Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 63 (2007)
Heft: 2

Artikel: Der Sohn des Vaters : Adolf von Harnacks Christologie
Autor: Axt-Piscalar, Christine
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877812

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Sohn des Vaters

Adolf von Harnacks Christologie[1]

1. Zum Stellenwert der Harnackschen Konzeption

Ein Beitrag zu Harnacks Christologie muss Verwunderung hervorrufen, ist er doch zweifellos einer ihrer schärfsten Kritiker, genauer dessen, was er das «metaphysische Denken» der altkirchlichen Christologie nennt und als eine Entgleisung der Kirche des 3. Jahrhunderts versteht. Dieses strenge Urteil gilt auch für jene Kirchen, die über die Jahrhunderte hinweg und bis heute an dieser Form der Christologie festgehalten haben.

Wir entfalten gleichwohl Überlegungen zu Harnacks Christologie und verfolgen dabei drei Aspekte, die nicht nur von theologiegeschichtlichem Interesse sind, sondern die es für die Frage nach der Konzeption einer tragfähigen Christologie grundsätzlich zu bedenken gilt.

Zum einen interessiert uns die Kritik, die Harnack gegenüber der «metaphysischen» Christologie vorbringt. In dieser Kritik scheint bereits dasjenige durch, was Harnack für die Person Jesu Christi aussagen will und was er nicht nur *nicht* aussagen will, sondern für eine grobe Fehlaussage hält. Da es dabei im Kern um die Zwei-Naturen-Aussage geht, sind seine Einwände insofern von besonderem Belang, als sie die Frage aufwerfen, welche Aussageintention die Zwei-Naturen-Lehre verfolgt und ob deren Grundintention genuin zum christlichen Glauben und mithin zur Aussage über die Person Jesu Christi gehört und darum auch festzuhalten wäre; oder ob sie eine grobe Überfremdung des Evangeliums darstellt, mit deren Verlust nichts verloren, sondern das Genuine wiedergewonnen wäre. Letzteres ist bekanntlich Harnacks feste Überzeugung.

Die Frage danach, was die Zwei-Naturen-Lehre eigentlich aussagen will und ob, was sie aussagen will, für den Glauben konstitutiv ist, ist eine der entscheidenden Fragen der Christologie – zumal unter den Bedingungen der Moderne. Es war im Kern die Zwei-Naturen-Lehre, die in der Neuzeit unter Beschuss geriet. Schleiermacher ist derjenige, der sie einer einschlägigen Kritik zugeführt hat.[2] Sie ist in gewisser Weise exemplarisch geworden für die gesam-

[1] Erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich am 28. August 2006 auf der Jahrestagung der «Académie internationale des sciences religieuses» in Oxford gehalten habe.

[2] Vgl. F.D.E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, [2]1830/31, § 96; in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, hg.v. H. Fischer, U. Barth, K. Cramer, G. Meckenstock, K.-V. Selge, Abt. I, Bd. 13, hg.v. R. Schäfer, Berlin/New York 2003. Schleiermacher hält als Aus-

te der Moderne verpflichtete Theologie, sei es, dass sie in bewusster Anknüpfung an Schleiermacher für eine Umformung der Zwei-Naturen-Lehre eintritt, sei es, dass sie in kritischer Auseinandersetzung mit ihm an derselben festhält.[3]

Der *zweite* Grundaspekt, der im Folgenden entwickelt wird, ist nicht weniger bedeutend. Er betrifft die Frage nach der *Begründung der Christologie* – eine Frage, die in der Dogmatik auch gerne unter der Alternative einer Christologie «von oben» bzw. «von unten» verhandelt wird. In dieser Hinsicht gibt Harnack einen eindeutigen und entschiedenen Massstab vor. Es ist *die Person und Verkündigung Jesu von Nazareth*, wie wir sie aus den neutestamentlichen Zeugnissen in ihren Grundzügen erheben können,[4] welche die Basis abgeben muss für alles Weitere, was in der Christologie dann auch noch gesagt wird. Dabei ist Person und Verkündigung Jesu von Nazareth für Harnack nicht eine blosse Grundlage, auf der die Christologie sozusagen aufruht, sondern ihre unveräusserliche *Richtschnur*; sie ist mithin der *kritische*

sageintention der evangelischen kirchlichen Lehre fest, «Christum so zu beschreiben ..., daß in dem neuen Gesamtleben eine Lebensgemeinschaft zwischen uns und ihm möglich sei, zugleich aber auch, daß auf das deutlichste das Sein Gottes in ihm ausgesprochen werde». Er fährt sogleich fort: «So sehr wir uns aber hiermit einverstanden erklären, so ist auf der andern Seite in der Ausführung fast nichts, wogegen nicht Protest eingelegt werden müßte, mögen wir nun auf die wissenschaftliche Beschaffenheit des Ausdrucks sehen oder auf dessen kirchliche Brauchbarkeit» (§ 96, Abschnitt 1). Schleiermacher formt die Zwei-Naturen-Lehre um zu der Aussage von einem «eigentlichen Sein Gottes» (§ 94) in dem Erlöser, das die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins konstituiert, insofern in dem Erlöser «das Sein Gottes ... als seine innerste Grundkraft gesetzt» (§ 96, Abschnitt 3) ist, die wie die Stetigkeit seines Gottesbewusstseins so auch die taterzeugende Kraft in ihm begründet, die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins aufzunehmen (vgl. § 100). Harnacks Rede von der *Stetigkeit* des Gottesbewusstseins Jesu und die von seiner göttlichen, Glauben wirkenden *Kraft* (s. dazu die Ausführungen im Text) zeigen eine Nähe zu Schleiermachers Auffassung.

3 Vgl. etwa das kritische Resümee, das Ulrich Kühn in seiner knappen Darstellung von Schleiermachers Christologie zieht, die er als einen «bewusstseinstheoretischen Entwurf» kennzeichnet. «Es ist eine Christologie des mit Gott verbundenen *Menschen* Jesus, in der die altkirchliche Lehre vom personbildenden Logos nicht mehr übernommen wird und in der von einem Kommen Gottes in die Niedrigkeit im Sinne der Kreuzestheologie Luthers erst recht keine Rede mehr ist.» U. Kühn: Christologie, Göttingen 2003, 229.

4 Harnack ist davon überzeugt, dass dies möglich ist. Im Unterschied zum Johannesevangelium, das als «eine geschichtliche Quelle im gemeinen Sinn des Wortes nicht benutzt werden (darf)», gilt für die synoptischen Evangelien, wie er nachdrücklich festhält: «Sie bieten uns erstlich ein anschauliches Bild von der Predigt Jesu; ... sie berichten zweitens den Ausgang seines Lebens im Dienste seines Berufs; und sie schildern drittens den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht hat und den sie fortgepflanzt haben» (Harnack: Wesensschrift [Anm. 10], 27, im Text kursiv).

Massstab aller Christologie. Von diesem Ansatz beim historischen Jesus her stellt sich die Frage, wie sich die Christologie der Urgemeinde zum Auftreten des historischen Jesus verhält – in der Terminologie Rudolf Bultmanns gesprochen, wie der Verkündigende zum Verkündigten wurde. Sodann ergeben sich daraus die Fragen, wie sich an die neutestamentliche Verkündigung die Ausbildung des christologischen Dogmas angeschlossen hat, wie diese Entwicklung zu verstehen und vor allem, wie sie zu beurteilen ist. Damit ist dann auch das Problem tangiert, wie Harnack überhaupt das Dogma und die Dogmen- und Kirchengeschichte versteht – worauf freilich nur ein kurzer Blick geworfen werden kann.

Der *dritte* zu behandelnde Grundaspekt gilt der Harnackschen christologischen Konzeption im engeren Sinn. Er erörtert dasjenige, was Harnack für die Person und Verkündigung Jesu als grundlegend erachtet – er nennt dies bekanntlich das «erste Evangelium» –, und in welchem Verhältnis die Verkündigung der Urgemeinde als das «zweite Evangelium» dazu steht.[5] Schon die Tatsache, dass Harnack daran festhält, dass das «zweite Evangelium» (die Verkündigung der Urgemeinde) mit dem «ersten Evangelium» (Person und Verkündigung Jesu) zusammenhängt, und zwar so, dass jenes sich aus dem «ersten Evangelium» ergibt und nicht nur eine in der Ostererfahrung gründende ‹Produktion›[6] der Urgemeinde gewesen ist, deutet darauf hin, dass er keine blosse Jesulogie[7] vertritt. Der Übergang zur Christologie der Urge-

[5] Zu dieser Unterscheidung vgl. bes.: A.v. Harnack: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament (1910), in: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, hg. und eingeleitet v. K. Nowak. Mit einem bibliographischen Anhang von H.-Ch. Pickert, 2 Teile, Berlin/New York 1996, hier Teil I, 179-190.

[6] Dass die Christologie der Urgemeinde aus der ausschweifenden Phantasie von Orientalen beim mündlichen Erzählen zu erklären sei, war ein zentrales und die Debatte um den historischen Jesus im 19. Jahrhundert dauerhaft bestimmendes Argument von *David Friedrich Strauß*; vgl. D.F. Strauß: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Tübingen 1835. Zuvor hatte schon *Hermann Samuel Reimarus* mit Blick auf die Verschiedenheit der Auferstehungsberichte ähnlich geurteilt; vgl. H.S. Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg.v. G. Alexander, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1972. Dieses Argument spielt auch im interreligiösen Dialog eine gewisse Rolle. Im Koran wird gegenüber den Verehrern Jesu als des Sohnes Gottes der Vorwurf erhoben, sie projizierten damit etwas auf Jesus, was dieser selbst nicht für sich beansprucht habe, insofern er nur ein Prophet Gottes habe sein wollen, und verfielen damit der Gotteslästerung; vgl. Sure 9,30f.; 19,35 gegen den Titel ‹Sohn Gottes›. Auch aus dieser Perspektive erhält die Frage, ob die Christologie der Urgemeinde Anhalt hat am Auftreten des historischen Jesus, besonderes Gewicht.

[7] Als eine blosse Jesulogie bezeichnen wir solche Konzeptionen, die Jesus in unterschiedlicher Weise interessegeleitet lediglich als einen herausragenden Menschen zeichnen und das Verhältnis zu ihm im Sinne einer blossen Nachahmung begreifen, mithin das «Gott war in Christo» ebenso wie die dadurch begründete eigentümliche

meinde ist für ihn ein *Implikat* des Auftretens Jesu[8] und hat mithin in diesem seinen Grund und Anhalt sowie seine kritische Richtschnur.[9] Es muss uns folglich darum zu tun sein, diejenigen Punkte an der Person und Verkündigung Jesu herauszuarbeiten, die Harnack über eine blosse Jesulogie hinausführen.

Damit sind die drei Fragerichtungen für das Folgende genannt und ihr Stellenwert für die gegenwärtige Debatte um die Christologie wenigstens angedeutet.

2. Harnacks Kritik an der metaphysischen Christologie

2.1 Bedeutung und Funktion des Dogmas für die Religion

Das zentrale Argument, mit dem Harnack gegen die altkirchliche Christologie ins Feld zieht, wirft zugleich ein Licht auf seinen eigenen Zugang zur Person Jesu Christi und das damit verbundene christologische Interesse. Es sei vorweg genannt und lautet: «Der ganze Bau der *kirchlichen* Christologie steht außerhalb der *konkreten Persönlichkeit* Jesu Christi» (131).[10] Es ist die aus dem biblischen Zeugnis zu erhebende *Menschheit* Jesu Christi, in der Formulierung

Lebensgemeinschaft mit Christus im Glauben unterlaufen. Weder Schleiermacher noch Ritschl noch Harnack fallen unter diese Kategorie. Sie sind nicht an einer «Biographie» oder einem psychologischen oder wie auch immer gearteten Leben Jesu interessiert, sondern heben auf die «Religion» Jesu ab, sprich sein ihm in einzigartiger Weise zukommendes Gottesverhältnis, in das er den Glaubenden hineinnimmt.

8 Damit tritt Harnack der These William Wredes entgegen, dem zufolge das zweite Evangelium gegenüber dem ersten etwas gänzlich Neues, ja gleichsam eine neue Religion darstellt.

9 Den grundlegenden Zusammenhang zwischen «erstem» und «zweitem Evangelium» betont *Gunther Wenz* mit Recht: «Die Christologie ist ... eine der Evangeliumspredigt implizite Bezugsgröße». G. Wenz: Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe, München 2001, 57.

10 Die folgenden Ausführungen orientieren sich primär an Harnacks klassischem Werk «Das Wesen des Christentums», 16 Vorlesungen, die Harnack im Winter-Semester 1898/99 in Berlin als öffentliche Vorlesung vor Studierenden aller Fakultäten gehalten hat. Sie sind 1900 als Buch erschienen und wurden als ein «Jahrhundertbuch» bezeichnet. Bis 1927 erschien das Buch in 14 Auflagen und wurde in 14 Sprachen übersetzt. «Es ist nicht nur um der Jahreszahl willen zu einem Jahrhundertbuch geworden, und das ist in der Geschichte der Theologie ein sehr seltener Fall»; so W. Trillhaas im Geleitwort zur Ausgabe der Wesensschrift, die 1977 als Gütersloher Taschenbuch erschienen ist. Harnacks Wesensschrift basiert auf dem Ertrag einer jahrzehntelangen Gelehrtentätigkeit und darf auch aus dieser Perspektive als das klassische Werk Harnacks neben dem anderen Klassiker – seiner Dogmengeschichte – angesehen werden. Die Wesensschrift ist in jüngster Zeit neu herausgegeben worden: vgl. A.v. Harnack: Das Wesen des Christentums, hg. und kommentiert von T. Rendtorff, Gütersloh

Harnacks ausgedrückt seine «konkrete Persönlichkeit»,[11] welche in der altkirchlichen Christologie keinen angemessenen Ausdruck findet. Harnack wirft dieser zweierlei vor: Sie sei nicht hinreichend biblisch begründet und sie unterlaufe die wahre Menschheit Jesu Christi.

Man ist im Allgemeinen geneigt, Harnacks schroffe Kritik an der altkirchlichen Christologie als Ausdruck seiner antimetaphysischen Einstellung zu sehen, die er mit Albrecht Ritschl teilt. Dieses Urteil ist zutreffend, auch wenn noch genauer zu klären ist, was Ritschl und Harnack unter metaphysischem Denken, das sie für das religiöse Erkennen ablehnen, verstehen.[12] Indes Harnack argumentiert im Blick auf die Ausbildung der altkirchlichen Christologie durchaus differenziert und nicht ohne weiteres mit dem Argument, sie sei vor allem durch den Einfluss des spekulativen Interesses des griechischen Geistes entstanden. Zwar sieht er in der Ausbildung des christologischen Dogmas einen zunehmenden «Intellektualismus»[13] am Werk. Ihn verwirft er wiederum nicht an sich. Er weist ihn vielmehr in seiner Bedeutung für das religiöse Verhältnis zurück, und zwar genau dann, wenn die Anerkennung bestimmter formaler (dogmatischer) Sätze als Voraussetzung behauptet wird, unter deren Annahme allein das religiöse Verhältnis ein «richtiges» zu seinem «Gegenstand» sei und sein könne. Der Intellektualismus habe eben zu «Formeln geführt, die unrichtig sind, einen erdachten Christus an Stelle des wirklichen setzen und außerdem der Selbsttäuschung Raum geben, daß man die Sache habe, wenn man nur die richtige Formel besitze» (134).

Der Glaube als Vollzug darf, das ist die Pointe seiner Polemik, in keinem Fall von dem Dogma, dem Bekenntnis, der kirchlichen Lehre als Credenda für abhängig erklärt werden, und zwar in dem Sinn, dass es zum rechten Glauben gar nicht soll kommen können, wenn nicht zugleich und als seine Voraussetzung die rechte Lehre geglaubt wird.[14] Es ist dies ein Argument, das

1999; und ferner die Ausgabe, die C.-D. Osthövener besorgt und im Anhang mit weiteren Materialien, auch aus Harnacks Feder, einem texterläuternden Anmerkungsapparat sowie einem Nachwort des Herausgebers versehen hat, Tübingen 2005. Nach dieser Ausgabe wird im fortlaufenden Text zitiert.
Für das Verständnis der Wesensschrift aus systematisch-theologischer Perspektive sei verwiesen auf: C.-D. Osthövener: Adolf von Harnack als Systematiker, ZThK 99 (2002) 296-331; sowie auf Wenz: Der Kulturprotestant (Anm. 9).

11 Darin, dass Harnack in Bezug auf die Menschheit Jesu nicht von der «menschlichen Natur» in ihm spricht, sondern von der konkreten Persönlichkeit Jesu, liegt ein besonderer Akzent seiner Christologie. Von der «menschlichen Natur» Jesu lässt sich nach Harnack nur sprechen, wenn dabei eine mit Selbstbewusstsein und Willen ausgestattete Person im Blick ist.

12 Für *Albrecht Ritschls* Verständnis von Metaphysik ist klassisch sein Beitrag: Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, Bonn 1881, ^{2}1887.

13 Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 121.134.

14 Gegen diese Auffassung spielt Harnack die Erzählung von der kanaanäischen Frau

Harnack nicht nur gegenüber der griechischen Theologie und Kirche zum Zuge bringt, sondern das er vergrundsätzlicht. Er macht es neben dem römischen Katholizismus auch gegen das Luthertum und nicht zuletzt gegenüber Luther selbst geltend, da nämlich, wo dieser sich nicht wirklich freigemacht hat von der Bedeutung der traditionellen kirchlichen Lehre für den Glauben.[15]

In dieser Kritik, die, wie gesagt, eine grundsätzliche ist und das Verhältnis von Glaubensvollzug (und seinem Grund) zur kirchlichen Lehre in Form des Dogmas bzw. des Bekenntnisses betrifft, kommt Harnacks Verständnis von Religion zum Ausdruck. Die wahre Religion, die allererst mit der christlichen Religion verwirklicht ist, ist im Kern durch die *Unmittelbarkeit der Seele zu Gott* gekennzeichnet; und zu ihrem Wesen gehört das *Erleben* dieser Unmittelbarkeit als «innerer Zusammenschluß (der Seele, C. A.-P.) mit dem lebendigen Gott» (43). Harnack hält emphatisch fest: «An das Erleben, den Herrn des Himmels und der Erde zum Vater zu haben, reicht nichts heran, und die ärmste Seele kann diese Erfahrung erleben und bezeugen. Erleben – nur die selbst *erlebte* Religion soll bekannt werden.» [16]

Das heisst nun wiederum nicht – und dies ist besonders hervorzuheben –, dass das religiöse Erlebnis überhaupt keiner theologischen Lehre bedarf. Damit wäre m.E. Harnacks Insistieren auf der Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens missverstanden. Er ist vielmehr durchaus der Auffassung, dass die erlebte und gelebte Religion theologische Lehre in Form des Bekenntnisses und des Dogmas geradezu ausbilden muss, dann nämlich, wenn sie *kulturprägend* und *gemeinschaftsfähig* sein will; und das muss sie nach Harnack sein, weil dies

und vom Hauptmann von Kapernaum aus; vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 134.

15 So kritisiert Harnack an Luther, dass er an seiner ursprünglichen Entdeckung des Evangeliums, mit der er den Inhalt der Predigt Jesu und der des Paulus wieder neu ans Licht gerückt habe, nicht strikte festgehalten, sondern zunehmend die altkirchlichen Dogmen wieder in die Lehre aufgenommen und zugleich das Evangelium und die kirchliche Lehre zu eng miteinander verbunden habe. «Luther wollte nur das Evangelium gelten lassen, nur das, was wirklich die Gewissen befreit und bindet, was ein jeder verstehen kann, auch der Knecht und die Magd. Aber dann nahm er doch nicht nur die alten Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen in das Evangelium hinein ... und bildete sogar neue, sondern er vermochte überhaupt nicht sicher zwischen ‹Lehre› und ‹Evangelium› zu scheiden, in diesem Punkte weit hinter Paulus zurückbleibend» (Wesensschrift [Anm. 10], 163). Diese Entwicklung nennt Harnack einen Prozess der «Katholisierung» (Wesensschrift [Anm. 10], 165), der in der Folge das Luthertum mächtig erfasst habe und für die Gegenwart eine Befreiung des Protestantismus aus ihren Fängen nötig mache.

16 Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 88; vgl. auch a.a.O. 107: «Das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ... darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden». Vgl. insgesamt a.a.O. 97ff. zur erlebten Religion als dem Kernstück des urgemeindlichen Glaubenslebens.

ihrem Wesen entspricht.[17] Damit ist auch sofort klar, dass seine Bestimmung der Religion zwar auf den ersten Blick «mystisch» scheint, dass sie aber genau darin nicht mystisch – in dem von Ritschl attackierten Sinn des selbstgenügsamen Gottesgenusses der einzelnen Seele – ist,[18] wo Harnack die kulturprägende Kraft und den Zug zur Vergemeinschaftung als grundlegend für das Wesen der christlichen Religion erachtet.

Darin wiederum sieht Harnack auch die Funktion der kirchlichen Lehre, und zwar deren *positive* Funktion. Sie leistet die Vermittlung des christlichen Glaubens in die jeweilige Kultur und ist insofern kulturprägend; und sie bildet die Basis der in der Gemeinschaft gelebten Religion. Beide Aufgaben sind der Religion von ihrem Wesen her gestellt. Denn sie ist in keiner Weise durch abstrakte Weltflucht gekennzeichnet – dagegen erklärt sich Harnack in aller Entschiedenheit;[19] und die Vergemeinschaftung im Glauben gehört zu ihrem Wesen.[20] Wenn und indem das Dogma die genannten Funktionen erfüllt, kommt ihm nach Harnack eine positive Würdigung zu, wobei es dabei jeweils um die Übersetzung des Evangeliums in eine veränderte Welt geht.

In diesem Vorgang der Übersetzung des Evangeliums in eine veränderte Welt geht es darum, den christlichen Glauben in eine Kultur so einzuführen, dass diese durch ihn grundlegend geprägt und umgebildet wird, mithin der Glaube die gestaltende Kraft in diesem Umprägungsprozess ist und bleibt. Dass dieser Prozess in der Alten Kirche erforderlich war und dauerhaft notwendig ist und dass durch ihn das Christentum sich als die Menschheitsreligion bewährt, steht für Harnack ausser Frage. Darin liegt nachgerade die besondere Kraft der christlichen Religion. Sie hat die eigentümliche Fähigkeit, diesen Prozess der kulturprägenden Umformung fortwährend aus sich freizusetzen und so in die sich verändernden kulturellen Bedingungen des Weltzusammenhangs jeweils neu einzutreten.[21] Dieser Prozess schlägt ins Gegenteil um und wird grundsätzlich verkehrt da, wo die christliche Religion nicht die

17 So hat Harnack im sogenannten Apostolikumstreit nicht schlechthin gegen ein kirchliches Bekenntnis, sondern nur gegen die überkommene Gestalt des Credo votiert und sich für die Formulierung eines zeitgemässen Bekenntnisses ausgesprochen. Dies entspricht Harnacks Verständnis von der gestaltenden und umbildenden Kraft des Protestantismus, der nicht an Überkommenem einfach festhält, sondern die aus dem Evangelium sich ergebende Lehre in die veränderte Welt zu übersetzen vermag.

18 Vgl. dazu auch unten Anm. 23 u. 30.

19 Vgl. Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 29ff. Harnacks Ausführungen zur Person Jesu, der nicht als weltabgewandter Asket lebte, sowie seine Betonung der Zusammengehörigkeit von Glaube und Liebe bes. a.a.O. 47-64.

20 Vgl. Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 106.

21 Bekanntlich ist es vornehmlich der Protestantismus, dem Harnack diese Kraft zur immer wieder neuen Übersetzung des Evangeliums in einer sich verändernden Welt zutraut.

umgestaltende Kraft ist und bleibt, sondern durch eine ihr fremde Kultur überformt und so selber in ihrem Grundbestand transformiert wird.

Genau dies ist das Hauptargument, das Harnack gegen die altkirchliche Christologie der griechischen Kirche zum Zuge bringt. Die Entwicklung derselben ist aus seiner Sicht nicht als Prozess der durch das Evangelium bestimmten Anverwandlung zu verstehen, sondern der *Überfremdung*. «Sie erscheint nicht als eine christliche Schöpfung mit einem griechischen Einschlag, sondern als eine griechische Schöpfung mit einem christlichen Einschlag» (126, im Text kursiv). Für ein solches Gebilde kann Harnack – im Unterschied zum herkömmlichen Gebrauch des Begriffs – den Ausdruck «natürliche Religion» (127) verwenden. Gebilde natürlicher Religion sind für ihn solche, die nicht durch die bewegende und neue, weil nicht aus dem Weltzusammenhang entsprungene Kraft der göttlich gewirkten Religion zustande gekommen, sondern primär ein «*Naturprodukt*» (126) der jeweiligen Kultur sind. So sagt Harnack von der griechischen Kirche: «Sie ist das, was die Geschichte auf ‹natürlichem› Wege aus einer Religion macht ...», nämlich «das Endprodukt einer Religion, welches entstanden ist, nachdem die ‹natürlichen› Kräfte der Geschichte ihr Spiel an ihr beendigt haben» (127).

Wir müssen an dieser Stelle nicht diskutieren, ob und inwiefern dieses Urteil berechtigt ist. Uns interessiert primär der Unterschied zwischen dem, was wir eine vom Evangelium geprägte Anverwandlung veränderter kultureller Bedingungen genannt haben und was zu einer stetigen Aufgabe der christlichen Religion gehört und darum, wo sie gelingt, positiv zu würdigen ist; und dem, was Harnack Überfremdung oder gänzliche «Transformation»[22] nennt, in welcher die christliche Religion von der sie assimilierenden Kultur aufgesogen wird.[23] Wir wollen damit auf die positive Bedeutung und Funktion, die

[22] Vgl. Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 138: «Das System der orientalischen Kirchen ist als Ganzes und in seiner Struktur etwas dem Evangelium Fremdes; es bedeutet sowohl eine wirkliche Transformation der christlichen Religion als auch die Herabdrückung der Frömmigkeit auf ein viel tieferes Niveau, nämlich auf das antike»; vgl. auch a.a.O. 134f. Diese Gefahr der völligen Überfremdung hat Harnack im Blick, wenn er von der «akuten Hellenisierung» (118.121) der christlichen Religion spricht, die er in drei Phasen mit unterschiedlich starkem Überfremdungspotenzial unterteilt; vgl. a.a.O. 116ff. Harnacks diesbezügliches Urteil ist durchaus differenziert. Die Hellenisierung wird nicht pauschal verworfen. Vielmehr hebt Harnack zunächst hervor, dass und inwiefern die frühe Kirche der Gefahr der akuten Hellenisierung widerstanden hat, indem sie den Naturdienst, den Polytheismus sowie die dualistische Religionsphilosophie überwunden hat, bevor er den Preis, den sie durch ihre Überfremdung gezahlt hat, darstellt.

[23] Es gehört zum Spezifischen der Harnackschen Dogmen- und Kirchengeschichtsschreibung, dass er einerseits die Überfremdungsprozesse in der Geschichte der Kirche, die das Evangelium zu verschütten drohen, klar herausstellt, andererseits zugleich jene Elemente hervorhebt, in denen das Evangelium in seiner Eigenart und Kraft er-

Harnack der dogmatischen Lehre durchaus zuerkennt, aufmerksam machen.[24] Denn für ihn gilt, dass die christliche Religion nicht in der Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens verharren kann, sondern zur Gestaltung drängt, und zwar sowohl ihrer selbst[25] als auch der kulturellen Bedingungen,

halten geblieben ist. Dabei macht Harnack die «Einfachheit» und «Schlichtheit» (vgl. Wesensschrift [Anm. 10], 12.18.85) des Evangeliums Jesu geltend, das durch sich selbst ergreifend wirkt. Die Schriftlesung ist daher das wichtigste Medium der christlichen Religion, und überall dort, wo die Sprüche Jesu gelesen werden, so Harnack, kommt es auch in Zeiten der übelsten Überformung der Kirche zu einer leisen Fortwirkung der Religion Jesu. Vgl. dazu dasjenige, was Harnack selbst für die von ihm aufs schärfste kritisierte orthodoxe Kirche festhält, «*daß sie, auch wenn in bescheidnem Maße, die Kenntnis des Evangeliums aufrechterhält*. Das Wort Jesu, wenn auch nur gemurmelt von den Priestern, steht auch in dieser Kirche an oberster Stelle, und die stille Mission, die es übt, wird nicht unterdrückt. ... die Sprüche Jesu, sie werden gelesen und vorgelesen, und die Superstition vermag ihre Kraft nicht auszutilgen» (a.a.O. 137); vgl. auch a.a.O. 166f. Daneben würdigt Harnack – im Unterschied zu A. Ritschl – das Mönchtum in seiner Bedeutung für die Erhaltung der Religion, insofern es die Religion als *Erleben* der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott begreift; vgl. a.a.O. 135f. Mit Harnacks Religionsbegriff und seiner Betonung der Unmittelbarkeit der Seele zu Gott hängt es zusammen, dass er das «mystische» Element in der Religion betont und das Mönchtum würdigt (vgl. a.a.O. 135f., 161), während A. Ritschl die Mystik wie das Mönchtum als Verfehlung des wahrhaften religiösen Verhältnisses kritisiert. Der Unterschied zwischen Harnack und Ritschl in diesem Punkt und seine Auswirkungen nicht nur auf das Religionsverständnis bedürfen einer sorgfältigen Untersuchung, die in der Forschung zu Ritschl und Harnack noch aussteht.

24 Harnack scheut sich von daher auch nicht, Luther dafür zu kritisieren, dass er in dieser Hinsicht nicht dasjenige geleistet hat, was zu leisten gewesen wäre. Denn «auf der Höhe der Erkenntnisse, wie sie schon in seiner Zeit zugänglich waren, hat er nicht gestanden», weshalb er die Weltanschauung und das Geschichtsbild seiner Zeit nicht massgeblich hat durchdringen können; vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 162. Insgesamt gilt für die Epoche der Reformation: Sie «hat ... nicht vermocht, ihre neuen Erkenntnisse in allen Konsequenzen zu überschauen und rein durchzuführen» (a.a.O. 162); die Reformation ist «als Lehre und Geschichtsbetrachtung noch etwas ganz Unfertiges gewesen» (a.a.O. 163) und dadurch hinter dem Anspruch zurückgeblieben, auch die kulturprägende Bedeutung und Kraft der christlichen Religion zum Zuge zu bringen.

25 Diesbezüglich ist auch auf Harnacks gegen Rudolf Sohm verfochtene Überzeugung von der Bedeutung der verfassten Kirche für die Religion hinzuweisen. Dazu vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 66ff. sowie 106. Harnack hält grundsätzlich fest: «... *körperlos* kann keine religiöse Bewegung bleiben. Sie muß *Formen* ausbilden für das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Gottesdienst» (106). Vgl. auch seine Betonung der gemeinschaftsbildenden Funktion der wissenschaftlichen Theologie: ders.: Die Entstehung der christlichen Theologie (Anm. 43), 88: «Gemeinschaft bildend ist nur die ‹Theologie von Außen› [i.U. zur charismatischen Theologie ‹von Innen› (C.A.-P.)]. Man mag das beklagen, weil das Unzureichende einer solchen Theologie offenbar ist; aber Niemand vermag das zu ändern, und wer es versucht, der scheitert und verwirrt die Theologie».

in die sie eintritt. Dieser Prozess der Gestaltung ist für die Religion notwendig, wenngleich damit immer auch Verfremdungspotenziale einhergehen. «Auch das Reinste und Heiligste, wenn es aus der Innerlichkeit heraustritt und sich in die Welt der Gestaltungen und des Geschehens begibt, ist von der Regel nicht ausgenommen, daß eben die Gestaltung, die seine Tat ist, auch seine Schranke wird» (109). Daraus ergibt sich die Einsicht, dass das Evangelium «in keiner Form seiner intellektuellen und gesellschaftlichen Ausprägung, auch nicht in der ersten, seine klassische und bleibende Erscheinung [hat]» (110), sondern in einen fortwährenden Gestaltungsprozess in der fortschreitenden Entwicklung der jeweiligen Kultur eintritt, in welchem das Evangelium als die gestaltende und vor allem auch als kritische Kraft gegenüber den vorhandenen, zeitlich und kulturell bedingten Gestaltungen zum Zuge gebracht wird bzw. sich zum Zuge bringt. In dieser Fähigkeit zur Anverwandlung und Kritik sieht Harnack die besondere Kraft des Evangeliums. Die christliche Religion «vermag unter den verschiedensten Bedingungen zu existieren ... Sie kann es nicht nur – sie muß es, wenn anders sie die Religion der Lebendigen sein will und selbst lebendig ist» (111).

2.2 Die Erlösungsvorstellung der Logoschristologie

Die Ausbildung der altkirchlichen Logoschristologie führt Harnack auf die spezifische Erlösungsvorstellung des griechischen Geistes zurück. Eine «sehr präzise Vorstellung von der Erlösung» stehe hinter der altkirchlichen Christologie, nämlich «*als Erlösung vom Tode und damit als Erhebung zu göttlichem Leben, also als Vergottung*» (132). Er räumt sogleich ein, dass «diese Vorstellung im Evangelium zwar einen sichern Anhaltspunkt und in der paulinischen Theologie eine Stütze hat; in der Gestalt aber, in der sie nun ausgebildet wurde, ist sie ihnen fremd und ist griechisch gedacht: die Sterblichkeit an sich gilt als das größte Übel und als die Ursache aller Übel, der Güter höchstes aber ist es, ewig zu leben» (132).

Harnacks Zugeständnis, die Auffassung von der Erlösung als Erlösung vom Tode und der Erhebung zu göttlichem Leben habe einen sicheren Anhalt im Evangelium[26] – das heisst sowohl in der Verkündigung und Geschichte Jesu als auch in der Verkündigung der Urgemeinde und des Paulus –, haben wir im Blick auf seine eigene Konzeption im Auge zu behalten. Daraus entspringt unweigerlich die Frage, wie Harnack selbst mit dieser Erlösungsvorstellung, wie sie durch das «erste» und «zweite Evangelium» ausgesagt ist, umzugehen gedenkt, wie er mithin die Erlösung des Menschen denkt und welche Vorstellung vom ewigen Leben er vertritt.

[26] Vgl. Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 133: «Anerkannt soll werden ..., dass diese Vorstellung selbst *eine* ihrer Wurzeln im Evangelium hat.»

Doch zuvor sei Harnacks Kritik an der griechischen Erlösungsvorstellung noch etwas genauer verfolgt. Indem ewiges Leben als Vergottung gedacht werde und damit einen «realen Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur» voraussetze, müsse unter der Voraussetzung dieser Auffassung der «*Erlöser selbst Gott sein und Mensch werden*» (132). Nur unter dieser Bedingung sei die «Tatsächlichkeit des wunderbaren Vorgangs» vorstellbar, nur «wenn das Göttliche selbst leibhaftig in die Sterblichkeit eingeht, kann diese transformiert werden. Das Göttliche aber, d.h. ewiges Leben, und zwar so, daß er es zu *übertragen vermag*, hat nicht der Heros, sondern nur Gott selbst. Also muß der Logos Gott selbst sein, und er muß wahrhaft Mensch geworden sein» (132). Alle Streitigkeiten der Alten Kirche um die Person Jesu gründen, so Harnack, in diesem soteriologischen Interesse, das eine bloss «moralische Verbindung» (133) von Göttlichem und Menschlichem in Jesus vehement zurückweisen muss. Die Ausbildung der Trinitätslehre sei nur die konsequente Weiterbildung eben dieses soteriologischen Grundanliegens. Es ist das spezifische, an der Vergottung ausgerichtete Heilsinteresse, das für die christologische und trinitätstheologische Lehrbildung ausschlaggebend gewesen ist und nichts sonst. Diese gründet in der «Vorstellung von der Erlösung als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit. Ohne diese Vorstellung wäre es niemals zu jenen Formeln gekommen» (133). Indem Harnack die Sache so zuspitzt, kann er entsprechend scharf seine Konsequenz ziehen: «Sie stehen und fallen auch mit ihr» (133).

Für Harnack ist es *nicht* der spekulative Geist des Griechentums, der für die Ausbildung der altkirchlichen Formeln primär ausschlaggebend war,[27] sondern das genannte soteriologische Motiv. «Sie haben ihre Formeln durchgesetzt, die für sie nichts weniger als scholastische Begriffe waren, sondern Beschreibung und Sicherstellung eines Tatbestandes, ohne welchen die christliche Religion so ungenügend wäre wie alle anderen» (133). Harnack unterstreicht auch, dass die griechischen Väter damit alles andere als einen Tribut an die griechische Philosophie gezahlt hätten. Sie hätten vielmehr ihr spezifisches Heilsinteresse «im Gegensatz zu ihr» (133) zum Zuge gebracht. Denn die griechische Philosophie kann gerade das für die christliche Religion Konstitutive, die *historische Erscheinung des Erlösers*, mit dem Göttlichen nicht ins Benehmen bringen;[28] sie kann einer «geschichtlichen Persönlichkeit und ihrem Erscheinen einen solchen Eingriff in den Kosmos» (133) keinesfalls beilegen. Ihr gegenüber hat sich die griechische Kirche dadurch bewährt, dass sie «*einer geschichtlichen Tatsache metaphysische Bedeutung gab*; ... indem sie aber

[27] Gegen diese Auffassung spricht sich Harnack ausdrücklich aus; vgl. Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie (Anm. 43), 75.

[28] Die konstitutive Bedeutung der Historizität des Erlösers nicht festhalten zu können, darin sieht Harnack nicht nur ein Problem der griechischen, sondern offenbar jeder Philosophie. Vgl. dazu sein Urteil über die Strömungen der zeitgenössischen Philoso-

eine Person so auszeichnete, führte sie die Geschichte überhaupt auf die Höhe der Weltbewegung» (118).

Was macht Harnack kritisch geltend gegen die Erlösungsvorstellung der griechischen Kirche und die zu diesem Zweck ausgebildeten Dogmen? Nun, er verwirft die der griechischen Tradition zugrundeliegende Auffassung von der Erlösung im Sinne der Vergottung. Gegen diese gerichtet heisst es strikte: Die Vorstellung von der Vergottung ist «unterchristlich, *weil ihr sittliche Momente im besten Falle nur angefügt werden können*; sie ist unannehmbar, weil sie mit dem Jesus Christus des Evangeliums kaum zusammenhängt und ihre Formeln auf ihn nicht passen; sie entspricht nicht dem Wirklichen; ... sie erhält nicht sein Bild lebendig, sondern sie verlangt, *daß man dieses Bild lediglich in angeblichen Voraussetzungen erkenne, die in theoretischen Sätzen zum Ausdruck gebracht sind*» (133f.). An diesem summarischen Urteil sind drei Aspekte festzuhalten: Erstens die Kritik an der Auffassung, der Glaube bedürfe der Annahme dogmatischer Sätze, um die Bedeutung Jesu allererst erfassen zu können. Zweitens die Forderung, den Glauben (und die Lehre) zurückzubinden an das «wirkliche», das lebendige Bild des historischen Jesus. Schliesslich die Zurückweisung einer Vorstellung von der «Vergottung», mit der sich die *sittliche Dimension* der christlichen Religion nicht konstitutiv verbinden lasse. Der letztgenannte Gesichtspunkt soll bei der Entfaltung von Harnacks eigener Konzeption aufgegriffen werden. Dabei interessiert insbesondere, was Harnack unter der sittlichen Dimension der christlichen Religion versteht. Um auch hier den gängigen Vorbehalt sogleich zu korrigieren: Harnack versteht darunter kein ethisches Jesusbild und keine rein ethisch orientierte Nachfolge des Christenmenschen. Er ist im Kern an der Religion Jesu – und das heisst für ihn an Jesu Verhältnis zu Gott dem Vater – ausgerichtet und stellt in allen Überlegungen das Eigentümliche der Religion als *Religion* heraus. Wenn dieses sichergestellt ist, dann beharrt Harnack auf der notwendigen Verbindung von Religion und Sittlichkeit.

phie, mit dem er auf die andauernde Debatte um die Bedeutung der Historizität des Erlösers im 19. Jahrhundert eingeht: «Philosophen aus der Schule Hegels und Hartmanns versichern uns, daß die tiefste philosophische und religiöse Erkenntnis zugleich in dem ‹zweiten› Evangelium enthalten sei ... Der christlichen Theologie kann wenig oder nichts an der Zustimmung dieser Philosophie gelegen sein, wenn sie dabei die Person Jesu eliminieren und aus seiner Erscheinung, seinem Leiden und Sterben, ein begriffliches Gedicht machen.» A.v. Harnack: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament (1910); in: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, hg. und eingeleitet v. K. Nowak. Mit einem bibliographischen Anhang von H.-Ch. Pickert, 2 Teile, Berlin/New York 1996, hier Teil I, 179-190, das Zitat 188f.

3. Grundzüge von Harnacks Christologie

«Der große Philosoph des Positivismus, John Stuart Mill, hat einmal gesagt, die Menschheit könne nicht oft genug daran erinnert werden, daß es einst einen Mann namens Sokrates gegeben hat. Er hat recht; aber wichtiger ist es, die Menschheit immer wieder daran zu erinnern, daß einst ein Mann namens Jesus Christus in ihrer Mitte gestanden hat» (9). Mit diesem Dictum eröffnet Harnack seine Vorlesungsreihe zum «Wesen des Christentums», indem er Sokrates und Jesus Christus nicht nur gegenüberstellt, sondern diesen über jenen erhebt. In diesem Vergleich klingt einiges mit, was wir in unserem Zusammenhang nicht weiter ausführen können. Aufnehmen möchte ich aber die deutliche Spitze gegen den Positivismus. Er vermag den Menschen nicht wirklich über die Welt zu erheben, sondern legt ihn auf die Welt fest. Damit vermag er dasjenige nicht zu leisten, worauf die Religion im eigentlichen abhebt: den Menschen zu seinem wahren Wesen zu führen,[29] indem sie ihn über die Welt erhebt. Dass es in der Religion als dem Verhältnis zu Gott zugleich um das Verhältnis des Menschen zur Welt geht und gehen muss, darin liegt die Pointe von Harnacks Religions- und Christentumsverständnis. Der Mensch ist in seiner Existenz in den Weltzusammenhang gestellt und so unweigerlich durch diesen bestimmt. Dies darf aber nicht das letzte Wort über seine Existenz in der Welt sein. Der Mensch muss zu einer *geistigen Herrschaft über die Welt* gelangen können; und dies gewährt ihm allein die christliche Religion auf wahrhafte Weise. Sie zielt nicht auf eine abstrakte Weltflucht, sondern auf ein solches Verhältnis des Menschen zu Gott, das ihn, indem es ihn über die Welt erhebt, zugleich wieder auf diese hin ausrichtet.[30]

Darum bildet *der Glaube an die göttliche Vorsehung, wie er nur im Verhältnis zu Gott dem Vater begründet wird, das Zentrum der christlichen Religion*. Denn es geht im Leben des Menschen «um die entscheidende Frage, ob wir

[29] Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 19: «Ich zweifle nicht, daß schon der Stifter den *Menschen*, in welcher äußeren Lage er sich auch immer befinden mochte – den *Menschen*, der im Grunde stets derselbe bleibt, ins Auge gefaßt hat.»

[30] Vgl. dazu die Bemerkungen, die wir bereits oben Seite 126 zum Verständnis des «mystischen» Elements in Harnacks Religionsbegriff gemacht haben. Abstrakte Negation der Welt und Religion als Weltflucht ist für Harnack eine schlimme Verstellung des Grundsinns der christlichen Religion. In ihr geht es vielmehr um positive Weltbeherrschung, die allein im Gottesverhältnis zu Gott dem Vater gründet und – wie wir noch sehen werden – im Vorsehungsglauben ihren spezifischen Ausdruck findet. In dieser Grundaussage stimmt Harnack mit Albrecht Ritschls Verständnis der christlichen Religion überein. Kants Gedanke vom Charakter der menschlichen Freiheit, die uns unsere Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt vergewissert, konnte auf diesem Hintergrund positiv rezipiert werden. Im religionsgeschichtlichen Vergleich zielt Harnack im Kontext der Wesensschrift mit der Kritik an Weltflucht und Askese mehrfach gegen den Buddhismus (vgl. etwa Wesensschrift [Anm. 10], 54.52 u.ö.).

hilflos eingespannt sind in eine unerbittliche Notwendigkeit oder ob es einen Gott gibt, der im Regimente sitzt[31] und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden kann» (26). Der Vorsehungsglaube, wie er allein im Verhältnis zu Gott dem Vater, wie ihn Jesus verkündigt hat, gründet, bildet darum den Dreh- und Angelpunkt von Harnacks Religionsbegriff, wovon im Folgenden noch zu handeln sein wird.

Mit der von ihm behaupteten menschheitsgeschichtlichen Bedeutung der Person Jesu hebt Harnack auf zweierlei ab. Zum einen: Indem Jesus Christus die *wahre* Religion bringt,[32] und die wahre Religion wiederum das Wesen des Menschen angeht, führt er die universale Religion in der Menschheitsgeschichte herauf.[33] Zum andern: Jesus Christus kommt diese menschheitsgeschichtliche Bedeutung zu, weil er eine Wirkungsgeschichte freigesetzt hat und noch freisetzt, welche die Menschheit erfasst hat und noch immer erfasst und die von der Wirkungsgeschichte, die andere Religionsstifter oder etwa Karl der Grosse oder Napoleon begründet haben, dem Wesen und dem Grade nach unterschieden ist. Beide Aspekte führen zu einem weiteren zentralen Punkt der Harnackschen Position. Es ist keine Frage, dass es die Person Jesu Christi ist, die im Mittelpunkt der christlichen Religion steht. Sie bringt das Evangelium in die Welt, und an ihr entzündet sich der Glaube. Beides wieder-

31 Damit spielt Harnack auf das Paul-Gerhardt-Lied «Befiehl du deine Wege» an. Hier heisst es in der 7. Strophe: «Auf, auf, gib' deinem Schmerze und Sorgen gute Nacht, lass' fahren, was das Herze betrübt und traurig macht; bist du doch nicht Regente, der alles führen soll: Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl.» Die Lieder von Paul Gerhardt haben Albrecht Ritschl und Adolf v. Harnack als vertonten Vorsehungsglauben verstanden und als die zentralen Stücke evangelischen, insbesondere lutherischen Glaubenslebens hervorgehoben. Dadurch sollte das Zentrum der eigenen Theologie, der Vorsehungsglaube, gegenüber der Kritik, die von Seiten des Luthertums gegen Ritschl und Harnack laut wurde, als genuin lutherisches Glaubensgut behauptet werden. Das andere Paul-Gerhardt-Lied, das beide gerne ins Feld führen, ist «Ist Gott für mich, so trete». In der Wesensschrift zitiert es Harnack ausführlich (vgl. Wesensschrift [Anm. 10], 152) als Ausdruck evangelischer Glaubensgewissheit. Siehe dazu u. S. 143f.

32 Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 115 sowie 98 Harnacks Betonung, «daß die christliche Religion nicht die letzte und höchste wäre, wenn nicht jeder einzelne durch sie unmittelbar und lebendig mit Gott verbunden wäre». Das Evangelium ist «die Religion selbst» (43); vgl. ferner 78. Daneben bezeichnet Harnack die christliche als die «universale Religion» (105) und spricht von ihrem «absoluten Charakter» (107).

33 Auch wenn Jesus selbst den Schritt über das jüdische Volk hinaus, wenn überhaupt, dann nur selten vollzogen hat, so ist dieser doch im Wesen seiner Botschaft, die auf das Wesen des Menschen zielt, angelegt, und schon die Urgemeinde (vgl. bes. Wesensschrift [Anm. 10], 100f.), vollends aber Paulus hat diesen Schritt als Implikation des Evangeliums vollzogen und es als Menschheitsreligion verkündigt. Darin vor allem sieht Harnack die Bedeutung des Völkerapostels; vgl. zu Paulus a.a.O. 103ff.

um muss in seiner unauflöslichen Zusammengehörigkeit gesehen werden. Oder anders gesagt: *Jesus Christus ist der, der er ist, indem er den Glauben wirkt.*

Diese wechselseitige Zusammengehörigkeit von Erlöser und Glaube hängt unmittelbar am Auftreten des Erlösers in Gestalt einer Persönlichkeit. Er ist der, der «*selbständiges* religiöses Leben» (16) im einzelnen zu entzünden vermag; «ja das ist ... seine eigentümliche Größe, daß er die Menschen zu Gott geführt hat, auf daß sie nun ihr eigenes Leben in ihm leben» (16). Harnack ist der Überzeugung, dass diese Kraft nur von einer Persönlichkeit, also von personalem Leben ausgeht, denn «persönliches Leben (entzündet) sich nur an persönlichen Kräften» (86). Darin sieht er die einzigartige Bedeutung der Manifestation Gottes in Jesus. In ihm erweist sich Gott in einzigartiger und wirkkräftiger Weise, indem er sich in einer Person manifestiert.

Schon diese wenigen Bemerkungen weisen darauf hin, dass Harnack keineswegs eine blosse Jesulogie vertritt. Das Entzünden *selbständigen* religiösen Lebens im Glaubenden ist etwas anderes als die Anleitung zu blosser Nachahmung, und jenes kommt auch nicht durch blosse Nachahmung zustande. Dafür nimmt Harnack vielmehr eine *Kraft* in Jesus Christus in Anspruch, durch die dieser alle Tage neu den Glauben zu begründen vermag. Diese Kraft wiederum ist nicht von dieser Welt, wie noch gezeigt werden soll. Es ist deshalb zu wenig, den Stifter der christlichen Religion auf seine Botschaft gleichsam zu reduzieren. Er bringt nicht nur einen Inhalt wie ein Prophet, sondern er bringt ihn in der *Kraft*, die diesen Inhalt zugleich im Glaubenden zur Wirklichkeit werden lässt. Dies erweist sich am Glaubenszeugnis der Urgemeinde, denn «für die ersten Jünger (ist) der *letzte* Grund ihres Glaubens an den lebendigen Herrn die Kraft gewesen, die von ihm ausgegangen war» (97).

Auf dieser wechselseitigen Zusammengehörigkeit zwischen Person und Verkündigung Jesu und dem durch ihn wirkkräftig gesetzten Glauben basiert Harnacks Bestimmung des Verhältnisses von «erstem» und «zweitem» Evangelium.[34] In dieser drückt sich die Zusammengehörigkeit von Jesus Christus

[34] Die «Messianität» Jesu ist für Harnack die Brücke zwischen «erstem» und «zweitem Evangelium». Das messianische Selbstbewusstsein Jesu, an dem Harnack im Unterschied und in kritischer Auseinandersetzung etwa mit Wredes Bestreitung desselben festhält und mit dem zusammenhängend er die Verkündigung der Urgemeinde als eine berechtigte Explikation des im messianischen Auftreten Jesu bereits Gegenwärtigen behauptet, gehört zu den Konstanten der Harnackschen Überzeugung, an denen er schlechterdings nicht rütteln liess. Die «immer wieder gemachten Versuche zu leugnen, daß Jesus die messianische Würde in Anspruch genommen hat ..., haben durch Wredes tapferes, aber methodisch haltloses und letztlich unbrauchbares Buch über das ‹Messiasgeheimnis› kaum eine Verstärkung erhalten». A.v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, [4]1909, 74, Anm. 2. In der Wesensschrift geht Harnack auf Wellhausens Bezweiflung dessen ein, dass «Jesus sich selbst als Messias bezeichnet hat». Dezidiert erwidert er darauf: «Ich vermag dem aber nicht beizustimmen, ja ich finde,

und Glaube aus, insofern das «zweite» Evangelium den Glauben als die Wirkung Jesu Christi erfasst.

Der Glaube gründet im Kern in der Teilgabe an dem Verhältnis zu Gott dem Vater, in welchem Jesus Christus selber gelebt hat. Er ist in nuce *Einsetzung in die Gotteskindschaft*, und Jesus Christus ist die *Kraft* und der *Weg*, an dieser Teil zu bekommen. «*Er ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter*» (86). Es ist die die Gotteskindschaft begründende und insofern heilsvermittelnde Bedeutung der Person Jesu, an der Harnack alles gelegen ist. «Er führt sie zu Gott, nicht nur durch sein Wort, sondern noch mehr durch das, was er ist und tut, und letztlich durch das, was er leidet» (85f.). Jesus Christus kommt diese heilbringende Kraft zu, indem er selbst das Evangelium nicht nur als Botschaft bringt, sondern die «*persönliche Verwirklichung* ... des Evangeliums ist» (86). Darin gründet seine Einzigartigkeit.

Auch bei diesem Gedanken bleibt Harnack nicht stehen. Er gibt vielmehr eine Antwort darauf, warum es so gewesen ist und noch immer ist, dass Jesus Christus den Glauben und damit die Gotteskindschaft *wirkkräftig zu begründen vermag*. Hier nun trifft er Aussagen, die noch enger an die Intention der kirchlichen Christologie heranrücken als die bisherigen. Harnack hält nämlich fest, dass Jesus diese Kraft nur auszuüben vermochte und vermag, weil «hier das Göttliche so rein erschienen ist, wie es auf Erden nur erscheinen kann» (86). In der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ist «*Gott selbst mit seiner Kraft*» gegenwärtig (40, Hervorhebung C. A.-P.). Und dies bildet die Erkenntnis der Glaubenserfahrung, «dass Jesus selbst für die Seinen die Kraft des Evangeliums gewesen ist» (86).

Die Glaubenserfahrung wiederum, die in der Kraft Jesu Christi gründet, ist die Basis und für Harnack der legitime Grund dafür, dass Jesus Christus im «zweiten» Evangelium als der «Sohn Gottes» bezeugt wird. Denn, so kann Harnack an anderer Stelle sagen, «Gott war in Christus» (134),[35] so dass er die

daß man unsere evangelischen Berichte aus den Angeln heben muß, um das Gewünschte zu erreichen. Bereits der Ausdruck ‹Menschensohn› scheint mir nur messianisch verstanden werden zu können – daß ihn aber Jesus selbst gebraucht hat, ist nicht zu bezweifeln – und, um von anderem ganz zu schweigen, eine Geschichte wie die des Einzugs Christi in Jerusalem müßte man einfach streichen, um die These durchzuführen, er habe sich nicht für den verheißenen Messias gehalten und auch nicht dafür gelten wollen» (78). Vgl. auch die Beobachtungen, die Ch. Markschies zu «Adolf von Harnack als Neutestamentler» angestellt hat, in: K. Nowak, O.G. Oexle (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen 2001, 365-397, bes. 381f.390f. zum Selbstbewusstsein Jesu.

35 Dies ist für Harnack die «bestimmte und reine Überzeugung» in der christlichen Religion (Wesensschrift [Anm. 10], 134); vgl. a.a.O. 108: «*Gottes* Kraft und *Gottes* Weisheit zeigte er (i.e. Paulus) hier und entzündete an der Liebe Christi das Gefühl für die Liebe Gottes».

«persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen ist und noch immer als solche empfunden wird» (86).

Darin, in der *persönlichen Verwirklichung* des Evangeliums, liegt das «Neue» (36) in der Erscheinung Jesu Christi,[36] was ihn von allen anderen Religionsstiftern und Propheten unterscheidet. «Worte tun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht» (36). So interpretiert Harnack das biblische Wort ‹Er aber predigte *gewaltig*, nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer›[37]: «Das war der Eindruck, den seine Jünger von ihm gewannen. Seine Worte wurden ihnen zu ‹Worten des Lebens›, zu Samenkörnern, die aufgingen und Frucht trugen – das war das Neue» (36).

Um genauer zu verstehen, was es für Harnack heisst, «Gott war in Christus», gehen wir in einem nächsten Schritt von der Ebene des «zweiten Evangeliums» auf diejenige des «ersten Evangeliums» zurück und fragen mit Harnack, «wer Jesus Christus gewesen sei und wie seine Botschaft wirklich gelautet habe» (9). Auch diese Formulierung zeigt erneut, dass Harnack nicht allein die Botschaft Jesu darstellen will, sondern damit zugleich Aussagen über seine Person verbindet. Das Bekenntnis, dass «Gott in Christus war», mit den Mitteln der Zwei-Naturen-Lehre einzuholen, hat er, wie oben angedeutet, strikte ausgeschlossen. Was setzt Harnack an deren Stelle bzw. wie versucht er die Person Jesu Christi zu erfassen?

Im Anschluss an das oben Gesagte ist zunächst festzuhalten, dass Jesus die Botschaft, die er gebracht hat, lebte und dadurch die Verwirklichung des Evangeliums gewesen ist. Genauer gesagt, es ist der *Vollzug* der Gottessohnschaft als Inbegriff der Religion, wodurch die Einzigartigkeit Jesu beschrieben ist und worin das «Gott war in Christus» zur Erscheinung und Verwirklichung gelangt. Dabei kommt es darauf an, dass die Gottessohnschaft als *Vollzug* des Verhältnisses zum Vater verstanden wird, eine Aussage, die auf dem Boden der Zwei-Naturen-Lehre – vorsichtig formuliert – nur schwer einzuholen bzw. eingeholt worden ist. Der Begriff der Natur legt offenbar ein zu statisches Verständnis des Geeinten in der Einheit der Person nahe und suggeriert etwas Falsches, weil es, so Harnack, um ein *geistiges* Verhältnis, um das Verhältnis zu dem *lebendigen* Gott geht.[38] Darum hebt er für das Verständnis

36 Vgl. Harnack: Wesensschrift (Anm. 10), 18f.

37 Mk 1,22; Mt 7,29.

38 Etwas anderes ist die Frage, ob damit die Aussageintention der Zweinaturenchristologie wirklich getroffen ist oder ob nicht auch dieser eine «dynamische» Auffassung vom Zusammensein zwischen göttlichem und menschlichem Sein zugrunde liegt. Zum Verständnis des Chalcedonense vgl. A. Grillmeier: Jesus Christus im Glauben der Kirche, Teil I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979. Besagte Intention liegt durchaus auch der Lehre von der communicatio idiomatum in der unio naturarum zugrunde, wie sie die altprotestantische Orthodoxie verfolgt. In der christologischen Debatte des 19. Jahrhunderts geht es im Blick

des «Gott war in Christus» auf den gelebten Vollzug der Gottessohnschaft im Verhältnis Jesu zum Vater ab.

4. Der Sohn des Vaters

Das christologische Bekenntnis der Urgemeinde, die Jesus Christus als den Sohn Gottes glaubt, hat für Harnack am Auftreten des historischen Jesus seinen berechtigten Anhalt. Jesus Christus hat sich als der Sohn Gottes gewusst, und im gelebten Sohnesverhältnis zum Vater liegt der Kern zum Verständnis seiner Person und seiner Botschaft. Wie entfaltet Harnack diesen Gedanken?

Die zentrale biblische Stelle, mit der Harnack in diesem Zusammenhang argumentiert, ist Mt 11,27 «Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will».[39] Harnack steht nicht zurück mit der These, dass die Gottes*erkenntnis* die Basis der Gottessohnschaft ist.[40] «Recht verstanden ist die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens» (77). Zwei Bestimmungen sind sogleich anzufügen: Jesus lebt in dem Bewusstsein, Gott als Vater so zu kennen, wie keiner vor ihm. Und Jesus *hat* diese Gotteserkenntnis so, dass er mit und in ihr die Kraft besitzt, sie auch anderen mitzuteilen, dass er «allen anderen diese Gotteserkenntnis – und damit die Gotteskindschaft – durch Wort und Tat mitteilen» kann (77). Darin gründet die *Einzigartigkeit* und das *Neue*, das sich in seinem Sohnschaftsverhältnis zeigt. Und darin wiederum manifestiert sich zugleich Gott selber. «Er weiß, daß er den Vater kennt, daß er diese Erkenntnis allen bringen soll und daß er damit *das Werk Gottes selber treibt*» (78, Hervorhebung C. A.-P.). Diesen Zusammenhang stellt Jesus an der von Harnack vollständig zitierten Matthäus-Stelle selbst her: «Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater». Er ist damit entschieden mehr als der blosse Repräsentant Gottes, vielmehr ist er selbst in der Einheit von Person und Werk die Selbstauslegung Gottes des Vaters.[41]

auf die Betonung der Menschheit Jesu, verstanden als eine mit Selbstbewusstsein und Willen ausgestattete Person, insbesondere um die Vorstellung einer in der Entwicklung der Person Jesu sich vollziehenden und insofern «dynamischen» Einheit zwischen Jesus und dem Vater. Für diesen Gedanken hatte Schleiermacher die Argumente geliefert; vgl. Schleiermacher: Der Christliche Glaube (Anm. 2), § 97, Abschnitt 2. Die Ausführung einer entsprechenden christologischen Konzeption hat I.A. Dorner versucht. Dazu vgl. Ch. Axt-Piscalar: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners (BHTh 79), Tübingen 1990, 219-253.

39 Harnack betont ausdrücklich, dass dies Wort bei Matthäus, «nicht etwa bei Johannes», steht (Wesensschrift [Anm. 10], 77), um es als ein Wort des historischen Jesus zu reklamieren.

40 Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 77.

Man wird mithin sagen dürfen, dass Harnack auf eine so nur dem Sohn eigentümliche *Einheit mit dem Vater*[42] abhebt, solcherart, dass der Sohn, indem er den Vater kennt und in dem darin begründeten Gottesverhältnis zum Vater, sich als Sohn des Vaters weiss. Und umgekehrt, dass der Vater in diesem Verhältnis des Sohnes zum Vater sich als Vater des Sohnes erweist. Im wechselseitigen Verhältnis zueinander ist der Vater der Vater des Sohnes und ist der Sohn der Sohn des Vaters; darin zeigt sich ihr Wesen, und darin erscheint Gott – Gott als der Vater. Indem der Vater im Sohnesverhältnis Jesu zur Erscheinung kommt, so dass Jesus die persönliche Verwirklichung des Evangeliums ist, indem er Gott als den Vater offenbart, begründet er wiederum das Kindschaftsverhältnis des Christenmenschen im Glauben. Dieses ist das entscheidend Neue, das mit dem Sohnesverhältnis Jesu zum Vater in die Welt tritt. Denn mit dem Verständnis Gottes als des Vaters bringt Jesus, das hält Harnack emphatisch fest, die neue Gotteserkenntnis, die *als solche* die «erlösende Erkenntnisoffenbarung» bildet.[43] Dabei ist diese neue Gotteserkenntnis selbstredend nicht auf ein blosses Fürwahrhalten angelegt, sondern auf ihre praktische Aneignung im Vollzug des Vertrauens auf die durch die Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes gewisse väterliche Fürsorge Gottes, wie sie durch Jesus Christus den Glaubenden mitgeteilt wird. «Wer zu dem Wesen, das Himmel und Erde regiert, mein Vater sagen darf, der ist damit über Himmel und Erde erhoben und hat selbst einen Wert, der höher ist als das Gefüge der Welt» (46).

Wenn wir Harnacks Gedanken so zur Darstellung bringen, tritt ihr impliziter Bezug zur Trinitätslehre deutlich hervor, auch wenn er selbst dies nicht eine trinitarische[44] Explikation *genannt* haben würde.[45] Sie ist es aber faktisch.

41 Dies hebt Harnack auch für das urgemeindliche Verständnis von Jesus als dem Messias hervor, wobei er zugleich von einem Messiasbewusstsein Jesu selbst ausgeht. Zu letzterem vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 82ff. Für das Verständnis des Messias betont Harnack besonders den personalen Aspekt, nämlich dass das Heil in einer Person erscheint, sowie die Manifestation Gottes in dieser Person. «In der Anerkennung Jesu als des Messias war für jeden gläubigen Juden die innigste Verbindung der Botschaft Jesu mit seiner *Person* gegeben: in dem Wirken des Messias kommt Gott selbst zu seinem Volke» (84).

42 Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 97, wo Harnack von «seiner (i.e. Jesu) unvergänglichen Einheit mit Gott» in seinem Leben und Sterben spricht, was auch für den Glaubenden die Hoffnung auf das Leben in der Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus begründet. Vgl. ferner a.a.O., 44, Harnacks Deutung des Vaterunsers im Munde Jesu: «Er betet, um sich die Kraft zu erhalten, die er schon besitzt, und die Einheit mit Gott zu sichern, in der er lebt».

43 A.v. Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie und des christlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Gotha 1927, 44 mit Bezug auf Mt 11,25ff. Der Autor betont hier die Vateroffenbarung Jesu als die «erlösende Erkenntnisoffenbarung», die er in der starken Orientierung der urgemeindlichen Verkündigung an Tod und Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für den Glauben nicht hinreichend berücksichtigt sieht.

Also lässt sich seine Konzeption als eine solche verstehen, die, ausgehend vom historischen Jesus und seinem Verhältnis zum Vater, die Grundlage für das aufmacht, was die Trinitätslehre als *Lehre* zu erfassen versucht. Dabei liegt die Stärke der Harnackschen Position u.E. gerade darin, dass die Dreifaltigkeit Gottes, gewonnen aus dem Verhältnis des Sohnes zum Vater, auf dem Boden des historischen Jesus begründet wird. Harnack legt alles Gewicht auf den für ihn nicht hinterfragbaren Sachverhalt, dass «dieser Jesus, der Selbsterkenntnis und Demut gelehrt, doch sich und sich allein den Sohn Gottes genannt hat» (a.a.O. 78). Und so kann er selbst den auf die Präexistenzaussage hinführenden johanneischen Satz «Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war» (Joh 17,24), der für ihn Ausdruck der nachösterlichen Gemeinde ist, als begründet im Selbstverständnis Jesu ansehen: Er ist, so Harnack, «sicherlich der eigenen Gewißheit Jesu abgelauscht» (a.a.O. 77).

Wir haben noch einen weiteren Aspekt anzufügen, der für die Relation zwischen Vater und Sohn und umgekehrt konstitutiv ist. Er kommt in Harnacks berühmtem und berüchtigtem Wort zum Ausdruck, nicht der Sohn gehöre ins Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, sondern der Vater (85).[46] Denn die *Einheit zwischen Vater und Sohn*, auf die Harnack abhebt und

[44] Auf die Funktion, die Harnack dem Heiligen Geist zumisst, kann in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden. Es ist aber unschwer zu zeigen, dass die Gegenwart Gottes durch seinen Geist vermittelt wird, und dass darin die Kraft Gottes selber gegenwärtig ist, um den Glauben zu begründen. Vgl. bes. Wesensschrift (Anm. 10), 40: «Das Reich Gottes ist Gottesherrschaft, gewiß – aber es ist die Herrschaft des heiligen Geistes in den einzelnen Herzen, es ist Gott selbst mit seiner Kraft». Vgl. ferner a.a.O. 97f. sowie zur Bedeutung des Geistes für das Glaubensleben der Urgemeinde A.v. Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie (Anm. 43), 21f.50.

[45] Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Trinität als dem dreifaltigen Wesen Gottes und der Trinitäts*lehre*, die dieses zum Ausdruck bringen will und insofern als eine bestimmte Form des Ausdrucks auch daraufhin zu überprüfen ist, ob und wie sie dies tut. Dass Harnack die Trinität des christlichen Gottes als wesentlich für das Glaubensbewusstsein behauptet, steht m.E. ausser Frage. Vgl. neben den aus der Wesensschrift sich ergebenden Aspekten, wie oben ausgeführt, auch ders.: Die Entstehung der christlichen Theologie (Anm. 43), 52. Freilich ergibt sich aus Harnacks Ausführungen zunächst vor allem eine Aussage über die ökonomische Trinität (vgl. aber oben das Zitat zur Präexistenzaussage). Ob damit dasjenige, was Harnack ausdrücken will, nämlich dass Jesus Christus und der heilige Geist die Kraft Gottes *selbst* sind, hinreichend eingeholt ist, kann an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden.

[46] Für das Verständnis des Satzes ist der Kontext zu bedenken, in dem er steht. Harnack insistiert im Zusammenhang dieser Stelle auf der Unmittelbarkeit der Seele zu Gott als dem Zentrum der Botschaft Jesu für den Glaubenden und betont, dass das Gottesverhältnis nicht die Anerkennung einer «Christologie» zu seiner Voraussetzung habe. Zu beachten ist ferner, dass der Satz sich auf das Evangelium bezieht, «wie es Jesus verkündigt hat» (Wesensschrift [Anm. 10], 85). Er bewegt sich mithin auf der Ebene des historischen Jesus und seiner Botschaft vom Vater. Dies hält Harnack nun aber nicht davon ab, sogleich im darauf folgenden Abschnitt als die zentrale Aussage über

in der das Wesen Gottes erscheint, basiert auf der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater:[47] *Indem* Jesus sich vom Vater unterscheidet, ist er der Sohn und

Jesus festzuhalten, dass er die persönliche Verwirklichung des Evangeliums und als solcher der Weg zum Vater ist. Harnack betont, daran sei nichts zu deuteln, dies sei vielmehr «die Aussprache eines *Tatbestandes*» (a.a.O. 86), der im Glauben erfahren wird. Darum sei das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes durchaus ein Implikat dieses «Tatbestandes». An dieser Passage wird erneut deutlich, dass Harnack in erster Linie die Christologie angreift, insofern sie dem Glauben als Credendum abverlangt wird, ohne welches die «Sache» nicht zu haben ist, und wenn sie in Gestalt der altkirchlichen Formeln fixiert ist. Für diese unsere Interpretation spricht Harnacks später ergänzte Anmerkung zu seiner Äusserung «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, *wie es Jesus verkündigt hat*, hinein». Er hält dazu fest: «Ich habe nichts an ihm zu ändern. Nur sind die Worte: «Wie es Jesus verkündigt hat», hier gesperrt worden, weil sie von den vielen Gegnern übersehen worden sind. Dass Jesus in das Evangelium, wie es Paulus und die Evangelisten verkündigt haben, nicht nur hineingehört, sondern den eigentlichen Inhalt dieses Evangeliums bildet, braucht nicht erst gesagt zu werden», zitiert in der Ausgabe von Osthövener (Anm. 10), 85, Anm. 1.

Auf dem Hintergrund des Gesagten ist auch Harnacks explizite neutestamentliche Arbeit über Mt 11,26f. zu verstehen; vgl. ders.: Über die Sprüche Matth. 11, 25-27 (Luk. 10, 21.22) und Matth. 1, 28.29, in: A.v. Harnack: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, Bd. II: Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907, 189-216. Harnack betrachtet das Matthäische Wort als historisches Jesuswort; Jesus habe sich als der Sohn des Vaters verstanden.

Den Skopus des Textes fasst Harnack wie folgt zusammen: «Jesus preist den Vater, daß er ihm alle Erkenntnis überliefert, daß er, der Sohn, als der Erste den Vater kennen gelernt, daß er diese Erkenntnis den νήπιοι geoffenbart hat und daß sie auch ferner nur durch ihn geoffenbart werden wird. Es handelt sich durchweg um einen geschichtlich gewordenen Tatbestand» (a.a.O. 209). Das Gewicht der Stelle liegt mithin auf dem Verhältnis Jesu zum Vater und seiner glaubensbegründenden Kraft. Den zweiten Halbsatz der Stelle, der das Verhältnis des Vaters zum Sohn betrifft, versteht Harnack als eine Eintragung der Urgemeinde (vgl. bes. a.a.O. 210). Dies unterläuft indes nicht das oben im Text Ausgeführte. Denn erstens bestreitet Harnack nicht, dass diese Aussage – dass der Vater den Sohn kennt – eine angemessene Entfaltung des Selbstverständnisses Jesu ist; und zweitens gibt Harnack den entscheidenden Anknüpfungspunkt im Verständnis der Person Jesu, der folgerichtig zu dieser Überzeugung geführt hat: Er ist damit gegeben, dass er Gottes Werk selber treibt, in seiner Person Gott selbst gegenwärtig ist, und zwar so, dass er bis ans Ende der Tage der Mittler der Gotteskindschaft ist. Vgl. zu Harnacks Verständnis der Selbstzeugnisse Jesu ferner: «Ich bin gekommen». Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens, ZThK 22 (1912) 1-30, zu Mt 11,6f.

47 Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 76, wo Harnack mit indirektem Bezug auf Mk 10,18 für Jesus festhält: «Den Herrn Himmels und der Erde hat er als seinen Gott und Vater, als den Größeren, als den allein Guten bezeichnet. Er ist gewiß, alles, was er hat und was er ausrichten soll, von diesem Vater zu haben. ... alles kommt ihm von dem Vater. So steht es in den Evangelien; da ist nichts zu drehen und zu deuteln.»

darin ist er in der Einheit mit dem Vater.[48] Ebenso gilt, dass der Vater im Sohnesverhältnis Jesu sein Wesen zur Erscheinung bringt und in Kraft setzt, so dass dadurch der Glaube gewirkt wird.

Dies ergibt sich aus dem, was Harnack mit dem Satz «die *Gotteserkenntnis* ist die Sphäre der Gottessohnschaft» (77) des Weiteren verbindet. Der Sohn kennt den Vater, d.h. er kennt das Wesen und den Willen des Vaters, die wiederum in der Vorsehung für seine Geschöpfe kulminieren. Indem der Sohn Wesen und Willen des Vaters kennt, gewinnt er ein Gottesbewusstsein, das zum einen durch *stetes*[49] Vertrauen auf die väterliche Fürsorge gekennzeichnet und zum andern dem Willen Gottes gehorsam ist. Dies beides beruht auf der Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes, wie sie sich ihm in der Unmittelbarkeit seines Verhältnisses zum Vater erschliesst. So und darin ist er das *Urbild der Gotteskindschaft*, das die *Kraft Gottes selbst* hat, den Glaubenden in die Gotteskindschaft zu versetzen. «So, wie er den Vater kennt, hat ihn noch niemand erkannt, und er bringt den andern diese Erkenntnis; er leistet damit ‹den vielen› einen unvergleichlichen Dienst. Er führt sie zu Gott, nicht nur durch sein Wort, sondern noch mehr durch das, was er ist und tut, und letztlich durch das, was er leidet» (85f.).

Die von uns herausgearbeiteten christologischen und trinitarischen Aspekte kamen in der bisherigen Diskussion um die Harnacksche Position entschieden zu kurz. Sie bilden aber, das ist mit Nachdruck festzuhalten, deren Basis. Es spricht eben für sich, dass Harnack zentral an der Prädikation Jesu Christi als des Sohnes Gottes – und damit an der entscheidenden christologischen Prädikation – auf der Grundlage des «ersten» und «zweiten» Evangeliums orientiert ist. Indem wir dies festhalten, sei in knappen Zügen noch etwas zu dem angefügt, was in der liberalen Harnack-Deutung fast ausschliesslich im Vordergrund steht, aber ohne das Verständnis der Sohn-Gottes-Prädikation, wie wir sie entfaltet haben, einseitig gerät.

[48] Der Terminus *Selbstunterscheidung* zur Kennzeichnung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater und der darin gegebenen Einheit von Vater und Sohn ist kennzeichnend für die Christologie W. Pannenbergs; vgl. ders.: Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, 415ff. Dem Inhalt nach prägt dieser Gedanke auch Harnacks Beschreibung des Verhältnisses Jesu zum Vater. Dass es diesem dabei nicht um eine einfach theozentrische Position geht, zeigt die Bedeutung, die Harnack für die Person Jesu als der Verwirklichung des Evangeliums reklamiert.

[49] Vgl. bes. Wesensschrift (Anm. 10), 28ff. Harnacks Betonung der ungetrübten *Stetigkeit* des Gottesbewusstseins Jesu steht in der Nähe zu Schleiermachers christologischer Konzeption, der zufolge der Erlöser «von allen ... unterschieden (ist) durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war»; vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube (Anm. 2), § 94, Leitsatz; vgl. auch oben unter Anm. 2.

5. Die Botschaft des historischen Jesus

Aus den bisherigen Überlegungen haben sich bereits einige Aspekte ergeben, die sich in Harnacks Darstellung der Botschaft Jesu niedergeschlagen haben. Es ist zu verweisen auf das Verständnis von Religion als erlebter Religion – genauer auf die Bestimmung des religiösen Lebens als inneren Zusammenschlusses der Seele mit Gott –; den «mystischen» Klang dieser Formulierung und die Abgrenzung, die Harnack gegen die Mystik, sofern sie Weltflucht und Vereinzelung mit sich führt, vollzieht; den Kern der Religion, der darin besteht, dass er den Menschen im Glauben an Gott, den Vater, über die Welt erhebt, ihn freimacht von der Welt und ihn zugleich wieder auf die Welt ausrichtet; die Grundlegung dieses Verhältnisses im Vorsehungsglauben, der dem einzelnen vergewissert, dass Gott der Vater im Gang der Welt in Fürsorge für ihn waltet; die Tatsache, dass der einzelne im Glauben in die Gotteskindschaft eingesetzt wird.

Damit sind die Grundzüge benannt, die durch die Person und Botschaft Jesu für die Glaubenden wirkkräftig in die Welt gebracht wurden. Harnack selbst sieht sie durch den Gedanken der Gotteskindschaft zusammengehalten (a.a.O. 43). Worauf die Gotteskindschaft beruht und was sie mit sich bringt, wird nach Harnack durch die folgenden vier Spruchgruppen bzw. Sprüche Jesu zum Ausdruck gebracht: 1. Das Vaterunser (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4); 2. Jesu Wort: «Freuet euch nicht, dass euch die Geister untertan sind, freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind» (Lk 10,20); 3. Jesu Wort: «Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig, und doch fällt derselben keiner vom Himmel ohne euren Vater; also sind auch eure Haare auf dem Haupte gezählt» (Mt 10,29); 4. Jesu Wort: «Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele» (Mt 16,26). Zusammengefasst kann Harnack auch sagen: «In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus» (46). Dabei kommt alles darauf an, das genannte «Gefüge» als eine *Einheit* zu verstehen. Es ist ein Gefüge, in welchem die *Einheit* des Evangeliums und das heisst die wechselseitige Zusammengehörigkeit der Momente sich ausdrückt, und zwar so sich ausdrückt, dass nur in dem durch Jesus Christus mitgeteilten Glauben an Gott den *Vater* derjenige Vorsehungsglaube begründet ist, der sich im Bewusstsein der Gotteskindschaft manifestiert und den einzelnen des unendlichen Wertes seiner Menschenseele vergewissert. Es ist die entschiedene Überzeugung Harnacks – darin geht er mit Albrecht Ritschl einig –, dass die Einheit des Evangeliums und mithin *dieser* Vorsehungsglaube nur (!) im Verhältnis zu Gott dem Vater, wie ihn Jesus Christus im Glauben eröffnet, gegeben ist. Und beide – Harnack und Ritschl – sind der emphatischen Überzeugung, dass der im Verhältnis zu Gott dem Vater gründende Vorsehungsglaube sich von allem anderen religiös

oder philosophisch begründetem Glauben an die göttliche Vorsehung eigentümlich unterscheidet.

Obwohl Harnack immer wieder auf der Einfachheit des Evangeliums Jesu beharrt, das jeden Mann und jede Frau unmittelbar anspricht, und es dadurch sowohl von der Verkündigung der Urgemeinde als auch insbesondere von der kirchlichen Lehre unterscheidet, ist es gleichwohl zu kurz gegriffen, Harnacks Konzeption der jesuanischen Botschaft als bloss schlicht zu verstehen. Im Gegenteil: Harnack hebt ausdrücklich den *paradoxen* Charakter der jesuanischen Botschaft und der christlichen Religion hervor. Paradox heisst wider den Anschein. Der religiöse Mensch glaubt wider den Anschein, den die Welt uns zeigt, und er glaubt gegen den Weltzusammenhang an, in den eingebunden wir unsere Existenz zu vollziehen haben. Jede Religion ist, so Harnack, paradox, aber in der christlichen Religion, indem sie den Vorsehungsglauben «*lückenlos* über die Menschheit und Welt ausbreitet» (47, Hervorhebung C. A.-P.), kommt die «Paradoxie der Religion erst ... zu ihrem vollen Ausdruck» (47). «Alles Religiöse ist, gemessen an der sinnlichen Erfahrung und dem exakten Wissen, paradox; es wird hier ein Element eingeführt und für das wichtigste erklärt, welches den Sinnen gar nicht erscheint und dem Tatbestande der Dinge ins Gesicht schlägt» (47).

Indem nun die christliche Religion den Vorsehungsglauben *durchgängig* für alles Selbst- und Weltverstehen[50] zum Zuge bringt, kommt in ihr der paradoxe Charakter der Religion in schlechthinniger Weise zum Ausdruck. Denn «was kann weniger einleuchtend sein als die Rede: Eure Haare auf dem Haupte sind gezählet; ihr habt einen unendlichen Wert, ihr könnt euch in die Hände eines Wesens befehlen, das niemand geschaut hat. Entweder ist das eine sinnlose Rede, oder die Religion ist hier zu Ende geführt; sie ist nun nicht mehr bloß eine Begleiterscheinung des sinnlichen Lebens, ein Koeffizient, eine Verklärung bestimmter Teile desselben, sondern sie tritt hier auf mit dem souveränen Anspruch, dass erst sie und sie allein den Urgrund und Sinn des Lebens enthüllt; sie unterwirft sich die gesamte bunte Welt der Erscheinung und trotzt ihr, wenn sie sich als die allein wirkliche behaupten will» (47). Der Christenmensch glaubt an gegen die Welt, wie sie sich der durch den Kausalnexus bestimmten sinnlichen Erfahrung und in allen bösen Widerfahrnissen zeigt. Harnack bringt den Grundzug des Glaubens gerne mit einer Strophe aus dem Paul-Gerhardt-Lied «Ist Gott für mich» zum Ausdruck: «Nun weiß und glaub' ich feste, ich rühm's auch ohne Scheu, daß Gott, der Höchst' und Beste, mein Freund und Vater sei, und daß in allen Fällen er mir

[50] Vgl. auch Wesensschrift (Anm. 10), 45: «Nach diesem Gebet (i.e. dem Vaterunser) ist das Evangelium Gotteskindschaft, ausgedehnt über das ganze Leben, ein innerer Zusammenschluß mit Gottes Willen und Gottes Reich und eine freudige Gewißheit im Besitz ewiger Güter und in bezug auf den Schutz vor dem Übel.»

zur Rechten steh' und dämpfe Sturm und Wellen und was mir bringet Weh.»[51]

In dieser Gewissheit gründet die Freiheit der Kinder Gottes und ihre Herrschaft über die Welt, mit der auch allererst die wahre Bestimmung des Menschen verwirklicht wird. Denn der Mensch ist zum «ewigen Leben» bestimmt. Dies hält Harnack nachdrücklich fest. Allerdings betont er zunächst und vor allem die präsentische Bedeutung des ewigen Lebens, das dem Glaubenden durch das Evangelium gewährt wird. In der Gewissheit seiner Gotteskindschaft hat der Glaubende *schon jetzt* Teil an dem Ewigen.[52] «Die christliche Religion ist etwas Hohes, Einfaches und auf *einen* Punkt Bezogenes: Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes» (12).[53] Sie gewährt schon jetzt Ewigkeitserleben, indem sie den Menschen im Glauben über die Welt erhebt und ihn des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele vergewissert.

Auf dieses präsentische Verständnis des ewigen Lebens – mitten in der Zeit sich ewig fühlen – hebt Harnack besonders ab. Dabei gerät ihm auch die futurische Bedeutung der Ewigkeitsdimension nicht aus dem Blick. Denn der unendliche Wert der einzelnen Menschenseele, die dem Glaubenden gewiss wird, verweist als solcher auch auf deren eschatologische Bewahrung. Der Glaubende lebt in der Gewissheit, «daß das wahre Leben nicht an diese Spanne Zeit geknüpft ist und nicht am sinnlichen Dasein haftet» (50). Der Glaube allein vergewissert den einzelnen des wahren Sinnes und Zweckes seines Lebens, indem er das Ewige mitten im zeitlichen Dasein aufscheinen lässt und die Hoffnung auf die Bewahrung des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele[54] auch im Eschaton verbürgt. «Dieses Reich ... erschließt erst den Sinn und Zweck des Lebens ... der Sinn geht immer nur an einem Überweltlichen auf; denn das Ende des natürlichen Daseins ist der Tod. Ein dem Tode verhaftetes Leben aber ist sinnlos; nur durch Sophismen vermag man sich über diese Tatsache hinwegzutäuschen» (43).

51 Wesensschrift (Anm. 10), 152.

52 Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 43, wo Harnack im Blick auf die Erscheinung Jesu sagt: «Hier aber ist das Reich Gottes, das Ewige, in die Zeit eingetreten. ‹Das ew'ge Licht geht da herein, gibt der Welt einen neuen Schein›.» Harnack zitiert hier den Lutherchoral «Gelobet seist Du, Jesu Christ, daß Du Mensch geworden bist». Man wird vermuten dürfen, dass Harnack sich dessen bewusst war, dass der Leser mit diesem Vers auch die christologischen und trinitarischen Aussagen des ganzen Chorals konnotiert.

53 Vgl. auch Wesensschrift (Anm. 10), 87: «Es (das Evangelium) ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und die Kräfte *wert* sind, mit denen wir es zu tun haben.»

54 Vgl. Wesensschrift (Anm. 10), 45, wo Harnack den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes dahingehend auslegt, dass der Glaubende «die Hand des *lebendigen* Gottes überall im Leben und auch im Tode zu erkennen» vermag.

6. Noch einmal: warum Harnack?

Die Rezeption von Harnacks theologischem Denken leidet m.E. an einer nicht zu leugnenden Einseitigkeit. Einseitig ist die Auffassung, welche meist von der stärker kirchlichen dogmatischen Tradition der Theologie vertreten wurde und wird, der zufolge Harnack der Christologie und gar der Trinitätslehre sowie dem Dogma kaum etwas Positives abgewinnen könne und sein theologisches Interesse sich primär auf die jesuanische Botschaft vom Reich Gottes beschränke. Einseitig ist aber auch die Vereinnahmung von Seiten der allzu liberalen Theologie. Sie vertritt im Grunde genommen dieselben Argumente wie die dogmatisch orientierte Theologie, legt sie aber zugunsten von Harnacks «liberaler» Position aus. Beides wird Harnack m.E. nicht gerecht. Ich habe demgegenüber versucht, einiges zu seinem Verständnis von Dogma und Bekenntnis in ihrer Funktion für die Religion anzudeuten; und ich habe versucht, die Zusammengehörigkeit von «erstem» und «zweitem Evangelium» zu betonen und vor allem die zentrale Bedeutung, die der Sohn-Gottes-Prädikation sowohl im Verhältnis Jesu zum Vater als auch in der Verkündigung der Urgemeinde zukommt, zu beleuchten – so zu beleuchten, dass sie als christologische und trinitarische Grundaussagen deutlich wurden.

Dass Harnack sich darüber hinaus auch alles andere als schlicht zur Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu äussert, kann hier nicht mehr ausführlich behandelt werden. Einige wenige Bemerkungen zum Verständnis des Todes Jesu müssen genügen. Auf der Ebene des historischen Jesus spricht Harnack von seinem «mit dem Tode gekrönte(n) Leben», das ebenso wie die Auferstehung Jesu eine «entscheidende, fortwirkende Tatsache bleiben (wird) auch für die Zukunft» (86). Schon die Urgemeinde, und nicht erst Paulus, so betont Harnack, verkündigt den Tod Jesu als «entscheidende, fortwirkende Tatsache», indem sie bekennt, dass er «das Opfer seines Lebens für sie gebracht hatte und weil sie überzeugt war, daß er auferweckt, nun zur Rechten Gottes sitze» (91). Ihr Verständnis von Tod und Auferstehung Jesu kulminiert nach Harnack in der Erkenntnis: «Er ist als ein Opfer für uns gestorben, und er lebt» (93).

Es ist nun besonders hervorzuheben, dass Harnack sowohl die Opfer- als auch die Sühnevorstellung als eine durchaus angemessene und bleibend gültige Bedeutung für das Verständnis des Todes Jesu behauptet. Diesbezüglich macht er dreierlei geltend. Erstens: Jesu Opfertod hebt alle blutigen rituellen Opfer ein für allemal auf. Zweitens hält er an dem Stellvertretungsgedanken insofern fest, als er den Tod Jesu als die Hingabe des Lebens für die Vielen als Zeichen der «Macht der im Tode sich bewährenden Reinheit und Liebe» (94) versteht. Schliesslich drittens beharrt Harnack auf der Überzeugung, «daß Unrecht und Sünde Strafe verlangen und daß überall, wo der Gerechte leidet, sich eine beschämende und reinigende Sühne vollzieht» (94).

Diese Überzeugung ist «wahr», d.i. für jeden als wahr nachzuempfinden, und sie ist in ihrer Evidenz unerschütterlich, so Harnack: «Undurchdringlich ist diese Überzeugung; denn sie stammt aus den Tiefen, in denen wir uns als eine Einheit fühlen, und aus der Welt, die hinter der Welt der Erscheinung liegt. Verspottet und verleugnet, als wäre sie längst nicht mehr vorhanden, behauptet sich diese Einsicht unzerstörbar im sittlichen Empfinden des Menschen» (94f.).

Die Verkündigung der Urgemeinde hat den Tod Jesu auf diese Weise verstanden und dies zur festen Überzeugung verdichtet, «daß Er durch sein Todesleiden etwas Entscheidendes getan und daß Er es ‹für uns› getan hat» (95). Auch in diesem Punkt steht die Verkündigung der Urgemeinde in der Kontinuität zum Selbstverständnis des historischen Jesus. Denn es steht für Harnack ausser Frage, dass «Jesus selbst seinen Tod als einen Dienst bezeichnet hat, den er den vielen leiste, und daß er ihm durch eine feierliche Handlung ein fortwirkendes Gedächtnis gestiftet hat – ich sehe keinen Grund, diese Tatsache zu bezweifeln» (95).

Man wird sagen dürfen, dass diese Ausführungen Harnacks ebenso wie die Bedeutung und die Implikationen der Sohn-Gottes-Prädikation für ihn sowohl bei seinen kirchlichen Kritikern als auch bei seinen liberalen Verehrern eher weniger im Vordergrund standen und stehen.

Meine Ausführungen zur Person und Botschaft Jesu, wie sie Harnack als die Grundlage der christlichen Religion herausstellt, wollten wiederum zeigen, dass er keine blosse Jesulogie vertritt. Er versteht das Gottesverhältnis Jesu zum Vater und die darin sich manifestierende Einheit des Sohnes mit dem Vater als dasjenige, was das Spezifische der Person Jesu ausmacht. Damit sind im strengen Sinne christologische sowie trinitarische Aussagen verbunden. Mt 11,27 ist für Harnack der zentrale Bezugstext, und das Selbstverständnis Jesu als des Sohnes, der den Vater kennt und in der Einheit mit dem Vater lebt, bildet die Grundlage seiner Aussagen über die Person Jesu, die das Werk Gottes selbst treibt, wie er betont. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater wird durch Harnacks berüchtigte Äusserung, dass nur der Vater in das von Jesus verkündigte Evangelium gehöre, in spezifischer Weise unterstrichen: Die Einheit des Sohnes mit dem Vater erweist sich gerade im Vollzug seiner Selbstunterscheidung vom Vater, den er als den allein Guten verkündigt und als denjenigen, von dem ihm alle Dinge übergeben sind.

Das Werk Gottes selbst, das Jesus Christus treibt, besteht in der Einsetzung der Glaubenden in die Gotteskindschaft. Für Harnack drückt sich das Spezifische des christlichen Glaubens in der Gotteskindschaft aus, denn in ihr bekommt der Glaubende Anteil am Gottesverhältnis Jesu zum Vater und gelangt darin zum Vertrauen auf die väterliche Vorsehung. Harnack hat dies als das Zentrum des christlichen Glaubens, gerade auch in seiner lutherischen Gestalt behauptet. Nimmt man hinzu, dass die Gotteskindschaft im Glauben

bei ihm immer auch die Aufhebung des Sünden- und Schuldbewusstseins[55] und mithin die Rechtfertigung des Sünders zu ihrer Voraussetzung hat, dann wird man zumindest soviel sagen dürfen und müssen: Es lohnt sich allemal, Harnacks exegetische[56] und systematische Grundentscheide in der zeitgenössischen Debatte um die Christologie zu hören. Sie entkräften den dogmatisch-traditionellen Vorbehalt gegen ihn und wirken einer zu starken Vereinnahmung Harnacks von liberaler Seite her entgegen. Mehr noch, sie erhellen in eindrücklicher Weise, was es für den Christenmenschen heisst, sich zu Gott als seinem Vater zu wenden und im Vertrauen auf ihn leben zu können. Wir werden dann «nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat und der auch unser Vater ist» (168).

Abstract

Die Autorin hebt hervor, dass im Zentrum von Harnacks Überlegungen zu Person und Verkündigung Jesu Christi das Gottesverhältnis Jesu zum Vater und die darin sich manifestierende Einheit des Sohnes mit dem Vater steht. Sie betont, dass Mt 11,27 für Harnack der zentrale Bezugstext ist. Das Selbstverständnis Jesu als des Sohnes, der den Vater kennt und in der Einheit mit dem Vater lebt, bildet die Grundlage für Harnacks Aussagen über Person und Verkündigung Jesu, die das Werk Gottes selbst treibt. Dies wird durch Harnacks berüchtigte Äusserung, dass nur der Vater in das von Jesus verkündigte Evangelium gehöre, in spezifischer Weise unterstrichen: Die Einheit des Sohnes mit dem Vater erweist sich gerade im Vollzug seiner Selbstunterscheidung vom Vater, den er als den allein Guten verkündigt und als denjenigen, von dem ihm alle Dinge übergeben sind. Damit wird deutlich, dass Harnack keineswegs eine blosse Jesulogie vertritt. Vielmehr sind mit der Sohn-Gottes-Prädikation, die Harnack als Selbstaussage des historischen Jesus reklamiert, durchaus christologische und auch trinitarische Aussagen impliziert. Dies bringt die Autorin gegenüber den kirchlichen Kritikern ebenso wie gegenüber den allzu liberalen Verehrern von Harnack zum Zuge.

Christine Axt-Piscalar, Göttingen

55 Vgl. etwa Wesensschrift (Anm. 10), 41ff. Vgl. auch Die Entstehung der christlichen Theologie (Anm. 43), 23, wo Harnack die Sündenvergebung und das ewige Leben als Kernaussagen der Botschaft Jesu unterstreicht.

56 Nur beiläufig weise ich auf eine gewisse Nähe der Harnackschen Grundargumentation im Blick auf das Verhältnis zwischen «erstem» und «zweitem Evangelium» auf der Basis des messianischen Selbstverständnisses Jesu bzw. dem Selbstverständnis Jesu als Sohn Gottes zu *Martin Hengels* diesbezüglichen Überlegungen hin, der auf die neutestamentliche Diskussion um das Messiasgeheimnis um 1900 und deren Ausläufer in Bultmanns Konzeption bis in die gegenwärtige Exegese kritisch eingeht; vgl. M. Hengel: Jesus der Messias Israels, in: ders., A.M. Schwemer: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001; vgl. bes. schon das Vorwort zu diesem Band.