

Die Thesen von Claus Harms in der neueren theologischen Kritik*)

Von Lorenz Hein, Oldenburg in Holstein

Im Jahre 1817 wandte sich der Archidiakonus an der St. Nikolai-Kirche zu Kiel, Claus Harms, anlässlich des Reformationsjubiläums in Streitsätzen gegen den Vernunftglauben und die kirchlichen Unionsbemühungen seiner Zeit. In Aufsehen erregender Weise fügte er den 95 Thesen von Martin Luther eine gleich große Zahl eigener hinzu, die scharf die Herrschaft des Rationalismus als das Verderben der Kirche anprangerten. Die Thesen erschienen zuerst im Verlag der akademischen Buchhandlung zu Kiel in einer Auflagehöhe von 5000 Exemplaren¹. Die Streitsätze fanden weit über die Grenzen von Schleswig-Holstein und Deutschland hinaus Gehör und stießen auf ebenso leidenschaftliche Zustimmung wie Ablehnung. Das beweist zur Genüge die Flut der Schriften zum Thesenstreit².

Harms' Thesen stehen für Zeitgenossen und Spätere je nach Standpunkt im Zwielficht der Beurteilung. Hier rühmt man Harms' festen lutherischen Standpunkt, dort prangert man ihn als unzeitige Nachgeburt der altprotestantischen Orthodoxie an. Die Theologie der Aufklärung hatte den Wandel zum wissenschaftlichen Geschichtsbegriff mitgemacht und mit Hilfe der pragmatischen und genetischen Methode das Christentum als eine geschichtlich

*) Dieser Vortrag wurde am 25. Oktober 1969 in Kiel auf der Mitgliederversammlung unseres Vereins gehalten.

¹ Siehe G. E. Hoffmann, Harms' Thesen zum Reformationsjubiläum 1817, in: Harms I, S. 204 ff. — Mit „Harms I“ bzw. „Harms II“ ist die von P. Meinhold besorgte Ausgabe gemeint: „Claus Harms — Ausgewählte Schriften und Predigten“, 2 Bde., Flensburg 1955. — Die Thesen stehen unter der Überschrift: „Das sind die 95 theses oder Streitsätze Dr. Luthers theuren Andenkens. Zum besonderen Druck besorgt und mit andern 95 Sätzen als mit einer Übersetzung aus Ao 1517 in 1817 begleitet von Claus Harms, Archidiakonus an der St. Nikolaikirche in Kiel“, Kiel 1817 (in: Harms I, S. 211 — 225).

² Eine Zusammenstellung der Streitschriften bietet Franz Adolph Schrödter, „Archiv der Harmsschen Thesen“, Altona 1818.

gewordene Größe dargestellt. Die historisch-kritische Theologie empfindet zumindest in ihren Extremen Harms' Thesen, die bewußt auf Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften fußen, als Rückfall in ein vorwissenschaftliches Denken. Die Neologie damals, die liberale Theologie späterer Jahrzehnte und nicht anders jedenfalls auch der linke Flügel der Existentialtheologie unserer Tage wissen sich ungeachtet der eigenen Unterschiede im Grundsatzdenken durch Harms' Thesen zutiefst in Frage gestellt. Die Reaktion ist darum – nur zu begreiflich – nicht selten vernichtend hart. Gewissermaßen als Ausdruck einer Art geistlicher Selbstverteidigung.

Ferdinand Christian Baur (1792 – 1860), dessen Geschichtskonzeption in der Philosophie Hegels wurzelt und der von daher die Anfänge des Christentums als einen notwendigen geschichtlichen Prozeß darstellt, sieht verächtlich in Harms den gescheiterten Imitator Luthers. In seiner „Geschichte der christlichen Kirche“ schreibt Baur wörtlich:

„In dieser Weise polterte der eifrige Mann in seinen 95 teils offenbar falschen und halbweisen, teils nur alltägliche Wahrheiten enthaltenden, teils nach Inhalt und Form abgeschmackten Thesen, die nach Luthers Thesen zu nennen mir die eitelste Anmaßung ist, gegen Vernunft und alles, was nicht nach seinem Sinne war“³.

Nicht weniger unfreundlich urteilt in unseren Tagen Emanuel Hirsch in seinem verdienstvollen Werk „Geschichte der neueren evangelischen Theologie“ über Harms' Thesen⁴. Er spricht ihnen jeglichen theologischen Gehalt ab und bezeichnet sie kurzerhand als ein „naives Machwerk“. Hier redet Hirsch nicht als Meister der nüchternen historischen Kritik, die, um mit Tacitus zu reden, sine ira et studio ihr Werk verrichtet, sondern als einer, der in Harms' Thesen das Schreckgespenst einer wissenschaftsfeindlichen Orthodoxie vor Augen meint. Er spürt es und kann es nicht fassen, daß Harms wesentlich das gerade in der Aufklärung geschmiedete „allgemeine abendländische Wahrheitsbewußtsein“⁵ nicht als Maß aller Dinge anerkennt.

Karl Heussi bezeichnet in seinem „Kompendium der Kirchengeschichte“ Harms' Thesen als ersten Schritt zur Erneuerung des, wie er ausdrücklich betont, „orthodoxen Luthertums“⁶. Auch bei Heussi ist das Prädikat „orthodox“ gewiß nicht als Auszeichnung gedacht. Wie gern verbinden sich in der neueren evangelischen

³ Bd. 5, 2. Aufl., Leipzig 1862, S. 173 f.

⁴ Vgl. hier Bd. V (2. Aufl. 1960), S. 85 f.

⁵ Bd. I (1. Aufl. 1949), S. 159.

⁶ 10. Aufl., 1949, S. 465.

Theologie mit dem Begriff „orthodox“ so unerfreuliche Dinge wie „engstirniger Dogmatismus“, „traditionalistischer Konfessionalismus“, „herrschaftlicher Klerikalismus“, „superstitiöser Sakramentalismus“, „mystischer Liturgismus“ u. ä.⁷ Rudolf Bultmann schreibt einmal: „... es ist aber unmöglich, die Menschen, die an der modernen Bildung teilhaben, zu Orthodoxie und Biblizismus zurückzuführen“⁸. Wenn das ohne Einschränkung und Abstrich gilt, fallen dann nicht die Thesen von Harms und sein ganzes Schrifttum dahin? Wie viele würden gerade auch heute hier mit „ja“ antworten und auf Harms' Werk das Wort „erledigt“ als ein vernichtendes Geschoß schleudern.

Schon Harms kannte die Problematik, um die es hier eigentlich geht. In der 1818 verfaßten und gegen den Ansbacher Stadtpfarrer Theodor Lehmus gerichteten Schrift „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist“ leuchtet Harms den Hintergrund des Streits um seine Thesen aus. Er erkennt, daß die erbitterte Auseinandersetzung im Grunde genommen nicht um diese oder jene besser oder schlechter abgefaßte These geht, sondern um das Prinzip der Religionserkenntnis schlechthin. Wörtlich schreibt Harms in der genannten Schrift:

„Und um das Prinzipium gerade wird in der Thesensache gestritten, das ist der eigentliche Streit, um das principium cognoscendae religionis“⁹.

Das Prinzip liegt in den Worten „ratio“ oder „revelatio“. Eine nur horizontale Theologie, einst und jetzt gern als „modern“ gekennzeichnet, steht in schlechthinigem Gegensatz zu Harms' Thesen und späterem Schrifttum. Hier gilt, wie Harms selbst schreibt (in seiner Antwort an Lehmus), der „Kanon alles Disputierens: Contra principia negantem non est disputandum“¹⁰.

Wer unter „orthodox“ soviel wie „offenbarungsgläubig“ versteht, der muß Harms in der Tat als orthodox ansprechen. Wohl gemerkt: Harms will nicht grundsätzlich etwa das Recht der historisch-kritischen Bibelforschung bestreiten, ihm geht es nicht, wie man ihm zu Unrecht vorgeworfen hat, um einen starren Dogmatismus, nicht um Dogmen, sondern um das Dogma, das sich in den Worten ausspricht „verbum caro factum est“ (Joh. 1,14). Die Thesen von Claus Harms wurden aber in unseren Tagen auch von Karl Barth gebrandmarkt, der ja seinerseits sein Lebenswerk auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegründet hat. Karl

⁷ Vgl. Gerhard Ebeling, Wort und Glaube, 3. Aufl., Tübingen 1967, S. 48 f.

⁸ Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III (3. Aufl., Tübingen 1965), S. 191.

⁹ Harms I, S. 306.

¹⁰ Harms I, S. 306.

Barth greift in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ die vier letzten Thesen, die Werturteile über die drei christlichen Hauptkonfessionen enthalten, mit Schärfe an. Die Thesen 92–94 lauten wörtlich:

„92. Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament.

93. Die evangelisch-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich am Worte Gottes.

94. Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Sakrament wie am Worte Gottes.

95. In diese hinein bilden sich, selbst ohne der Menschen absichtliches Zutun, die beiden andern. Aber der Gottlosen Weg vergeht, sagt David, Ps. 1,6“¹¹.

Karl Barth brandmarkt die von Claus Harms im Stil der Steigerung gefällten Werturteile als eine „Diskreditierung der Predigt“ und stempelt die zitierten Thesen zum „hellen Unsinn“. Wörtlich schreibt Barth:

„Es verhält sich ja nicht etwa nur so, daß der Katholizismus in derselben Weise das Sakrament überbetonen würde wie der Protestantismus die mündliche Predigt . . . Dieser Schematismus wird zum hellen Unsinn, wenn er in der Zuspitzung von Klaus Harms (in s. 95 Thesen von 1817) vorgetragen wird: Die römische Kirche halte und bilde sich „vorzugsweise“ am Sakrament, die reformierte „vorzugsweise“ am Wort, die lutherische aber „herrlicher als beide“ am Sakrament wie am Wort . . . Denn einmal kann sich der lutherische Protestantismus dem reformierten gegenüber, bleibt er auch nur einigermaßen in den Spuren Luthers selber, hinsichtlich der Mehrbetonung und Vorordnung der Predigt gegenüber dem Sakrament unmöglich desolidarisieren und in jene überlegene Mitte stellen wollen“¹².

Die ohne Zweifel zunächst berechtigte Kritik des verstorbenen Baseler Systematikers an dem Kieler Archidiakonus des vorigen Jahrhunderts reizt zu einem Vergleich der theologischen Grundlagen bei Harms und Barth, um die von dem letzteren kritisierten Thesen in einen größeren theologiegeschichtlichen Gesamtzusammenhang zu stellen. Einst hatte die Religionsphilosophie von Immanuel Kant das Denken des jungen Harms beeinflusst. In seiner „Lebensbeschreibung“ vermerkt Harms: „Die drei Fragen: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun? brachten mich eigentlich um allen Offenbarungsglauben“¹³. Erst das 1799 in Berlin erschienene und von Friedrich Schleiermacher verfaßte Buch „Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ führte zu einer Wende, indem es Harms, um dessen eigene Worte zu gebrauchen, „den Stoß zu einer ewigen Be-

¹¹ Harms I. S. 225.

¹² Die kirchliche Dogmatik (im Folgenden abgekürzt: KD), I/1, S. 66. Siehe auch S. 72.

¹³ Vgl. Harms I, S. 65 (Lebensbeschreibung).

wegung“ versetzte¹⁴. Ein Predigtband von Schleiermacher jedoch, der 1801 herauskam, befriedigte Harms nicht. Enttäuscht ruft er in seiner Lebensbeschreibung aus: „Der mich gezeugt hatte, der hatte kein Brot für mich“¹⁵. Die Auseinandersetzung mit Kant, Schleiermacher sowie den Theologen der Aufklärung führte bei Harms in den Jahren vor dem Thesenstreit zur Entdeckung des Reichtums der reformatorischen Theologie und einem dadurch ausgelösten tieferen Verständnis der Gotteserkenntnis. In Harms erwuchs der Theologie der Aufklärung ein ebenso unerbittlicher wie unbequemer Feind. Wie später Karl Barth in seinem Kommentar zum Römerbrief, so verwirft Claus Harms bereits 1817 in den Thesen mit nicht geringerer Leidenschaft eine Erkenntnis Gottes ohne Offenbarung. In Streitsatz 42 erklärt er jegliche „sogenannte natürliche Religion“ für ein „Nichts“¹⁶. Harms weiß sachlich um den später von Barth im Kommentar zum Römerbrief mit Kierkegaard so bezeichneten „unendlichen qualitativen Unterschied Gottes gegenüber dem Menschen“¹⁷. Harms verwarf der Aufklärung gegenüber ein religiöses a priori mit derselben Heftigkeit, mit der Barth in unserem Jahrhundert vor allem im „Römerbrief“ und in der „Kirchlichen Dogmatik“ Ernst Troeltsch und den Kulturprotestantismus bekämpft hat. In der Schrift „Briefe zu einer nähern Verständigung über verschiedene meine Thesen betreffende Punkte“ aus dem Jahre 1818 geht Harms mit seinen rationalistischen Gegnern hart ins Gericht. Ein gedachter Gott, und wäre es im System der besten und tiefsten Philosophie, bleibt ein Götze. Harms betont:

„Mögen sie [die Rationalisten] sich winden, wie sie wollen, ihr Gott bleibt doch ein von ihnen gemachter Gott, und aus welchem Materiale, ob aus Holz, Elfenbein oder aus Gedanken, das ist völlig einerlei . . . Wer in der Naturbibel lesen will, der muß wahrlich unsere gedruckte Bibel vorher gelesen haben“¹⁸.

Mit Emphase betont Harms: „Ob ich denn leugne alle natürliche Religion? Ja, die leugne ich . . .“. Die natürliche Religion bzw. Gotteserkenntnis vergleicht Harms mit einem in die Höhe gewor-

¹⁴ Harms I, S. 80 (Lebensbeschreibung). Vgl. Hermann Mulert, Schleiermacher und Claus Harms, in: Schriften des V. f. Schleswig-Holst. Kirchengesch., II. Reihe (abgekürzt: Schriften II), 4,5 (1909), S. 557 ff.

¹⁵ Harms I, S. 80 (Lebensbeschreibung).

¹⁶ Wörtlich heißt es in These 42: „Das Verhältnis der sogenannten natürlichen Religion zur geoffenbarten ist wie das Verhältnis des Nichts zu etwas . . .“ (Harms I, S. 216).

¹⁷ Karl Barth, Römerbrief, 2. Aufl., München 1921, Kap. 3. — In These 27 heißt es bei Harms: „Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott . . .“ (Harms I, S. 214).

¹⁸ Harms I, S. 274 f. (Briefe zu einer nähern Verständigung . . . , Brief 10).

fenen Strick, an dem der ungläubige Mensch zu Gott zu klettern versucht¹⁹. Sah Kant in dem Postulat eines autonomen Gewissens geradezu das Palladium wirklich sittlichen Lebens, so verwirft Harms den Anspruch der Vernunft auf Autonomie in Glaubensfragen und fordert desto eifriger eine theonom begründete Ethik. Bereits 1817 brandmarkt er in These 9 die autonome Vernunft als den „Papst zu unsrer Zeit, unsern Antichrist“. In den Thesen 9 und 10 kehrt er mit deutlicher Spitze gegen Kant heraus, daß das autonome Gewissen weder ein Gesetz geben, geschweige denn Sünden vergeben kann²⁰. Bei Karl Barth ist sein Kommentar zum Römerbrief (2. Auflage 1922) ein schlechthinniger Beleg für seinen Feldzug gegen die religiöse und sittliche Autonomie²¹. Nicht minder wie Harms hat Barth erkannt, daß die natürliche Theologie in Konsequenz die Offenbarung Gottes in Jesus Christus überflüssig macht²². Darum brandmarkt er die natürliche Theologie wie jede Religion als ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes „Unternehmen des Menschen“, das ohne Offenbarung von Gott ein Bild darstellt, „das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat“²³. Mit Nachdruck bekennt Barth: Das biblische Zeugnis „gründet sich auf den intramundanen Selbstbeweis des extramundanen Gottes und Weltregenten“²⁴.

Der Ablehnung der Möglichkeit einer „*theologia naturalis*“ entspricht bei Harms und Barth ein leidenschaftliches Ja zur Offenbarung in der Person Jesu Christi. Harms knüpft die Gotteserkenntnis an das biblische Christuszeugnis. „In und mit Christo ist das Bild Gottes gegeben“²⁵. „Nach dem Christenglauben“, so betont er, ist die „Gotteserkenntnis abhängig von der Überzeugung, daß Gott in Christo gewesen sei“²⁶. Unmißverständlich äußert er in einer gedruckten Predigt von 1825: „Lasset jemand

¹⁹ Siehe a. a. O., S. 277.

²⁰ Harms I, S. 211 f.

²¹ Vgl. Andreas Gemmer und August Messer, Sören Kierkegaard und Karl Barth, Stuttgart 1925, S. 286 ff. Messer greift hier vom Standpunkt des Neukantianismus aus Barths Römerbrief an und verteidigt mit Pathos den Autonomiegedanken. Das Buch hätte auch gegen Harms geschrieben sein können.

²² Barth: „Die natürliche Theologie ohne das Streben nach Alleinherrschaft wäre nicht die natürliche Theologie“ (KD II/1, S 195).

²³ KD I/2, S. 239. — KD I/2, S. 324 — 356 überschreibt Barth mit den Worten: „Religion als Unglaube“.

²⁴ KD III/3, S. 202.

²⁵ Harms I, S. 272 (Briefe zu einer nähern Verständigung . . . , Brief 9).

²⁶ A. a. O., S. 271.

die Lehre weg, daß Gott sei in Christo Mensch geworden, so ist's nimmer Christentum, was er aufführt und also nennt"²⁷. Karl Barth kleidet denselben Sachverhalt in die Worte: „Abseits von Jesus Christus und ohne ihn würden wir von Gott und vom Menschen und ihrem Verhältnis gar nichts . . . zu sagen haben“²⁸. Die Theologie von Claus Harms ist christozentrisch. Den Namen des Heilands möchte er „lieber zu laut als zu leise“ genannt wissen²⁹. Mit Schleiermacher ist er sich über den Primat der Christologie einig. Im Blick auf die inhaltliche Entfaltung der Lehre von Christi Person und Werk weiß er sich im Unterschied zu Schleiermacher an die Aussagen des altkirchlichen Dogmas gebunden. Nicht um einem „Traditions-Positivismus in der Christologie“ zu huldigen³⁰, sondern in der Erkenntnis, daß das Chalcedonense die entscheidenden Inhalte des neutestamentlichen Christuszeugnisses voll zur Geltung bringt, übernimmt er die Zweinaturenlehre, ohne jedoch wie die altprotestantische Orthodoxie an den Sonderfragen der Lehre von der Idiomenkommunikation interessiert zu sein³¹. Harms geht es um die Wahrheit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, denn daran hängt die Erlösung. Mit Nachdruck kehrt er hervor:

„Die Wahrheit der Menschwerdung Gottes hat Wichtigkeit; wenn Gott nicht Mensch geworden ist, so gibt es keine Erlösung“³².

Auch hier ist die Parallele zu Barth offenkundig. Barths Theologie kreist um „das Faktum, daß Gottes Sohn auch Menschensohn wurde“³³. Hier geht es schlechthin um Offenbarung jenseits von Physik und Metaphysik. Weder bei Harms noch bei Barth geht es um bloße Repristination, sondern um theologische Erkenntnis und Existenz in der Gegenwart. Harms verbindet die altkirchliche Lehre von Christi Person und Werk mit dem lebendigen Glauben. Ähnlich wie in den Tagen der Reformation Andreas Osiander

²⁷ Neue Winterpostille für die Sonn- und Festtage von Advent bis Ostern. Altona 1825, S. 11.

²⁸ KD IV/1, S. 47.

²⁹ Harms in seinem Brief an Eduard Schuderoff (Zillen: wohl Anfang 1826). Siehe Heinrich Zillen, Claus Harms Leben in Briefen, meist von ihm selber, in: Schriften I, 4 (1909), S. 240. — Vgl. die Göttinger theologische Dissertation von Friedrich Wintzer, Claus Harms — Predigt und Theologie, Flensburg 1965, S. 127 ff.

³⁰ So Wintzer, a. a. O., S. 42.

³¹ Wintzer, a. a. O., S. 42.

³² Neue Winterpostille (siehe Anmerkung 27), S. 12 f.

³³ KD IV/2, S. 137. Siehe a. a. O., besonders auch S. 129 ff.

vermag Harms geradezu von einem „Geborenwerden Christi in uns“ zu reden³⁴. Es geht hier freilich nicht um Mystik, sondern um den gelebten Glauben auf dem Boden der Rechtgläubigkeit³⁵. Karl Barth hat, um eine Fehldeutung des christologischen Dogmas als griechische Metaphysik auszuschließen, im Blick auf die Betrachtungsweise des Theologen die Unzertrennbarkeit von Jesu Person und Werk herausgearbeitet³⁶. Er hat die Anthropologie in die Christologie aufgenommen (und nicht umgekehrt wie die Aufklärung zu Harms' Zeit und die Existentialtheologie in unseren Tagen) und beide Naturen aus dem Glauben heraus entwickelt³⁷. Nach Barth ist die Heilige Schrift „die Autorität Jesu Christi in seiner Kirche“³⁸. Für Harms bedeutet die Bindung der Theologie an die Inhalte der Bibel die „Gefangennahme der Vernunft unter den Gehorsam Christi“³⁹. Darum ist für Harms wie später für Barth die Bindung an den Inhalt der Heiligen Schrift „die Entscheidung für die Reformation der Kirche“⁴⁰. Die Entstellung des Christentums durch Entfernung von der Schrift führt zwangsläufig den „Lutherus redivivus“ auf den Plan⁴¹. Harms versteht die Reformation als Tat Gottes in der Kirche. Der Heilige Geist hat „Luthern auf unsre Kanzeln gebracht“⁴². Das Schrifttum der Reformatoren erweist sich ihm als eine nicht versiegende Quelle theologischer Erkenntnis. Es setzt in ihm schöpferische Kräfte frei im Kampf gegen die unbiblische und fast übermächtige Theologie der Aufklärung mit ihren scheinbar zwingenden Vernunftgründen. Gern beruft er sich auf Luther, dessen Äußerungen er im Gegenüber der Aufklärung nicht selten fast kanonische Ansehen verleiht⁴³. „Tadelt ihr Luther, so tadelt ihr Christum“, lautet bei ihm das Thema der Reformationspredigt im Jahre 1818⁴⁴. Seine Liebe zu Luther und zur lutherischen Kirche wirkt

³⁴ Neue Winterpostille, a. a. O., S. 83.

³⁵ Vgl. Wintzer, a. a. O., S. 33 f.

³⁶ Siehe KD IV/2, S. 25 ff. und S. 53 ff.

³⁷ Vgl. H. J. Iwand, Vom Primat der Christologie, in: „Antwort, Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956“ (Zürich 1956), S. 188.

³⁸ KD I/2, S. 652.

³⁹ 2. Kor. 10,5. Siehe die Unterschrift unter dem Bild in Harms' Autobiographie (Dr. Claus Harms gewesenen Predigers in Kiel Lebensbeschreibung, verfaßt von ihm selber, Kiel 1851).

⁴⁰ KD I/2, S. 650.

⁴¹ Vgl. KD I/2, S. 650 sowie Wintzer, a. a. O., S. 46 f.

⁴² Drei Reformationspredigten, gehalten an den jährlichen Reformationsfesten 1820, 1821, 1822 (Altona 1823), S. 5.

⁴³ Vgl. Harms I, S. 249 (Briefe zu einer nähern Verständigung . . . , Brief 4).

⁴⁴ Zwei Reformationspredigten, gehalten an den jährlichen Reformationsfesten 1818 und 1819 (Schleswig 1820).

in unseren Tagen schwärmerisch anstößig, etwa wenn er in der Reformationspredigt des Jahres 1844 äußert: „Mutig gesprochen so: Alle Katholiken sollen noch lutherisch oder evangelisch werden, denn unser Bekenntnis ist besser“⁴⁵. Dennoch wäre es fehl am Platz, Harms der Schwärmerei zu bezichtigen. Unter den lutherischen Bekenntnisschriften wird für ihn die *Confessio Augustana Invariata* von 1530 der Hebel, um der Deformation der lutherischen Kirche im Sturmwind der Aufklärung entgegenwirken zu können. Im Alltag des Pfarrdienstes sowie in Streitgesprächen und -Schriften erwies sich ihm das ungeänderte Augsburger Glaubensbekenntnis als „ein schützendes Heiligtum“⁴⁶. Deshalb rühmt er es als ein „Glaubensschild, an welchem alle feurigen Pfeile auslöschen“⁴⁷. Harms war kein grundsätzlicher Gegner der damals in den Anfängen begriffenen historisch-kritischen Bibelwissenschaft⁴⁸. Freilich konnte der leidenschaftliche Schüler Luthers eine Preisgabe biblischer Zentralinhalte aus Gründen der Wissenschaft nicht gutheißen. Im Blick auf die „Symbolgegner“ ruft er aus: „Mit der Bibel wissen sie fertig zu werden, aber das leidige Symbol drückt sie wie ein Stein im Schuh“⁴⁹. Das erbitterte Ringen jener Tage um die rechte Gestalt der Kirche würde es verständlich machen, wenn Harms gegenüber der Aufklärung ins andere Extrem fallend sich zu einem unduldsamen und unkritischen orthodoxen lutherischen Heißsporn entwickelt hätte. Das ist jedoch nicht der Fall. Im Gegenteil. Harms will Irrtümer in der Lehre nicht wie die Sabbatordnungen aus den Tagen der altprotestantischen Orthodoxie unter Polizeistrafe stellen. Die Pastoren mahnt er im Blick auf seine ärgsten Feinde, die Rationalisten: „Banne sie nicht hinaus, banne sie aber herein – mit dem Wort der Liebe“⁵⁰. In den kirchlichen Unionsbestrebungen seiner Zeit wittert Harms Glaubensgleichgültigkeit. Es weiß um eine gewisse Wesensverwandschaft des Rationalismus mit dem Synkretismus⁵¹ Und doch kennt Harms auf dem Grund

⁴⁵ Unsere lutherische Kirche in demjenigen Licht angesehen, welches aus Joh. 17, 6–8 auf sie fällt — Eine Reformationspredigt (Kiel 1844), S. 4.

⁴⁶ Harms II, S. 329 (Predigt zur Jubelfeier wegen der 1530, den 25. Juni, auf dem Reichstag zu Augsburg verlesenen und übergebenen Konfession, gehalten am 3. Sonntag nach Trinitatis, 27. Juni).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. Harms I, S. 351 ff. (Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist).

⁴⁹ Die Augsburger Konfession in fünfzehn Predigten gelehrt, verteidigt und gelobt (Kiel 1847), S. IX.

⁵⁰ Harms II, S. 251 (Pastoraltheologie, Buch III, dritte Rede).

⁵¹ Den Synkretismus der Aufklärung verspottet Harms mit den Worten: „Sie sitzen und schmelzen, haben in den Tiegel getan Apostolikum, Nicenum und Athanasium, die alte Augustana und die neue Lipsiensis der Deutsch-Katho-

einer jeglichen Indifferenz feindlichen Rechtgläubigkeit echte ökumenische Verantwortung. Er redet die Katholiken, weil sie auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse stehen, als „Brüder“ an, wenn auch als „irrende“⁵². Den Reformierten verweigert er – und das verdient Beachtung – nicht die Teilnahme am lutherischen Abendmahl, vorausgesetzt daß es sich nicht um Rationalisten handelt. Ausdrücklich hebt er in der Pastoraltheologie hervor:

„Einem Reformierten gebe ich das Abendmahl: a. wenn er den Glauben an die Gegenwärtigkeit Christi im Abendmahl bekennt, b. wenn er unsre Beichte oder Vorbereitung genehm hält“⁵³.

Empfehlend kann Harms lutherische Leser auf katholisches und reformiertes Schrifttum aufmerksam machen⁵⁴. In der gegen den Ansbacher Stadtpfarrer A. Th. A. F. Lehmus gerichteten Streitschrift „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist“ aus dem Jahre 1819 zitiert er, um zu unterstreichen, daß der Mensch von Natur aus keine Tugend besitzt, Satz 22 der 67 Artikel Zwinglis⁵⁵. Hat Harms seine Tätigkeit als Prediger gebunden an die Heilige Schrift in der Interpretation des ungeänderten Augsburger Glaubensbekenntnisses, so ist das systematische Hauptwerk von Karl Barth, die ebenso umfangreiche wie tiefeschürfende „Kirchliche Dogmatik“ nicht minder im Denken der Reformation verwurzelt, wie zum Beispiel die, wenn auch kritisch durchleuchtete, Aufnahme der Lehre vom Extra Calvinisticum beweist⁵⁶. Die Pfahlwurzel in Harms' Denken ist das lutherische, in Barths Werk das reformierte Bekenntnis. Steht Barth auch dem reformierten Bekenntnis

liken, dazu Bibel und Hegel und Deutschlands Einheit, Volksfreiheit, Gemeindebewußtsein und Goethes Faust; so dann sich im Tiegel ein Glanz zeigt, treten sie nacheinander davor zur letzten Probe, ob ein jeder auch sein Bild darin sehe, sehen's und rufen dann: wir haben's“ (Die Augsbургische Konfession in fünfzehn Predigten gelehrt, a. a. O., S. XI f.).

⁵² Siehe meinen Aufsatz, Die katholische Kirche im Urteil von Claus Harms, in: Schriften II, 19 (1963), S. 100 ff.

⁵³ Harms II, S. 204 (Pastoraltheologie, Buch II, zehnte Rede).

⁵⁴ Harms nennt a. a. die reformierten Theologen Joseph Scaliger (1540 – 1609), Gerhard Tersteegen (1679 – 1769), Georg Joachim Zollikofer (1730 – 1788) und Friedrich Adolf Krummacher (1767 – 1845). Vgl. Harms I die Seiten 276, 329 sowie Harms II die Seiten 41 und 179. Siehe auch Anmerkung 55.

⁵⁵ Satz 22 der 67 Artikel Zwinglis für die erste Züricher Disputation von 1524 lautet: Im Evangelio lernet man. „daß Christus unsere Gerechtigkeit ist. daraus wir ermesen, daß unsere Werke so viel gut, so viel sie Christi, so viel sie aber unser, nicht recht, nicht gut sind“ (Corp. Ref. 83 – Op. Zw., Bd. 1 –, S. 460). Siehe Harms I, S. 326 (Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist).

⁵⁶ Vgl. KD I/2, S. 184. Barth beruft sich auf Calvin, Institutio religionis christianae II, 13,4.

eigenständig und durchaus kritisch gegenüber, so hat sich auch Harms nicht sklavisch an die lutherische Lehrüberlieferung gebunden. Als bekennender Kirchenmann beruft Harms sich, wenn wir von Luthers Kleinem Katechismus absehen, fast nur auf die von Melanchthon irenisch abgefaßte Augsburger Konfession. Ihm genügt es, wenn im Abendmahl das „daß“ der Gegenwart Christi bekannt wird, über das „wie“ will er nicht streiten.⁵⁷ Im Unterschied zum orthodoxen Luthertum vertritt er mannhaft eine unabhängige Meinung in politischen Tagesfragen. Der Gedanken der politischen Diakonie ist Harms nicht fremd⁵⁸. Daß in unseren Tagen Barth sich der politischen Diakonie besonders verpflichtet wußte, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

Auf Grund der weitgehenden Übereinstimmung in den christlichen Zentrallehren und der Verankerung der kirchlichen und theologischen Arbeit im Quell der Reformation ist die Spannung zwischen Harms' Thesen 92 bis 95 und dem von Barth darüber gefällten harten Urteil ein wenig zu mildern. Harms verfällt in den Fehler, die reformierte Kirche einseitig von (einem falsch verstandenen) Zwingli her zu begreifen; Barth übersieht in seinem Urteil über Harms den Charakter der Thesen als Streitsätze. Harms weiß, daß Zwingli im Unterschied zu Luther die Vernunft nicht als „Hure“ gegenüber der Offenbarung angeprangert hat, sondern sie als „ancilla theologiae“ würdigte⁵⁹. Er zitiert Zwinglis Äußerung auf dem Abendmahlsgespräch zu Marburg im Jahre 1529: „Gott legt uns keine unbegreiflichen Dinge zu glauben vor“. Dieses „für übereilt ausgegebene Wort“ sieht Harms als das in die reformierte Kirche aufgenommene „Vernunftselement“ an⁶⁰.

⁵⁷ Siehe Anmerkung 53.

⁵⁸ Erinnt sei an die Predigt aus dem Jahre 1814: „Der Krieg nach dem Kriege oder die Bekämpfung einheimischer Landesfeinde“ (in: Harms II, S. 287 – 293). Ferner an These 90 von 1817, die die Episkopalhoheit des Königs als einen „in Eil und Unordnung“ gemachten „Fehler“ anprangert (Harms I, S. 224). Später hat Harms freilich unter dem Eindruck der Pariser Julirevolution von 1830 das Staatskirchentum wieder positiv gewürdigt. Die Erhebung Schleswig-Holsteins im Jahre 1848 hat Harms dem orthodoxen Luthertum gegenüber als rechtmäßig verteidigt. Siehe „Ein offener Brief an Herrn Professor Hengstenberg in Berlin, betreffend eine Vorkommenheit in dessen Evangelischer Kirchenzeitung Januar 1851“, in: Schriften I, 3 (1898), S. 84 – 86. — Insbesondere vgl. Wintzer, a. a. O., S. 83 ff.

⁵⁹ Vgl. Fritz Schmidt-Clausen, Zwingli (Sammlung Göschen, Bd. 1219), Berlin 1965, S. 92.

⁶⁰ Harms I, S. 287 (Briefe zu einer nähern Verständigung . . ., Brief 11). Harms nennt als Quelle: Valentin Ernst Löscher, „Ausführliche Historia Motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und den Reformierten“, Teil I (2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1723), cap. VI (vom Marburgischen Colloquio), S. 149. — Zur Sache vgl. Corp. Ref. I, 1095.

So sieht er in Zwingli den geistigen Vater des protestantischen Rationalismus, wobei er mit seiner Zeit verkennt, daß Zwingli wesentlich als „Theologe des Heiligen Geistes“ zu begreifen ist⁶¹. 1817 wagt Harms in These 82 die Behauptung, daß „die Vernunft die Reformierten gehindert hat, ihre Kirche auszubauen und zur Einigkeit zu bringen“⁶². Harms unerbittliches Nein zur Union zwischen Lutheranern und Reformierten wurzelt in der Angst vor dem damit verbundenen Primat der Vernunft in Glaubenssachen. Darum mahnt er in These 75: „Vollzieht diesen Akt ja nicht über Luthers Gebein!“⁶³. Harms weiß freilich auch, daß die Väter der reformierten Kirche nicht ohne weiteres mit den Rationalisten auf eine Stufe zu stellen sind. So sieht er in den unionsfreudigen Lutheranern und Reformierten Rationalisten, die beide (!) vom ursprünglichen Bekenntnis abgefallen sind. In These 77 stellt er die Frage: „Es gilt, welche sind abgefallen von dem Glauben ihrer Kirche, die Lutheraner oder die Reformierten? Oder beide?“⁶⁴

Harms wird der reformierten Kirche nicht gerecht. Insofern ist Karl Barth beizupflichten. Harms vergißt, daß doch entscheidend nicht Zwingli, sondern Calvin das reformierte Kirchentum geprägt hat. Calvin zählt zu den Verneinern der Frage einer natürlichen Gotteserkenntnis⁶⁵. In wichtigen Sachfragen bis hin zur Abendmahlslehre stand er Luther nahe. Wenn Calvin einmal an den König von Polen schreibt: „ecclesiae anima est doctrinae puritas“⁶⁶, so läßt sich geradezu Harms' Lebenswerk in diese Formel kleiden. Wenn Harms in der Pastoraltheologie hervorhebt: „Die aber nenne ich eine lutherische Kirche, worin die Kanzel und der Altar und der Taufstein gleiche Dignität haben“⁶⁷, dann hätte er auch Calvins Lehre als „lutherisch“ ansprechen müssen. Noch einmal: Harms interpretiert (wenn auch auf Grund bestimm-

⁶¹ Schmidt-Clausen, a. a. O., S. 82

⁶² Harms I, S. 223.

⁶³ Harms I, S. 222.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Karl Barth zitiert in der Abwehr der natürlichen Theologie (KD I/2, S. 329) die von Calvin gegen den Götzendienst in der Christenheit gebrauchten Worte: „Hominis ingenium perpetuum, ut ita loquar, esse idolorum fabricam . . . Homo qualem intus concepit Deum, exprimere opere tentat. Mens igitur idolum gignit, manus parit“ (Institutio religionis christianae I, 11,8). — Vgl. Wilhelm Niesel, Die Theologie Calvins, 2. Aufl., München 1957, S. 39 ff.

⁶⁶ Das längere Lehrschreiben datiert vom 9. Dezember 1554 (Corp. Ref. 43 — Calvini Opera, Bd. 15 — Nr. 2057, Sp. 329 ff.; das Zitat findet sich auf Sp. 333).

⁶⁷ Pastoraltheologie, Buch II (Kiel 1832), S. 253.

ter geschichtlicher Ereignisse⁶⁸) die reformierte Kirche einseitig von einem rationalistisch verstandenen Zwingli her. Das „Vernunft-Element“ (s. o.) bei Zwingli erklärt Harms' überspitzte These 92, die die reformierte Kirche als Kirche ohne Sakrament abwertet. Barth wiederum übersieht, daß diese These cum grano salis zu würdigen ist. Die Thesen erfordern von der Situation her, in die hinein Harms sie schrieb, eine „eigene Hermeneutik“⁶⁹. Harms selbst vermerkt in seiner Verantwortung gegenüber dem König, daß die Thesen nicht „als Glaubenssätze, sondern als Streit-sätze“ abgefaßt sind⁷⁰. Die Thesen provozieren mit Absicht. Nicht aus Übermut, sondern um nachdrücklich die Gefahr zu Gehör zu bringen, welche die „Idee einer fortschreitenden Reformation“ zum Schaden der Kirche in sich birgt.⁷¹ Auch Karl Barth ist die Rede in paradox übertreibenden Formeln nicht unbekannt, zumal in der Situation des Kirchenkampfes. So sind die Thesen 92 bis 95 nicht primär als euphemistisch in die Form der Steigerung gekleidete Polemik gegen die reformierte (und die katholische⁷²) Kirche zu verstehen, sondern von Harms' Grundansatz her, daß die Vernunft im Blick auf die Offenbarung keinen Anspruch auf Autonomie in Glaubensfragen hat. Die Übertreibungen in den Thesen sind Harms Mittel zum Zweck, denn, so vermerkt er selbst: „Den glatten Aal muß man mit fester Hand anfassen“⁷³.

Selbstverständlich darf und kann Claus Harms, der lutherische Prediger in Schleswig-Holstein in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, weder in seiner Leistung noch in seiner Wirkung an einem so profilierten und ökumenisch bedeutsamen Theologen, wie Karl Barth es war, gemessen werden. Auch bleibt stets zu berück-

⁶⁸ Vgl. Harms I, S. 288 ff. (Briefe zu einer nähern Verständigung . . ., Brief 11). Harms kommt hier auf Antoinette Bourignon zu sprechen und die Streitigkeiten unter den Reformierten in Friedrichstadt.

⁶⁹ Das hat Wintzer sehr gut herausgearbeitet (a. a. O., S. 127 ff.).

⁷⁰ E. Feddersen, Claus Harms' Thesen und die kirchlichen Behörden, in: Schriften II, 8,4 (1928), S. 455.

⁷¹ Vgl. These 3 von 1817 (Harms I, S. 211).

⁷² Siehe meinen in Anmerkung 52 genannten Aufsatz.

⁷³ Harms I, S. 249 (Briefe zu einer nähern Verständigung . . ., Brief 4). Luther hat in dem Streit über den freien Willen Erasmus von Rotterdam als „lubricus et flexiloquus“ gekennzeichnet (WA 18.601). Die von Justus Jonas stammende deutsche Übersetzung von Luthers Schrift „De servo arbitrio“ bezeichnet eingangs die Schriften des Erasmus als „schlüpfriger denn kein Aal“. Harms mag hier an Luthers berühmte Streitschrift aus dem Jahre 1525 gedacht haben. Harms' und Barths Kampf gegen die natürliche Theologie ist in vielerlei Hinsicht eine Fortführung des Streitgesprächs zwischen Luther und Erasmus, wie es in der Schrift „De servo arbitrio“ zum Ausdruck kommt.

sichtigen, daß Harms zeit seines Lebens als Pastor bzw. als Propst im Amt stand, während Barth als Fachtheologe sein Lebenswerk „Die Kirchliche Dogmatik“ erarbeitete. Und doch: die Übereinstimmung im theologischen Grundansatz verdient Beachtung. Sie nötigt zu einer Minderung des harten Urteils von Barth über Harms. Claus Harms versuchte mit Hilfe der ungeänderten Augsburger Konfession „alle feurigen Pfeile“ (s. o.) seiner Gegner auszulöschen. Das will heute gegenüber den Fragestellungen der modernen Theologie nicht mehr recht gelingen. Wohl aber vermag die theologische Arbeit von Karl Barth, wenn auch nicht alle, so doch viele Pfeile derer auszulöschen, die den alten Versuch erneuern, die „eigentliche Sache der Theologie“, die Offenbarung Gottes in Christus, durch eine wie auch immer geartete natürliche Gotteserkenntnis zu verdrängen.