S. 16

118) Anders STECK, a.a.O., S. 27, 34. Vergl. HARNACK, LdDg, III⁴, S. 814: "Derselbe Mann, der das Evangelium von Jesu Christo aus dem Kirchenthum und Moralismus befreit hat, hat seine Geltung in den Formen der altkatholischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quiescirung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen."

119) STECK, a.a.O., S. 45

bleiben. Die kirchlichen Lehrformeln werden ja selbst nicht wiederholt, sondern als für jede Zeit gültige Bekenntnisse interpretiert.¹²⁰⁾ Ebenso können auch neue Lehrformulierungen und Bekenntnisse gefordert sein. Hier gilt der weitere Dogmabegriff, der den Wahrheitsanspruch aussagt und verbindliche, aber nicht absolute Autorität verlangt. Unter dieser Voraussetzung ist ein dogmatischer Protestantismus nötig, der weder die historische Kritik noch das humane Anliegen ausschließt. Entscheidungen in der Verantwortung der Wahrheit Gottes sind nicht inhuman.

4. Das "Christentum der Gesinnung und der Tat" im Horizont der "nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich BONHOEFFER.

Im Folgenden sollen die Einflüsse HARNACKS auf BONHOEFFER, vor allem in seiner Haftzeit, untersucht werden.¹²¹⁾ Der späte BONHOEFFER bekennt sich selbst zu dem Erbe seiner theologischen Väter: "Wir müssen wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt. Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden. Ich fühle mich als ein 'moderner' Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt, verpflichtet, diese Fragen anzuschneiden. Es wird unter den Jüngeren nicht viele geben, die das beides in sich verbinden."¹²²⁾

¹²⁰⁾ EBELING, Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen, in: Wort und Glaube, S. 180: "Von kirchlicher Lehre kann man sinnvollerweise nur im Blick darauf sprechen, daß die eine bestimmte Partikularkirche konstituierende Lehrtradition gegenwärtig verantwortet wird als konstitutiv für die Existenz der Kirche, d.h. daß sie nicht als kirchliche Tradition, sondern in konkreter Bezeugung des Wortes Gottes geltend gemacht und dementsprechend nicht einfach wiederholt wird, sondern auf dem Wege der Interpretation dazu dient, die kirchliche Lehre zu identifizieren."

¹²¹⁾ Zum Thema der "nicht-religiösen Interpretation" vergl. H. MÜLLER, Von der Kirche zur Welt, besonders S. 354ff; zahlreiche Beiträge von verschiedenen Autoren in: Die mündige Welt (MW) I-IV, 1955ff; zuletzt: G. SAUTER, Ev. Theol. 25, 1965, H. 6, S. 283-297. Wegen der Beschränkung auf das Thema kann hier keine Auseinandersetzung mit allen Standpunkten erfolgen.

¹²²⁾ Widerstand und Ergebung, (WE), S. 257

H.MÜLLER, der auf eine weitgehende Unabhängigkeit BONHOEFFERS von seinen Berliner Lehrern hinweist, nimmt HARNACK davon aus. Er sieht HARNACKs Einflüsse in "Widerstand und Ergebung" hauptsächlich "in der Stellung zum hellenistischen Erbe des Christentums als auch in der jesuanischen Bestimmtheit der Christologie."¹²³⁾ Darüber hinaus muß aber ein noch entscheidenderer Einfluß HARNACKs auf BONHOEFFERS Denken und Handeln festgestellt werden.

a) HARNACK ist der Übermittler des sittlichen Humanismus, der von BONHOEFFER in hohem Maße radikalisiert wurde. Nicht nur das Ernstnehmen der Welt wurzelt darin, sondern auch das Engagement für sie, das "Dasein für andere".¹²⁴⁾ Das Aristokratische bei HARNACK und BONHOEFFER liegt in dem Appell an den Starken und Gesunden zur Tat. Das bedeutet aber, daß das Evangelium auch die Starken und Tatkräftigen angeht, nicht nur die Kranken und Schwachen. Die Tatkräftigen sollen mit ihren Fähigkeiten die Erde "bebauen und beherrschen"¹²⁵⁾. "Niemand hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen an sich in Frage gestellt und wie eine faule Frucht angesehen; warum hätte er sonst Kranke gesund gemacht, Schwachen die Kraft wiedergegeben? Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und das Reich Gottes in Anspruch."¹²⁶⁾ HARNACK hat - für viele unverständlich - nach dem ersten Weltkrieg zur Erneuerung und Gestaltung Deutschlands intensiv aufgerufen. Er sah das "Zeitalter des Geistes" heraufziehen, ohne die Augen vor den nahenden Gefahren und Schäden zu verschließen: "...die anderen aber sollen sich nicht träumen lassen, daß sie durch eine einfache Zurückführung des Alten und d u r c h P a r a d e n ,

H a k e n k r e u z e u n d S t a h l h e l m d i e

123) MÜLLER, Anm. 129, S. 444

124) WE, S. 259, 261

125) HARNACK, Wesen, S. 49; vergl. Mission, I, S. 143: "Man muß die Menschen auf das Gesunde, die edle Tat, lenken, wenn man sie bessern will; das fortgesetzte Reden über Sünde und Vergeltung übt eine narkotische Wirkung aus."

126) WE, S. 231 im Zusammenhang damit, daß Theologie und Seelsorge den Menschen in seinen Grenzsituationen ansprechen oder ihn erst zum Sünder machen wollen. Vergl. S. 181f, 217, 236.

Schäden der Zeit heilen können. Das sind alles untaugliche Versuche, denn den Zeiger der Zeit kann niemand zurückstellen; daher muß jede pure Reaktion zum weißen Schrecken und zum Bürgerkrieg führen."¹²⁷ Der 4. Leitsatz über "Die Erhaltung der Kraft im höheren Leben" klingt auf in zahlreichen Aussagen BONHOEFFERS in den Briefen aus der Haft: "Stelle dich unter die sogenannten moralischen und gesellschaftlichen 'Ordnungen', in die du hineingeboren bist, weil du nur unter ihrer Voraussetzung zu wirken vermagst. Der Beschränkung deiner Freiheit, die so entsteht, begegne mit Humor, der siegreichsten Waffe, welche die Freiheit besitzt. Arbeite aber an deinem Teile daran, daß jene 'Ordnungen' langsam besser werden; durchbrich sie aber, wenn sie dich hindern, du selbst zu sein... oder dem Nächsten zu dienen..., es komme, was da mag. Halte den Stolz fest, den du jedem Mißgeschick schuldig bist!"¹²⁸) Ohne Zweifel lebt BONHOEFFER auch in dieser geistigen Welt, wenn er die "Stationen auf dem Wege zur Freiheit" Zucht, Tat, Leiden und Tod nennt.¹²⁹) Die Hingabe an die Welt und die Verhaftung an die Erde illustriert er an der Gestalt des Antäus, der nur Kraft hat, solange er mit beiden Beinen auf der Erde steht.¹³⁰) BONHOEFFER sympathisiert mit einem Humanismus, der weniger emanzipiert oder säkular als vielmehr christlich ist. Schon das Mittelalter kennt ihn in Literatur und Kunst, wenn in ihnen die "humanistischen Grundbegriffe Menschlichkeit, Toleranz, Milde, Maß" verherrlicht werden.¹³¹) Der Anspruch des Evangeliums an die Welt kann von dem humanistischen Anliegen nicht absehen.

b) BONHOEFFER versucht aber die Frage nach dem Einklang von Evangelium und Humanität zu lösen, indem er die HARNACKschen Voraussetzungen verläßt. HARNACK will die Religion in die säkulare Welt integrieren und sie auf ein sittlich höchstes Ziel und auf die Anbetung Gottes in der christlichen Religion hinlenken, um sie zu bessern.

¹²⁷) HARNACK, Das kommende Zeitalter des Geistes, 1924, WdV, S. 169.

¹²⁸) WdV, S. 56.

¹²⁹) WE, S. 250f, vergl. auch S. 256 über Humor, Keuschheit und Freiheit.

¹³⁰) Grundfragen einer christlichen Ethik, 1929, GS, III, S. 57f; Dramenfragment, 1943, S. 494.

¹³¹) WE, S. 157

Für HARNACK war die Voraussetzung des religiösen Apriori noch unerschüttert. Gott war transzendent denkbar, und seit KANT als das höchste Gut das stets zu erstrebende, aber nie zu erlangende Ideal. Dieser transzendente Gott, der nie immanent werden konnte, war Gegenstand des Glaubens. Selbst BONHOEFFER hat in den "Grundfragen einer christlichen Ethik" noch von dem (Nietzscheschen) "Übermenschen" als dem "freigewordenen Christen" gesprochen. Das ist der Mensch, der nicht nach einer herkömmlichen, allgemein üblichen "Moral" handelt, sondern nach dem Evangelium, dem "Gesetz der Freiheit" oder dem absoluten höchsten Sittengesetz.¹³²⁾ Doch die Analyse der Welt zeigt, daß diese Anforderungen von ihr nicht erfüllt werden können. Die Welt dreht die sittlichen Maßstäbe um und pervertiert das Evangelium. Der Fehler der liberalen Theologie liegt darin, daß sie auf einem sittlich-religiösen Apriori besteht und ihm auch das Evangelium unterordnet. Die Welt dagegen, die ohne Gott auskommt und existiert, versteht sich selbst als "religionslos", als "mündig". Das Evangelium kann daher die Religion nicht voraussetzen, vielmehr kommt sie dem Gesetz bei Paulus gleich, der *πρωτομην*, die nicht Bedingung des Christseins ist.¹³³⁾ Es kann keine "religiöse Provinz" (W. HERRMANN) ausgespart, kein Christus als Sittenlehrer in ein Weltbild eingebaut werden. Vielmehr ist Gott verborgen in der Diesseitigkeit, ohnmächtig und leidend. "Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Mk 15, 34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott."¹³⁴⁾ Die Christen selbst stehen also in Gottlosigkeit und Leiden und leben weltlich. Aber das Evangelium begnügt sich nicht damit, die Gottlosigkeit festzustellen, sondern es

deckt sie auf, so daß "ein überraschendes Licht auf die

¹³²⁾GS, III, S. 53. Der Übermensch, der hier im gleichen Sinn wie von HARNACK gebrücht wird, hat nichts mit dem faschistisch interpretierten Herrenmenschen zu tun.

¹³³⁾WE, S. 176-185.

¹³⁴⁾a.a.O., S. 241

Welt fällt." ¹³⁵⁾ Das Evangelium kommt als Verkündigung durch die "nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" zur Sprache. Sie erfordert die Haltung der Buße - *μετάνοια* - als "letzte Redlichkeit" (im Sinne von Mt 18, 3), indem sich der einzelne auf den Leidensweg Jesu Christi begibt und mit Gott leidet, ohne auf sich selbst zu sehen. ¹³⁶⁾

c) Was bedeutet die "nicht-religiöse Interpretation" für die mündige Welt? Soll sie in der Weise weltlich geschehen, daß die Welt an den Atheismus preisgegeben wird? In dieser Richtung liegen die Konsequenzen für H. MÜLLER: "Nicht allein die Erkenntnis ist entscheidend, daß das Evangelium auch den Religionslosen gelte, sondern auch die Praxis, daß das Tun, daß nämlich der Christ dem Religionslosen zum Religionslosen wird." ¹³⁷⁾ Wenn das die Voraussetzung ist, dann ist die Mündigkeit der Welt tatsächliche Gottlosigkeit und Gottferne, selbstverständene Deutung der Welt. Unter der Hand verwandelt sich die Voraussetzung "etsi deus non daretur" ¹³⁸⁾ in die Faktizität: deus non est! Das Evangelium könnte dann nur den Menschen rechtfertigen und das Leiden in der bestehenden Ordnung empfehlen. "Nicht-religiöse Interpretation heißt, das Evangelium nicht metaphysisch verstehen, sondern als das Wort des in dieser Welt leidenden Gottes für den in dieser Welt frohen, starken und aktiven Menschen. Nicht-religiöse Interpretation heißt, das Evangelium nicht individualistisch zu verstehen, sondern als das Wort des von Gott am Kreuz verlassenen Sohnes Gottes für den immer in der Sozialität stehenden, für den nicht verlassenen und nicht einsamen Menschen." ¹³⁹⁾ Um aber DONHOEFFERS Unterscheidung von Vorletztem und Letztem gerecht zu werden und zugleich die Botschaft von der Torheit des Kreuzes nicht zu entleeren, setzt MÜLLER eine Paradoxie: Weltanschauung und Religion einerseits und Glaube andererseits. Dementsprechend steht die theologia gloriae auf

135) a. a. O., S. 246

136) Metanoia: a. a. O., S. 241, 244f, 249.

137) MÜLLER, S. 405; vergl. S. 407f.

138) WE, S. 240

139) MÜLLER, S. 418

der Seite der Religion (des Gesetzes), die theologia crucis auf der des Glaubens (des Evangeliums). H. MÜLLER hält es für möglich, daß die atheistische Weltanschauung, die durch das Evangelium nicht aufgehoben werden soll¹³⁹⁾, mit Hilfe der nicht-religiösen Interpretation an Gott oder an den gekreuzigten Christus glauben kann.¹⁴⁰⁾ Das Geheimnis und die Verhüllung Gottes sollen gewahrt bleiben - diese Aporie ist das Ziel MÜLLERS¹⁴¹⁾ -, ohne daß die Transzendenz Gottes verdiesseitigt und die Welt und die Kirche Christi von ihrem jeweiligen Selbstverständnis befreit wird.

Lassen sich in dieser Weise BONHOEFFERS Gedanken verstehen? H. Schmid SCHMIDT hat die Frage bejaht: Schon BONHOEFFER hat mit der mündigen Welt der autonomen Vernunft zuviel zugetraut und die Kirche dem Verständnis eines "methodischen Atheismus" ausgeliefert.¹⁴²⁾ Zugleich hat er in der Kreuzes-Theologie die "Weltwirklichkeit" und die "Gotteswirklichkeit" nicht ausgleichen können. Da Gott die Welt am Kreuz Jesu verlassen hat, ist die Welt sich selbst überlassen und die Kirche an ihr nur leidend beteiligt. Die Welt hat eigentlich keine Zukunft mehr. "Dafür Bonhoeffer diese Welt gerade durch Gottes Wort sich selbst überlassen zu sein schien, konnte von ihm Gott nicht mehr als der in ihr und mit ihr sein Werk Treibende gedacht werden, sondern nur noch als ihre letzte Begrenzung."¹⁴³⁾ Die Transzendenz Gottes ist nicht immanent aufgehoben, so daß BONHOEFFER selbst auch noch im Bann der 1900-jährigen Denktradition steht. SCHMIDT bemängelt an ihm das ungeschichtliche Denken in einem Zwei-Naturen-Schema, das der intellektuellen Redlichkeit nicht genügt.

¹³⁹⁾a.a.O., S.404

¹⁴⁰⁾a.a.O., S.418: "Nichtreligiöse Interpretation heißt respektieren, daß Gott ohne jedes 'um zu...', ohne jenseitigen oder diesseitigen religiösen oder areligiösen Zweck und Sinn in Jesus Christus geglaubt sein will, daß nicht religiöse Worte von der Herrlichkeit Gottes, sondern daß das nichtreligiöse Wort von der Niedrigkeit Gottes die Welt überwunden hat."

¹⁴¹⁾a.a.O., S.421

¹⁴²⁾H. SCHMIDT, Das Kreuz der Wirklichkeit?, MW, IV, S.98.

¹⁴³⁾a.a.O., S.107

Gegenüber SCHMIDT muß betont werden, daß BONHOEFFER durch die nicht-religiöse Interpretation jede Religion ablehnen will, sofern sie dem Menschen zur Selbsterlösung verhilft. BONHOEFFER will die dialektische Spannung erhalten, daß Gott nicht da und doch da ist. Das Vorletzte bekommt nur im Horizont des Letzten Gewicht. Nicht eine individualistische Heilslehre, sondern die Gerechtigkeit Gottes in seinem Reich kennzeichnet das Christentum. Die Welt erscheint zugleich im Licht des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen.¹⁴⁴⁾ Sie wird dadurch als Vorletztes ernst ~~nehmen~~-genommen, während ihr Gnade, Gericht und ewiges Leben vom Letzten her zugesprochen werden müssen. "Christliches Leben heißt Menschsein in Kraft der Menschwerdung, heißt gerichtet und begnadigt sein in Kraft des Kreuzes, heißt ein neues Leben leben in der Kraft der Auferstehung. Eins ist nicht ohne das andere."¹⁴⁵⁾ BONHOEFFER lehnt es ab, daß eine Religion aus dem Menschen erst etwas machen soll, etwa einen Sünder oder einen Bekehrten. Er will den Menschen "als Christen in Anspruch.. nehmen und ihn mit viel Geduld zum Bekenntnis zu Christus.. helfen."¹⁴⁶⁾ Er kann die Welt sich nicht selbst überlassen, ohne daß ihr nicht etwas Neues von außen gesagt werden müßte. Das Menschliche und Gute hat für sich allein keinen Wert. Damit will BONHOEFFER das Anliegen der liberalen Theologie aufnehmen und überwinden.

An dieser Stelle ist positiv von der nicht-religiösen Interpretation als christologischer Interpretation einzusetzen.¹⁴⁷⁾ Theologie und Glaube haben in Christus ihren alleinigen Grund. Daher bekommt die Frage "Was glaubst du?" eine gezielte Richtung: "Was bedeutet Christus heute für dich? Wer ist er für dich?"¹⁴⁸⁾ Weder eine metaphysische noch eine verinnerlichte Vorstellung von Gott darf dem Glauben an Christus vorangehen. Eine Gottesvorstellung apriori prolongiert die Welt und will die Wirklichkeit durch Gott ergänzen.¹⁴⁹⁾ Christologische

144) WE, S. 184; vergl. Ethik (E), S. 83f.

145) E, S. 85

146) a. a. O., S. 92

147) EBELING, MW, II, S. 21; Wort und Glaube, S. 100

148) WE, S. 178: "Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist."

149) WE, S. 259

Interpretation muß auf Jesus Christus hinweisen und sagen, was Leben mit Christus heißt. In ihm geschieht die Begegnung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, weil er "für andere da ist".¹⁵⁰⁾ Nicht-religiöse Interpretation bezeugt Christus als Herrn der Welt und Mitte des Lebens. Sie muß den Menschen mitten im Leben treffen, indem Gottes Nähe in Leiden und Schwachheit verkündigt wird. "Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt."¹⁵¹⁾ Jesus ist der Grund, ohne den unser Leben sinnlos ist. BONHOEFFER bezieht das Jesusbild seiner theologischen Lehrer in die Christologie ein, aber aus einem anderen Grund. Ihm geht es nicht um den unendlichen Wert des Menschen und um die Einordnung Christi in ein vorgegebenes Erlösungsdenken, sondern um die Respektierung der Gottheit Gottes und der Menschheit des Menschen angesichts des Kreuzes. Jesus ist nicht von dem Christus zu trennen. Dem Evangelium korrespondiert das Gesetz, darum ist die Predigt des Evangeliums zugleich Predigt vom Gesetz für den Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit.¹⁵²⁾ Weil BONHOEFFER das eine nicht zugunsten des anderen aufheben will, weil er Gottes Wirklichkeit respektiert, muß es eine "Arkandisziplin" geben, "durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung geschützt werden".¹⁵³⁾ Notwendigkeit und Grenze dogmatischen Redens haben in der Arkandisziplin ihr Recht. Die nicht-religiöse Interpretation kann das Dogma nicht entbehren; ihr Ziel ist keine Entdogmatisierung des Christentums oder ein "undogmatisches Christentum". Das Dogma, besonders die Christologie, steckt den Raum ab, in dem verkündigt und gedacht werden muß, weil der Wahrheit die Häresie gegenübersteht.¹⁵⁴⁾ BONHOEFFER bejaht die altkirchlichen Entscheidungen als negative Abgren-

150) ebd.

151) WE, S. 265

152) Ausführlich über den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium mit der nicht-religiösen Interpretation: EBELING, MW, II, S. 55ff, Wort und Glaube, S. 140ff.

153) WE, S. 185

154) Christologie, 1933, aus Nachschriften der Vorlesung zusammengestellt, GS, III, S. 206; ebd.: "Dabei ist zu beachten, daß der Begriff der Häresie aus der Brüderlichkeit der Kirche

zungen, von denen keine christologische Aussage absehen kann. "Nach der Entscheidung von Chalcedon ist es nicht mehr erlaubt, über Gottheit und Menschheit in Christus dinglich zu reden und sie als Dinge voneinander abzugrenzen."¹⁵⁵⁾ Die Theologie muß sich mit dem Rahmen der vier negativen Abgrenzungen begnügen. Die Frage nach dem Wie der Gottmenschheit ist zum Ende gekommen, sie hat sich im Chalcedonense selbst aufgehoben.¹⁵⁶⁾ Die Christologie muß die Personfrage stellen: Wer ist Jesus Christus? Obwohl das Chalcedonense das Ende des griechischen Denkens bedeutet, hat es doch von zwei gegebenen Wesenheiten her Christus gedacht, statt von seiner Person auszugehen.

BONHOEFFER würdigt also im Gegensatz zu HARNACK die dogmengeschichtliche Entwicklung positiv, weil sie gültige Grenzen abgesteckt hat. Er wertet sie für eine Neugestaltung des christologischen Dogmas aus. Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe kann ohne das Dogma nicht auskommen. Das HARNACKsche Christentum der Gesinnung und Tat bleibt mit seinem humanistischen Charakter die diesseitsbezogene Voraussetzung und Grundlage der nicht-religiösen Interpretation, wird aber in bewusstes dogmatisches Christentum umgewandelt.

und nicht aus Lieblosigkeit hervorgeht. Nur wenn man dem anderen die Wahrheit nicht vorenthält, handelt man brüderlich mit ihm."

155) a.a.O., S. 218

156) a.a.O., S. 231.

5. Zusammenfassung

1. Das Evangelium Jesu, wie es HARNACK versteht, ist insofern human, als es die Grundforderung der Religion nach dem höchsten sittlichen Anspruch an den Menschen erfüllt und dem Menschen in der Einheit mit Gott den höchsten Wert verleiht. Das Evangelium Jesu läßt vollendeter als alle anderen Religionen Nächstenliebe und Gottesliebe, Ethos und Religion, Humanum und Divinum korrespondieren; darum steht das Christentum über allen Religionen.
2. Die "Umwertung der Werte" vollziehe das Evangelium in der Umwandlung des Menschen zum "Übermenschen", indem er in "Gesinnung und Tat" nach der höheren sittlichen Welt strebe. Sünde sei ein Mangel dieses Strebens, also ein Mangel am Tun des Guten, an Bruderliebe, Ehrfurcht und Treue.
3. Inhuman ist dagegen alles, was die religiös-ethische Einheit stört. Dazu gehöre auch das Dogma, weil es eine geoffenbarte Glaubenswahrheit zur Bedingung der Erlösung mache. Nur die Entdogmatisierung könne deshalb die Religion auf die höhere Stufe des "Christentums der Gesinnung und Tat" führen.
4. Der Humanismus HARNACKS gründet in der Verkettung des Evangeliums Jesu mit dem Sittengesetz KANTS, wie sie A. RITSCHL - allerdings durch Einordnung der Moral in die Religion - systematisch-theologisch vollzogen hat.
5. Trotzdem ermöglicht das Genus-Verständnis des Dogmas HARNACK, kein "undogmatisches Christentum" zu fordern. Das Christentum muß in neuer Weise sein Bekenntnis zu Gott und seine Erkenntnis des sittlichen Charakters der Religion aussagen, obwohl HARNACK selbst kein "neues" Dogma formuliert hat.
6. HARNACKS sittlicher Humanismus ist der Boden für BONHOEFFERS "nicht-religiöse Interpretation", durch die das Evangelium auch den "Gesunden und Starken" ansprechen soll - jedoch nicht mit dem Ziel einer "höheren Religion", aber doch mit Hilfe des Dogmas wegen des Gebotes "intellektueller

Redlichkeit".

7. HARNACKs Humanismus und seine Dogmenkritik beruhen auf einer Reduktion und Vereinseitigung des Evangeliums:

a) Der Mensch ist Maß und Thema der Geschichte und verliert in Gott ein echtes Gegenüber, das ihm nichts anderes sagen kann, als er selbst schon weiß. Die Erlösungstat Gottes am Kreuz kann nicht als Skandalon verstanden werden. Das Evangelium wertet in Wahrheit die menschlichen Werte nicht um, sondern stellt nur eine Idealisierung menschlichen Strebens dar.

b) Dogmatische Entscheidungen, die der Verstand in der Frage nach dem Evangelium vor der Wahrheit Gottes verantwortet, sind nicht inhuman. Davon dürfen aber nicht historisch-kritische Erkenntnisse und humane Anliegen ausgeschlossen werden. Auch das "dogmatische Christentum" hat in der Geschichte sozial und missionarisch wirksam sein können. Das Evangelium darf nicht von den kerygmatischen Aussagen, wie sie der neutestamentliche Kanon überliefert, isoliert werden.

C) Die Kritik am Dogma auf dem Hintergrund des Rationalismus

Bei HARNACK ist eine unüberbrückbare Kluft zwischen Evangelium und Dogma zu konstatieren. Sie wurde einerseits durch einen ethischen Humanismus begründet, der sich nur mit dem Evangelium Jesu, aber nicht mit dem Dogma verbinden ließ. Andererseits sah HARNACK im Dogma den Niederschlag der griechischen Denkweise, weil nur die griechische ratio Basis für Wissenschaft und Theologie sein könne. So ist das Dogma als "Werk des griechischen Geistes" oder der griechisch denkenden Theologie bestimmt, zwar auf dem Boden des Evangeliums, aber nicht ohne dieses zu verweltlichen, zu veräußerlichen und zu verhüllen. Dem Evangelium und dem Christentum ist deshalb das Dogma fremd. Vom Hellenisierungsvorgang ausgehend ist deshalb das Verhältnis von Vernunft und Glaube bei HARNACK zu untersuchen.

1. Dogma und Theologie als Kennzeichen der Hellenisierung des Christentums

Hellenisierung meint nicht eine vielschichtige Beeinflussung des Christentums durch den Hellenismus, sondern stellt sich dar als Antwort auf die Frage, die von GLAWE treffend gestellt wurde: "Sind uns die Wahrheiten des Evangeliums Jesu Christi in ihrer ursprünglichen, unverfälschten, reinen Gestalt überliefert worden, oder besitzen wir sie in der Form, in welcher sie uns das Medium des griechischen Geistes, der griechischen Kultur weitergegeben hat?"¹⁾ Seit der Reformation ist die Frage aufgekommen, um Wesen und Kern des Christentums festzustellen. GLAWE, der den Verlauf des Hellenisierungsprozesses bis zur Jahrhundertwende verfolgt hat, sieht ihn grundsätzlich aus einer kritischen Haltung gegenüber dem Christentum erwachsen. Es geht dabei um eine Abhängigkeit des Christentums vom Platonismus. Zwei Höhepunkte der Kritik sind mit den Namen SOUVERAIN (Le platonisme dévoilé, 1700) und MOSHEIM verbunden. SOUVERAINS radikale Kritik be-

¹⁾ GLAWE, Die Hellenisierung, S. 11

schränkt sich nicht darauf, eine formale Beeinflussung auf das Christentum festzustellen. Vielmehr haben die Grunddogmen der Kirche, Trinitäts- und Logoslehre, als "grober Platonismus" die Wahrheit des Christentums verfälscht. Hier wird also eine Beeinflussung bis in das Wesen des Christentums hinein konstatiert. MOSHEIM dagegen, von wissenschaftlichem und kirchlichem Interesse zugleich geleitet, hat die Hellenisierung in ihrem verderblichen und fördernden Einfluß auf die Kirche gewürdigt. Eine materiale Veränderung kann er nicht erkennen. Er stellt neben die Hellenisierung die Orientalisierung des Christentums und wird damit der Geschichte der alten Kirche gerechter als seine Vorgänger. GLAWE ist der Meinung, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts in der Hellenisierungsfrage nicht über MOSHEIM und SOUVERAIN hinaufgekommen ist - vielleicht in Einzelproblemen, aber nicht in der Gesamteinschätzung.²⁾ A. RITSCHL, v. ENGELHARDT und HARNACK werden auf der Linie SOUVERAINS gesehen, weil sie die hellenistische Philosophie für die Verdrängung der Verkündigung Jesu durch Metaphysik und Mystik verantwortlich gemacht haben. GLAWE meint, daß bei ihnen die Hellenisierung eine negative Rolle spielt, weil sie für das Christentum einen Substanzverlust bedeutet hätte und weil die Geschichte des Christentums als Depravation erschien. Er selbst will, wie R. SEEBERG, eine positive Wertung des Hellenisierungsvorganges vornehmen, weil er als notwendiger Prozeß nur formal auf das Christentum eingewirkt habe. Die Notwendigkeit wird damit begründet, daß jeder Inhalt - im Christentum die Botschaft des Evangeliums - eine Form braucht. Obwohl der Hellenismus mit der christlichen Religion keine Gemeinsamkeiten aufweist, war eine Verbindung unumgänglich. "Es ist also eine Hellenisierung des Dogmas als notwendig anzuerkennen, sofern sie in Beziehung gesetzt wird zu der Form, welche die urchristlich fixierte Heilswahrheit umgibt. Eine solche Hellenisierung bedeutet aber keine Trübung oder Korruption des reinen Evangeliums Jesu Christi, sie ist vielmehr ein Faktum, das eine kräftige geschichtliche Ent-

2) GLAWE, a. a. O., S. 285; Die Befehung, S. 32

wicklung bezeugt." ³⁾ R. SEEBERG versteht die Hellenisierung ebenso wie die Romanisierung und Germanisierung als formelle Übersetzungsvorgänge. Die Dogmengeschichte soll die Aufgabe haben, darüber zu wachen, daß durch Substanzverlust die Erlösungsreligion nicht auf eine niedere Religionsstufe depotenziert wird. ⁴⁾

Doch jede formelle Übersetzung führt auf Grund anderer Denk- und Seinsvoraussetzungen zu einer Interpretation und zu einem sachlichen Neuverständnis. HARNACK und HATCH haben dargestellt, daß die Hellenisierung weder auf die ersten Jahrhunderte noch auf sprachliche Bereiche eingegrenzt werden kann, sondern bis zur Gegenwart reicht. Die Dogmen tradieren in der Metaphysik den griechischen Geist. "Der Glaube, daß die Metaphysik in der Theologie mehr als dies (sc. subjektive Überzeugungen von der Offenbarung) sei, ist das hervorragendste Vermächtnis, das Griechenland dem religiösen Denken hinterlassen hat; aber es ist zur *damnosa hereditas* geworden. Denn es hat dem späteren Christentum den Teil seines Bestandes geliefert, der dem Untergang bestimmt ist, und der auch heute, weil er noch immer lebendig ist, den Schlüssel zum Gefängnis mancher Menschenseele besitzt." ⁵⁾ Aufgabe für die Gegenwart ist es, daß das Christentum den Hellenismus entweder ganz oder einen Teil davon abstoßen muß, wenn es seine Eigenart ist, andere Elemente in sich aufzunehmen. ⁶⁾ Die hellenistische Form des Christentums stellt eine historische Stufe dar, die durch eine andere Stufe abgelöst werden kann. Auch HARNACK hat wegen der Historizität dieser griechischen Stufe auf das Ende des Dogmas und des dogmatischen Christentums schließen können. Das Ziel des Evangeliums genügte nicht mehr, "daß der Mensch Gott finde und ihn habe als seinen Gott, und in ihm Demut und Geduld, Friede, Freude und Liebe zu gewinnen." ⁷⁾ Die Predigt Jesu hatte ihren Sinn verloren, nachdem die Apostel auf Grund der Auferstehung Jesus als Sohn Gottes und Herrn verkündigten und glaubten. Das Heil bestand einerseits in

3) GLAWE, Die Beziehung, S. 43; vergl. Die Hellenisierung, S. 322

4) R. SEEBERG, I, S. 3

5) HATCH, Griechentum und Christentum, S. 100

6) a. a. O., S. 260

7) HARNACK, Nachwort in: HATCH, S. 267

der Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn und der Auferstehung des Fleisches, andererseits in der Erkenntnis Gottes und der Gewisheit des ewigen Lebens, wozu die Sündenvergebung in der "Gemeinde der Heiligen" beitrug.⁸⁾ Das hellenistische Denken verdrängte den eschatologischen Aspekt. Die Erlösung und das Heil wurden in einer Überwindung der Kluft von Gott und Mensch gesehen, wie sie nur durch eine Vergottung des Menschen geschehen kann. Der Mensch gelangt aus der Sünde und Vergänglichkeit zur Unsterblichkeit, wenn er den richtigen Weg kennt und ihn in der Einhaltung kultischer und sittlicher Vorschriften geht. Das Dogma bildet mit der Lehre vom Gottmenschen die Voraussetzung dieses Heilsglaubens. "Der Glaube umfasst nicht; Anderes als die richtige Erkenntnis des Wesens des menschengewordenen Logos, weil diese Glaubenserkenntnis die sichere Hoffnung auf eine der Gottheit Jesu Christi analoge Veränderung des menschlichen Wesens und damit auch alles Erstrebenswerthe einschliesst: 'Wir werden göttlich um seinetwillen, da auch er unsretwegen Mensch geworden'."⁹⁾ Das Dogma und die darausfolgenden Lehren über Gott und den Menschen sind Produkte der theologischen Arbeit, die die Denkmittel der griechischen Philosophie übernommen hatte.¹⁰⁾ HARNACK berücksichtigt neben dem Platonismus viel stärker den Einfluß stoischer Elemente. Während der platonische Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie die Frage nach Offenbarung und Erlösung offenhielt, um dem Weltlauf einhelfen zu können, kamen durch die Stoa die Vernunft und die natürliche Theologie in das Christentum.¹¹⁾ Das Christentum hat sich deshalb die metaphysischen Fragestellungen und spekulativen Systeme gefallen lassen müssen. Die Vernunft wurde nicht nur dem Glauben gleichgestellt, sondern sogar vorgeordnet. Der Intellektualismus, der den Glauben zur reinen Lehre verengt, kennzeichnet die Theologie und hat im Dogma Ausdruck gefunden. Mit den Apologeten beginnt der Siegeszug des Intellektualismus, der eine Unterscheidung von Klerus und Laientum in die christliche Religion brachte. "Unter

8) LdDg, I, S. 186-191
 9) LdDg, II⁴, S. 48
 10) a. a. O., S. 57f
 11) LdDg, I⁴, S. 145

Intellectualismus ist hier aber vor Allem zu verstehen, dass hinter die Gebote der christlichen Moral und hinter die Hoffnungen und den Glauben der christlichen Religion die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt gestellt wurde und man diese mit jenen so verknüpfte, dass sie als das Fundament der Gebote und der Hoffnungen erschien. Damit ist die zukünftige Dogmatik geschaffen worden, wie sie noch heute in den Kirchen in Geltung ist und an der wissenschaftlich längst überwundenen platonisch-stoischen Erkenntnis der Welt ihre Voraussetzung hat.¹²⁾ Doch das Dogma der Kirche hat zugleich das Evangelium bewahrt und eine vollständige Hellenisierung verhindert.¹³⁾

Der "Gnostizismus", den die Kirche mit Recht abgewehrt hat, stellt die Stufe der vollständigen Intellektualisierung oder Rationalisierung der Religion dar. HARNACK hält den griechischen und intellektuellen Charakter wegen des platonisierenden dualistischen Denkens für sein wesentliches Kennzeichen.¹⁴⁾ Die Gnostiker sind "Theologen und Religionsphilosophen", die als erste ein System von Lehren (Dogmen) aufgestellt haben, deren hellenistisch-philosophische Denkweise eine spekulative Bearbeitung der Tradition ermöglichte und das Christentum zur absoluten Religion erheben konnte. "Akut" ist diese Hellenisierung, weil sie den Kern des Christentums angriff und von innen her die christliche Religion aufzulösen und aufzusaugen drohte. Deshalb mußte sich die entstehende Großkirche dagegen wehren. HARNACK klammert die synkretistischen Elemente aus der Gnosis nicht aus. Der Orient liefert die "semitisch-kosmologischen Grundlagen", auf denen die "kultisch-mystischen" und "dualistisch-asketischen" Elemente aufgebaut wurden.¹⁵⁾ Aber ohne das griechische Denken hätten die orientalischen Mythologien

12) a. a. O., S. 550

13) LdDg, II⁴, S. 3: "Aber eine vollkommene Hellenisierung des Christentums ist im Katholicismus keineswegs erfolgt; vielmehr wirkte sich in seiner Entwicklung auch sein eigener Genius aus."

14) LdDg, I², S. 192f: "Darüber nämlich kann kein Zweifel sein, dass der Gnosticismus, welcher ein Factor in der dogmengeschichtlichen Bewegung geworden ist, in der Hauptsache griechisches Gepräge getragen hat und von den religionsphilosophischen Interessen und Lehren der Griechen bestimmt gewesen ist." In der 4. Aufl., S. 252 ist dieser Satz so absolut nicht mehr stehen geblieben, sondern auf die Valentinianer eingeschränkt worden. Ebenso ist der Synkretismus stärker be-

keine sittliche Kraft und logische Macht ausüben können. Den akuten Hellenisierungsvorgang der Gnosis hält HARNACK nur auf dem Boden des Christentums für möglich. Demzufolge müßten Momente im Christentum vorausgesetzt werden, die auf einen Gnostizismus hinzielen. Sie bestehen in der allegorischen Methode der alttestamentlichen Auslegung, wodurch "das intellektuelle Interesse an der Religion entfesselt war"¹⁶⁾, und in dem universalen Anspruch der christlichen Religion.

Die religionsgeschichtliche Schule hatte HARNACKS These von der "akuten Hellenisierung" schon widersprochen. Daß die Gnosis nicht allein im Christentum verwurzelt war, konnte durch eine vor- und außerchristliche gnostische Literatur (vor allem griechisch-hermetische, mandäische und manichäische Schriften¹⁷⁾) aufgewiesen werden.¹⁸⁾

Vor allem aber wurde durch BOUSSET und REITZENSTEIN der orientalische Charakter der Gnosis hervorgehoben. "Hellenisierung" setzt schon die Mischung orientalischer und griechischer Elemente voraus.¹⁹⁾ Ferner ist die Eigenart der Gnosis verkannt, wenn sie als Religionsphilosophie bestimmt wird. Ihr Erkenntnisbegriff steht im Gegensatz zu griechischer Philosophie und zu hellenischem Empfinden. Erkenntnis ist ein Schauen Gottes, das Erlösung bringt. "Die γνῶσις ist unmittelbares Erleben und Erfahren, ist eine Gnadengabe Gottes (χάρισμα), sie erleuchtet den Menschen (φωτίζει) und ändert zugleich seine Substanz; sie zieht ihn durch den Körper hinauf in die Welt des Übersinnlichen, sie ist eine Art neuen Lebens, die höchste Vollkommenheit der Seele, die Befreiung vom Leibe."²⁰⁾ Die Religionsgeschichtler haben durch reich-

rücksichtigt worden.

15) LdDg, I⁴, S. 278: "Die Verwandlung des Evangeliums in eine Lehre (in eine absolute Religionsphilosophie) und die Umsetzung der disciplina evangelii in eine auf der dualistischen Auffassung beruhenden Askese und in Mysterienpraxis ist das Entscheidende."

16) Dg, S. 65

17) JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, I, S. 6-8

18) BOUSSET, Kyrios Christos, S. 222: "Die Gnosis ist zunächst eine vorchristliche Bewegung, die ihre Wurzeln in sich selber hat."

19) REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 2: "Ich bezeichne dabei mit dem Worte 'Hellenistisch' Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen, mag das Griechische auch nur darin bestehen, daß ihm

haltigeres Material ein mannigfaltigeres Bild von der Gnosis entworfen als HARNACK. Aber trotzdem haben ihn ihre Argumente nicht von einer anderen Sicht als der hellenistischen überzeugen können! Das lag nicht nur an seiner ablehnenden Haltung gegenüber der religionsgeschichtlichen Schule, sondern an ihrem Interpretationsverfahren. Man begnügte sich damit, einzelne Motive herauszusuchen und sie nach ihrem Ursprung zu bestimmen, ohne zu fragen, warum gerade zu dem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt die Synthesen stattfanden. Für HARNACK erweckte diese Methode den Eindruck von Veräußerlichung und Willkür.²¹⁾

Das Unzureichende und Unbefriedigende an der Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule hat zuerst und entscheidend Hans JONAS charakterisiert. Er hat zugleich einen Neuanatz für die geschichtliche Wissenschaft aufgezeigt und ihn speziell für die Erforschung der Gnosis angewendet. Er bezeichnet die vorhergegangene Forschung als "motiv-geschichtlich", weil sie mit Hilfe stofflicher Einzel motive das Gebiet durchforschen will, um Herkunft, Parallelen, Veränderungen oder Abhängigkeiten festzustellen. "Die Motive mögen mythographische oder terminologische sein, bestimmte gegenständliche Vorstellungen oder typisch heraushebbare Begriffsmotive oder stilistische oder welche auch immer, jedenfalls handelt es sich um die stofflich identifizierbaren *τόπος* in der literarischen Äußerungsschicht eines geschichtlichen Daseins, die als solche verselbständigt und eigenständig thematisiert ist."²²⁾ Dadurch konnte zwar reiches Material zusammen getragen werden, ohne daß das sich ergebende bunte Bild der Gnosis in seiner Einheit und der Berechtigung seiner Erscheinungen hinreichend geklärt werden konnte. Es genügt nicht zu fragen, woher die stofflichen Motive kommen. Die ideengeschichtliche Betrachtungsweise erlaubt es, "voraussetzungslos" an die geschichtlichen Objekte heranzutreten und von ihnen Ideen abzulösen. Diese

die Sprache und Begriffe oder die philosophische Deutung und Rechtfertigung entnommen sind, ..."

20) REITZENSTEIN, S. 66; vergl. BOUSSSET, a. a. O., S. 230

21) Dg^o, S. 7

22) JONAS, S. 10

Ideen werden ohne Berücksichtigung der realen Faktoren in Kausalzusammenhänge gestellt, als ob die Vergangenheit eindeutig erkennbar wäre. Es macht dabei keinen großen Unterschied aus, ob die "stofflichen Archetypen" zu Zentralideen (Wilhelm ANZ) oder Totalideen (BOUSSET) zusammengefaßt werden, ob der Blickwinkel mehr rational-humanistisch ist (HARNACK, SCHÄDER) oder sogar psychologische und soziale Faktoren berücksichtigt (REIZENSTEIN). Demgegenüber gilt es, nach der "totalen Seinshaltung" zu fragen, nach den produzierenden und tragenden Kräften von Epochen und der sich in ihnen aussprechenden Grundhaltung des Daseins.²³⁾ Es ist ein transzendentes "Produzierendes", das in einem Dasein mit wesenhafter Einheitlichkeit wurzelt und ein Welt- und Selbstverständnis konstituiert. Das einheitgebende Prinzip ist die "existenziale Wurzel", auf die hin gefragt werden muß. Aus einem, philosophisch vorgegebenen, Verständnis von Dasein, das Strukturen des Daseins analysiert, können die geschichtlichen Erscheinungen wiederum nach ihren Strukturen befragt werden. Das "korrelative Verhältnis" von Welt und Selbst bestimmt die Untersuchungen. Dieses ontologische Verfahren bietet den Vorteil, Strukturganzen ermitteln zu können, die eine geschichtliche Erscheinung wesenhafter begreifen (eben als so bestimmtes Dasein) als Ideen oder formale Begriffe. Die hermeneutische Arbeit muß sich über die Voraussetzungen klar sein, die erst bei einer Analyse des Daseins hervortreten. Damit wird aber kein fremder Maßstab an die Geschichte herangetragen, denn unsere Daseinserkenntnis hat selbst ihre Herkunft aus den Quellen, die erforscht werden sollen. Für die Interpretation der Quellen entsteht "eine doppelte innere Bewegung im Erkenntnisprozeß dieses Forschungstypus, die bei ^{seinem} dessen konkreten Vollzug in eins zusammenfällt: der aus der Zeugnisschicht erschlossene Existenzialgrund schlägt jeweils unmittelbar als Deutungsprinzip in diese zurück und hat nur darin für die Erkenntnis seine Wirklichkeit".²⁴⁾ Für die

23) Zum Folgenden vergl. JONAS, S. 13ff

24) a.a.O., S. 16

Gnosis führt die Methode zum neuen Lesen der Quellen und zu ihrer neuen Gruppierung. Gnosis muß nun verstanden werden als eine Äußerung neuen Weltgefühls und neuer Daseinshaltung. Die griechische Sprache darf nicht zu einer Hellenisierungsthese irreleiten, denn die Gnosis ist wie das Christentum in fertige Weltkulturen hineingewachsen. Ist die Gnosis gegenüber der griechischen Tradition abzugrenzen, so auch gegenüber der altorientalischen und dem Sykretismus.²⁵⁾ Gnosis kann nicht mehr als "Resultante vorgegebener Komponenten" begriffen werden. JONAS gründet mit der ontologischen Methode auf der Existenzanalyse HEIDEGGERS, "einer Möglichkeit der Geschichtsbefragung", nicht weil sie absolut endgültig, sondern hermeneutisch am fruchtbarsten ist.²⁶⁾ Das Ergebnis der Untersuchungen von JONAS für die Theologie besteht darin, daß die Gnosis nicht mehr als Radikalisierung griechischen Denkens im Christentum begriffen werden kann. Vielmehr spricht sich in ihr eine dualistische Erlösungsfrömmigkeit aus.²⁷⁾ Sie steht im Gegensatz zu griechischem Empfinden, weil der gnostische Mythos das Ich von der Welt unterscheidet. Sein Ich ist der göttliche Lichtfunke (πνεῦμα), demgegenüber alles Begehren und Wollen, Leib und Seele als fremd empfunden werden. Die ψυχή wird abgewertet. Das Ich ist transzendental bestimmt. Κόσμος ist nicht mehr die wohlgefügte Ordnung, sondern ein ungöttliches Gefängnis. Der Mensch hat Angst, er bedarf der Erlösung von sich selbst und vom Kosmos und hofft auf den Aufstieg der Seele als auf ein kosmologisch-eschatologisches Ereignis. In dieser Daseinshaltung berührt sich manches mit dem alten Christentum. Als weiteres Ergebnis ist der ungriechische Charakter des Urchristentums herauszustellen.²⁸⁾ Nur einiges soll zur Charakterisierung

25) a.a.O., S. 75ff

26) a.a.O., S. 90f

27) BULTMANN, Urchristentum, S. 181

28) a.a.O., S. 200: "Es ist klar, daß das urchristliche Verständnis des Menschen dem der griechischen Tradition radikal entgegengesetzt ist: der Mensch versteht sich nicht als einen Fall des allgemeinen Menschseins, das seinerseits wiederum ein Fall des kosmischen Seins überhaupt ist: er flüchtet sich nicht aus der Problematik der je eigenen Existenz in die Anschauung des kosmischen Gesetzes, der kosmischen Harmonie."

gesagt werden. Der Christ sieht sein Wesen im Wollen, nicht in der Vernunft (λόγος). Das Böse kann nur vergeben, aber nicht durch Erziehung beseitigt werden. Der grundlegende Unterschied zu Griechentum und Gnosis liegt in der Auffassung der Geschichtlichkeit von Mensch und Welt. "Darin zeigt sich, daß das Neue Testament das menschliche Sein als geschichtliche versteht, während es in der Gnosis, weil es nur als schicksalhaftes in den Blick gefaßt wird, in den Kategorien naturhaften Seins verstanden wird." 29) Dieses geschichtliche Verständnis äußert sich im Glauben und in dem praktischen Verhalten des Christen, dessen Norm πνεῦμα ist. Christliche Existenz ist für die Zukunft offen. In der gegenwärtig aktuellen Entscheidung, die ein Akt der Liebe aus Glaube und Freiheit ist, liegt Welt- und Selbstbejahung, nicht Weltverneinung vor, aber zugleich auch die Wirklichkeit eschatologischen Geschehens. 30)

Die Kritik an HARNACKs Verständnis der Gnosis hat Folgendes ergeben: 31)

a) Die Gnostiker des 1. und 2. Jahrhunderts sind nicht die ersten Theologen und christlichen Religionsphilosophen, ihre Lehrsysteme nicht die ersten christlichen Dogmen. Als sich die Gnosis dem Christentum assimilieren wollte, war es schon mit Traditionen vorhanden. Das Christentum hat ein eigenes Daseinsverständnis, das sich vom griechischen unterscheidet. Es ist eschatologisch-geschichtlich zu bestimmen.

b) Dogma und Theologie sind nicht allein an den griechischen Geist gebunden. Schon das Urchristentum und die Schriften des Neuen Testaments kennen dogmatische Äußerungen. Es muß ^{aber} mit HARNACK zugegeben werden, daß das Christentum zunehmend griechische Gedanken aufgenommen hat, als es sich als wahre Philosophie begriff. Dieser Vorgang ist durch die Geschichtlichkeit christlichen Daseins bedingt.

29) a.a.O., S. 226

30) BULMANN faßt in Folgendem das dialektische Verhältnis von Christ und Welt zusammen: "In der Liebe, die im Glauben gründet (Gal. 5, 6), wird das Unweltliche in actu weltlich gegenwärtig und bleibt doch in der Hoffnung ständig Zukunft. Jeder Akt der Liebe aber ist als weltlich vollzogener doch gleichzeitig eschatologisches Geschehen." a.a.O., S. 232f.

31) Hier ging es darum, die HARNACK widerlegende Kritik am

c) Weder die christliche Gnosis noch die sie abwehrende Theologie sind mit der griechischen ratio wesentlich charakterisiert. Die sprachliche Verwandtschaft läßt noch keine Schlußfolgerungen auf ein gemeinsames Verständnis zu. Dieses muß aus der Deutung der Existenz gewonnen werden.

2. Griechische Theologie und "biblisches Denken".

Das Hellenisierungsproblem ist bis heute noch nicht bewältigt. Gerade in der katholischen Wissenschaft haben HESSEN und GRILLMEIER die Frage wieder aufgeworfen.³²⁾ Es geht ihnen darum, die materiale Hellenisierung zu überwinden, wie sie besonders bei HARNACK hervorgetreten ist.³³⁾

dogmengeschichtlichen Verständnis der Gnosis darzustellen, nicht aber die gesamte Literatur der neu in Gang gekommenen Diskussion über die Gnosis auszuwerten. Darüber informiert zusammenfassend H.M. SCHENKLE, Die Gnosis, in: LEIPOLDT-GRUNDMANN, Umwelt des Urchristentums, I, S. 371ff

32) HESSEN, Griechische oder biblische Theologie?; GRILLMEIER, Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas.

33) HESSEN, S. 96, und im Anschluß an ihn auch GRILLMEIER, S. 352, will einen Wandel in den Anschauungen HARNACKs feststellen, der aus dem Vergleich des "Lehrbuches der Dogmengeschichte" mit den sechs Vorlesungen von 1926 "Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas" ersehen werden könnte. Ihr erstes Argument bezieht sich auf die Definition, daß das Dogma in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei. Diese Definition kommt in den Vorlesungen nicht mehr vor. Das ist richtig. Aber vom Fehlen einer Formel kann es doch nicht abhängen, wenn sonst kein Zweifel aufkommt, daß die griechische Religionsphilosophie die Entstehung des Dogmas verursacht hat als "Theologie von außen", die mit den Apologeten einsetzt. (Die Entstehung, S. 65f). Die apologetische Theologie hat in Jesus Christus die Erscheinungsform des Erlöser-Logos erblickt (S. 82). Dieses nur in ein "vernünftiges Gott-Welt-System" passende Grunddogma ist eine Anleihe aus der griechischen Popularphilosophie. Die Dogma-Definition auf S. 75 weicht nur gering von der in LdDg, I⁴, S. 3 ab. Sie ist der Anlaß für zwei Fragen: "Wie ist die christliche Theologie entstanden?" und "Welchen Ursprung hat das kirchliche Dogma?" (S. 1; 87). Das Ergebnis lautet: 1. Gegenüber einer charismatischen "Theologie von innen" (Paulus, Johannes) hat sich eine christliche Theologie durchgesetzt, die mit der griechischen Philosophie in Verbindung stand. 2. Das Dogma ist aus jener apologetischen Theologie und aus antignostischen Glaubenssätzen entstanden. (S. 88). - In HARNACKs späten Schriften findet sich kein Widerruf seiner

- 111 -

Sie wollen beide über die formale Hellenisierung, wie sie GLAWE und R. SEEBERG vertreten haben, hinausgehen. HESSEN, der den dogmatisch-orthodoxen Standpunkt nicht beziehen kann, versucht eine neue Betrachtungsweise auf dem Wege der Denkstrukturen. Er stellt dem biblischen Denken das griechische gegenüber. Aus der gegensätzlichen Auffassung vom Seienden als Sosein (griechisch) oder Dasein (biblisch) leitet HESSEN eine Reihe von Gegensätzen ab (S. 101-107). Griechisches Denken ist ontologisch, substantialistisch, intellektuell, kosmisch-metaphysisch; biblisches Denken dagegen in Entsprechung ökonomisch, personalistisch, praktisch, historisch-symbolisch. Griechisches Denken hat einen statischen, biblisches dagegen einen dynamischen Charakter. In der theologia revelata sind beide Denkstrukturen miteinander verbunden worden, während die theologia natura-

Anschauungen von der Hellenisierung des Christentums durch das Dogma. Die Beharrung in dieser Frage und in seiner Wissenschaftsauffassung ließ ihn gerade in der Theologie der zwanziger Jahre vereinsamen. 1927 schrieb er an Martin RADE (WdV, S. 259): "Ich habe in den nun fünfzig Jahren, die hinter uns liegen, Erhebendes und Beschämendes in meiner Arbeit erlebt, aber keinen Schiffbruch und keinen Wandel: die Sonne hat sich mir nicht verdunkelt, nichts hat mich gezwungen, das Schiff zu wechseln, und an dem Kurs bin ich nicht irre geworden. Neues habe ich in Fülle gesehen, aufgenommen und durchdacht; der Horizont würde immer weiter, aber das Steuer habe ich niemals umgelegt."

Ein zweites Argument für eine Änderung will HESSEN aus dem Ergebnis der sechs Vorlesungen ableiten: "Auch von Abfall ist keine Rede mehr, sondern die ganze Entwicklung wird als eine innerlich notwendige angesprochen und die Bedeutung der Philosophie für das Christentum unterstrichen." (HESSEN, S. 96; GRILLMEIER spricht S. 352 sogar von der "positiven Bedeutung der Philosophie"). HARNACK wird zum Fürsprecher einer Theologie gemacht, die "der Philosophie nicht entraten kann" und das "griechische Element in sich aufnehmen muß"! (HESSEN, S. 175)

Diese Beurteilungen verkennen, daß HARNACK den Dogmengeschichtsverlauf von einem doppelten Standpunkt positiv und negativ wertet. Von einem Abfall war schon im LdDg nicht die Rede, obwohl die metaphysische Theologie kritisiert wurde. Auch "Die Entstehung" (S. 65) kommentiert die Verbindung von Theologie und Religionsphilosophie als "niederschlagend". In dieser Beziehung lassen sich auch keine Widersprüche in HARNACKs Denken feststellen.

lis allein in griechischem Denken gründet.³⁴⁾ HESSEN stellt in Konsequenz zu dem Gesagten vor die doppelte Aufgabe:

1. Rückgewinnung einer biblischen Theologie durch Rückübersetzung griechischer Begriffe in die biblische Denkweise. Unwandelbar am Dogma sei nicht die begriffliche Seite, sondern der religiöse Gehalt. (S.165).

2. Aufnahme des griechischen Elementes zur wissenschaftlichen Fundierung der Religion. Diese "philosophische" Theologie darf aber nur einen formalen Dienst leisten, um nicht den biblischen Glauben zu gefährden. Die christliche Theologie soll "des griechischen Elementes nicht entraten" können.³⁵⁾

Es ist hier zu fragen, ob Erkenntnis immer rational im griechischen Sinne sein muß? Die Kritik an der Gnosis zeigte schon, daß auch auf dem Boden der orientalischen Kulturen Denk- und Verstehensvorgänge möglich waren. Offenbar hält HESSEN die sprachliche Gestalt der Dogmen für veränderlich und interpretationsbedürftig. Andererseits ist kaum denkbar, wie diese philosophische Arbeit im Formalen beschränkt bleiben soll. In der Vorstellung von unwandelbarem - weil geoffenbartem - Kern der Religion und von wandelbaren Formen geht HESSEN nicht über das vorige Jahrhundert hinaus. Was berechtigt dazu, einen unwandelbaren religiösen Gehalt anzunehmen und ihn als biblischen Gehalt zu bestimmen?³⁶⁾ Die Bibel wird ganzheitlich aufgefaßt, wie überhaupt die "biblische Denkstruktur" viel zu undifferenziert ist. In der Schrift sprechen sich verschiedene Weisen der Gotteserfahrung und des Verständnisses der Offenbarung in Jesus Christus aus. Ein Vergleich von Gen 2 mit Eccl.12, oder von Lk 2, J 1 und Phil 2 würde das beispielsweise deutlich machen.

Es gibt keine einheitliche biblische Denkstruktur und

34) HESSEN, S.161: "Die spekulative Weiterbildung biblischer Denkmotive erkannten wir in weitem Ausmaße als eine Umbildung. So stellte sich uns die Hellenisierung des Christentums als eine nicht nur seine Form, sondern auch seine Gehalte bestimmende dar."

35) a.a.O., S181

36) a.a.O., S.165: "Nun haben wir gesehen, daß das Dogma seinem religiösen Gehalt nach auf die Bibel zurückgeht. Es ist aus Ideen und Ideenkeimen hervorgewachsen, die in der Bibel liegen. Sein religiöser Gehalt ist somit sein biblischer Gehalt. Damit ist aber gesagt, daß das Unwandelbare am

keinen eindeutigen biblischen Gehalt. HESSEN, der das Subjekt-Objekt-Denken mit Hilfe eines biblischen Denkens überwinden will, geht den existentiellen Weg nicht konsequent, weil schon in der Bibel unterschiedliche Existenzverständnisse zu Wort kommen. Es müßte daher differenziert werden zwischen altisraelitischen, hellenistisch-jüdischen, judenchristlichen und hellenistisch-christlichen Denkweisen. GRILLMEIER zieht in der Kritik an HESSEN den Faktor der Geschichtlichkeit in Erwägung, wenn er von "Judaisierung, Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung als im Grunde gleichberechtigten Formen" spricht.³⁷⁾ Den Denkstrukturenvergleich HESSENS hält er dabei für einen bedeutungsvollen Lösungsversuch, obwohl die Gegenüberstellung nicht in allem den wirklichen Gegensatz trifft. Aber GRILLMEIER will die Denkformen vom Evangelium abtrennen.³⁸⁾ Dabei unterscheidet er eine vortheologische Arbeit, die die Historiker und Psychologen für Sprache und Denken leisten sollen, von der Theologie, die "letztlich zu entscheiden hat", "was Evangelium ist".³⁹⁾ Aber wie soll das Evangelium aussehen? In welcher Sprache soll der Theologe reden, um das Evangelium zur Sprache zu bringen? Offenbarung kann nicht absolut erfaßt werden, sie hat im Evangelium immer eine Sprachgestalt. GRILLMEIER und HESSEN führen darin nicht über GLAWE hinaus, daß sie an einer Unterscheidung von formaler und materialer Hellenisierung festhalten. HARNACKS Frage, inwieweit heute ein griechisch-metaphysisches Denken dem Dogma adäquaten Ausdruck für unser Verständnis von Gottes Offenbarungshandeln verleiht, hat noch keine Lösung gefunden.

Bei GRILLMEIER wie bei GLAWE und R. SEEBERG liegt die Gefahr nahe, daß die Unterscheidung von Denkstrukturen in das Sprachproblem verlegt wird. Was als biblisches Denken charakterisiert wurde, gilt sonst als hebräisches

Denken, das BOMANN an der hebräischen Sprache illustriert. Dogma in seinem biblischen Gehalt liegt, während das Wandelbare in seiner griechischen Begriffsform liegt. Diese kann mithin geändert, durch eine andere und bessere Ausdrucksform ersetzt werden. Daraus folgt aber, daß eine Rücksetzung des Dogmas in die biblische Denkweise sehr wohl möglich ist."

37) GRILLMEIER, S. 558
 38) vergl. LEISEGANG, Denkformen, 1928
 39) GRILLMEIER, S. 557

hat.⁴⁰⁾ Gegen diese Methode richtet sich die Untersuchung von J. BARR, Bibel-exegese und moderne Semantik.⁴¹⁾ Zwischen Denkschema und Sprachstruktur muß unterschieden werden.⁴²⁾ Aus dem Wort und der Grammatik einer Sprache können philosophische Erkenntnisse weder abgeleitet noch begründet werden, obwohl sich Denken in Sprache (aber auch nicht in Wörtern) vollzieht.

Von hier aus muß auch ein Einwand gegen A. ADAMS "Lehrbuch der Dogmengeschichte" erhoben werden. Er bezeichnet es als ihre Aufgabe; zu fragen, inwieweit die Gesetzmäßigkeiten und der Horizont einer Sprache die in ihr geformte Lehre bestimmt haben. Im Begriff des Sprachdenkens dürfen die wirkenden Eigentümlichkeiten der Sprache zusammengefaßt werden; ...⁴³⁾ Er schließt von den Eigentümlichkeiten der hebräischen, griechischen, aramäischen und lateinischen Sprache auf die unterschiedlichen Denkmöglichkeiten und dogmatischen Strukturen.⁴⁴⁾ ADAM will zeigen, daß Kirchen aus der dogmengeschichtlichen Entwicklung ausscheiden, wenn sie auf bestimmten Stufen dogmatischer Aussagen stehen bleiben. Dafür wird das eigentümliche Sprachdenken verantwortlich gemacht. Doch es ist nicht möglich, auf diese Weisen alle Häresien zu klären, zumal sie oft im gleichen Sprachraum mit gleicher Sprachstruktur liegen: Die Monophysiten, Dyophysiten und Grobkirchler haben im 5. Jahrhundert die gleichen Sprachvoraussetzungen, denken aber anders. Wenn die Sprachstruktur zum Maßstab des Ver-

40) Th. BOMANN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen 1954²

41) J. BARR, Biblexegese und moderne Semantik, München, 1965

42) a. a. O., S. 54: "Mir scheint es darum sehr gefährlich, einfach anzunehmen, Sprache sei der Ausdruck des spezifischen Volksgeistes, als sei dieser Satz seit Humboldts Tagen bekannt und bestätigt."

43) ADAM, S. 92

44) So wird etwa von der fehlenden Tempusbildung des hebräischen Verbs auf die Transzendenz und "namenlose Macht" Gottes geschlossen (S. 94f). Dagegen sei das griechische Denken der "denknotwendige Ort der Dogmen". "Das Dogma der alten Kirche muß im Verstehenshorizont des griechischen Sprachdenkens gesehen werden, hier hat es seine formale Notwendigkeit und seine innere Begründung. Es ist der Beitrag des griechischen Geistes zur Auslegung der christlichen Botschaft." (S. 98). Für aramäisches Denken sollen die Abstrakta das unsichtbare Wesen hinter den Erscheinungen bezeichnen, der Nominalsatz soll geltende Wahrheitsaussage sein. Das lateinische Denken schließlich sei unbeweglich und fest (S. 100ff).

stehens gemacht wird, besteht die Gefahr der Veräußerlichung des dogmengeschichtlichen Verlaufs, da mit den Sprachgegebenheiten allein die Wahrheitsfrage nicht entschieden werden kann.

Mit einer Wandlung der sprachlichen Formen des Dogmas ist das Hellenisierungsproblem nicht gelöst, wie überhaupt die formale Hellenisierung HARNACKS Vorstellungen nicht weiterführt. Es muß eine sachliche Beeinflussung griechischen Denkens auf das Christentum zugestanden werden, wie sie HARNACK erkennt. Doch gilt immer noch die Frage, die schon LASSON an HARNACK gestellt hat, inwiefern die griechischen Elemente dem Christentum fremd sind und warum sie ihm nicht auch adäquaten Ausdruck geben können.⁴⁵ Warum sollte die Logoschristologie nicht die gleiche Berechtigung haben wie die Vorstellungen vom $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\eta\upsilon\omega\tau\omicron\upsilon$, $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ oder $\kappa\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$? Die neutestamentlichen Schriften selbst zeugen von unterschiedlichen Denkvoraussetzungen. Da HARNACK aber nur den griechischen Erkenntnisbegriff für Wissenschaft und Lehre hat, kennt er keine Theologie auf jüdischem Boden. Theologie ist Wissenschaft nach dem System griechischer Logik, und sie hat es mit dem Dogma zu tun. Daraus folgt, daß das neutestamentliche Christentum nicht direkt an der Gestaltung und Entwicklung beteiligt ist.⁴⁶ HARNACKS rationalistischer Erkenntnisbegriff muß durch den Aufweis neutestamentlicher Theologien und Lehren eine Korrektur erfahren. Im Zusammenhang damit ist auch die Rolle des Judentums stärker zu berücksichtigen.

45) LASSON, Feub. Jahrb. 62, 1888, S. 587: "Wollte man das Heranziehen griechischer Weisheit als den eigentlichen Sitz der Fehlerhaftigkeit nachweisen, so müßte man zuvor ausgemacht haben, daß sie für den Zweck, christlicher Lehre einen bestimmten Ausdruck zu geben, durchaus ungeeignet gewesen sei; man müßte aber auch weiter dasjenige System von Begriffen aufzeigen, welches zu diesem Behufe den Vorzug verdient hätte."

46) a. a. O., 58, 1886, S. 384: "Harnack hat uns nicht überzeugen können, daß sich eine Entstehungsgeschichte des Dogmas geben läßt, ohne daß die biblische Theologie des Neuen Testaments, daß insbesondere der Paulinische und Johanneische Lehrbegriff - wir sind altmodisch genug, das verpönte Wort wie die Sache festzuhalten - und die ihnen in größerer und geringerer Abweichung gegenüberstehenden Auffassungen des Christentums, wie sie in den Schriften des Kanon vertreten sind, der Darstellung als Ausgangspunkt zu Grunde gelegt würde."

3. Die Berücksichtigung der apokalyptisch-eschatologischen Theologie

Die Frage der Hellenisierung des Christentums verlangt auch eine Gegenüberstellung mit dem jüdischen Denken und dessen Einfluß auf das christliche Dogma. In HARNACKS Dogmengeschichte bildet das Judentum den Boden für das Christentum. Er lehnt einen Judaisierungsprozeß des Christentums ab, sofern es universalistisch geblieben war und die nationalen jüdischen Grenzen gesprengt hat. Die stärkere Verwendung des Alten Testaments und die Übernahme alttestamentlicher Begriffe zeugt dagegen von einer Hellenisierung, da sie auf der griechischen Methode allegorischer Auslegung beruht. Weder die jüdischen Glaubenssätze noch die apokalyptischen Erwartungen haben Dogmenwert. HARNACK versteht unter einer jüdischen - auch judenchristlichen (Kol., Pastoralbriefe) - "Theologie" die synkretistische, gnostische Mythen- und Engellehre.⁴⁷⁾ Das eigentliche "Judenchristentum" ist kirchen- und dogmengeschichtlich unwirksam geblieben. Es hat dort bestanden, wo der universale Anspruch der christlichen Religion wieder eingegrenzt wurde auf das jüdische Volk, sei es auf seine Vorherrschaft, seine politischen Formen oder die Forderung des Gesetzes.⁴⁸⁾ HARNACK kann damit die BAURsche Konstruktion widerlegen, daß das frühkatholische Christentum aus der Begegnung von Judenchristentum und paulinischem Heidenchristentum hervorgegangen sei.

HARNACKS Dogmengeschichte muß befragt werden, warum nur das griechische Denken das Dogma hervorbringen soll und warum auf jüdischem Boden keine Theologie möglich ist. HARNACK selbst hat diese Frage später zu beantworten versucht, indem er zwei "Theologien" unterschied: Die "Theologie von innen" und die "Theologie von außen".⁴⁹⁾ Die Theologie von innen verobjektiviert das subjektiv Erlebte. Sie hat nicht den Anspruch, Wissenschaft zu sein, sondern

47) LdDg, IX⁴, S. 325

48) a. a. O., I, S. 311f

49) Theologie, S. 54ff

sie ist Bekenntnis und charismatische Aussage.⁵⁰⁾ Charismatische Theologen sind Paulus, Johannes und die Gnostiker. Die "Theologie von außen" legt äußere Maßstäbe an die Religion an. Sie arbeitet wie jede Wissenschaft nach eigenen Erkenntnisprinzipien. Diese eigentliche Theologie setzt bei den Apologeten ein.⁵¹⁾ HARNACK unterscheidet zwischen subjektiv-religiösem Erleben und objektiv-wissenschaftlicher Erkenntnis. Er beurteilt die Theologie nach einem Rationalismus, der sich in der abendländischen Kultur und Wissenschaft durchgesetzt hat und ohne die griechische Herkunft nicht denkbar ist. Diesen Wissenschaftsbegriff trägt er an die einzelnen Theologien heran, ohne zu fragen, ob sie sich selbst so verstanden haben oder so verstanden worden sind. Der entscheidende Mangel liegt aber darin, daß die eschatologischen Auffassungen, die von Jesus und der Urgemeinde aus dem Spätjudentum aufgenommen worden sind, in ihrer Bedeutung für das Dogma außer Betracht bleiben. HARNACK verfolgt die Wandlung der Eschatologie in den Theologien und Symbolen nur nebenbei, während das dogmengeschichtliche Interesse auf den Gottmenschen gerichtet ist.

M. WERNER hat im Anschluß an HARNACK die Dogmenentwicklung auch als Hellenisierungsprozeß verstanden, aber er versucht, das Unzureichende am HARNACKSchen Entwurf zu überwinden. Wie BAUR faßt er den Dogmabegriff weiter und bezieht das Neue Testament in die Dogmengeschichte ein. Aber Thema der Dogmengeschichte darf nicht nur das Trinitäts- und Zwei-Naturen-Dogma bleiben, die beide seit REBEL als "der fundamentale Gehalt des Christentums überhaupt" gelten; denn weder Jesus noch das Urchristentum kennen diese Dogmen. Zum anderen fragt WERNER nach der Begründung und Notwendigkeit des Hellenisierungsprozesses. Er nimmt A. SCHWEITZERS Anliegen auf, die Entwicklung von der apokalyptisch-eschatologischen Anschauung zum hellenistischen Dogma zu verfolgen.⁵³⁾ In dieser Entwicklung

50) a. a. O., S. 88

51) a. a. O., S. 65

52) WERNER, Weg, I, S. 540

53) A. SCHWEITZER, Geschichte der paulinischen Forschung, zit. bei WERNER, a. a. O., S. 549: "Die Dogmengeschichte hat darzutun, wie sich das rein Jüdisch-Eschatologische zum Griechischen entwickelt hat. Die bis dahin geübten Auskünfte und Unklarheiten sind ausser Kurs gesetzt."

vollzieht sich die Enteschatologisierung des Urchristentums, weil die Parusie ausbleibt.⁵⁴⁾

Während HARNACK die altkirchliche Dogmenentwicklung der Predigt Jesu gegenüberstellt, nimmt WERNER die spätjüdische apokalyptische Eschatologie zum Maßstab. HARNACK sieht die "jüdische Bedingtheit der Predigt Jesu" als veränderliche Schale an, zu der auch Worte Jesu gehören, die sich nur auf seine Wirksamkeit in Israel beschränken (Mt 15, 24; 10, 6).⁵⁵⁾ Seine Botschaft trägt ein apokalyptisch-eschatologisches Gewand, aber Jesus hat ihr einen anderen Sinn gegeben. In einer außerjüdischen Welt waren die apokalyptischen Gehalte unverständlich.⁵⁶⁾ Bei WERNER dagegen macht die spätjüdische Eschatologie das Wesen des Evangeliums Jesu aus (Zu den Jesusworten zählen auch Mt 15, 24; 10, 5f)⁵⁷⁾ Das Neue am Evangelium ist nicht der universale Anspruch, denn schon die spätjüdische Apokalyptik ist kosmisch und universalistisch.

WERNER hat bei HARNACK Widersprüche entdeckt, weil er die spätjüdische Apokalyptik nicht genügend berücksichtigt. Doch WERNER übersieht, daß HARNACK die Dogmenbildung nicht auf die Lehre Jesu zurückführt.⁵⁸⁾ Weder der Messiasanspruch und die apokalyptischen Gedanken Jesu noch das Evangelium von Jesus bilden Anknüpfungspunkte für das Dogma, sondern der Einbruch des hellenistischen Geistes⁵⁹⁾ der einen allgemeinen Kerygma von Gott und Christus begegnet,⁶⁰⁾ läßt das Dogma entstehen. Auch die pälinische Theologie setzt sich nicht im Dogma fort, obwohl Paulus mit der Heidenmission die Grenzen der jüdischen Religion gesprengt hat.⁶¹⁾ WERNER kann bei HARNACK unaufgelöste Paradoxien nachweisen, weil er das Verhältnis von Jüdischem und Hellenistischem auf den Universalismus hin befragt.⁶²⁾ Er versucht nicht, HARNACK von dem Gegensatz Religion - Dogma, Frömmigkeit - Denken her zu verste-

54) Im Ansatz haben F. OVERBECK und W. KÜLLER den Enteschatologierungsprozeß erkannt; a.a.O., S. 550f

55) HARNACK, Wesen, S. 107

56) LdDg, I⁴, S. 67

57) WERNER, Entstehung, S. 7

58) a.a.O., S. 3f; 8

59) LdDg, I⁴, S. 55f

60) a.a.O., S. 87

61) a.a.O., S. 56, Anm. 2 von S. 55; 99f

62) WERNER, Entstehung, S. 10ff

hen.⁶³⁾ Danach muß HARNACK unterscheiden, daß das Christentum Glaubensgut von der jüdischen Religion, aber theologische Erkenntnisse von der griechischen Philosophie übernimmt. WERNER hat HARNACK darin korrigiert, daß er der griechischen Theologie eine jüdische und urgemeindliche an die Seite gestellt hat. Jedoch reduziert er nun die ganze Dogmenentwicklung auf den Gegensatz von eschatologischer Naherwartung und Parusieverzögerung und folgt darin der "konsequent-eschatologischen" Auffassung A. SCHWETZERS. Das ermöglicht WERNER, ein Geschichtskontinuum von Jesu Lehre bis zum frühkatholischen Dogma herzustellen.⁶⁴⁾

Die Dogmen entwickeln sich in folgenden Stufen:

a) Ausgangspunkt ist die Lehre Jesu, die in ihren spät-jüdisch-apokalyptischen Aussagen mit den "Bilderreden Henochs" verwandt ist. Aber Jesus gestaltet die apokalyptische Eschatologie um in eine Naherwartung. Mit ihm selbst ist die Zeit der Enddrangsal gekommen; er verkündigt das nahe Gottesreich (Mt 4,17; Mk 1,14f), das Kommen des Menschensohnes und des Gerichtes. Doch das Ausbleiben des Gottesreiches nach der Aussendung der Jünger (Mt 10) bedeutet die erste Krise und Enttäuschung.⁶⁵⁾

b) Danach kommt Jesus zu der Überzeugung, daß er selbst zum Messias und Menschensohn berufen war. Diese Wende wird eingeleitet durch das Petrusbekenntnis Mt 16,13-23. Tod und Auferstehung sollen ihn in den himmlischen Menschensohn verwandeln, während zugleich die allgemeine endzeitliche Totenauferstehung beginnen soll.⁶⁶⁾

63) Nur von hier aus läßt sich die apriorische Behauptung HARNACKS (LdDg, I⁴, S.100) erklären, daß die paulinische Theologie als ganze höchstens geborenen Juden verständlich sei. Im übrigen scheint WERNER nicht zu berücksichtigen, daß es sich um die paulinische "Theologie als ganze" handelt (die Sperrung im Zitat, a.a.O., S.10, Anm.34, fehlt). WERNER redet m.E. zu allgemein von dem "Jüdischen", so daß er HARNACK nicht gerecht wird mit dem Satz (S.11): "Demnach kann es doch unmöglich das Jüdische schlechthin als solches und seine Unverständlichkeit für griechisches Denken gewesen sein, was dem nachapostolischen Heidenchristentum die paulinische Theologie unassimilierbar machte."

64) WERNER, Entstehung, S.77: "Sie (sc. die konsequent-eschatologische Lösung) ergibt einen streng folgerichtigen geschichtlichen Zusammenhang, in dem sowohl die Einheit wie die auffällige innere Differenzierung des Urchristentums in einheitlicher Weise aus der durch das Auftreten Jesu für den Glauben seines Jüngerkreises nach seinem Tode geschaffenen, unvermeidlichen Situation geschichtlich verständlich wird."

65) a.a.O., S.71ff, Weg, I, S.115

66) Es ist wenig überzeugend, daß WERNER den Messiasanspruch

c) Nach dem Tod Jesu tritt die zweite Krisis ein. Statt der verheißenen endzeitlichen Parusie des Menschensohnes mit der allgemeinen Totenauf-
 erstehung erleben die Jünger "Erscheinungen des Auferstandenen".⁶⁷⁾ Die Tatsächlichkeit der Auferstehung ist damit allerdings nicht erwiesen, was an der historischen Unzuverlässigkeit der Osterberichte deutlich wird. In der apostolischen Zeit gerät die eschatologische Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu (des "Parusiedogma") mit der verzögerten Parusie in Konflikt. Die Urgemeinde will an der eschatologischen Deutung des Todes Jesu festhalten, geht aber unterschiedliche Wege:

1. Das "kleinasiatische Judenchristentum" leugnet die Faktizität der Auferstehung und hofft weiter auf die Parusie.⁶⁸⁾
2. Die jerusalemer Urgemeinde deutet die Auferstehungserscheinungen und die Geistausgießung als Zeichen für Jesu Erhöhung zum Messias und trennt davon die noch ausstehende Parusie für die Zeit der noch lebenden Generation. Die Gemeinde versteht sich als die "Heiligen der letzten Tage".
3. Paulus bezeichnet mit Tod und Auferstehung die Äonenwende. Die messianische Zeit der allgemeinen Totenauf-
 erstehung ist schon angebrochen (1. Kor 15; 2. Kor 5, 17), zugleich auch das eschatologische Geschehen, den die Parusie in Kürze folgen muß. Die Glaubenden stehen deshalb in der widerspruchsvollen Situation des bestehenden Alten und verborgenen Neuen.

d) Die dogmengeschichtlich bedeutsamste Krise trat ein, als die ganze erste Generation der Gläubigen gestorben war und das Erlahmen der Naherwartung das Parusiedogma erschütterte. Die nachapostolische Zeit muß sich mit

zahlreichen Auffassungen auseinandersetzen, die mit Jesu geschichtlich erweisen will und ihn mit "übernatürlicher Offenbarung" beim Petrusbekenntnis (Weg, I, S. 117) und "übernatürlichen Ereignissen" bei Tod und Auferstehung Jesu (a.a.O., S. 119) begründet.

67) Weg, I, S. 129: "Es sind rein visuelle Erlebnisse vorübergehenden 'Schauens'."

68) Weg, I, S. 135f. In Entstehung, S. 120, wird von der Erscheinung dieses Judenchristentums in nachapostolischer Zeit gesprochen.

-112-

dieser dogmatischen Verlegenheit fertig werden wollten. Die große Unsicherheit verlangte eine Lehrnorm für den Glauben und leitet damit den Hellenisierungsvorgang ein.⁶⁹⁾ Das hellenistische Denken ist der Anteschatologisierung angemessen. Während die Eschatologie die Auseinandersetzung zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten dynamisch als Kampf in einem Weltendrama versteht, verlagert das griechische Denken den dualistischen Gegensatz auf die Ebene von Jenseits und Diesseits. Während dort die Erlösung nur kosmisch vorstellbar war, wird sie hier ein individuell-intellektuelles Ereignis. Damit sind die Voraussetzungen gegeben, die ursprüngliche Christusverkündigung umzudeuten und die Naherwartung aufzugeben.⁷⁰⁾

e) Im nachapostolischen Zeitalter setzt der Aufbau des altkirchlichen Dogmas ein, das die "spätantike Wandlungs-
krise des Christentums" kennzeichnet. WERNER entfaltet ausführlich, wie sich der Abbau der urchristlichen "Fundamentallehren" und die Um- und Neubildung der einzelnen Lehren des Dogmas vollzogen haben soll.⁷¹⁾ Vorteilhaft erweist sich dabei die problemgeschichtliche Behandlung. Während die urchristlichen Lehren als schriftgemäß gelten, weichen die neuen Lehren vom Ursprünglichen ab. An die Stelle der paulinischen Auffassung von der Auferstehungsleiblichkeit, die sich im Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus ereignet, tritt die Erlösung durch eine gegenwärtige, individuelle Vergottung oder Wiedergeburt. Sie wird gedacht als Verbindung des göttlichen Geistes mit dem Fleischesleib. Von der eschatolo-

69) a.a.O., S. 164: "Misslingen die Bemühungen um Sicherung einer eindeutigen Lehrnorm in der Richtung, in welcher man sie sucht, so ist das faktische Ergebnis dies, dass man die unvermeidliche Umdeutung des Ursprünglichen durchführt mit den Mitteln des in der zeitgenössischen Umwelt vorgefundenen Gedankengutes hellenistischer Philosophie und Mysterienreligion. So ist das wirkliche Ergebnis dieser Wandlungskrise die unter dem Zwang der Anteschatologisierung erfolgende Hellenisierung des (paulinischen) Urchristentums."

70) a.a.O., S. 165f: "Es zieht die Zeit herauf, da das eschatologische Lehrstück als 'Lehre von den letzten Dingen' zum letzten Kapitel der Dogmatik wird, während der lawinenartig anwachsende, voraufgehende grosse Hauptteil aller dogmatischen Darstellungen und Kontroversen sich intensiv mit ganz andern theologischen Problemen beschäftigt."

71) Daraus besteht der Hauptteil der "Entstehung".

gischen Hoffnung bleibt allein der Glaube an die Auferstehung des Fleisches im Symbol erhalten. Infolge des neuen Erlösungsbegriffs wandelt sich die Bedeutung der Sakramente: die Taufe bewirkt die Wiedergeburt durch "Wasser und Geist" (Joh 3,5), die Eucharistie ist das "Heilmittel der Unsterblichkeit", das die Kirche vermittelt. Der Wandel der Anschauungen erreicht den Höhepunkt darin, daß Christus nicht nur als Mensch, sondern auch als Gott vorgestellt werden muß. Nicht mehr nur Tod und Auferstehung, sondern die Inkarnation im Logos bedeutet schon das Heil. Daher kann seine Person nicht mehr in urchristlichen Sinn als Engelwesen verstanden werden.⁷²⁾ Von theologischem Interesse ist nun das Verhältnis von Vater und Sohn und der Naturen in Christus, ohne daß es in Nicäa und Chalcedon zu befriedigenden Antworten gekommen wäre.

WERNER führt die Anfänge der hellenistischen Entwicklung auf das Johannesevangelium und die Ignatianen zurück.

Es ist bezeichnend, wie er das Kriterium der Schriftgemäßheit einschränkt, da ja die Hellenisierung ein Abweichen vom Ursprünglichen in falsche Fragestellungen mit sich bringt. WERNER orientiert sich auch an "dem kirchlichen Postulat, dass am Ursprünglichen festzuhalten sei".⁷³⁾ Er begründet das Mangelhafte eines allein johanneischen Schriftbeweises mit der frühkatholischen Herkunft des Evangeliums und aus der Kanongeschichte.⁷⁴⁾

Trotz der imponierenden Geschlossenheit des WERNERSchen Aufrisses kommt die Fragwürdigkeit der konsequent-eschatologischen Methode im Schriftgebrauch zu Tage. Die historische Kritik hat zahlreiche neutestamentliche Schriften als frühkatholisch erkannt - das gibt WERNER auch zu, - darunter aber auch die synoptischen

72) Entstehung, S. 302ff

73) Weg, I, S. 193

74) a.a.O., S. 174f: "Das Johannesevangelium ist der systematisch durchgeführte Versuch, das Programm der frühkatholischen Theologie historisch zu legitimieren, indem es den hellenisierten Christus selber als deren Repräsentanten und Zeugen in Palästina öffentlich auftreten lässt. Deshalb musste dem auch dessen Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon, wenn auch gegen starken Widerstand und offensichtlich mit betrügerischen Mitteln - vgl. die ad hoc erfundene Wundergeschichte des muratorischen Kanonverzeichnisses - unter allen Umständen durchgesetzt werden. Aber das Johannesevangelium ist

Evangelien. Die konsequent - eschatologische Auffassung stützt sich gerade auf Worte aus dem Matthäusevangelium (10,23; 11,12; 16,18), die weder Markus noch Lukas überliefern.⁷⁵⁾ Es fragt sich, ob sie mit Sicherheit als ursprüngliche Jesusworte gelten können oder nicht mit gleichem Recht für die Theologie des Matthäus in Anspruch genommen werden können. Der apokalyptisch-eschatologische Gedanke dient als Auswahlprinzip für die Frage nach dem "Ursprünglichen". Auf Grund des von WERNER entworfenen Jesusbildes bleibt unverständlich, warum der Glaube an Jesus entstand. Ein Prophet, dessen Botschaft nicht in Erfüllung geht, hätte den Glauben nicht wecken können. Die Jünger haben jedoch Jesu Tod nicht nur als messianisches Werk verstanden, sondern auch als Erlösung von ihren Sünden, wie die ältesten neutestamentlichen Bekenntnisse und Paulus aussagen.⁷⁶⁾ Die Errettung des Sünders von der Sünde spielt bei WERNER dogmengeschichtlich keine Rolle. Die Gnadenbotschaft Jesu an den Menschen, der sündigt, und der Erlösungsglaube werden eliminiert, die das Grundmotiv für die missionierende Verkündigung des Evangeliums bilden, wie FLÜCKIGER betont hat.⁷⁷⁾ Während FLÜCKIGER das Dogma aus der nachapostolischen Verkündigung und aus dem Bekenntnis der christlichen Kirche ableitet,⁷⁸⁾ erwächst es bei WERNER aus der Negation: Das von den Juden übernommene Parusiedogma muß in Krisensituationen in eine Reihe anderer Dogmen umgewandelt werden. Die altkirchliche Dogmenentwicklung endet mit einer dreifachen Katastrophe für die Kirche⁷⁹⁾, im theologischen "Sumpfland"

nicht die ganze Schrift."

75) Ausführlich hat FLÜCKIGER die Einseitigkeit und Willkür der WERNERSchen Methode an dessen paulinischer Interpretation (S.42ff), für die Gal 6,14 eine zu schmale Basis abgibt, an deren Engelchristologie (S.60ff) und an der Sakramentsauffassung (S.71ff) nachgewiesen. "Dadurch aber, daß er den dogmengeschichtlichen Tatbestand stark verzeichnet, indem er von einer willkürlich konstruierten 'eschatologischen' Ausgangssituation ausgeht und alles Spätere von hier aus als Abweichung und Umdeutung interpretiert, vermag er nicht mehr zu unterscheiden, was tatsächliche Verkürzung des neutestamentlichen Zeugnisses ist und was rechtmäßige Überlieferung; alles wird gleichermaßen abgewertet." (S.78)

76) 1. Kor 15,3; Phil 2,9

77) Vergl. FLÜCKIGER, S.32: "Nun ist sehr beachtenswert, daß in der konsequent eschatologischen Deutung gerade das Motiv der Errettung des Sünders, also das Gnadenmotiv, aus der Botschaft Jesu eliminiert wird. Die Frage, wie der Sünder gerettet werde in Gericht, wird nicht einmal mehr gestellt." - "Es erscheint

(HARNACK) der Unwahrhaftigkeit, in der Verweltlichung der Kirche und in der Klerikalisierung und Paganisierung des Christentums. WERNER fordert aber nicht die Rückkehr zu der ursprünglichen eschatologischen Verkündigung. Er will die Dogmengeschichte auch nicht als Abfallsprozeß verstehen, da die Geschichtlichkeit des Christentums zwangsweise zur Enteschatologisierung führt, die unvermeidlich im "Aufklärungsprotestantismus" endet. Für WERNER hat also die Dogmengeschichte eine negative Funktion: Die dogmengeschichtlichen Fragestellungen sind für das richtig verstandene Christentum unwesentlich, also sowohl das judaisierte apokalyptische wie das hellenistische Dogma. Die Enteschatologisierung führt zu einer Entdogmatisierung des protestantischen Glaubens. ⁸⁰⁾

WERNER hält Apokalyptik und Geschichte für unvereinbar, darum ist die Geschichtlichkeit des Christentums nur als Abbau der Apokalyptik denkbar. Aber gerade die Apokalyptik bildet die Voraussetzung für die Geschichtlichkeit und das Geschichtsverständnis des Christentums. ⁸¹⁾ Im Horizont der Maherwartung erhalten die Ereignisse ihr geschichtliches Ziel angesichts von Heil oder Gericht. Die Apokalyptik bewahrt dem Christentum die futurische Eschatologie gegenüber einer hellenistischen präsentischen Eschatologie, die leicht in der Gefahr des Erlösungsethusiasmus und Libertinismus steht (vergl. 1. Kor 4, 8; 15, 32; 2. Tim 2, 18).

unerklärlich, wie die Botschaft Jesu, so verstanden, überhaupt **Evangelium**, frohe Botschaft, heißen konnte - ebenso wie ja das Henochbuch oder die Esra-Apokalypse Evangeliumscharakter haben." (S. 83f)

78) FLÜCKIGER sieht den Ausgangspunkt im "Sühnetodgedanken" als dem "ersten Dogma", weil es der Soteriologie und Rechtfertigung aus Gnade Ausdruck gibt (S. 88, 90). Von daher lehnt er die WERNERSche Enteschatologisierungsthese ab, da sie für die Gnade keinen Platz hat, abgesehen von dem ungenügenden Erweis aus den Quellen.

79) WERNER, Weg, I, S. 198ff

80) a.a.O., S. 552: "Schon die Lehre der alten Kirche ist Abweichung vom Ursprünglichen, aber nicht als 'Abfall', sondern als notwendige Wandlung. Schon die Lehrbildung der alten Kirche ist Fehlentwicklung, aber nicht als Abweichung vom Ursprünglichen überhaupt, sondern als eine bloße Umformung des ursprünglichen Christentums ins Spätantik-Hellenistische, ..."

81) a.a.O., S. 897: "Der Einsicht in die dogmengeschichtliche Zwangsläufigkeit der Enteschatologisierung des ursprünglichen Christentums kommt demnach die wesentliche Bedeutung eines Kriteriums zur Ausscheidung der eigentlichen religiösen Probleme des protestantischen Christentums zu. Dem Wesen der

WERNER bleibt trotz der starken Berücksichtigung der spätjüdischen Quellen bei der HARNACKSchen Ansicht, daß dogmatisches Christentum erst auf dem hellenistischen Boden möglich ist. Das Parusiedogma in der apokalyptischen Gestalt wird eigentümlich isoliert und im Grunde nicht als Dogma gewertet. Aber auch die Apokalyptik verzichtet nicht auf Dogmen und ethische Regeln, da sie zu jeder Zeit die Parusie erwartet. Wenn die dogmatische Entwicklung mit den judenchristlichen Dogmen einsetzt, dann kann das "dogmatische Christentum" auch in seiner Kontinuität und missionarischen Kraft in den Blick kommen. ⁸³⁾

Obwohl WERNERS Voraussetzungen der konsequent-eschatologischen Auffassung und deren einseitige Anwendung nicht geteilt werden können, bleibt es sein Verdienst, die HARNACKSche Dogmengeschichte durch den Aufweis und die Bedeutung einer vom Judentum ausgehenden urgemeindlichen Theologie ergänzt zu haben. ⁸⁴⁾

Sache entsprechend hat dieses Kriterium eine negative Funktion. Es macht die unwesentlich gewordenen, unechten, rein dogmengeschichtlichen Probleme kenntlich, mit denen es der protestantische Glaube nicht mehr zu tun hat." ⁸²⁾ KÄSEMANN, Versuche, II, S. 95: (gegenüber dem modernen Verständnis von der Geschichte als "Geschichtlichkeit der Existenz") "Umgekehrt gilt, daß erst die Apokalyptik im Bereich des Christentums historisches Denken ermöglichte. Denn wie für sie die Welt einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende hat, so verläuft für sie Geschichte auch unwiederholbar in bestimmter Richtung, durch die Folge deutlich voneinander zu unterscheidender Epochen gegliedert."

83) FLÜCKIGER, S. 47f: "Die Geschichte des Dogmas ist, nach WERNER, Werner, die Geschichte einer einzigen Krisis und Verlegenheit, einer stetigen Auflösung und Enttäuschung. Wie konnte aber die Kirche, der alles 'problematisch' und 'unhaltbar' geworden war, noch Mission treiben? ... Welches war denn eigentlich die Überzeugung der Kirche? Was hat sie gepredigt?"

84) Die Rolle des Judentums für die Dogmengeschichte hat ADAM berücksichtigt: Die christliche Lehrbildung hat zwei Wurzeln, das orthodoxe Judentum und das heterodoxe, gnostische Judentum der hellenistischen Diaspora. "Aus dem Alten Testament und den Gedanken, die aus der Frühgnosis das Diasporajudentum erreicht haben, stammen also die Wurzeln des Dogmas." (S. 59) Von diesen Wurzeln ist die neutestamentliche Grundlage zu unterscheiden. Die Korrektur an WERNERS Entwurf besteht darin, daß ADAM von vornherein die Bedeutung des durch neue Quellen erschlossenen gnostischen Judentums für die judenchristliche Frühgnosis (Öden Salomos, Thomaspsalmen, Perlenlied) herausstellt.

E.KÄSEMANN hat die seit A.SCHWEITZER unerledigt gebliebene Frage der Apokalyptik für die neutestamentliche Forschung wieder aufgegriffen, allerdings nicht in den Bahnen der konsequenten Eschatologie. Er hat versucht, aus dem Matthäusevangelium eine nachösterliche judenchristliche Apokalyptik zu eruieren, die den Anfang christlicher Theologie bildet.⁸⁵⁾ Nicht die Predigt Jesu ist apokalyptisch geprägt, denn er verkündigt die unmittelbare Nähe Gottes. Jesus kennt zwar die apokalyptische Täuferpredigt, aber er ruft zur Buße nicht nur um des Gerichtes, sondern auch um der Gnade willen. Er hat kein messianisches Gottesvolk um sich gesammelt und keinen bestimmten Termin für das Kommen des Menschensohnes angekündigt.⁸⁶⁾ "Jesus hat es als seine Aufgabe und als die ihm geschenkte Gnade angesehen, den gnädigen Gott als gegenwärtig und in die Welt einbrechend zu bezeugen... So geht er in seine Botschaft gleichsam als leibgewordene Verheißung ein und kann nicht mehr wie der Täufer unter der Kategorie des Vorläufers gefaßt werden, sondern, wenn schon eine Kategorie gebraucht werden muß, nur unter der des Mittlers, der die eschatologische Zeit bringt, indem er sie ansagt."⁸⁷⁾ Erst die nachösterliche judenchristliche Gemeinde versteht sich durch den Geistempfang als das wahre Gottesvolk der Endzeit. Sie setzt die jüdischen Traditionen fort, indem sie ihre Hoffnung auf den als Menschesehn wiederkommenden Jesus setzt, der als Messias geglaubt wird.⁸⁸⁾ Mit dem Messiasglauben beginnt die theologie- und dogmengeschichtliche Entwicklung, deshalb ist die Apokalyptik die "Mutter aller christlichen Theologie".⁸⁹⁾ Da Israels Restitution für die Parusie nötig ist, bei der alle Völker gerichtet werden,

85) KÄSEMANN, Versuche, II, : Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, S. 69ff; Die Anfänge christlicher Theologie, S. 82ff; Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, S. 105ff.

86) a.a.O., S. 99f, 108-110

87) a.a.O., S. 118. KÄSEMANN geht es auch darum, daß der Historiker das Geheimnis der Person Jesu wahr.

88) a.a.O., S. 112: "Die durch Ostern zu gemeinsamer Hoffnung geeinte Christenheit betrachtet sich als den heiligen Rest, der die Kontinuität des alten Bundes mit dem sich restituierenden Zwölfstämmevolk vermittelt und den eschatologischen neuen Bund bereits irdisch repräsentiert. Die in ihr geschehenden 'Zeichen' der Ekstase und Heilung, die sie auf den für die Endzeit verheißenen Geist zurückführt, bestätigen ihr dieses Selbstverständnis."

89) a.a.O., S. 100; vergl. S. 130f.

- 728 -

weiß sich diese Gemeinde nur "gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel" (Mt 10,6;15,24). Neben streng am jüdischen Gesetz orientierten Gemeinden gab es auch solche, die trotzdem für die Heidenmission offen waren.⁹⁰⁾ Die Theologie dieser ~~etwas~~ enthusiastischen Gemeinden hatte prophetischen Charakter. Die Formen prophetischer Verkündigung sind "die Sätze des heiligen Rechtes mit dem Schema eines eschatologischen Ius talionis",⁹¹⁾ aber auch Fluch- und Segensworte.⁹²⁾ Gott selbst redet durch das heilige Recht, erleidet die Gemeinde der Endzeit. Geist und Recht können hier noch nicht getrennt werden.⁹³⁾ Die prophetische Verkündigung besteht aber nicht einfach in einer Vergeltungslehre angesichts der Drangsal. Sie will zur Sendung ausrüsten und zum Gehorsam mahnen. "Ihr Zentralmotiv war die Hoffnung auf die Epiphanie des zu seiner Inthronisation kommenden Menschensohnes; und es fragt sich, ob christliche Theologie je ohne dieses Motiv auskommen und legitim sein kann, welches der Ostererfahrung entsprang und den Osterglauben bestimmt hat."⁹⁴⁾ Die judenchristlich-enthusiastischen Gemeinden haben nicht lange selbständig bestehen können. Sie wurden durch die stärker werdende hellenistische Kirche verdrängt. KÄSEMANN schreibt der Apokalyptik auch eine konstitutive Bedeutung für die hellenistische Theologie zu. Sie bildet als futurische Eschatologie das Korrektiv sowohl für eine präsentische Eschatologie (schon bei Paulus) als auch für jede Form des hellenistischen Enthusiasmus. Die Apokalyptik wurde im griechischen Raum in die stetige Erwartung des Endes und Zieles der Geschichte umgewandelt. Die Theologie ist also nicht nur an griechisches Denken gebunden, sondern hat ihren Ursprung im

90) a.a.O., S.88

91) a.a.O., S.91. Als Beispiele für das göttliche Ius talionis können herangezogen werden: Mt 5,19;6,14f;7,2;10,32;13,12; bei Paulus: 1.Kor 3,17;14,38.

92) a.a.O., S.98f. KÄSEMANN neigt dazu, sämtliche Makarismen und Weherufe der urchristlich-prophetischen Gemeinde zuzusprechen.

93) a.a.O., S.80f: "Der Geist setzt hier Recht, und daß er es tut, ist konstitutiv für ihn. Der Geist ist die Macht, welche Gottes Recht auf Erden im Wort der Verkündigung proklamiert, mit dem Handeln des Weltenrichters am jüngsten Tage begründet und im neuen Gehorsam des Christen verwirklicht."

94) a.a.O., S.104.

Judenchristentum. Das positive Anliegen der apokalyptischen Theologie muß für das Dogma und seine Geschichte berücksichtigt werden.⁹⁵⁾

4. Die Trennung von Vernunft und Glaube und die Frage nach der Metaphysik

Die Kritik, die HARNACK mit der Darstellung des Hellenisierungsprozesses am Dogma übt, wird durch die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, dem das von Religion und Theologie entspricht, verständlich. Der Hellenisierungsvorgang stellt sich dar als Verengung des Glaubens zur reinen Lehre und als Einbruch von Spekulation und Theologie in die Religion. Die Vernunft des Menschen begreift Religion und Tugend als ihre eigenen Inhalte. Bei den Apologeten beginnt die Verbindung der christlichen Predigt mit der Vernunft.⁹⁶⁾ Der Vorgang der Vorordnung der durch griechisches Denken bestimmten Vernunft vor den Glauben (notwendige Anerkenntnis geoffenbarter Sätze) hätte sein radikales Ende in der Reformation erfahren müssen, doch durch die Beharrung am Dogma erlangte die Hellenisierung ihren Höhepunkt und ihre Auflösung zugleich in der Aufklärung. Sie machte Ernst mit der Vorherrschaft der Vernunft durch eine zersetzende Religionskritik und bereitete so dem griechischen Geist einen triumphalen Erfolg. Wenn Ethos und Religion auf dem Boden des Intellektualismus stehen, folgen Zerstörung der inneren und äußeren Ordnung und Aufhebung der "höheren Werte und Ziele". Um diesen Konsequenzen zu begegnen, hat HARNACK, ebenso wie A. RITSCHL, Vernunft und Glaube

95) a. a. O., S. 111, Anm 5: "Daß die kirchliche Theologie weithin in der Überwindung der Apokalyptik ihre Aufgabe gesehen hat, ist nicht zu bestreiten. Sind deshalb die Kirchenväter die ersten Theologen? Ist das Griechentum der Taufpate der christlichen Theologie? Dem Neutestamentler sei erlaubt zu fragen, welchen Preis wir dafür zahlen und welches Risiko wir damit eingegangen sind, daß wir als Theologen Erben des systematischen griechischen Denkens wurden. Ganz ungestraft überwindet man die Apokalyptik nicht."

96) LdG, I⁴, S. 525

scharf zu trennen versucht. HARNACKS Dogmengeschichte soll den Widerspruch von Dogma und Glaube historisch begründen. HARNACK und RITSCHL meinten damit legitim die Reformation fortzusetzen.

An HARNACKS Reformationsverständnis lassen sich die Inhalte von Glaube und Vernunft bestimmen. Die reformatorische Tat Luthers besteht in der Freisetzung der ratio. Das bedeutet einerseits die Befreiung des Christentums von platonisch-stoischer Philosophie und die Wiedergewinnung des Evangeliums, andererseits die Befreiung der Wissenschaft von der Bevormundung durch die Kirche. Das reformatorische Prinzip der Autonomie des Menschen trennt Glaube und Erkenntnis und ermöglicht die Eigengesetzlichkeit der Ordnungen und Disziplinen wie Wissenschaft und Religion, weltlicher und geistlicher Berufe, Staat und Kirche, Ehe und Familie. "Vor Luther hat kein Anderer so klar und entschieden die großen Gebiete des Lebens getrennt."⁹⁷⁾ Luther hat zugleich die Religion auf eine höhere Stufe gehoben, indem er sie von Autorität und Gehorsamszwang zur Freiheit geführt hat. Für die Stufe der Vollkommenheit gilt: "alle Täuschungen, mit denen man sich selbst betrügt, über den Sinn und Wert des Lebens, sollen wegfallen; der Kern des eigenen Wesens soll in seinen Tiefen erfaßt werden und die Seele soll lediglich ihre eigenen Bedürfnisse und den ihr vorgezeichneten Weg zu ihrer Befriedigung erkennen."⁹⁸⁾ Einen Konflikt zwischen "religiösem Glauben und freier Forschung" kann es hier nicht geben, wie auf der Stufe der Autoritätsreligion. Die höchste Stufe der Religion ist der Glaube als "persönliche und stetige Hingabe des Herzens an Gott, welche den ganzen Menschen umschafft",⁹⁹⁾ und die daraus resultierende individuelle Freiheit des Menschen als Herrschaft über die

97) Martin Luther, RuA, I, S. 161

98) Religiöser Glaube und freie Forschung, WuL, II, S. 270

99) Martin Luther, RuA, I, S. 154. Vergl. Albrecht Ritschl, EuE, S. 341: "Auch sie (sc. die Schriften Luthers und die CA) verkünden, daß die erlebte Erlösung sich in der freudigen Ergebung in Gottes Willen, in der sicheren Zuversicht auf ihm, in dem Gebet, in der Demut und in der treuen Arbeit - ein Jeder in seinem Beruf und Stand - zu Nutz des Nächsten darstelle."

Welt. Die Religion geht den inneren (sittlichen) Menschen an. Die Seele erfährt den lebendigen Gott durch den heiligen Geist unabhängig von wissenschaftlicher Erkenntnis. Auf diese Weise expliziert HARNACK die SCHLEIERMACHERsche Auffassung von der Religion als "Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit."

Die Wissenschaft hat es dagegen mit der Geschichte als dem Erkennbaren und Meßbaren zu tun. Vor dem persönlichen Bekenntnis macht die Wissenschaft Halt, es gehört dem religiösen Erleben als Ausdruck der Ehrfurcht und des Erschauerns vor Gottes Majestät an.¹⁰⁰⁾ Was der innere Mensch in der Tiefe erfaßt, ist nicht Objekt der Wissenschaft, weil die Geschichte da versagt, sondern vielmehr die intellektualistischen Elemente, die Lehre, Formeln, Institutionen u.ä. Die Theologie unterscheidet sich von den anderen Wissenschaften nur durch ihre speziellen Objekte: Kirche, Dogma, usw. Allerdings sind die Ergebnisse der geschichtlichen Theologie wiederum notwendige Voraussetzung der Verkündigung und des Glaubens.

An HARNACKs christologischem Verständnis, das er im Apostolikumstreit in seiner "Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum" 1892 explizierte,¹⁰¹⁾ läßt sich die Unterscheidung von Wissenschaft und Religion deutlich machen. HARNACK geht es um das Recht der geschichtlichen Forschung in der Kirche als einem Erfordernis der Zeit, die die Frage nach der "geschichtlichen Wirklichkeit" und deren Beantwortung mit geschichtlichen Mitteln "nicht mehr totschiagen" kann.¹⁰²⁾ Die geschichtliche Untersuchung fragt nach der zuverlässigen Verkündigung, duldet aber keine Verwechslung mit "Urteilen des Glaubens" oder "Zeugnissen aus der Welt des inneren Lebens". Theologische Erkenntnis (Christologie) und Ver-

100) Das Christentum und die Geschichte, RuA, II, S. 12: "Allein es gilt von der Religion im höchsten Sinne, was von allen sittlichen Gütern gilt, daß ein Anderes ist, ihre Wahrheit zu erkennen, ein Anderes ihre Kraft zu besitzen."

101) RuA, I, S. 265ff, besonders S. 287-298

102) a. a. O., S. 288

kündigung müssen sich daher auf den geschichtlichen Christus beziehen, indem sie zeigen, wer Jesus ist, und was er gewirkt hat. "Aber daß dieser Christus, wie ihn die Geschichte vorstellt, als mein Herr und Erlöser geglaubt und ergriffen wird, das bringt gewiß keine geschichtliche Erkenntnis zuwege, ..." ¹⁰³⁾ Der Glaube erwächst aus der verkündigten Botschaft von Gott und der Sündenvergebung, so daß die Gottes- und Sündenerkenntnis durch das Vorbild Jesu geweckt wird. Während CREMER die Präexistenz als Hauptinhalt des Symbols bezeichnet, ist sie für HARNACK ein Glaubensurteil und Sache des inneren Erlebens. ¹⁰⁴⁾ Das Symbol muß als historische Urkunde befragt werden. Dann zeigt sich, daß es durch Zusätze, die nicht zur ursprünglichen Verkündigung gehören, angewachsen ist. Dazu zählen die Jungfrauengeburt und die Himmel- und Höllenfahrt, die nicht als Beweise für die Präexistenz Christi herangezogen werden dürfen. Der Mensch erlebt Gott unmittelbar in der Anschauung und Wirkung des verkündigten Evangeliums Jesu, aber nicht durch ein Nachsprechen christologischer Lehrsätze. ¹⁰⁵⁾ Die Vernunft macht die unmittelbare Religion zu einer vermittelten und bildet dann das Kriterium für die fides explicita und implicita. Jedoch die fides explicita ist da, wo der lebendige Gott die Seele trifft. Eine Theologie, speziell Christologie, die hinter die in Christus geschichtlich gewordene Offenbarung Gottes zurückfragt nach einem Gotteserleben oder die von einer transzendenten Gottesvorstellung her den Glauben bestimmen will, verwandelt sich in Mystik und in Metaphysik. ¹⁰⁶⁾ Da HARNACK seine Stellung zur Metaphysik nicht explicit in einer Erkenntnistheorie ent-

103) a.a.O., S.291

104) a.a.O., S.295

105) Wesen, S.88: "Wie weit entfernt man sich also von seinem (sc. Jesu) Gedanken und von seiner Anweisung, wenn man ein 'christologisches' Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten! Das ist eine Verkehrung. Über Christus vermag man nur dann und in dem Maße 'richtig' zu denken und zu lehren, als man nach seinem Evangelium zu leben begonnen hat.

106) LdDg, III⁴, S.836: "...denn es ist gar nicht Gott an sich, an den der Glaube glaubt - Gott an sich gehört den Aristotelikern -, sondern es ist der durch die Offenbarung des hl. Geistes vor die Seele gestellte, in Christus offenbare Gott."

wickelt hat, soll hier auf Aussagen A. RITSCHLS zum Verhältnis von Theologie und Metaphysik hingewiesen werden.

RITSCHL protestiert gegen die metaphysische Theologie, die die christliche Offenbarung mit einer "übergeordneten Gesamtanschauung von der Welt" in Einklang bringen will.¹⁰⁷⁾ Eine solche Theologie mißbraucht die Vernunft. Basis des Protestes ist die Unterscheidung von Natur und Geist oder von Welt und Gott. Die metaphysische Methode leugnet diese Unterscheidung, indem sie geistige Größen wie natürliche erkennen will.¹⁰⁸⁾ Um das geistige Leben zu erfassen, bedarf es einer anderen "Metaphysik". Sie versucht sich auf die Erfahrungen des Lebens zu stellen, weil der Mensch sein eigentliches Sein im Erkennen, Fühlen und besonders im Wollen hat.¹⁰⁹⁾ In diesen menschlichen Funktionen lassen sich auch die vermittelten Wirkungen Gottes auf dem Gebiet der Religion feststellen. In den Wirkungen werden nämlich ihre Ursachen mitgedacht. Das geschieht in der Erinnerung.¹¹⁰⁾ Mensch und Gott werden in der Religion verbunden durch die Erinnerung an Christus. Das ist der Ort für die spezifisch christozentrische Theologie RITSCHLS: "Also ohne das Mittel des Wortes Gottes und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung Gottes in Christus giebt es kein persönliches Verhältnis zwischen einem Christen und Gott."¹¹¹⁾ An die Stelle einer transzendentalen Gotteserkenntnis soll das Erinnerungserlebnis

¹⁰⁷⁾ RITSCHL, Theologie und Metaphysik, S. 24

¹⁰⁸⁾ a. a. O., S. 30f: "Metaphysische Begriffe sind die elementaren Erkenntnisse, in welchen man die Objecte des Erkennens eben nur als solche, als Dinge im Allgemeinen fixirt, in ihrer Einzelheit und weiter in ihrer gegebenen Stellung zu einander. In dieser Betrachtungsweise enthält man sich der Unterscheidung der Erkenntnisobjecte als Natur und als Geist. Man erkennt also geistige Größen in metaphysischer Methode nur oberflächlich, unvollständig, nicht in ihrer eigenthümlichen Wirklichkeit."

¹⁰⁹⁾ a. a. O., S. 39; 48.

¹¹⁰⁾ a. a. O., S. 50: "Dabei ist das Selbstgefühl unserer geistigen Wirklichkeit der zureichende Erkenntnisgrund für die Wirklichkeit alles dessen, was zu unserer Wirklichkeit als einer werthvollen und wirksamen Existenz in der Welt beiträgt. Durch die genaue Erinnerung werden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Andern fortwirkt, also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handelt."

¹¹¹⁾ a. a. O., S. 51

von Christus treten. RITSCHL meint, damit LOTZES Erkenntnistheorie vom Werturteil anzuwenden. Aber er reißt - im Gegensatz zu LOTZE - die Sache und ihre Wertung auseinander, indem er das Werturteil in den Bereich des Fühlens und Wollens verlegt und den Intellekt ausschließen will. Schon PFLEIDERER hat von einem "subjektiven Idealismus" und "positivistischen Phänomenalismus" bei RITSCHL gesprochen.¹¹²⁾

Wie RITSCHL unterscheidet HARNACK Natur und Geist, wenn er den Zwiespalt des "sittlich empfindenden Menschen" als den von "Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, Materie und Geist, Triebleben und Freiheit, Physik und Ethik" bestimmt.¹¹³⁾ Die christliche Religion führt diese Gegensätze in Kampf und Auseinandersetzung zur Einheit mit Gott, indem Christi Wohltaten erkannt werden (*beneficia eius cognoscere*). So wird der geschichtliche Christus "zum einzigen Erkenntnisprincip Gottes".¹¹⁴⁾ Wie HARNACK eine scharfe Grenze zieht zwischen Theologie und Religion, so auch zwischen der Vernunft und dem Glauben. Das Dogma gerät auf die Seite der Theologie und der Vernunft. A. LASSON hat dieses HARNACKsche Prinzip als "metaphysischen Dualismus" bezeichnet.¹¹⁵⁾ Der Dualismus erklärt, daß HARNACK immer wieder auf Antinomien wie die von Dogma und Evangelium, Vernunft und Glaube geführt wird. Nur in der Religion können die Gegensätze zur Einheit geführt werden.

HARNACK beruft sich mit Recht auf Luther, insofern Luther um die Freiheit der Theologie von der Philosophie und Metaphysik gekämpft hat. Die Philosophie sowie die in ihrem Dienst stehende ratio (in der scholastischen Theologie) vermögen Gott nicht zu erkennen. Die Vernunft

112) PFLEIDERER, Die Ritschl'sche Theologie, Braunschweig, 1891, S. 4; 12.

113) Wesen, S. 90

114) Darin besteht Luthers wichtigste Reform: *LddG*, III⁴, S. 837, Anm. 1

115) LASSON, *Preuß. Jahrb.* 62, 1888, S. 587: "Gleichwohl beruht Harnack's Kritik des Dogmas auf einer eigenthümlichen Metaphysik, die dann allerdings zu der in dem Dogma als gestaltendes und mitwirkendes Princip enthaltenen im schroffen Gegensatz steht." LASSON bestimmt sie als "metaphysischen Dualismus, der die Gegensätze als solche festhält und jeden Versuch der Versöhnung und Ausgleichung aufs strengste abweist."

bleibt im Menschlichen und zugleich Spekulativen, ohne daß es zum Glauben oder der Gewisheit Gottes käme.¹¹⁶⁾

Die Vernunft, die an das Fleisch im Gegensatz zum Geist (also an die gefallene Schöpfung) gebunden ist, ist blind und bleibt der Welt verhaftet.¹¹⁷⁾ "Denn das Wort verkündet Gottes verborgenes Heil; es verheißt Unglaubliches, Unmögliches, Absurdes, das über alle mögliche Erfahrung, über alles Fassungsvermögen und Vernunft hinaus ist, und der Glaube hat es mit diesem Unmöglichem zu tun."¹¹⁸⁾

Die Offenbarung kann von der ratio nicht erfaßt werden, sondern nur im Glauben angenommen werden. Wenn HARNACK den Glauben als Erfahrung der geschichtlichen Offenbarung in Christus bezeichnet, dann meint er ebenso wie Luther die fiducia, der die notitia als Faktenwissen und der assensus zuzuordnen sind.¹¹⁹⁾ Soweit kann auch HARNACK zugestimmt werden, daß Vernunft und Glaube auseinandergehalten werden müssen.

Damit ist aber nur eine Seite der Sache dargestellt, denn der Glaube kann andererseits die Vernunft nicht außer Acht lassen. Der Mensch kann und muß mit der Vernunft nach der Offenbarung fragen, wenn er der Autonomie der Vernunft gerecht werden will. Deshalb schließt Luther in die notitia (und damit in die fiducia) auch die Dogmen ein, ohne daß es sich bei ihm um ein mittelalterliches Relikt handelte. Die notitia wird dadurch weder selbst zur Offenbarung noch verselbständigt sie sich gegenüber der fiducia. HARNACKs radikale Trennung kann nicht aufrecht erhalten werden, weil es eine intellektuelle Verantwortung des Glaubens gibt, die sich im Dogma widerspiegelt. BONHOEFFER hat von der "intellektuellen Redlichkeit" gesprochen, die sowohl die autonome Vernunft re-

116) Vergl. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, S. 22f.

117) AS, Bekenntnisschriften, S. 440, Z. 36ff: "Videmus autem quam palpet et titubet caeca ratio in rebus divinis et consolationem quaerat in propriis operibus pro sua opinione et Christi et fidei prorsus obliviscatur."

118) ALTHAUS, a. a. O., S. 68. Vergl. für das Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Luther: B. LÖHSE, Ratio und fides, 1958.

119) Vergl. CA XX, 23; Bekenntnisschriften, S. 79, Z. 6ff.

spektiert als auch in den Glauben einbezieht, da der Glaube die ganze Wirklichkeit betrifft.¹²⁰⁾ Die Doppelbeziehung von ratio und fides darf nicht aufgehoben werden: "Der Glaube tötet die Vernunft, und: Der Glaube steht im Einvernehmen mit der Vernunft."¹²¹⁾ Die Vernunft hat ihren Ort für den Glauben da, wo der Mensch dem Inhalt des Glaubens nachdenkt und ihn in Sätze faßt. Das geschieht in Rechenschaft vor dem, was Gott ihm sagt und an ihm tut. Hier zu trennen, hieße den Menschen spalten und den Glauben nur auf das Gefühl zu beschränken. HARNACKs Standpunkt muß allerdings auch von dem Gegensatz zu dem katholischen Dogmabegriff verstanden werden. Im Anschluß an HARNACK muß gefragt werden, ob das Dogma noch als "noma normata" des christlichen Glaubens bezeichnet werden kann, da seine göttliche Autorität mit Recht in Frage steht. Unsere erkannte Wahrheit ist nicht die Wahrheit Gottes. Der offenbare Gott wird dem Menschen nicht verfügbar, er bleibt der verborgene, absolute Gott in seiner Majestät. Der Dogmabegriff muß ein weit gefaßter Genusbegriff sein, der zum Wesen des Christentums gehört. Demgegenüber hat HARNACK mit dem Dogma "eine eigenthümliche Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes" bezeichnet, die auf Grund ihrer speziellen Metaphysik und Naturphilosophie wissenschaftlich überholt sei. Die Dogmatik hat es deshalb mit der geschichtlich gewordenen Kirchenlehre als historischer Disziplin zu tun. Da HARNACK aber auf die Reflexion des Christentums nicht verzichten kann, fordert er dafür eine praktisch-theologische Disziplin, "die die geschichtlich zutreffende Darlegung des Evangeliums mit dem jeweiligen allgemeinen Erkenntnisstande vermittelt".¹²²⁾

An HARNACKs ratio-Verständnis setzt besonders die Kritik KAMLAHs ein. Ihm kommt es darauf an, das Eigenrecht der Theologie und ihren nicht-rationalen Charakter aufzu-

120) BONHOEFFER, E, S. 37: "Intellektuelle Redlichkeit in allen Dingen, auch in den Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit."

121) EBELING, Die "nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe", in: Wort und Glaube, S. 170

122) IdDg, I⁴, S. 23 und Anm. 1.

zeigen. Er begründet ihn mit der christlichen Verkündigung, daß Gott der Schöpfer und Herr der Geschichte ist, so daß das griechische *λόγος* -Denken gesprengt wird. Die durch die Apologeten entstandene "christliche Philosophie darf aber nicht, wie das Harnack getan hat, rationalistisch auf Aufklärungsphilosophie begrenzt werden".¹²³⁾

In der Stellung zum Mythos unterscheiden sich Aufklärung und Philosophie, diese bezieht ihn in das Denken ein, jene lehnt ihn ab. KAMLAH stellt daher den Hellenisierungsprozeß als notwendigen Selbstbehauptungsvorgang des Christentums dar und zeigt, wie es sich geschichtlich begründet. Der Vorgang ist kurz so zu skizzieren: Aus der Entschränkung der jüdischen Geschichtlichkeit, die von Jesus radikalisiert und dessen Radikalisierung von der Urgemeinde (besonders durch Paulus) wiederholt wurde, gründete sich die eschatologisch-christliche Existenz, die diese dialektische Spannung nicht aufrecht erhalten konnte. Da sich das Christentum aber behaupten mußte, gerade wegen der Verfolgung durch das Heidentum, begründete es seine eigene Geschichtlichkeit in der Welt. Diese äußerte sich in Apokalyptik (Aufnahme jüdischer Elemente) und Apologetik (Aufnahme griechischen Denkens).¹²⁴⁾ Die Auseinandersetzung mit der konkurrierenden unverünftigen mythologischen Gnosis zwang zur Hereinnahme der Vernunft und der griechischen Philosophie (in der johanneischen "Gnosis" herrschte noch mythologisches Denken). Die Verbindung von Antike und Christentum und die "christliche Philosophie" braucht also nicht be-

123) KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit, S.93: "Man darf ferner nicht, wie das ebenfalls seit Harnack üblich ist, den altkirchlichen Begriff einer 'christlichen Philosophie' deshalb in Anführungsstriche setzen, weil man ihn damit als ein widersinniges Kuriosum kennzeichnen möchte. Kurios ist hier eher die Gewohnheit der modernen historischen Wissenschaft, die sich unter Philosophie nur noch Aufklärungsphilosophie ('Rationalismus') vorstellen kann. Eine 'christliche Aufklärung' zu denken, das wäre in der Tat widersinnig."
 124) a.a.O., S.85: "Die geschichtliche Selbstbehauptung, ohne die es faktische Geschichtlichkeit nicht gibt, ist in der Gemeinde von Anfang Verteidigung der Rechtgläubigkeit und kommt alsbald in einer neuen Variante zum Vorschein: als die literarische Verteidigung des christlichen Glaubens durch die Apologetik."

staunt zu werden, denn erst durch sie wurde das Christentum Universalreligion, wie sie es in der Art des Urchristentums nicht geblieben wäre. "Seit der Rezeption der Vernunft kann das Christentum den Boden einer besonderen geschichtlich-sprachlichen Tradition entbehren, als nun wirklich universale Religion geschichtlich dauern und den Raum der abendländischen Geschichte als der Weltgeschichte bilden."¹²⁵⁾ Das Zusammenwirken von Natur und Gnade, natürlicher Vernunft und Offenbarung bestimmt fortan die Jahrhunderte. Das Christentum wurde sich seiner Geschichtlichkeit bewußt und brachte dieses Bewußtsein in Geschichtsphilosophie (seit Theophilus von Antiochien) und Geschichtsschreibung (Lukas, Euseb) zur Geltung.

Das Eigentliche des Christentums wird von KANTLAH in einer Aufeinanderbezogenheit von Glaube und Vernunft (also im Gegensatz zur Aufklärung) gesehen. Dadurch ist ein entscheidender Schritt über HARNACK hinaus getan, weil das Dogma als konstitutiv für die universalgeschichtliche Rolle des Christentums erkannt wurde. HARNACKs Dogmengeschichte hat nicht überzeugend darstellen können, daß das Dogma dem Christentum fremd ist. Gerade weil das Christentum sich auch dem griechischen Denken assimiliert hat, ist es missionarisch wirksam geworden und hat so den universalen Anspruch des Evangeliums verkünden können.

¹²⁵⁾a.a.O., S.115

5. Zusammenfassung

1. Das Dogma ist nicht nur inhuman (Teil B), sondern auch irreligiös auf Grund seines rationalen Charakters, der durch das aufklärerische griechische Denken bedingt sein soll. Die Dogmenbildung bedeutet deshalb zugleich eine Hellenisierung des Christentums, die nicht nur einem formalen Übersetzungsvorgang (R. SEEBERG, GLAWE), sondern einem sachlichen Neuverständnis des Evangeliums gleichkommt.
2. Die Änderung besteht in dem Vergottungs- und Unsterblichkeitsgedanken, der die Logoschristologie ermöglicht (Irenäus!).
3. Der Hellenisierungsvorgang setzte mit den Apologeten ein, die das Christentum als "wahre Philosophie" begreiflich zu machen versuchten. Daß aber noch der Kern des Evangelium erhalten geblieben ist, zeigt sich in der Abwehr der von HARNACK als "akute Hellenisierung" verstandenen Gnosis. Die nachfolgende Forschung hat in der Kritik an HARNACK jedoch den ungriechischen Charakter der Gnosis aufgezeigt (JONAS, BULTMANN).
4. Gegenüber HARNACK ist festgestellt worden, daß das Christentum auch in den dogmatischen Entscheidungen von Nicäa und Chalcedon seinen ungriechischen Charakter bewahrt hat (die trinitarische Gottesanschauung und die Zwei-Naturen-Lehre widersprechen griechischer Anschauung), obwohl es griechisches Denken in sich aufgenommen hat.
5. Weil HARNACK für sein Denken selbst das griechische Wissenschaftsideal voraussetzte, hat er auch die dogmatisch-wissenschaftliche Theologie (Theologie von außen) als Aufklärungsphilosophie verstanden, die der fides die ratio vorordnet. Er sah deshalb in ihr eine Gefährdung des christlichen Glaubens, weil die konsequente Folge die Aufhebung des Glaubens selbst wäre (Rationalismus). Doch im Gegensatz zu HARNACKS Auffassung muß schon von einer Theologie auf jüdischem Boden sowie von einer Abhängigkeit des christlichen Dogmas von der spätjüdischen Apokalyptik gesprochen werden. HARNACK hielt die auf die Charismatiker

bezogene "Theologie von innen" dogmatisch für bedeutungslos.

6. Gegenüber HARNACK muß betont werden, daß die Rezeption des griechischen Denkens dem Christentum eine universalgeschichtliche Rolle gesichert hat, weil es sich auf diese Weise nur selbst geschichtlich behaupten konnte. Es hat aber zugleich damit seine eschatologische Hoffnung nicht aufgegeben, die aus der spätjüdischen Tradition übernommen und von Jesus radikalisiert worden war.

7. Um der aufklärerischen Konsequenz zu begegnen, die ratio der fides vorzuordnen, wollte HARNACK mit der Trennung und Hervorhebung des Eigenrechtes von ratio und fides, theologischem Erkennen und religiösem Erleben, Wissenschaft und Religion das reformatorische Erbe fortsetzen. Doch der radikalen Trennung von Vernunft und Glaube kann nicht zugestimmt werden, da die Vernunft für die Erkenntnis der Wahrheit Gottes notwendig ist. Das Dogma gehört insofern zum Wesen des Christentums, als es vernünftige Rechenschaft über den Glauben ablegt. In die notitia ist nicht nur die historische, sondern auch die dogmatische Kenntnis einzuschließen.

8. Mit HARNACK muß allerdings unterschieden werden zwischen der theologischen Aufgabe und der Glaubenserkenntnis; denn der Glaube ist nicht Gegenstand theologischer Wissenschaft. Gegenstand der Theologie ist dagegen das verkündigte und zu verkündigende Wort Gottes, das die Schrift beinhaltet.

D) Die Infragestellung des Dogmas durch die Geschichte

Für die Dogmenkritik HARNACKS muß neben seinem Humanitätsverständnis und seiner Kritik am Rationalismus als weiterer Faktor die Geschichte berücksichtigt werden. HARNACK war nicht Dogmatiker, sondern Historiker. Die Geschichte ist der eigentliche Ort seines Denkens. Damit hat er bestimmenden Anteil an der Bewegung des 19. Jahrhunderts, das historisch dachte und die Geschichte in ihrer Bedeutung für die Wahrheitsfrage erst entdeckt hat. Die Wissenschaften blühten auf durch den Eifer um die Erforschung neuer Quellen und die Erprobung historischer Methoden. HARNACKS große theologische Leistungen liegen daher auf dem Gebiet der Quellenforschung und der Geschichtsschreibung.

1. Theologie als historische Wissenschaft

HARNACK ist der Überzeugung, daß erst die Geschichte und ihre dem Menschen mögliche Erkenntnis der Theologie als Wissenschaft Berechtigung verleihen. Die Frage nach der Stellung der Geschichte innerhalb der Stufenfolge möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis macht das deutlich:¹⁾ Die erste Stufe ist die des Feststellens, Ordnen, Analysierens. Sie ist notwendige Durchgangsstufe, die das Material zu höherer Erkenntnis liefert. Blicke die Wissenschaft hier stehen, käme sie nicht über die Textkritik oder ein tabellarisches Erfassen des Materials hinaus und überließe leicht einem Pragmatismus das Feld. Die zweite Stufe ist die mechanistisch-mathematische, auf der nach der "Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs der Dinge" gefragt wird.²⁾ Diese Stufe kommt dem Leben

1) Über wissenschaftliche Erkenntnis, 1913, FruK, S. 173-201; Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis, 1930, WdV, S. 202-205, ein Exzerpt aus dem erstgenannten Vortrag.

2) FruK, S. 179

noch nicht auf die Spur und kann auf Grund der e i n e n ermittelten Kraft das Individuationsprinzip noch nicht erklären; wer hier auch weltanschaulich verharret, erschließt nicht die Harmonie und Fülle des Lebens. Das rein materialistische Schema von Notwendigkeit und Freiheit wird dem W i l l e n des Menschen nicht gerecht, daher weist es nicht über den naturwissenschaftlichen Bereich hinaus.³⁾

Die Erforschung des Lebens, der Umwelt der Erscheinungen, stellt die dritte Stufe dar. Es gilt, die sich in Bewegung befindliche Natur zu beobachten und zu erforschen, indem nach Richtung und Zweck der Ideen und nach dem Zusammenhang der Ereignisse gefragt wird. Das einzelne ist Durchgangsstufe (Zwischenglied) und Endzweck zugleich. Der Beobachter kommt über "Vermutungs- und Richtungsevidenzen" nicht hinaus.⁴⁾

Die vierte und letzte Stufe betrifft die Erkenntnis des Menschen selbst und begegnet seinem gestaltenden, bewußten G e i s t . Das geistige Leben verläuft nach "Ideen von Normen und Werten", die erst eine Geschichte ermöglichen, die mehr als kausale Entwicklung ist. Die Geschichte ist nicht zu trennen von der Höchstschätzung der Moral, denn in ihr verwirklicht sich als normgebende Idee das Prinzip des Sollens. "Geschichte ist nicht schon in und mit der Technik gegeben, auch nicht schon in dem soziologischen Zusammenschluß der Menschen, auch nicht schon in der Sprache, sondern erst dort, wo die v e r p f l i c h t e n d e Idee von Normen und Werten aufgeleuchtet ist."⁵⁾ Die Geschichte läßt also erst das Humanum aufleuchten, indem der Geist für den Menschen eine höhere, übernatürliche Welt durch die Gesetze der Freiheit schafft. In der Ethik, die den Menschen daraufhin ausrichtet, treffen sich Religion und Staatsordnung, die beide die Geschichte des Menschen bestimmen. Wie auf der vorigen Stufe kann die

3) a.a.O., S. 184: "Je komplizierter der Aufbau eines Lebendigen ist, umso 'freier' ist sein Wille; im Menschen erreicht dieser Wille die höchste und, wie es scheint, eine neue Stufe."

4) a.a.O., S. 188

5) a.a.O., S. 193; vergl. WdV, S. 204

Geschichtserkenntnis nur zu Vermutungs- und Richtungs-evidenzen gelangen, die es ermöglichen, das Wissen zu mit relativ gültigen Ergebnissen zu sichern. Die Geschichtsbetrachtung muß daher nicht zur Resignation und zum Pessimismus führen, sondern will an den Stellen aufbauen, die eine Destruktion als schwach, brüchig oder gefahr-voll gekennzeichnet hat. Die Geschichtsbetrachtung muß das Handeln der Gegenwart bestimmen, "denn nicht um uns zu unterhalten oder um zu kontemplieren sind wir auf der Welt, sondern um das Ganze zu fördern und unserem Nächsten zu dienen." ⁶⁾ Der Mensch soll selbst die Geschichte gestalten. ⁷⁾ Die Geschichte selbst befähigt dazu, weil sie das "höhere geistige Leben" kennzeichnet. ⁸⁾ Die "Anschauung" als Methode der Geschichtswissenschaft verbindet darum auch die exakte Tatsachenforschung mit dem subjektiven Erkennen und der Lebensweisheit des Forschers. Der Historiker kann nicht einfach feststellen, wie es gewesen ist. Dafür sind die Verhältnisse zu un-durchsichtig und geheimnisvoll, da sich Ursache und Zweck wie in allen Lebensprozessen verquicken und das Entstandene seine Herkunft verdeckt. Feststehende geschichtliche Gesetze in der Art von Naturgesetzen gibt es daher nicht. Die geschichtliche Fülle muß aber methodisch erfaßt werden, wozu als Wertmaßstab der Blick auf das Lebendige dienen soll. Maßgeblich ist, was der Erhaltung und Förderung des Lebens dient. Diese Beurteilung hängt von der eigenen Lebenserfahrung und der selbst erlebten Geschichte ab. Scheint so das geschicht-

6) Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten? EuB, S. 171f

7) Über die Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, EuB, S. 7: "Um in den Gang der Geschichte einzugreifen, deshalb treiben wir Geschichte und haben Recht und Pflicht dazu; denn ohne geschichtliche Erkenntnis bleiben wir entweder passive Objekte der Entwicklung oder werden zu frevelnden Irreführern."

8) FruK, S. 199: "Das höhere geistige Leben wird als Geschichte und als Ethik erkannt."

liche Urteil einzig in die Hand des einzelnen subjektiven Betrachters gelegt zu sein, so meint HARNACK doch, daß jeder Mensch mit Einsicht und natürlichem Empfinden aus der Anschauung des Wesen einer Sache ermitteln kann. Die Zusammenschau alles Wirklichen hilft zur Erkenntnis des vergangenen Lebens und führt auf die Wahrheit.

GOETHE hatte diesen Maßstab in der Naturbetrachtung angewendet. "Es ist außer Zweifel, daß die ganz besonders starke Heranziehung Goethes vor allem auf diesen Realismus und Universalismus der Anschauung des Werdens, auf diesen Sinn für das 'Wesen' zurückgeht."⁹⁾ An das Studium der Geschichte muß man mit Wahrheitsliebe herantreten, damit ein fester Standpunkt über ihr gewonnen werden kann. "Wahrheitsliebe ist, daß man überall das Gute zu finden und zu schätzen weiß", sagt G o e t h e."¹⁰⁾

Die Geschichtswissenschaft drängt aber über ihre Grenzen hinaus zu einer umfassenden Erkenntnis der Totalität der Natur- und Lebensbereiche. Das geschieht in der Philosophie, die selbst nicht mehr Wissenschaft im eigentlichen Sinn heißen kann. Sie ist vielmehr eine "aristokratische Betätigung und übt eine Synthese, die nicht jedermanns Sache ist."¹¹⁾ Wenn es auf diesem Gebiet auch keine endgültigen Systeme geben kann, die die Wahrheit ganz erschließen, so verlangt die philosophische Betätigung doch Respekt, vor allem wo sie selbst von den Normen des geistigen Lebens ausgeht. Die Menschheit wird aufwärts geführt, wo Philosophen "von der Physik zur Metaphysik, von der Historie zur Methistorie, von der Ethik zur Metethik" vordrängen.¹²⁾

Geschichte und Philosophie können nicht von der Religion absehen, da sie als christliche Religion die maßgeblichen Normen und Werte ausprägt. HARNACKS Geschichtsbetrachtung ist idealistisch. Die höhere Stufe der Religion ist eins ihrer Ziele. Deshalb ist die Theologie nur Wissenschaft, wo sie sich mit den geschichtlichen Erscheinungen der Religion beschäftigt. Nur die Religionsphilosophie

9) TROELTSCH, Harnack, S. 285

10) Über den sog. "Consensus quinque-saecularis", WdV, S. 81

11) FruK, S. 196, vergl. S. 201

12) a. a. O., S. 200

gilt als "Krone theologischer Arbeit",¹³⁾ weil sie das Christentum mit den anderen Religionen vergleicht. Das System theologischer Wissenschaft setzt sich aus historischer und praktischer Theologie und Religionsphilosophie zusammen.¹⁴⁾ Die Theologie überschreitet ihre Grenzen als Wissenschaft, wenn sie sich in Philosophie verwandelt und Metaphysik oder Metethik treibt.¹⁵⁾ Die Verbindung des Christentums mit der antiken Philosophie in der Theologie muß daher kritisiert werden. Aus der geschichtlichen Beziehung von Philosophie und Christentum darf nicht wie bei HEGEL auf die Identität von christlicher Lehre und Philosophie geschlossen werden,¹⁶⁾ so daß also auch innerhalb der Theologie noch einmal der Gegensatz von Intellekt und Glaube aufleuchtet.¹⁷⁾ Die historische Theologie hat als Wissenschaft nicht eine "Geschichte anderer Art", eine Heilsgeschichte im Unterschied von der natürlichen Geschichte zum Gegenstand; "die Kirchengeschichte ist ein Teil der allgemeinen Geschichte und kann nur im Zusammenhang mit ihr verstanden werden."¹⁸⁾ Die Kirchengeschichte muß sich ebenso der Methode der historischen Kritik bedienen wie die Universalgeschichte. Da Kirche und Welt geschichtlich ineinander verwoben sind, kann die Erkenntnis von HARNACK nicht aufgegeben werden, daß Kirchen- und Universalgeschichte in ihrem Zusammenhang verstanden werden müssen.¹⁹⁾

13) Briefwechsel PETERSON-HARNACK, in: PETERSON, Theologische Traktate, S. 305

14) Die Verwandtschaft mit SCHLEIERMACHERS Aufsatz aus der "Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", Berlin 1811, kann nicht geleugnet werden; nur bilden dort Apologetik und Polemik die Wurzeln und die praktische Theologie die Krone des Systems.

15) Für HARNACKS Stellung zur Dogmatik vgl. W. Elliger, Adolf Harnack als Kirchengeschichtler, in: Adolf Harnack in memoriam, S. 21f

16) Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte, 1904, WuL, II, S. 54-56.

17) WuL, II, S. 56: "Die Religion ist eine Bestimmtheit des Gefühls und Willens, sich gründend auf inneren und geschichtlichen Erfahrungen; sie bleibt das auch auf den höchsten Stufen, und deshalb ist das intellektuelle Element in ihr stets ein sekundäres, wenn auch ein notwendiges."

18) a. a. O., S. 45

19) ELLIGER, a. a. O., S. 30: "Und man wird bei dem neuen Bemühen

W. MAURER hat jedoch gefordert, der Kirchengeschichte ihre schon von Euseb zugesprochene Funktion für das Christentum zurückzugeben, daß sie den Siegeszug des Evangeliums darstellen soll. Zur Durchführung dieses Programms muß MAURER ein "reines Evangelium" aus den "zeitgeschichtlichen Verklammerungen" des Christentums herauslösen, wie sie sich bisher in Hellenisierung, Germanisierung und Romanisierung geäußert haben.²⁰⁾ Auf diese Weise kann aber die Geschichtlichkeit des Christentums verdeckt werden; was das Christentum ist, ist es in seinen geschichtlichen Formen. Wenn die Kirchengeschichte sozusagen selbst verkündigt, kann sie leicht ihre kritische Funktion verlieren. MAURERs Anliegen ist soweit berechtigt, als die Kirchengeschichte nicht in der Universalgeschichte aufgehen und nicht nach einer Abfallstheorie beurteilt werden darf. Doch damit ist HARNACKs Dogmengeschichte nicht getroffen.

2. Der Entwicklungsgedanke

Die Vermutungs- und Richtungsevidenzen in der Geschichtserkenntnis ermöglichen HARNACK, auch den Entwicklungsgedanken aufzugreifen. Der fortschreitende Geschichtsprozeß stellt vor die Probleme: Was ist Vorstufe, was Übergang, was Endzweck?²¹⁾ Da die Erkenntnis weder die Einzelheiten nebeneinander stellen noch objektiv gültige geschichtliche Gesetze nachweisen kann, aber doch urteilen soll (läutern, kritisieren, begründen)²²⁾, kommt es auf drei Fragen allein an: "welche Kräfte waren in der

gegebenen Epoche wirksam, in welcher Richtung gingen sie um ein sachgemäßes Verständnis der Kirchengeschichte unbedingt daran festhalten müssen, daß sie sich nicht als eine historia sacra irgendwelcher Art von einer sogenannten Profangeschichte unterscheidet, sondern Teil der Universalgeschichte ist und nur im Zusammenhange mit ihr verstanden werden kann."

20) MAURER, Hellenisierung-Germanisierung-Romanisierung, S. 71: "Das reine Evangelium, in der Reformation neu ans Licht gebracht, ist die Kraft, die die Völkerwelt zu durchdringen sich anschickt."

21) Vergl. Sicherheit und Grenzen, EuE, S. 3ff

22) Wesen, S. 11: "...absolute Urteile vermögen wir in der Geschichte nicht zu fällen".

und was war der Arbeitsertrag der Epoche? K r ä f t e ,
R i c h t u n g , L e i s t u n g - das ist das Entscheidende."²³⁾ Für ein geschichtlich zu erkennendes Objekt, das in seiner Entwicklung verfolgt werden soll, ergeben sich auch dem Kirchenhistoriker drei Fragestellungen:

a) nach der Entstehung

b) nach den Wandlungen (Evolution in Metamorphosen)

c) nach dem Ziel (Telos) der Entwicklung.

zu a) Entstehung

In der Frage nach der Besetzung der kirchengeschichtlichen Disziplin an den theologischen Fakultäten hat HARNACK gegenüber dem preußischen Kultusminister ALTHOFF geäußert, daß ein Kirchenhistoriker vorzuziehen ist, der hervorragende Kenntnisse auf dem Gebiet der alten Kirche hat. Denn die Geschichte der alten Kirche fragt vorwiegend nach ihrer Entstehung. "Für den theologischen Unterricht kommt alles darauf an, daß der Student weiß, wie ist der Katholizismus e n t s t a n d e n , wie verhält er sich zum ursprünglichen Christentum, wie ist das Dogma, der Kultus, die Verfassung e n t s t a n d e n und wie sind sie demgemäß zu beurteilen."²⁴⁾ In der Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften 1890 hob HARNACK ebenso die Frage nach der Entstehung hervor: "Die Probleme der Kirchengeschichte des Altertums lassen sich auf ein einziges zurückführen: wie hat sich aus der Predigt des Evangeliums der Katholizismus und die katholische Reichs- und Staatskirche entwickelt?"²⁵⁾

Auch die Dogmengeschichte hat zuerst den Entstehungs- und Werdeprozeß des altkirchlichen Dogmas darzustellen. Dieser Prozeß endet mit der ausgeprägten Gestalt einer apostolisch-katholischen Glaubenslehre und dem "ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystem", der Logoschristologie. Daran schließt sich erst die eigentliche Entwicklung des Dogmas an, die durch die Konzilsbeschlüsse gekennzeichnet wird und in drei Ausgängen endet. Schwie-

23) BuE, S. 14

24) v. ZAEN-HARNACK, S. 130

25) WdV, S. 210

rig an diesem Aufriß ist die fließende Grenze zwischen der Entstehung und der beginnenden Entwicklung des Dogmas. HARNACK ist auch darin inkonsequent, daß er schon bei den Apologeten und Kirchenvätern "Dogmen" kennt, jedoch ist dieses Vorgehen auf die Einschränkung des Dogmabegriffs als griechischer Lehre zurückzuführen.

Die Entstehung des Dogmas stellt aber auch vor ein zweites Problem. Die Fragestellung setzt voraus, daß das Dogma nicht notwendig und wesensmäßig zum Christentum gehört und daß es eine dogmenfreie Zeit erlebt hat. Nach der Entstehung der katholischen Kirche hatten schon BAUR und A. RITSCHL gefragt,²⁶⁾ aber erst HARNACK hat die Frage auf das Dogma bezogen. Worin liegt das Recht, auch nach der Entstehung des Dogmas zu fragen? Warum wird nicht auch gefragt: Wie ist das Evangelium (als Verkündigung Jesu) entstanden? HARNACK meint, daß es die Geschichte mit den objektiven Dingen zu tun hat, die in die Erscheinung des denkenden Subjekts getreten sind, und deren Gang verfolgt werden kann. Wo nicht mehr nach der Entstehung gefragt werden kann, da ist der Bereich des Objektivierbaren übertreten, da gibt es keine Geschichte mehr. Das Evangelium gehört mit der Offenbarung Gottes in den inneren Bereich der religiösen Erfahrung, während das Dogma und die Theologie intellektuelle, geschichtliche Formen der Religion darstellen.²⁷⁾ Die Entstehungsfrage ist also Kriterium für die Geschichtserkenntnis, ja Geschichte kann bei HARNACK durchaus Genese genannt werden.²⁸⁾ Das jeweils Entstandene wird zum Zwischenglied für neu Entstehendes; es gibt wie in einem organischen Lebensprozeß keinen Stillstand. Werden, Wachsen und Sterben kennzeichnen sowohl die Natur wie die Geschichte.

26) Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften, WdV, S. 210f. Vergl. A. RITSCHL, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857²,

27) Wie das Dogma als Produkt der Theologie ist auch die Theologie selbst entstanden. "Die kritische Dogmengeschichtswissenschaft hat... zu zeigen, wie es zu einer kirchlichen Theologie gekommen ist." LdDg. I⁴, S. 13

28) RITSCHL, Strukturtypen, S. 161; Dogmatik, I, S. 190f.

zu b) Wandlungen (Evolution in Metamorphosen)

Die Entwicklung verläuft nicht linear nach Kausalreihen wie in einem mechanischen Geschehen. Auch das spekulative Drei-Takt-Schema HEGELs und BAURs bleibt linear, weil es die Geschichte als Selbstexplikation des Geistes begreifen will. Mit dem Schema einer stetigen Entwicklung kommt man nicht mehr aus. Die Geschichte vollzieht sich vielmehr in Metamorphosen.²⁹⁾ Wie sich aus der Raupe der Schmetterling entfaltet, die beide unter verschiedenen Lebensbedingungen stehen, so wechselt eine Gestalt des Christentums die andere ab.³⁰⁾ Die Wandlungen vollziehen sich nicht sprunghaft, so daß es zwischen Urchristentum, "dogmatischem Christentum" und protestantischem Christentum keine Gemeinsamkeit mehr gäbe. Alle diese Formen verbindet eine Idee, die in dem Evangelium Jesu als Kern und Wesen des Christentums besteht. Die Umwandlungen vollziehen sich nur an den Schalen und äußeren Formen, daher ist alle Metamorphose immer nur ein Wandel relativer Größen³¹⁾. HARNACK hat seine Anschauung in der Kritik an SOHMs These, daß das Kirchenrecht zum Wesen der Kirche in Widerspruch stünde, ausgeführt.³²⁾ SOHM verkenne die notwendige Antinomie, die "Antinomie des geschichtlichen Lebens überhaupt", daß eine absolute Größe, nämlich die Idee der Kirche, zu ihrer Durchsetzung irdische, relative Formen, in diesem Falle das Kirchenrecht, fordere, ohne ihre absolute Autorität durchsetzen zu können.³³⁾ Es ist ein Inneres vom Äußeren zu unterscheiden. Doch das Innere kann nicht ohne äußere Formen sein. Andererseits kann es durch

29) Die Bedeutung der Reformation, RUA, II, S. 319. : "Die Entwicklung verläuft doch nicht nur in auf- oder absteigenden kontinuierlichen Linien, sondern sie steigert sich an den Knotenpunkten zu Metamorphosen."

30) Wesen, S. 9: "Die Kirchengeschichte zeigt bereits in ihren Anfängen, daß das 'Urchristentum' untergehen mußte, damit das 'Christentum' bliebe; so ist auch später 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."

31) WALTHER, S. 107

32) SOHM, Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912², besonders S. 27

33) Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, S. 152

die äußeren Formen nicht erfaßt werden, weil die Mittel untauglich sind. HARNACK weist auf GOETHES Vorbetrachtung zur Naturwissenschaft, Bd. 2, 1823, hin: Das Innere muß zum Äußerlichen, das Geistliche zum Weltlichen, das Himmlische zum Irdischen, ewig Unwandelbares zum zeitlich Wechselhaften werden. Darin ist kein Widerspruch oder Abfall festzustellen, weil es sich "um das Wirken zwingender Notwendigkeit handelt".³⁴⁾ Die äußeren Formen, wie das Recht oder das Dogma, sind deshalb nicht wertlos. Sie sind nur relativ gültige, vergängliche Hilfsmittel. Die empirischen Größen können nicht wie eine ideale behandelt werden.³⁵⁾ Da die Metamorphosen nur die äußeren Formen betreffen, stellt auch die Dogmengeschichte weder einen pathologischen Vorgang noch eine Depravation dar. HARNACK hat sich gegen den Vorwurf mit Recht gewehrt.³⁶⁾ Aber HARNACK muß das Dogma kritisieren, weil es als äußere Form absolut gültige Norm zu sein beansprucht.

Ch. WALTHER hat die empirischen Größen bei HARNACK mit dem "Vehikel" oder "Mittel" KANTS verglichen.³⁷⁾ KANT gebrauchte diese Begriffe speziell für den "statuarischen" Kirchenglauben oder Offenbarungsglauben, der notwendiges Mittel des reinen Religionsglaubens ist und der sich auf die Bibel gründet.³⁸⁾

Die Unterscheidung von Idee und äußeren Formen führt für HARNACKS Geschichtsdenken auf folgende Antinomien:

- | | | |
|-----------------|---|-----------------------|
| ewig Absolutes | - | zeitlich Relatives |
| bleibender Kern | - | sich wandelnde Schale |
| Inhalt (Idee) | - | Form (Empirie) |

34) a.a.O., S. 185

35) a.a.O., S. 136, Anm. 2: "Nicht die urchristliche Grundidee erscheint mir als 'Widerspruch in sich selbst', sondern der Widerspruch tritt erst ein, wenn sie sich zu realisieren beginnt, und es ist derselbe Widerspruch, der sich überall einstellt, wo eine Idee verwirklicht werden soll. 'Sie tritt immer als ein fremder Gast in die Erscheinung' (Goethe), und wenn sie sich verwirklicht, geht es nie ohne einen Widerspruch ab."

36) IdDg, I⁴, S. 24; III⁴, S. IV-VI

37) WALTHER, S. 107

38) KANT, Die Religion innerhalb, herausgg. von KEHRBACH, Reclam Nr. 1231/1232a, S. 107ff, besonders S. 112f.

Unvergängliches	-	Geschichtliches
Evangelium	-	Dogma
Frömmigkeit	-	Theologie
Glaube (fiducia)	-	Vernunft (ratio)

Im Gegensatz zum Evangelium findet also nur auf der Seite des Dogmas ein Wandel statt. Nach der Ausbildung der Logos-christologie hat es keinen Neubau des Dogmas mehr gegeben, sondern nur noch Umbauten. Das Dogma endet in der orthodoxen Kirche des Ostens in einem Erstarrungsprozeß, der keine Metamorphosen mehr zuläßt (Verfestigung im Kult). Im Abendland läuft es in drei Ausgängen aus, die auch das Ende seiner Geschichte anzeigen. Die Methode, den dogmengeschichtlichen Prozeß in Metamorphosen darzustellen, ermöglicht zwar, eine Vielzahl von dogmenverändernden Einflüssen zu berücksichtigen, aber läßt das Beständige in diesen Prozessen zweideutig erscheinen: Einerseits ist es das ewige Evangelium als ideelle Größe. Andererseits haftet dem relativen Dogma selbst eine Beständigkeit an, die sich in den Wandlungsprozessen erhält. "Ist das ursprüngliche Dogma die Formulierung des christlichen Glaubens, wie ihn die griechische Bildung verstanden und vor sich selber gerechtfertigt hat, so hat das Dogma zwar diesen Charakter niemals eingebüßt, aber es ist in der Folgezeit wesentlich modificirt worden."³⁹⁾ Auch für das Dogma gibt es eine "Tenacität", die dem "Gesetz der Stabilität" bei BIEDERMANN entspricht. Es ist dem physikalischen Gesetz der Trägheit oder der Erhaltung der Kraft zu vergleichen.⁴⁰⁾

zu c) Ziel (Telos)

Die geschichtliche Längsschnittbetrachtung führt erst auf die Frage nach der Leistung einer Epoche. "Aus dem Wurzelgeflecht, aus Stamm und Rinde sollen wir Blüte und Frucht bestimmen... Die teleologische Betrachtung der geschichtlichen Erscheinungen ist die entscheidende. Nur sofern sich etwas aus seinen Ursprüngen losgerungen hat, ist es eine Macht geworden."⁴¹⁾ Nach der Leistung fragen

39) LdDgI⁴, S. 14

40) BIEDERMANN, Christliche Dogmatik, 1884, I², § 150, S. 321

41) Die Bedeutung der Reformation, RuA, II, S. 312f

heißt werten. Der Historiker steht vor der eigentlichen und schwierigen Aufgabe, in dem geschichtlichen Wechsel das normative Wirken des Geistes festzustellen. Die Geschichte kann nach Hauptgedanken geordnet werden, so daß sich ihnen Unpassendes fügen muß. HARNACK versucht aber, möglichst die Gegensätze zu erfassen und sie als "complexio oppositorum" zu würdigen.⁴²⁾ Gerade für die christliche Religion in der Erscheinung des Katholizismus ist die complexio oppositorum ein wesentliches Kennzeichen. Sie war es schon mit der ersten christlichen Predigt.⁴³⁾ Ursache dafür ist der Gegensatz des Christentums zur Welt und sein universalistischer Anspruch. Es handelte sich um einen Synkretismus religiöser Motive, der durch die Dogmen legitimiert werden sollte. Das Christentum verkündigte Jesus Christus und überlieferte damit zugleich das Alte Testament und den religiösen Stoff des Spätjudentums als seinen Glauben.⁴⁴⁾ In ihm vereinigen sich religiöse und weltliche, jenseitige und diesseitige Elemente.⁴⁵⁾

Entwicklungen geraten dort zu einem vorläufigen Abschluß, wo das Christentum neue entscheidende Gegensätze in sich aufgenommen hat. Die Dogmenbildung ist dafür ein Ausdruck, denn in ihr hat die christliche Religion den Offenbarungsanspruch mit der natürlichen Religion verbunden, so daß es zugleich Philosophie und nicht Philosophie gewesen ist.⁴⁶⁾

Doch gerade die complexio oppositorum veranlaßt den Anfang einer neuen Entwicklung, wenn ein Reformator ihre Paradoxien durch Reduktion auflösen will, jedoch infolge der Vereinseitigungen der christlichen Lehre zum Häretiker wird. HARNACK hat das zugespitzt im "Marcion" am

Reformwerk des Marcion und an der Theologie des Paulus

42) HARNACK unterscheidet dementsprechend in der Gedenkrede "Albrecht Ritschl", EuB, S. 340f zwei Haupttypen großer Theologen und Philosophen: 1. der Typ, der alle Erscheinungen bis zur complexio oppositorum würdigt und sie in eine Einheit bringt, 2. derjenige Typ, der nach einem Hauptgedanken ordnet und das Unpassende ausscheidet.

43) Mission und Ausbreitung, I, S. 111

44) Marcion, S. 7

45) Ausführlich beschreibt HARNACK die Gegensätze in: Mission und Ausbreitung, I, S. 111-113; Marcion, S. 6f.

46) IdDg, I⁴, S. 505

gezeigt.⁴⁷⁾ Sie haben die complexio nicht ertragen, ebenso wie später in entscheidender Weise Luther. Er hat die Autoritäten beseitigt und das Christentum von dem Vielen auf das Einfache, auf die "e i n e Paradoxie" reduziert: "ich glaube die Vergebung der Sünden".⁴⁸⁾ Diese Reformation bedeutet eine Erneuerung des Glaubens und der Innerlichkeit, aber da Luthers Reformation nicht konsequent zu Ende geführt wurde, blieb auch im Protestantismus die complexio weiter bestehen.

3. Die Persönlichkeit

Der Entwicklungsvorgang erhält erst sein eigentliches Korrelat durch die Persönlichkeiten. "Ohne die Kraft und die Tat eines Einzelnen, einer Persönlichkeit, vermag sich nichts Großes und Förderndes durchzusetzen."⁴⁹⁾ Tote Ideen und unfruchtbares Gedankengut werden gerade durch die Individualitäten zum Leben erweckt, die in Worten und Taten wiederum neue Personen entzünden. Besonders die Religionen sind durch ihre Propheten und Stifter ausgezeichnet, die die Menschheit auf eine höhere Stufe gehoben haben. Die Religion wird zum tiefsten Thema der Geschichte. Die christliche Religion ist aber durch ihren Stifter Jesus in einzigartiger Weise von den anderen Religionen unterschieden:

1. wegen der sittlichen Qualität des Menschen Jesus, der in seinem Evangelium das höchste Sittengesetz verwirklicht hat,
2. wegen seiner außergewöhnlichen Nachwirkung bei den Jüngern, die seine Fülle und lebendige Kraft erfuhren,⁵⁰⁾
3. wegen des heute gewirkten Glaubens und der Erkenntnis des Evangeliums. "Der Unwert der Welt und aller irdischen

47) Macion, S. 11f. Die paulinische Theologie ist nur ein Ferment im Christentum gewesen. Paulus ist zugleich "Vater der katholischen Kirche als auch der 'Häresie'".

48) Die religionsgeschichtliche Bedeutung, WdV, S. 93; 95

49) Das Christentum und die Geschichte, RuA, II, S. 8

50) a. a. O., S. 10: "Diese Tatsache, die am hellen Tage liegt, ist einzigartig in der Geschichte, und sie verlangt, daß das Faktum der Person, die hinter ihr liegt, als ein einzigartiges respektiert wird."

Güter ist ihr (der Menschheit) aufgegangen gegenüber einer Herrlichkeit, der der Tod nichts anhaben kann."⁵¹⁾

Die Wirkung der Person Jesu ist universal. Sie betrifft die ganze Menschheit, weil einzelne aus ihr die Erfahrung von der Wahrheit durch Jesu Reich-Gottes-Predigt machen. Auch andere Personen haben Großes vollbracht, sind Vorbild für nachfolgende Personen und Generationen, Schlußstrich und Anfangspunkt einer Entwicklung. Dabei ist an die Religionsstifter anderer Religionen zu denken, aber auch an die großen Gestalten der Geschichte überhaupt. Die Kirchengeschichte muß besonders auf Augustin und Luther hinweisen, die Dogmengeschichte auf die Arbeit der Theologen, obwohl sie oft die Opfer ihres eigenen Werkes geworden sind. Persönlichkeiten haben Ausstrahlungskraft und Bedeutung für uns, geschichtlich bedeutsam sind sie weniger wegen ihrer unausgesprochenen Gedanken und Empfindungen.⁵²⁾ Die Motivforschung über die Großen, ihre psychologische Durchdringung, die Einstellung in ihre Zeit und Welt und die Ermittlung der in ihnen verwobenen Kräfte ist dagegen Aufgabe der Biographie.

Aus den Persönlichkeiten ist Jesus durch seine einmaligen Wirkungen herausgehoben. An ihm hat sich die Offenbarung historisch am wirkungsvollsten erwiesen. Indem das Christentum an den geschichtlichen Menschen und "Religionsstifter" Jesus als den endzeitlichen Retter glaubt und darin sein Heil erhofft, knüpft es das Ewige an eine geschichtliche Gestalt.⁵³⁾ Die Wirkungen Jesu lassen gerade nach der Historizität seiner Person zurückfragen. Eine Kritik am Christentum, die das Leben Jesu in Frage stellt, ist für HARNACK erledigt. Geschichtliches Wissen muß sich an der geschichtlichen Person Jesu orientieren. HARNACK hat jedoch nicht von der Verkündigung der Christen auf die Predigt Jesu zurückschließen können, da ihm Glaubens-

51) RuA, II, S. 14

52) Über die Sicherheit und die Grenzen, EuE, S. 22: "Ihr Werk das ist es, was sie waren und sind."

53) a. a. O., S. 3; Dg, S. 1: "...sofern sie (sc. die Religion) aber lehrt, daß Gott nur in Jesus Christus vollkommen erkannt werden kann, ist sie von geschichtlichem Wissen nicht zu trennen."

wahrheiten nicht als Geschichtswahrheiten gelten. Sein Bild des historischen Jesus ist von den ethischen Wirkungen in den Taten und Handlungen des Christentums geprägt.

Was leistet HARNACKs Persönlichkeitseinschätzung für die Geschichtserkenntnis?

1. Geschichtliche Zusammenhänge können nicht ohne Berücksichtigung der individuellen Kulminationspunkte erkannt werden. Neben den elementaren Faktor (die gegebenen natürlichen Bedingungen, die Ereignisse und Denkmäler) und den kulturellen Faktor (die Institutionen, Sitte, Traditionen) muß notwendig der individuelle Faktor treten. Alle drei Faktoren wirken in der Geschichte miteinander.

2. In BAURs konstruiertem Geschichtsbild konnten die Persönlichkeiten nicht als geschichtsbestimmende Faktoren gelten. Das Individuum hat nur Bedeutung als subjektiver Durchgangspunkt für das sich selbst explizierende objektive Dogma. Die allgemeine Bewegung des Geistes kann weder Zufall noch Willkür dulden. Andererseits ist das subjektive Bewußtsein notwendig, um der Bewegung des Geistes in den Dogmen Ausdruck zu geben.⁵⁴⁾ Die Person wird eingespannt in das allgemeine Geschichtsprinzip und kann nur als dessen notwendige Explikation verstanden werden. Dagegen kann HARNACK sagen, daß die Persönlichkeit "nicht kommt, wenn sie kommen muß", sondern wenn sie kommt.⁵⁵⁾ Sie bringt in die Geschichte ein unsicheres Element. Aber da sie nicht aus Zwang, sondern aus Freiheit handelt, bestimmt sie den Geschichtsverlauf. "Wo eine Entwicklung zum wirklichen Abschluß kommt, wo etwas Neues auftaucht, wo eine große Institution geschaffen wird, ja, wo ^{nur} eine kräftige Aktion hervortritt, da steht eine Persönlichkeit, und diese Persönlichkeit bedeutet für die Geschichte nichts anderes als eben diesen Abschluß, dieses Neue, diese Insti-

54) BAUR, Lehrbuch der Dg, S.7; S.9: "...ebenso gut kann man aber auch sagen, der ganze Verlauf der Dogmengeschichte sei der fortgehende Process des denkenden Bewusstseins mit dem Dogma und jede bedeutende Veränderung, welche in der Geschichte des Dogmas eintritt, nur eine andere Stellung, welche das Bewusstsein des Subjects zur Objectivität des Dogmas sich gibt." die

55) Über die Sicherheit und Grenzen, BuE, S.11

tution und diese Aktion." 56) HARNACK gibt so der Erkenntnis Ausdruck, daß die Geschichte nicht in dem Sinne determiniert sei, als verlief sie automatisch nach der Vorsehung Gottes (HEGEL). Der menschliche Wille darf aus der Geschichte nicht ausgeklammert werden. Gott handelt in der Freiheit des Menschen, der nicht in eine Kausalkette eingegliedert ist. Es gibt auch eine für bestimmte Ereignisse reife Zeit, aber dann müssen auch die Persönlichkeiten da sein, die sie verwirklichen. HARNACK hat damit der Geschichte gerechter werden können als HEGELs Geschichtskonstruktion; jedoch darf die Rolle der Persönlichkeit nicht verabsolutiert werden, wie das durch die notwendige Ergänzung des Entwicklungsgedankens geschieht, der das normative Wirken des Geistes voraussetzt.

3. Damit ist schon HARNACKs Frontstellung gegen NEANDER gekennzeichnet. NEANDER will die Geschichte allein von den individuellen Mittelpunkten her erfassen. Die Geschichte des Christentums erscheint dann lebendig und vielseitig, doch sie ist nicht mehr als eine Frömmigkeitgeschichte in Lebensbildern. Daraus erwächst die Gefahr, daß sich die Geschichte in individuelle Geistesrichtungen auflöst und ihr nur zufällige Züge anhaften.

4. Geschichtserkenntnis ist nicht ohne Bezug auf die Gegenwart und Zukunft. Deshalb hat der Protestantismus die Aufgabe, an der "Erziehung des Menschengeschlechts" mitzuhelfen durch die Ausprägung von Charakteren und Persönlichkeiten. "Der Christ muss sich mit der Kraft seines Glaubens an der Ausgestaltung der Persönlichkeit, der productiven Ausbildung der Herrschaft über die Natur und der Durchdringung des geistigen Lebens durch den Geist kraftvoll beteiligen und die Ueberlegenheit dieses Glaubens, ja seine Unentbehrlichkeit dort nachweisen können, oder die Religion wird Besitzthum einer Secte werden, über die der grosse Gang unserer Geschichte hinwegschreitet." 57) HARNACKs Kirchenbegriff, nach dem

56) a. a. O., S. 21

57) LdDg, III⁴, S. 834

jede fremde Autorität der Lehre, der Institution und der Tradition für die Religion abgelehnt werden muß, tendiert dahin, die Kirche in Vereinigungen aufzulösen, so daß er sogar im Jahre 1928 eine kirchliche Entwicklung zum Quäkertum und zum Kongregationalismus nach amerikanischem Vorbild für möglich hielt.⁵⁸⁾ Doch er will einer Auflösung in Denominationen wehren, damit die christliche Religion sich nicht zersetzt. Das soll geschehen, wenn einzelne den Glauben vollmächtig und wirkungskräftig vertreten.

5. HARNACK ist genötigt, das Christentum als höchste Religion historisch durch die Einzigartigkeit des Religionsstifters Jesus zu begründen. Seine "einzigartige und bleibende Stellung in der Geschichte der Menschheit"⁵⁹⁾ soll ihn vor allen anderen Religionsstiftern auszeichnen. Der qualitative Unterschied der Personen wird also an geschichtsimmanenten Fakten, an Leistungen, an geschichtlich feststellbaren Tatsachen gemessen. Jesus hat geleistet, was kein anderer getan hat oder tun kann; darin liegt sein Wert und seine unermessliche Bedeutung. Von daher wird auf die vollkommenste Offenbarung Gottes zurückgeschlossen und der Glaube gefolgert. Jesus ist der vollkommenste Mensch. Die Offenbarung Gottes geht ganz in der geschichtlichen Person Jesu auf, an ihr gewinnt der Glaubende auch ein Verhältnis zu Gott.

BULTMANN hat diese Geschichtstheologie folgendermaßen treffend charakterisiert: "In diesen Kräften liegt der Sinn, die Göttlichkeit der Geschichte; in den Persönlichkeiten, den Trägern dieser Kräfte, offenbart sich Gott; und sofern auch Jesus eine Persönlichkeit in diesem Sinne ist, ist er Offenbarungsträger. Es ist in Wahrheit ein Geschichtspantheismus. Die alte Heilsgeschichte wird ihres Charakters entkleidet; im Nachweis des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen meint man die göttlichen Kräfte zu erfassen. Der Erweis der geschichtlichen Notwendigkeit der Erscheinung des Christentums gilt als seine beste Apologie."⁶⁰⁾

58) Briefwechsel HARNACK-PETERSON, a.a.O., S. 302; 305

59) LdDg, 14, S. 82

60) BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, 1924, GluV, I, S. 7

Andersartigkeit Jesu nicht in den Blick. Sein Verständnis läßt es durchaus zu, daß ein Mensch Jesu Vorbild erreichen könnte. HARNACK ist trotz seiner Kritik an HEGEL von der geschichtspanteistischen Anschauung nicht freigeworden.

4. Die Dogmengeschichte als Erweis der Geschichtlichkeit des Dogmas

HARNACKs Dogmengeschichte zeichnet ein wechselvolles Bild von Fort- und Rückschritten in der Geschichte des Dogmas. Die christliche Kirche hat ihre Erkenntnis gegen zahlreiche abweichende Lehren verteidigen müssen. Dieser Prozeß ist aber nicht in geradliniger Entwicklung verlaufen; offensichtliche Unklarheiten und Schwankungen treten besonders in den dogmatischen Auseinandersetzungen des 4.-6. Jahrhunderts zu Tage. Machtpolitische Interessen in Kirche und Staat spielen in die dogmatischen Entscheidungen hinein. Der Inhalt der dogmatischen Glaubenssätze konnte schließlich nur noch von Theologen interpretiert werden; und für sie war dann die Gefahr groß, Häretiker zu werden.⁶¹⁾ Die Dogmen bekunden die menschlichen Bemühungen um die göttliche Wahrheit, doch haben sie sich immer mehr von der Wahrheit entfernt. Führt auch die Dogmenentwicklung zu einer Aufnahme verschiedenster Anschauungen (complexio oppositorum), so ist damit doch nicht das eigentliche Ziel der Dogmengeschichte markiert. Das liegt vielmehr in der Reduktion auf die einfache Wahrheit des Evangeliums, auf den Kern des Christentums. Deshalb ist die Reformation zugleich der Zielpunkt der Darstellung. Das Dogma kann nach dieser Sicht nicht das Wesen des Christentums wiedergeben. Die

61) Beispiele dafür sind Athanasius und Origenes: Die konsequente Schlußfolgerung aus der athenasianischen Theologie wäre der Monophysitismus gewesen. Doch in Chalcedon kam das Zwei-Naturen-Schema zum Sieg. Andererseits konnte das Chalcedonense im Osten nach dem Monophysitismus des Cyrill interpretiert werden (LdDg, II⁴, S. 397f). 553 wurde Origenes, der die Logoschristologie in ein dogmatisches System brachte, als Häretiker verdammt. Die Kirche wehrte sich damit gegen die gnostische Spekulation, die sie 300 Jahre vorher nicht entbehren konnte.

Dogmengeschichte drängt auf eine endgültige Befreiung des Protestantismus vom katholischen Dogma, indem sie sich mit dem katholischen Denken auseinandersetzt.

In der altprotestantischen Orthodoxie und im Katholizismus gelten die Dogmen als geoffenbarte Wahrheiten und Lehren, die den Glaubensschatz der Kirche (depositum fidei) umschreiben.⁶²⁾ Die römisch-katholischen Dogmen sind unfehlbar und beanspruchen, unbedingt geglaubt zu werden. Die katholische Dogmengeschichte kann nur den geoffenbarten Glaubensschatz der Kirche vorführen und zeigen, wie es zur Formulierung der einzelnen Dogmen gekommen ist. Sie kennzeichnet die Stappen des Wachstums.⁶³⁾

62) **BRNEFFE**, Dogma, Wort und Begriff, in: Scholastik 6, 1931, S. 531: "Dogma est veritas a Deo formaliter revelata et ab Ecclesia sive solemniter (durch Lehrentscheidung der Kirche) sive ordinarie (durch das Faktum allgemeiner Lehre in der Kirche) definita." Vergl. **SCHMAUS**, Katholische Dogmatik, I³.4, S. 61: "Dogma im strengen Sinne der heutigen Theologie ist eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, welche vom kirchlichen Lehramt klar und ausdrücklich als verbindliche Offenbarungswahrheit festgestellt und verkündigt ist." **HOLLAZ**, Examen theologiae (S. 43) zit. bei **SCHMID**, Dogmatik, 1893, S. 58: "Articulus fidei est pars doctrinae, verbo Dei scripto revelatae, de Deo et rebus divinis, peccatori salvando ad credendum propositis". Es geht hier nicht um die Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Anschauung, sondern um die gemeinsame Betonung des Offenbarungsscharakters der Dogmen. Aber sowohl Katholizismus wie Orthodoxie müssen von dem Inhalt die geschichtlich bedingte Form unterscheiden und versuchen, damit, auch der Geschichtlichkeit des Dogmas Rechnung zu tragen.

63) **SCHMAUS**, a. a. O., S. 70: "Die einzelnen, zu einer bestimmten Zeit erklärten Dogmen bezeichnen die Jahresringe des Wachstums. Das Hineinwachsen der Kirche in die Offenbarung meint man, wenn man von 'Dogmenentwicklung' spricht." Dieses Dogmengeschichtsverständnis ist nur möglich auf dem Hintergrund des von Vinzenz von Lerinum definierten Dogmenbegriffs ("quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"). Vergl. dazu **ELZE**, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, ZThK, 61, S. 436: "Der Begriff des Dogmas erhält bei Vinzenz also ausdrücklich und konsequent die Bedeutung der Offenbarungswahrheit, die ihrem Wesen nach göttlich und der Kirche in Gestalt des Depositum fidei anvertraut ist. Das Dogma tritt in diesem Sinn dann auch in die Funktion der Auslegungsnorm für die Schrift ein, die man seit Irenäus und Tertullian dem *κανὼν τῆς ἀληθείας*, der regula fidei zugewiesen hatte."

Diese Auffassung ist nicht mehr möglich, wo anerkannt wird, daß das Dogma ein Produkt der Geschichte ist. Deshalb konnte HARNACK in der Denkschrift an Minister ALTHOFF vom 27. September 1888 auf den Ausspruch des Kardinals MANNING: "Man muß die Geschichte durch das Dogma überwinden" antworten: "wir aber sagen umgekehrt: man muß das Dogma durch die Geschichte läutern, und wir sind als Protestanten der guten Zuversicht, daß wir damit nicht niederreißen, sondern bauen".⁶⁴⁾ Die Dogmengeschichte hat die Aufgabe, die Dogmen als Produkt geschichtlicher Vorgänge verständlich zu machen. In dieser Weise modifiziert HARNACK das Programm von D. Fr. STRAUSS, daß die Dogmengeschichte die Kritik des Dogmas sein soll. Von der geschichtlichen Läuterung des Dogmas kann die dogmengeschichtliche Arbeit nicht absehen.⁶⁵⁾ Im Protestantismus kann das Dogma nicht beanspruchen, selbst die Offenbarung zu sein oder die Offenbarungswahrheit unfehlbar wiederzugeben. Es hat nur eine relative Autorität, da es als Consensus von mehreren und nicht als Meinung eines einzelnen die Wahrheit des Glaubens aussagen will. Das Dogma darf nicht Objekt des Glaubens bleiben, wenn nicht der Glaube Dogmenglaube werden soll.

64) v. ZAHN-HARNACK, S. 131

65) LOCFS-ALAND, S. 10: "In dem Achten auf die hieraus sich ergebende g e s c h i c h t l i c h e Bedingtheit der Dogmenbildung hat die Methode dogmengeschichtlicher Forschung vornehmlich ihren historischen Charakter zu bewahren."

5. Zusammenfassung

1. HARNACK hält die Theologie in erster Linie für eine historische Wissenschaft. Sie stellt damit wie jede andere Geschichtswissenschaft die höchste Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis dar.
2. Der Entwicklungsgedanke ist von HARNACK aufgenommen in der Frage nach Kraft, Richtung, Leistung sowie nach Entstehung, Wandlungen (Metamorphosen) und Ziel von Geschichtsprozessen. Da sich die Geschichte analog dem Naturvorgang von Entstehen und Vergehen ereignen soll, ist die Geschichtserkenntnis wie die Naturbetrachtung auf Richtungs- und Vermutungsevidenzen angewiesen.
3. Obwohl HARNACK das Entwicklungsschema HEGELS überwinden will, bleibt er einem idealistischen Prinzip verhaftet, das für den geschichtlichen Umwandlungsprozeß mit dem Gegensatz von Idee und Erscheinung, von Kern und Schale arbeitet. In der Dogmengeschichte HARNACKS verhält sich das Dogma zum Evangelium wie die Schale zum Kern. Die äußeren (geschichtlichen) Schalen sind wandelbar, während der Kern unveränderlich bleibt. Die Wandelbarkeit des Dogmas eröffnet die Möglichkeit, es nicht als zeitlos verbindliche Wahrheit mit absolutem Autoritätsanspruch zu verstehen.
4. Die Entdogmatisierungstendenz in HARNACKS Dogmengeschichte ist allgemein als "Abfallstheorie" verstanden worden. HARNACK will aber gerade den Weg zu einem neuen (dogmatischen) Christentum zeigen, indem er die Geschichte des Dogmas darstellt in der Abfolge: Evangelium Jesu - enthusiastisches apostolisches und nachapostolisches Christentum - frühkatholischer und mittelalterlicher Verweltlichungsprozeß im dogmatischen Christentum - reformatorische Wiedergewinnung des Evangeliums - protestantisch-orthodoxe Restauration des Dogmas - neuprotestantische Wiederbelebung des Evangeliums. Das Ziel der Dogmenge-

schichte liegt in der Reduktion des Dogmas auf das Evangelium. Trotzdem stellt HARNACK die Dogmengeschichte nur bis zur Reformation bzw. den beiden anderen "Ausgängen" (Katholizismus , Sozinianismus) wegen des katholischen Dogmabegriffs dar.

5. Der geschichtliche Entwicklungsprozeß erhält ein Korrelat in der Persönlichkeit, die die Geschichte belebt. Hervorragende Persönlichkeiten sind die Religionsstifter - einzigartig unter ihnen Jesus -, die zu Trägern der Offenbarung in der Geschichte werden.

6. Die Geschichte muß die Dogmen als Produkte ihres eigenen Fortganges verständlich machen und sichtbar werden lassen, um den Absolutheitscharakter der Dogmen zu kritisieren. "Die Geschichte hat gewiß nirgendwo das letzte Wort, aber in der Wissenschaft von den Religionen und der christlichen Religion überall das erste." (Aus dem Vorwort zur "Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas").

F)HARNACKs Geschichtsdenken zwischen Optimismus und Skeptizismus

1.Dogmengeschichte bei Friedrich NITZSCH und Gottfried THOMASIIUS

Der Ruhm des HARNACKschen Werkes hatte den "Grundriß der christlichen Dogmengeschichte" von NITZSCH, der allerdings nur für die patristische Periode als 1. Teil eines geplanten dreiteiligen Grundrisses vorliegt, zu Unrecht vergessen lassen.¹⁾ Schon NITZSCHs Definition der Dogmengeschichte zeigt, daß HARNACK nicht als erster zwischen Entstehung und Entwicklung unterschieden hat: "Unter der christlichen Dogmengeschichte verstehen wir die wissenschaftliche Darstellung der Entstehung und Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs oder denjenigen Theil der historischen Theologie, welcher die Geschichte der Ausprägung des christlichen Glaubens in Begriffen, Lehrsätzen und Lehrgebäuden darstellt." (S.1) Gegenstand ist hier in umfassenderem Sinn der Inhalt des christlichen Bewußtseins in der Breite der kirchlichen "Theorie" (S.2). NITZSCH kann so der Dogmenentwicklung gerechter werden als HARNACK. NITZSCH versucht zwischen der HEGELschen Philosophie und der römisch-katholischen Theologie den Weg der evangelischen Kirche zu zeigen, deren "Substanz mit dem wesentlichen Lehrinhalt der h. Schrift als der Urkunde der christlichen Offenbarung sich deckt." (S.8) Der Lehrinhalt der Schrift ist formuliert in der trinitarischen Taufformel, deren Zentrum das Grunddogma ist, "dass Jesus von Nazareth der Messias ist und als solcher das Heil der Welt begründet hat." (S.9) Dieses Grunddogma setzt die Existenz der christlichen Kirche bzw. den Abschluß des Werkes Jesu voraus. Dogmengeschichte kann da-

1) A. RITSCHL, Über die Methode der älteren Dogmengeschichte, 1871, bespricht NITZSCHs Grundriß ausführlich. HARNACK, LdDg, I⁴, S. 39-41 und LOOFS, RE, IV³, S. 758, würdigen den Fortschritt der dogmengeschichtlichen Arbeit durch NITZSCH.

her einsetzen bei der Apostellehre, also schon im Neuen Testament (nur wegen der Abgrenzung der theologischen Disziplinen ist sie noch an die biblische Theologie zu verweisen). Da der Prozeß der Lehrbildung nicht aufhört, fällt der Endpunkt der Dogmengeschichte in die Gegenwart des Darstellenden. In der Abgrenzung der Hauptepochen wirkt sich noch BAURs Schema der Objekt-Subjekt-Unterscheidung aus:

1. Das patristische Zeitalter, das das Bekenntnis in Lehrensätzen ausprägt. Es reicht in der griechischen Kirche bis Johannes Dmascenus (gest. etwa 754), in der lateinischen bis Isidor von Sevilla (gest. 636).

2. Das Mittelalter, die Epoche der subjektiven Durchdringung des objektiven Dogmas.

3. Das protestantische Zeitalter, die Epoche der Befreiung des Dogmas von ihm fremden Elementen und der Rückkehr zur Bibel.

NITZSCH entfaltet das Dogma nicht in der Weise, daß es immer umfassender und vollkommener wird. Er verzichtet auch auf die Anwendung des Dreischrittes These-Antithese-Synthese, mit dem BAUR die Kirchengeschichte erklärt hatte.²⁾ Doch NITZSCH sieht die dogmatischen Sätze auch als Verobjektivierungen an. Er betrachtet sie in drei parallelen Gängen:

1. Die grundlegenden Dogmen für das kirchliche Bewußtsein und die Glaubenslehre. Dazu gehören die lehrhafte Sicherstellung Jesu als des Hauptes der Kirche in der Christologie (Lehre von der Gottheit Christi, Homousie) und die Lehre von der Kirche als Heilsanstalt (bis einschließlich Augustin)³⁾.

2. Dogmen, die als Normen und formale Kriterien der Kirchen-

2) NITZSCH hat sich von der Konstruktion freigemacht, daß sich das frühkatholische Christentum als Synthese aus dem Kampf zwischen Juden- und Heidenchristentum entwickelt habe. Vielmehr stehen die "apostolisch Positiven" im Kampf mit dem Ebionitismus und dem Gnostizismus. Der Fortschritt besteht darin, daß Ebionitismus und Gnostizismus nicht mehr als Gegensätze verstanden werden; dieser denkt philosophisch-religiös, jener ist national.

3) NITZSCH, S. 230: "Das Dogma von der Kirche hat daher entweder als das zweite Grunddogma nach dem Christus selbst betreffenden zu gelten oder sogar als die Kehrseite jenes Grunddogmas selbst, dergestalt dass Christus das materiale, die Kirche das formale Princip des altkirchlichen Catholicismus ist."

lehre gelten: Glaubensregel, Schrift (Kanon) und Schriftauslegung (Tradition und Inspiration). Glaubensregel und Symbole gelten also durchaus als Dogmen.

3. Spezielle Dogmen, die "einzelne Momente des kirchlichen Lehrsystems darstellen": Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie.

Demgegenüber liegt der Fortschritt bei HARNACK in der historischen Behandlung der Dogmengeschichte. Deshalb hat HARNACK endgültig mit der Methode gebrochen, zuerst geschichtliche Epochen zu bestimmen und ihre Lehrentwicklungen zu charakterisieren ("allgemeine Dogmengeschichte") und danach für die Epochen die einzelnen Loci, der Dogmatik entsprechend, zu verfolgen ("spezielle Dogmengeschichte"). Dieses Verfahren wird als Zwang gegenüber dem geschichtlichen Ablauf empfunden. Vielmehr müssen die verschiedenen Einflüsse und Zusammenhänge im zeitlichen Neben- und Nacheinander aufgerollt werden. Das ist das Neue in der Geschichte der Disziplin. HARNACK konnte so zeigen, daß sich das Dogma nicht folgerichtig in seine implicit vorhandenen Inhalte entfaltet. In der Dogmengeschichte bleibt vieles dunkel, weil das Dogma selbst seinen Entstehungs- und Entwicklungsgang in dem Wechselspiel der Kräfte zwischen Kirche, Theologie und sonstigen Einflüssen verhüllt. Aber NITZSCH hatte auch schon angefangen, sich von dem spekulativen Schematismus zu lösen.⁴ Dadurch hat er Durchblicke durch das patristische Zeitalter gegeben, auf denen HARNACK aufbauen konnte. Besonders hervorgehoben werden soll die Darstellung des Gnostizismus (§§ 12-15) und die Breite der dogmatischen Entwicklung, die auch die Glaubensregel, Symbole und Lehrformeln als Dogmen berücksichtigt. Nicht nur darin besteht der Vorzug des NITZSCHEN Werkes, sondern auch in dem Ansatz der Dogmenentwicklung, dem Messiasbekenntnis. Dieser Ansatz darf für die Dogmengeschichte nicht verloren gehen.

4) LdDg, I⁴, S. 40f: "Von jener speculativen Betrachtung der Dogmengeschichte, welche willkürlich Ideen eininterpretirt, hat sich Nitzsch frei gemacht. Gewiss ist für jede Zeit Idee und Motiv einerseits, Form und Ausdruck andererseits zu unterscheiden. Aber der Historiker geräth in's Vage, sobald er hinter den nachweisbaren Ideen und Absichten, welche eine Zeit bewegt haben, noch andere sucht und angeblich findet, von denen jene Zeit selbst in Wahrheit gar nichts gewusst hat."

Das Grunddogma gilt als die den Glauben konstituierende Substanz des Dogmengeschichtsprozesses, darum gibt es hier keine Kritik am Dogma. Trinität und Gottheit Jesu sind die notwendigen Konsequenzen aus dem Messiasbekenntnis des Glaubens. In ihr ist auch eine Kontinuität zwischen alttestamentlicher und endgültiger Offenbarung in Christus gegeben.

Es genügt nicht, NITZSCH als "vorsichtigen Vermittlungstheologen" zu bezeichnen,⁵⁾ obwohl er einen Weg zwischen BAUR und SCHLEIERMACHER sucht. Auch HERNACK räumt der Messianität Jesu eine wichtige Stelle als Brücke zwischen dem Evangelium Jesu und der Verkündigung von ihm ein, aber für die Dogmengeschichte kommt sie nicht zum Tragen.

Gegenüber NITZSCH ist die dogmengeschichtliche Arbeit von G. THOMASIIUS⁶⁾, einem Vertreter der konfessionell-lutherischen Theologie, noch stärker an BAUR orientiert. Dogmengeschichte wird von ihm als "Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs" (I, S. 19)⁷⁾ verstanden. Die Entwicklung vollzieht sich so, daß die Kirche von dem Grundbekenntnis aus, daß Jesus Christus der Herr sei, "ihren Gemeinglauben zum Lehrbegriff" entfaltet. (I, S. 7) Die implicit gegebene Wahrheit wird in ihre einzelnen Momente aufgegliedert, so daß angenommen wird, daß die späteren Dogmen tatsächlich schon in dem Bekenntnis "Jesus der Herr" enthalten sind. Um nicht den Eindruck hervorzurufen, als sei die ganze Dogmenentwicklung fehlerlos verlaufen, soll eine innere und äußere Seite am Dogma unterschieden werden: "Die innere ist die Substanz

5) KANTZENBACH, S. 165. Vergl. die wenigen Zeilen bei STEPHAN-SCHMIDT, Geschichte, S. 262

6) Die Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, I, 1874; II, 1876, herausgg. von PLITT. Band I der 2. Aufl. wurde von BONWETSCH 1886 herausgegeben; nach dieser Auflage wird zitiert. Die zweite Aufl. des II. Bd., von R. SEEBERG neu bearbeitet, ist nur in einigen Partien des Mittelalters und der lutherischen Reformation das Werk des THOMASIIUS geblieben.

7) Vergl. SCHMID, Dogmengeschichte, S. 4; "...denn die Dogmen in ihrer Gesamtheit machen eben den kirchlichen Lehrbegriff aus und Dogmengeschichte ist nichts anderes als die Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs." SCHMID-HAUCK, 4. Aufl., S. 1: "Die Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs."

der göttlich geoffenbarten Heilswahrheit, an sich absolut wahr, unveränderlich, durchaus sich selber gleich, die äußere ist die menschlich-kirchliche Form. Jene gibt dem Dogma seine Wahrheit, diese macht den Inhalt erst zum Dogma." (I, S. 7f) Die Irrtümer sind auf der subjektiven Seite möglich, und gerade die Auseinandersetzung mit den Irrtümern veranlaßt die Kirche, ihren Glauben in Lehren festzuhalten. Es bleibt die Frage, die NITZSCH und HARNACK auch nicht befriedigend beantwortet haben, wie die Trennung von absolutem Inhalt und begrifflicher Bestimmung, von objektiver und subjektiver Seite des Christentums, vorzustellen ist. Inhalte sind immer formuliert, und von der Form muß auf den Inhalt geschlossen werden können. Zu allen Zeiten wird das Ganze der christlichen Wahrheit, nicht nur ein Teil von ihr, verkündigt und bekannt.

THOMASIIUS teilt die Perioden der Dogmengeschichte auch nach objektiver und subjektiver Seite des Dogmas ein. Die alte Kirche bildet die Hauptdogmen heraus: auf der objektiven Seite Theologie und Christologie, auf der subjektiven die Anthropologie (einschließlich Hamartologie). Das Mittelalter hat es hauptsächlich mit dem Subjekt des Glaubens zu tun, besonders mit der Frage nach den Heilmitteln und der Versöhnung. Hier ist eine deutliche Fehlentwicklung zu verzeichnen, die in der Reformation behoben wird, indem sie den Prozeß der subjektiven Heilsaneignung als objektive Tat der Rechtfertigung aus Gnade darstellt (I, S. 11f). Damit sind die Mittelpunkte der dogmatischen Arbeit in den drei Perioden gekennzeichnet, die THOMASIIUS als "Centraldogmen" von dem "Peripherischen" (Nebenlehren) unterscheidet. Die lutherische Reformation ist also maßgebliches Kriterium für das dogmengeschichtliche Verständnis.

HARNACK hat an diesem Dogmengeschichtsentwurf Kritik geübt, aber sein Urteil besteht nicht völlig zu Recht: "Diese Geschichtsbetrachtung, nach welcher vom christlichen Standpunkt aus gegen die Lehrbildung der alten Kirche schlechterdings nichts einzuwenden ist, ist ein Rückfall hinter die Geschichtsbetrachtung der Centuriatoren und Luther's; denn diese haben sehr wohl bemerkt, dass die 'Verbildung und Missbildung' nicht erst im

Mittelalter begonnen hat." 8) Jedoch hat THOMASIVS erkannt, daß schon im nachapostolischen Zeitalter die Wurzeln des mittelalterlichen Katholizismus liegen, indem die Kirche die Glaubensregel in eine Lehrnorm und das "Glaubensleben" in "Gesetzesgehorsam" verwandelt hat: "Vielmehr fehlt der nachapostolischen Kirche das volle V e r s t ä n d n i s des centralen Punktes im Christentum, nämlich der R e c h t f e r t i g u n g a u s G n a d e n durch den p e r s ö n l i c h e n G l a u b e n , und was damit unmittelbar zusammenhängt, des organischen Verhältnisses von Glauben und L e b e n , von göttlicher sündenvergebender Liebe und von menschlicher werktätiger Gegenliebe; ferner des Verhältnisses von Freiheit und Gebundenheit, Bedingtheit und Unbedingtheit." (I, S. 114). THOMASIVS hat also trotz des Entwicklungsgedankens auch die negativen Ansätze erkennen können, die schon in der alten Kirche liegen. 9) Die Frage nach der Entstehung des Dogmas, wie sie HARNACK gestellt hat, kann hier aber nicht aufkommen, da sich die Zentraldogmen auf der Basis einer im Kern gegebenen Wahrheit entfalten. Die ersten zwei Jahrhunderte lassen für die Dogmengeschichte nur die allgemeinen Grundzüge des Christentums sichtbar werden. Mit den Zentraldogmen wird die alte Loci-Methode jedoch verbessert, weil sie das Ganze des Christentums in jeder Periode begreifen sollen. Für jedes Zentraldogma verläuft die Entwicklung so, daß sich in verschiedenen Stadien der Kampf mit den Irrtümern ereignet, bis er schließlich einen wirklichen Abschluß im fertigen Dogma erreicht. Dann ist das Dogma Symbol und publica doctrina der Kirche.

8) EdBg, I⁴, S. 39, Anm. 1

9) Vergl. auch die Kritik an Augustin: I, S. 535: "Der Punkt, an welchem dem evangelischen Protestantismus Alles liegt, daß der Glaube die lebendige Aneignung der s ü n d e n - v e r g e b e n d e n Liebe Gottes in Christo und d e s - h a l b auch die Wurzel der Liebe zu Gott ist, kommt dabei nicht zum Ausdruck."

In der Dogmengeschichte des THOMASIIUS hat ferner die Kirche eine bedeutende Funktion, so daß HARNACK von der "geradezu hypostasirt vorgestellten 'Kirche'" geredet hat.¹⁰⁾ Die Kirche ist der sichtbare Ausdruck für das durch Christus in die Welt gekommene Neue: "Die Idee der Kirche ist dem Christentum durch seine Stiftung eingeboren; denn die Kirche ist selbst nichts geringeres als die durch Christum geschaffene Existenzform seines Reiches auf Erden, der organische Leib des Herrn." (I, S.100) Diese Kirchenidee ermöglichte THOMASIIUS eine doppelte Abgrenzung gegenüber BAUR:

1. Weil das Christentum als Kirche das Reich Christi auf Erden verkörpert, darf es nicht als eine bestimmte, vielleicht letzte, Entwicklungsstufe der Menschheit verstanden werden. Die Idee der Kirche bestimmt die Geschichte des Christentums. Das vom Christentum geschaffene Dogma ist daher nicht Ausdruck des absoluten Geistes, Dogmengeschichte demnach nicht ein Teil der allgemeinen Geistesgeschichte.

2. Wenn die Kirche bewegendes Prinzip der Dogmenentwicklung ist, dann muß die Breite ihrer individuellen und gemeinschaftlichen Arbeit am Dogma berücksichtigt werden. Die einzelnen Persönlichkeiten helfen durch ihre Erfahrung und wissenschaftliche Tätigkeit mit an der Ausbildung und Formung des Dogmas. Philosophen und Theologen produzieren das Dogma nicht allein. Es erwächst aus dem Glaubensbewußtsein und aus der Glaubenserfahrung der Kirche (I, S.9).

Es könnte scheinen, als sei die Kirche bei THOMASIIUS "hypostasiiert", als sei sie eine irrtumsfreie Macht, bei der vergessen wäre, daß sie sich aus einzelnen Menschen konstituiert. Doch sie bleibt keine Idee. Sie kann irren, wo sie persönlichen, politischen oder nationalen Einflüssen erliegt. Dennoch ist die Kirche berechtigt, in Symbolen ihren Lehrgehalt zu formulieren, weil sie auf der

¹⁰⁾IdDg, I⁴, S.39

Suche nach der Wahrheit ihres Glaubens von drei Faktoren bestimmt wird, die sich 'gegenseitig durchdringen' müssen: christliches Glaubensbewußtsein, kirchliche Tradition und die heilige Schrift (I, S. 19). Entscheidend als Norm ist das Wort der Schrift. Wenn die anderen Faktoren überwiegen, sind Mißbildungen möglich, wie im Mittelalter durch das Überwiegen der hierarchischen Macht.¹¹⁾ Die Schrift ist "schlechthin reine Quelle der Heilswahrheit" (I, S. 8). Häretische Lehre, der sich die Kirche widersetzen muß, vereinseitigt die Schrift oder hält ihrer kritischen Prüfung nicht stand. THOMASIVS bringt die dogmatischen Entscheidungen der Kirche mit dem Schriftprinzip in Einklang. Die Schrift in ihrer Gesamtheit wird ihm zum Maßstab dogmengeschichtlicher Entwicklung. HARNACK konnte wegen der Erkenntnis von der Historizität des Kanons nicht mehr mit dem Schriftprinzip argumentieren. Es genügte ihm nicht mehr, daß ein Dogma aus dem Kanon begründet werden kann, da nicht alle ihre Aussagen in gleichem Maße gültig sind.

Das Verdienst von THOMASIVS besteht darin, die übereinstimmende Beziehung von Schrift und Dogma als Wertungsmaßstab für die Dogmengeschichte betont zu haben. Es ist im Anschluß an THOMASIVS daran festzuhalten, daß die Frage nach dem Schriftverständnis konstitutiv für die Dogmenbildung ist. Er konnte auf die Einheitlichkeit des Kanons Bezug nehmen. Im Kanon finden sich jedoch unterschiedliche und gegensätzliche Aussagen, die zu dogmatisch gegenteiligen Sätzen führen. THOMASIVS hatte aber in der lutherischen Rechtfertigungslehre einen Auslegungsmaßstab. HARNACK hat eine Lösung versucht durch die Reduktion auf das Evangelium Jesu, doch dadurch wurden wichtige Aussagen des Evangeliums eliminiert. Darum bleibt die Aufgabe, auf Grund der Erkenntnis von der Historizität des Kanons, das Verhältnis von Dogma und Schrift neu zu bestimmen.

11) I, S. 19: "Das normale (freilich oft abnorm gewordene) Verhältnis ist das der gegenseitigen Durchdringung, der Prüfstein der Resultate aber die Bewährung durch das untrügliche Wort der heiligen Schrift, welches der Kirche zur Norm und Regel für ihre ganze Lehrbildung gegeben ist. Nur was diese Probe besteht, nur was sich als schriftgemäß ausweist, kann in der evangelischen Kirche als publica doctrina gelten." Natürlich wirkt sich hier das sog. "Formalprinzip" der lutherischen Reformation aus.

Der Vergleich der Dogmengeschichten von NITZSCH, THOMAS-
SIUS und HARNACK führt zu der Frage, ob mit HARNACK wirk-
lich ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Dogmen-
geschichte beginnt. LOOPS meint die Frage mit drei
Gründen bejahen zu können: 12)

1. Die Dogmen werden in ihre genetischen Zusammenhänge gestellt und nicht mehr schematisch angeordnet (also nicht nach dogmatischen Prinzipien).
2. Die Dogmen werden von der Gesamtschau des Christentums her verstanden.
3. Die Dogmengeschichte würdigt die zeitgeschichtlichen Faktoren und steht im engen Konnex mit der Universalgeschichte.

Dagegen ist zu sagen, daß die genannten Merkmale auch für HARNACKS Vorgänger zutreffen; nur hat er sie konsequenter und radikaler ausgeführt.

zu 1. Schon NITZSCH hat nach der Entstehung und Begründung des Dogmas gefragt, da ihm das Dogma nicht mehr als unerschütterliche Autorität galt. Ebenso konstatiert er auch Fehlentwicklungen, die er auf Abhängigkeiten von anderen Einflüssen zurückführt. Die Locimethode konnte dem allein nicht mehr Rechnung tragen, aber erst HARNACK hat sie endgültig getilgt.

zu 2. HARNACK konnte sich hierin auf THOMASIVS berufen, der in den Zentraldogmen die Gesamtanschauung des jeweiligen Christentums zum Ausdruck bringen wollte. Die Verflechtung der Dogmen mit dem Glauben geschieht ähnlich bei NITZSCH. HARNACK hat hier wieder die Grenzen und Konturen schärfer herausgehoben.

zu 3. Den ausgesprochenen Sinn für geschichtliche Zusammenhänge haben auch NITZSCH und THOMASIVS. Sie wenden ebenso die Methoden der Geschichtserkenntnis auf die Dogmengeschichte an, so daß sie den Nachweis führen können, daß das Dogma keine geschichtslose Wahrheit ist und selbst eine Geschichte hat.

Das Gemeinsame zwischen NITZSCH, THOMASIVS, HARNACK besteht in einem aus dem Verständnis der Reformation gewonnenen Deutungsmaßstab für die Dogmengeschichte. Er soll der Wahrheit der christlichen Re

12) LOOPS, RE, IV³, S. 759

ligion Ausdruck geben. Der protestantische Dogmengeschichtler wird besonders gefordert, zu den Häresien und zur Reformation im Verhältnis zum Katholizismus Stellung zu beziehen. Steht die Reformation im Gegensatz zur Dogmenentwicklung oder geht der Katholizismus einen Irrweg? Sie alle verstehen die Reformation in dem aufklärerischen Sinn, daß sie das eigentliche Evangelium wiederentdeckt und den Menschen zur Autonomie befreit hat. Doch ihre aus der Reformation abgeleiteten Prinzipien unterscheiden sich wesentlich voneinander.

Für NITZSCH bestand das Grunddogma in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und Heilsmittler. THOMASIUS fand in der Rechtfertigungslehre als der Mitte der lutherischen Bekenntnisschriften die schriftgemäße Wahrheit. Für HARNACK bedeutete die Reformation die Wiederentdeckung des ethisch verstandenen Evangeliums Jesu. Erst auf dem Hintergrund dieser drei Prinzipien kann der eigentliche Unterschied hervortreten. NITZSCH und THOMASIUS sehen die Reformation als krönenden Zielpunkt der Dogmengeschichte. Obwohl die katholische Fehlentwicklung schon früh eingesetzt hatte, erlebt das Dogma eine positive Entwicklung bis in den Protestantismus hinein. Messiasglaube und Rechtfertigungslehre geben den Grundgehalt des Dogmas wieder und gehören in ihrer soteriologischen Funktion wesentlich zum Christentum. Auf diese Weise ist die Reformation in der Entwicklung des Christentums angelegt. HARNACKs Prinzip dagegen stellt die Antithese zum Dogma dar. Dieses selbst ist eine Fehlentwicklung, die die Reformation erst enthüllt. Sie setzt die katholische Entwicklung nicht fort, sondern setzt neu ein im Rückgriff auf die Schrift und das Evangelium. Die Historizität des Dogmas bedeutet für HARNACK Vergänglichkeit und Relativität, jedoch ist sie nur am Äußeren, nicht aber an der Substanz, am Kern möglich. Während bei NITZSCH und THOMASIUS die Historie im optimistischen Licht der positiven Entwicklung, des Fortschritts steht, erweist sie sich bei HARNACK auch als destruktive Größe. Andererseits ist HARNACKs Standpunkt im Gegensatz zum Historismus und Skeptizismus näher zu präzisieren.

2. HARNACKS Dogmenkritik im Spiegel der radikalen Infragestellung des Christentums durch Franz OVERBECK

Wie HARNACK ist OVERBECK der Überzeugung, daß die Geschichte die hervorragendste Rolle in der Wissenschaft spielt. Es besteht zwischen ihnen auch darin Übereinstimmung, daß Dauer und Zeit die Geschichte charakterisieren und daß in ihr Fortschritt und Verfall ineinanderspielen.¹³⁾ Von dieser gemeinsamen Basis ausgehend, bilden jedoch ihre Schlußfolgerungen für Christentum und Theologie Antithesen. Für OVERBECK ist Christentum und Geschichte, daraus folgernd auch Christentum und Theologie, unvereinbar. Das Christentum lebte anfangs in der Erwartung des Weltendes (der Parusie Christi); es war mit seinem eschatologischen und asketischen Anfang nicht für Geschichte eingerichtet. "Geschichte und Christentum werden nach dem eigenen Willen des Christentums nie zusammenkommen. Weder Christus für sich noch der Glaube, den er gefunden hat, haben wenigstens unter dem Namen Christentum historisches Dasein gehabt. Die so beabsichtigte Darstellung wird sich nie anders als aus dem Herzen der Sache selbst, dem unhistorischen Christentum, abfassen lassen. Geschichte des Christentums mag noch vor dem Verschwinden des Einen oder des Anderen aus der Welt geschrieben werden, aber nur als p r o f a n e."¹⁴⁾ Das Evangelium ist "weltunmöglich", nicht in der Welt heimisch, denn es fordert Kindersinn (Mt 18,3), darum negiert es die Geschichte. Doch dieser "prähistorische Embryo" ist als Kirche zu einer geschichtlichen Größe gewachsen, und damit ist sie der Endlichkeit, der Vergänglichkeit und dem Alter verfallen.¹⁵⁾ Das Christentum ist weder der Wendepunkt der

13) OVERBECK, Christentum und Kultur, S.6: "Der Gang der Geschichte ist weder beständige Degeneration noch beständiger Fortschritt, er vollzieht sich in der Verschlingung beider."

14) a.a.O., S.9f:

15) a.a.O., S.63: "Christentum, historisch definiert, ist die religiöse Gemeinschaft, welche sich aus dem Evangelium als ihrem prähistorischen Embryo zur christlichen Kirche auswächst." OVERBECK unterscheidet für alles geschichtlich Gewordene eine prähistorische und eine historische Zeit. Der prähistorischen Zeit gilt die Entstehungs- oder Urgeschichte. Über ihr liegt ein undurchdringlicher Schleier des Unerkennbaren. Der Eintritt in die Geschichte entspricht dem

Geschichte noch hat es eine neue Zeit heraufgeführt. In der Kirche vollzieht das Christentum die Synthese mit der Welt, mit deren Politik, Bildung und Kultur. Symptom der Verweltlichung ist die Entstehung der Theologie durch den Eintritt in die heidnische Umwelt. Die Theologie trägt Fremdes an den Glauben heran: nicht nur Wissen, sondern auch die Frage nach der Geschichte. Daher ist sie der christlichen Religion feind,¹⁶⁾ ja sogar ihr Totengräber.¹⁷⁾ OVERBECK übt an der Theologie, besonders an der "modernen Theologie" mit ihrem Hauptvertreter HARNACK, scharfe, sogar grobe und anklagende Kritik.¹⁸⁾ Ihm geht es darum, wegen der

Geburtsvorgang. Vergl. a.a.O., S.20ff

16) a.a.O., S.13: "Man kann die Theologie den S a t a n d e r R e l i g i o n nennen."

17) a.a.O., S.20, 275; vergl. LÖWITZ, Von Hegel zu Nietzsche, S.403f.

18) a.a.O., S.13: "Theologie ist der zu Gunsten der Religion geführte, aussichtslose Ringkampf mit gewissen Urwahrheiten, welche die letzten Probleme unseres Daseins, die Schwierigkeiten der Bedingungen, unter denen wir Menschen leben, uns gar zu rücksichtslos aufdecken... Die Theologie reizt die Religion, Streitlust und Fanatismus zu entwickeln und sich damit von ihrer unvorteilhaftesten Seite zu zeigen."

Ein Vergleich von R. WAGNER mit den Theologen: S.252: "Nur daß, was er als Inhaber einer wirklichen, ja genialen künstlerischen Begabung getan hat, die Theologen nur als die künstlerischen Stümper, die sie gemeinhin, ja vornehmlich sind, zu tun pflegen."

S.271: "Theologen die geborenen Bildungsphilister aller Zeiten, nicht nur des heutigen Tages. Am Christentum, mit dem sie geboren sind oder das ihnen anezogen ist, schleppen sie beständig den Dämpfer mit sich, der sich auf alle ihre Bildungsaspirationen legt."

S.274: "Man kann die Theologen die F i g a r o s des Christentums nennen. Auf jeden Fall sind die modernen die höchst anstelligen und brauchbaren, aber auch höchst unzuverlässigen Faktoten desselben."

Beispiele für die "aufrichtige Verachtung" vieler Gelehrter, besonders Theologen (S.289), lassen sich in großer Zahl anführen; etwa wenn RITSCHL als "pfäffischer Willensmensch" (S.165) "Philisterhüptling" (S.173) oder HARNACK als "vollkommener Salonprofessor" (S.199) bezeichnet werden.

Überhaupt scheint die S.193 - 241 abgedruckte Auswahl "Adolf Harnack. Ein Lexikon" mehr von einer aus einem Minderwertigkeitskomplex erwachsenen Rivalität als von sachlicher Kritik diktiert zu sein. HARNACK wird vorwiegend auf seine öffentliche Wirkung (Ruhm) hin befragt als auf seine Leistungen. Man liest oft den simplen aber nichtssagenden Satz, daß nicht Quantität, sondern Qualität der Arbeit entscheidet (S.203f., 209, 211, 222) - ohne damit HARNACK zu treffen.

Unvereinbarkeit von Theologie und Christlichkeit das Christentum von der Theologie zu befreien. Die Theologie kann das Christentum weder rechtfertigen (Unwert christlicher Apologetik) noch historisch begründen und daraus dessen Dauer beweisen wollen. Christentum kann sich nicht mit der Welt verbinden: "Leben kann man weltlich auch mit dem Christentum in der Tat nicht, und wer es versucht, sich zwischen Christentum und Welt teilen und in der Welt auch dem Christentum angehören zu können meint, muß sich verirren."¹⁹⁾ Die Theologie kann selbst nicht einmal beanspruchen, historische Wissenschaft zu sein, da der geschichtlichen Auffassung die Voraussetzung kanonischer Bücher widerspricht. Die Theologie steht daher immer in einem Konflikt zwischen Schrift, Tradition und Geschichte. Für HARNACK bietet die Trennung von Theologie und Glaube gerade die Möglichkeit, daß die Theologie dazu frei ist, Geschichte zu treiben, zumal die Religion das "tiefste Thema der Geschichte" ist.²⁰⁾

OVERBECK protestiert dagegen, indem er die aufklärerische Tradition fortsetzt, daß notwendige Vernunftwahrheiten vor zufälligen Geschichtswahrheiten (LESSING) den Vorrang haben. Nicht die Religion, sondern der Mensch und die Welt sind Thema der Geschichte. Das hat der Rationalismus durch die Befreiung des Verstandes, der Kultur und Bildung von der Religion gezeigt. Mit einem realistischen Rationalismus gilt es, die Welt zu begreifen. Dazu hat das Christentum keinen Beitrag leisten können.²¹⁾ Dem Menschen sagt das Christentum nichts Neues.²²⁾ Vielmehr unterliegt es selbst dem Vorgang von Entstehen, Blühen und Vergehen. Diese organische Geschichtsbetrachtung wendet HARNACK nur auf ^{die} seine äußeren Formen an. OVERBECK wendet sich gegen die Idealisierung, die HEGEL und die Romantik auf die Geschichte und das Christentum übertragen haben und die die "moderne Theologie" fortsetzt. Der Gegensatz bricht auf an der Frage nach der

19) a.a.O., S. 69. Vergl. Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1903², S. 34
 20) HARNACK, Das Christentum und die Geschichte, RuA, II, S. 9
 21) OVERBECK, Christentum und Kultur, S. 241f
 22) a.a.O., S. 73 (gesperrt): "Was an uns ewig ist, ist in uns stets gewesen und uns nicht erst nachträglich in einem historischen Moment unseres Lebens zu Teil geworden."

Offenbarung. Das Zentraldogma des alten Christentums

war die Gottheit des Sohnes, weil er der "göttliche Vermittler der Offenbarung des Vaters an die Welt" sei. Für die "moderne Theologie" geschieht die Offenbarung in der Geschichte. "So wird die Geschichte als Offenbarerin des Vaters an die Menschen zum Zentraldogma der christlichen Theologie, und in dieses Wortspiel löst sich das alte Dogma des Christentums auf."²³⁾ OVERBECK findet diesen Gedanken am treffendsten ausgeprägt bei BUNSEN, Gott in der Geschichte.²⁴⁾ Den besten Gegenbeweis dafür, daß sich Gott nicht in der Geschichte offenbart und er nicht der Weltlenker ist, liefert die Kirchengeschichte selbst.²⁵⁾ Die Geschichte des Christentums kann nur bis Paulus zurückverfolgt werden, der das Christentum erst geschichtlich begründet hat, nicht aber die historische Person Jesu. Der Anfang ist "Christus und der Glaube seiner Anhänger an ihn, es ist etwas Überzeitliches, zu Lebzeiten Jesu war es noch gar nicht da".²⁶⁾ Geschichtliche Erkenntnis kann nicht erweisen, daß Jesus der Offenbarer Gottes ist, das kann nur der christliche Glaube, der schließlich in der Theologie das Gottmensch-Dogma bilden muß. "An die Gottmenschheit Christi kann der nicht glauben, der der Ueberzeugung ist, die Schranken der Menschheit seien überschritten, wo ein Wissen von der Welt des Göttlichen behauptet wird, weil er in sich selbst legitimer Weise keine Möglichkeit in diese Welt zu dringen findet."²⁷⁾

Gegenüber einer Theologie, die die Geschichte selbst als Offenbarung versteht, müssen OVERBECKs Einwände gehört werden. Doch auf HARNACK treffen sie nicht alle zu. Weder

23) a.a.O., S. 45

24) a.a.O., S. 18: "Denn Gott in der Geschichte" (dies der Titel der drei Bände Bunsens, Leipzig, 1857-58) - das will doch, wenn überhaupt etwas, nichts anderes sagen als daß die Geschichte das Mittel ist, durch das sich Gott sich uns Menschen offenbart."

25) a.a.O., S. 265f: "Die beste Schule, um an dem Dasein eines Gottes als Weltlenkers zu zweifeln, ist die Kirchengeschichte, vorausgesetzt, diese sei die Geschichte der von Gott in die Welt gesetzten Religion des Christentums, und es ^{weil} demnach angenommen, er habe ihre Geschichte gelenkt. Augenscheinlich hat er dies nicht getan, in der Kirchengeschichte ist nichts wunderbar, in ihr erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgendein anderes Ding, das in ihr lebt."

26) a.a.O., S. 28

27) a.a.O., S. 43

das Christentum noch die Theologie können davon absehen, daß das Heil an die Person Jesu selbst, das Ewige an ein Geschichtliches, geknüpft wird. (Act 4, 9-12)²⁸⁾ Doch geht weder die Religion noch die Offenbarung in der Geschichte auf. Trotzdem besteht das Christentum als geschichtliche Größe, weil seine geschichtliche und missionarische Kraft auf der Person Jesu beruht. Warum sollte der historische Jesus in Frage gestellt werden, wenn die geschichtliche Verkündigung des Christentums ihn zum Gegenstand macht? Gegenüber OVERBECK wendet HARNACK ein, daß es dem Historiker nicht verwehrt sein kann, nach Jesus zu fragen. Die historische Erkenntnis beeinflusst die Predigt, die den Glauben weckt, und die ohne "geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken" nicht möglich ist.²⁹⁾ Der Glaube beruht aber nicht allein auf dem Wissen von geschichtlichen Einzeltatsachen.³⁰⁾ Die historische Theologie kann ein Bild Jesu aus den Quellen ermitteln, aber sie kann nicht den Glauben als ein Wagen auf Christus hin wecken, so daß der Glaubende in Leiden und Tod Christi sein Heil erkennt.³¹⁾

HARNACK kann den Anspruch des Evangeliums an die Welt geltend machen, wie er auch mit dem Evangelium das geschichtliche Recht und das Wesen des Christentums begründet. Die Offenbarung wird auf die Erscheinung Jesu eingeschränkt. OVERBECK hat andererseits nicht nur das Evangelium einseitig auf die eschatologisch-apokalyptische Naherwartung reduziert, sondern auch deren geschichtlichen Charakter nicht erkannt. Auch bis zur Erwartung des nahen Endes vergeht Zeit, die der Mensch gestalten muß; und diesbezüglich haben weder Jesus, Paulus noch die ersten Gemeinden mit Hinweisen und Mahnungen gespart.

Die Frage nach dem Selbsterweis Gottes in der Geschichte ist durch den von W. PANNENBERG herausgegebenen Sammelband "Offenbarung als Geschichte"³²⁾ neu gestellt worden.

28) RuA, II, S. 3
 29) Fünfzehn Fragen, 2. und 3. Frage in: Klärung und Wirkung, S. 339
 30) RuA, II, S. 18
 31) Vergl. a. a. O., S. 14
 32) Göttingen, 1963²; vergl. auch W. PANNENBERG, Einsicht und Glaube, ThLZ, 88, 1963, Sp. 81-92

PANNENBERG gründet den Glauben auf historisches Wissen (Einsicht). Über die begründende notitia für die fiducia sollte es keine Frage geben, denn der Glaube ohne eine Kenntnis von Jesus Christus ist nicht von Schwärmerei, Einbildung oder Aberglauben zu unterscheiden, wie andererseits die bloßen Fakten keinen Bezug zum aktualen Geschehen herstellen und nicht den Anspruch, fiducia zu sein, erheben können. Das Verhältnis von notitia und fiducia läßt sich aber mit einer Unterscheidung von logischer und psychologischer Zuordnung kaum aus dem formalen Bereich herausführen,³³⁾ wenn nicht nach dem Inhalt der notitia gefragt wird. Bei HARNACK war er durch das geschichtliche Wissen von der Predigt Jesu bestimmt. Für PANNENBERG realisiert sich die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels mit dem Ziel in dem vorweggenommenen Ende aller Geschichte, in der Auferweckung des Gekreuzigten.³⁴⁾ Die Geschichte nach Ostern steht im Zeichen des vorweggenommenen Endes, das aber für die Menschen noch aussteht. PANNENBERG kann den universalen Charakter der Kirchengeschichte und die Ausgestaltung des Dogmas in der heidnischen Umwelt rechtfertigen, da auch die Nichtjuden im eschatologischen Christusgeschehen den wahren Gott erkennen können. "Diese Anerkennung und damit die Ratifizierung der universalen Offenbarung Gottes im Geschick Jesu ist selbst weltgeschichtliche Tatsache geworden durch das Aufgehen der antiken Welt in der Alten Kirche."³⁵⁾ Der universale Anspruch des Geschickes Jesu soll darin seinen Grund haben, daß alle Menschen mit ihrer Vernunft die Offenbarung Gottes erkennen können, zwar nicht im Sinne "rationalen Bescheidwissens", aber auch nicht unter Zuhilfenahme einer übernatürlichen Erkenntnis oder einer zusätzlichen Inspiration (wie R. ROTHE)³⁶⁾. Wenn zunächst auch alle Menschen verblendet

33) Einsicht, Sp. 84

34) Offenbarung, S. 98: "Erst im Laufe der Geschichte, die von Jahwe her erfahren wird, erweist sich dieser Stammesgott als der eine, wahre Gott. Genaugenommen und endgültig resultiert dieser Erweis erst am Ende aller Geschichte. Aber im Geschick Jesu ist das Ende aller Geschichte im voraus, als Vorwegnahme ereignet."

35) a.a.O., S. 105

36) a.a.O., S. 106, 114.

sind, so soll es nötig sein, "daß sie zur Vernunft gebracht werden müssen, damit sie recht hinsehen".³⁷⁾ Sind aber wirklich die Ereignisse der Geschichte Jesu als Offenbarungshandeln Gottes für die Vernunft evident? Ist speziell die Auferweckung Jesu ein durch die Vernunft erkennbares historisches Ereignis, in dem sich Gott offenbart? Es besteht da für die Vernunft ebensowenig Evidenz wie in der Feststellung, daß Gott sich ausgerechnet in der Geschichte Israels offenbart. Die Auferweckungsberichte zeugen davon, daß es sich bei Jesu Auferstehung nicht um eine Tatsache in der Art handelt, daß sie geschichtlich aufweisbar und logisch einsichtig ist. Die Auferweckung ist uns nicht als allen erkennbares Geschehen übermittelt, sondern im Zeugnis von Glaubenden. Wenn sich der Glaube auf die notitia gründet, so besteht sie nicht aus dem Wissen geschichtlicher Ereignisse, sondern im Hören auf die Verkündigung, auf das Kerygma von Christus. Die Gewißheit des Glaubens resultiert aus der Gewißheit der Verkündigung, die nachweisbar vorliegt in den schriftlichen Zeugnissen des Kanons. Es ist deutlich, daß notitia und fiducia dann nicht zeitlich getrennt werden dürfen; weder gibt es zuerst einen Sprung in den Glauben, dann die Gewißheit (so auch PANNENBERG), noch erst das Wissen, dann Glauben und Vertrauen (gegen PANNENBERG). Das Kerygma ist somit Ausdruck von Glauben und Wissen zugleich; und erst dieses Kerygma besagt, daß Gott sich in der Geschichte Israels und endgültig in Christus offenbart hat. Wenn der Verstand auch das Offenbarungshandeln Gottes nicht erkennen kann, so soll das Dogma eine Hilfe sein, den Glauben einerseits vor der Auflösung durch den Verstand zu bewahren. Andererseits bildet es aber auch das kritische, verstandesmäßige Korrektiv gegenüber dem Schwärmertum, daß die fiducia auf ein individuelles Empfinden reduziert wird. Das Dogma gehört darum auch notwendig zum Bestand des Christentums.

Der Historismus, dem alles, was die Geschichte berührt, vergänglich wurde, braucht nicht mehr ängstlich abgewehrt zu werden durch die Hervorhebung des Absoluten und Blei-

37) a.a.O., S. 100

benden. Die Frage nach dem Absoluten führt für das Christentum zu einer Vereinseitigung des Kerygmas; entweder durch eine metaphysische Spekulation mit der Begründung des Christentums im Wunder (supranaturale Theologie) oder durch die Idee des absoluten Geistes (HEGEL). Aber auch das idealistische Schema von Schale und Kern (HARNACK) mit einer Begründung des Absoluten im Evangelium Jesu läßt sich in der Erkenntnis überwinden, daß das Christentum notwendig geschichtlich ist, daß es sich jeweils neu das Kerygma aneignet und das Dogma gestaltet.

3. Idealistische Prinzipien in der Dogmengeschichte
nach HARNACK

HARNACKs Dogmengeschichtsgegenstand ist das altkirchliche Dogma, das sich als ein Gefüge begrifflich formulierter normativer Lehrsätze darstellt. Diesem Verständnis hat sich kein weiterer Dogmengeschichtler angeschlossen. Obwohl LOOFS und R. SEEBERG auch den juristisch-kirchlichen Dogmenbegriff haben, beziehen sie ihn im weiteren Sinn auch auf die protestantische Lehrentwicklung.

Nach LOOFS muß das Dogma als kirchlich verbindlicher und anerkannter Glaubenssatz ein Genusbegriff sein, der die Dogmen aller Kirchen einschließen soll.³⁸⁾ Die Dogmengeschichte stellt alle offiziellen kirchlichen Lehrentscheidungen dar, ihre Entstehung, Entwicklung und Veränderung. Die Frage nach der Glaubenswahrheit darf für das Dogma nicht gestellt werden. Der Dogmenhistoriker muß vorsichtig sein in der Beurteilung und Wertung; auf keinen Fall darf eine eigene Dogmatik zum Kriterium der Dogmengeschichte werden.³⁹⁾ Aber die Dogmengeschichte kann sich nicht einfach damit begnügen, die kirchlichen Dogmen nebeneinander zu stellen.

In der Frage der Christologie urteilt LOOFS ähnlich wie HARNACK: Die Christologie ist nicht mehr haltbar, weil die Vernunft deren innere Widersprüche aufdeckt, weil sie

38) LOOFS, RE, IV³, S. 760
39) a. a. O., S. 763

nicht schriftgemäß ist und von einer veralteten griechischen Philosophie abhängt.⁴⁰⁾ Trotzdem darf die denkerische Leistung für die orthodoxe Christologie nicht mißachtet werden. Ein Verständnis von dem, was Jesus war, läßt sich aber nur durch den Glauben erreichen. "Der Glaube schließt, meine ich, ein Zwiefaches ein. Zuerst, daß Jesus Christus uns zu einer Offenbarung Gottes wird, und zweitens, daß er uns zeigt, und zur in seiner P e r s o n , was wir werden sollen."⁴¹⁾ Die dogmatische Christologie muß völlig aufgegeben werden, weil sich in ihr Glaubenszeugnisse, geschichtliches Erkennen, Naturenkennntnis und Philosophie zu einem "Gemisch heterogener Erkenntnisse" verbunden haben.⁴²⁾ Ein Neubau ist erforderlich, wo Glaubensaussagen und Wissen auseinandergehalten werden; mit Reparaturen an der Christologie, wie sie die Kenosislehre (G. THOMASIIUS) oder I. A. DOYRNERS Lehre über die allmähliche Entwicklung der Gottmenschheit in Jesus zum besseren Verständnis vorgenommen haben, ist nicht mehr auszukommen. Die geschichtliche Erkenntnis bildet jedoch die Grundlage für ein Wissen von Jesus, doch das von ihr ermittelte zwiespältige Bild vermag nur der Glaube zu einem Bild zu vereinigen. Dieser Glaube muß mit den Aussagen des Neuen Testamentes übereinstimmen. Ist schon mit diesen Gedanken die Übereinstimmung von LOOFS und HARNACK festzustellen, so wird sie erst recht deutlich in dem von LOOFS gezeichneten Jesusbild.⁴³⁾ Während die Geschichte nur mit dem Äußerlichen, Relativen rechnen kann, kann der Glaube das Innerliche an Jesus wahrnehmen. "Denn jeder Christ muß das i h m in Jesu Christo gesteckte sittliche und e w i g e Ziel als das a l l e n Menschen gesteckte Ziel auffassen."⁴⁴⁾ Darin liegt Jesu absolute Bedeutung. Aber im Gegensatz zu A. RITSCHL will LOOFS die Offenbarung dem sittlich-religiösen Ideal und

40) LOOFS, Wer war Jesus Christus? 1922², S. 177ff.

41) a. a. O., S. 223

42) a. a. O., S. 218

43) a. a. O., S. 225ff. Hier wird das "Ideal sittlich-religiösen Lebens" einmal beim Namen genannt, mit dem entsprechenden Hinweis auf WERNERs "Jesus".

44) a. a. O., S. 234

ewigen Ziel voranstellen.⁴⁵⁾ "Faktisch aber sind sich HARNACK und LOOFS auf Grund ihrer gemeinsamen theologischen Herkunft darüber einig, daß die Anwendung der Logoslehre im Sinne der nicänischen Theologie ein Mißgriff gewesen ist, der dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht gerecht wurde. In der Analyse dieses Mißgriffs bedient sich LOOFS der Argumente, die in der Diskussion der Aufklärung spätestens seit Souverain Allgemeingut gewesen sind."⁴⁶⁾

In ähnlicher Weise wie HARNACK und LOOFS definiert auch R. SEEBERG das Dogma, versteht es aber auch als Genusbegriff. Durch zwei Merkmale ist er erweitert:

1. Dogmen sind auch Ausdruck des Gemeindeglaubens und der Frömmigkeit.

2. Sie sind "prinzipiell Erkenntnis der Offenbarungswahrheit", die in der heiligen Schrift grundlegenden Ausdruck gefunden hat.⁴⁷⁾

Für die Dogmen ist der schriftgemäße und apostolische Charakter bestimmend. "Damit verbindet sich in der dogmengeschichtlichen Darstellung die Prüfung der Formulierung des Dogmas daraufhin, ob sie dem vom Urchristentum repräsentierten reinen Typus der Erlösungsreligion entspricht oder nicht."⁴⁸⁾ Um Mehrdeutigkeiten und Unschärfen auszuweichen, vereinigt SEEBERG drei Merkmale in der Dogmdefinition: "Das Dogma ist also eine besondere Ausdrucksform der Erkenntnis der Gemeinde von der Heilswahrheit; und zwar handelt es sich dabei um solche Erkenntnisse, die die Gemeinde als schlechthin notwendig für ihren geschichtlichen Bestand angesehen hat und darum durch öffentliche Fixierung zu einem dauernden Faktor dieses Bestandes gemacht hat. So versteht sich sowohl der rechtliche als der kirchliche und der religiöse Charakter des Dogmas."⁴⁹⁾ Das Dogma ist also im Wesentlichen Grunderkenntnis von der Heilswahrheit, die notwendig in der Kirche zu Wort kommt. Dabei ist besonders

45) a.a.O., S. 236

46) KANTZENBACH, S. 192

47) SEEBERG, I, S. 2f

48) a.a.O., S. 3

49) a.a.O., S. 4

- 115 -

auf den Wahrheitskern hinzuweisen, der den Inhalt des Gemeindeglaubens in seiner Ablehnung falscher Lehren und in seiner religiösen Tendenz wiedergibt. In dem Kern ist das Einheitliche und Verwandtschaftliche mit den Dogmen der heutigen Kirchen zu suchen, während es auf die zeitbedingte "technisch-theologische Form" nicht ankommt.⁵⁰⁾ SEEBERG setzt die konfessionelle Theologie von G. THOMASIIUS fort. Am Dogma werden Inhalt und Form, Bleibendes und Wahres unterschieden. Maßstab für die Beurteilung der Dogmenentwicklung ist das Urchristentum als reiner Typus der Erlösungsreligion. Das "Neue" an diesem Christentum ist der ethische und enthusiastische Zug.⁵¹⁾ Während die ethische Einschätzung des Urchristentums mit der HARNACKs übereinstimmt, versteht SEEBERG das Christentum wesentlich als Erlösungsreligion. Das Gegenüber der Erlösungsreligion ist die Gesetzesreligion, wie sie vom Judentum und Judenchristentum vertreten wird, und die Moralitätsreligion, die schon bei den apostolischen Vätern in Abwandlung des ursprünglichen christlichen Anliegens auftritt. Erlösungs- und Moralitätsreligion werden geradezu dogmengeschichtliche Gegenpole.⁵²⁾ Doch es handelt sich bei der philosophischen und moralistischen Abwandlung der Erlösungsreligion durch die Apologeten und die antignostischen Theologen um zeitbedingte äußere Änderungen.⁵³⁾ Trotzdem können

50) a.a.O., S. 12

51) a.a.O., S. 113: "Das Neue war nicht ein System von Begriffen, die man wie ein Netz über die wirkliche Welt spannen mußte. Das Neue war wirksame bewegende geistige Kraft, die Allmacht und die Liebe des Herrn, der Geist ist oder des gegenwärtigen Christus. Das Neue war wunderbar. Das Christentum ist in die Welt getreten als die Religion der innerlich wirksamen schöpferischen Autorität des Geistes, die daher die tiefste Innerlichkeit der hinnehmenden Unterwerfung unter den Willen Gottes ist. Und es war zugleich die Religion der sittlichen Tat, welche alle ihre Anhänger einem teleologischen System zur Verwirklichung des Guten und zur Überwindung des Bösen unterwarf."

52) a.a.O., S. 180f: "Man kann die ganze Dogmengeschichte als den Kampf zwischen den Elementen der Erlösungs- und der Moralitätsreligion auffassen, denn in ihrem ganzen Verlauf bringen diese beiden Gedankenkreise, im ganzen Ideenkomplex wie in allen seinen einzelnen Bestandteilen eng verknüpft und doch nie sich deckend, miteinander."

53) a.a.O., S. 675: "So begreift es sich, daß der Leser dieser Literatur immer wieder, trotz der mißdeutenden Formeln, auf die Alleinwirksamkeit des göttlichen Liebeswillens, auf die innere gläubige Unterwerfung unter Gott und die Willensbe-

auch fremdartige Motive den Kern der Religion gefährden, und schon im 2. und 3. Jahrhundert beginnt eine dogmatische Korruption der christlichen Religion, die im Mittelalter ihren Höhepunkt erreichte. Gerade für das Mittelalter bietet SEEBERG, weit über HARNACK hinausgehend, ausführlicheres Material.

Während LOOPS und SEEBERG auch an dem juristisch-kirchlichen Dogmabegriff festhalten, versucht eine geistesgeschichtliche Richtung diesen Dogmabegriff aufzuheben, da er dem protestantischen Denken widersprechen soll. Dogmen mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit sind im Protestantismus eine Anomalie. Darin besteht die Kritik von G. KRÜGER an HARNACKS Dogmengeschichte, daß sie nicht an diesem Dogmaverständnis orientiert ist.⁵⁴⁾ In der Kirche hat es immer theologische Arbeit und Denkbewegung gegeben. Die Grenzen dogmengeschichtlicher Arbeit dürfen nicht zu eng gezogen werden. Darum ist Dogmengeschichte als "Geistesgeschichte des Christentums" darzustellen, die die theologische Denkbewegung von Jesus (!) bis in die Gegenwart nachzeichnet, so daß sie mit der Theologiegeschichte zusammenfällt.⁵⁵⁾ "Es handelt sich in der Dogmengeschichte um die Geschichte der Formen, in denen eine religiöse Idee sich entwickelt hat".⁵⁶⁾ Die religiöse Idee ist wirksam geworden in der Person Jesu Christi. Das ist der Orientierungspunkt für den Dogmenhistoriker, der daran das autoritäre Dogma vom Evangelium, die Form von der Sache unterscheiden soll.⁵⁷⁾ Das Dogma berührt den Glauben nicht in seinem Kern. Trotz der Kritik an HARNACK überwindet er HARNACKS dogmengeschichtlichen Standpunkt nicht.

Ähnlich wie KRÜGER hat W. KÖHLER der Dogmengeschichte einen größeren Bereich zugeordnet. Ihm ging es auch darum, dem "Logos" der christlichen Denkentwicklung nachzugehen.⁵⁸⁾ Das "Dogma" wird erweitert auf das "christliche

tätigung in seiner Kraft und für seinen Dienst stößt. Er empfindet die Macht der Erlösungsreligion so, wie sie ja wirklich in der Geschichte gewirkt hat."

54) KRÜGER, S. 18
55) Vergl. KRÜGER, Dogmengeschichte, RGG², I, Sp. 1972
56) KRÜGER, S. 23
57) a. a. O., S. 54f
58) KÖHLER, I, S. VII

normative Denken", Dogmengeschichte wird verstanden "als Geschichte des christlichen Bewußtseins, das zur Erkenntnis seiner selbst kommt."⁵⁹⁾ Auch hier muß bei Jesus, dem "Uranfang", das Denken seinen Ausgangspunkt nehmen, weil seine Lehren die Strukturgrundlagen christlichen Denkens angebeⁿ. Aber das christliche Selbstbewußtsein beginnt weder bei Jesus noch in der Urgemeinde, sondern bei ^a Pulus, der so religionsphilosophisch wie die Griechen dachte und eine christliche Gnosis kannte.⁶⁰⁾ Sowohl im Stoff wie in den Urteilen läßt sich eine Abhängigkeit Köhlers von HARNACK feststellen: Enthusiasmus des Urchristentums, Hellenisierungsthese, Beginn des christlichen Denkens in der Apologetik, der synkretistische Charakter der Gnosis, die Einkleidung der Offenbarung in die Metaphysik sind wesentliche Kennzeichen der altkirchlichen Entwicklung.⁶¹⁾ KÖHLER erneuert jedoch mit seiner christlichen Geistesgeschichte den Idealismus, indem er das Dogma zur Idee, zum sich bewegenden Geist erklärt.⁶²⁾ Zugleich entlehnt er seine Einteilungsmaßstäbe der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie: Gotteslehre, Anthropologie (Gott-Mensch-Beziehung als Grundfrage jeder Religion), Frage nach dem Stifter, Heilserwartung, Heilmittel, Gemeinschaft, Erlösungsziel. Selbst der Humanismus, Paracelsus und Cusanus können in seiner Dogmengeschichte ausführlicher zu Wort kommen. Das Christentum steht hier immer noch in einer Reihe mit den anderen Religionen, dessen Besonderheit mit der Einzigartigkeit seines Stifters begründet werden muß. Es besteht die Gefahr, daß die Theologie in Philosophie, das Christentum in eine Weltanschauung verwandelt wird. HARNACK hatte auf das ideelle Moment nicht verzichten können, ebenso auch die bisher besprochenen Nachfolger. TROELTSCH hatte schon, besonders gegenüber KÖHLER, die Grenzen der ideologischen Methode betont: "Die Notwendig-

59) a.a.O., S. 1; 3

60) a.a.O., S. 35

61) Vergl. a.a.O., S. 52: "Theologie als Denken über das Evangelium bedeutet immer einen Verlust des Evangeliums."

62) Vergl. KANTZENBACH, S. 215f: "Köhlers leitende Grundvorstellung zeigt ihre geistes- und theologiegeschichtliche Verhaftung im Idealismus; ..."

keit der Idee findet nicht bloß an der 'Freiheit' der Persönlichkeit ihre Grenze, sondern auch an den soziologischen Gesetzen und an dem historischen Zufall zusammenstoßender verschiedener Entwicklungslinien und Gesamtverhältnisse.⁶³⁾ Doch es genügt nicht, allein Zufall und Empirie geltend zu machen, solange der Dogmabegriff die Anwendung des HEGELSchen Entwicklungsprinzips ermöglicht.

Gerade dafür sind noch einige neuere dogmengeschichtliche Entwürfe zu nennen.

W. ELERT hat die konfessionelle Position von THOMASIVS erneuert.⁶⁴⁾ Er meint, daß die empirische Methode zu einer Entwertung des Dogmas führen muß. Die bleibende Bedeutung ist dagegen sichergestellt, wenn die Selbstentfaltung des Geistes vorausgesetzt wird. Das dogmengeschichtliche Geschehen darf nicht in "diskontinuierliche Bekenntnisakte" aufgelöst werden, wenn die Kirche nicht der Schwärmerie verfallen will.⁶⁵⁾ Das Dogma bringt den steten Offenbarungsanspruch zur Geltung, der im Wort Gottes begründet sein muß. Kennzeichen einheitlicher Lehre ist ein Konsensus, der jeder unfahrbaren Anwendung einer Dogmenautorität widersprechen soll.⁶⁶⁾ So gibt es zwar keine neuen, aber auch keine absolut gültigen Dogmen, weil nie die ganze Wahrheit in ihnen zum Ausdruck kommt. "Der Widerspruch löst sich jedoch, wenn der Konsensus als gemeinschaftliche Teilnahme an einem kontinuierlichen Prozeß verstanden wird, durch den sich das im Anfang noch theologisch unentwickelte Dogma nach und nach zur öffentlichen Kirchenehre expliziert."⁶⁷⁾ Die dogmatische Tradition besteht in einer dialektischen Entfaltung. "Wir...glauben (mit Thomasius) an die dialektische Folgerichtigkeit, weil und soweit wir in dogmengeschichtlichen Geschehen die kontinuierliche Abhängigkeit von dem Worte Gottes erkennen, das wir nicht aus uns selbst wissen, sondern das uns gesagt ist."⁶⁸⁾ ELERT will HEGELS Ge-

63) TROELTSCH, Ideologische und soziologische Methoden in der Geschichtsforschung (über W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910), Werke, IV, S. 723

64) ELERT, Die Kirche und ihre Dogmengeschichte, in: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, S. 313ff

65) a.a.O., S. 322

66) a.a.O., S. 328

67) a.a.O., S. 329

68) a.a.O., S. 331

schichtedenken in den Dienst des konfessionell-lutherischen Standpunktes stellen.

Er versteht das Dogma als Soll für die öffentliche Verkündigung der Kirche, als "Sollgehalt des kirchlichen Kerygmas."⁶⁹⁾ Das Dogma bedeutet keine Glaubensverpflichtung, sondern eine kirchliche Lehrverpflichtung, die den Unterschied zu Irrlehre und Irrtum aufzeigt. Maßstab dafür ist der Standort in der Kirche, der auf eine konfessionelle Rechtfertigung hinausläuft. Die dogmatische Tradition hat mit ihren Entscheidungen gültige Grenzen gezogen, weil sie eine Teilwahrheit aussagt. Allerdings muß sie sich im Wort Gottes begründen lassen. An dieser Stelle wird deutlich, daß EILERT das Verhältnis vom Dogma zur Schrift und zur Tradition nicht ausreichend bestimmt hat. Es muß auch einen Verzicht auf die dogmatische Tradition geben, wo ihm die neue Besinnung auf die Schrift fordert. Oft sind die Begründungen nicht zureichend oder nur als Ableitungen aus Schriftsätzen gefolgert. So muß von der Frage nach der Schriftgemäßheit, nicht von einer konfessionell-kirchlichen Vorentscheidung her, zu den Dogmen, auch ^{zu} denen der katholischen Kirche, Stellung genommen werden.

von
Dogmengeschichte wird auch ^{von} H.R.G. GÜNTHER als Ideengeschichte verstanden, die deshalb durch eine Frömmigkeitsgeschichte ergänzt werden soll.⁷⁰⁾ Er stellt das Dogma auf die objektiv-sachliche Seite der Religion, weil es den "wesensgemäß überrationalen, heilsgeschichtlichen Offenbarungsgehalt" erfass^t.⁷¹⁾ Die Dogmengeschichte interpretiert die Religion als Glaubenslehre und folgt daher selbst einer rationalistisch-idealistischen Theologie, der sich die Geschichte sogar unterordnen muß. Die Ritschl-Schule ^{ist} ~~ist~~ dafür bestes Beispiel, denn nach ihr kennt die Kirche nur einen "vollkommenen Anfang ihrer Geschichte im Urchristentum, eine katholische Entartung und eine protestantische Wiederherstellung". Für die

69) Der christliche Glaube, S. 37 (gesperrt): "Das Dogma bezeichnet das Minimum des Sachgehalts, in dem alle öffentliche Verkündigung übereinzustimmen hat." S. 39: "Diese immer erneute Prüfung des Dogmas, d.h. des Sollgehalts der kirchlichen Verkündigung, bildet die Aufgabe der theologischen Dogmatik."

70) GÜNTHER, Idee einer Geschichte der Frömmigkeit, Tübingen, 1948

71) a.a.O., S. 21

Dogmengeschichte folgt daraus, daß sie selbst "grundsätzlich ideologisch bzw. ideengeschichtlich eingestellt" ist und eigentlich keine geschichtliche, sondern eine normierende Disziplin ist.⁷²⁾ Die Frömmigkeitsgeschichte soll die subjektive Seite der Religion, den Ursprung des religiösen Erlebens, herausstellen, natürlich in dem Bewußtsein des Doppelcharakters der Religion.⁷³⁾ Weil die Dogmengeschichte auf eine religiöse Erlebnissphäre des Menschen nicht eingehen kann, muß ihr eine Frömmigkeitsgeschichte an die Seite gestellt werden. Sie soll mit einer "persönlichkeitspsychologischen Verstehenstheorie" den religiösen Erscheinungen nachgehen. "Frömmigkeitsgeschichte ist die Geschichte religiöser Einzelindividualitäten und aller Arten von religiösen Kollektivindividualitäten."⁷⁴⁾

GÜNTHERS Anliegen einer Frömmigkeitsgeschichte hat Berechtigung, insoweit die Dogmengeschichte nicht alle religiösen Aussagen erfaßt, besonders wenn sie einzelne Persönlichkeiten betreffen. Es ist eine andere Aufgabe, die Geschichte des Christentums in der psychologischen Ebene zu untersuchen, die Biographien auszuwerten und die einzelnen in Zeit- und Frömmigkeitszusammenhänge zu stellen. HARNACKS Unterscheidung von Biographie und Historie kommt hier zu ihrer Anwendung. Soweit kann einer verschiedenen Aufgabenstellung für Dogmen- bzw. Frömmigkeitsgeschichte zugestimmt werden. Schwieriger wird das Problem für die "religiösen Kollektivindividualitäten". Hier wirkt sich aus, daß GÜNTHERS Dogmengeschichtsverständnis nur an den klassischen Dogmengeschichten gewonnen ist. Die Dogmengeschichte muß die ideengeschichtliche Methode aufgeben, wenn sie den existentiellen und ereignishaften Charakter dogmatischer Entscheidungen beachtet. Die Entscheidungen der Gemeinde vollziehen sich im Hören und Antworten auf die Schrift. Dafür ist die Gemeinde die erste Instanz, nicht der einzelne. Gegen den

72) a.a.O., S. 25f

73) a.a.O., S. 29: "Jedes Dogma und jede Kulthandlung sind etwas Sekundäres, aus dem ursprünglichen Erlebnis eines Einzelnen Herausgewachsenes. Sie bilden den Reflex eines religiösen Erlebnisses."

74) a.a.O., S. 35

individualistischen Religionsbegriff (SCHLEIERMACHER) ist immer wieder die Entscheidung der Gemeinde oder der Kirche geltend zu machen. Auf die Unterscheidung von Dogma und Frömmigkeit kann weder der Objekt-Subjekt-Gegensatz noch der ratio-anima-Gegensatz übertragen werden, wie das durch GÜNTHER geschieht. Das Dogma bildet auch für die Dogmengeschichte kein objektives Gegenüber. Die Geschichte ist nicht mehr von einer durchgehenden Idee beherrscht denkbar.⁷⁵⁾

Die aufgeführten ideengeschichtlichen Methoden knüpfen an HARNACKs Dogmengeschichte an, versuchen aber durch den Nachweis einer Kontinuität des Dogmas über sie hinaus zu führen. Dem Dogma wird dabei eine für das Christentum notwendige Funktion zugesprochen. Die so auftretende "Tenazität" des Dogmas hatte R. SEEBERG schon in der Weise beschrieben, daß "wirklich die Konsequenz der Gedanken von einem Dogma zum anderen und von einer Wahrheit zur anderen fortdrängt".⁷⁶⁾ Aber dieses ideengeschichtlich verstandene Kontinuum muß in Frage gestellt werden, da die Dogmen in den einzelnen Epochen nicht nur Teilwahrheiten aussagen, sondern die dem jeweiligen Selbstverständnis entsprechende ganze Wahrheit. Das Selbstverständnis des christlichen Glaubens kann grundlegend neu und anders sein als ein vorangegangenes. Damit steht der objektiv verstandenen Geschichte die Erfahrung der Geschichtlichkeit gegenüber. Sie nötigt dazu, in jeder Situation neu nach dem Dogma zu fragen.

Durch ideengeschichtliche Entwürfe kann jedoch HARNACKs Dogmengeschichte nicht entscheidend überwunden werden. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die Dogmen auf ihren verschiedenen Stufen und in ihrer zeitlichen und räumlichen Bedingtheit zu untersuchen und nach ihrer Berechtigung zu fragen, um die Notwendigkeit der Wandlungen in den Anschauungen des Christentums zu erklären, ohne

75) HEUSSI, Die Krisis des Historismus, 1932, hat in ähnlicher Weise die historistische Geschichtsbetrachtung in Frage gestellt (S. 64f):

1. Historie und Systematik sind nicht zu trennen.
2. Da das "Gegenüber" nicht mehr eindeutig ist, ist eine gesteigerte Verantwortlichkeit des Historikers nötig.
3. Eine rein kontemplative historische Haltung ist unmöglich geworden.

76) SEEBERG, I, S. 13

von vornherein erkenntnistheoretische oder konfessionelle Maßstäbe (z.B. die Rechtfertigungslehre der Reformation) anzuwenden.

Wenn HARNACK als Ziel der Dogmengeschichte ein erneuertes protestantisches Christentum fordert, das in engerem Bezug zum Evangelium Jesu stehen soll, so wird die daraus resultierende neue "Lehre" nicht auf eine Christologie und andere dogmatische Lehren verzichten können. Dabei muß geprüft werden, was die bisherigen dogmatischen Entscheidungen zu einem gültigen Verständnis beitragen.

4. Zusammenfassung

1. HARNACKs Dogmengeschichte hat ihre Vorläufer in den Dogmengeschichten von Fr. NITZSCH und G. THOMASIUS, die schon nach der Genese des Dogmas gefragt und die Dogmen in den Zusammenhang mit einer Gesamtanschauung vom Christentum ("Zentraldogmen" bei THOMASIUS) und mit zeitgeschichtlichen Faktoren gestellt haben. Daher haben sie versucht, auch methodisch die Loci-Methode zu überwinden.
2. Hatten NITZSCH und THOMASIUS auf Grund genauerer historischer Analysen auch Korrekturen an Details im BAURschen Dogmengeschichtsbild anbringen können, so hielten sie doch fest an der Auffassung von der kontinuierlichen Entwicklung eines in nuce im Urchristentum angelegten Dogmas, deren folgerichtigen Abschluß die Reformation und der Protestantismus bilden sollen, während der Katholizismus, allerdings schon seit der alten Kirche, einer Fehlentwicklung folge.
3. HARNACK hat dagegen den optimistischen Fortschrittsgedanken für die Dogmenentwicklung nicht mehr begründen können. Der Katholizismus habe sich aus dem Ansatz des dogmatischen Christentums in der alten Kirche folgerichtig herausgebildet, während dieser ganze Entwicklungsprozeß das Evangelium Jesu verdunkelt habe, das erst in der Reformation und nach der dogmatischen Restauration durch die Orthodoxie im Neuprotestantismus hervorgetreten sei.
4. Um der Gefahr der empirischen Geschichtskritik zu entgehen, daß entweder das Geschichtskontinuum (eine "Tenazität" des Dogmas in der Dogmengeschichte) aufgehoben sei oder daß alles Geschichtliche der Destruktion verfälle, mußte HARNACK, ebenso wie später LOOFS und R. SEEBERG, das Bleibende hervorheben. Er folgt darin einem idealistischen Prinzip in der Weise, daß er die Wandlungen nur an der Schale oder an den äußeren Erscheinungen, das Bleibende dagegen am Kern oder am Wesen behauptet. HARNACK hält das Dogma selbst schon für die Schale des Christentums (im Gegensatz zum Evange-

lium), während für LOOFS und R. SEEBERG die einzelnen Dogmen Schale sind, dagegen ein Genus Dogma aber zum Kern des Christentums gehört.

5. HARNACKs Dogmengeschichtsbild ist von OVERBECK als Übereinstimmung von Geschichte und Offenbarung gedeutet worden, so daß durch historisches Wissen die Offenbarung Gottes erkannt werden könnte. HARNACK fordert zwar historisch-kritisches Erkennen als Voraussetzung für die Verkündigung, die den Glauben weckt, jedoch ist es nicht Mittel der Gotteserkenntnis. HARNACK zeigt an der Dogmengeschichte, daß sich Gott in dem Menschen Jesus einmalig offenbart hat, daß sich diese Offenbarung aber nicht in der Geschichte fortsetzt, da die Geschichte nicht sichtbarer Ausdruck für die Vorsehung Gottes ist. Gott wirkt in der Geschichte durch die Entscheidungen der Menschen; deshalb hat das Christentum auch ein geschichtliches Recht. OVERBECKs These, daß das Christentum als ursprünglich eschatologisch-apokalyptische Größe ungeschichtlich sei, leuchtet dagegen nicht ein.

6. Wenn das Ziel der Dogmengeschichte HARNACKs ein am Evangelium Jesu orientierter erneuerter Protestantismus sein soll, so läßt sich dieses Ziel nicht verwirklichen ohne dogmatische Lehren und ohne Prüfung der dogmatischen Überlieferung in Bezug auf ihre Geltung für die Schriftauslegung.

Literaturverzeichnis

I. Abkürzungen für benutzte Lexika und Zeitschriften

EKL	Evangelisches Kirchenlexikon, hsg. von H. Brunotte und O. Weber, 3 Bde, Göttingen 1956f
Ev. Theol.	Evangelische Theologie
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 2. Aufl. 1927ff; 3. Aufl. 1957ff.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThWBNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hsg. von G. Kittel und G. Friedrich, Stuttgart 1933ff.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
RE	Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. hsg. von A. Hauck, 1896 ff

II. Harnack, Adolf von

- Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bde I + II 1886f, Bd III 1890¹⁺²; 1909/10⁴; photomechanischer Nachdruck der 4. Aufl. Tübingen 1931/32 (mit einem Bildnis des Verf.) (LdDg)
- Dogmengeschichte, in: Grundriß der Theologischen Wissenschaften, 4. Teil, 3. Bd., (1889/91 in 2 Teilen), Tübingen 1922⁶ (Dg)
- Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900; EVA Berlin 1950¹⁵ (Neuausgabe mit einem Geleitwort von R. Bultmann) (Wesen)
- Reden und Aufsätze, 2 Bde, Gießen 1904, 1906² (RuA)
- Aus Wissenschaft und Leben, 2 Bde, Gießen 1911 (WuL)
- Aus der Friedens- und Kriegesarbeit, Gießen 1916 (FruK)
- Erforschetes und Erlebtes, Gießen 1923 (EuE)
- Aus der Werkstatt des Vollendeten, hsg von Axel von Harnack, Gießen 1930 (WdV)
- Ausgewählte Reden und Aufsätze, hsg. von Agnes von Zahn-Harnack und Axel von Harnack, de Gruyter Berlin 1951 (Ausgewählte Reden)
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902; 2 Bde 1924⁴, Neudruck 1965 (Mission und Ausbreitung)

- Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, 1920, 1924², Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1960 und: Neue Studien zu Marcion, Nachdruck von 1923
(Marcion)
- Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, Gotha 1927 (Theologie)
- Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910

III. Literatur über HARNACK

- Festgabe, von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921
- Adolf von Harnack zum Gedächtnis. Gedächtnisfeier der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Reichsdruckerei Berlin 1930
- Aland, Kurt - Elliger, Walter - Dibelius, Otto, Adolf Harnack in memoriam, Reden zum 100. Geburtstag am 7. Mai 1951, EVA Berlin 1951
- Dibelius, Martin, Adolf von Harnack zum Gedächtnis, in: Theologische Blätter, 9, 1930, Sp. 161-163
- Brandenburg, Albert, Harnack, Adolf von, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 1960², Bd. V, Sp. 16f
- Klaas, W., Harnack, Adolf von, EKL, II, Sp. 29f
- Rolffs, Ernst, Harnacks Bild im Geiste der Nachwelt, in: Christliche Welt, 1937 Nr. 21, Sp. 877-882; Nr. 22, Sp. 919-923; 1938 Nr. 2
- Schmidt, Karl-Ludwig, Zum Tode Adolf von Harnacks. Die Nekrologe der Tagespresse und ein Wort dazu, Theologische Blätter, 9, 1930, Sp. 163-177
- Schneemelcher, Wilhelm, Harnack, Adolf, RGG³, III, Sp. 77-79
- Seeberg, Erich, Adolf von Harnack, Tübingen, 1930
- Sietsma, Kornelis, Adolf von Harnack voornamelijk als dogmahistoricus, Delft 1933
- Smend, Friedrich, Adolf von Harnack, Verzeichnis seiner Schriften, Leipzig 1927

- Smend, Friedrich, Adolf von Harnack, Verzeichnis seiner
Schriften 1927-1930 und Verzeichnis der ihm
gewidmeten Schriften von Axel von Harnack,
Leipzig 1931
- Troeltsch, Ernst, Adolf von Harnack und Ferdinand Christi-
an von Baur, in: Festgabe für Harnack, Tü-
bingen 1921, S. 282-291
- Voigt, Gottfried, Gespräch mit Harnack, EVA Berlin 1954
- Wurm, Theophil, Harnack und Schlatter. Aus dem Reisebericht
eines württembergischen Kandidaten, Theole-
gische Blätter, 9, 1930, Nr. 10, Sp. 272-274
- Zahn-Harnack, Agnes von, Adolf von Harnack, Berlin 1936, 1951²

Bisher mir noch nicht zugänglich:

- Blaser, Klauspeter, Geschichte, Kirchengeschichte, Dogmen-
geschichte in Adolf von Harnacks Denken,
Theol. Diss. WS 1963/64 Mainz

IV. Sonstige Literatur

- Adam, Alfred, Gesichtspunkte für eine neue Darstellung der
Dogmengeschichte, ThLZ, 89, 1964 Sp. 525f
- " " , Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I Die Zeit
der Alten Kirche, Gütersloh 1965
- Aland, Kurt, Dogmengeschichte, RGG³, II, Sp. 230-234
- Altaner, Bertold, Patrologie, Leben, Schriften und Lehren der
Kirchenväter, Freiburg 1958⁵
- Althaus, Paul, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1962⁶
- " " , Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962
- " " , Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerk-
ungen zu Wolfhart Pannenberg's Begriff der
Offenbarung, ThLZ, 1962, Sp. 321-330
- Andersen, Wilhelm, Desideria für eine evangelisch-kirchli-
che Dogmengeschichte, ThLZ, 1959, Sp. 801-810
- Anz, Fr. Wilhelm, Herzmann, Zur Frage nach dem Ursprung des
Gnostizismus, Leipzig 1897

- Aulén, Gustaf, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, Gütersloh 1930
- " " , Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung, Gütersloh 1932
- Barr, James, Bibelexegese und moderne Semantik, München 1965
- Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik, München 1932ff (KD)
- " " , Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, EVA, Berlin 1961³
- " " , Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, in: Theologische Studien, H. 49, Zürich 1957
- " " , Die Theologie und die Kirche, Gesammelte Vorträge, II, München 1928
- " " , Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen, Theol. Studien, H. 3/4, Zürich 1952
- " " , Klärung und Wirkung. Zur Vorgeschichte der "Kirchlichen Dogmatik" und zum Kirchenkampf, hsg. von W. Feurich, Berlin 1966
- " " , Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag, Zürich 1956
- " " , ΠΑΡΡΗΣΙΑ - Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag, Zürich 1966
- Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin 1958⁵ (WbNE)
- " " , Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934
- Baur, Ferdinand Christian, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Tübingen 1858² (Lehrbuch)
- Biedermann, Alois Emanuel, Christliche Dogmatik, 2Bd., Berlin 1884/85²
- Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, München 1956³ (E)
- " " , Nachfolge, EVA 1956
- " " , Widerstand und Ergebung, München 1952³ (WE)
- " " , Gesammelte Schriften, hsg. von E. Bethge, 4 Bde, München 1958ff (GS)
- Bousset, Wilhelm, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913

- Bultmann, Rudolf, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich/Stuttgart 1954² (Urchristentum)
- " " ,Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, 3 Bde, Bd I 1961⁴, Bd II 1958², Bd III 1960, Tübingen (GluV)
- " " ,Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958³ (Theologie)
- Campanhausen, Hans Freiherr von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963²
- Cullmann, Oscar, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Zürich 1949²
- Denzinger, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei et morum, hsg. von K. Rahner, Freiburg 1957³¹ (Denzinger)
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, EVA, Berlin 1960⁵
- Diem, Hermann, Theologie als kirchliche Wissenschaft, 2 Bde, München 1951 und 1955 (Theologie)
- " " , Dogma, EKL, I, Sp. 947-951
- Dreyer, Otto, Undogmatisches Christentum, Braunschweig 1888
- Ebeling, Gerhard, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen 1954 (Geschichtlichkeit)
- " " , Hauptprobleme in der protestantischen Theologie in der Gegenwart, ZThK, 1961, S. 123-136
- " " , Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift, Tübingen 1947 (Kirchengeschichte)
- " " , Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1962
- " " , Wort und Glaube, Tübingen 1960
- Ecke, Gustav, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart, Bd. I, Berlin 1897
- Elert, Werner, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957
- " " , Der christliche Glaube, Hamburg 1960⁵

- Elert, Werner, Der Kampf um das Christentum, München 1921
- Elliger, Walter, 150 Jahre theologische Fakultät Berlin,
Berlin 1960
- Elze, Martin, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche,
ZThK 1964, S.421-438
- Feine, P.-Behm, J.-Kümmel, W.G., Einleitung in das Neue Testa-
ment, EVA, Berlin 1965¹³
- Fritzsche, Hans-Georg, Die Strukturtypen der Theologie, Eine
kritische Einführung in die Theologie,
EVA, Berlin 1961²
- " " , Lehrbuch der Dogmatik, Teil I, EVA,
Berlin 1964 (Lehr Dogmatik I)
- Funk, Franz Xaver, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1906²
- Gilg, Arnold, Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der
ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Theo-
logische Zeitschrift, 1954, H.2, S.113-133
- " " , Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christo-
logie, München 1936
- Glawe, Walther, Die Beziehung des Christentums zum grie-
chischen Heidentum, Berlin 1913 (Die Beziehung)
- " " , Die Hellenisierung des Christentums in der
Geschichte der Theologie von Luther bis auf
die Gegenwart, Berlin 1912 (Die Hellenisierung)
- Gloege, Gerhard, Dogma, RGG³, II, Sp.221-225
- Flückiger, Felix, Der Ursprung des christlichen Dogmas,
Zollikon/Zürich 1955
- Goppelt, Leonhard, Die apostolische und nachapostolische
Zeit, EVA, Berlin 1965
- " " , Christentum und Judentum im ersten und
zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954
- Grillmeier, Aloys, Hellenisierung-Judaisierung des Christen-
tums als Deuteprinzipien der Geschichte des
kirchlichen Dogmas, in: Scholastik, 1958, S.
321-355, 528-558
- Grützmacher, Richard Heinrich, Altprotestantismus und Neu-
protestantismus, NKZ, 1915, S.709-753; 789-825;
865-914

- Grützmacher, Richard H.-Muras, Gerhard, Textbuch zur deutschen systematischen Theologie vom 16.-20. Jahrhundert, Gütersloh 1955⁴
- Günther, H.R.G., Idee einer Geschichte der Frömmigkeit, Tübingen 1948
- Haase, Felix, Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte, Breslau, 1911
- Hahn, August, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, hsg. von L. Hahn, Breslau 1897³
- Hatch, Edwin, Griechentum und Christentum, deutsch von B. Preuschen, Freiburg 1892
- Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen, hsg. von W. Schneemelcher, 2 Bde, EVA, Berlin 1963³(II)
- Hermann, Rudolf, Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960
- " " , Glaube, Lehre, Dogma, Berlin 1951
- Hermelink, Heinrich, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, III. Band: Nationalismus und Sozialismus 1870-1914, Tübingen 1955
- Hessen, Johannes, Griechische oder biblische Theologie? Leipzig 1956
- Heußi, Karl, Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932
- " " , Kompendium der Kirchengeschichte, Berlin 1957¹¹
- Hirsch, Emanuel, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, Tübingen 1938
- " " , Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd 5, Gütersloh 1954
- Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, 2 Teile, Göttingen 1954¹⁺²
- Joest, Wilfried, Endgültigkeit und Unabgeschlossenheit des Dogmas, ThLZ, 1954, Sp. 435-440
- Jüngel, Eberhard, Paulus und Jesus, Tübingen 1962
- Iwand, Hans-Joachim, Vom Primat der Christologie, in: Antwort, Zürich 1956, S. 172-189

- Kähler, Martin, Geschichte der protestantischen Dogmatik
im 19. Jahrhundert, hsg. von E. Kähler, EVA,
Berlin 1962
- Kamlah, Wilhelm, Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart/
Köln 1951
- Kantzenbach, Fr.-Wilhelm, Evangelium und Dogma, Stuttgart 1959
- Käsemann, Ernst, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2
Göttingen 1965², Bd. 1 1965⁴ (Versuche)
- Kattenbusch, Ferdinand, Die deutsche evangelische Theologie
seit Schleiermacher, Gießen 1926⁵
- Koehler, Walter^h, Dogmengeschichte als Geschichte des christ-
lichen Selbstbewußtseins, Zürich, Bd. 1 1951³;
Bd. 2 1951 (Koehler I, II)
- Kolde, Theodor, Dogma und Dogmengeschichte, NKZ, 1908, S. 485-
503; 505-540
- Koopmanns, Jan, Das altkirchliche Dogma in der Reformation,
München 1955
- Krüger, Gustav, Dogmengeschichte, RGG², I, Sp. 1970-1973
" " , Was heißt und zu welchem Ende studiert man
Dogmengeschichte?, Freiburg/Leipzig 1895
- Lasson, Adolf, Die Entstehungsgeschichte des christlichen
Dogmas, Preuß. Jahrb., Bd. 58, S. 359-398;
Harnacks Dogmengeschichte, Bd. 62, S. 574-613,
Bd. 68, S. 202-249
- Lau, Franz, Dogmengeschichte, EKL, I, Sp. 957-960
- Leese, Kurt, Der Protestantismus im Wandel der neueren Zeit,
Stuttgart 1941
- Lemme, Ludwig, Die Prinzipien der Ritschl'schen Theologie
und ihr Werth, Bonn 1891
- Locher, Gottfried, W., Glaube und Dogma, Zollikon 1959
" " , Was ist Dogmengeschichte? Ev. Theol. 1959,
S. 16-27
- Loewenich, Walther, Glaube, Kirche, Theologie, Witten 1958
" " , Luther und der Neuprottestantismus, Wit-
ten 1963
- Lohse, Bernhard, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963
(Epochen)

- Loofs, Friedrich, Dogmengeschichte, RE, IV, 1889³, S. 752-764
- " " , Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,
hsg. von K. Aland, Halle 1951⁵ (Loofs-Aland)
- " " , Wer war Jesus Christus, Halle 1922²
- Lütgert, Wilhelm, Das Ende des Idealismus im Zeitalter
Bismarcks, Gütersloh 1930
- Marx, Karl - Engels, Friedrich, Über Religion, Berlin 1958
- Maurer, Wilhelm, Hellenisierung-Germanisierung-Romanisierung,
in: Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W.
Stählin, Kassel, 1953, S. 55-72
- Meinecke, Friedrich, Die Entstehung des Historismus, Gesammelte Werke, Bd. 3, München 1959
- Meinhold, Peter, Ökumenische Kirchenkunde, Stuttgart, 1962
- Müller, Manfred, Von der Kirche zur Welt, Leipzig 1961
- Neuenschwander, Ulrich, Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung, Bern 1953
- Nigg, Walter, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung-Blütezeit-Ausklang, Zürich/Leipzig 1937
- " " , Die Kirchengeschichtsschreibung, München 1934
- Nitzsch, Friedrich, Grundriß der christlichen Dogmengeschichte, Teil 1: Die patristische Periode, Berlin 1870 (Grundriß)
- Ott, Heinrich, Dogmatik und Verkündigung, Zürich 1961
- Overbeck, Franz, Christentum und Kultur, hsg. von C.A. Bernoulli, Basel 1919
- " " , Selbstbekenntnisse, hsg. von E. Vischer, Basel 1941
- Pannenberg, Wolfhart, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG, 1959, S. 1-45
- " " , Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964
- " " , Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1963²
- " " , Einsicht und Glaube. Antwort an Paul Althaus, ThLZ, 1963, Sp. 81-92

- Peterson, Erik, Theologische Traktate, München 1951
- Pfleiderer, Otto, Die Ritschlsche Theologie, Braunschweig 1891
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln/Zürich/
Köln, 1962⁶
- Rathje, Johannes, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952
- Reitzenstein, Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Nachdruck der 3. Aufl. von 1927, Darmstadt 1956
- Ritschl, Albrecht, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857²
- " " , Gesammelte Aufsätze, hsg. von O. Ritschl
Freiburg/Leipzig 1893
- " " , Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde, Bonn 1882³ (RuV)
- " " , Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, Bonn 1878 1887²
- Sauter, Gerhard, Zur Herkunft und Absicht der Formel "Nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" bei Dietrich Bonhoeffer, Ev. Theol. 1965, S. 283-297
- " " , Dogma, ein eschatologischer Begriff, in:
ΠΑΡΡΗΣΙΑ - Parrhesia, Zürich 1966, S. 173-191
- Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik, Bd. 1, München 1948³⁺⁴
- Schmidt, Martin, Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte, ZThK, 1957, S. 174-212
- Schneemelcher, Wilhelm, Das Problem der Dogmengeschichte, ZThK, 1951, S. 63-89
- Schweitzer, Wolfgang, Schrift und Dogma in der Ökumene, Gütersloh 1953
- Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde, Leipzig 1922/23³
- Sohm, Rudolph, Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig/Berlin 1912²
- Stange, Carl, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte, Berlin 1898
- Stauffer, Ethelbert, Die Theologie des Neuen Testaments,

- Stuttgart/Berlin 1941
- Steck, Karl-Gerhard, Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Das Erbe des 19. Jahrhunderts, Berlin 1960, S. 21-66
- " " , Umgang mit der Dogmengeschichte der Alten Kirche, Ev. Theol., 1956, S. 492-504
- " " , Undogmatisches Christentum, München 1955
- Stephan, Horst-Schmidt, Martin, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus, Berlin 1960²
- Thomasius, Gottfried, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, Bd. 1 Erlangen 1886², hsg. von N. Bonwetsch; Bd. 2 Erlangen 1889², hsg. von R. Seeberg
- Troeltsch, Ernst, Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924
- " " , Gesammelte Schriften, 4 Bde, Tübingen 1912ff
- Vielhauer, Philipp, Overbeck, Franz Camille, RGG³, IV, Sp. 1750-1752
- Walther, Christian, Zur Struktur der Dogmenkritik, in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung und Absicht, ZKG, 1959, S. 89-111
- Weber, Otto, Grundlagen der Dogmatik, 2 Bde, Neukirchen 1955ff
- Werner, Martin, Der protestantische Weg des Glaubens, Bern/Tübingen, Bd 1: 1955; Bd 2: 1962 (Weg I, II)
- " " , Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt, Bern/Tübingen 1953² (Entstehung)
- Wolf, Ernst, "Kerygma und Dogma"? in: Antwort, Zürich 1956, S. 780-807
- Brunner, Emil, Dogmatik, I, : Die christliche Lehre von Gott, Zürich 1946
- Schmid, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1893⁷

Lebenslauf

Am 17. Juni 1939 wurde ich als erstes Kind des Pfarrers Richard Hoenen und seiner Ehefrau Elisabeth geb. Kaiser in Erfurt geboren. Von 1945 - 1953 besuchte ich die Grundschule in Großmonra b. Kölleda und in Viernau, Kr. Suhl, anschließend die Schiller - Oberschule in Zella - Mehliß. Dort legte ich 1957 das Abitur ab. Im gleichen Jahr begann ich das Studium an der Theologischen Fakultät der Humboldt - Universität Berlin, das ich nach fünf Jahren 1962 mit dem Theologischen Abschlußexamen und dem Prädikat "gut" beendete. Nach Beginn des Vikariates in Berlin - Lichtenberg bei Herrn Generalsuperintendent D. Führ kam ich 1963 als Vikar und Studieninspektor an die Evangelische Predigerschule der Kirchenprovinz Sachsen nach Erfurt.

Raimund Hoenen