

Wolfram Kinzig

**HARNACK, MARCION
UND DAS JUDENTUM**

**Nebst einer kommentierten Edition
des Briefwechsels Adolf von Harnacks
mit Houston Stewart Chamberlain**



Wolfram Kinzig
Harnack, Marcion und das Judentum

Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte

Begründet von Helmar Junghans und Kurt Nowak †

Herausgegeben von Wolfram Kinzig, Volker Leppin, Günther Wartenberg

Redaktion: Michael Beyer

Band 13

Wolfram Kinzig

Harnack, Marcion und das Judentum

Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels
Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany · H 6925

Layout: Institut für Kirchengeschichte, Theologische Fakultät, Leipzig

Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 3-374-02181-6

www.eva-leipzig.de

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG	11
ABKÜRZUNGEN	13
EINLEITUNG	15
I Problemstellung	15
II Bemerkungen zur Terminologie	16
III Zur Forschungslage	18
1 Kulturprotestantismus und Judentum	18
2 Harnack und das Judentum	34
TEIL I	
Harnacks Marcion	41
I Einleitung	41
II Die Genese des Marcionbildes bei Harnack	43
1 Die Preisschrift von 1870	43
1.1 Vorgeschichte	43
1.2 Marcion als Reformator	44
1.3 Marcions Bibelverständnis	44
1.4 Der doppelte Gottesbegriff als Ausgangspunkt	45
1.5 Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie	48
1.6 Eschatologie	49
1.7 Ethik, Kirchenbegriff und -organisation	50
1.8 Marcion und die »katholische« Kirche	52
1.9 Stabilität und Flexibilität des Marcionbildes bei Harnack	54
1.10 Die Beurteilung der Preisschrift	56
2 Von der Dissertation zur ersten veröffentlichten Gesamtdarstellung (1873–1883)	57
2.1 Die Dissertation	57
2.2 Die Habilitationsschrift	59
2.3 Weitere Arbeiten bis 1883	61
2.4 Die zweite Gesamtdarstellung (1883)	62
3 Das »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1886)	65
4 Die Rolle Marcions bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons (1903–1921)	71
5 Der »Marcion« (1921)	73
5.1 Umstände der Abfassung	73
5.2 Religionsgeschichtliche Voraussetzungen	74

5.3 Leben und Wirksamkeit Marcions	75
5.4 Der Ausgangspunkt: Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium – der doppelte Gottesbegriff	76
5.5 Marcions Bibelverständnis	76
5.6 Theologie und Kosmologie	78
5.7 Christologie und Soteriologie	80
5.8 Eschatologie	81
5.9 Kirchenbegriff und -organisation, Ethik	81
5.10 Größe und Leistung Marcions	81
5.11 Die weitere Geschichte der Marcioniten	82
5.12 Marcion und die »katholische« Kirche	82
5.13 Die Verwerfung des Alten Testaments durch Marcion in ihrer Bedeutung für heute	85
5.14 Die Modernität Marcions	88
Exkurs: Hochschätzung und Relativierung des Alten Testaments bei Harnack	89
6 Das Nachspiel: Weitere Veröffentlichungen zu Marcion (1921–1929)	102
III Die Wirkungsgeschichte des Marcionbildes Harnacks in der theologischen Diskussion der Weimarer Republik und des Dritten Reiches	108
1 Einleitendes	108
2 Der »Marcion« in der Auseinandersetzung zwischen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie	110
3 Die Diskussion um die Entkanonisierung des Alten Testaments im Kulturprotestantismus	116
4 Die Vereinnahmung des »Marcion« durch »völkische« Schriftsteller und Publizisten	121
5 Der Widerstand gegen die Entkanonisierung des Alten Testaments	128
5.1 Der Protest der Alttestamentler	128
5.2 Stellungnahmen von Kirchenhistorikern	134
5.3 Widerspruch von reformierter Seite	136
5.4 Widerspruch von lutherischer Seite	139
5.5 Eine evangelische Einzelstimme	141
6 Vermittlungsversuche	142
7 Die katholische Kritik	142
8 Die Wirkungsgeschichte des »Marcion« – ein problematisches Erbe	143
IV Elemente einer historischen und theologischen Beurteilung	144
V Zusammenfassung	152
TEIL 2	
Juden und Judentum bei Harnack	155
I Eigenart und Herkunft der Sicht des antiken Judentums bei Harnack	156
1 Das antike Judentum	156
1.1 Das palästinische Judentum	157
1.2 Das »hellenistische« Judentum	162

1.3 Die Entstehung des Christentums aus dem antiken Judentum	164
2 Die Quellen der Darstellung des antiken Judentums	171
3 Jüdische Reaktionen auf Harnacks Darstellung des antiken Judentums	178
II Harnacks Haltung zum zeitgenössischen Judentum	183
1 Kenntnisse des zeitgenössischen Judentums	183
2 Exkurs: Die Gedächtnisrede für Eduard Arnhold	187
3 Äußerungen zum zeitgenössischen Antisemitismus	189
III Harnacks Kontakte zu Antisemiten	196
IV Zusammenfassende Beurteilung	203

TEIL 3

Der Briefwechsel zwischen Harnack und Houston Stewart Chamberlain	207
I Darstellung des Briefwechsels	207
II Vorbemerkung zur Edition	231
III Edition des Briefwechsels	233
1 Brief Harnacks an Chamberlain, 26. Oktober 1901	233
2 Brief Harnacks an Chamberlain, 9. November 1901	234
3 Brief Harnacks an Chamberlain, 22. November 1901	235
4 Brief Chamberlains an Harnack, 24. November 1901	236
5 Brief Chamberlains an Harnack, 11. Mai 1902	238
6 Brief Harnacks an Chamberlain, 13. Mai 1902	239
7 Brief Chamberlains an Harnack, 12. Oktober 1902	239
8 Brief Harnacks an Chamberlain, 1. Dezember 1902	240
9 Brief Chamberlains an Harnack, 3. Dezember 1902	248
10 Billet Harnacks an Chamberlain, 28. Oktober 1903	248
11 Brief Harnacks an Chamberlain, 7. Februar 1908	249
12 Brief Chamberlains an Harnack, 13. Juni 1911	249
13 Brief Harnacks an Chamberlain, 15. Juni 1911	250
14 Brief Harnacks an Chamberlain, 13. November 1912	251
15 Brief Chamberlains an Harnack, 15. November 1912	252
16 Brief Harnacks an Chamberlain, 17. November 1912	254
17 Brief Chamberlains an Harnack, 19. November 1912	255
18 Brief Harnacks an Chamberlain, 19. November 1912	257
19 Brief Chamberlains an Harnack, 20. November 1912	258
20 Brief Harnacks an Chamberlain, 21. November 1912	259
21 Brief Harnacks an Chamberlain, 24. November 1912	262
22 Brief Chamberlains an Harnack, 9. Dezember 1912	266
23 Brief Chamberlains an Harnack, 20. Mai 1913	273
24 Brief Chamberlains an Harnack, 22. Februar 1914	277
25 Brief Harnacks an Chamberlain, 24. November 1914	279
26 Brief Chamberlains an Harnack, 28. November 1914	280
27 Brief Harnacks an Chamberlain, 4. Dezember 1914	281
28 Brief Chamberlains an Harnack, 9. Dezember 1914	282
29 Brief Chamberlains an Harnack, 28. Dezember 1914	283

30 Brief Chamberlains an Harnack, 13. Januar 1915	283
31 Billet Harnacks an Chamberlain, 19. Januar 1915	284
32 Brief Harnacks an Chamberlain, 13. April 1915	285
33 Brief Chamberlains an Harnack, 25. November 1915	285
34 Brief Chamberlains an Harnack, 10. September 1917	286
35 Brief Chamberlains an Harnack, 5. April 1919	286
36 Brief Eva Chamberlains an Harnack, 2. September 1921	288
37 Bildpostkarte Chamberlains an Harnack, 18. Oktober 1922	288
38 Brief Harnacks an Chamberlain, 17. September 1925	290
39 Brief Eva Chamberlains an Harnack, 1. November 1927	290
40 Brief Harnacks an Eva Chamberlain, 2. November 1927	291
ANHANG I	
Zwei Schreiben Eva Chamberlains an Harnack (außerhalb des Briefwechsels Harnack-Chamberlain)	292
[41] Brief Eva Wagners an Harnack, 24. Februar 1907	292
[42] Karte Eva Chamberlains an Harnack, 6. April 1930	293
ANHANG 2	
Übersicht über die Korrespondenz Harnack-Chamberlain	295
SCHLUSS	299
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	303
I Unveröffentlichte Quellen	303
II Gedruckte Quellen und Literatur	303
III Nur online zugängliche Quellen und Literatur	333
PERSONENREGISTER	335
ABBILDUNGSNACHWEIS	340
EDITORIAL DER REIHE	341

Für Henry und Margaret Chadwick

super omnia vultus
accessere boni nec iners pauperque voluntas.

Ovid: Metamorphosen 8,677 f.



*Abb. 1: Adolf von Harnack um die Jahrhundertwende
(Gemälde von Hans Kownatzki)*

DANKSAGUNG

Dem Verfasser ist es ein Bedürfnis, denen Dank zu sagen, die ihn bei seiner Arbeit unterstützt haben: Herrn Prof. Dr. Jürgen Hönscheid (Mainz) für Fotokopien von Teilen der Korrespondenz Chamberlain-Harnack; Herrn Dipl.-Bibliothekar i. R. Günter Fischer (ehemals Archiv der Richard-Wagner-Gedenkstätte der Stadt Bayreuth), der den Zugang zum Chamberlain-Nachlaß ermöglicht und vielfältig Auskunft gegeben hat; den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, die Unterstützung bei der Recherche im Nachlaß Harnacks geleistet haben; den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, vor allem in der Fernleihe, die unzählige exotische Bestellwünsche bearbeitet haben; Herrn Dr. theol. Friedemann Steck (München), der mir die Fahnen zu seiner Publikation der Preisschrift Harnacks vor ihrer Veröffentlichung zur Verfügung stellte.

Die Herren Proff. Dres. Kurt Nowak † (Leipzig), Wilfried Barner (Göttingen), Heinrich Assel (Koblenz-Landau) ließen mich ebenfalls freundlicherweise Einblick in eigene Manuskripte vor der Publikation nehmen; Herr Dr. Thomas Becker half mir mit Auskünften aus dem Universitätsarchiv Bonn.

Herr Prof. Dr. Stefan Rebenich (Bielefeld) und mein Assistent, Herr Dr. Ulrich Volp, haben das gesamte Manuskript gelesen und mir vielfältige Kommentare und Anregungen gegeben. Ihre Bemerkungen waren mir in der Schlußphase der Arbeit außerordentlich hilfreich, und ich bin für die freundschaftliche Hilfestellung sehr dankbar.

Meine ehemalige studentische Hilfskraft, Herr Dirk Schwamborn, hat in dem Bonner Bibliothekenlabyrinth unzählige Bücher ausfindig gemacht und zusammengesucht sowie Dutzende von Fernleihzetteln ausgefüllt. Ihm folgten in der Schlußphase der Arbeit Frau Qiana Deon Green und die Herren Dirk Matuschek und Dennis Kumetat. Frau Edeltraud Hamm (jetzt in Berlin) und Frau Anke Grimm-Haddouti haben mit großer Freundlichkeit und Genauigkeit dafür gesorgt, daß die Geschäfte in meinem Lehrstuhlsekretariat ihren geordneten Gang gingen, wenn sich in meinem Arbeitszimmer unordentliche Gedanken formten.

Meinen Mitherausgebern, den Herren Prof. Dr. Dr. h. c. Günther Wartenberg (Leipzig) und Prof. Dr. Volker Leppin (Jena), danke ich für die Zustimmung zur Aufnahme des Werkes in die Reihe der »Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte«. Der Redaktor der Reihe, Herr Dr. Michael Beyer (Leipzig), und Frau Dr. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig haben den Band – wie stets – mit Freundlichkeit und Geduld verlegerisch betreut.

Dankbar hinweisen möchte ich an dieser Stelle auf die von PD Dr. Claus-Dieter Osthövener (Wuppertal) betreute, wunderbare Website »Harnack-Forum« (<http://anu.theologie.uni-halle.de/ST/harnack>), die für jeden, der sich mit Harnack und dem Kulturprotestantismus beschäftigt, ein unentbehrliches Hilfsmittel darstellt.

Danksagung

Teil I erschien in einer früheren Fassung bereits unter dem Titel »Ein Ketzer und sein Konstrukteur: Harnacks Marcion«. In: *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/Marcion and His Impact on Church History*/hrsg. von Gerhard May; Katharina Greschat. Berlin; New York 2002, 253–274. (TU 150). Die erst nachträglich erfolgte Publikation der Preisschrift durch Friedemann Steck (siehe unten Seite 43) machte jedoch umfangreiche Änderungen und Präzisierungen notwendig.

Ich widme das Buch Henry und Margaret Chadwick als kleinen Dank für viele Freundlichkeiten, die meine Frau und ich von ihnen empfangen durften.

Oberdollendorf, im April 2004

Wolfram Kinzig

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Um Platz zu sparen, wird die Sekundärliteratur in den Fußnoten bei der ersten Anführung vollständig, anschließend nur noch im Kurztitel zitiert. Besonders häufig zitierte Werke werden wie nachstehend abgekürzt. Die sonstigen Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der »Theologischen Realenzyklopädie«.

I Schriften Adolf von Harnacks (in der Reihenfolge der Erstveröffentlichung)

- LDog Lehrbuch der Dogmengeschichte.
LDog^{1/2} 3 Bde. 1./2. Aufl. Freiburg 1886/90 (S/D, Nr. 317, 368, 470).
LDog⁴ 3 Bde. 4. Aufl. Leipzig 1909 (S/D, Nr. 984, 1019). – Zitiert nach dem Nachdruck Darmstadt 1990.
- WdCh Das Wesen des Christentums: 16 Vorlesungen, vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1900 (S/D, Nr. 715). – Benutzt wird die Ausgabe Gütersloh 1999/ hrsg. von Trutz Rendtorff, die auf der Ausgabe Leipzig 1929 basiert.
- MuA Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten
MuA¹ 1. Aufl. Leipzig 1902 (S/D, Nr. 764).
MuA³ 2 Bde. 3. Aufl. 1915 (S/D, Nr. 1198).
MuA⁴ 2 Bde. (durchpaginiert). 4. neu durchgearb. Aufl. 1924 (S/D, Nr. 1370; dort unter dem Jahr 1923). Nachdr. der 4. Aufl. Leipzig 1965 (danach zitiert); vgl. auch S/D, Nr. 1663.
- Marcion Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.
Marcion¹ 1. Aufl. Leipzig 1921 (TU 45; S/D, Nr. 1320).
Marcion² 2. Aufl. Leipzig 1924 (S/D, Nr. 1390). – Zitiert wird nach dem Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1996. (Bibliothek klassischer Texte).
- Preisschrift Adolf von Harnack: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870)/ hrsg. von Friedemann Steck. Berlin; New York 2003. (TU 149).

II Schriften Houston Stewart Chamberlains

(in der Reihenfolge der Erstveröffentlichung)

- Grundlagen Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Bde. München 1899.
Goethe Goethe. 2 Bde. (durchpaginiert). München 1912.

III Sekundärliteratur

- DBE Walther Killy; Rudolf Vierhaus: Deutsche Biographische Enzyklopädie. 12 Bde. München 1995–2000.
- Field Geoffrey C. Field: *Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain*. New York 1981.
- H/S Jürgen Hönscheid; Michael Schwabe: Kurzgefaßtes Verzeichnis der Korrespondenz Adolf von Harnacks. ZKG 88 (1977), 285–301 (danach zitiert). – Auch in: S/D, 261–277.
- Hü Thomas Hübner: *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main 1994. (EHS.T 493).
- Ja Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade: *Theologie auf dem öffentlichen Markt/ hrsg. und komm. von Johanna Jantsch*. Berlin; New York 1996.
- No Adolf von Harnack als Zeitgenosse: *Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik/ hrsg. und eingel. von Kurt Nowak*. 2 Bde. (durchpaginiert). Berlin; New York 1996.
- Pre Cosima Wagner und Houston Stewart Chamberlain im Briefwechsel 1888–1908/ hrsg. von Paul Pretzsch. 2. Aufl. Leipzig 1934.
- Re Stefan Rebenich: *Theodor Mommsen und Adolf Harnack: Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels*. Berlin; New York 1997.
- S/D Friedrich Smend: *Adolf von Harnack – Verzeichnis seiner Schriften bis 1930/ mit einem Geleitwort und bibliographischen Nachträgen bis 1985 von J. Dummer*. Leipzig 1990.
- Va Albert Vanselow: *Das Werk Houston Stewart Chamberlains: eine Bibliographie*. München 1927.
- Z–H Agnes von Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack*. Berlin 1936; 2. Aufl. 1951. – Die Verweise auf beide Auflagen werden in folgender Weise gegeben: Z–H, 322=248.

EINLEITUNG

I Problemstellung

Als ich Harnacks leidenschaftliches Plädoyer für eine Entkanonisierung des Alten Testaments in seiner Monographie zu Marcion zum ersten Mal während meines Theologiestudiums las, war ich überrascht und irritiert. Wie konnte ein so hochdifferenziert denkender Theologe wie der berühmte Berliner Kirchenhistoriker eine so törichte Forderung aufstellen?, fragte ich mich. Das Verdikt der Dialektischen Theologie über den Kulturprotestantismus schien sich auch in dieser Hinsicht zu bestätigen.

Die Ausführungen Harnacks haben mich seither begleitet, und die daran aufbrechenden Fragen sind im Laufe der Jahre mit der eigenen Zuwendung zur Alten Kirche eher noch drängender geworden. Denn in dem Maße, in dem ich die Leistungen des Balten als Patristiker und als Wissenschaftsorganisator kennen- und bewundern lernte, wurde mir Harnacks theologische Option in der Kanonfrage noch unverständlicher. Gleichzeitig begann ich mich mit der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen näher zu beschäftigen. Dabei fiel mir auf, daß Harnacks väterlicher Freund Theodor Mommsen – ungeachtet mancher Ambivalenzen auch seiner Position – zum Antisemitismus seiner Zeit unmißverständlich Stellung bezogen hatte,¹ während Harnack in der Forschung zum Thema im Ruch eines mindestens unterschwelligen Antijudaismus stand. Der Verdacht legte sich nahe, daß seine Stellung zum Alten Testament und sein angeblicher Antijudaismus etwas miteinander zu tun haben könnten.

Bei einer intensiveren Lektüre des Harnackschen Œuvres unter diesem Aspekt wurde mir jedoch schnell klar, daß der Vorwurf des Antijudaismus, ja des Antisemitismus angesichts der zwar nicht zahlreichen, gleichwohl unmißverständlichen Stellungnahmen des Gelehrten gegen jede Form von Rassenantisemitismus so nicht zutrifft. Auf der anderen Seite war jedoch nicht zu leugnen, daß Harnacks Darstellung der jüdischen Religion zur Zeit Jesu etwa im »Wesen des Christentums« auf den entschiedenen Widerspruch des zeitgenössischen Judentums gestoßen war, wobei die Stellungnahmen Leo Baecks für besonderes Aufsehen gesorgt haben.² Die vorliegenden Studien sind aus dem Bedürfnis entstanden, diese Spannungen im Denken Harnacks zu erklären.

Dazu muß man aber einen weiteren Themenkomplex in die Untersuchung einbeziehen. Wenn man nach den Einflüssen fragt, die Harnack entscheidend geprägt haben, so ist neben der Bibel, neben dem väterlichen Luthertum, neben Albrecht Ritschl, neben Augustin und Goethe vor allem und vielleicht zuvorderst die Beschäftigung mit Marcion zu nennen. Es ist ja kein Zufall, daß Harnack gerade in seinem wichtigsten Alterswerk, der großen Monographie über den Häresiarchen, am entschiedensten für einen

1 Vgl. dazu v. a. Re, 346–364.

2 Vgl. dazu unten S. 21.

Ausschluß der jüdischen Bibel, des Alten Testaments der Christen, aus dem christlichen Kanon der Heiligen Schriften plädiert hat. Doch welcher Art ist dieser Zusammenhang zwischen der historischen Untersuchung zu einem christlichen Dissidenten des zweiten Jahrhunderts und der aktuellen Stellungnahme in einem theologischen Streitfall?

Auf den folgenden Seiten wird die These vertreten, daß die Forderung nach der Entkanonisierung des Alten Testaments bei Harnack zuvorderst aus seiner Faszination mit Marcion resultiert. Marcion hat Harnack aber noch in anderer Weise theologisch geprägt: Die heilsgeschichtliche Deklassierung des Judentums bei dem Häresiarchen ist einer der entscheidenden Faktoren für Harnacks grundsätzliches Desinteresse am Judentum, ein Desinteresse, daß durch den mangelnden Diskurs zwischen protestantischen Theologen und Vertretern der »Wissenschaft des Judentums« im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert allgemein noch verstärkt wurde. Dies wirkte sich in der Weise aus, daß Harnack Jesus nicht in erster Linie in seiner Bezogenheit auf das antike Judentum, sondern vor allem *im Gegensatz* hierzu verstand. Aber auch Harnacks Unverständnis gegenüber den Jüdinnen und Juden seiner Zeit könnte hier eines seiner Wurzeln haben.

Aus diesem zunächst nur vermuteten Zusammenhang ergibt sich die Anordnung der folgenden Studien: Eingangs ist die Bedeutung Marcions nicht nur für den alten Harnack, sondern bereits für den jungen Dorpater Theologiestudenten nachzuzeichnen und nach der Genese des Schlußwortes im »Marcion« im Zusammenhang seiner sonstigen Äußerungen zum Alten Testament zu fragen. Auch soll der Einfluß des »Marcion« auf die theologische Diskussion seiner Zeit hier zur Sprache kommen (Teil I). Von hier aus wird der Blick auf Harnacks Haltung gegenüber dem Judentum gelenkt. Zu untersuchen ist, ob es zwischen dem Marcion-Bild und der darin integrierten Forderung nach der Entkanonisierung des Alten Testaments einerseits und dieser Haltung andererseits einen Zusammenhang gibt und wenn ja, wie er zu beschreiben wäre. Darüber hinaus ist auch nach Art und Intensität von Kontakten Harnacks zu Juden wie zu Antisemiten zu fragen (Teil II). Ein besonderer Stellenwert kommt in diesem Zusammenhang dem Briefwechsel mit Houston Stewart Chamberlain, dem »Evangelisten des Rassismus« (Geoffrey G. Field) zu. Dieser Briefwechsel ist bisher nur in Auszügen bekannt geworden und wird hier erstmals vollständig ediert und kommentiert (Teil III).

II Bemerkungen zur Terminologie

Vor der Analyse bedarf es der Klärung der verwendeten Begrifflichkeiten. Der nachfolgende Forschungsüberblick ergibt, daß in der Sekundärliteratur häufig zwischen den Begriffen Antijudaismus und Antisemitismus in der Anwendung auf das vorliegende Problem nicht scharf unterschieden wird. Die Antisemitismusforschung ist sich bekanntlich uneins darin, ob man zwischen einem stärker religiös orientierten Antijudaismus und einem stärker »rassischen« bzw. »völkischen« Antisemitismus unterscheiden muß, ob Antijudaismus ein Oberbegriff ist, der auch den Antisemitismus als die »rassische« bzw. »völkische« Variante miteinschließt, oder ob eine derartige Unterscheidung letztlich wenig erbringt, da Haß gegenüber dem Judentum die in beiden Fällen zugrundeliegende Haltung der Träger ist.³ Ich selbst tendiere zu letzterer Option:

Antijudaismus wie Antisemitismus bezeichnen eine feindselige Haltung von Nichtjuden gegenüber Juden wegen deren Judentum. Im Rahmen dieser Studie verwende ich aber diese Terminologie nur sehr sparsam und ziehe statt dessen eine deskriptive Darstellungsweise vor, die i. w. darauf verzichtet, Haltungen oder Einstellungen auf einzelne Begriffe zu reduzieren. Dies nicht deshalb, weil ich der Ansicht wäre, man dürfe unter keinen Umständen in geschichtshermeneutischen Abkürzungen reden – im Gegenteil: Ganz ohne Zweifel gab und gibt es Einstellungs- und Verhaltensmuster, die als antijüdisch bzw. antisemitisch bezeichnet werden *müssen*. Allerdings bin ich ebenso der Auffassung, daß sich das jüdisch-christliche Verhältnis aufs Ganze gesehen darin nicht erschöpft, und zwar auch dann nicht, wenn die historische Beurteilung der jüdisch-christlichen Beziehungen durch die Beobachtung der Existenz eines *Philojudaismus* bzw. *Philosemitismus* erweitert wird.⁴ Wie noch zu zeigen sein wird, ist Harnack ein instruktives Beispiel dafür, daß die Anwendung einer bipolaren Begrifflichkeit im vorliegenden Fall die eigenartigen Verwerfungen und Inkonsistenzen in seiner Einstellung gegenüber dem Judentum eher verdeckt als erhellt.

Nicht weniger problembelastet ist die andere Terminologie, die für unsere Untersuchung von Bedeutung ist. Mindestens für die Zeit des Wilhelminismus scheint eine saubere Differenzierung zwischen (theologisch-kirchlichem) Liberalismus und Kulturprotestantismus kaum möglich zu sein. Diese Schwierigkeit stellt sich im Hinblick auf die Phänomene selbst wie im Hinblick auf die bisherige Forschung. Phänomenologisch gesehen deshalb, weil der Begriff »Liberalismus« samt seinen Ableitungen eine Selbstbezeichnung ist,⁵ während es sich bei »Kulturprotestantismus« ursprünglich um eine (polemisch gemeinte) Fremdbezeichnung handelt, die erst relativ spät von den Bezeichneten aufgegriffen und positiv verwendet wurde.⁶ Sofern man den Kulturprotestantismus auf die Ritschl-Schule beschränkt, wie sie sich institutionell im Umkreis der

3 Aus der neueren Forschung nenne ich nur stellvertretend: Thomas NIPPERDEY; Reinhard RÜRUP: Antisemitismus. In: GG 1 (1972), 129–153; Christhard HOFFMANN: Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus: Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung. In: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus: Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen/ hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt am Main 1994. (ArTh; 85), 293–318; Johannes HEIL: »Antijudaismus« und »Antisemitismus«: Begriffe als Bedeutungsträger. Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997), 92–114; Joseph DAN; Peter SCHÄFER; Berndt SCHALLER; Jörg THIERFELDER; Christofer FREY: Antisemitismus/ Antijudaismus. RGG⁴ 1 (1998), 556–574; Wolfram KINZIG: Nähe und Distanz: auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen. In: Ders.; Cornelia Kück: Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen. Stuttgart 2002. (Judentum und Christentum; 11), 9–27; DERS.: Closeness and Distance: Towards a New Description of Jewish-Christian Relations. Jewish Studies Quarterly 10 (2003), 274–290; Philippe BURRIN: Strands of Nazi Anti-semitism: Europaeum Lecture delivered at the Taylorian Lecture Theatre, Oxford University, on May 16th, 2001. [Oxford] 2003.

4 Vgl. in diesem Sinne meine Korrekturen in: Kinzig: Nähe und Distanz; ders.: Closeness and Distance, an älteren Überlegungen, v. a. Wolfram KINZIG: »Philosemitismus«. Teil 1: Zur Geschichte des Begriffs; Teil 2: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs. ZKG 105 (1994), 202–228, 361–383.

5 Vgl. etwa den Überblick bei Manfred JACOBS: Liberale Theologie. TRE 21 (1991), 47–68.

6 Vgl. dazu Friedrich Wilhelm GRAF: Kulturprotestantismus: Zur Begriffsgeschichte einer theologischen Chiffre. ABG 28 (1987), 214–268; auch in: Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt

»Christlichen Welt« organisierte, ist der Liberalismus die umfassendere Erscheinung, die über Theologie und Kirche hinausreicht (etwa in Gesellschaft und Politik hinein) und auch nicht auf Deutschland beschränkt ist. In der hier betrachteten Epoche sind aber – auf Theologie und Kirche bezogen – die Träger von Liberalismus wie Kulturprotestantismus weithin identisch. Darüber hinaus geht die Terminologie auch in der Sekundärliteratur, wie gleich zu zeigen sein wird, oft durcheinander. Es mag daher hier die Feststellung genügen, daß ich den Begriff des Liberalismus in den vorliegenden Studien weithin synonym mit dem des Kulturprotestantismus gebrauche.

III Zur Forschungslage

Auch wenn neuere und neueste Untersuchungen ein sehr differenziertes Bild vom Verhältnis des Kulturprotestantismus zum Judentum zeichnen, wird die Haltung des wohl wichtigsten Vertreters dieser theologischen Richtung, eben Harnacks, kontrovers beurteilt,⁷ ist dabei aber gleichzeitig merkwürdig unterbestimmt.

1 Kulturprotestantismus und Judentum

Nachdem unter der Hegemonie der Dialektischen bzw. der Wort-Gottes-Theologie die Frage nach Verdienst und Grenzen der liberalen Theologie bzw. des Kulturprotestantismus in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg jahrzehntelang geradezu tabu war, ist seit etwa zwanzig Jahren eine neue Hinwendung zu dieser theologischen Richtung zu beobachten, wobei in der Forschung aus der historischen Distanz heraus Stärken und Schwächen des Kulturprotestantismus in einer teilweise hitzig geführten Diskussion erwogen werden.⁸ In diesem Rahmen hat man auch das Verhältnis von Kulturprotestantismus und Judentum neu thematisiert.⁹

Damit beginnt allerdings innerhalb der deutschen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung die Auseinandersetzung mit dem Thema deutlich zeitverzögert. Im angel-

des modernen Christentums/ hrsg. von Hans Martin Müller. Gütersloh 1992, 21–77 (danach im folgenden zitiert); DERS.: Kulturprotestantismus. TRE 20 (1990), 230–243.

7 Zur durchaus uneinheitlichen Verortung Harnacks innerhalb des Kulturprotestantismus in neuesten Theologiegeschichten vgl. z. B. Jan ROHLS: Protestantische Theologie der Neuzeit. 2 Bde. Tübingen 1997, v. a. 1, 788–792; 2, 84–88, 170 f.; Gottfried HORNIG: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. In: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte/ hrsg. von Carl Andresen; Adolf Martin Ritter. Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität. 2. Aufl. Göttingen 1998, 71–287, 210–216; Eckhard LESSING: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1: 1870–1918. Göttingen 2000, 96 f., 198–201.

8 Vgl. dazu den Überblick bei Wolfram KINZIG: Harnack heute: Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem »Wesen des Christentums«. ThLZ 126 (2001), 473–500.

9 Dies gilt allerdings fast ausschließlich für den deutschsprachigen Bereich. Parallele Erscheinungen im außerdeutschen Protestantismus, namentlich in den angelsächsischen Ländern, bedürfen im Hinblick auf Strukturanalogien noch weiterer Erforschung; vgl. dazu etwa für die USA Robert Andrew EVERETT: Judaism in Nineteenth-century American Transcendentalist and Liberal Protestant Thought. JES 20 (1983), 396–414. – Zum Forschungsstand den Wilhelminismus betreffend vgl. auch Kurt NOWAK: Protestantismus und Judentum im Deutschen Kaiserreich (1870/1–1918). In: Ders.: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär: Beiträge 1984–2001/ hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser. Stuttgart etc. 2002. (KoGe; 25), 164–185.

sächsischen und skandinavischen Raum hatte man sich der Thematik bereits viel früher angenommen. Zu nennen ist hier zum einen der in Harvard lehrende Neutestamentler *George Foot Moore*, der die Dinge noch als Zeitgenosse kritisch in den Blick nahm. Moore gab in einem umfangreichen Aufsatz, der auch ins Deutsche übertragen wurde,¹⁰ einen Überblick über die christliche Auseinandersetzung mit dem Judentum, wobei er einen besonderen Schwerpunkt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert setzte. Er kritisierte an deutschen evangelischen Exegeten wie Emil Schürer, Wilhelm Bousset, Wilhelm Baldensperger, Johannes Weiss u. a., daß sie – im Unterschied zur älteren antijüdischen Literatur – das Judentum als eine Religion des Legalismus verstanden und darin einen Gegensatz zur Lehre und persönlichen Frömmigkeit Jesu konstruierten, programmatisch in Boussets erster Monographie »Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum«¹¹ zum Ausdruck kommend. Dabei hätten sie die Ergebnisse der Arbeiten jüdischer Religionshistoriker geflissentlich ignoriert.¹² Obwohl Moore Harnack namentlich nicht erwähnt, setzte dieser sich jedoch, wie wir noch sehen werden, wenigstens anmerkungsweise mit ihm auseinander.¹³

Ein zweiter Forscher, der schwedische Neutestamentler *Gösta Lindeskog*, behandelte die Auseinandersetzung um die Frage des jüdischen Jesus zwischen liberalem Judentum und liberalem Christentum in einer Zeit, als die Juden in Deutschland bereits massiv diskriminiert und verfolgt wurden. Noch während der Jahre 1934 bis 1937 sammelte Lindeskog Material zu seiner Dissertation in der Bibliothek der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Die Monographie selbst erschien 1938 und arbeitete die Debatten zwischen den Religionen um die Eigenart des historischen Jesus im 19. und frühen 20. Jahrhundert auf.¹⁴ Dabei räumte Lindeskog der jüdischen Kritik an der christlichen Leben-Jesu-Forschung breiten Raum ein. Für die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts bis in die eigene Gegenwart hinein glaubte er eine deutliche Versachlichung der Diskussion dadurch feststellen zu können, daß nun auch auf christlicher Seite exegetische Arbeiten vorlägen – es fallen die Namen Dalman, Strack-Billerbeck, Gerhard Kittel, Travers R. Herford und G. Foot Moore –, die jüdischen Forderungen nach einer ausreichenden Kenntnis des Talmuds und des rabbinischen Judentums Genüge getan hätten.¹⁵

10 G[eorge] F[oot] MOORE: Christian Writers on Judaism. HThR 14 (1921), 197–254 (danach zitiert); dt. Übers.: Das Judentum in christlicher Darstellung. Ost und West 22 (1922), 93–102, 151–174, 203–220; 23 (1923), 19–26. – Zu Moore vgl. Roland DEINES: Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz. Tübingen 1997. (WUNT 101), 374–395.

11 Wilhelm BOUSSET: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum: Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. Göttingen 1892.

12 Ausdrücklich ausgenommen wurde von dieser Kritik nur das Werk von Gustaf H. DALMAN: Die Worte Jesu: mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. Bd. 1: Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig 1898; vgl. Moore: Christian Writers ..., 254.

13 Siehe unten S. 177 mit Anm. 122.

14 Gösta LINDESKOG: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Uppsala 1938. (AMNSU; 8). – Nachdruck Darmstadt 1973; vgl. auch seine späteren Arbeiten, z. B. DERS.: Das jüdisch-christliche Problem: Randglossen zu einer Forschungsepoche. Uppsala 1986. (HR[U]; 9).

15 Vgl. Lindeskog: Die Jesusfrage ..., bes. 126–135.

Damit schien das Problem des Verhältnisses von Kulturprotestantismus und Judentum für mehrere Jahrzehnte erledigt zu sein. Erst Ende der sechziger Jahre stellte der israelische Historiker *Uriel Tal* die Frage nach dem Verhältnis von Christen und Juden im Kaiserreich und nahm dabei auch den liberalen Protestantismus in den Blick.¹⁶ Tal sah diese theologische Strömung, obwohl sie als solche nicht notwendig politisch ausgerichtet gewesen sei, als wichtigsten Verbündeten des erstarkenden deutschen Nationalismus des Kaiserreiches. Der Liberalismus propagierte den ausschließlich christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft, der deutschen Nation und der deutschen Kultur, da er das Christentum als den Kulminationspunkt der religiösen Entwicklung der Menschheit verstand. Damit ging eine neue Reflexion über das Wesen des Staates und dessen Verhältnis zur Kirche einher, in der der Staat nicht mehr eine äußere Ordnungsmacht darstellte, sondern zum Produkt der ethischen Anstrengung der Gesamtheit der mündigen Bürger, basierend auf einem System von christlichen Glaubensüberzeugungen, mutierte. In dem so verstandenen Gemeinwesen würde die Kirche als Institution letztendlich überflüssig werden. Von daher wurde das Verhältnis des Liberalismus zum Judentum bestimmt. Dessen orthodoxen Ausdrucksformen fühlte man sich überlegen. Toleriert werden konnte es in der liberal verstandenen protestantisch-deutschen Gesellschaft nur in einer assimilierten Form, die ein historisch-kritisches Verhältnis zur Bibel, ein anthropozentrisches Verständnis von Religion als »Gefühl« und die bürgerliche Emanzipation des Menschen in der modernen Gesellschaft einschloß.¹⁷

Gerade weil sich die religiösen wie politischen Vorstellungen des liberalen Judentums, zu dem sich viele gebildete Juden rechneten, mit denen der Christen weithin deckten, kamen die jüdische Ablehnung einer nationalen Einheit unter protestantischem Vorzeichen und der Wunsch, die eigene Identität zu bewahren, für den liberalen Protestantismus wie ein Schock: Die Weigerung der deutschen Juden, sich in diesem wichtigen Punkt den protestantischen Zielvorstellungen zu fügen, deckte die Schwäche des evangelischen Liberalismus auf und führte zu tiefgehenden Enttäuschungen, da sich die nationale und kulturelle Einheit auf protestantischer Grundlage nicht ohne weiteres herstellen ließ. Jüdischerseits fürchtete man einen liberal-protestantischen Hegemonialanspruch, der sich von dem Klerikalismus der alten Ordnung kaum unterschied.

Tal erklärte die durch Harnacks Vorlesungen angeregte intensive Debatte um das »Wesen des Christentums«, die auf jüdischer Seite eine nicht minder intensive Diskussion um das »Wesen des Judentums« auslöste, aus dem beiderseitigen Bedürfnis um Selbstvergewisserung. Dieses Bedürfnis war durch die Befürchtung virulent geworden, daß »der Liberalismus keine Antwort auf die Schicksalsfragen der Generation«, die durch eine fortschreitende Bürokratisierung und Technisierung der Gesellschaft verunsichert war, besaß.¹⁸ Die Definition der eigenen Identität habe sich dabei »auf dem Wege

16 Uriel TAL: Christians and Jews in Germany: Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870–1914. Ithaca; London 1975 (hebr. Jerusalem 1969), bes. Kap. 4. Vgl. bereits DERS.: Liberal Protestantism and the Jews in the Second Reich 1870–1914. JSocS 26 (1964), 23–41. Ferner DERS.: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914: Ein Sammelband/ hrsg. von Werner E. Mosse; Arnold Paucker. Tübingen 1976, 599–632. (SWALBI; 33); DERS.: On Modern Lutheranism and the Jews. YLBI 30 (1985), 203–211.

17 Tal: Christians and Jews in Germany, 163.

18 Tal: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 624.

der Konfrontation mit dem Nächsten, mit der anderen Seite« vollzogen. Gleichwohl sei die Diskussion nicht symmetrisch verlaufen: Während die Protestanten sich hauptsächlich auf das antike Judentum bezogen, »bedurften die jüdischen Disputanten bei dem Versuch einer Definition ihrer eigenen Identität in erheblichem Maße des Christentums und dessen Verständnisses ihres Wesens.«¹⁹

Tals Arbeiten blieben in Deutschland zunächst weithin unbeachtet. Als man sie jedoch dann endlich zur Kenntnis nahm, entwickelten sie eine grundlegende geschichtshermeneutische Dynamik, die die Wahrnehmung der jüdisch-christlichen Beziehungen im Kaiserreich bis heute grundlegend bestimmt. In der deutschsprachigen Forschung setzte ein umfassenderes Interesse an der Frage nach dem Verhältnis von Kulturprotestantismus und Judentum allerdings erst um die Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts ein. Dieses Interesse speiste sich, wenn ich recht sehe, vor allem aus drei Quellen:

1. In der *jüdischen Geschichtsschreibung* deutscher wie nichtdeutscher Zunge kam zunehmend das Verhältnis von Judentum und Christentum in Wilhelminismus und Weimarer Republik in den Blick. Im Hintergrund stand das Bedürfnis, die Vorgeschichte der Shoah besser zu verstehen. Nichtjüdische Forscherinnen und Forscher, vornehmlich aus dem Bereich der evangelischen Theologie, die verstärkt nach der Rolle der Kirchen auf diesem Katastrophenweg fragten, schlossen sich an. Insbesondere sind in diesem Zusammenhang zahlreiche Arbeiten zu Leo Baeck zu nennen, der – seit seiner Rezension von Harnacks »Wesen des Christentums« (1901) und seiner eigenen Darstellung des »Wesen des Judentums«²⁰ – zu den prominentesten Akteuren in den jüdisch-christlichen Beziehungen zählte.²¹ Die meisten dieser Untersuchungen konzentrierten sich zunächst auf die Schriften Leo Baecks und nahmen das Christentum nur vor diesem Hintergrund wahr.

19 Ebd., 605.

20 Siehe unten S. 176.

21 Ich nenne in Auswahl: Albert H. FRIEDLANDER: *Leo Baeck: Leben und Lehre*. Stuttgart 1973; Samuel SANDMEL: *Leo Baeck on Christianity*. New York 1975; LEO BAECK – LEHRER UND HELFER IN SCHWERER ZEIT/ hrsg. von Werner Licharz. Frankfurt a. M. 1983. (ArTe; 20); Lindeskog: *Das jüdisch-christliche Problem*, 52–55; Marikje SMID: *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*. München 1990. (HUWJK; 2), 107–111; Dominique BOUREL: *Judentum und Christentum bei Leo Baeck*. In: *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*/ hrsg. von Kurt Nowak; Gérard Raulet. Hamburg 1994, 33–41; Werner LICHARZ: *Ein Gespräch, das es nie gab: Adolf von Harnack und Leo Baeck*. In: *Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot: Auf dem Weg zu einem progressiven Judentum der Moderne*/ hrsg. von Verena Mühlstein. Karlsruhe 1997. (Herrenalber Forum; 19), 175–184; Andreas PANGRITZ: »Geheimnis und Gebot« bei Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer. In: Ebd., 222–245; Albert H. FRIEDLANDER; Bertold KLAPPERT: *Einleitung*. In: *Leo Baeck: Werke*. Bd. 1: *Das Wesen des Judentums*/ hrsg. von dens. Gütersloh 1998, 9–26; Bertold KLAPPERT: *Man muß die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will: Leo Baeck und Adolf von Harnack*. In: *Protestantisch – Weltoffen – Streitbar: fünfzehn Zeitzeichen anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Evangelischen Akademien in Deutschland*/ hrsg. von Franz Grubauer; Wolfgang Lenz. Bad Boll 1999, 139–169; Christian WIESE: *Ein unerhörtes Gesprächsangebot: Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumsbild des liberalen Protestantismus*. In: *Leo Baeck 1873–1956: Aus dem Stamme von Rabbinern*/ hrsg. von Georg Heuberger; Fritz Backhaus. Frankfurt am Main 2001, 147–171; Frank SURALL: *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive: der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huussy*. Gütersloh 2003, bes. 109–152.

Sie müssen daher in einer Darstellung des Forschungsstandes zum Verhältnis von Kulturprotestantismus und Judentum nicht ausführlicher besprochen werden.

Indessen greift die zusammenfassende Darstellung *Walter Homolkas* über »Jüdische Identität in der modernen Welt: Leo Baeck und der deutsche Protestantismus« darüber hinaus.²² Die materialreiche, gleichwohl in ihrer gedanklichen Struktur nicht immer durchsichtige Studie legt den Akzent zwar auch auf Baecks Verdienste als eines der Begründer des jüdisch-christlichen Dialogs im 20. Jahrhundert. Gleichwohl versucht sie seine Leistung vor dem Hintergrund der Debatte um das »Wesen des Christentums« zu verstehen, wobei sie weithin auf Tals Ergebnissen aufbaut.²³ Auch Homolka betont die Ähnlichkeiten zwischen dem jüdischen und dem protestantischen Liberalismus im Kaiserreich. Durch die »Bindung der christlichen Kirche an den Staat und den Gedanken eines protestantischen preußischen Staates« habe sich »den Juden jedoch jede weitere Identifizierung mit der liberalen Theologie verwehrt.« Die sich dadurch öffnende »Kluft zwischen den beiden Lagern« habe sich durch die »Wesensdebatte« noch vertieft. Die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausbildende »Wissenschaft des Judentums« mit ihrer streng geschichtlich-genetischen Betrachtungsweise lieferte das »Werkzeug für einen geistigen Prozeß, in dessen Verlauf das gesellschaftliche Umfeld des deutschen Judentums verwandelt werden sollte.«²⁴ Homolka zeichnet Baeck in dieses Bild der Gesamtentwicklung ein.

2. Ferner beschäftigte man sich in den *exegetischen Wissenschaften* zunehmend mit der Geschichte des eigenen Faches und stieß damit zwangsläufig auf die Leistungen des liberalen Protestantismus in der Bibelexegese.²⁵ In diesem Rahmen der forschungsgeschichtlichen Selbstvergewisserung sind auch Untersuchungen zum Judenbild in den Bibelwissenschaften allgemein und im Kulturprotestantismus im besonderen zu sehen. Schon 1960 hatte *Siegfried Wagner* das Essenerbild wissenschaftsgeschichtlich untersucht. Seine Arbeit blieb allerdings auf lange Zeit die einzige Monographie auf diesem Feld.²⁶ Erst 1982 folgte *Rudolf Smends* einschlägige Untersuchung zu den Forschungen

22 Walter HOMOLKA: Jüdische Identität in der modernen Welt: Leo Baeck und der deutsche Protestantismus. Gütersloh 1994.

23 Dies gilt auch für den großflächigen Essay von Steven S. SCHWARZSCHILD: The Theologico-political Basis of Liberal Christian-Jewish Relations in Modernity. In: Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism. Sankt Augustin 1986. (Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung: Liberale Texte), 70–95. Die Juden seien im Weltbild evangelischer Liberaler, die den Geist des Protestantismus mit dem Wesen des Christentums identifiziert und dieses gleichzeitig im preußischen Staat verkörpert gesehen hätten, nicht unterzubringen gewesen, wie umgekehrt die Juden die »erschöpfende Gleichung ›protestantisches Christentum = deutscher Staat = die Vollendung aller menschlichen Geschichte« (ebd., 82) nicht akzeptieren konnten.

24 Homolka, Jüdische Identität in der modernen Welt, 138 f.; vgl. auch 143 f.

25 Vgl. hierzu zusammenfassend: Hans-Joachim KRAUS: Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen 1970; Ders.: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1988; Henning Graf REVENTLOW: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1982. (EdF; 173); Werner Georg KÜMMEL: Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme. 2. Aufl. München; Freiburg 1970; Ders.: Das Neue Testament im 20. Jahrhundert: Ein Forschungsbericht. Stuttgart 1970; Hans Jochen GENTHE: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Göttingen 1977.

26 Siegfried WAGNER: Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie. Berlin 1960 (BZAW; 79).

Julius Wellhausens.²⁷ Umfassendere Untersuchungen legten dann *Karl Hoheisel*,²⁸ *Karlheinz Müller*,²⁹ *Werner Vogler*³⁰ und *Ulrich Kusche*³¹ in ihren Dissertationen vor. Die exegetische Auseinandersetzung mit der Thematik setzte sich mit den Arbeiten von *Roland Deines*³² und *Hans-Günther Waubke*³³ bis in die jüngste Zeit fort.³⁴ Gleich zwei alttestamentliche Dissertationen widmeten sich dem Bibel-Babel-Streit, erschlossen dabei umfangreiches Quellenmaterial und beleuchteten auch die jüdischen Reaktionen auf diesen Streit.³⁵ In diesem Zusammenhang sind auch Studien zu nennen, die – wiewohl nicht notwendig von Exegeten verfaßt – das Verhältnis des Kulturprotestantismus zum Alten Testament behandeln und mittlerweile ebenfalls eine kleine Bibliothek darstellen.³⁶

3. Ein dritter Impuls ergab sich schließlich von seiten der *Systematischen Theologie*. Nachdem die Wort-Gottes-Theologie ihre Hegemonie eingebüßt hatte, kam es hier zu einer Neubewertung von deren »Erzfeind«. In diesem Zusammenhang wurde auch das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum einer Analyse unterzogen, wobei hier in erster Linie die Namen von Trutz Rendtorff und Friedrich Wilhelm Graf zu nennen sind.

-
- 27 Rudolf SMEND: Wellhausen und das Judentum. ZThK 79 (1982), 249–282; ferner DERS.: Israelitische und jüdische Geschichte: Zur Entstehung von Julius Wellhausens Buch. In: Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Hubert Cancik; Hermann Lichtenberger; Peter Schäfer. Bd. 1. Tübingen 1996, 35–42.
- 28 Karl HOHEISEL: Das antike Judentum in christlicher Sicht: Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte. Wiesbaden 1978. (STOR; 2). Es handelt sich – streng genommen – um eine religionswissenschaftliche Arbeit.
- 29 Karlheinz MÜLLER: Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Frankfurt am Main; Bern 1983. (JudUm 6).
- 30 Werner VÖGLER: Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht. Weimar 1988. (AKG[W]; 11).
- 31 Ulrich KUSCHE: Die unterlegene Religion: Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsschreibung. Berlin 1991. (SKI; 12).
- 32 Deines: Die Pharisäer.
- 33 Hans-Günther WAUBKE: Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1998. (BHTh; 107).
- 34 Vgl. auch Reinhard Gregor KRATZ: Die Entstehung des Judentums: Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen. ZThK 95 (1998), 167–184; Michael KONKEL: »Die Theokratie als Idee und als Anstalt«: Geschichte Israels und Judentum in der protestantischen Exegese des 19. Jahrhunderts. In: Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart/ hrsg. von dems.; Alexandra Pontzen; Henning Theißen. Paderborn etc. 2002. (Studien zu Judentum und Christentum), 69–85.
- 35 Klaus JOHANNIG: Der Bibel-Babel-Streit: Eine forschungsgeschichtliche Studie. Frankfurt a. M. etc. 1988. (EHST; 343). Reinhard G. LEHMANN: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit. Freiburg, Schweiz; Göttingen 1994. (OBO; 133).
- 36 Vgl. z. B. Rudolf ABRAMOWSKI: Vom Streit um das Alte Testament. ThR N.F. 9 (1937), 65–93; Carsten NICOLAISEN: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933–1945. Hamburg, Univ., theol. Diss., 1966; John BRIGHT: The Authority of the Old Testament. Nashville; New York etc. 1967; Carsten NICOLAISEN: Die Stellung der »Deutschen Christen« zum Alten Testament. In: Zur Geschichte des Kirchenkampfes: Gesammelte Aufsätze. Bd. 2/ hrsg. von Heinz Brunotte. Göttingen 1971. (AKG; 26), 197–220; Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ...; Smid: Deutscher Protestantismus ..., 225–242; Henning Graf REVENTLOW: The Role of the Old Testament in the German Liberal Protestant Theology of the Nineteenth Century. In: Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914/ hrsg. von dems.; William Farmer. Sheffield 1995. (JSOTS; 192), 132–148; Brigitte SCHROVEN: Theologie des Alten Testaments zwischen

Trutz Rendtorff zeichnete ein positives Bild dieses Verhältnisses.³⁷ In Auseinandersetzung mit Emil Fackenheim vertrat Rendtorff die These, »eine ›liberale‹ Wahrnehmung der Modernitätskrise« habe »gerade den Weg für ein neues Interesse an den spezifischen religiösen und kulturellen Traditionen des Judentums« eröffnet.³⁸ »Fast nur im Lager der sogenannten Kulturprotestanten« habe es »klare und eindeutige Stimmen gegen den Antisemitismus gegeben«. Rendtorff sieht einen »engen grundsätzlichen und politischen Zusammenhang zwischen den Verfassungsprinzipien der neuen [Weimarer, W. K.] Republik und der Judenfrage«.³⁹ Es sei das Versagen der protestantischen Theologie nach 1918, darunter auch der »sogenannte[n] dialektischen Theologie«, gewesen, durch die »radikale[.] Kritik der Neuzeit und des Neuprotestantismus« die Gründe beseitigt zu haben, »um dem Antisemitismus und der Zerstörung der Republik von innen her – zwei Seiten des gleichen Vorganges – so entschlossen und eindeutig entgegenzutreten, wie das nur die besten der von ihr inzwischen verachteten liberalen Theologen taten«.⁴⁰

Mit dieser durchweg positiven Einschätzung sah sich Rendtorff in Gegensatz zu Tals Analyse, versagte sich aber einer genaueren Auseinandersetzung.⁴¹ Wenn ich recht sehe, ist keiner der übrigen Forscher Rendtorff in diesem Punkt ohne weitere Qualifizierungen gefolgt, auch wenn die Anregung, die protestantische Einstellung zum Judentum und zu einem liberalen Verfassungsstaat in Korrelation zu sehen, sicher bedenkenswert ist und man auch die Leistungen liberaler Theologen in der Abwehr des Antisemitismus höher veranschlagen muß, als dies bei Tal geschieht.

Daß indessen in der Auseinandersetzung mit dem »völkischen« Denken der nationalsozialistischen Zeit gerade auch der Liberalismus eine offene Flanke hatte, hat vor allem *Friedrich Wilhelm Graf* gezeigt. Er hat mittlerweile der Geschichte des Kulturprotestantismus mehrere Studien gewidmet, unter denen für unser Thema vor allem ein Aufsatz von 1988 von Bedeutung ist.⁴² In dieser Studie konzentrierte sich Graf auf die Zeit nach 1933 und innerhalb dieses chronologischen Rahmens auf einschlägige Stellungnahmen in der »Christlichen Welt« und dem »Protestantenblatt«. Graf macht für die uneinheitliche Positionierung des Kulturprotestantismus im Hinblick auf das Judentum drei Hauptgründe namhaft: Er sieht, erstens, im religiösen Personalismus die »Substanz« der Kulturkonzepte der liberalen Theologen. Durch die »Zentrierung auf einen emphatischen Begriff der Individualität« und der Orientierung an »Leitbegriffen wie

Anpassung und Widerspruch: Christologische Auslegung zwischen den Weltkriegen. Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen; 1). Klaus KOENEN: Unter dem Dröhnen der Kanonen: Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Neukirchen-Vluyn 1998; Cornelia WEBER: Altes Testament und völkische Frage: Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit. Dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel. Tübingen 2000. (FAT; 28).

37 Trutz RENDTORFF: Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende. In: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, 96–112.

38 Ebd., 98.

39 Ebd., 107.

40 Ebd., 108.

41 Vgl. ebd., 107, Anm. 19.

42 Friedrich Wilhelm GRAF: »Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen«: Liberaler Protestantismus und »Judenfrage« nach 1933. In: *Der Holocaust und die Protestanten*/ hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser; Martin Greschat. Frankfurt a. M. 1988, 151–185.

Gewissen und Verantwortung« fehlgeleitet, hätten sie »Fragen der rechtlichen Positivierung der Würde des Individuums« vernachlässigt. Dieses »Persönlichkeitspathos« habe sich, zweitens, mit einem Kulturverständnis verbunden, das durch »hohe Homogenitätserwartungen geprägt« gewesen sei; darin seien »starke modernitätskritische bzw. kulturpessimistische Elemente« wirksam geworden, weshalb viele Kulturprotestanten schon seit Anfang des Jahrhunderts »für antikapitalistische Integrationsideologien anfällig« geworden seien. Drittens schließlich sei für die Kulturprotestanten die Homogenität der Kultur nur durch einen nicht rechtlich oder rational, sondern kulturell verstandenen Staat gewährleistet gewesen.⁴³

Dieses Selbstverständnis sei für die uneinheitliche Haltung gegenüber dem Judentum nach der Machtergreifung namhaft zu machen, wobei Graf nachdrücklich betont, das Spektrum der einschlägigen Äußerungen lasse sich »weder dichotomisch, etwa im Sinne eines festen Gegensatzes von Anhängern und Gegnern des Nationalsozialismus, noch gar in eindeutigen moralischen Antithesen zureichend erfassen«. Vielmehr verbinde sich eine »Teilopposition und kritische[.] Distanz gegenüber dem rassenideologischen Zentrum der nationalsozialistischen Weltanschauung mit partieller Bejahung des neuen Staates«.

»Aufgrund ihres Persönlichkeitsglaubens lehnen alle Kulturprotestanten ein biologistisches Menschenbild und Rassenhaß ab und betonen eine Superiorität des Geistes über die Natur bzw. eine Prädominanz der Vernunft über Blut und Boden. Insoweit ermöglicht und fördert ihr Persönlichkeitsglaube Resistenz gegenüber der nationalsozialistischen Rassenideologie.

Zugleich wird dieses Resistenzpotential durch ihren Kulturstaatsidealismus aber erheblich abgeschwächt. Die kulturtheologische Überhöhung des Staates zum Supersubjekt materialer Wertintegration schwächt von vornherein ihre Fähigkeit, konkrete Menschenrechte *gegen den Staat* zu verteidigen.«⁴⁴

Wenig analytische Erkenntnisse im Hinblick auf unsere Fragestellung erbringt die materialreiche systematisch-theologische Dissertation von *Marikje Smid*.⁴⁵ Bei ihr erscheint der Liberalismus in erster Linie in seiner politischen Ausprägung im Kapitel über die Stellung der politischen Parteien der Weimarer Zeit zu den Juden, so vor allem in den Abschnitten über die Deutsche Volkspartei und über die Deutsche Demokratische Partei, die aber für den Kulturprotestantismus wenig austragen.⁴⁶ Das Stichwort selbst fehlt

43 Ebd., 173–176.

44 Ebd., 176 f. (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Paul R. MENDES-FLOHR: *Ambivalent dialogue: Jewish-Christian Theological Encounter in the Weimar Republic*. In: *Judaism and Christianity Under the Impact of National Socialism*/ hrsg. von Paul R. Mendes-Flohr; Otto Dov Kulka. Jerusalem 1987, 99–132; Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ: *The Relationship Between Protestant Theology and Jewish Studies During the Weimar Republic*. In: *Judaism and Christianity Under the Impact ...*, 133–150; DIES.: *Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik*. In: *Juden in der Weimarer Republik: Skizzen und Porträts*/ hrsg. von Walter Grab; Julius H. Schoeps. 2. Aufl. Darmstadt 1998, 153–178.

45 Smid: *Deutscher Protestantismus ...*

46 Ebd., 152–158 bzw. 165–173. Eher beiläufig erfährt man: »Die DDP schließlich, in den Weimarer Jahren die Partei so berühmter Vertreter des theologischen Liberalismus wie Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack, Martin Rade und Otto Baumgarten, hatte 1932/33 ihre Rolle in der protestantischen Öffentlichkeit längst ausgespielt. Die von ihr vorgetragene humanitäre demokratisch-liberale Gesinnung und den vorurteilsfreien Umgang mit den jüdischen Staatsbürgern hielten nur wenige Protestanten nach dem 30. Januar 1933 durch« (ebd., 196).

im Sachregister. Der theologische Liberalismus hat für die Autorin zu Beginn der »Machtübernahme« bereits im wesentlichen ausgespielt.⁴⁷ Die wenigen verbliebenen Vertreter (Rudolf Bultmann, Hans von Soden und Otto Baumgarten) werden einer Position zugeordnet, in der »jeder Rassenantisemitismus menschlich-politisch verurteilt [wird], wobei gleichzeitig eine theologische Abwertung der jüdischen Religion unreflektiert festgeschrieben wird«.⁴⁸

Die *Kirchengeschichte* hat erst relativ spät die Bedeutung des Themas Kulturprotestantismus und Judentum erkannt, dann aber um so wichtigere Beiträge geliefert. In diesem Zusammenhang ist vor allem Kurt Nowak zu nennen, der im Rahmen seiner Studien zur Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, die in seiner meisterhaften Synthese von 1995 kulminierten,⁴⁹ diesem Problemkomplex eine eigene Untersuchung widmete.⁵⁰ Sie rückte »jene Kulturprotestanten ins Blickfeld, die nach dem Sturz des Kaiserreichs eine verfassungstreue und kulturoffene Linie gemäß den der deutschen Demokratie gestellten Aufgaben verfolgten«.⁵¹ Nowak sieht den aufkommenden Antisemitismus als Gegenbewegung auch gegen diesen Kulturprotestantismus. Er sei Teil eines sich bereits im Kaiserreich »in Neoromantik, Neuidealismus, Jugendbewegung, Lebensreformbewegungen« äussernden »Unbehagen[s] an der Gegenwart«:

»Bei der Beschreibung der Rolle des Judentums in der Gesellschaft ging es nicht mehr nur um die Ortsanweisung für eine Minorität, sondern im Sinne eines Stellvertreterkrieges am allerdings untauglichen Objekt um den Modernitätsstatus der deutschen Gesellschaft überhaupt, um den Umgang mit all jenen Gegebenheiten, die der Jude angeblich negativ repräsentiert: mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, den Prinzipien von Individualität und Gemeinschaft, mit Staat und Volk, Nationalstaat und Völkergemeinschaft, mit Kulturinnerlichkeit und ›Veräußerung‹ des Lebens an außenleitende anonyme Mächte.«⁵²

In der Weimarer Republik verschärfte sich die »Modernitätsverweigerung« einerseits dadurch, daß eine ungeliebte staatliche Ordnung nach Deutschland quasi importiert wurde, andererseits aber auch durch »das Ressentiment gegen den deutlich gestiegenen jüdischen Politikanteil«. Nowak sieht dabei die Antisemiten eindeutig auf seiten der »antimoderne[n] Kräfte«. Dagegen habe der »verfassungstreue Kulturprotestantismus« – Nowak nennt Harnack und Troeltsch – »keine Chance mehr« gehabt.⁵³ Mit dem Einflußverlust des Kulturprotestantismus »verlor das deutsche Judentum Fürsprecher sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche«. Nowak beschließt seine Untersuchung mit der These:

»Es dürfte schwerfallen, in der protestantischen Landschaft der zwanziger Jahre eine Gruppierung zu finden, die mit ähnlicher humaner und politischer Eindeutigkeit den im modernen Ent-

47 Vgl. ebd., 222.

48 Ebd., 318. Zu Bultmann vgl. 259–261, zu Soden 278–280, zu Baumgarten 314 f.

49 Kurt NOWAK: Geschichte des Christentums in Deutschland: Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.

50 Kurt NOWAK: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik. Wolfenbüttel; Göttingen 1991. (Kleine Schriften zur Aufklärung; 4).

51 Ebd., 5.

52 Ebd., 32.

53 Ebd. Zum Ganzen vgl. auch DERS.: Protestantismus und Judentum im Deutschen Kaiserreich ...

wicklungsgang der deutschen Gesellschaft markierten legitimen Platz der jüdischen Bürger verteidigte wie die verfassungstreuen Kulturprotestanten.«⁵⁴

Nowak verfolgte dieses Thema gemeinsam mit anderen Forscherinnen und Forschern aus Deutschland und Frankreich in einem Sammelband,⁵⁵ wobei für unser Thema hier zwei Beiträge von *Bernard Reymond* und von *Rita Thalmann* beachtenswert sind.⁵⁶ Während Reymond aus den Reihen der Kulturprotestanten i. w. nur Harnack behandelt,⁵⁷ nahm Thalmann die Bewegung insgesamt in den Blick und diagnostizierte in ihr – anders als Nowak – eine »Schwäche« bei der Bekämpfung des Antisemitismus, die aus einem »Mangel an christlicher Anteilnahme und Solidarität« resultiert habe. Sie illustrierte dies am Beispiel des »Vereins zur Abwehr des Antisemitismus«, der »im apologetischen Stil des deutschen Bürgertums des neunzehnten Jahrhunderts« verharret habe und darum »den modernen Formen der gegnerischen Massenpropaganda« nicht standzuhalten vermochte.⁵⁸

Die in unserem Zusammenhang vermutlich wichtigsten Arbeiten aus der Feder eines Kirchenhistorikers sind jedoch die Dissertation *Christian Wieses* über »Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland« und die dieses Buch begleitenden Studien.⁵⁹ Wie bereits der Untertitel der Monographie »Ein Schrei ins Leere?« andeutet, geht Wiese von der These aus, die Vertreter der »Wissenschaft des Judentums« hätten in Deutschland vergeblich den Dialog mit dem evan-

54 Nowak: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, 35.

55 Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik/ hrsg. von Nowak; Raulet.

56 Bernard REYMOND: Die Konzepte einiger protestantischer deutscher Theologen zur »Judenfrage«. In: Ebd., 127–146; Rita THALMANN: Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus. In: Ebd., 147–165.

57 Vgl. dazu unten S. 37.

58 Thalmann: Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus, 152.

59 Christian WIESE: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999. (SWALBI; 61); vgl. DERS.: Jahwe – ein Gott nur für Juden?: Der Disput um das Gottesverständnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer alttestamentlicher Wissenschaft im Kaiserreich. In: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus: Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen/ hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt a. M. 1994. (ArTe; 85), 27–94; DERS.: Vom »jüdischen Geist«: Isaak Heinemanns Auseinandersetzung mit dem akademischen Antisemitismus innerhalb der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik. ZRGG 46 (1994), 211–234; DERS.: Counterhistory, the »Religion of the Future« and the Emancipation of Jewish Studies: The Conflict between the *Wissenschaft des Judentums* and Liberal Protestantism 1900 to 1933. *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), 367–398; DERS.: Ein unerhörtes Gesprächsangebot: »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, als bis das Ghetto seiner Wissenschaft fällt«. Die Wissenschaft des Judentums im Kampf um akademische Anerkennung vor 1933. In: Neuer Anbruch: Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur/ hrsg. von Michael Brocke; Aubrey Pomerance; Andrea Schatz. Berlin 2001. (minima judaica; 1), 143–159; DERS.: Ein »Schrei ins Leere«?: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Auseinandersetzung mit protestantischer Theologie und ihren Judentumsbildern als Kontext des Werkes Benno Jacobs. In: Die Exegese hat das erste Wort: Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs/ hrsg. von Walter Jacob; Almut Jürgensen. Stuttgart 2002, 49–69; DERS.: »Unheilsspuren«: Zur Rezeption von Martin Luthers »Judenschriften« im Kontext antisemitischen Denkens in den Jahrzehnten vor der Schoah. In: Das mißbrauchte Evangelium: Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen/ hrsg. von Peter von der Osten-Sacken. Berlin 2002. (SKI; 20), 91–135.

gelischen Christentum, vor allem mit dessen liberalen Vertretern, welche die akademische Exegese dominierten, gesucht. Dies werde v. a. daran erkennbar, daß die »Wissenschaft des Judentums« nie an staatlichen Universitäten habe Fuß fassen können. Es entstehe »– aufs Ganze gesehen – der Eindruck einer prinzipiellen protestantischen *Diskursverweigerung*«, wobei Wiese hier allerdings »unterschiedliche Schattierungen und Akzente« entdeckt:

»Sie reichen von einer bewußten, nicht selten *höhnischen* Zurückweisung und einer eindeutigen *Verweigerung jeder Wahrnehmung und Erwiderung* auf protestantischer Seite bis hin zu vorsichtigen Ansätzen einer *Antwort*, die sich zwar nicht als »Erhören des Schreis« und als »Dialog«, aber doch so deuten lassen, daß die jüdische Apologetik protestantische Forscher in *Lernprozesse* hineinziehen konnte, die es ihnen verwehrten, stereotype Deutungsmuster unverändert weiterzutradieren.«

Dem hätten auf jüdischer Seite »verschiedene Nuancen« entsprochen: »von *monologischer Apologetik und Abgrenzung* über *verzweifelte Polemik* und *Verzerrung der christlichen Überlieferung* bis hin zur *expliziten Anerkennung* der Leistungen der protestantischen Theologie und zu *ernsthaften Dialogangeboten* mit Blick auf gemeinsame Wurzeln und Zukunftsaussichten«. ⁶⁰ Mit großer Emphase betont Wiese den Einsatz und den guten Willen, mit dem jüdische Forscher den Dialog mit den protestantischen Theologen gesucht hätten. Sie seien angetreten gegen die »Arroganz, mit der protestantische Theologen übersahen oder verschwiegen, daß es ein lebendiges zeitgenössisches Judentum gab, das einen Anspruch darauf hatte, in seiner religiös-kulturellen Identität wahrgenommen zu werden«, sowie gegen die »juden- und judentumsfeindlichen Neigungen einer Theologie, die auf die Verzerrung der jüdischen Tradition angewiesen zu sein schien und das Judentum als geistige Gegenmacht stilisierte, um dem Wahrheits- und Modernitätsanspruch des Christentums Geltung zu verleihen«. Ziel sei es gewesen, einen offenen wissenschaftlichen Diskurs zu etablieren und, darüber hinaus, Jesus und das Urchristentum im Rahmen der jüdischen Geschichte zu verorten und zu verstehen. ⁶¹

Dieser Versuch sei verhindert worden durch die politisch-sozialen Herrschaftsverhältnisse, die »eine eindeutige *Asymmetrie* der Definitionsmacht hinsichtlich des Wertes religiös-kultureller Erscheinungen der wilhelminischen Gesellschaft bedingten«, womit sich Wiese vor allem gegen Roland Deines' Analysen des Pharisäerbildes in der kulturprotestantischen Exegese und der Wissenschaft des Judentums wendet. ⁶² Die apologetische Tendenz, die sich in weiten Teilen der Wissenschaft des Judentums findet, sei zu verstehen »als eine ihr weitgehend von außen aufgezwungene Funktion [...], zu der es kaum Alternativen gab«. ⁶³

Verstärkt fragte man in der Kirchengeschichte und darüber hinaus nun auch nach Anfangs- und Endpunkten dieser Entwicklung. So nahm *Klaus Beckmann* in seiner Bonner

60 Wiese: *Wissenschaft des Judentums* ..., 361 f. (Hervorhebung im Original).

61 Ebd., 363.

62 Ebd., 363 f. (Hervorhebung im Original); vgl. Deines: *Die Pharisäer*, 197: »Die noch junge »Wissenschaft des Judentums« stand um die Jahrhundertwende auf ihrem Höhepunkt; erstmals konnte sie selbstbewußt und ohne gesellschaftlichen oder kirchlichen Zwang die Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie suchen.«

63 Wiese: *Wissenschaft des Judentums* ..., 365.

Dissertation den »Ahnherren« der Liberalen Theologie, Schleiermacher, und den Stellenwert von Altem Testament und Judentum in dessen Œuvre in den Blick und verfolgte die von ihm ausgehenden Impulse in der nachfolgenden Theologengeneration.⁶⁴ Umgekehrt untersuchte eine Reihe von Arbeiten die Haltung der Universitätstheologie auch liberaler Provenienz während der Zeit des Dritten Reiches. Zu nennen sind etwa die Untersuchungen zu den nationalsozialistisch orientierten Theologen *Gerhard Kittel* (1888–1948)⁶⁵ und seinem Schüler *Walter Grundmann* (1906–1976) sowie dem von Grundmann maßgeblich mitinitiierten »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«.⁶⁶ Zu den Liberalen der anderen

64 Klaus BECKMANN: *Die fremde Wurzel: Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 2002. (FKDG; 85).

65 Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ: *Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust*. EvTh 42 (1982), 171–190; auch in: *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 1–26; DIES.: *Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reiches*. In: *Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert*. Tübingen 1978. (ZThK, Beiheft 4), 34–80, 34–80, bes. 53–80; Martin RESE: *Antisemitismus und neutestamentliche Forschung: Anmerkungen zu dem Thema »Gerhard Kittel und die Judenfrage«*. EvTh 39 (1979), 557–570; Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ: *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage: Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte*. München 1980. (TEH; 208); Robert P. ERICKSEN: *Zur Auseinandersetzung mit und um Gerhard Kittels Antisemitismus*. EvTh 43 (1983), 250–270; Ders.: *Theologen unter Hitler: das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*. München; Wien 1986; Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ: *Protestantische Universitätstheologie und Rassenideologie in der Zeit des Nationalsozialismus: Gerhard Kittels Vortrag »Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage« von 1936*. In: *Antisemitismus: Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie*/ hrsg. von Günter Brakelmann; Martin Rosowski. Göttingen 1989. (KVR; 1547), 52–75; Gerhard FRIEDRICH; Johannes FRIEDRICH: *Kittel, Gerhard*. TRE 19 (1990), 221–225; Christof DAHM: *Kittel, Gerhard*. BBKL 3 (1992), 1544–1546; Alf CHRISTOPHERSEN: *Kittel, Gerhard*. RGG⁴ 4 (2001), 1387.

66 Zu Grundmann und dem Institut: Siegele-Wenschkewitz: *Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust*; Susannah HESCHEL: *Theologen für Hitler: Walter Grundmann und das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«*. In: *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 125–170; Klaus-Peter ADAM: *Der theologische Werdegang Walter Grundmanns bis zum Erscheinen der 28 Thesen der sächsischen Volkskirche zum inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche Ende 1933*. In: Ebd., 171–200; Birgit JERKE: *Wie wurde das Neue Testament zu einem sogenannten Volkstestament »entjudet«?* Aus der Arbeit des Eisenacher »Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«. In: Ebd., 201–234; Susannah HESCHEL: *Post-Holocaust Jewish Reflections on German Theology*. In: *From the Unthinkable to the Unavoidable: American Christian and Jewish Scholars Encounter the Holocaust*. Westport, Conn.; London 1997. (CSRel 48: *Christianity and the Holocaust – Core Issues*), 57–69; DIES.: *Deutsche Theologen für Hitler: Walter Grundmann und das Eisenacher »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«*. In: *»Beseitigung des jüdischen Einflusses ...«: Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus*/ hrsg. vom Fritz Bauer Institut. Frankfurt a. M.; New York 1999. (Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), 147–167; auch in: *Das mißbrauchte Evangelium*, 70–90; Wolfgang SCHENK: *Der Jenaer Jesus: Zu Werk und Wirken des völkischen Theologen Walter Grundmann und seiner Kollegen*. In: *Das mißbrauchte Evangelium*, 167–279; Peter VON DER OSTEN-SACKEN: *Walter Grundmann – Nationalsozialist, Kirchenmann und Theologe: Mit einem Ausblick auf die Zeit nach 1945*. In: Ebd., 280–312; Ders.: *»Die große Lästerung«: Beobachtungen zur Gründung des Eisenacher*

Seite, die z. T. erheblichen Widerstand gegen das NS-Regime leisteten und zum zeitgenössischen Antisemitismus in unterschiedlichem Maße in Opposition standen, sind *Hans von Soden*, *Rudolf Bultmann*, *Hermann Mulert* und in gewissem Sinne auch *Dietrich Bonhoeffer* zu zählen.⁶⁷ Daneben sind Institutionen wie die theologischen Fakultäten⁶⁸ und schließlich die theologischen Disziplinen Gegenstand wissenschaftlicher Analysen geworden, wobei in unserem Zusammenhang v. a. die Kirchengeschichte von Bedeutung ist.⁶⁹ Doch ist der Zusammenhang zwischen Kulturprotestantismus und der Entwicklung

Instituts und zeitgenössische Dokumente zur kritischen Wertung seiner Arbeit sowie zur Beurteilung Walter Grundmanns. In: Ebd., 313–347. – Ferner etwa Fritz WERNER: Das Judentumbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich: Dargestellt anhand der Forschungen zur Judenfrage Bd. I–VIII. Kairos 13 (1971), 161–194; Koenen: Unter dem Dröhnen der Kanonen; Weber: Altes Testament und völkische Frage. – Viel Material auch bei Smid: Deutscher Protestantismus ...

- 67 Zu Soden vgl. Wolfram KINZIG: Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im »Dritten Reich«: Drei Fallstudien. Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer. In: Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus: Kolloquium Universität Zürich 14.–17. Oktober 1998/ hrsg. von Beat Näf. Mandelbachtal; Cambridge 2001. (Texts and Studies in the History of Humanities; 1), 535–629, 609–615 mit weiterer Literatur. – Zu Bultmann vgl. Michael WOLTER: Das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns. In: *Erinnern – Verstehen – Versöhnen: Kirche und Juden in Hessen 1933–1945; Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar*/ hrsg. von Bernd Jaspert. Kassel 1992. (Didaskalia; 40), 15–32; Karolina De VALERIO: *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns*. Berlin; New York 1994. (BZNW; 71); dort auch die einschlägige ältere Literatur; ferner Schroven: *Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch*, 107–113 u. ö. – Zu Mulert vgl. z. B. Matthias WOLFES: *Hermann Mulert (1879–1950): Lebensbild eines Kieler liberalen Theologen*. [Neumünster] 2000. (SVSHKG.B; 50); HERMANN MULERT IN KIEL: *Dokumentation eines Wissenschaftlichen Symposions der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität aus Anlaß des 50. Todestages*/ hrsg. von Reiner Preul. Kiel 2001. – Zu Bonhoeffer vgl. z. B. Martin KUSKE: *Das Alte Testament als Buch von Christus: Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*. Göttingen 1971; Smid: *Deutscher Protestantismus ...*, 415–477: mit Überblick über die ältere Literatur; ferner Christoph STROHM: *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus: Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand*. München 1989. (HUWJK; 1); Michael WERMKE: *Nähe und Distanz: Das »Nein« der Juden als Anfrage an Toleranz und Glaube; Luther – Mendelssohn – Bonhoeffer*. Rehburg-Loccum 1996. (Arbeitshilfen Gymnasium; 7); Pangritz: *»Geheimnis und Gebot«* ...
- 68 Vgl. etwa THEOLOGISCHE FAKULTÄTEN IM NATIONALSOZIALISMUS/ hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz; Carsten Nicolaisen. Göttingen 1993. (AKZG B; 18); Kurt MEIER: *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*. Berlin 1996. (de Gruyter Studienbuch), hier zum Verhältnis zum Judentum bes. 116–133; THEOLOGISCHE WISSENSCHAFT IM »DRITTEN REICH«: Ein ökumenisches Projekt/ hrsg. von Georg Denzler; Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt a. M. 2000. (ArTe; 110). – Weitere Literatur bei Kinzig: *Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen ...*
- 69 Vgl. Adolf Martin RITTER: *Die Heidelberger Kirchenhistoriker in der Zeit des »Dritten Reiches«*. In: *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, 169–180; Heinrich ASSEL: *Der andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*; Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935). Göttingen 1994. (FSÖTh; 72); Peter GEMEINHARDT: *Kirchengeschichte zwischen den Zeiten: Paradigmen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung beim Übergang ins »Dritte Reich«*. In: *Kultur und Wissenschaft beim Übergang ins »Dritte Reich«*/ hrsg. von Carsten Könneker; Arnd Florack; Peter Gemeinhardt. Marburg 2000, 47–64; Kinzig, *Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen ...*; EVANGELISCHE KIRCHENHISTORIKER IM »DRITTEN REICH«/ hrsg. von Thomas Kaufmann; Harry Oelke. Gütersloh 2002. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 21); Peter GEMEINHARDT: *Krisis der Ge-*

etwa der Deutschen Christen bisher nur unvollkommen erforscht.⁷⁰ Dies gilt noch mehr, wenn man die kulturprotestantisch geprägte Pfarrerschaft in den Blick nimmt.

Von seiten der »Profangeschichte« hat man das Thema erst in jüngster Zeit aufgegriffen. Gangolf Hübinger widmete in seiner grundlegenden Studie zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland⁷¹ ein Kapitel auch der Frage nach der Einstellung des Kulturprotestantismus gegenüber dem Judentum, ausgehend von der These, der Kulturprotestantismus habe die »politische[.] Utopie des sittlichen Kulturstaates protestantischer Provenienz« gehegt, eine Utopie, die »zivilreligiös, bildungselitär und kulturhegemonial« gewesen sei.⁷² Er profiliert sodann die »spannungsreichen Beziehungen der protestantischen und jüdischen Bildungsschichten zueinander« auf drei Ebenen: »im akademischen Sozialisationsprozeß, in dem Theologiestudenten eine führende Rolle im antisemitischen Couleurwesen spielten; in der links-liberalen Vereinskultur, in der sich gegen die massierten antisemitischen Zeitströmungen 1890 der Verein zur Abwehr des Antisemitismus konstituierte; schließlich in der theologischen Auseinandersetzung um ›Wesen des Christentums‹ und ›Wesen des Judentums‹«. ⁷³ Hübinger meint, Tals These, »die protestantische Ideologie« sei in ihrer liberalen Übertüncung für die Ausgrenzung der jüdischen Staatsbürger folgenschwerer als der vulgäre Antisemitismus gewesen und von den Zeitgenossen auch so empfunden worden« lasse sich »in dieser Schärfe« nicht belegen.⁷⁴ Wohl aber lasse sich aus den Quellen ablesen, »daß aus dem Universalitätsanspruch des freien Christentums ethische Grundsätze für staatsbürgerliche Erziehung wie auch für die ›Judenmission‹ verbindlich abgeleitet wurden«. ⁷⁵ Dadurch sei »auf das Judentum [...], bei gleichzeitiger Unterstützung der individuellen staatsbürgerlichen Gleichstellung, ein erheblicher Assimilierungsdruck ausgeübt« worden.⁷⁶

Gegenüber dem mit Hübinger erreichten Diskussionsstand fällt die Studie Notker Hammersteins über »Antisemitismus und deutsche Universitäten 1871–1933« deutlich zurück.⁷⁷ Wie sich bereits im Titel andeutet, holt sie weniger weit aus als Hübingers Analyse und beschränkt sich auf den akademischen Bereich. Sie enthält auch ein Kapitel über den Kulturprotestantismus, in dem der Verfasser sich aber i. w. damit begnügt, die ebendort propagierte enge Synthese von Staat und Kirche einmal mehr anhand von Zitaten vor Augen zu führen. Jüdische Hochschullehrer seien vor allem dann

schichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung: Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand. ZKG 113 (2002), 210–236.

70 Vgl. dazu die Bemerkungen bei Graf: Kulturprotestantismus, 235–238.

71 Gangolf HÜBINGER: Kulturprotestantismus und Politik: Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1994.

72 Ebd., 263.

73 Ebd., 264.

74 Ebd., 274 f., unter Berufung auf Tal: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 612, 616; Ders.: Liberal Protestantism and the Jews ..., 32 f. Nur an letzterer Stelle gibt Tal diese Auffassung als die Ansicht Martin Philipppsons wieder (vgl. auch ebd., 25), ohne sie sich jedoch zu eigen zu machen.

75 Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik, 275.

76 Ebd., 309; vgl. auch 267.

77 Notker HAMMERSTEIN: Antisemitismus und deutsche Universitäten 1871–1933. Frankfurt a. M.; New York 1995.

akzeptiert worden, wenn sie sich hätten (evangelisch) taufen lassen.⁷⁸ Die Frage, warum die unzweifelhaft vorhandenen humanistischen Elemente im protestantischen Liberalismus nicht die Oberhand gewannen und in größerem Umfang eine Toleranz von Juden *als Juden* zu befördern vermochten, beantwortet Hammerstein nicht.

Die umfassendste Untersuchung zu unserem Thema schließlich, die eine beeindruckende Fülle einschlägigen Quellenmaterials aufarbeitet, stammt von *Wolfgang E. Heinrichs*.⁷⁹ Heinrichs konzentriert sich auf eine Auswertung der kirchlichen wie theologischen Publizistik jeglicher evangelischer Couleur, darunter auch des Liberalismus bzw. des Kulturprotestantismus. Es geht ihm nicht um eine Darstellung der »tatsächlichen« jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern um die Frage, welche mentalen Voraussetzungen diese Beziehungen evangelischerseits normierten. Dabei zeigt sich übrigens auch, daß der Kulturprotestantismus durchaus nicht »weit weniger wirkungsmächtig [war], als man annimmt«⁸⁰, wohl aber, daß er nur eine die religiösen Mentalitäten des Kaiserreichs bestimmende Kraft neben anderen gewesen ist. Im Unterschied zum konservativen Protestantismus, der seinen Gegner im Reformjudentum sah, lag für die Liberalen das Problem bei dem »aus seiner Sicht nicht assimilierungswilligen Teil der Judenheit«. Den orthodoxen und konservativen Juden warfen sie vor, nicht der deutsch-protestantisch geprägten Leitkultur zu folgen, die gekennzeichnet sei »durch Freiheit, Toleranz, humanen und sozialen Fortschritt«. Damit verweigerten sich die Juden letztlich der Moderne.⁸¹

Der liberale Protestantismus war aber nach Heinrichs spätestens seit der »konservativen Wende« von 1878/79 selbst bereits in die Krise gekommen, da er als »Emanzipationsideologie [...] zusehends an Kraft« verlor:

»In der liberalprotestantischen Auffassung des späten 19. Jahrhunderts verbinden sich altliberale Vorstellungen mit einem gewandelten Nationsbegriff, in dem ein imperialistisches Sendungsbewußtsein mitschwingt.«⁸²

Protestantischer und jüdischer Liberalismus seien zunehmend in Gegensatz zueinander getreten. Differenzpunkt sei die behauptete Universalität und Toleranz des Christentums im Unterschied zum »völkischen« Exklusivismus (und implizit der Intoleranz), aber auch zum Kosmopolitismus des Judentums gewesen. Beides habe man als schädlich angesehen. Statt dessen haben man »eine gefühlsmäßige Anbindung an die deutsch-protestantische Kultur« gefordert; »denn der Prozeß eines aufgeklärten und gleichzeitig sozialen Fortschritts führe nicht über einen abstrakten Kosmopolitismus, sondern über die Weiterentwicklung einer Volkskultur«.⁸³ Damit stünden die Juden als Sinnbilder einer insgesamt »fehlgeleiteten Moderne«, die durch den »Entkirchlichungsprozeß der

78 Ebd., 40–44.

79 Wolfgang E. HEINRICHS: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Köln 2000. (SVRKG; 145); vgl. auch DERS.: Die Haltung des Protestantismus gegenüber den Juden in der Zeit des deutschen Kaiserreichs (1871–1918) als Indikator bürgerlicher Mentalität in der Krise der Moderne. MEKGR 52 (2003), 133–156.

80 So Johann Hinrich CLAUSSEN: Bußdeklamation. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2003), N3 (8. Januar).

81 Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 690.

82 Ebd., 690.

83 Ebd., 691.

Gesellschaft« maßgeblich gekennzeichnet sei. Jedoch:

»Als letztlich verantwortlich oder ausschlaggebend für die Krise sieht der überwiegende Teil des liberalen wie des konservativen Protestantismus die Juden nicht.«⁸⁴

In diese Argumentation sei allerdings später bisweilen rassistisches Gedankengut eingesickert.

Insgesamt sieht Heinrichs im Liberalismus »eine deutliche Differenz zwischen Ideologie und Mentalität«:

»Während auf der einen Seite die Juden gegenüber dem Rasseantisemitismus verteidigt werden, ist doch vom liberal-protestantischen Bürgertum auf der gesellschaftlichen Ebene seit der »konservativen Wende« eine deutliche Distanznahme zu den Juden zu beobachten.«

Das »Gefühl des Unbehagens gegenüber Einflüssen fremder, undeutscher Kulturen, speziell auch gegenüber den jüdischen Wurzeln des Christentums« signalisiere »ein kritisches Judenbild als Ausdruck eines eigenen gewandelten, kritischen Identitätsgefühls«.⁸⁵

Heinrichs' Sicht der Dinge hat – neben viel Lob⁸⁶ – auch bereits Kritiker auf den Plan gerufen, darunter Kurt Nowak in seiner letzten wissenschaftlichen Studie. Nowak anerkennt die Materialfülle, die Heinrichs zusammengetragen hat, wirft dem Historiker jedoch vor, »an der entscheidenden Stelle« versagt zu haben, indem er die Bedeutung des Protestantismus als »Führungsmacht der bürgerlichen Gesellschaft« insgesamt überschätze und ihm »negativ wie positiv alle Elemente« zurechne, »die im Deutschen Kaiserreich das »Judenbild« bestimmten«. Der Katholizismus könne und dürfe »dann keine Rolle mehr spielen«.⁸⁷

Insgesamt gilt für die derzeitige Forschungslage, daß sie durch ein hohes Maß an Interdisziplinarität gekennzeichnet ist. Judaisten, Kirchenhistoriker, »Profan«historiker, Systematische Theologen und Exegeten arbeiten weithin Hand in Hand, was zu tragfähigen Ergebnissen geführt hat. Grob gesprochen zeichnen sich zwei Forschungsrichtungen ab:

Die weit überwiegende Zahl der Forscher folgt Uriel Tals These, die zwar die Strukturähnlichkeiten zwischen dem Liberalismus des Judentums wie des Christentums hervorhebt, aber dann in dem Anspruch auf das Deutungsmonopol des Bürgers im modernen Staat, wie ihn der Kulturprotestantismus propagierte und durch die faktische Besetzung der öffentlichen Meinung auch durchzusetzen vermochte, den Grund für die Marginalisierung des liberalen Judentums sieht, insofern diese Deutung die nationale Einheit religiös und kulturell dadurch abzusichern suchte, daß sie nichtprotestantischen gesellschaftlichen Gruppen (zu denen auch der Katholizismus zählt) das Recht auf gesellschaftliche Partizipation verweigerte.

84 Ebd., 692.

85 Ebd., 692 f.; zu den Einzelheiten vgl. auch 340–483.

86 Friedrich Wilhelm GRAF: Nicht alle frommen Lutheraner waren Judenfeinde. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2001), 48 (19. November).

87 Nowak: Protestantismus und Judentum im Deutschen Kaiserreich ..., 176.

Eine Minderheitenmeinung, repräsentiert vor allem durch Trutz Rendtorff und Kurt Nowak, leugnet zwar ebenfalls nicht die antijüdischen Züge des Kulturprotestantismus, betont aber viel stärker, daß der darin letztlich überwiegende aufgeklärt-humanistische Toleranzgedanke, institutionalisiert u. a. in der Weimarer Verfassung, mehr für den Abbau des Antisemitismus als für dessen Verstärkung geleistet habe.

Beide Forschungsrichtungen sind jedoch, so will mir scheinen, durch hermeneutische Vorannahmen geprägt, die eine differenzierte Wahrnehmung des Verhältnisses von Kulturprotestantismus und Judentum beeinträchtigen (am deutlichsten bei Wiese zu beobachten). Diese Vorannahmen basieren auf polaren geschichtshermeneutischen Kategorien: Das Verhältnis Christentum – Judentum läßt sich nur als Antijudaismus bzw. Antisemitismus oder umgekehrt als Philojudaismus bzw. Philosemitismus darstellen. Damit wird aber die ganze Skala möglicher Beziehungen auf die »Extreme« reduziert. Diese Polarität liegt auch dem weithin benutzten Identitätsbegriff zugrunde, der, da auf Grenzziehungen zielend, mit Dichotomien arbeiten muß. Statt dessen wäre es sachlich angemessener, von ab- bzw. zunehmender Nähe oder Distanz zwischen Kulturprotestantismus und Judentum zu sprechen. Auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die beiden Religionen bzw. religiösen Strömungen über lange Zeiträume hinweg schiedlich-friedlich koexistierten, ohne sich »etwas zu sagen« zu haben.⁸⁸ Die vorherrschende polare Hermeneutik verleitet hingegen dazu, *alle* Phänomene des jüdisch-christlichen Verhältnisses unter den Antithesen von Anti- und Philosemitismus zu subsumieren. Dies wird besonders deutlich, wenn wir nun nach der Beurteilung der Stellung Harnacks gegenüber dem Judentum in der Forschung fragen.

2 Harnack und das Judentum

Parallel zur Entwicklung in der Forschung zum Kulturprotestantismus allgemein hatten auch die Forscher, die sich in besonderer Weise mit Harnack beschäftigten, die Frage nach dessen eigener Haltung zum Judentum zunächst weithin ausgespart. Lediglich *Carl-Jürgen Kaltenborn* bemerkte in seiner Untersuchung zu Harnack und Bonhoeffer, der »Jesuanismus« des Kirchenhistorikers sei das entscheidende Regulativ gewesen, das ihn zu strikter Ablehnung zeitgenössischer Rassetheorien bewogen habe.⁸⁹ Auch hier war es – nach verschiedenen eher beiläufigen Bemerkungen v. a. jüdischer Gelehrter, die unter dem Einfluß Leo Baecks standen,⁹⁰ – *Uriel Tal*, der die Diskussion mit seiner grundlegenden Untersuchung im Jahre 1976 neu anstieß.⁹¹ Harnack und seine Schüler hätten den Zweck des Judentums darin gesehen, »Zeugnis von der Richtigkeit des christlichen Glaubens abzulegen. Zur Erfüllung dieses Zweckes müßten sie in Erniedrigung, Unterdrückung, Druck, Verfolgung und Not leben. Jedoch nun, nach der menschlichen und bürgerlichen Emanzipation, sei auch diese Aufgabe überflüssig geworden, und das moderne Judentum, insbesondere in seinem liberalen und weltlichen Gewande, ohne jeglichen Sinn, Zweck oder Existenzberechtigung verblieben.«⁹² Wenn man danach fragt, wo sich denn bei

88 Zur genaueren Begründung dieser Kritik an der traditionellen historiographischen Wahrnehmung der jüdisch-christlichen Beziehungen vgl. Kinzig: Nähe und Distanz; ders.: Closeness and Distance.

89 Vgl. Carl-Jürgen KALTENBORN: Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers. Berlin 1973. (ThA; 31), 84 f. (»Harnacks Stellung zur Rassentheorie«).

90 Siehe oben S. 21, mit Anm. 21.

91 Tal: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums; vgl. auch oben S. 20 f.

Harnack selbst eine derartige Auffassung mindestens in bezug auf das moderne Judentum finde, wird man von Tal pauschal auf seine Dissertation verwiesen, wo ich aber Belege dafür nicht habe finden können.⁹³ Wie die nachfolgende Untersuchung zeigen wird, entspricht ein solches Urteil auch keineswegs dem Befund bei Harnack.

Gleichwohl war dadurch ein Grundton für die nachfolgende Diskussionsdiskussion angeschlagen. Auffälligerweise hat sich diese Diskussion bisher auf Harnacks Vorlesungen über das »Wesen des Christentums« (1900) konzentriert und dabei eine völlige Uneinigkeit in der Bewertung der Haltung des Gelehrten in dieser Frage offenbart.⁹⁴ Die Verengung auf Harnacks populärstes Buch läßt sich daher erklären, daß gerade dieser Bestseller unmittelbar nach Erscheinen jüdischerseits eine extensive Debatte über das Bild des Judentums darin ausgelöst hat, die in Versuche einer Neudefinition des Wesens des Judentums mündete. In den letzten Jahren nun haben *Carsten Nicolaisen*⁹⁵, *Peter von der Osten-Sacken*⁹⁶, *Christian Bartsch*⁹⁷, *Rolf Rendtorff*⁹⁸, *Friedrich-Wilhelm Marquardt*⁹⁹, *Walter Homolka*¹⁰⁰, *Dominique Bourel*¹⁰¹, *Brigitte Schroven*¹⁰², *Klaus Wengst*¹⁰³, *Albert H. Friedlander* und *Bertold Klappert*¹⁰⁴, *Rainer Kessler*¹⁰⁵ sowie

92 Ebd., 610.

93 Vgl. Tal: *Christians and Jews in Germany*, 191 ff.

94 Die einzige Ausnahme bildet der jüdische Judaist Shaye J. D. COHEN, der MuA in den Blick nimmt; vgl. DERS.: *Adolf Harnack's »The Mission and Expansion of Judaism«: Christianity Succeeds where Judaism Fails*. In: *The Future of Early Christianity: Essays in honor of Helmut Koester*/ hrsg. von Birger A. Pearson. Minneapolis 1991, 163–169; dazu unten S. 169. Vgl. zum Folgenden schon Kinzig: *Harnack heute*, 497–499. Zum WdCh ist ferner zu berücksichtigen Uwe RIESKE-BRAUN: *Vom Wesen des Christentums und seiner Geschichte*. ThLZ 125 (2000), 471–488.

95 Nicolaisen: *Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ...*, 12–15.

96 Peter VON DER OSTEN-SACKEN: *Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte: Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann*. WPKG 67 (1978), 106–122; DERS.: *Christen und Juden in Berlin: Begegnung mit einer verlorenen Zeit*. In: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*/ hrsg. von Gerhard Besier; Christof Gestrich. Göttingen 1989, 547–599, bes. 587–593.

97 Christian BARTSCH: *»Frühkatholizismus« als Kategorie historisch-kritischer Theologie: Eine methodologische und theologiegeschichtliche Untersuchung*. Berlin 1980. (JVCg; 3), bes. Anhang, XXXIX–XLIII.

98 Rolf RENDTORFF: *Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung*. In: *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie: Eine Vortragsreihe*/ hrsg. von DEMS.; Ekkehard Stegemann. München 1980, 99–116, bes. 100–102.

99 Vgl. Friedrich-Wilhelm MARQUARDT: *Unabgegoltene in der Kritik Leo Baecks an Adolf Harnack*. In: *Leo Baeck – Lehrer und Helfer ...*, 169–187.

100 Vgl. Homolka: *Jüdische Identität in der modernen Welt*, 47–73.

101 Bourel: *Judentum und Christentum bei Leo Baeck*.

102 Schroven: *Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch*.

103 Klaus WENGST: *Das Christentum im Lichte der jüdischen Überlieferung*. In: *Was ist Christentum?: Versuche einer kritischen Annäherung. Eine Ringvorlesung*/ hrsg. von der Evang.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Waltrop 1997, 67–87.

104 Friedlander; Klappert: *Einleitung*, 9–26. Vgl. auch Klappert: *Man muß die Juden kennen ...; DERS.: Miterben der Verheißung: Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion*. In: *Israel und Kirche heute: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog für Ernst Ludwig Ehrlich*/ hrsg. von Marcel Marcus; Ekkehard W. Stegemann; Erich Zenger. Freiburg etc. 1991, 72–109; auch in: DERS.: *Miterben der Verheißung: Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*. Neukirchen-Vluyn 2000. (NBST; 25), 203–240, hier 213 f.

105 Rainer KESSLER: *Das eigentümlich Christliche vor dem Hintergrund des Alten Testaments*. In: *Das*

Achim Detmers¹⁰⁶ teilweise unter Rückgriff auf Tals frühere Analysen, Harnack des Antijudaismus, ja des »christlichen Antisemitismus« (Bartsch¹⁰⁷) bezichtigt. Die Kritik von der Osten-Sackens lautet etwa, Harnack habe in seinem »Wesen des Christentums« einen Jesus gezeichnet, der frei sei »von allen engeren Bindungen an das Judentum und die Zeitgeschichte überhaupt«, ja der »in unüberbietbarem Gegensatz zu seiner Umwelt« stehe und sich »in diesem Gegensatz sowie in dessen fortdauernder geschichtlicher Wirkung als eben das »Wesen des Christentums« enthülle.¹⁰⁸ Detmers unterstellt Harnacks Theologie eine »antijüdische[.] Struktur«.¹⁰⁹ Nicolaisen beobachtet »formale« Affinitäten zwischen Harnacks Haltung gegenüber dem Alten Testament und der »der späteren völkisch-religiösen Polemik«.¹¹⁰ Schroven sieht Harnacks Forderung nach Entkanonisierung des Alten Testaments in einer Linie mit ähnlichen Stellungnahmen von Antisemiten wie Theodor Fritsch, dem Ehepaar Ludendorff und Friedrich Delitzsch.¹¹¹ Auch Friedlander und Klappert werfen dem Kirchenhistoriker eine »vorurteilsbeladene Darstellung des Judentums« vor. Er sei zwar »sicher nicht zur radikal antisemitischen Gruppe innerhalb der damaligen deutschen Gelehrtenschaft« zu zählen, aber »doch beeinflußt vom latenten Antisemitismus innerhalb der deutschen Kultur«:

»Das Judentum als Ursprungsreligion des Christentums anzuerkennen, lag ihm völlig fern. Im Gegenteil: Nur als Negativfolie für das positiv abzuhebende Christentum konnte es ihm dienen. Hieraus resultierten bei Harnack eine Reihe von Vorurteilen und eine Ignoranz, die Baecck zu scharfer Reaktion veranlaßten.«¹¹²

Neuestens hat *Wolfgang E. Heinrichs* behauptet, Harnack habe den Juden »als Staatsbürger reserviert« gegenübergestanden; sie seien ihm »persönlich unsympathisch« gewesen. Mehr noch: Er habe in bezug auf das Judentum »sowohl einen nationalen als

Wesen des Christentums/ hrsg. von Dietrich Korsch; Cornelia Richter. Marburg 2002. (MThSt; 62), 19–30, bes. 26–29.

106 Achim DETMERS: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/ Marcion and His Impact on Church History/ hrsg. von Gerhard May; Katharina Greschat. Berlin; New York 2002. (TU; 150), 275–292.

107 Vgl. Bartsch: »Frühkatholizismus« als Kategorie historisch-kritischer Theologie, Anhang, XL–XLI.

108 Von der Osten-Sacken: Christen und Juden in Berlin, 587.

109 Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 278 f.

110 Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 15: »So ergibt sich die totale Ablehnung des AT als eines christlichen Buches für ein fortschrittsgläubiges und sich kritisch wählendes theologisches Denken, dem in und durch Harnack repräsentativ zur Geltung verholfen wurde. Formal trifft sich dieses Denken mit der späteren völkisch-religiösen Polemik gegen das AT: wie der »Kulturprotestantismus« des liberalen Denkens die Synthese und Symbiose mit dem positivistisch-aufklärerischen Denken um die Jahrhundertwende sucht, so sucht man später die Synthese und Symbiose mit einer grundsätzlich ebenso positivistisch denkenden, nur inhaltlich anders gefüllten völkisch-rassischen Weltanschauung. Darum macht nicht nur die Tatsache seiner Kritik am AT Harnacks Bedeutung für die Vorgeschichte des Kampfes um dieses Buch in der national-sozialistischen Zeit aus, sondern auch die formale Verwandtschaft seines Denkens mit dem der völkisch-religiösen Weltanschauung.«

111 Schroven, Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch, 18 f., 126 f.

112 Vgl. Friedlander; Klappert: Einleitung, 12 f., vgl. auch 16–26; ebenso Klappert: Man muß die Juden kennen ...; ferner auch Wengst: Das Christentum im Lichte der jüdischen Überlieferung, bes. 72 f.

auch einen rassistischen Gegensatz« gesehen, »einen ›Typus‹ Mensch«, der ihm »zuwider« gewesen sei.¹¹³

Demgegenüber haben *Kurt Nowak*, *Marikje Smid*, *Trutz Rendtorff* und jüngst *Arnulf von Scheliha* Harnack unter Verweis auf dessen einschlägige, unten noch genauer darzustellende Stellungnahmen¹¹⁴ gegen den Vorwurf des Antisemitismus ausdrücklich in Schutz genommen, und zwar unabhängig von seiner ablehnenden Haltung zum Alten Testament, wie sie etwa im Marcion-Buch zum Ausdruck kommt.¹¹⁵ Mittlere bzw. vermittelnde Positionen werden von *Samuel Sandmel*, *Werner Licharz*, *Bernard Reymond*, *Henning Graf von Reventlow*, *Christian Wiese* und *Bernard Lauret* vertreten: Sandmel bestreitet, Harnack sei »absichtlich« antisemitisch eingestellt gewesen; vielmehr sei sein Wissenschaftsbegriff eher beiläufig antijüdisch, er habe eine »kollektive Mentalität« deutscher protestantischer Theologie geteilt, die sich selbst als den Gipfelpunkt der wissenschaftlichen Entwicklung auf diesem Gebiet sah.¹¹⁶ Licharz kontrastiert Harnacks Protest gegen den Antisemitismus mit seiner negativen Darstellung des antiken Judentums.¹¹⁷ Reymond verteidigt Harnack zwar ebenfalls gegen den Vorwurf des Antisemitismus, meint aber, seine ablehnende Haltung zum Alten Testament habe faktisch das Resistenzpotential der liberalen Theologen gegenüber dem Antisemitismus des Nationalsozialismus reduziert.¹¹⁸ Reventlow zeichnet das Bild des Alten Testaments im »Wesen des Christentums« nach, weist darauf hin, welche anerkennenden Worte sich bei Harnack darüber finden, hält Harnack aber dann doch vor, »er hätte die Quellen genauer lesen sollen, in diesem Falle das Neue Testament«.¹¹⁹ Wiese arbeitet den Anti-

113 Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 431.

114 Vgl. unten Teil 2 II 3.

115 Vgl. Nowak: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, 15 f., 23 f., sowie No, 38; Smid: Deutscher Protestantismus ..., 237, 278, 318; Trutz RENDTORFF: »Immer Gültiges in geschichtlich wechselnden Formen«: Einleitung zu Harnacks »Wesen des Christentums«. In: Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums/ hrsg. und kommentiert von Trutz Rendtorff. Gütersloh 1999, 7–35, 32 f.; Arnulf VON SCHELIHA: Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen: Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs. In: Adolf von Harnack: Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages/ hrsg. von Kurt Nowak; Otto Gerhard Oexle; Trutz Rendtorff; Kurt-Victor Selge. Göttingen 2003. (VMPiG; 204), 163–187, bes. 164–166.

116 Sandmel: Leo Baeck on Christianity, bes. 8: »That he [sc. Harnack, W. K.] was a deliberate anti-Semite is not the case for one cannot associate him with the infamous anti-Semites who have disfigured German biblical scholarship, such as Bruno Bauer and Paul de Lagarde, and, later, Nazis such as Gerhard Kittel and Johannes Hempel. Even among the relatively enlightened German scholars there existed a scorn of Jews and Judaism, as natural to them as their breathing. But we need to understand that the scholarship was only coincidentally anti-Jewish. It was a scholarship that viewed itself as the final word in knowledge, the unique attainment of German science, the triumph of German Theology. When Schweitzer wrote his account of the scholarship on the lives of Jesus, he ignored non-German scholarship, and he spoke with pride of the great attainment of German Theology. Harnack was then part of a chain, a representative of a collective mentality.«

117 Licharz: Ein Gespräch, das es nie gab.

118 Vgl. Reymond: Die Konzepte einiger protestantischer deutscher Theologen zur »Judenfrage«, 127–146, bes. 133–135.

119 Henning Graf REVENTLOW: Das Christentum: Ein Bild mit alttestamentlichen Farben. In: Was ist Christentum?, 45–66, hier 55.

judaismus im »Wesen des Christentums« scharf heraus und zitiert auch zeitgenössische jüdische Stimmen, denen zufolge Harnack einem »wissenschaftlichen Antisemitismus« Vorschub leiste, verkennt dabei aber durchaus nicht, daß Harnack auch gegen den Antisemitismus explizit Stellung bezogen hat.¹²⁰ Ähnlich argumentiert neuestens Lauret.¹²¹

Die Frage, inwieweit Harnack einen Antijudaismus vertreten hat, führte – anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Vorlesungen über das »Wesen des Christentums« – gar zu einer lebhaften Debatte in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« zwischen *Friedrich Niewöhner*, *Johann Hinrich Claussen* und *Dietrich Korsch*, wobei Niewöhner die Rolle des Anklägers, Korsch die des Verteidigers und Claussen eine vermittelnde Position eingenommen hat.¹²²

Die bisher differenzierteste Analyse des Verhältnisses von Judentum und Christentum bei Harnack findet sich in der soeben erschienenen Bonner Dissertation des Systematischen Theologen *Frank Surall*.¹²³ Surall handelt das Thema im Rahmen seiner Untersuchungen zum Toleranzbegriff ab. Er hält es für »insgesamt abwegig«, Harnacks Sicht des Judentums »im Kontext der Wegbereitung eines politischen Antijudaismus zu behandeln oder ihn gar als Vertreter eines »christlichen Antisemitismus« zu betrachten«, wie dies Bartsch und von der Osten-Sacken tun.¹²⁴ Statt dessen kontrastiert Surall Harnacks »inhaltliche Intoleranz« gegenüber dem Judentum mit seinem toleranten Verhalten im Umgang mit zeitgenössischen Juden. Diese »inhaltliche Intoleranz« wird vor allem aus dem »Wesen des Christentums« erhoben, seine praktische Toleranz am Protest gegen Stoeckers Antisemitismus und an seiner Rede auf der Trauerfeier für Eduard Arnhold exemplifiziert.¹²⁵ Surall sieht Harnacks theologischen Antijudaismus als »eine Ausprägung einer umfassenderen, als »Antiformalismus« oder »Antiinstitutionalismus« zu kennzeichnenden Abwehrhaltung, die sich genauso gegen Erscheinungen innerhalb des Christentums, sogar gegen Großgruppen wie die griechisch-orthodoxe und die römisch-katholische Kirche oder das orthodoxe Luthertum« richte. Harnacks Kritik zielen nicht speziell auf das Judentum, sondern auf einen Typus von Religion, in der »äußere Formen« dominierten.¹²⁶ Der Unterschied des Judentums zu den kritisierten

120 Vgl. Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 131–139. Knappe Zusammenfassungen dieses Buches in ders.: Counterhistory, the »Religion of the Future« ...; ders.: Ein unerhörtes Gesprächsangebot: »Das Ghetto des Judentums ...; ferner ders.: »Unheilsspuren«, 106 f.

121 Bernard LAURET: L'idée d'un christianisme pur. In: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique/ traduit par Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret; Guy Monnot et Émile Poulat. Avec un essai de Michel Tardieu: »Marcion depuis Harnack«. Paris 2003. (Patrimoines/Christianisme) 285–376, bes. 356 ff.

122 Vgl. Friedrich NIEWÖHNER: Das Halbe und das Ganze: Adolf von Harnack über das Wesen des Judentums. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2000), N5 (23. Februar); Johann Hinrich CLAUSEN: Sprung und Wagnis: Adolf von Harnack. Kulturprotestantismus und Judentum. Ebd. (2000), N5 (15. März); Dietrich KORSCH: [Leserbrief]. Ebd. (2000), 10 (20. März). Ferner Michael MURRMANN-KAHL: »... wir sind der Herr Überall und Nirgends« (F. Th. Vischer): Historismusdebatten im letzten Jahrhundert. ThLZ 126 (2001), 233–256, bes. 252 f.

123 Surall: Juden und Christen – Toleranz ..., bes. 73–108.

124 Ebd., 105.

125 Vgl. dazu auch unten S. 187–189.

126 Surall: Juden und Christen – Toleranz ..., 104 f. (Hervorhebung im Original).

Formen des Christentums liege darin, daß sich das entstellte Christentum nach Harnack auf die Botschaft Jesu zurückbesinnen und so einen Selbstläuterungsprozeß einleiten könne, während dies für das Judentum faktisch die Konversion bedeute. Harnacks Toleranz gegenüber dem Judentum sei eine »*formale* Toleranz, die in der *Liebe* begründet« sei. Dies schließe jeglichen politischen Antijudaismus aus. Doch Surall weist auf die Grenzen dieses Toleranzbegriffs hin:

»Eine im *Glauben* begründete *inhaltliche* Toleranz als Akzeptanz von Auffassungen, die im Widerspruch zum Wesen des Christentums stehen, wäre für Harnack [...] ein Verrat des Christentums.«¹²⁷

Surall hat mit seiner sorgfältigen Differenzierung die theologiegeschichtliche Reflexion zum genannten Problem ohne Zweifel ein gutes Stück weitergeführt. Dieser Erkenntnisstand bedarf aber dringend einer kirchengeschichtlichen Erweiterung, Ergänzung und auch Korrektur. Denn wie noch zu zeigen sein wird, kann man den Harnack unterstellten »inhaltlichen« Antijudaismus nicht allein von seiner Reflexion auf das »Wesen des Christentums« und dem darin begründeten evangelischen Freiheitsbegriff ableiten.¹²⁸ Vielmehr treten biographische Elemente ebenso wie genuin kirchenhistorische Überlegungen Harnacks hinzu. In diesem Zusammenhang erfordern die – eng mit Harnacks akademischem Werdegang verwobenen – Untersuchungen zum frühchristlichen Häretiker Marcion eine nähere Betrachtung.

127 Ebd., 106 (Hervorhebungen im Original).

128 Ebd., 107 f.

TEIL I

Harnacks Marcion

I Einleitung

Der aus Kleinasien stammende Schiffsreeder Marcion, seit etwa 140 n. Chr. zur römischen Gemeinde gehörend und vier Jahre später aus dieser ausgeschlossen, ist einer der ersten heterodoxen christlichen Denker, von dessen Lehre wir uns ein umfassenderes Bild machen können. Unter Patristikern besteht weitgehend Konsens darüber, daß Marcion für die Ausbildung der heute meist altkatholisch genannten Kirche des späten zweiten und des dritten Jahrhunderts von wesentlicher Bedeutung ist, auch wenn die Einzelheiten dieses Prozesses durchaus kontrovers diskutiert werden.¹

Die moderne Marcionforschung beginnt mit der vor über achtzig Jahren erstmals erschienenen Monographie gleichen Namens aus der Feder Adolf von Harnacks.² Das Buch des 70jährigen ist auch heute noch in vielerlei Hinsicht unüberholt. Der Hauptgrund dafür liegt in der immensen Quellenkenntnis des Verfassers, die es ihm ermöglichte, seiner Monographie eine umfangreiche, bisher unübertroffene Materialsammlung beizugeben, die von geradezu enzyklopädischer Vollständigkeit ist.³ Doch noch in anderer Hinsicht ist dieses Buch für die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts von erheblicher Relevanz: In einem ebenso berühmten wie umstrittenen Nachwort plädierte Harnack unter ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild Marcions dafür, das Alte Testament aus dem Kanon der Heiligen Schriften des Christentums auszuschneiden.

Die Forschung stützt sich bei der Darstellung von Harnacks Sicht des großen Häretikers sowie der Kanonfrage in erster Linie auf das große Alterswerk, eben den »Marcion«.⁴ Dabei wird häufig übersehen, daß der »Marcion« das Ergebnis einer lebens-

1 Zum *status quaestionis* vgl. Barbara ALAND: Marcion (ca. 85–160)/Marcioniten. TRE 22 (1992), 89–101; Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung; Gerhard May: Markion/Markioniten. RGG⁴ 5 (2002), 834–836; Michel TARDIEU: Marcion depuis Harnack. In: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ..., 419–561. Die ältere Literatur bei G[ustav] KRÜGER: Marcion und die Marcioniten. RE³ 12 (1903), 266–277, 266 f., und Tardieu: op. cit.

2 An dieser These halte ich trotz der jüngst geäußerten Kritik von Bernard LAURET fest, da ich sie – aus kirchenhistorischer Sicht – auf die Quellenerschließung und -kritik beziehe; vgl. DERS.: L'idée d'un christianisme pur. In: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ..., 285–376, 288, mit Anm. 3. Lauret bietet in seinem Aufsatz auch eine instructive Übersicht über die Marcionforschung vor Harnack. Vgl. ferner Gerhard MAY: »Ein ächter Protestant«: Markion in der Sicht August Neanders. In: Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit: Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Reiner Braun; Wolf-Friedrich Schäufele. Karlsruhe 2001. (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; 6), 261–266.

3 Vgl. dazu jetzt auch Wolfgang A. BIENERT: Marcion und der Antijudaismus. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 191–205, 190 f.

4 So zuletzt Kurt NOWAK: Theologie, Philologie und Geschichte: Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker. In: Adolf von Harnack: Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker. Göttingen 2001. (VMPIG; 161), 189–237, bes. 228–237, und die verschiedenen Beiträge in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung.

langen Beschäftigung Harnacks mit der Thematik gewesen ist und sich die in dieser letzten großen Monographie vertretenen Thesen in einem langsamen Prozeß der Reifung, aber auch der Radikalisierung entwickelt haben.⁵ Diese Radikalisierung vor allem in der Kanonfrage führte dann dazu, daß Harnacks Position von »völkischen« Gruppen okkupiert und – gegen den Willen ihres Urhebers – für antisemitische Zwecke umgewandelt werden konnte.

In dem hier gesteckten Rahmen kann es nicht darum gehen, Harnacks Marcionbild auf seine historische Zuverlässigkeit hin zu überprüfen. Vielmehr möchte ich zunächst die historische Genese des Marcionbildes bei Harnack nachzeichnen. Dabei bilden die vier Gesamtdarstellungen Marcions und des Marcionitismus, wie sie sich in der Preisschrift (1870), dem Lexikonartikel für die »Encyclopaedia Britannica« (1883), dem »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1886) und der Marcion-Monographie (1921) finden, die Knotenpunkte meiner Darstellung. Auf sie ist genauer einzugehen. Insbesondere möchte ich untersuchen, welche *theologische* Bedeutung Harnack Marcion und seiner Verwerfung des Alten Testaments beimaß.

In einem zweiten Schritt frage ich sodann, inwiefern Harnacks »Marcion« und die darin geforderte Verwerfung des Alten Testaments in der theologischen Diskussion der Weimarer Republik und des Dritten Reichs nachgewirkt hat. Denn jeder Wissenschaftler interagiert durch seine Publikationen stets mit den ihn umgebenden Lebenswelten. Sie prädisponieren ihn – in jeweils näher zu bestimmendem Umfang – im Hinblick auf die Richtung seiner wissenschaftlichen Fragestellungen; umgekehrt wirkt er mit seinen Veröffentlichungen auf eine wissenschaftliche Leserschaft und – insbesondere im vorliegenden Falle – auf eine breitere Öffentlichkeit ein und ist insofern auch meinungs- und u. U. vorurteilsbildend.

Die sich aus der Analyse der zur Verfügung stehenden Quellen ergebenden Beobachtungen zur Bedeutung Marcions für Harnack, zu den daraus für seine Haltung zum Alten Testament resultierenden Konsequenzen und zur Rezeption seiner häresiegeschichtlichen Arbeiten bedürfen der Erklärung. Dies soll im Schlußkapitel dieses Teils versucht werden.

Noch ein Hinweis zur Darstellung: Um ein präzises Verständnis des vielschichtigen Nachdenkens über Marcion bei Harnack zu ermöglichen, erwiesen sich längere Paraphrasen der einschlägigen Studien als unumgänglich. Harnack liebt es gerade in den stärker systematisch-theologischen Partien seiner Arbeiten, sein Thema in immer neuen Anläufen zu umkreisen, wobei er bei jedem Anlauf die Analyse um neue Beobachtungen und Thesen erweitert und bereichert. Um nun meine Darstellung sprachlich nicht unnötig zu beschweren, bin ich mit dem Konjunktiv der indirekten Rede relativ sparsam – und vielleicht auch nicht immer ganz konsequent – umgegangen. Doch gilt stets, daß *ich* versuche zu verstehen, wie *Harnack* den Häresiarchen *Marcion* versteht, auch wo dies syntaktisch nicht eigens angezeigt wird. Sollte dadurch bisweilen der Eindruck entstehen, es werde nicht deutlich zwischen Harnack und Marcion unterschieden, so entspricht dies durchaus dem Befund bei der Lektüre der hier untersuchten Wissenschaftsprosa.

5 Nowak: Theologie, Philologie und Geschichte, 229 f., deutet dies immerhin an. Vgl. jetzt auch Tardieu: Marcion depuis Harnack, 425 ff.

II Die Genese des Marcionbildes bei Harnack

1 Die Preisschrift von 1870

1.1 Vorgeschichte

Marcion hatte Harnack sein Leben lang fasziniert, wie er selbst im Vorwort zur Erstauflage des »Marcion« bezeugt.⁶ Schon während seines Theologiestudiums setzte er sich mit ihm intensiv auseinander: Im Jahre 1870 stellte die Dorpater Theologische Fakultät die Preisaufgabe: »Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libello eruatur et explicetur.«⁷ Der gerade 19jährige Theologiestudent reichte daraufhin ein Konvolut von 476 Seiten ein, über das er als Motto ein Zitat aus »Faust I« gesetzt hatte: »Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit // Sind uns ein Buch mit 7 Siegeln; // Was ihr den Geist der Zeiten heißt, // Das ist im Grund der Herren eigener Geist, // In dem die Zeiten sich bespiegeln.«⁸ Die Arbeit galt lange Zeit als verloren, bis sie von Friedemann Steck im Nachlaß Harnacks in der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz an unerwarteter Stelle wieder aufgefunden und identifiziert wurde.⁹

Die Untersuchung ist überschrieben: »Marcion: Der moderne Gläubige d. II. Jahrh. Der I.e Reformator«, wobei die Worte »Der I.e Reformator« (möglicherweise zu einem späteren Zeitpunkt) mit blauem Buntstift durchgestrichen, dann mit Bleistift unterzeilig punktiert wurden, womit die Streichung offenbar wieder aufgehoben werden sollte.¹⁰ Der erste Teil enthält eine »Quellenkunde«, in der die Nachrichten über Marcion und seine Anhänger, und zwar nicht nur, wie in der Themenstellung gefordert, die Tertullians, sondern auch anderer patristischer Autoren, kritisch auf ihren historischen Wert hin untersucht werden. Im zweiten Teil folgt eine Darstellung von Leben, Werk und Lehre Marcions. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem geschichtlichen Überblick über die weitere Entwicklung der Marcioniten. Ich übergehe die in unserem Zusammenhang weniger interessierenden Ausführungen zur Biographie und zum Werk Marcions und kommentiere vor allem Marcions Denken aus der Sicht Harnacks.

6 »Vor fünfzig Jahren stellte die Theologische Fakultät der Universität Dorpat die Preisaufgabe: »Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libris eruatur et explicetur.« Ich übernahm die Aufgabe und erhielt am Stiftungstage der Universität, den 12. Dezember 1870, den Preis; zugleich forderte die Fakultät mich auf, die Arbeit zu revidieren und zu veröffentlichen. Das ist damals nicht geschehen; aber ich habe das Thema stets im Auge behalten und es erweitert. Nun lege ich diese Monographie vor; von der Jugendarbeit ist natürlich auch nicht ein Satz stehen geblieben« (Marcion¹, III = Marcion², VI).

7 Zu den Hintergründen jetzt Peter C. BLOTH: Adolf Harnacks »erste Predigt« und sein Examen pro gradu Dorpat 1871/72. Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte 6 (1999), 69–95, 72 f.; Preisschrift, XIX–XXVIII.

8 Vgl. Johann Wolfgang von GOETHE: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil/Urfaust/ hrsg. und kommentiert von Erich Trunz. 14. Aufl. München 1989, 26, 575–579.

9 Preisschrift; zu den Fundumständen vgl. ebd., VII, zu den Einzelheiten der Abfassung der Arbeit ebd., XXIII–XXIV. Steck stellt fest, daß Harnack für die Arbeit insgesamt etwa zehn Monate benötigte. Vgl. zu Stecks Buch auch meine Rezension in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (2004), 34 (25. Februar).

10 Preisschrift, 3 (Hervorhebung im Original).

1.2 Marcion als Reformator

Schon in der Preisschrift beschreibt der spätere Kirchenhistoriker den frühchristlichen Häretiker als konsequenten Pauliner, der in dem Apostel den ersten Reformator erblickt habe, während er sich selbst als zweiten Reformator verstand, der den wahren Paulus von Mißverständnissen durch die anderen Apostel und von judaisierenden Entstellungen der Urgemeinde reinigen wollte.¹¹ Harnack widmet seinem Protagonisten gleich einen ganzen Abschnitt, den er überschreibt: »M[arcion] als Reformator«.¹² Diese Einschätzung sei »unendlich wichtig, leider aber noch viel zu wenig klar dargestellt, beachtet und in ihrer Consequenz gewürdigt«.¹³ Zu beachten ist allerdings, daß Harnack hier meint, mit dieser Bezeichnung Marcions Selbstverständnis wiederzugeben, wie es sich aus den Quellen rekonstruieren lasse; er übernimmt diese Selbsteinschätzung nur ansatzweise, nicht durchgängig, in das eigene Marcionbild.

1.3 Marcions Bibelverständnis

Auch Marcions Leistung in der Kanonfrage wird von Harnack noch deutlich niedriger veranschlagt als zu späterer Zeit.¹⁴ Marcion habe bereits ein katholischer Kanon vorgelegen. Er habe »aus einer Sammlung von Büchern sich für seine Zwecke eine kleinere Recension derselben zugestutzt«. Scharf weist er hier noch die gegenteilige Vorstellung ab, die er später selbst vertreten sollte:

»Hält man wirklich die Sammlung *M[arcion]’s* für die I.e dieser Art, so stellt man alle historischen und psychologischen Gründe auf den Kopf.«¹⁵

Diese Einschätzung ergänzte er allerdings bereits durch eine aufschlußreiche relativierende Anmerkung:

»Man wird uns hierbei nicht mißverstehen; ich meine nicht, daß um 120 bereits ein neues Testament vorlag »in Goldschnitt gebunden« wie *Volckmar* spottet, auch meine ich nicht, daß schon die damalige Zeit mit dieser Ien Sammlung die Begriffe »kanonisch, inspirirt« verband, die eine spätere Generation damit verbinden mußte: dazu war der κανὼν ἐκκλησιαστικὸς [*sic*] noch zu sehr lebendig repräsentirt in den Apostelschülern, sondern ich will nicht mehr sagen, als daß *M[arcion]* bereits eine Sammlung von Büchern, denen ein gewisser, sehr hoher Werth beigelegt wurde, so daß sie gleich den BB. des *A. T.* öffentlich verlesen wurden, vorgefunden hat. Das Eigenthümlich »Kanonische« legt auch *M[arcion]* seiner Sammlung nicht bei.«¹⁶

Man muß die Unschärfe in Harnacks Kanonbegriff hier ebenso im Blick behalten wie seine (später widerrufene) Behauptung, Marcion habe eine Sammlung Heiliger Schriften bereits vorgefunden.

In den »Antithesen« Marcions sah Harnack ein »Riesenwerk, ein *compendium theologiae*«, das die kanonischen Bücher einer kritischen Prüfung unterzog, die »Unvereinbarkeit des alten und neuen Bundes« nachwies, den eigenen Bibeltext kommentierte

11 Vgl. ebd., 130.

12 Ebd., 130–132.

13 Ebd., 131.

14 Vgl. dazu unten S. II 4.

15 Preisschrift, 143.

16 Ebd., 143 f. (Hervorhebungen im Original). Das angebliche Zitat aus einer der Schriften Gustav Volckmars ließ sich vom Herausgeber Steck nicht nachweisen.

und »eine Zusammenstellung der Glaubenslehre mehr negativ-polemisch, als *positiv* systematisierend« enthielt.¹⁷ In seinen Antithesen habe Marcion jede Form von Allegorese verworfen. Deutlich läßt Harnack seine – später stets beibehaltene – eigene Skepsis gegenüber dieser exegetischen Methode durchblicken.¹⁸ Gleichwohl dürfe man in Marcion nicht den ersten Vertreter der historischen Kritik im modernen Sinne sehen, denn »diese Abneigung vor dem Allegorisieren« sei »nicht auf scharfes Durchdenken der exegetischen Methoden gegründet« gewesen, »sondern durch dogmatische Voraussetzungen zufällig geboten« erschienen.¹⁹ Harnack sieht darin auffällige Parallelen zur Tübinger Schule, in deren gewaltsamer Exegese er »im Grunde auch nichts anderes als Allegorie« findet.²⁰

1.4 Der doppelte Gottesbegriff als Ausgangspunkt

In seinen Ausführungen über die Lehre Marcions bestreitet Harnack, der Häresiarch habe über ein theologisches oder philosophisches »System« verfügt. Er setzt mit der Darstellung des dualistischen Offenbarungsbegriffes als dem »Centrum« von Marcions Lehre ein²¹ und möchte beweisen,

»daß es [...] am wenigsten ein System als κόσμος νοητός, eine bis auf die letzten Gründe durchdachte Weltanschauung war, die *M[arcion]* lehren wollte, sondern daß es ein neues Princip war, von dem er im Gegensatz gegen die Kirchenlehre ausging und daß dies Princip nichts anderes enthielt, als die Überzeugung a.) daß der Mensch durch eigene Kraft nichts könne, ja durch eigene Einsicht das Gute nicht einmal kenne und daß sein selbstisches Ringen, Thun und Trachten *splendida vitia* sind, wohl Gerechtigkeitsbestrebungen als Bestrebungen nach einer falschen Gerechtigkeit [*sic*]. b.) daß das Christenthum die bisher unbekannte Religion der Gnade sei, die uns erkaufte aus den Banden unserer Gerechtigkeit und c.) daß deshalb das religiöse Gefühl des Einzelnen in Sachen der Religion für ihn die einzig maßgebende Macht sein dürfe und daß das Christenthum eben als Religion der Liebe unmittelbares Liebesverhältniß des einzelnen Menschen zu Gott begründet habe und so alle vermittelnden Einzel- und Collectivpersonen und alle vermittelnden Handlungen unnöthig seien, da das fromme Gefühl sich unmittelbar ein's fühlen könne mit dem liebenden Gott«.²²

Doch den jungen Theologiestudenten treibt auch noch ein aktuelles Interesse um: Er möchte wissen, ob mit dem Subjektivismus eines Marcion womöglich ein historischer »Proceß« anhebt, der über »die reformatorischen Bestrebungen des Mittelalters« zu den

17 Ebd., 174 (Hervorhebung im Original).

18 Vgl. ebd., 181: »Es ist ja leicht verständlich, warum *M[arcion]* die allegorische Exegese verwarf: ist sie ja doch nichts anderes, als die Methode Neues in alte Formen zu kleiden, die alte Hülle äußerlich beizubehalten, um es innerlich neu zu gestalten; sie zeigt sich auf religiösem Gebiet überall da, wo eine Zeit innerlich mit dem historischen Glaubensinhalt gebrochen hat, aber diesen Bruch noch nicht zugeben will, weil sie sich die Form, unter der das Neue wirksam sein soll, noch nicht gebildet hat, sie zeigt sich aber speciell außerdem noch da, wo man, wie z. B. beim Verhältniß von *A.* und *N. T.*, überzeugt ist, daß 2 Gedankenkreise sich vereinigen lassen müssen, man aber den wahren höhern Gattungsbegriff, unter den beide fallen, noch nicht gefunden hat und nun durch ein gesuchtes *tertium comparationis* die Einheit, von der man *a priori* überzeugt ist, auch äußerlich beweisen will« (Hervorhebungen im Original).

19 Ebd., 182.

20 Ebd., 183.

21 Ebd., 184.

22 Ebd., 185 (Hervorhebungen im Original).

»Thesen von 1517« führt und »mit einer Religionsform schließt, die allen historischen Inhalt entbehren zu können glaubt und mit dem Bewußtsein eines subjectiven Abhängigkeitsgefühl[s] von Gott das wahre Wesen der Religion erreicht zu haben wähnt« und als »Auflösungsproceß der positiven christlichen Religion« zu werten ist.²³ Deutlich schimmert in der Rede vom »religiösen« bzw. »frommen Gefühl« des einzelnen in bezug auf Gott sowie vom »subjektiven Abhängigkeitsgefühl« die Religionsterminologie Schleiermachers durch.²⁴ Der Untersuchungsgegenstand wird in die religionsphilosophischen Deutungskategorien des 19. Jahrhunderts eingepaßt.

Ausgangspunkt der Lehre Marcions ist für Harnack die Trennung von Gesetz und Evangelium im Sinne von Altem und Neuem Testament und damit »die Statuirung zweier Grundwesen für jedes Gebiet«²⁵, nämlich von Schöpfer- und Erlösergott. Ersterer ist »Herr und Schöpfer der Welt« und »Spitze alles Natürlichen und Creatürlichen«. Ihm wird die Eigenschaft der Gerechtigkeit zugeordnet,²⁶ die ihrerseits durch »Strenge, Härte, Grausamkeit« näher qualifiziert ist und somit zur »Strafgerechtigkeit« wird.²⁷ Er ist dem *bonus deus* untergeordnet, die von ihm aus ewiger Materie geschaffene Welt darum unvollkommen.²⁸ Der Mensch ist nicht frei, der Sündenfall Tat dieses Gottes, der sich seinerseits nicht wirklich als allmächtig, sondern als wankelmütig und kleinlich erweist.²⁹ Dem natürlichen Gott dieses Äons wird nun ein ebensolcher Messias zugeordnet, der nicht mit Christus identisch ist, sondern dessen Kommen als kriegereischer Held speziell für die Juden noch aussteht. Er ist nichts anderes als der Antichrist. Als solcher entspricht er jedoch nicht den landläufigen Vorstellungen, sondern »er ist die edle Menschlichkeit, die Humanität, der Weltbeglucker, das religiöse Gemüth, der Prophet der Bildung und Macht und er ist dennoch der Antichrist und steht nach *M[arcion]* in schneidendem Gegensatz zum guten Gott«.³⁰ Dieser Dualismus findet sich schließlich auch in der Anthropologie wieder, insofern der unerlöste Mensch ganz *σάρξ*, der erlöste hingegen ganz *πνεῦμα* ist.³¹

Der *bonus deus* und das von diesem ausgehende »Gebot der Liebe und Vergebung« werden nun durch den inkarnierten Jesus Christus verkündigt. Christus tritt mit seiner Predigt »in den directen Widerspruch zu den großen Heiligen des *creator*, den Pharisäern«.³² Der von ihm verkündete neue Gott »ist der bis dahin schlechthin unbekannte [...] nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Welterschöpfer gegenüber«, denn er ist »der schlechthin Unnennbare, Unsichtbare, Übersinnliche, Transcendente«.³³ Dieser

23 Ebd., 186.

24 Vgl. auch ebd. die Anmerkung Stecks zur Stelle.

25 Ebd., 188 f.

26 Ebd., 189.

27 Ebd., 190.

28 Ebd., 191 f.

29 Ebd., 193–197. In einer Fußnote ebd., 195, stellt Harnack fest, Marcion sei durch eine »innerlich-tiefe Abneigung [...] vor allem ceremoniellen Cultus« beseelt gewesen, worin man »den reformatorischen Character des Mannes« erkennen könne, »der nur innerlich den Verkehr mit Gott durch das Wort gelten lassen wollte«.

30 Ebd., 200 (Hervorhebung im Original).

31 Ebd., 202.

32 Ebd., 204 (Hervorhebung im Original).

33 Ebd., 205 f.

Gott verkörpert das Gute und die Liebe in einem vollkommenen Sinn. Dies schließt eine Beteiligung am Weltgericht schlechterdings aus. Er errettet und erlöst durch Christus die Menschen in ganz unmittelbarer, unerwarteter Weise.

Der Schöpfergott wird dem guten Gott von Marcion klar untergeordnet; die Götter werden dabei aber in einem strengen Dualismus voneinander geschieden: Der *creator* und der *bonus deus* sind »2 ewige, von Anfang an existierende Principien [...], die im Gegensatz von Gerecht und Gut stehen, zu dem der weitere des Endlichen und Unendlichen tritt«.³⁴ Das Böse wird von dem Schöpfergott als »abtrünnige *Creatur* des *creator*« abgeleitet und hat keinen metaphysischen Status eines Prinzips.³⁵ Die Materie hingegen kann man nur in abgeschwächtem Sinn als Prinzip bezeichnen, denn »sie spielt absolut keine andere Rolle, als die, Substrat der Welschöpfung gewesen zu sein«.³⁶ Harnack gesteht Marcion in dieser Prinzipienlehre zwar »das Bewußtsein um das innerste Wesen des Christenthum's als Gott- und Weltversöhnung« und ein »tiefes Verständniß um das nun verkündete Weltverhältniß Gottes und um das neue Verhältniß des Menschen zu Gott« zu, andererseits wirft er ihm aber seine »Unfähigkeit« vor, »den wahren Gott (denn das ist nach unserer Darstellung doch nur der *bonus*) sich als persönliches Princip wirksam in der Geschichte zu denken«.³⁷ Aus einem ungenügenden Nachdenken über die beiden »Gegensätze«, die Marcions Werk durchziehen, nämlich den »Dualismus des Endlichen und Unendlichen, des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Erkennbaren und Unbegreiflichen« sowie den »Gegensatz von Gerecht und Gut«, resultiert eine fundamentale Unklarheit in Marcions »System«. Aus den (exegetisch abgeleiteten) Eigenschaften der Gerechtigkeit und Güte läßt sich kein prinzipieller Gegensatz konstruieren, weshalb der *creator* auch dem *bonus deus* untergeordnet ist. Diese fehlende logische Konsequenz ist für Harnack »Bürgschaft« dafür, daß Marcion »eben ganz auf dem Boden der Schrift sich bewegte und bewegen wollte und daß er alle Speculationen ausschloß, die über den durch den Wortlaut der Schrift gebotenen Inhalt hinausgingen«. Marcion ging es nicht um ein »neues System«, sondern um »die Anerkennung von zwei oder drei Grundgedanken, die er als echtchristlich in die Anschauungsweise der altkatholischen Kirche eingeführt wissen wollte; ein System brauchte er ja nicht; denn er wollte neues nicht schaffen, sondern Altes reformiren: reformatorisch war ja, wie wir nachgewiesen, die Idee seiner Thätigkeit«.³⁸ Harnack schließt:

»Gerade in diesem Ja und Nein, in diesen Halbwahrheiten, in all diesen unvermittelten Sätzen liegt uns das lebendige Verständniß dieses Mannes.«

Der gute Gott wird zwar als »schlechthin *immutus*« konzipiert (woran sich »die gnostische Voraussetzung« erkennen läßt), durch die Ausübung seiner Gnade wird er jedoch historisch wirksam.³⁹ Damit wird der *bonus deus* zum Gott der Wunder und tritt zum gerechten Gott der Natur in Gegensatz. An Marcions Denken wird demnach der Übergang des Heidentums zum Christentum in besonderer Weise deutlich:

34 Ebd., 215.

35 Ebd., 221 (Hervorhebung im Original).

36 Ebd., 226.

37 Ebd., 233 (Hervorhebung im Original).

38 Ebd., 235.

39 Ebd., 236 (Hervorhebung im Original).

»Wie doppelsinnig zeigt sich uns auch hier wiederum die Lehre: der Christ in dem tiefen Verständniß des Wesens des Christenthum's gegenüber aller frühern Religion; der Heide in der dualistisch-metaphysischen Fassung und Entgegensetzung dieser Principien.«⁴⁰

In besonderer Weise fragt Harnack nach Marcions Verwurzelung in der syrisch-christlichen Gnosis Cerdos. Marcion ist bei seiner Ankunft in Rom mit Cerdo in Berührung gekommen, mit dem er den Gegensatz von Gut und Gerecht teilte. Diese Beeinflussung hatte zur Folge, daß Marcion auch ungewollt »jene eigentlichen principiellen Vorstellungen der syrischen Gnosis von dem Gegensatz von Stoff und Geist« übernahm, »jener Gegensätze, die ja eigentlich auch die Consequenz seines Dualismus waren, die aber in der eigenthümlichen Gestaltung seiner Lehre zu ziehen, Inconsequenz wäre und so sehen wir so in *M[arcion]*'s System die merkwürdige Thatsache, daß die eigentlichen Consequenzen seiner Lehre, deren er sich als solche gar nicht bewußt war, unvermittelt doch in seinem System enthalten sind«.⁴¹ Die Schüler Marcions erkannten diese Konsequenzen und sind darum eigentlich eher als Cerdonianer denn als Marcioniten anzusprechen.

1.5 Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie

Harnack wendet sich sodann der »Darstellung einzelner wichtiger Lehrpunkte« zu.⁴² Marcions Trinitätslehre sei eigentümlich unentwickelt. Er ist jedenfalls kein »Subordinatianer«, aber auch kein »dynamistischer Monarchianer«. Da er »Christus von Gott wahrscheinlich hypostatisch getrennt hat«, lag seine Trinitätslehre innerhalb der Strömung, die auf die reichskirchliche Trinitätslehre des vierten Jahrhunderts hinführte.⁴³ Auch ließ er »wirklich den Gott selbst und nicht eine Emanation desselben, einen Äon in die Welt treten«, was ihn »weit über alle Gnostiker« heraushebt, »die sämtlich sich eine unmittelbare Gemeinschaft mit der Welt und dem Endlichen nicht denken können und deshalb Mittelwesen statuieren zu müssen glauben«.⁴⁴

In der Christologie vertrat Marcion einen Dokerismus, da Christus »so wenig an der Welt und der Materie, wie an der ethischen Persönlichkeit und dem Gesetz des *creator* Theil haben« durfte.⁴⁵ Harnack sieht in diesem Dokerismus »eine Nothbrücke, die der Dualismus zwischen Geist und Stoff, Unendlichem und Endlichen [*sic*] schlägt, ein Bekenntniß der Unfähigkeit, diese Gegensätze in einer Person zu vereinen, speciell für *M[arcion]* aber nothwendig ist, um historische Entwicklungen der Gnade Gottes und seines Gott-Christus nicht annehmen zu müssen«.⁴⁶ Dieser Dokerismus wird aber von Marcion vor allem im Hinblick auf Kreuz und Tod Christi nicht konsequent durchgeführt, da er »in dem Tode Christi den höchsten Liebesbeweis Gottes gesehen haben« muß.⁴⁷ Das »Wesentliche« des Kreuzestodes bestand nämlich »in der objectiv-realen Erlösung aus der Macht des *creator's* und seiner Welt und in der Mittheilung eines besondern $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ [...], das den Menschen fähig macht, überhaupt eine Verbindung mit dem

40 Ebd., 237.

41 Ebd., 242 (Hervorhebung im Original).

42 So die Überschrift ebd., 243.

43 Ebd., 246.

44 Ebd., 249.

45 Ebd., 249 f.

46 Ebd., 253 (Hervorhebung im Original).

47 Ebd., 254.

Gott der Liebe einzugehen.«⁴⁸ Harnack findet hier bei Marcion Andeutungen einer Satisfaktionslehre, die, da einen Begriff von Gerechtigkeit voraussetzend, zur Qualifikation des neutestamentlichen Gottes als eines Gottes der Güte in Spannung steht. Marcion vertrat auch keine Allversöhnungslehre, obwohl sie von seinen Prinzipien her folgerichtig gewesen wäre. Vielmehr hielt er an der Höllenpredigt Christi fest, die dazu führte, daß die Seligen des *creator* nichts von dem guten Gott wissen wollten, während die Verdammten die frohe Botschaft mit Freuden ergriffen und darum allein gerettet wurden. Der Begriff der πίστις, der Glaube an die einmalige Erlösungstat Gottes in Christus, spielte darum für Marcion – wie für Paulus – eine zentrale Rolle, während er »von einer wunderbaren Ausgießung des h. Geistes, von einer Gründung der Kirche nichts« wußte.⁴⁹ Harnack kann seine Bewunderung für Marcions Soteriologie nicht verhehlen:

»In der Lehre vom Werk Christi zeigt sich uns das höchste, was *M[arcion]*'s System erreichte: hier fühlen wir den wahren, warmen Pulsschlag christlicher Anschauung.«⁵⁰

Im Sündenbegriff sieht Harnack jedoch eine erhebliche Schwäche des marcionitischen Denkens, da die Sünde nicht mit einem Freiheitsbegriff in Zusammenhang gebracht, sondern als »metaphysische Naturanlage des Menschen« verstanden wird. Harnack erblickt hierin ein heidnisches Erbe, das den Ernst der Sünde nicht wirklich erfasse: Die Sündhaftigkeit des Menschen wird allein auf dessen materielle Beschaffenheit bezogen, während der Geist des Menschen sündlos blieb, der daher allein von Christus gerettet wird. Harnack konstatiert, damit seien »der Fluth gnostischer Gedanken, die durch die richtige Präcisierung des Werks Christi abgedämmt erschienen«, seien »den Konsequenzen des alten heidnischen Dualismus die Schleusen geöffnet«.⁵¹ Dies hat Konsequenzen für die Anthropologie und die Unterscheidung der Menschheit in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker. Christi Tod erscheint dann nicht mehr als Erkaufung aus der Hand des *creator*, sondern als höchste Lebensaufgabe des einzelnen Christen und als Pflicht, der Welt abzusterben. Damit stürzt Marcion aber »das System in seinen Grundvoraussetzungen«, insofern die Erlösung, und zwar die Erlösung des ganzen Menschen nicht mehr reine Gnade ist:

»Es zeigt sich der klaffende Selbstwiderspruch des System's. Einerseits soll der Mensch nach Geist, Leib und Seele nichts mit dem *bonus deus* zu thun haben, andererseits ist doch die Seele das Göttliche im Menschen, sie wird allein befreit; denn über den Leib hat der *bonus deus* keine Gewalt; so befreit er aber doch damit nur, was sein eigen schon ist und die Idee einer überschwenglichen Gnade löst sich völlig auf. Der *bonus* befreit *seine* Seele, die doch schon eigentlich zu seinem Reich gehört; das Reich des *creator* als das Reich des Hylischen bleibt ihm fern.«⁵²

1.6 Eschatologie

Harnack fährt in seiner Rekonstruktion mit der Eschatologie Marcions fort. Er hält sie für durchaus originell: Der *creator* verbannt Gerechte wie Ungerechte in die Unterwelt; den Gerechten wird nur eine sehr begrenzte Glückseligkeit zuteil. Die Seelen derer, die

48 Ebd., 256 (Hervorhebung im Original).

49 Ebd., 262.

50 Ebd., 260.

51 Ebd., 263 f.

52 Ebd., 264–266 (Hervorhebungen im Original).

dann die Unterweltpredigt Christi annehmen, werden ohne weiteres Gericht auferstehen in das Paradies Gottes, wo sie mit einem Lichtleib bekleidet werden. Der richtende *creator* tritt in den Dienst des guten Gottes und peinigt die Verworfenen. Der (relative) Himmel der Gerechten hingegen hat keinen Bestand, die Gerechten verfallen ebenfalls der Verdammnis. Damit wird auch in der Eschatologie Marcions ebenso wie in der Versöhnungslehre die Gerechtigkeit »nicht mehr als etwas der Liebe Entgegenstehendes aufgefaßt, sondern als ihre notwendige Limitation«.⁵³ Diese »Inconsequenz des Systems« entschuldigt Harnack mit der »gesunde[n] Auffassung von der Liebe Gottes« bei Marcion, die sie bedingte. Ja, hier offenbart sich für Harnack »eine speculative Tiefe, eine Klarheit und Gereiftheit der Anschauung, wie wir sie in dieser Weise kaum irgend wo mehr finden«.⁵⁴

Grundsätzlich bescheinigt Harnack Marcions »System« eine Einheitlichkeit, die durch die ebenfalls zu beobachtenden Inkonssequenzen nicht gestört würde:

»Es ist logisch kaum ein widerspruchsvolleres System möglich und dennoch liegt ihm eine einfache, bewegende Seele zu Grunde [...]. Ihn für seine Person für alle Consequenzen verantwortlich zu machen, hieße ein Schema für ein lebendiges Bild eintauschen. Wie er in einer bis auf die großen Kirchenväter des iredenäischen Zeitalters einzig-artigen Weise die Person Christi vorangestellt nicht nur, sondern vielmehr einzig hat gelten lassen, so ist es sein Verdienst mit die centrale Bedeutung des Todes Christi als eines versöhnenden zur Anerkennung gebracht zu haben; alles was vor und nach Christus geschehen ist, ist ihm verschwindend und gering dieser Grund legenden That gegenüber.«⁵⁵

1.7 Ethik, Kirchenbegriff und -organisation

Die Selbstoffenbarung des guten Gottes hat nun Konsequenzen für die Ethik: Der durch die Liebe dieses Gottes Wiedergeborene, dem der Geist Gottes vermittelt wurde, kann und will gar nicht mehr anders als nicht zu sündigen und mit Gott zu leben. Aus biblischer Sicht ist dieses Sündenverständnis nach Harnack jedoch defizitär, weil »für den Wiedergeborenen ein innerlicher Kampf der Heiligung ganz verloren«geht. Die von Marcion geforderte Askese ist daher »natürliche Folge des neugewonnenen Zustands«.⁵⁶ Insbesondere plädierte er für sexuelle Enthaltsamkeit, um das Reich des *creator* nicht zu erweitern.

Die Kirche Christi wird vom *creator* in besonderer Weise verfolgt. Marcion reiste umher, um Gläubige zu gewinnen, wobei er sich nicht an die Heiden, sondern an die katholischen Christen wandte, da »er wollte, daß die Gedanken und Principien, für die er lebte, innerhalb der katholischen Kirche selbst anerkannt würden und zur Geltung kämen«. Er strebte nach »Zurückführung auf den apostolischen Stand, Zurückführung auf die ersten ursprünglichen Formen der paulinischen Gemeinden in Lehre und Disciplin«.⁵⁷ Er gründete nur deshalb eine eigene Kirche, weil er allenthalben abgewiesen wurde.⁵⁸ Harnack nimmt an, Marcion habe ein Priestertum aller Gläubigen gelehrt.

⁵³ Ebd., 268.

⁵⁴ Ebd., 270.

⁵⁵ Ebd., 271.

⁵⁶ Ebd., 273 (Hervorhebung im Original).

⁵⁷ Ebd., 278.

⁵⁸ Zur Organisation dieser Kirche vgl. ebd., 279–282.

Kennzeichen des marcionitischen Gottesdienstes war dessen Offenheit und Einfachheit, da Marcion alle Zeremonien haßte. Da es keine einheitliche Lehre gab, verband die Glieder der Kirche »nicht eine durchgreifende Übereinstimmung, sondern das Festhalten gewisser Grundprincipien vor allem der Polemik gegen die katholische Kirche«. ⁵⁹

Harnack resümiert die Besonderheiten der marcionitschen Kirche folgendermaßen:

»Alle Momente in der eigenthümlichen Auffassung des Christenthums bei *M[arcion]* spiegeln sich in ihr wieder. *Der Reformator*, (*scil.* von seiner Betrachtungsweise aus) der die Kirche auf den alten Stand zurückführen will, auf Einfachheit in der Verwaltung, Leitung, Leben; der deßhalb die Unterschiede von *Diacon*, *Presbyter*, *Bischof* als indifferente vermischte; der Reformator, der alle Ceremonien als störende Nothbrücken beim Liebesverhältniß von Gott und Mensch entfernen will; *der moderne Gläubige*, der alle Lehrunterschiede im Einzelnen fallen lassen will, der mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums den Unterschied von Laien und Klerikern für unvereinbar hält; der moderne Gläubige, der den Glauben als innerliches Gefühl ohne ausgesprochenes Bekenntniß meint festhalten und zum Princip einer im Einzelnen divergirenden Kirchengemeinschaft meint machen zu können; *der Agitator*, der seine Lebenskraft saugt nur aus dem Widerspruch gegen die herrschende Kirche; *der Antijudaist*, der plötzlich in Lehre sowohl, wie im Leben alle jüdischen Erinnerungen verbannen will; *der Gnostiker*, dem Stoff und Sünde identisch sind.« ⁶⁰

Zusammenfassend reduziert Harnack Marcions Denken auf sechs Kernsätze:

1. Den Ausgangspunkt sieht Harnack im Gegensatz des Gottes des Alten und des Neuen Testaments.
2. Marcion habe sich ferner als Bibeltheologe verstanden.
3. Er habe »auf den Glauben wie sein großer Apostel den höchsten, ja einzigen Nachdruck« gelegt »und in ihm verbunden mit der Liebe das einzige schriftgemäße Verhalten des Menschen seinem Gott gegenüber« gesehen, »während er principiell alle Wissens- oder Werkgerechtigkeit ausschloß«.
4. Er habe aufgrund seines subjektivistischen Glaubensverständnisses »allen wirklichen oder vermeintlichen Ceremoniendienst« sowie »alle kirchlichen Ordnungen als unnütze Zwischenglieder zwischen Gott und Mensch« verworfen und »den objectiven That-sachen der Heilsverwirklichung« »die Kritik des subjectiven Glaubens oder Nicht-Glaubens« gegenübergestellt, dabei allein »an dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi mit der sichersten Überzeugung« festhaltend, »als der einzigen Thatsache, die dem gläubigen Subject eben durch seine Wiedergeburt und Christenstand [*sic*] unmittelbar gewiß wird«.
5. Er sei von der Voraussetzung ausgegangen, »daß Eingehen in Endlichkeit und Welt das Wesen Gottes« verändern würde. Daher sei ihm Gott »der schlechthin transcendente, übersinnliche [...], vor allem der unveränderliche«. Er offenbare sich als der der menschlichen Natur »schlechthin Entgegengesetzte«. ⁶¹
6. Er habe die menschliche Freiheit geleugnet; die Sünde, »obgleich schlechthin das Gott Entgegengesetzte«, trage »keinen Schuldcharacter«. ⁶²

59 Ebd., 280 f.

60 Ebd., 281 (Hervorhebungen im Original). Anhangsweise behandelt und kritisiert Harnack Marcions Sakramentenlehre; vgl. 282–284.

61 Die Gedankenführung ist hier nicht völlig durchsichtig, da der Satzbau fehlerhaft ist. Möglicherweise liegt ein Transkriptionsfehler des Editors vor.

62 Ebd., 287 f.

1.8 Marcion und die »katholische« Kirche

In einem eigenen Kapitel behandelt Harnack Marcions »Ausgangspunkt und das Verhältniß zur katholischen Kirchenlehre und Kirchenverfassung«, die er vor allem in Kleinasien lokalisiert.⁶³ Er wehrt sich gegen die Annahme, der »Antijudaismus« Marcions sei als Reaktion auf den kirchlichen »*Judaismus*« der katholischen Kirche zu erklären. Man dürfe »jüdisch-judaistisch« nicht mit »ergistisch« verwechseln. Auch sei »jüdisch« und »judaistisch« nicht dasselbe, insofern sich ersterer Begriff auf »die eigentliche Religion des *A. T.*« beziehe, die »mit dem Character, wie ihn ihr Pharisäismus aufprägt, nichts zu thun« habe. Harnack meint, daß »im Ganzen das Judenthum ein verhältnißmäßig geringerer Factor für die eigenthümliche Gestaltung der christlichen Kirche in Lehre und Verfassung gewesen« sei. »*Judaismus*« könne man nur uneigentlich verstehen als eine Richtung, »die das Christenthum *überall* da nothwendig entstellen mußte, wo es mit irgend welchen natürlichen, nicht christlichen Ideen vereint oder vermischt werden soll«. Allerdings sei »in der katholischen Kirche in der I. Hälfte des II. Jahrh's ein gefährlicher Nachdruck auf das Thun gelegt« worden, »mit dem dann natürlich ein pelagianischer Freiheits- und Sündenbegriff und hiemit zusammenhängend eine Herabsetzung der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade verbunden sein mußte«. ⁶⁴ Man habe »der ganzen herrschenden Kirchenlehre de[n] Vorwurf der Werkheiligkeit d. h. des Antichristenthum's« machen können. Marcion sei es darum gegangen, diese »theils wirkliche [...], theils scheinbare[...] ergistische[...] Sinnesweise« abzuwehren, weshalb er als erster Reformator zu bezeichnen sei.⁶⁵ Er habe sich nicht gegen das (wahre) Judentum gewandt, sondern gegen

»däs Judenthum, wie es sich im Pharisäismus ausspricht und wie es im Wesentlichen mit allen heidnischen Religionen und Speculationen zusammenfällt. Darum schied er ja auch sehr tiefsinnig gar nicht zwischen jüdischer u. heidnischer Religion, sondern sie erschienen ihm, so wie er das Judenthum kannte, in ihren wesentlichen Punkten *eins*. Als die Religion des Gesetzes, der Gerechtigkeit, des Thuns sah er sie an und ihnen gegenüber erkannte er das Christenthum als die Predigt von der freien Gnade, von der überschwenglichen Liebe, von der Vergebung und deshalb forderte er ganz richtig als das einzige Verhalten des Menschen dieser Liebe gegenüber, den Glauben. Es heißt aber diese alleinige Forderung und Gelten Lassen des Glaubens nichts anderes, als das Hineinversetzen der Religion in das Innerste Wesen des Menschen: alle äußerlichen Brücken und Zwischenglieder sollen fallen und ein unmittelbarer Verkehr zwischen Gott und Mensch hergestellt werden.«⁶⁶

In der »Befreiung des Subjects« und der »Wiederverinnerlichung des gläubigen Verhältnisses des Menschen zu Gott« sieht Harnack die entscheidende Parallele zur »Reformation von 1517«.⁶⁷

Harnack kritisiert bei Marcion aber, »daß das Subject *über* seinem Glauben steht, daß es denselben kritisirt und modelt [...], daß Gott sich dem Gewissen nicht als der Heilige offenbart und endlich, daß die Idee der Absolutheit und Unveränderlichkeit am meisten, ja fast ausschließlich unter den metaphysischen Eigenschaften Gottes von *M/ar-*

63 So die Überschrift ebd., 284.

64 Ebd., 290 f. (Hervorhebungen im Original).

65 Ebd., 291 f.

66 Ebd., 292 (Hervorhebung im Original).

67 Ebd., 292 f.

cion] festgehalten werden«. Dies sei ein Zeichen dafür, »daß nicht alle religiösen Vorstellungen *M[arcions]* aus der Anschauung des gläubigen Bewußtseins hervorgegangen, sondern durch die Brille der speculativen Vernunft hindurchgegangen sind«.⁶⁸ Darin ist Marcion nach Harnack zutiefst unevangelisch.

Charakteristisch für das Denken des Häresiarchen ist also die letztlich unausgeglichene Verbindung von »Vernunftreligion und Glaube«, die sich in den beiden Grundaxiomen offenbart:

»1.) Der Mensch wird allein aus Gnaden durch den Glauben selig. 2.) Menschliche Affecte und Bethätigungen einer menschenähnlichen Persönlichkeit sind dem wahren Begriff Gottes unwürdig.«⁶⁹

Diese zweite Vorstellung vom »philosophischen Gott« richtete sich ebenfalls gegen apokalyptische Tendenzen innerhalb der katholischen Kirche Kleinasiens, nämlich die, Gott und sein Walten zu versinnlichen und zu anthropomorphisieren. Gott werde bei Marcion »zum unbewegten Identitätspunkt aller Gegensätze, weil als das Absolute (oberster Gattungsbegriff.) alle Gegensätze in sich enthaltend«.⁷⁰ Deshalb habe Gott auch nicht der Gott des Alten Testaments sein können.

Harnack bezeichnet dieses Axiom als Marcions »Ausgangspunkt«;⁷¹ das hindert ihn gleichwohl nicht daran, Marcion als radikalen Pauliner zu deuten. Marcion habe geglaubt, »den Kern des wahren Christenthum's wieder entwickelt zu haben; das Neue, das Christus verkündet, seine Jünger verkannt hatten, von Paulus wieder richtig dargestellt, aber bald in der Kirche wieder vergessen war«, nämlich: die »Lehre von dem guten Gott, der sich aus Liebe der Creatur des gerechten Gott und seiner Welt angenommen hat«.⁷²

Marcion kann dennoch nicht in einer Linie mit der Reformation gesehen werden. Denn deren »richtiger Subjectivismus heißt, die Religion auf den Glauben allein setzen, sofern man unter dem Glauben die Hinnahme der uns im *Wort* verheißenen und verliehenen Güter versteht«. Demgegenüber liegt Marcions Denken wie allen anderen vor- und nachreformatorischen Bewegungen ein »falscher Subjectivismus« zugrunde, der »Religion als Correctiv Speculation und Vernunft als Factoren« mitgibt oder sich »auf eine Geistesmittheilung außerhalb des Worts und der Kirche« beruft. Diese Bewegungen stehen damit alle »auf demselben Boden der Autonomie des Subject's«.⁷³ Die Reformation hingegen befindet sich in diesem Punkt in Kontinuität zur altkatholischen Kirche.

Die Frage nach dem Gnostizismus Marcions beantwortet Harnack vorsichtig negativ: Marcions Lehre sei bewußt nicht synkretistisch, sie kenne nicht die für den Gnostizismus typische Emanationslehre, und sie stelle den Begriff des Glaubens in den Vordergrund und nicht etwa das Bemühen um γνῶσις. Vielmehr sei der Marcionitismus wie der Montanismus als eine singuläre Erscheinung aufzufassen und allenfalls mit dem Manichäismus zu vergleichen.⁷⁴

68 Ebd., 293 (Hervorhebungen im Original).

69 Ebd., 295.

70 Ebd., 296.

71 Ebd., 297.

72 Ebd., 299.

73 Ebd., 301.

74 Allerdings meint er, Tatian und die Enkratiten auf Marcion zurückführen zu können; vgl. ebd., 306 f.

1.9 Stabilität und Flexibilität des Marcionbildes bei Harnack

Die weiteren Untersuchungen zur Geschichte der Marcioniten müssen uns hier nicht näher interessieren. Auch kann es im vorliegenden Zusammenhang nicht darum gehen, die Originalität des Harnackschen Marcionbildes im Rahmen der patristischen Forschung des 19. Jahrhunderts zu untersuchen. Harnack setzt sich jedenfalls in großem Umfang mit der ihm zur Verfügung stehenden Literatur auseinander und grenzt sich vor allem von dem spekulativen Hegelianismus Ferdinand Christian Baur und seiner Schüler ab, die er als »Vertreter einer modernen Gnosis« bezeichnet.⁷⁵ Wichtiger ist mir die Frage danach, welche Elemente des Marcionbildes in der Monographie von 1921 bereits in der Erstlingsschrift zu finden sind.

Zwei Merkmale von Harnacks Marcionforschung fallen schon in der Preisarbeit auf: Harnack versuchte das Bild Marcions strikt aus den Quellen zu erheben. In der Endfassung der Marcion-Monographie machte der Quellenanhang schließlich nicht weniger als 444 Seiten aus. Ferner wird schon hier deutlich, daß Harnack die kirchengeschichtliche Bedeutung Marcions sehr hoch einschätzte. Hierzu vergleiche man die Bewertung, die sich fünfzig Jahre später im »Marcion«-Buch findet:

Es sei erwiesen, »daß M[arcion] durch seine organisatorischen und theologischen Conceptionen und durch sein Wirken den entscheidenden Anstoß zur Schöpfung der altkatholischen Kirche gegeben und das Vorbild geliefert hat. Ihm gebührt ferner das Verdienst, die Idee einer kanonischen Sammlung christlicher Schriften, des Neuen Testaments, zuerst erfaßt und zuerst verwirklicht zu haben. Endlich hat er als erster in der Kirche nach Paulus die Soteriologie zum Mittelpunkt der Lehre gemacht, während die kirchlichen Apologeten neben ihm die christliche Lehre auf die Kosmologie gründeten.«⁷⁶

In der Fußnote zu dieser Passage stellt Harnack gar fest, die »Geschichte der Entwicklung des Urchristentums zur katholischen Kirche« müsse aufgrund seiner Ergebnisse »einen anderen Aufbau erhalten als bisher«:

»M[arcion] und seiner Kirche muß für das 2. Jahrhundert mutatis mutandis eine so hervorragende Stelle (und eine ähnliche, in mancher Hinsicht noch weiter greifende Bedeutung) gegeben werden wie der Reformation im 16. Jahrhundert. [...] Die Christenheit (die Kirche) vor Marcion und nach Marcion – das ist ein noch viel größerer Unterschied als die abendländische Kirche vor der Reformation und nach der Reformation!«⁷⁷

Über diese allgemeinen Gemeinsamkeiten in wissenschaftlichem Vorgehen und historischer Bewertung hinaus sind folgende Ähnlichkeiten zwischen Früh- und Spätschrift zu beobachten:

1. die Abrückung Marcions von der Gnosis und seine exegetische Verankerung (in der Erstlingsschrift nur angedeutet, im »Marcion« dann nachdrücklich betont);⁷⁸
2. das Verständnis Marcions als eines konsequenten Pauliners;⁷⁹
3. die strikt antispekulative Deutung Marcions;⁸⁰

75 Ebd., 249. Zu Baur's Marcionbild vgl. jetzt Lauret: *L'idée d'un christianisme pur*, 292–306.

76 Marcion¹, 246 f. (im Original gesperrt) = Marcion², 214 f.

77 Marcion¹, 247, Anm. 1 = Marcion², 215, Anm. 1.

78 Vgl. Preisschrift, 302–306, mit Marcion², 196, Anm. 1 (diese Anmerkung fehlt in Marcion¹!).

79 Vgl. Preisschrift, 130 u. ö., mit Marcion¹, 27 ff. = Marcion², 30 ff.

80 Vgl. Preisschrift, 184 u. ö., mit Marcion¹, 135 f. = Marcion², 93 f.

4. die Behauptung eines Protestes gegen das »Ceremonienwesen« bei Marcion.⁸¹

Es gibt allerdings auch eine Reihe markanter *Unterschiede*:

1. Die Monographie ist strukturell anders aufgebaut. Die »Quellenkunde«, die den ersten Teil der Erstlingsschrift ausmachte, wird in der Monographie in die »Beilagen« ausgegliedert, so daß die Ausführungen zu »Marcions Leben und Wirksamkeit« relativ knapp abgehandelt werden können. Vorgeschaltet wird später ein Kapitel zu den »religionsgeschichtlichen Voraussetzungen« und der »innere[n] Lage der Christenheit« bei Marcions Auftreten.⁸² Dies ermöglicht es Harnack, die religionsgeschichtliche Notwendigkeit von Marcions Auftreten besser zu begründen und damit seiner kirchenhistorischen Bedeutung besonderen Nachdruck zu verleihen. Aus demselben Grunde werden am Ende kirchengeschichtliche und religionsphilosophische Überlegungen zu »Marcions Christentum« angefügt, unter denen sich dann auch zeitaktuelle Erwägungen zur kanonischen Stellung des Alten Testaments finden.⁸³ Auch die systematisch-theologischen Ausführungen haben sich in ihrer Struktur verschoben. Gleich geblieben ist der Einsatzpunkt bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, aus der sich die Existenz zweier Götter notwendig ergibt.⁸⁴ Aber dies wird in der späteren Monographie viel nachdrücklicher als in der Preisschrift auf – im engeren Sinne – exegetische Überlegungen Marcions zurückgeführt. Marcion ist für Harnack als Exeget hier »Kritiker und Restaurator« der Bibel. Darum wird die Bibelkritik Marcions nun in diesem systematisch-theologischen Rahmen abgehandelt, während in der Preisschrift ist Ausführungen zu Marcions Werken dem systematischen Teil vorangegangen waren.⁸⁵ Bei der Darstellung der einzelnen theologischen Punkte geht Harnack in der Preisschrift i. w. nach traditionell-dogmatischen Gesichtspunkten vor, während er die spätere Darstellung ganz an der Unterscheidung zwischen Schöpfer- und Erlösergott orientiert.⁸⁶ Es folgen in beiden Büchern Abschnitte zur Ethik und zur Ekklesiologie.⁸⁷ In der Preisschrift wird sodann noch ein Kapitel zur »innere[n] Begreifung des System's im Zusammenhang mit der Zeitgeschichte« eingefügt, in dem Harnack v. a. das Verhältnis der Marcioniten zur Großkirche einerseits wie zur Gnosis andererseits erörtert, in einem Exkurs Marcion und die Pastoralbriefe vergleicht und schließlich nach den weiteren Enfaltungsmöglichkeiten des »System's« fragt und damit zur Darstellung der marcionitischen Kirche überleitet. In der späteren Monographie konzentriert sich Harnack in dem korrespondierenden Abschnitt weniger auf das Verhältnis zur Gnosis, sondern fragt vielmehr nach der »Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche«.⁸⁸ Die Darstellung der weiteren Geschichte des Mar-

81 Vgl. Preisschrift, 280 f. mit Marcion¹, 184 ff. = Marcion², 146 ff. u. ö.

82 Vgl. Marcion¹, 1–20 = Marcion², 1–21.

83 Vgl. Marcion¹, 247–265 = Marcion², 215–235. Vgl. zu diesem Komplex auch unten II 5.

84 Vgl. Preisschrift, 188 f. mit Marcion¹, 27–32 = Marcion², 30–35.

85 Vgl. Preisschrift, 121–183 mit Marcion¹, 68–81 = Marcion², 35–92. In Marcion¹ hatte Harnack den Inhalt der »Antithesen« ebenfalls noch in diesem Abschnitt referiert (vgl. 81–135), dies aber später in den Anhang ausgelagert (Marcion², 256*–313* [Beilage V]). Vgl. dazu auch unten S. 77.

86 Vgl. Preisschrift, 243–271, mit Marcion¹, 135–181 = Marcion², 93–143.

87 Vgl. Preisschrift, 271–284, mit Marcion¹, 181–190 = Marcion², 143–152.

88 Vgl. Preisschrift, 284–318, mit Marcion¹, 230–247 = Marcion², 196–215.

cionitismus schloß sich in beiden Werken an den systematischen Teil an. Auf's Ganze gesehen wird man – mindestens was Disposition und Formulierung im einzelnen anbetrifft – Harnack zustimmen müssen, wenn er im Vorwort zur Erstauflage des »Marcion« feststellt, von seiner »Jugendarbeit« sei »auch nicht ein Satz stehen geblieben«.⁸⁹

2. In der Erstlingsschrift geht Harnack noch davon aus, Marcion habe seinen Schriftenkanon aus einer ihm vorliegenden Sammlung altkatholischer Schriften ausgewählt, während er später nachdrücklich betont, die Idee des Kanons gehe allererst auf Marcion zurück.⁹⁰
3. Es fehlt in der Preisschrift noch der Gedanke, Marcion habe die Ausbildung der altkatholischen Kirche überhaupt angeregt.⁹¹
4. Es fehlt weiterhin die Übernahme der marcionitischen Geringschätzung des Alten Testaments.⁹²
5. Schließlich macht sich Harnack auch die behauptete Selbsteinschätzung Marcions als eines Reformators nur in Ansätzen zu eigen.⁹³

Die Frage entsteht somit, wann diese Veränderungen im Werk des Kirchenhistorikers zuerst erscheinen und wie ihre Genese zu erklären ist. Um sie zu beantworten, ist es notwendig, einen näheren Blick auf die weitere Beschäftigung Harnacks mit dem Häresiarchen zu werfen.

1.10 Die Beurteilung der Preisschrift

Das Fakultätsgutachten zu der Preisarbeit aus der Feder des Dorpater Lehrers Harnacks und Dekans der Fakultät, *Moritz von Engelhardt* (1828–1881), auf den auch die Themenstellung zurückging,⁹⁴ wurde unlängst von Peter C. Bloth im Staatsarchiv Tartu wiederentdeckt und veröffentlicht.⁹⁵ Es stellt fest, Harnack habe nicht nur das antimarcionitische Werk Tertullians untersucht, sondern »sämmliche Schriften Tertullians, ja mit Ausschluß einiger von ihm selbst vorläufig ausgeschiedenen Quellenschriften, die patristische Literatur bis auf Augustin sorgfältig durchforscht und alle Nachrichten über *Marcion* und seine Lehre gesammelt«. Entstanden sei »eine auf die Quellen zurückgehende und in alle Einzelheiten eindringende Darstellung des Lebens und der Lehre *Marcions*, die dadurch an Bedeutung gewinnt, daß die bisherigen Arbeiten über die einschlägliche Materie, soweit sie zugänglich waren, mit ebenso großer Gewissenhaftigkeit wie Unbefangenheit zu Rathe gezogen und mit besonnener Kritik verwerthet worden sind«. Darüber hinaus wurde »die Geschicklichkeit hervorgehoben [...], mit welcher der

89 Marcion¹, III = Marcion², VI.

90 Vgl. Preisschrift, 141–143, mit Marcion¹, 246 f. = Marcion², 214 f.

91 Vgl. Marcion¹, 246 f. = Marcion², 214 f.

92 Vgl. dazu unten S. 85–88.

93 Vgl. Preisschrift, 130–132; zu »Marcion« vgl. unten S. 68 mit Anm. 145; 82 f.

94 Daß Engelhardt das Thema vorgeschlagen hatte, bezeugt Harnack selbst: Postkarte an Rade vom 14.09.1888; Ja, 206 f. (Nr. 65).

95 Bloth: Adolf Harnacks »erste Predigt«, 72 f. Ebenso bei Steck in Preisschrift, 381–383 (Hervorhebungen im folgenden im Original). Zu Harnacks Verhältnis zu Engelhardt jetzt Steck in Preisschrift, XVI–XVII. – Zu Engelhardt allgemein vgl. Stephan BITTER: Engelhardt, Moritz von. RGG⁴ 2 (1999), 1290 f.

Verfasser den gewaltigen Stoff zu gliedern und Wiederholungen zu vermeiden gewußt« habe. Damit werde »die wissenschaftliche Erkenntnis der Bedeutung dieses Gnostikers nicht unwesentlich« gefördert.

Die Kritik fiel verhalten aus. Bemängelt wurde die »Diction«, die in einigen Abschnitten »verworren u. breit« ausgefallen sei, ferner gewisse Unklarheiten in den Kapiteln, die dazu dienen sollten, »das System u. die Weltanschauung *Marcions* gewissermaßen geschichtsphilosophisch zu beleuchten«, und schließlich »einige Übertreibungen bei Hervorhebung der kirchengeschichtlichen Bedeutung seines Helden«, was der Gutachter auf die »Lückenhaftigkeit der theologischen und philosophischen Bildung des Verfassers« zurückführte.

Die Arbeit an der von Engelhardt gestellten Preisaufgabe führte Harnack nach eigenem Bekunden dazu, sich intensiv mit Tertullian und der Gnosis zu beschäftigen. Durch die »marcionitisch-gnostischen Studien« sei er ferner in dem »Unterschied von positiver Religion u[nd] Theologie« bestärkt worden.⁹⁶

Im Vorwort zur Erstauflage des »Marcion« schreibt er rückblickend:

»Durch Marcion bin ich in die Textkritik des Neuen Testaments, in die älteste Kirchengeschichte, in die Geschichtsauffassung der *Baurschen* Schule und in die Probleme der systematischen Theologie eingeführt worden: es konnte keine bessere Einführung geben! Er ist daher in der Kirchengeschichte meine erste Liebe gewesen, und diese Neigung und Verehrung ist in dem halben Jahrhundert, das ich mit ihm durchlebt habe, selbst durch *Augustin* nicht geschwächt worden.«⁹⁷

Bereits seit der Dorpater Studienzeit also ist die Hochschätzung Marcions bei Harnack grundgelegt.

Geplant war ursprünglich eine Veröffentlichung der Preisschrift. Doch dazu kam es nie; zum einen, weil Harnack an seinem Thema ständig weiterarbeitete, andererseits aber auch, weil der junge Gelehrte die Quellengrundlage, vor allem die Tertullianausgabe Franz Oehlers, zunehmend kritisch beurteilte. An Franz Overbeck schrieb er am 9. Oktober 1874:

»Der Marcion wird zunächst noch sich verzögern, da ich immer noch hoffe in Bälde den neuen Tertulliantext der Wiener Akademie benutzen zu können. Es ist kaum möglich, mit dem überaus liederlichen u. unkritischen Öhler'schen Text zu operieren.«⁹⁸

2 Von der Dissertation zur ersten veröffentlichten Gesamtdarstellung (1873–1883)

2.1 Die Dissertation

Harnacks erste Publikation zur Gnosis und zu Marcion, ja seine erste Veröffentlichung überhaupt ist seine Leipziger Dissertation von 1873 »Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus«, in der er ebenso wie in der späteren Habilitationsschrift auf den Dorpater Vorarbeiten aufbauen konnte.⁹⁹ Harnack versuchte darin, das verlorene »Syntag-

96 So in dem auch in vielem anderen aufschlußreichen Selbstzeugnis Harnacks in der Postkarte an Rade vom 14.09.1888; Ja, 206 f. (Nr. 65).

97 Marcion¹, III = Marcion², IV (Hervorhebung im Original). Vgl. ferner die Antrittsrede bei der Aufnahme in die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1890 (siehe dazu unten S. 70).

98 Zitiert bei Steck in Preisschrift, XXX.

99 HARNACK: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig o. J. [1873; S/D, Nr. 1]. –

ma« des Apologeten Justin durch eine rigorose Untersuchung späterer Quellen, die darauf zurückgegriffen hatten, zu rekonstruieren und so das ältere Bild der Gnosis, wie es der Jenaer Patristiker und Systematische Theologe *Richard Adelbert Lipsius* (1830–1892) entworfen hatte,¹⁰⁰ einer grundlegenden Kritik zu unterziehen.¹⁰¹ Harnack sah dabei seine Studie nach eigenem Bekunden als Vorarbeit zu der geplanten Untersuchung zu Marcion und den Marcioniten, wobei ihm vornehmlich daran lag, »das Verhältniss, in welches Marcion chronologisch und sachlich zu den Gnostikern, im Einzelnen zu Simon, Valentin und den syrischen Antinomisten von den ältesten Quellen gestellt wird, genauer und klarer zu erforschen«.¹⁰²

Aufgrund der in dieser ersten Veröffentlichung enthaltenen Kritik an Lipsius befürchtete der junge Doktor der Theologie unfreundliche Reaktionen auf die Publikation seiner Arbeit. An seinen Lehrer Moritz von Engelhardt schrieb er:

»Mit meiner Arbeit über die Gnosis werde ich, glaube ich, Staub aufwirbeln. Es ist doch manches darinnen, was Lipsius nicht zugeben wird, ja Einiges, wofür ich zweifelsohne scharf zu hören kriegen werde. Übrigens ist sie so langweilig geschrieben, daß, glaube ich, kaum jemand sie lesen wird: zum Schluß habe ich darum mir die Freiheit genommen, einige Gedanken und Reflexionen anzuknüpfen im höheren Stil: sie kommen etwas unpassend dorthin, aber allzu vorsichtig darf man auch nicht sein: übrigens behandeln sie nur die Geschichte des Gnostizismus, wie ich mir ihren Verlauf denke.«¹⁰³

In Wahrheit fielen die Reaktionen der Fachwelt eher freundlich aus.¹⁰⁴ Die Gedanken und Reflexionen »im höheren Stil« zeigen bereits den Dogmenhistoriker, der versucht, die Ergebnisse der Quellenkritik zu einer Synthese und Entwicklungsgeschichte der Religion zu verarbeiten.¹⁰⁵ Im Hinblick auf unsere Fragestellung ist von Bedeutung, daß Harnack den bereits in der Preisschrift sich andeutenden Weg weiter fortschritt und

Leipzig, Univ., Diss. theol.; zum Verhältnis von Dissertation und Habilitationsschrift zur Dorpater Preisarbeit vgl. Steck in Preisschrift, XXVIII–XXIX.

100 Vgl. [Richard Adelbert] LIPSUS: Gnosticismus. In: J[ohann] S[amuel] E[rsch], J[ohann] G[ottfried] Gruber: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet. I. Section A–G, 71. Theil. Leipzig 1860, 223–305 (danach im folgenden zitiert); auch separat unter dem Titel: »Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang untersucht« (Leipzig 1860). – Zu Lipsius allgemein vgl. Jendris ALWAST: Lipsius, Richard Adelbert. BBKL 5 (1993), 118 f.; Folkart WITTEKIND: Lipsius, Richard Adelbert. RGG⁴ 5 (2002), 385.

101 Vgl. hierzu auch bereits die Bemerkungen in der Preisschrift, 97 f.

102 Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, 2 f.: »Wir sind zu dieser literarhistorischen Arbeit nicht durch ein zufälliges Ungefähr gekommen, sondern mit einer monographischen Untersuchung über den Gnostiker Marcion beschäftigt, hat sich der Verfasser gezwungen gesehen, zunächst das Verhältniss der über ihn berichtenden Quellen zu prüfen. Vornehmlich leitete ihn dabei das Bestreben, das Verhältniss, in welches Marcion chronologisch und sachlich zu den Gnostikern, im Einzelnen zu Simon, Valentin und den syrischen Antinomisten von den ältesten Quellen gestellt wird, genauer und klarer zu erforschen, und dieser Gesichtspunkt wird noch auf den folgenden Blättern unverwischt zu erkennen sein, wenn auch, wie es in der Natur der Sache liegt, nach manchen Seiten hin die Grenzen erweitert werden mussten.«

103 Harnack an Engelhardt, Mai 1873 (zit. nach Z–H, 65=43).

104 Vgl. Z–H, 65–67=43–45.

105 Sie werden von Harnacks Dorpater Lehrer von Engelhardt wiederum gerügt: Die allgemeine Betrachtung »paßt nicht recht mit ihrer schwungvollen Sprache und der großartigen Konstruktion

Marcion und den Marcionitismus von der Entwicklung der Gnosis allgemein abrückte. Alle diejenigen Darstellungen der Gnosis seien abzulehnen, »die in dem marcionitischen System als dem jüngsten eine Einlenkung, Umbiegung etc. der Gnosis zum katholischen Christenthum zurück« sähen. Die Geschichte der Gnosis lasse sich nicht als einheitlicher Entwicklungsprozeß beschreiben, der am Ende mit Marcion in den Katholizismus gemündet habe. »Höhepunkt und Endpunkt der gnostischen Bewegung« fielen vielmehr zusammen, denn »mit Ersteigung des Gipfels einer absoluten Speculation in den valentinianischen Systemen« habe die Gnosis »den Nerv ihres Lebens aufgegeben, den Kampf gegen das katholische Christenthum«.¹⁰⁶

2.2 Die Habilitationsschrift

Auch die zweite Publikation, die schon ein Jahr später wiederum in Leipzig auf Lateinisch eingereichte Habilitationsschrift, beschäftigte sich mit dem Themenfeld, das ihr Verfasser bereits in der Preisschrift abgesprochen hatte. Hier nun nahm Harnack einen Marcioniten der zweiten Generation, den Marcionschüler Apelles, in den Blick.¹⁰⁷ Im Hintergrund stand dabei immer noch der Plan einer großangelegten Monographie über den Häresiarchen und seine Schule.¹⁰⁸ Harnack selbst war mit dieser Qualifikationsarbeit wenig zufrieden. In einem Brief seufzte er, sie dürfe

»ohne Zweifel als die kleinkrämerische Untersuchung eines der minutiösesten und – unwichtigsten Probleme aus der Geschichte des Gnostizismus bezeichnet werden. Ich bin mit Thema, Ausführung, mit einem Wort »mit der ganzen Geschichte«, die ich mir da zusammengestellt, herzlich unzufrieden; aber in Anbetracht dessen, daß ich die 100 Folioseiten¹⁰⁹ lange Arbeit *dreimal* geschrieben habe, viele Parteien aber vier- und fünfmal, und weiter in Anbetracht dessen, daß ich nun fünf Monate über diesem Gegenstand gesessen, der mir in des Wortes wirklichster Bedeutung zum Vomitiv geworden ist, und endlich in Erwägung – daß ich nun Gott sei Dank diesen Gegenstand endlich hinter mir habe und dem unausstehlichen Apelles endlich die Letzte gegeben – nun wunderst Du Dich darüber, daß ich da trotz bevorstehendem Examen in drei oder vier Wochen sehr sehr fröhlich heute bin? Zumal da ich eben erst von Baur (dem Dekan) zurückkomme und mich eben erst an meinen Tisch gesetzt habe im ganzen Vollbewußtsein einer getanen Arbeit und mit der ganzen Freude, meinen Tisch mit den Apellejern und anderen Marcioniten nicht mehr bevölkert zu finden und die lateinischen Lexika in eine finstere Ecke werfen zu können.«¹¹⁰

geschichtlicher Verhältnisse zu dem trefflichen Unterbau aus sorgfältig behauenen Quadern« (Brief an Harnack bei Z-H, 67=45).

106 Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, 79. Vgl. dagegen Lipsius: Gnosticismus, 299: »Wie Marcion also von Anfang an dem specifisch gnostischen Ideenkreise ferner stand, so scheint es auch nachmals von seiner Seite an Annäherungsversuchen an die Katholiker [*sic*] nicht gefehlt zu haben, indessen hindert uns dieser Umstand nicht, hier, wo es sich nicht sowol um den Bildungsgang der einzelnen Person, als vielmehr um die Geschichte der Gnosis überhaupt und die verschiedenen Stadien ihres inneren Verlaufes handelt, die Sache auch umgekehrt zu betrachten, und in Markion einen Hauptvertreter jener letzten Entwicklungsstufe zu sehen, auf welcher die Gnosis in die katholische Kirche wieder einmündet.«

107 HARNACK: De Apellis gnosi monarchica: Commentatio historica. Leipzig 1874 (S/D, Nr. 2). Das handschriftliche Original mit den Bemerkungen des Korrektors liegt heute im Nachlaß Harnack (K. 7) in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz.

108 Vgl. ebd., 8: »Si deus annuet, alio loco de ipso Marcione quae habemus proferemus, ubi etiam Apellis doctrinam uberius dijudicabimus.«

109 Tatsächlich waren es sogar 109 Folioseiten.

110 Harnack an einen Unbekannten (Engelhardt?; zitiert bei Z-H, 68 f.=46).

Man sollte sich indessen von derartigen situationsbedingten Koketterien des von der Last des Habilitationsverfahrens befreiten Nachwuchsgelehrten nicht täuschen lassen. Auch in dieser Arbeit finden sich nämlich Passagen, die über eine rein quellenkritische Analyse deutlich hinausführen. Methodisch ging Harnack zunächst wie bei der Preisschrift und der Dissertation vor. Die Quellen, die Apelles erwähnen, wurden im ersten Teil kritisch durchmustert. Im zweiten Teil unternahm Harnack dann den Versuch einer systematischen Darstellung der Lehre des Marcioniten. Interessant im Hinblick auf Harnacks spätere Stellungnahme sind zunächst die Ausführungen über den Antinomismus des Apelles. Die marcionitische Unterscheidung zwischen dem Gott des Alten und des Neuen Testaments bei Apelles wird fast ohne mißbilligenden Unterton vorge tragen.¹¹¹

Mehr noch: In den abschließenden Bemerkungen stellt er fest, daß die streng literal orientierte biblische Exegese Marcions in den »Antithesen« sachgemäßer gewesen sei als die Auslegungsweise der großkirchlichen Gelehrten, die die Schrift mit der unerträglichen Allegorese traktiert hätten. Doch Harnack bleibt hierbei noch stehen und schränkt sogleich ein, die großkirchlichen Theologen hätten gleichwohl zu Recht am Alten Testament festgehalten. Auch hätten sie in Fragen der Bedeutung des Alten Testaments, der Autorität des Gesetzes und der Integrität des Neuen Testaments richtiger geurteilt als die Marcioniten, allen voran Apelles. Wäre die Kirche Marcion und Apelles gefolgt, wäre sie bald, des Evangeliums beraubt, dem Fanatismus ausgeliefert gewesen. Harnack schließt mit einer merkwürdigen Wendung: Während die frühe Großkirche Apelles exkommuniziert habe, solle man ihn heute für einen echten Christen halten, ihn, »der jeglicher Autorität entgegentrat und an der Heilsgeschichte geradezu desinteressiert war und statt dessen in mancherlei Dingen seiner eigenen, gleichwohl frommen Auffassung folgte«.¹¹² Man wird hierin sicher eine versteckte Spitze gegen die zu dieser Zeit noch durchaus einflußreichen Vertreter einer biblischen Heilsgeschichte unter den Exegeten wie Ernst Wilhelm Hengstenberg, Johann Christian Konrad von Hofmann und Franz Delitzsch sehen dürfen, die eine historisch-kritische Erforschung der Bibel weithin ablehnten.¹¹³ Gegen diese »alte Garde« der alttestamentlichen Wissenschaft wird hier die Bibelauslegung eines Apelles ins Feld geführt! Wem unter den Gutachtern wird klar gewesen sein, wie viel Bewunderung sich für den Marcionitismus hinter dieser beiläufigen Bemerkung verbarg?

111 Vgl. Harnack: *De Apellis gnosi monarchica*, 66 f.

112 Vgl. ebd., 90–92. Das Zitat 92: »Quae tum erat ecclesia Apelli sacrificiis interdixit eumque in numero impiorum et haereticorum habuit, nostrae aetatis homines haud scio an eum pro vero Christiano habituri sint, qui omni auctoritati obstrepens historiae salutis prorsus incuriosus nulla non in re suum – licet pium – consuluit animum.« – In der Handschrift (siehe oben Anm. 107) lautete der Schluß noch: »... nostrae aetatis homines haud scio an eum pro vero Christiano habituri sint. Ut aequales erraverunt totam Apellis doctrinam reprobantes, ita ii errant, qui eum verum Christianum propterea praedicant, quod missa ecclesiae et Scripturae Sacrae auctoritate nulla non in re suum consuluit animum« (109).

113 Zu Hengstenberg und Hofmann vgl. jetzt Beckmann: *Die fremde Wurzel*, 239–311; zu Delitzsch etwa Siegfried WAGNER: *Franz Delitzsch: Leben und Werk*. München 1978, bes. 320–368.

2.3 Weitere Arbeiten bis 1883

Harnack hoffte noch in seinem letzten Leipziger Jahr (1878), die geplante Marcion-Monographie in wenigen Monaten fertigstellen zu können.¹¹⁴ Doch dazu sollte es nicht kommen. Wohl aber arbeitete er an Marcion und seinem Schüler Apelles kontinuierlich weiter.¹¹⁵ Schon zwei Jahre nach der Habilitationsschrift erschienen in der von dem Jenaer Kirchenhistoriker Adolf Hilgenfeld herausgegebenen »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie« seine »Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen«.¹¹⁶ Im Zentrum stand also wiederum nicht der Häresiarch selbst, sondern die von ihm inspirierte Gemeindebildung, die Harnack vom zweiten bis zum sechsten Jahrhundert verfolgte. Marcion habe zunächst die Großkirche reformieren wollen und sei »erst dann zur Constituirung einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft fortgeschritten [...], nachdem er vergebens sich bemüht hatte, die massgebenden Persönlichkeiten der Grosskirche für seine Anschauungen zu gewinnen.«¹¹⁷ Der ökumenische Zug, der Marcion eigen gewesen sei, habe sich in der von ihm gegründeten Kirche erhalten:

»Während die Mitglieder anderer gnostischer Parteien durch die äusseren Umstände dazu gedrängt worden sind, sich zu gemeinen kirchlichen Gruppen zusammenzuschliessen und damit zugleich ihre besten Speculationen in bestimmte runde Formeln schematisiren mussten, hatte der Marcionismus von solchem Druck der Zeit ungleich weniger zu leiden, weil er von Anfang an, nachdem es ihm einmal versagt war, sich in der Grosskirche durchzusetzen, sein Absehen darauf gerichtet hatte, *alles* Christliche in sich aufzunehmen und *kirchenbildend* zu wirken.«¹¹⁸

Immer deutlicher wird die heterodoxe Kirche der Marcioniten von den Gnostikern abgerückt. Die (gnostische) Differenzierung in Pneumatiker und Psychiker sei den Marcioniten ursprünglich fremd gewesen. Erst die Forderung einer strengen Askese habe zur Herausbildung zweier Gruppen, der *perfecti* und der *catechumeni*, geführt. Sie habe sich insofern verhängnisvoll ausgewirkt, als man sich immer weiter von der »ursprünglichen Aufgabe« entfernte und den Gnostikern immer ähnlicher wurde.¹¹⁹ Im Unterschied zu den Valentinianern und den verwandten Gruppen habe sich der Verfall der Marcioniten nur langsam vollzogen. Erlegen sei er schließlich »den Umarmungen des Manichäismus, der ihn innerlich corumpirte und Raum und Gebiet in Beschlag nahm«. Seine Wirkungsgeschichte reiche aber bis in das abendländische Hochmittelalter.¹²⁰

Diese Geschichte der Marcioniten wird von Harnack ausschnittsweise untersucht, wobei seine Ergebnisse dann in modifizierter Form Eingang in die Monographie von

114 Vgl. hierzu den bei Steck in Preisschrift, XXX, zitierten Brief an Overbeck vom 13.06.1878, demzufolge er »im Laufe des nächsten Semesters« seine Marcionstudien »zum Abschluß bringen« wollte.

115 Zu Apelles vgl. die Listen unbeachteter und neuer Quellen in HARNACK: Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. Leipzig 1890, 111–120 (S/D, Nr. 471); DERS.: Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen: Miscellen zu den apostolischen Vätern, den Acta Pauli, Apelles, dem Muratorischen Fragment, den pseudocyprianischen Schriften und Claudius Mamertus. Leipzig 1900, 93–100 (S/D, Nr. 714/714a).

116 DERS.: Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen. ZWTh 19 (1876), 80–120. (S/D, Nr. 10c).

117 Ebd., 82.

118 Ebd. (Hervorhebung im Original).

119 Ebd., 83.

120 Ebd., 83 f.

1921 gefunden haben.¹²¹ Die Geschichte Marcions und seiner Kirche rundet sich also in Harnacks Veröffentlichungen noch nicht zur durchgängigen Erzählung, er ist noch auf dem Weg hin zur publikationsfähigen Gesamtdarstellung.

Vier Jahre später wandte sich Harnack in einer Spezialstudie erneut Marcion zu.¹²² Eine Untersuchung der 1876 erstmals publizierten *Expositio evangelii concordantis* Ephraems des Syrers, die Jean-Baptiste Aucher und Georg Mösinger ins Lateinische übersetzt hatten, führte ihn zu dem Schluß, daß die diesem Werk zugrunde liegende Evangelienharmonie das Diatessaron Tatians sei und daß die Scholien Ephraems hauptsächlich die Marcioniten im Blick hätten, wobei Ephraem »in seiner *Expositio* an mehreren Stellen einer marcionitischen Schrift Erklärungen von evangelischen Perikopen entnommen hat und diese zum Teil wörtlich anführt.«¹²³ Diese Angaben wurden von Harnack sorgfältig zusammengestellt und kommentiert.¹²⁴

2.4 Die zweite Gesamtdarstellung (1883)

Die zweite synthetische Darstellung der Lehre Marcions und der Marcioniten und das erste veröffentlichte Gesamtbild aus Harnacks Feder findet sich – wenn ich recht sehe – im Jahre 1883 in dem Artikel »Marcion and the Marcionite Church« für die neunte Auflage der »Encyclopaedia Britannica«.¹²⁵ Der nunmehr 32jährige Gelehrte charakterisiert

-
- 121 Der Abschnitt über den Bericht des armenischen Bischofs Esnik von Kolb (ebd., 84–102) wurde von Harnack für seine Monographie später stark überarbeitet und nach der mittlerweile erschienenen Übersetzung von Johann Michael Schmid ergänzt; vgl. Marcion¹, 293*–301*. Vgl. ferner MuA⁴ 1, 931 f. – Die Inschrift von Deir-Ali, eine Aufschrift auf einem Versammlungsgebäude der Marcioniten aus dem Jahr 318/19 n. Chr. (vgl. ders.: Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen, 102–109), behandelte Harnack im Jahre 1915 erneut und vermochte nun auch das Rätsel, warum hier eine marcionitische Kirche ausgerechnet als »Synagoge« bezeichnet wird, einer vorläufigen Klärung zuführen; DERS.: Die älteste griechische Kircheninschrift. In: SPAW 1915, 746–766. (S/D, Nr. 1203); auch in ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche. Bd. 2: Berliner Akademieschriften 1908–1930/ [hrsg. von Jürgen Dummer]. Leipzig 1980, 305–325. (Opuscula 9/2; S/D, Nr. 1658); gekürzt in ders.: Aus der Friedens- und Kriegerarbeit. Leipzig 1916, 21–39. (Reden und Aufsätze: NF; 3); vgl. auch MuA⁴ 1, 659. Die Ergebnisse dieser neuerlichen Untersuchung gingen schließlich in den »Marcion« ein; vgl. Marcion¹, 263*–266*. – Zu den Ausführungen über das Muratorische Fragment (ders.: Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen, 109–113) vgl. Marcion¹, 156*. – Die Ausführungen über den Quellenwert des antimarcionitischen Gedichts Pseudotertullians (ders.: Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen, 113–120) erschienen in überarbeiteter Form wieder in Marcion¹, 314*–318*. Vgl. hierzu auch HARNACKS Rezension der Behandlung dieses Gedichtes durch seinen Schüler (!) Ernst HÜCKSTÄDT: Über das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem. (1875) in: ThLZ 1 (1876), 265 f. (S/D, Nr. 20). Zur Schülerschaft Hückstädt's vgl. Harnack an Rade vom 22.02.1880; Ja, 146 (Nr. 7), sowie die Bemerkungen in HARNACKS Rez. von: August OXÉ: Prolegomena de carmine adversus Marcionitas. (1888) in: ThLZ 21 (1888), 520 f., 520. (S/D, Nr. 439).
- 122 HARNACK: Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus: Ein Bericht. ZKG 4 (1880/81), 471–505. (S/D, Nr. 150).
- 123 Ebd., 500 (im Original gesperrt).
- 124 In überarbeiteter Form übernommen in Marcion¹, 278*–280*.
- 125 HARNACK: Marcion and the Marcionite Churches. EBrit⁹ 15 (1883), 533–535. Dieser Artikel ist bei Smend/Dummer nicht verzeichnet. Ich verdanke den Hinweis Ja, 163, Anm. 4. Der Artikel, der mir nicht zugänglich war, dürfte (wie die Artikel »Manicheism«, »Millennium« und »Montanism«) identisch sein mit dem der EBrit¹¹ von 1911, 691–693 (S/D, Nr. 1076); vgl. S/D, Nr. 221–223, mit 1075, 1077, 1078. Ich zitiere nach der 11. Aufl.

darin zunächst die marcionitischen Gemeinden im Vergleich zur Großkirche. Es habe sich um keine Schule gehandelt, keinen Mysterienkult, sondern man habe sich auf das reine Evangelium, die ursprüngliche Lehre Christi berufen. Marcion habe angesichts der verfälschten Überlieferung eine an Paulus orientierte, antijüdisch ausgerichtete »Reformation des Christentums« (»reformation of Christendom«) unternommen. Aus dieser Orientierung am Evangelium Christi und Pauli zeige sich, daß man Marcion nicht zu den Gnostikern rechnen dürfe, da der Mensch nicht aufgrund von »Wissen«, sondern von »Glauben« gerettet werde. Auch trage seine Lehre keinerlei esoterische Züge und weise keine Elemente nichtchristlicher Provenienz auf. Die Eigentümlichkeit der Lehre Marcions sei vielmehr aus einem Vergleich des Alten Testaments mit dem Evangelium Christi und der Theologie des Apostels Paulus hervorgegangen. Marcion wird also auch hier konsequent als Bibeltheologe gesehen. Er sei nicht kosmologisch oder metaphysisch, sondern religiös und historisch interessiert gewesen.

Harnack entwickelt sodann den theologischen Dualismus Marcions: den Gegensatz zwischen dem gerechten Gott des Gesetzes und dem guten Gott, dem Vater Jesu Christi. Daraus sei eine »ethisch-dualistische Vorstellung von Geschichte und Religion« (»ethico-dualistic conception of history and of religion«) entstanden. Allein Marcion habe im zweiten Jahrhundert Paulus in dessen Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, Werken und Glaube ernstgenommen. Er habe ihn aber insofern auch pervertiert, als er den Erlösergott vom Herrn über Himmel und Erde unterschieden und somit das Evangelium gewissermaßen auf den Kopf gestellt habe.¹²⁶

Harnack schließt eine synthetische Darstellung der marcionitischen Lehre an: Den Ausgangspunkt für Marcion habe die Annahme zweier Götter gebildet, die kosmologische Spekulationen freigesetzt hätten. Sein System sei aber nicht frei von Widersprüchen gewesen, der beste Beweis dafür, daß es Marcion nicht um philosophisches, sondern religiöses Wissen gegangen sei. Nach Harnack lehrte Marcion folgendes:

Der Mensch ist in Geist, Seele und Leib ein Geschöpf des gerechten und zornigen Gottes. Dieser Gott schuf den Menschen aus der Materie und unterwarf ihn einem strengen Gesetz. Da niemand dieses Gesetz halten konnte, wurde die ganze Menschheit vom Demiurgen zeitlich und ewig verflucht. Ein höherer, bisher unbekannter Gott erbarmte sich der Menschheit in ihrer desolaten Lage und sandte ihr seinen Sohn, um sie zu erlösen. Durch die Machinationen des Demiurgen wurde der scheinbar Inkarnierte gekreuzigt. Gleichzeitig hatte damit jedoch der Demiurg sein eigenes Schicksal besiegelt: Dem Auferstandenen mußte er die Seelen der Verlorenen überlassen. Auch die Seelen in der Unterwelt wurden durch Christus erlöst, allerdings nur Sünder und Übeltäter wie Kain, Esau und Saul, die seinem Befehl gehorchten, nicht hingegen die alttestamentlichen Gerechten. Um schließlich die lebendigen Seelen zu gewinnen, sandte Christus Paulus als seinen Apostel, der als einziger das Evangelium verstand und den Unterschied

126 Ebd., 692: »It may be said that in the 2nd century only one Christian – Marcion – took the trouble to understand Paul; but it must be added that he misunderstood him. The profound reflections of the apostle on the radical antithesis of law and gospel, works and faith, were not appreciated in the 2nd century. Marcion alone perceived their decisive religious importance, and with them confronted the legalizing, and in this sense judaizing, tendencies of his Christian contemporaries. But the Pauline ideas lost their truth under his treatment; for, when it is denied that the God of redemption is at the same time the almighty Lord of heaven and earth, the gospel is turned upside down.«

zwischen dem gerechten und dem guten Gott erkannte. Obgleich er judaisierenden Strömungen in der Urkirche entgegentrat, gewannen letztere doch die Oberhand. Dies führte dazu, daß das Evangelium und die paulinischen Briefe judaistisch verfälscht wurden. Marcion sah sich selbst als nächsten Diener Gottes, der wiederum das wahre Evangelium verkünden sollte. Er beseitigte die judaistischen Verfälschungen des Evangeliums und des Corpus Paulinum und schrieb ein Buch, betitelt »Antithesen«, indem er durch einen Vergleich von Altem Testament und den Schriften des Evangeliums den Unterschied zwischen den beiden Göttern nachwies.

So wurde Marcion zum Kirchengründer. Er rief dazu auf, dem guten Gott und seinem gekreuzigten Sohn zu vertrauen und dem Demiurgen die Gefolgschaft aufzukündigen. Die Gläubigen sollten sich durch gute Liebeswerke bewähren und so gerettet werden. Einen gnostischen Einfluß auf Marcion sah Harnack in der Behauptung, nur der Geist des Menschen werde gerettet, während der Leib zugrunde gehe. Daraus habe seine strenge dualistische Ethik resultiert. Damit werde der ursprünglich sittliche Gegensatz zwischen »gut« und »gerecht« in einen kosmologischen Gegensatz von »Geist« und »Materie« überführt. Der gute Gott erscheine nun als der Gott des Geistes, der alttestamentliche Gott als der Gott der Materie.

In doppelter Weise sei diese Lehre widersprüchlich. Harnack hält zum einen den gnostisch beeinflussten Dualismus für »unlogisch« (»illogical«). Denn nach Marcion leite sich der menschliche Geist vom gerechten, nicht vom guten Gott her, doch sei nicht einzusehen, warum dann der Geist in engerer Beziehung mit dem guten Gott stehen solle als die Materie.

Zum zweiten bleibe die Frage nach dem Schicksal derer ungeklärt, die nicht an das Evangelium glaubten. Nach Marcion würden sie von dem Gott der Liebe nicht verurteilt, sondern aus seiner Gegenwart entfernt. Damit fielen sie wieder in die Machtsphäre des Demiurgen, der sie für ihren Unglauben aber nicht etwa belohnt, sondern bestraft. Der Widerspruch hier sei offenkundig; damit verschwinde aber letztlich auch der Gegensatz zwischen »gerecht« und »gut«. Denn der Demiurg erscheine nunmehr als ein untergeordnetes Wesen, das in Wirklichkeit die Absichten des guten Gottes ausführt. Ganz offensichtlich ende der Dualismus somit in der Idee der alleinigen Herrschaft des guten Gottes.

Diese Lehre – so fährt Harnack fort – habe die Basis für die Kirchengründung Marcions gebildet. Da sie aber nicht frei von Widersprüchen gewesen sei, hätten Schüler Marcions sie in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt. Diese werden von Harnack kurz skizziert, woran sich eine knappe Darstellung der weiteren Entwicklung des Marcionitismus anschließt. Harnack sieht es als wahrscheinlich an, daß sich noch die Entstehung der Paulikianer und Bogomilen marcionitischen Impulsen verdankt. Durch letztere Gruppen vermittelt habe der Marcionitismus dann bis zu den Katharern und den antinomistischen und antikirchlichen Gruppen des 13. Jahrhunderts nachgewirkt.

Marcion wird hier also wiederum als radikaler Pauliner verstanden, der zu seinem Gottesbild nicht durch gnostische Spekulationen, sondern durch Schriftexegese gelangt sei. Doch wird er noch nicht von der Gnosis in der Weise entkoppelt, wie dies später der Fall ist:¹²⁷ Auf der einen Seite betont er stark, die Vorstellung einer Erlösung durch Glau-

¹²⁷ Vgl. v. a. Marcion², 196, Anm. 1 (fehlt in der Erstauflage!).

ben und nicht durch »Wissen« sei ungnostisch. Auf der anderen Seite wird der ethische Rigorismus Marcions aus der Gnosis abgeleitet. Der Seele/Geist-Leib-Dualismus und die daraus resultierenden Inkonsistenzen werden – wie in der Preisschrift – kritisch gegen Marcion gewendet. Später sieht Harnack darin einen gnostisierenden »Fremdkörper« in der marcionitischen Lehre, den er mit der Aversion Marcions vor dem »philosophischen Denken« erklärt.¹²⁸ Insbesondere betont Harnack hier noch, Marcion habe Paulus mißverstanden, während er später den Häretiker positiv als radikalen Pauliner sieht, der das Werk des Apostels erst zu seinen logischen Konsequenzen geführt habe. Auch die später geäußerte Auffassung, das Alte Testament sei mit Marcion aus dem Kanon auszuschließen, findet sich hier noch nicht.

3 Das »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1886)

Das Marcionbild Harnacks erreicht seine Reife in den Jahren zwischen 1883 und dem Erscheinen des ersten Bandes seines »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« 1886. Wir wissen, daß er in dieser Zeit intensiv an Marcion gearbeitet hat. An Rade schrieb er im Februar 1883, daß er an »Marcion's Antithesen« sitze, ein Unternehmen, das er noch in demselben Jahr abschließen wollte, wozu es dann allerdings nicht kam.¹²⁹ Wohl aber lag drei Jahre später der erste Band des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« vor, in der dem Häresiarchen ein gewichtiges Kapitel gewidmet war.¹³⁰ Hier sind nun schon fast alle Züge des späteren Marcionbildes erkennbar. Schon die Überschrift des einschlägigen Kapitels deutet Marcions Leistung an: »Das Unternehmen des Marcion, die ATliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren.«¹³¹ Die universal ausgerichtete Soteriologie wird erneut als entscheidender Differenzpunkt zwischen Marcions Lehre und der der Gnostiker benannt: Ihn habe »kein speculativ-wissenschaftliches (auch kein apologetisches), sondern ein soteriologisches Interesse« geleitet, weshalb er »auf den Glauben (nicht auf die Gnosis) allen Nachdruck« legte. Auch habe er nicht zwischen »einer esoterischen und einer exoterischen Form der Religion« unterschieden.

Scharf wird andererseits die Eigenständigkeit Marcions gegenüber der »semitischen Cultusweisheit« wie der »Methode der griechischen Religionsphilosophie« betont und damit der Häresiarch auch vom Judentum wie von der paganen Bildung abgerückt.¹³²

Marcion habe zunächst versucht, die christlichen Gemeinden zu reformieren. Erst als ihm dies nicht gelang, habe er eigene Gemeinden gegründet, »in denen die brüderliche Gleichheit, die Freiheit von allen Cäremenien und die evangelische strenge Disciplin herrschen sollten«. Er sei ein extremer Pauliner gewesen, der »die paulinische Kritik an der ATlichen Religion[...] zum Fundamente der religiösen Betrachtung« und auf »zwei Principien, den gerechten und zornigen Gott des A. T.'s, der zugleich identisch sei mit dem Weltschöpfer, und den vor Christus völlig unbekannten Gott des Evangeliums, der

128 Vgl. v. a. Marcion¹, 139–141 = Marcion², 97–99.

129 Vgl. Harnack an Rade, 10.02.1883, Ja, 163 (Nr. 23), mit Anm. 5.

130 HARNACK: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg i. Br. 1886. (SThL; S/D, Nr. 317); zu Marcion, 197–214.

131 Ebd., 197.

132 Ebd., 197–199.

nur die Liebe und das Erbarmen sei«, verteilt habe.¹³³ Deutlich trete bei ihm der Gegensatz zwischen einem »statutarischen Gesetz[.] mit Geboten und Cäremonien« und einem »einheitlichen Gesetz[.] der Liebe« hervor. Der paulinische Begriff des Glaubens sei ihm »das Vertrauen auf die in Christus geoffenbarte, unverdiente Gnade Gottes«. Gleichzeitig habe er sich aber insofern auch als »Grieche« erwiesen, »beeinflusst von dem religiösen Geiste der Zeit«, »indem er den ethischen Gegensatz des Guten und Legalen in den Gegensatz des unendlich Erhabenen, Geistigen und des Sinnlichen, Naturgesetzlichen hinüberspielte, an der Allmacht des Guten über die Welt verzweifelte und somit den überlieferten Glauben, dass die Welt und die Geschichte Gottes sei, durch eine empirische Betrachtung der Welt und des Weltlaufes corrigirte, zu welcher Betrachtung ihn allerdings auch die urchristliche Strenge in der Beurtheilung der Welt angeleitet haben wird«.¹³⁴

Die Unmöglichkeit, Marcions Sätze »zu einem System zusammenzuschliessen«, sowie die Tendenz der Schüler, Marcions Lehre nach ganz verschiedenen Seiten hin zu entfalten, liege in der Tatsache begründet, »dass Marcion ein *religiöser* Charakter war, dass er es überhaupt nicht mit »Principien« zu thun hatte, sondern mit lebendigen Wesen, deren Macht er fühlte, und dass er in dem Evangelium letztlich nicht eine Welterklärung, sondern die Erlösung von der Welt erkannt hat – die Erlösung von einer Welt, die auch in dem Besten, was sie bieten kann, nichts bietet, was an die Höhe des in Christus geschenkten Gutes heranreicht«.¹³⁵

Diese thetische Darstellung wird von Harnack im Anschluß genauer expliziert, und zwar im Hinblick auf den Gegensatz von Altem Testament und Evangelium, auf den damit verbundenen Antagonismus zwischen dem »Weltschöpfer[.]« und »Judengott[.]« einerseits und dem »guten Gott der Liebe« andererseits, im Hinblick auf die Christologie Marcions, seine Eschatologie und Ethik und zuletzt seine Bibelkritik.¹³⁶ In der kritischen Haltung Marcions gegenüber der Überlieferung der paulinischen Briefe, wie sie ihm vorlagen, sieht Harnack Marcions Bemühen um »eine neue Reformation« begründet:

»Marcion war sich bewusst, dass er mit derselben beauftragt sei, und die Kirche, die er gesammelt hat, hat diesen seinen Beruf anerkannt.«¹³⁷

Aus dem Bemühen, den unverfälschten Paulinismus zu sichern, entstand der marcionitische Kanon:

»Den Gedanken, die Christenheit auf die feste Grundlage einer definirten Auffassung dessen, was christlich sei – aber nicht auf eine theologische Lehre – zu stellen und diese Auffassung durch eine Sammlung von christlichen Schriften mit kanonischem Ansehen zu sichern, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Marcion zuerst gefasst und in grossem Umfang verwirklicht.«¹³⁸

Damit wird Marcion – anders als in der Preisschrift – erstmals zum Schöpfer der Vorstellung eines christlichen Kanons erhoben, ohne daß hier allerdings schon gesagt wird,

133 Ebd., 199.

134 Ebd., 200.

135 Ebd., 200 f. (Hervorhebung im Original).

136 Ebd., 201–211.

137 Ebd., 209 f.

138 Ebd., 210 (im Original hervorgehoben).

er sei das entscheidende Movens für die Herausbildung eines *großkirchlichen* Kanons gewesen.¹³⁹

Die katholische Kirche sei dem Organisationstalent Marcions zunächst nicht gewachsen gewesen,

»und es hat sehr lange gedauert, bis sie die Festigkeit erreichte, welche die marcionitische Kirche durch die Wirksamkeit *eines* Mannes gewonnen hat, der von einem so starken Glauben beseelt war, dass er die Kraft besass, seine Auffassung vom Christenthum allen anderen als die einzig richtige entgegen zu stellen, der sich nicht scheute, an der Tradition, statt zu deuteln, zu schneiden, und der zuerst feste Grundlagen zur Sicherstellung dessen, was christlich sei, gelegt hat, weil er bei aller Souveränität seines Glaubens weder an eine evangelische Geheimtradition noch an die Prophetie noch an die natürliche Religion hat appelliren wollen.«¹⁴⁰

Harnack sieht durchaus die Kosten, die Marcion dafür aufbringen mußte, nämlich den Glauben, »dass der Gott der Schöpfung auch der Gott der Erlösung sei«. Doch sei diese Neuerung selbst alttestamentlich-christlichen Gepräges:

»Der kühne Antijudaist ist doch der Schüler eines jüdischen Denkers, des Paulus, gewesen, und der Ursprung des Antinomismus Marcion's kann schliesslich bei den Propheten gefunden werden. Immer wird es Marcion's Ruhm in der alten Geschichte der Kirche bleiben, dass er, der geborene Heide, einen Sinn für die religiöse Kritik an der Atlichen Religion gehabt hat, welche Paulus einst geübt hatte. Der Antinomismus Marcion's ruhte schliesslich in der Stärke seines religiösen Gefühls, in seiner individuellen Religion gegenüber aller statutarischen Religion. Dort ruhte er auch bei den Propheten, dort bei Paulus; nur die statutarische Religion, welche man als Last und Hemmung empfand, war jedesmal eine andere. Für die Propheten war sie der äussere Opfercult und die Befreiung war die Idee der Gerechtigkeit Jahvehs; für Paulus war sie das pharisäisch behandelte Gesetz und die Gerechtigkeit aus dem Glauben war die Befreiung; für Marcion war sie die Summe alles dessen, was die Vergangenheit als Offenbarung Gottes bezeichnet hatte; nur was Christus ihm gegeben, war ihm der Liebe werth.«¹⁴¹

Marcion war im Grunde ein besserer Pauliner als Paulus selbst, indem er dessen Festhalten an der »besondere[n], nationale[n] Beziehung des Christenthums auf das jüdische Volk« ein für allemal aufgab.¹⁴² Durch den Rückgriff auf Paulus knüpfte er »an den für uns deutlichsten Theil der ältesten Überlieferung des Christenthums« an, deutete ihn dabei freilich notwendigerweise um:

»Marcion ist der erste und auf lange Zeit der einzige Heidenchrist, der sich auf Paulus gestellt hat – er war kein Moralist, kein griechischer Mystiker, kein apokalyptischer Schwärmer, sondern ein religiöser Charakter, ja der einzige selbständige religiöse Charakter, den wir vor Augustin in der alten Kirche kennen –; aber sein Versuch, den Paulinismus zu repristiniren, ist der erste grosse Beweis dafür, dass die Bedingungen, unter denen dieses Christenthum entstanden ist, sich nicht wiederholen und dass daher der Paulinismus selbst umgedeutet werden muss, wenn man ihn zur Grundlage einer Kirche erheben will. Sein Versuch ist weiter ein Beweis dafür, welchen unersetzlichen Werth für die alte Christenheit das A. T. besessen hat; dieses allein vermochte damals den christlichen Monotheismus zu schützen. Sein Versuch bestätigt endlich die Erfahrung, dass eine religiöse Gemeinschaft nur von einem religiösen Geiste gestiftet werden kann, der von der Welt nichts erwartet.«¹⁴³

139 Vgl. dazu unten II 4.

140 Ebd., 211 (Hervorhebung im Original).

141 Ebd., 212.

142 Ebd.

143 Ebd., 213 f.

Wenn er allerdings die alttestamentliche Lehre vom Schöpfergott aufgab, so bewiese dies, »dass dieser religiöse Geist bei aller Energie sich zu der Höhe des religiösen Glaubens nicht hat erheben können, die in der Verkündigung Jesu gegeben ist«. ¹⁴⁴

An diesem Marcionbild, wie es im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« vor uns steht, ist vielerlei bemerkenswert. Zu achten ist vor allem darauf, daß Marcion in vielem die Züge Luthers trägt: im Willen, die Kirche zu reformieren (Marcion wird wiederholt als »Reformator« bezeichnet, der eine »Reformation« der Kirche habe durchführen wollen¹⁴⁵); in der Antithetik zwischen Gesetz und Gnade bzw. Evangelium, im Gegensatz gegen die Zeremonien und der Betonung der Freiheit, ja im dualistisch geprägten Gottesbild, das die lutherische Dualität zwischen *deus absconditus* und *revelatus* widerspiegelt. Diese Züge finden sich zwar auch in der Erstlingsschrift bereits in der einen oder anderen Weise. Dort distanzierte sich aber der Student Harnack noch von der angeblichen Selbsteinschätzung Marcions als eines Reformators¹⁴⁶, während sie hier nun vorbehaltlos übernommen wird.

Angesichts dieser auffälligen Kontinuitäten kann von einer Entwicklung des Marcionbildes bei Harnack nur mit Einschränkungen gesprochen werden. Die Deutungsmuster von 1921 sind bereits 35 Jahre zuvor nahezu vollständig ausgebildet – mit drei gewichtigen Ausnahmen: Zum einen wird die Rolle Marcions bei der Ausbildung des großkirchlichen Kanons von Harnack hier nur angedeutet. Er hat diesen Problemkreis erst in seiner 1914 erschienenen Untersuchung »Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung« genauer ausgearbeitet.¹⁴⁷ Zum anderen redet Harnack einer Verbannung des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon

144 Ebd., 213.

145 In seiner »Dogmengeschichte« (wie der »Grundriß der Dogmengeschichte« seit der 2. Aufl. [Freiburg i. Br.; Leipzig 1893, GThW; S/D, Nr. 560a] hieß) findet sich eine signifikante Änderung der Erstauflage (DERS.: Grundriß der Dogmengeschichte. 1. Hälfte. Freiburg i. Br. 1889 [S/D, Nr. 447]). Dort hatte es geheißen: »In dieser Eigenschaft hat ihn seine [sc. Marcions, W. K.] Kirche anerkannt und z. B. seinen »Antithesen« eine Art von kanonischem Ansehen gegeben« (40). In der 2. Auflage lautete der Text: »In dieser Eigenschaft als Reformator und zweiter Paulus hat ihn seine [sc. Marcions, W. K.] Kirche anerkannt und seinen »Antithesen« eine Art von kanonischem Ansehen gegeben« (57; Hervorhebung W. K.). In der 6. Auflage von 1922 (Nachdruck 1991 [UTB; 1641]), 78, findet man schließlich: »In dieser Eigenschaft als Reformator und zweiter Paulus hat er nach seiner (und seiner bald in der ganzen Welt verbreiteten Kirche) Ueberzeugung gewirkt.« Weitere Belege: Marcion¹, 25; 247, Anm. 1 = Marcion², 27; 215, Anm. 1. Im »Marcion« parallelisiert er die Beurteilung des Alten Testaments durch den Häresiarchen mit der Luthers (»gut und nützlich zu lesen«). Vgl. Marcion¹, 248 mit 250 = Marcion², 216 mit 219. Auch die angeblich marcionitischen Prologe erinnern Harnack in ihrer »wichtigen Einseitigkeit« »an Luther und seine Entschlossenheit, überall in der Bibel das Rechtfertigungsdogma zu finden« (Marcion², 134* [nicht in der Erstauflage!]). Das altkatholische Zeitalter sei »ohne M[arcion] nicht zu denken, so wenig wie der nachtridentinische Katholizismus ohne Luther« (Neue Studien; 24). Ferner unten S. 72, mit Anm. 163 f., unten S. 76 mit Anm. 183, unten S. 83, mit Anm. 220, unten S. 104 f., mit Anm. 331. Zur Kritik vgl. auch Karlmann BEYSLAG: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1: Gott und Welt. 2. Aufl. Darmstadt 1987, 156; ferner Bienert: Marcion ..., 193.

146 Vgl. oben S. 44.

147 Siehe unten II 4. Vgl. aber auch die 2. Aufl. der »Dogmengeschichte« (1893), wo es bereits heißt, Marcions Kirche sei »die erste auf einem ausgeführten Verständniss des Evangeliums und auf einer streng geschlossenen Sammlung christlicher Schriften ruhende kirchliche Gemeinschaft«

hier noch nicht das Wort – im Gegenteil: er würdigt ausdrücklich den »unersetzlichen Werth« des Alten Testaments für die alte Christenheit. Schließlich spricht Harnack auch noch nicht davon, Marcion habe die Schöpfung der altkatholischen Kirche überhaupt erst angeregt, wie er dies in der späteren Monographie tun wird.

Die Darstellung Marcions hat Harnack in den vier Auflagen seines dogmengeschichtlichen Lehrbuchs (bis 1909) nicht geändert. Die wenigen Verbesserungen betreffen i. w. die Hinzufügung neu entdeckter Quellennachweise, einzelne stilistische Korrekturen und sprachliche Klarstellungen. In den abschließenden »Bemerkungen« betonte Harnack in der vierten Auflage deutlicher, daß Marcion den Paulinismus »gewaltsam modelte«. Auch behauptete er nun nicht mehr, Marcion sei »der einzige selbständige religiöse Charakter, den wir vor Augustin in der alten Kirche kennen«, sondern sieht in ihm nurmehr einen »der wenigen *scharf ausgeprägten religiösen* Charaktere, die wir vor Augustin in der alten Kirche kennen« – eine kaum signifikante Abschwächung der ursprünglichen Einschätzung.¹⁴⁸

Man wird Harnacks Selbständigkeit im Hinblick auf die Erarbeitung dieses Marcionbildes kaum überschätzen können. Unmittelbare Quellen und Vorbilder sind m. W. nicht nachweisbar. Franz Overbeck hat vermutet, Harnack sei zu der Ausgestaltung seines Marcionbildes im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« durch die Lektüre von Ernest Renans Buch »L'église chrétienne« angeregt worden.¹⁴⁹ Nun hat Harnack in diesen Jah-

(56 f.; Hervorhebungen im Original). Das findet sich in der Erstauflage, dem »Grundriss der Dogmengeschichte«, so noch nicht (vgl. dort 39).

148 LDog⁴ 1, 309. Gleichzeitig nahm HARNACK mehrfach zu Marcionstudien anderer Gelehrter Stellung. Sehr kritisch beurteilte er die Untersuchung von Marcions Rezension des Galaterbriefs durch W. C. VAN MANEN (Marcion's Brief van Paulus aan de Galatiërs, ThT 20 [1887], 382–404, 451–533) In: ThLZ 12 (1887), 495 f. [S/D, Nr. 388]. – Noch schlechter kam das Buch von H. U. MEYBOOM: Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888, weg, nicht zuletzt deshalb, weil der Vf. an Harnacks Darstellung im LDog Kritik geübt hatte: »Wenn er [sc. Meyboom] auf Marcion soviel Zeit und Mühe verwendet hätte, wie ich in nun 18 Jahren, so würde er wahrscheinlich Einiges, was er jetzt in meiner Darstellung für übertrieben oder für ungedeckt hält, in günstigerem Lichte sehen« (ThLZ 13 [1888], 348 f. [S/D, Nr. 438], hier 349). – Sehr freundlich beurteilte Harnack hingegen die Dissertation des Bonner Klassischen Philologen Oxé: Prolegomena de carmine ..., der er zugestand, über die eigenen Ergebnisse und die seines Schülers Hückstädt (siehe oben Anm. 121) hinauszuführen (ThLZ 21 [1888], 520 f. [S/D, Nr. 439]).

149 »Eigene Gedanken sind spärlich in Harnack's in dieser Hinsicht falsch glänzender Darstellg des Marcion u. seines Unternehmens Lehrb. der DG I, 197 ff. Die Bemerkungen, welche Renan L'église chrétienne Paris 1879 S. 359 ff. über Originalität u. Kühnheit Marcions unter den ältesten Lehrern der Kirche fallen lässt, sind wohl eine vornehm. Anregung H.'s gewesen, abgesehen von Tischgesprächen, die wir bei mir einmal geführt, wo insbesond. meinerseits der schlechte Witz gefallen ist von Paulus als dem Leidengenossen Hegel's sofern er unter seinen Schülern nur den einen Marcion gehabt, der ihn verstanden habe, u. dieser habe ihn missverstanden« (Franz OVERBECK: Harnack [Adolf] Literaturgeschichte Litteratur. In: Ders.: Werke und Nachlaß. Bd. 4: Kirchenlexicon Texte Ausgewählte Artikel A–I/ hrsg. von Barbara von Reibnitz. Stuttgart; Weimar 1995, 535 f.; vgl. bereits DERS.: Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie/ hrsg. von Carl Albrecht Bernoulli. Basel 1919. – Nachdruck. 2. Aufl. Darmstadt 1963, 230 = Neuausgabe in DERS.: Werke und Nachlaß. Bd. 4 I/ hrsg. von Barbara von Reibnitz. Stuttgart; Weimar 1996, 269). Zu Overbecks Aperçu über Paulus und Marcion vgl. immerhin oben Anm. 126.

ren Renan durchaus intensiv (und keinesfalls unkritisch!) zur Kenntnis genommen.¹⁵⁰ Gegen einen unmittelbaren Einfluß Renans auf die positive Neubewertung Marcions durch Harnack spricht aber – abgesehen von der Übernahme zentraler Ergebnisse seiner Erstlingsschrift – nicht nur, daß er Renan im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« in *die- sem* Zusammenhang nicht zitiert¹⁵¹ und man die entscheidenden Punkte des Marcionbildes bei Renan vergeblich sucht.¹⁵² Overbecks weitergehende Behauptung, Harnack sei ferner durch ein *Aperçu* aus seinem, Overbecks, Mund bei Tisch angeregt worden, ist natürlich nicht völlig ausgeschlossen, aber angesichts der umfassenden Forschungsleistung Harnacks auch kaum mehr als ein Gedankensplitter.

Der Annahme weitergehender Quellen Harnacks stehen überdies ganz eindeutige Selbstaussagen entgegen. Welche Bedeutung die Marcionforschung in Harnacks wissenschaftlichem Leben von Anfang an hatte, wird deutlich aus seiner Antrittsrede bei der Aufnahme in die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1890. Hier äußerte er sich auch zu seinem wissenschaftlichen Werdegang:

»Durch eine Preisaufgabe über den Gnostiker Marcion, welche die Universität Dorpat vor zwanzig Jahren stellte, wurde ich zur Geschichte der alten Kirche geführt. Die Aufgabe gehörte zu jenen trefflichen Thematiken, die zur genauesten philologischen und kritischen Arbeit zwingen und doch zugleich nöthigen, den Blick auf den Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen zu richten und bedeutende Gesichtspunkte zu gewinnen. Aus einer grossen Menge von Fragmenten ist das Bild einer der einflussreichsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts zu gestalten, und mit einem Schlage sieht sich der Forscher mitten in die zahlreichen und verwickelten Probleme versetzt, welche die Religionsgeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts bietet. Unter der ausgezeichneten Anleitung von ENGELHARDT's versuchte ich, mich in dieselben einzuarbeiten. Sie bilden noch heute den eigentlichen Gegenstand meiner Untersuchungen. Wenn es mir gelungen ist, Einiges zu ihrer Aufhellung beizutragen, so verdanke ich das dem glücklichen Umstande, dass mir niemals eine andere Aufgabe begehrenswerther oder interessanter erschienen ist.«¹⁵³

Die »Religionsgeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts« und die damit verknüpften Probleme nennt Harnack hier den »eigentlichen Gegenstand« seiner Untersuchungen. Zu deren Erforschung bedurfte es vor allem einer zuverlässigen Quellenkunde, und diese legte Harnack auch für Marcion und seine Kirche in den ersten zwei Bänden seiner »Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius« (1893) vor, während er in Band III und IV (1897/1904) die Frage der Chronologie eingehend erörterte.¹⁵⁴

150 Vgl. z. B. die Rezensionen von Ernest RENAN: *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. 4. Aufl. Paris 1882. In: ThLZ 10 (1885), 179–187 (S/D, Nr. 313); DERS.: *L'Abesse de Jouarre*: Drame. 13. Aufl. Paris 1886, in: ThLZ 12 (1887), 89–93 (S/D, Nr. 393).

151 Vgl. aber LDog^{1/2} 1, 33 f., Anm. 1; 35, Anm. 1; 52, Anm. 1; 103 f., Anm. 2; 319, Anm. 1; 362, Anm. 1; 440, Anm. 1.

152 Vgl. dazu Ernest RENAN: *L'église chrétienne*. Paris 1879, 350–363.

153 Antrittsrede des Hrn. HARNACK. In: SPAW 1890, 788–791 (S/D, Nr. 474); auch in ders.: *Kleine Schriften zur Alten Kirche*. Bd. 1: *Berliner Akademieschriften 1890–1907* [hrsg. von Jürgen Dummer], Leipzig 1980 (Opuscula 9/1; S/D, Nr. 1658), 1–4 (Zitat dort 1 f.; Hervorhebung im Original); auch in: No. 976–982, sowie jetzt wieder in: Adolf von HARNACK: *Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze*/ zugest. und hrsg. von Bernhard Fabian. Hildesheim etc. 2001, 165–169.

154 Vgl. HARNACK: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Teil 1: *Die Überlieferung und der Bestand*. 2 Bde. Leipzig 1893 (S/D, Nr. 556) 1, 191–201; Teil 2: *Die Chronologie*. 2 Bde. Leipzig 1897/1904 (S/D, Nr. 645, 827) 1, 297–311. Vgl. auch S/D, Nr. 1626, 1642.

Die Marcion-Abschnitte in beiden Teilen – wie auch das gesamte Werk – belegen einmal mehr, wie minutiös sich Harnack an den antiken Quellen orientierte, wenn er Leben und Werk des Häresiarchen und die Geschichte seiner Kirche zu rekonstruieren suchte.

4 Die Rolle Marcions bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons (1903–1921)

Mit einem Vortrag auf dem Internationalen Historischen Kongreß in Rom am 6. April 1903 schlug Harnack ein neues Kapitel seiner Marcionstudien auf: Er fragte nunmehr intensiver nach der Rolle, die Marcion bei der Herausbildung des großkirchlichen Kanons spielte. Leider besitzen wir von diesem Vortrag nur ein knappes Resümee, das Harnack dann auch in Band 2 seiner »Reden und Aufsätze« aufnahm.¹⁵⁵ Darin deutete er erstmals eine These an, die in ausgearbeiteter Form die Kanonforschung erheblich beeinflussen sollte: Der großkirchliche Kanon des Neuen Testaments sei in entscheidender Weise durch den marcionitischen Kanon geprägt. Die Frage, warum das Neue Testament statt einem vier Evangelien enthalte, sei durch den Gnostizismus bedingt worden, der die Kirche gezwungen habe, »möglichst authentische Urkunden zu bewahren«.¹⁵⁶ Schon hier dürfte Harnack in erster Linie an Marcion gedacht haben. Ausdrücklich genannt wird er im zweiten Abschnitt: Marcion habe die Kirche dazu genötigt, den Evangelien eine Sammlung von Paulusbriefen an die Seite zu stellen, denn sonst hätte die Großkirche Paulus Marcion und den Gnostikern »ausgeliefert«.¹⁵⁷ Diese abschließende Redaktion des neutestamentlichen Kanons, im Sinne einer Feststellung der »Grenzen und Ordnungen des Christlichen« im Kampf gegen den Gnostizismus, sei in Rom geschehen; von dort aus sei das Neue Testament in den Jahren 190 bis 250 auch von den anderen Kirchen übernommen worden.¹⁵⁸ Die Ausbildung der großkirchlichen zweiteiligen Bibel sei somit überhaupt nur durch die »häretischen Bewegungen« zu erklären.¹⁵⁹

Eine unerwartete Stützung dieser These fand Harnack in einem Aufsatz des belgischen Patristikers Donatien de Bruyne, den er als »epochemachend« bezeichnete. De Bruyne versuchte nachzuweisen, daß die lateinischen Prologe, die in zahlreichen alten Handschriften die einzelnen paulinischen Briefe einleiten, marcionitischen Ursprungs sind.¹⁶⁰ Harnack widmete dieser These eine Rezension in der »Theologischen Literaturzeitung«. Er stellte darin fest, es gebe nun keinen Zweifel mehr, daß der »marcionitische Apostolos den katholischen beeinflußt« habe. Damit sei erwiesen, »daß die alten Prologe ein Denkmal der marcionitischen Kirche mitten im katholischen Neuen Testamente« seien. Harnack fuhr fort: »Ist nicht die kanonisierte Sammlung der Paulusbriefe selbst ein solches Denkmal?«¹⁶¹

155 HARNACK: Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments = Osservazioni storiche sulle origini del Nuovo Testamento (Vortrag, geh. auf d. Intern. Histor. Kongreß in Rom am 6. 4. 03). SR(R) 3 (1903), 227–240 (deutsch und italienisch, S/D, Nr. 812); dt. Fassung auch in ders.: Reden und Aufsätze 2. Gießen 1904 (S/D, Nr. 829), 237–245 (danach zitiert).

156 Ebd., 241.

157 Ebd., 242.

158 Ebd., 244.

159 Ebd., 245.

160 Donatien DE BRUYNE: Prologues bibliques d'origine Marcionite. RBen 24 (1907), 1–16.

161 ThLZ 32 (1907), 138–140 (S/D, Nr. 938).

Die Bedeutung der Sammlung Heiliger Schriften Marcions für die Herausbildung des großkirchlichen Neuen Testaments behandelte Harnack erstmals ausführlich im Rahmen seiner neutestamentlichen Kanongeschichte im Jahre 1914.¹⁶² Darin führte er aus, »der das A. T. verwerfende Reformator Marcion« habe um 140 »seiner Kirche eine Sammlung, bestehend aus dem kritisch behandelten Lukasevangelium und zehn (ebenfalls kritisch behandelten) Paulusbriefen gegeben und dieser Sammlung dieselbe Autorität beigelegt [...], welche das A. T. bei den Juden und in den großen Kirchen genoß«. ¹⁶³ Ebenso hätten sich Gnostiker um dieselbe Zeit auf Evangelien und Paulusbriefe als kanonische Schriften berufen. Die Schaffung eines neutestamentlichen Kanons habe sich diesen Gemeinschaften aufgedrängt, da sie aufgrund ihrer Ablehnung des Alten Testaments sonst keine Offenbarungsurkunde besessen hätten. Damit kam Harnack zur eigentlichen Pointe seiner Abhandlung, nämlich der These, daß dies unmittelbare Rückwirkungen auf die Großkirche gehabt habe:

»Das bloße notorische Vorhandensein einer *neuen* Sammlung bei jenen Häretikern mußte hier ebenso auf die Kirche wirken, wie die Abfassung des Lutherschen Katechismus, die neue Symbolbildung der Reformatorischen und anderes im 16. Jahrhundert auf die katholische Kirche eingewirkt haben.«¹⁶⁴

Doch nicht nur für die Existenz eines großkirchlichen Neuen Testaments allein, auch für die Zweiteilung des großkirchlichen Neuen Testaments ist die Untergliederung des marcionitischen Kanons in Evangelium, nämlich das Lukasevangelium, und Apostolos, d. h. die zehn Paulusbriefe, nach Harnack von Bedeutung:

»Die doppelte Paradoxie des kirchlichen Neuen Testaments, daß es zweiteilig ist und daß die Paulusbriefe in dem zweiten Teil sich so breit geltend machen, ist also in Marcions Kanon vorgebildet.«¹⁶⁵

Harnack schließt dies auch aus marcionitischen Lesarten, die in den kirchlichen Text der Paulusbriefe eingedrungen seien, sowie aus der Rezeption der marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen in der Großkirche.

Mit dieser These hinsichtlich der Bedeutung des marcionitischen Neuen Testaments für die Schaffung der großkirchlichen Bibel war ein weiterer Mosaikstein auf dem Weg zum großen Marcionbild in der Monographie von 1921 gefunden.

Was bis dahin noch folgte, war Nacharbeit an Details: Die Fragmente des Rhodon über Apelles, die Euseb aufbewahrt hat, kommentierte Harnack in einem Festschriftbeitrag für Albert Hauck, wobei er auch diesem Marcioniten der zweiten Generation hohe Anerkennung zollte.¹⁶⁶ Ein textkritisches Problem in I Korinther 14,32 und in Römer 16,25–27 erörterte Harnack in einem Akademiebeitrag im Jahre 1919. Hier zeigte er, wie sich der Text von I Korinther 14,32 durch die Benutzung der marcionitischen Überlieferung emendieren läßt, während umgekehrt Römer 16,25–27 eine großkirchlich

162 HARNACK: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Bd. 6: Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung. Leipzig 1914 (S/D, Nr. 1169).

163 Ebd., 21 f.

164 Ebd., 22 f. (Hervorhebung im Original).

165 Allerdings nicht nur hier. Harnack fährt fort: »Aber auch in dem valentinianischen Kanon war sie vorgebildet, wie wir auf Grund des Briefs des Ptolemäus an die Flora schließen dürfen« (ebd., 40).

166 HARNACK: Rhodon und Apelles. In: Geschichtliche Studien – Albert Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht. Leipzig 1916, 39–51 (S/D, Nr. 1229); vgl. dort bes. 50 f.

überarbeitete Doxologie zugrunde liege, »die in ihrer Urform der Marcionitischen Kirche angehört und nur in dieser Form ihre volle Kraft und Schönheit offenbart«. ¹⁶⁷

5 Der »Marcion« (1921)

5.1 Umstände der Abfassung

Zu dieser Zeit arbeitete Harnack bereits an seiner letzten großen Monographie, betitelt »Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott«. ¹⁶⁸ Sie erschien fast auf den Tag genau fünfzig Jahre nach der Dorpater Preisverleihungsfeier von 1870. Dies war von Harnack so beabsichtigt. Kurz vor Ende der Drucklegung schrieb er am 9. November 1920 an Gustav Krüger:

»Mein »Marcion« wird demnächst im Druck beendet sein. [...] | Nun hab ich den Mumm die Schuld der Dankbarkeit abzutragen, die ich ihm gegenüber empfinde, der /mir/ {...} /den/ Eintritt in die alte Kirchengeschichte eröffnet hat. Am 24. Dez. dieses Jahres werden es 50 Jahre, daß ich von der Dorpater Theol. Fakultät den Preis für die von ihr gestellte Marcion=Preis-aufgabe erhielt. Zu diesem Tage soll das Buch da sein, das nach dem Willen der Fakultät schon 1871 erscheinen sollte.« ¹⁶⁹

Der Untertitel der Monographie war pointiert zugespitzt: »Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche«. Damit wollte der Verfasser signalisieren, daß er sich mit seiner Studie nicht etwa in das Kabinett heterodoxer Kuriositäten begeben hatte, sondern daß die Untersuchung von Leben und Lehre des Häresiarchen zu einem besseren Verständnis der Entwicklung der orthodoxen Großkirche entscheidend beitragen könne. Das Ergebnis seiner lebenslangen Forschungen erschien nun auf weit mehr als 600 Seiten, wobei die eigentliche monographische Darstellung kürzer ausfiel als die zehn Beilagen, in denen Harnack die Fülle der Überlieferungszeugnisse vor dem Leser ausbreitete. Schon allein durch die gründliche Durchdringung und Aufbereitung des Stoffes sollte Harnacks Arbeit bis heute zum Standardwerk in der Beschäftigung mit dem großen Häretiker des zweiten Jahrhunderts avancieren.

Die Begründung für das Buch gab Harnack bereits im Vorwort. Marcion sei einmal die Schlüsselfigur am »Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter«. Nicht nur sei »der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden«,

167 HARNACK: Über I. Kor. 14,32 ff. u. Röm. 16,25 ff. nach der ältesten Überlieferung und der Marcionitischen Bibel. In: SPAW.PH 1919, 527–536 (S/D, Nr. 1290); auch in ders.: Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche. Bd. 1: Zur neutestamentlichen Textkritik. Berlin; Leipzig 1931. (AKG; 19), 180–190; ders.: Kleine Schriften 2, 567–576 (danach zitiert): Zitat, 576; vgl. dazu auch den Brief Hans Lietzmanns an Harnack vom 28.07.1919 in GLANZ UND NIEDERGANG DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT: 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942)/ hrsg. von Kurt Aland. Berlin; New York 1979, 421 (Nr. 432).

168 Vgl. Harnack: Über I. Kor. 14,32 ff. ..., 570. Ferner Harnack an Zurhellen-Pfleiderer (13.05.1920): »Eine große Arbeit über Marcion nähert sich dem Ende; das ist mir eine besondere Freude«; ADOLF VON HARNACKS BRIEFE UND KARTEN AN ELSE ZURHELLEN-PFLEIDERER/ hrsg. von Christian Nottmeier. Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 8 (2001), 96–145, 137.

169 Zitiert nach Steck in Preisschrift, XXXII; dort auch weitere Informationen zum Publikationsdatum.

sondern er habe »Grundlegendes von diesem Häretiker übernommen«. Noch größer sei aber seine Bedeutung für die allgemeine Religionsgeschichte:

»Denn er ist der einzige Denker in der Christenheit, der mit der Überzeugung vollen Ernst gemacht hat, daß die Gottheit, welche von der Welt erlöst, mit der Kosmologie und der kosmischen Teleologie schlechterdings nichts zu tun hat. [...] Dadurch erhielt Christus eine so erhaben-isolierte Stellung als der Begründer der wahren Religion wie in keinem anderen Religionssystem, und die Paulinisch-Johanneische Dialektik in bezug auf Welt und Gott, Gesetz und Gnade, Moralismus und Religion wurde zum Abschluß gebracht, aber zugleich »aufgehoben«, so daß eine *neue Religionsstiftung* auf dem Grunde des Paulinischen Evangeliums in die Erscheinung trat. Paulus selbst ist kein Religionsstifter gewesen; aber was in seinen religiösen Conceptionen wie eine neue Religionsschöpfung verstanden werden konnte und auch von seinen judaistischen Gegnern so verstanden worden ist, das hat Marcion ergriffen und gestaltet.«¹⁷⁰

Auch beschreibt er den Arbeitsprozeß, der ihn endlich zur Vollendung der vorliegenden Monographie geführt habe: »Jahr um Jahr« habe er »das Material gesammelt und Vollständigkeit angestrebt«. Gleichwohl sah er sein Buch auch jetzt noch nicht als das letzte Wort zum Thema, denn es gebe »hier noch viele Probleme, an denen weiter gearbeitet werden« müsse, gelte es doch »die bedeutendste kirchengeschichtliche Erscheinung nach Paulus und vor Augustin auch zur hellsten zu machen«.

Abschließend deutete Harnack die äußeren Belastungen an, unter denen das Werk fertiggestellt wurde, Belastungen, die sich aus seiner dreifachen Tätigkeit als Ordinarius, als Direktor der Preußischen Staatsbibliothek und als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ergaben:

»In drei Hauptberufen stehend, habe ich diese Arbeit in abgestohlenen Stunden, ja halben Stunden niederschreiben müssen und manchmal an der Vollendung verzweifelt. Der Abschluß des Werks ist mir doch vergönnt worden, und ich kann nur hoffen, daß die Spuren seiner mühsamen Entstehung nicht allzu deutlich sind.«¹⁷¹

In einem Brief an Rade unmittelbar nach Publikation des Werkes schrieb er:

»Du wirst in der Vorrede sehen, wie das Buch entstanden ist – es ist mein »Marcion«, der nach genau 50 Jahren fertig geworden ist. [...] Das Buch ist leider 40 Bogen stark geworden; aber es war meine Absicht, Marcion endlich sein Recht in der Kirchengeschichte zu geben u[nd] das ganze Material so vorzulegen, daß jeder Einsichtige sich selbst ein Urteil bilden kann. Es soll deutlich werden, welcher Platz ihm zukommt: Er war zwischen Paulus u[nd] Augustin der *bedeutendste Christ*.«¹⁷²

5.2 Religionsgeschichtliche Voraussetzungen

Harnack skizziert zunächst die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für das Auftreten Marcions. Prononciert betont er gleich im ersten Satz erneut, Marcion sei, ohne es zu wissen, zum Religionsstifter geworden.¹⁷³ Dezidiert wird er von den »Halbheiten« der Gnostiker abgerückt: Marcion habe – von der Bibel und von Paulus herkommend –

170 Marcion¹, III f. (Hervorhebung im Original) = Marcion², VII.

171 Marcion¹, VI = Marcion², VIII.

172 Harnack an Rade, 28.12.1920; Ja, 763 (Nr. 579; Hervorhebung im Original); vgl. auch den Dankesbrief Rades vom 07.01.1921; Ja, 765 (Nr. 581).

173 Marcion¹, I = Marcion², I.

zum ersten Mal den bei den Gnostikern nicht völlig durchgehaltenen Gegensatz zwischen Weltschöpfer und »unbekanntem« und »fremdem« Erlösergott zu Ende gedacht. Gegenüber der katholischen Christenheit, die aus dem »Spätjudentum« einen religiösen Synkretismus übernommen hatte, habe er ferner auf »Simplification, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des Christlichen« gedrungen, während er den aus der »Mysterienspeculation« sich ergebenden »neuen Synkretismus« der Gnostiker gleichfalls abgelehnt habe.¹⁷⁴ Schließlich habe Marcion die Bedeutung der Erlösung durch Christus betont und daraus abgeleitet, daß Gott »nichts anderes sein« dürfe »als das Gute im Sinne der barmherzigen und erlösenden Liebe«. Alle diesem Liebesbegriff widersprechenden Züge im Gottesbild (etwa Vorstellungen von Gott als dem Schöpfer, dem Gesetzgeber und dem Richter) seien auszuschneiden.

Harnack faßt zusammen:

»Die Religion ist die paradoxe Botschaft vom fremden Gott; sie ist schlechthin einheitliche und eindeutige Botschaft, und sie ist die exclusive Botschaft von dem Gott, der der Erlöser ist.«¹⁷⁵

Damit habe Marcion aber »dem gewaltigen Sehnen und Ringen der Zeit« entsprochen, sei doch seine Verkündigung als dessen »höchste Erfüllung« erschienen.¹⁷⁶ Auf diese Weise stilisiert Harnack Marcion zur bedeutendsten religiösen Persönlichkeit nach Paulus und vor Augustin.

5.3 Leben und Wirksamkeit Marcions

Sodann resümiert er seine früheren Ergebnisse zu Leben und Wirksamkeit des großen Dissidenten, ohne sich dabei, wenn ich recht sehe, selbst auszuschreiben. Vielmehr wurde der umfangreiche Stoff erneut durchgestaltet.¹⁷⁷ Marcion kam in Rom in Kontakt mit dem syrischen Gnostiker Cerdo, der auf ihn Einfluß gewann. Hier schuf er zwischen 139 und 144 die erste christliche Sammlung kanonischer Schriften und schrieb ein Werk betitelt »Antithesen«. Über dieser Arbeit kam es zum Streit mit den Presbytern der römischen Gemeinde und schließlich im Juli 144 zur Exkommunikation Marcions durch eine römische Synode, die Harnack an Luthers Auftritt auf dem Wormser Reichstag erinnert:

»Es wird für immer denkwürdig bleiben, daß auf der ersten römischen Synode, von der wir wissen, ein Mann vor den Presbytern gestanden hat, der ihnen den Unterschied von Gesetz und Evangelium darlegte und ihr Christentum für ein judaistisches erklärte. Wer denkt hier nicht an Luther!«¹⁷⁸

174 Marcion¹, 17 (im Original teilweise hervorgehoben) = Marcion², 18.

175 Marcion¹, 18 f. (Hervorhebungen im Original; auch die übrigen Zitate im Original teilweise hervorgehoben) = Marcion², 19.

176 Marcion¹, 19 = Marcion², 19.

177 Marcion¹, 20–27 = Marcion², 21–30. Zum Einzelnachweis vgl. Beilage I, 1*–27* = 3*–30*.

178 Marcion¹, 24 f. = Marcion², 26 f. In der 2. Aufl. wird dieser Vergleich noch durch eine Anmerkung unterstrichen, in der Harnack hervorhebt, daß Marcion vor der römischen Synode als Schrifttheologe argumentiert habe, indem er »von dem Gegensatz des AT.s und des Evangeliums« ausging, »der die Annahme zweier Götter fordere«.

5.4 Der Ausgangspunkt: Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium – der doppelte Gottesbegriff

Den Ausgangspunkt der Lehre Marcions sieht Harnack auch jetzt »in dem paulinischen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, übelwollender Strafgerechtigkeit einerseits und barmherziger Liebe andererseits«. ¹⁷⁹ Diesem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium lag für Marcion ein »*Religionsprincip*« zugrunde, das nichts weniger als »*das Princip der Erklärung des gesamten Seins und Geschehens*« ist. ¹⁸⁰ Aus dieser Erkenntnis ergab sich die Preisgabe des Alten Testaments von selbst. Damit fiel aber auch die Verbindung des Erlöser- zum Schöpfergott dahin. Die Welt und deren Schöpfer ist das Feindselige schlechthin, wovon der Erlösergott in Christus befreit. Der Schöpfergott ist aber niemand anderes als der »Judengott«, wie ihn das Alte Testament beschreibt. Dieses Erlösungsgeschehen überlieferten nun verschiedene, einander teilweise widersprechende christliche Schriften, und Marcion machte sich daran, die ursprüngliche christliche Botschaft durch textkritische Arbeit aus diesen Schriften zu erheben. ¹⁸¹

5.5 Marcions Bibelverständnis

Die Identifikation von jüdischem Gott und dem wahren Gott der Christen in der Großkirche sah Marcion als Ergebnis einer »judaistischen« Verschwörung. Hiergegen berief er sich auf Paulus, der vor allem im Galaterbrief erklärt habe, es gebe nur ein Evangelium, das er allein empfangen habe und nun vertrete, während die anderen alle ein gefälschtes »judaistisches« Evangelium verkündigten. Daraus ergaben sich für ihn fünf Folgerungen:

1. Das Evangelium durfte keine judaistischen Züge tragen.
2. Auch paulinische Briefe, die »Judaismen« enthielten, mußten verfälscht sein.
3. Das apostolische Zeitalter war durch den Gegensatz zwischen paulinischen und »judaistischen« Christen bestimmt.
4. Die »Judaisten« hatten sich das Apostelamt in der Kirche angemaßt.
5. Paulus sei »als der Apostel von Christus berufen worden [...], um der falschen Predigt entgegenzuwirken«, und daher müsse »ein Evangelium vorhanden sein [...], das von keinem Menschen geschrieben, sondern direct von Christus dargereicht sei«. ¹⁸²

Dieses Evangelium identifizierte Marcion mit dem des Lukas. Sowohl dieses wahre Evangelium wie auch die Briefe des Paulus waren aber durch die »Judaisten« verfälscht worden. Marcion fiel daher die Aufgabe zu, diese Schriften von den »Judaismen« durch textkritische Arbeit zu befreien:

»Mit dieser Verpflichtung betraut zu sein [...], darin bestand das reformatorische Bewußtsein M[arcion]s, und als den »Restaurator« hat ihn auch seine Kirche gefeiert.« ¹⁸³

179 Marcion¹, 27 f. (im Original hervorgehoben) = Marcion², 30, mit dem Zusatz: »übelwollender, kleinlicher und grausamer Strafgerechtigkeit«.

180 Marcion¹, 28 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 30.

181 Marcion¹, 29–32 = Marcion², 32–35.

182 Marcion¹, 36 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 39.

183 Marcion¹, 39 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 42.

Hierzu griff er auf den sogenannten »abendländischen Text« zurück. Die »tendenziöse[n] Correcturen« werden sodann von Harnack im einzelnen aufgezählt.¹⁸⁴ Für diese Zusätze, Streichungen und Änderungen war als hermeneutisches Prinzip maßgeblich, daß Weltschöpfer und Erlösergott als strikt unterschieden gedacht werden mußten.

Das Alte Testament sah Marcion hingegen als unverfälschte Geschichte des jüdischen Weltschöpfers an, verwarf es allerdings als für die Christen nicht normativ. Dabei war er »ein bewußter und entschiedener Gegner der allegorischen Erklärung«.¹⁸⁵

Auf diese Weise wollte Marcion der »*Gemeinde Christi eine neue Bibel schaffen*«, bestehend aus dem Lukasevangelium und zehn Paulusbriefen, die das Alte Testament ersetzen sollte:

»Sowohl die Zusammenstellung als die Idee, das AT durch eine neue Sammlung abzulösen, sind sein Werk, und dieses Werk hat er der großen Kirche siegreich aufgenötigt, wenn sie auch daneben das AT conserviert und die neue Sammlung anders bestimmt hat.«¹⁸⁶

Daneben hinterließ Marcion eine Ἀντιθέσεις genannte Schrift, deren wesentlicher Inhalt »die Entgegenstellung der Worte und Taten des Weltschöpfers und des guten Gottes (bzw. seines Christus), damit aber auch die Entgegenstellung des Gesetzes (des ATs) und des Evangeliums« bildete.¹⁸⁷ Damit verfolgte er das apologetische Ziel, »die Unabhängigkeit des Evangeliums vom AT und seine absolute Neuheit anzuerkennen«. Gedacht war an »ein für die Gemeinde maßgebendes Werk«, ein »*symbolisches Buch*«. ¹⁸⁸ Mit diesem Werk sicherte Marcion seine textkritische Arbeit am Kanon des Neuen Testaments exegetisch ab. Dies geschah in zwei Teilen, nämlich (1) »historisch-dogmatischen Ausführungen« und (2) einem »fortlaufenden, wenn auch eklektischen Scholiencommentar«, ¹⁸⁹ deren Inhalt Harnack in groben Zügen aus Zitaten und Referaten anderer Autoren zu rekonstruieren versuchte.¹⁹⁰

Für die eigentliche Verkündigung Marcions ist von Bedeutung, daß er nicht eigentlich ein Lehrsystem vertreten hat, daß vielmehr alles, was er schriftlich hinterließ, in den »Antithesen« und den darin enthaltenen exegetischen Ausführungen enthalten ist. Marcions Theologie versteht sich also streng biblisch, sein Christentum »*stellt sich als exclusive Buchreligion dar*«:

»Als erster in der Christenheit stützt er sich auf *zwei* große Buchsammlungen; aber sie gehören nicht zusammen, sondern die zweite stößt die erste ab.«¹⁹¹

184 Marcion¹, 41 = Marcion², 44; vgl. 41–57 = 45–61.

185 Marcion¹, 62 = Marcion², 66.

186 Marcion¹, 68 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 72, mit dem Zusatz: »... und die neue kanonische Sammlung anders bestimmt, d. h. durch »urapostolische« Schriften und die Pastoralbriefe erweitert und in das Licht der Apostelgeschichte gerückt hat«.

187 Marcion¹, 69 = Marcion², 75.

188 Marcion¹, 70 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 76.

189 Marcion¹, 77 = Marcion², 83.

190 Vgl. Marcion¹, 81–135. In Marcion² gibt Harnack nur einige Hauptcharakteristika der »Antithesen« (87–92); die Belege finden sich 256*–313*, Beilage V.

191 Marcion¹, 136 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 94.

5.6 Theologie und Kosmologie

Um den Charakter von Marcions Frömmigkeit zu beschreiben, greift Harnack nun auf die religionspsychologische Terminologie Rudolf Ottos zurück. Marcion sei ganz und gar ergriffen gewesen von der »ganze[n] Macht und Gewalt des ›Numinosen‹«, er empfand das Evangelium »als kündlich großes mysterium tremendum et fascinosum«. Allein dieses Evangelium bringe Erlösung, eine »Erlösung nicht nur von der Welt, sondern auch von ihrem Schöpfer und Herrn«. Diese Erlösung sei in Christus Geschichte geworden:

»Christus ist innerhalb der Erlösung und in dem neuen Leben alles in allem und daher auch der Anfänger und Vollender des Glaubens. Vor ihm waren nur Pseudopropheten, und nach ihm bedarf es keiner Offenbarung mehr, sondern nur einer Restitutio.«

Indessen könne man »überschwengliche Seligkeit der Erlösung hier auf Erden nur im Glauben besitzen [...]; aber schon dieser Glaube ist Seligkeit«.¹⁹²

Den Weltschöpfer beschreibt Marcion nicht als Gott der Finsternis oder Prinzip des Bösen, sondern einfach als den jüdischen Schöpfergott, »wie ihn das Gesetz und die Propheten verkündigt haben«.¹⁹³ Nicht die Schlechtigkeit, sondern die »iustitia im Sinne der formalen Gerechtigkeit (›Auge um Auge, Zahn um Zahn‹)« und das damit verbundene Amt des Richters sind die Grundeigenschaft des Schöpfergottes.¹⁹⁴ Dabei hat man sich allerdings den Schöpfergott als »den *Despoten* im antiken Sinn und im Sinn zahlreicher ATlicher Stellen« vorzustellen, dessen Wille oberstes Gesetz ist und der von seinen Untertanen Gehorsam verlangt.¹⁹⁵ Gleichwohl ist dieser Gott schwach, weil ihm etwa die Allwissenheit fehlt, und darum ist auch seine Gerechtigkeit depraviert. Auch wußte er nicht um die Existenz des anderen Gottes, wodurch er »als im höchsten Maße inferior« erwiesen wird.¹⁹⁶ Dieser Gott wird aus seiner Schöpfung erkannt, die kein Mysterium übrig läßt.

Die Welt selbst hat eine schlechte Natur, erkennbar an der Vergänglichkeit des Fleisches und der Abscheulichkeit seiner Fortpflanzung. »Die Schöpfung des Menschen ist eine jämmerliche Tragödie, an der der Schöpfer allein schuld ist.«¹⁹⁷ Entscheidend nun ist für Marcion aber weniger die Unvollkommenheit dieser Schöpfung, einschließlich der des Menschen, als vielmehr die Tatsache, daß für ihn wie für Paulus der Mensch unter dem Gesetz des alttestamentlichen »Judengottes« steht. Der Schöpfergott ist ein Nationalgott der Juden; die übrigen Menschen können zu ihm nur zurückkehren, wenn sie Juden, d. h. Proselyten, werden. Harnack betont, Marcion sei kein Antinomist »im vollen Sinn des Worts«, denn er habe »gewisse Teile« des Gesetzes, nämlich »das Moralgesetz« »für *heilig, gut* und sogar für *geistlich* erklärt und damit für eine unverbrüchliche Norm«, ohne es allerdings vom guten Gott abzuleiten, da es »zum Sündenstand« gehö-

192 Marcion¹, 137–139 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 95 f., wo aber das eingerückte Zitat lautet: »Christus ist innerhalb der Erlösung und in dem neuen Leben, welches zugleich das ewige ist, alles in allem und daher auch der Anfänger und Vollender des Glaubens. Vor ihm waren nur Pseudopropheten, und nach ihm bedarf es keiner Offenbarung mehr, sondern nur einer restituierenden Reformation.«

193 Marcion¹, 139 = Marcion², 97.

194 Marcion¹, 141 = Marcion², 99.

195 Marcion¹, 142 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 100.

196 Marcion¹, 143 = Marcion², 102.

197 Marcion¹, 146 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 105.

re. Diese Einschätzung des Gesetzes ist jedoch nur relativ, denn verglichen mit der »Güte, die sich in der Barmherzigkeit und Erlösung ausspricht«, ist das Gesetz »weder gut noch heilig noch geistlich«. Marcion kennt also »eine doppelte Gerechtigkeit und doppelte Gutheit, verteilt sie auf zwei Götter und nennt in der Regel die niedere Gerechtigkeit, also auch den Weltschöpfer, nicht gut, sondern nur gerecht und die höhere Gutheit nicht gerecht, sondern nur gut«. ¹⁹⁸ Der Gerechtigkeit des Weltschöpfers fehlt aber die »barmherzige Güte« und muß daher »notwendig zur Härte, Grausamkeit und bei seiner exklusiven Vorliebe für sein erwähltes Volk zur Ungerechtigkeit werden«. ¹⁹⁹

An den alttestamentlichen Propheten hatte Marcion kein Interesse, hielt sie jedoch »für moralisch besser als die sich wider sie auflehrende und in heidnisches Leben zurückfallende Masse des mörderischen jüdischen Volks«. ²⁰⁰ Immerhin haben bestimmte Passagen des Alten Testaments für uns mindestens erbaulichen Wert. Andere durfte der Apostel Paulus nach Auffassung Marcions typologisch auslegen. Wieder andere wurden in Christus erfüllt, was Marcion zu der Annahme zwingt, »daß der Weltschöpfer unwissentlich oder vermessen Dinge gesagt und Aussagen gemacht hat, die ihm nicht zukommen und die ihre Wahrheit erst beim guten Gott erhalten haben«. ²⁰¹

Nicht erfüllt hat sich hingegen bisher die Weissagung eines jüdischen Messias, der noch kommen wird und den die Juden als kriegerischen Helden erwarten. Doch ist seine Wirksamkeit zeitlich begrenzt, »denn den zu erhoffenden Abschluß wird Jesus Christus bringen.« ²⁰²

Der Erlösergott ist hingegen ein bisher unbekannter und fremder Gott, von dem der natürliche Mensch vor seinem Erscheinen nichts weiß, da er völlig jenseitig ist. Er ist der schärfste Widersacher des Gottes dieser Welt, der ihm unterlegen ist.

»In dem Glauben an Gott als den *Fremden* und als den *Oberen* empfand M[arcion] die Distanz und die Nähe der Gottheit zugleich – das trostvoll kündlich offenbare Geheimnis der Religion; denn der Fremde ist zu uns gekommen, und er ist größer als die Welt mitsamt ihrem Gott und als unser Herz.« ²⁰³

Dieser Gott ist die Gutheit selbst, die sich als erbarmende Liebe offenbart. Für diesen Gott kann es »kein anderes *Werk* geben als *Selbstoffenbarung*, und diese wiederum kann nichts anderes sein als *Erlösung*«. ²⁰⁴ Die Erlösung, verstanden als Erlösung vom Gesetz, wird der ganzen sündigen Menschheit zuteil.

198 Marcion¹, 150 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 109.

199 Marcion¹, 153 = Marcion², 112.

200 Marcion¹, 154 = Marcion², 113 f.

201 Marcion¹, 157 = Marcion², 116.

202 Marcion¹, 157 = Marcion², 117.

203 Marcion¹, 160 (Hervorhebungen im Original). In Marcion², 120, wird die Passage in folgender Weise modifiziert und ergänzt: »In dem Glauben an *Gott* als den *Fremden*, als den *Oberen* und als den *Erlöser* empfand M[arcion] die Distanz und die hilfreiche Kraft der Gottheit zugleich – das trostvolle Wesen der neuen Religion; denn der Fremde ist zu uns gekommen, und er ist größer als die Welt mitsamt ihrem Gott und als unser Herz. In der »Fremdheit«, die zwischen *der* Gottheit, die es allein in Wahrheit ist, und der Welt besteht (also auch zwischen *der* Religion und allem menschlichen Sein und Tun), kombiniert mit der Gutheit, liegt die Eigenart der Religions- und Weltanschauung M[arcion]s. Ich weiß keine Belege dafür, daß vor ihm in der gesamten Religionsgeschichte irgend jemand etwas Ähnliches gelehrt hat« (Hervorhebungen im Original).

204 Marcion¹, 161 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 121.

»Der gute Gott kam, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, nicht um sie zu erfüllen; er tut das durch das *Evangelium*, um die Seelen zu erlösen.«²⁰⁵

Das Evangelium ist aber kein anderer als Jesus Christus. Harnack beschreibt das Wirken Christi nach Marcion an dieser Stelle bezeichnenderweise unter Rückgriff auf den Lutherchoral »Gelobet seist du, Jesu Christ« (EG 23):

»Der Sohn des Vaters, Gott von Art, // Ein Gast auf der Welt hier ward, // Er führt uns aus dem Jammertal // Und macht uns Erben in seinem Saal.«²⁰⁶

5.7 Christologie und Soteriologie

Aus den theologischen und kosmologischen Prämissen Marcions ergeben sich nach Harnack einschneidende Konsequenzen für die Christologie. Sie sei bei Marcion modalistisch und doketisch konzipiert. Sinn der Inkarnation ist die Rettung der Menschheit aus dem Machtbereich des gerechten Gottes. Dementsprechend ist die Inkarnation ein völlig neues und unerwartetes Widerfahrnis und das Neuheitsdenken Marcions sehr ausgeprägt. Die »beseligende Liebe des Erlösergottes« offenbart sich in Christi Verkündigung, namentlich in den Seligpreisungen.²⁰⁷ Diese Verkündigung wird begleitet und beglaubigt durch die Wundertaten Christi. Durch seinen Tod erkaufte Christus die Menschen vom Weltschöpfer. Er erlöste die in der Unterwelt befindliche vorchristliche Menschheit, darunter auch die Verworfenen des Weltschöpfers (Kain, die Sodomiten, die Ägypter), während er die im Sinne dieses Weltschöpfers Gerechten wie Abel, Henoch, Abraham und Mose verwarf, weil sie sich ganz dem Judengott ergeben hatten. Auf Erden hatte Christi Erscheinung zunächst nicht denselben Erfolg, da der Demiurg mit den judaistischen Pseudoaposteln erheblichen Widerstand leistete.

Die Betonung des Glaubens durch Paulus entsprach vollkommen der Intention des guten Gottes. Ihm hatte Jesus auch das schriftliche Evangelium übergeben, er allein war autorisiert, es durch seine Briefe zu verdeutlichen und zu verteidigen.

»Die Lehre des Paulus ist mit der Lehre Christi absolut identisch; daher ist auch die Evangelien-schrift nach den Briefen zu erklären, und so ist M[arcion] selbst bei seinen Auslegungen verfahren.«²⁰⁸

Das wahre Christentum ist daher vornehmlich biblische Theologie.

Doch auch die Predigt des Paulus konnte angesichts des Wirkens der Pseudoapostel nicht durchdringen. Die Aufgabe, diese Lehre durchzusetzen, blieb vielmehr Marcion vorbehalten, der vor allem bestritt, daß Glaube etwas mit Furcht zu tun habe:

»Immer wieder hat M[arcion] eingeschärft, daß dem guten Gott im Gegensatz zum Weltschöpfer, der gefürchtet werden will, nichts entgegengebracht werden darf als Glaube und daß alle Furcht beseitigt ist.«²⁰⁹

Eine eigene Begründung der Sittlichkeit hat sich damit erledigt:

205 Marcion¹, 162 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 122.

206 Marcion¹, 162 = Marcion², 122 f.

207 Marcion¹, 167 = Marcion², 127.

208 Marcion¹, 180 = Marcion², 142.

209 Marcion¹, 174 = Marcion², 134.

»Von der barmherzigen Liebe ergriffen und ihr sich im Glauben hingebend, ist der Erlöste in eine Sphäre erhoben, an welche der Schmutz der Materie und die Legalität nicht heranreicht; er braucht daher keine Normen der Moral und keine Begründung für sie; es bleibt also dabei, daß der Glaube genügt, weil Gott durch den Glauben aus Schlechten Gute macht.«²¹⁰

Gerettet wird allein die Seele. Diese Rettung ist in der Gegenwart jedoch nicht ohne weiteres sichtbar, da diese Welt noch unter der Herrschaft des Weltschöpfers steht, der alles tut, um die Erlösten zu drangsaliieren.

5.8 Eschatologie

Aus der Güte Gottes ergibt sich für Marcion auch, daß Gott bzw. Christus am Ende der Tage nicht als Richter im traditionellen Sinne kommen werde. Er straft nicht, sondern entfernt »die Sünder von seinem Angesicht«, die damit »dem Feuer des Weltschöpfers« verfallen. Marcion hält an der paulinischen Lehre fest, »daß *alle* Menschen, wenn sie sich nicht von Christus erlösen lassen, Sünder sind und es nach der kritischen Erscheinung Christi Gerechte im Sinne des Weltschöpfers nicht mehr geben kann«. Darum »sind diese alle in gleicher Verdammnis«. Die vorchristlichen Gerechten und der Weltschöpfer hingegen werden am Ende dieses Saeculums verschwinden, »wenn sie auch nicht durch das Höllenfeuer vernichtet werden wie die Sünder«.²¹¹

5.9 Kirchenbegriff und -organisation, Ethik

Von Paulus hat Marcion auch die Ekklesiologie übernommen. Er organisierte wahrscheinlich selbst bereits die marcionitischen Gemeinden. Äußerlich unterschieden sie sich nur wenig von den orthodoxen Kirchen. In ihnen wurde getauft und Abendmahl gehalten. Es gab hier die Ämter der Bischöfe, Diakone und Presbyter. Klerus und Laien waren somit ebenso unterschieden wie Getaufte und Katechumenen. Marcion strebte dabei »nach Einfachheit in den Ordnungen, verwarf im Gottesdienst jede Geheimnistuerei (d. h. die Anfänge der Arkandisziplin) und richtete sich gegen hierarchisches Kastenwesen und heilige Weltlichkeit«.²¹²

Die Ethik war streng asketisch ausgerichtet. Getauft wurde nur, wer das Gelübde der Ehelosigkeit bzw. der Enthaltensamkeit in der Ehe abgelegt hatte. Hinzu kam ein sehr restriktiver Umgang mit Essen und Trinken (Vegetarismus, strenges Fasten) sowie die Bereitwilligkeit zum Martyrium. Diese Askese war nicht nur verstanden als »ein Protest gegen die Materie und das Fleisch«, sondern auch als »ein Protest gegen den Gott der Welt und des Gesetzes. *Er bezeichnet den gewollten Abfall und Austritt.*«²¹³

5.10 Größe und Leistung Marcions

Die eigentliche Leistung Marcions faßt Harnack in vier Punkten zusammen:

1. Er unterzog als erster die christlichen Schriften einer kritischen Sichtung und schuf daraus einen neutestamentlichen Kanon. Er ist somit der »*Schöpfer der christlichen heiligen Schrift*«.²¹⁴

210 Marcion¹, 174 f. = Marcion², 136, mit dem Zusatz »inferiore Legalität« und der Korrektur »heranreichen«.

211 Marcion¹, 178 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 139 f.

212 Marcion¹, 185 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 146 f.

213 Marcion¹, 187 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 149.

214 Marcion¹, 189 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 151.

2. Ferner ersetzte er faktisch das Alte Testament durch seine »Antithesen«.
3. Er gab seiner Kirche keine »formulierte Lehre«, sondern eine – auf Schriftexegese gestützte – streng biblische Theologie.
4. Durch seinen dualistischen Gottesbegriff, seine Hochschätzung des Neuen Testaments, seine Gemeindeorganisation und seine asketische Ethik sorgte er für engsten Zusammenhalt der Gläubigen untereinander.²¹⁵

5.11 Die weitere Geschichte der Marcioniten

Anschließend entfaltet Harnack die weitere Geschichte der Marcioniten: Die so organisierte Kirche bildete aufgrund einer regen Missionstätigkeit relativ schnell Gemeinden im gesamten Mittelmeerraum und weiter im Osten.²¹⁶ Ihre größte Bedeutung erreichte sie in der Zeit zwischen 150 und 190, in der sie für die Großkirche eine akute Gefahr bildete. Im Westen verlor sie ab etwa 250 an Einfluß, in der Mitte des vierten Jahrhunderts war sie dort faktisch erloschen. Im Osten hingegen wußte sich der Marcionitismus noch lange Zeit zu behaupten – auch gegen mancherlei staatliche Repressalien und Verfolgungen seit der Zeit Konstantins. Das gilt vor allem für Zypern und Palästina sowie in noch stärkerem Maße für Ostsyrien, wo er wahrscheinlich an Bedeutung sogar noch zunahm. Erst seit der Mitte des fünften Jahrhunderts ging sein Einfluß auch dort zurück.

Die innere Geschichte dieses späteren Marcionitismus einschließlich der Geschichte des Apelles und seiner Sekte skizzierte Harnack anschließend in zwei umfangreichen Kapiteln, die die Ergebnisse der älteren Arbeiten aufgriffen. Sie müssen hier nicht dargestellt werden, da sie für die Figur Marcions selbst, um die es hier primär geht, nicht viel austragen.²¹⁷

5.12 Marcion und die »katholische« Kirche

Statt dessen seien noch die beiden bedeutsamen Schlußabschnitte der Monographie knapp resümiert. Nach der Darstellung der Geschichte des Marcionitismus diskutiert Harnack zunächst noch einmal die »geschichtliche Stellung« Marcions und »seine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche«.²¹⁸ Marcion bekämpfte nur die Pseudoapostel und judaistischen Evangelisatoren. Sie hatten der Christenheit insofern großen Schaden zugefügt, als diese nun Gesetz und Evangelium als eine Einheit betrachtete und damit das Wesen des Evangeliums verleugnete. Demgegenüber ging es Marcion darum, den Gegensatz von Glaube und Werken, Evangelium und Gesetz im Sinne des Paulus, wie er ihn verstand, neu aufzurichten. In einer Fußnote rückt Harnack Marcion erneut dezidiert vom Gnostizismus ab: Er sei »eine religiöse Größe für sich«, auch wenn er »in seiner Beurteilung der Materie und des Fleisches« durch den syrischen Gnostiker Cerdo beeinflusst sei.²¹⁹ Statt dessen gilt er Harnack als ein »wirklicher Reformator«, ja

215 Marcion¹, 189 f. (Hervorhebung im Original) = Marcion², 151 f.

216 Vgl. Marcion¹, 191–197 = Marcion², 153–160.

217 Marcion¹, 197–230 = Marcion², 160–196.

218 Marcion¹, 230 = Marcion², 196.

219 Marcion¹, 231, Anm. 3. In Marcion², 196, Anm. 1, wird das Verhältnis von Marcion und Gnostizismus noch schärfer beleuchtet und es werden »elementa concordiae et discordiae« zwischen beiden aufgezählt, wobei »die letzteren die wichtigeren« seien. Es bestehe »die scharfe Unterscheidung, die wir in der Kirchengeschichte machen müssen, zwischen den Gnostikern und Marcion zu Recht, und ihre Aufhebung bedeutet eine schwere Verdunkelung«.

er nennt ihn – unter Aufnahme eines Diktums Neanders – »den ersten Protestanten«,²²⁰ eine Charakterisierung, die er in der Preisschrift noch ausdrücklich abgelehnt hatte!²²¹ Diesen Protestantismus *avant la lettre* sieht Harnack im strengen Paulinismus Marcions gegeben, der »nicht nur den Kampf und das Werk des Paulus« wiederaufgenommen habe, sondern dies auch in der »*Glaubensgesinnung* des Apostels« tat:

»Denn nur Christus den Gekreuzigten wollte er kennen; in ihm allein schaute er das Angesicht des gnädigen Gottes, und mit diesem Gott der Güte und Barmherzigkeit wußte er sich in Glaube und Liebe untrennbar verbunden, weil er sich durch Christus erkauft und erlöst wußte. Hinter ihm lag Sünde und Welt, hinter ihm Gebot und Gesetz.«²²²

Indessen ging Marcion durch die radikal antithetische Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium und die daraus folgende Verwerfung des Alten Testaments mit dem Dualismus von Schöpfergott und gutem Gott über Paulus hinaus. Dadurch wurde er »geradezu zum Stifter einer neuen Religion auf dem Boden der christlichen Überlieferung«. Gleichzeitig ist diese Lehre jedoch »aus dem Paulinismus, bzw. aus einer Fortbildung desselben entstanden«.²²³ Harnack beschreibt Marcion geradezu als den Vollender des Paulinismus, der Paulus dort zu Ende gedacht habe, wo dieser Kompromisse einzugehen bereit war, etwa durch seine »eigentümliche Betrachtung der Erziehung des Menschengeschlechts«, seine »besondere Dialektik in bezug auf Sünde und Gesetz« und die »allegorische Auslegung von Schriftstellen«.²²⁴

Die Großkirche hingegen blieb in ihrer Mehrheit bei der »Paulinischen Halbheit« stehen, ja ruderte sogar zurück, was Harnack »ausschließlich aus der ungeheuren äußeren und inneren Autorität des AT im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Ursprung des Christentums aus dem Judentum« zu erklären vermag.²²⁵

Erstaunliche Affinitäten weist Marcions Denken aber mit dem der johanneischen Schriften auf:

»Johannes und Marcion wollen aus dem bunten Stoff, den jene Schriften bringen, eine durch *Hauptgedanken* centralisirte Darstellung schaffen; sie wollen die Neuheit der Erscheinung Christi und seines Evangeliums scharf herausarbeiten; sie wollen den absoluten Wert seiner Person und seines Werkes begründen, seine schlechthinige Überweltlichkeit und mit ihr seine volle Gottheit zu deutlicher Darstellung bringen und allein die neue trostreiche Gotteserkenntnis, die durch ihn und an ihm aufgeleuchtet ist, aussagen.«²²⁶

220 Marcion¹, 231 = Marcion², 198.

221 Vgl. Preisschrift, 187: Neanders Ausspruch vom »echten Protestanten« zeige, daß er »zu wenig für den Dualism[us] *M[arcion]’s* ein Verständniß« hatte und »das alles historische Christenthum Stürzende seiner Lehre nicht einsah«. – Zum Diktum Neanders vgl. jetzt auch May: »Ein ächter Protestant«, 262.

222 Marcion¹, 232 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 199.

223 Marcion¹, 233 = Marcion², 200.

224 Marcion¹, 234 = Marcion², 201, mit der Ergänzung: »Sünde und Gnade, Sünde und Gesetz, Schuld und Erlösung, Leben und Tod«.

225 Marcion¹, 235 = Marcion², 203.

226 Marcion¹, 236 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 204.

Im Unterschied zu Marcion hat es Johannes aber »als geborener Jude [...] verstanden, die letzten Konsequenzen zugunsten der allgemeinen Tradition zu vermeiden und die Autorität des jüdischen Gottes samt seinem Buche aufrecht zu erhalten«.²²⁷

Energisch betont Harnack demgegenüber den Antitraditionalismus Marcions. Er kontrastiert ihn mit der »Ausgestaltung des urchristlichen Synkretismus« in der Großkirche, die sich dazu auf die »apostolische« Tradition berufen habe. Es sei richtig gewesen, diese Tradition abzustoßen, das »Heilmittel«, das Marcion an die Stelle der Tradition setzte, erwies sich jedoch »geschichtlich betrachtet« als »noch falscher«.²²⁸

Die Parallelen zwischen Marcions Behandlung der neutestamentlichen Schriften und der Tübinger Schule, v. a. Ferdinand Christian Baur, nennt Harnack »so frappant, daß sie einer Hervorhebung nicht bedürfen«, damit Bemerkungen aus seiner Preisschrift wiederaufgreifend.²²⁹ Doch sei diese Schule »nicht soweit gegangen [...], dem Paulus die Anerkennung des AT und des ATlichen Gottes abzusprechen«; auch habe sie »andere Mittel« als Marcion besessen, »um das echt Paulinische vom ›Deuteropaulinismus‹ zu trennen.« Doch sei dieser Unterschied »nicht sehr groß; denn in der ›Idee‹ hat Paulus auch nach Baur den ATlichen Gott preisgegeben und in gewissem Sinn hat er mit dieser Behauptung recht.« Beiden sei darin zuzustimmen, daß der zentrale Aspekt der Theologie des Paulus der »Kampf gegen die Judaisten« sei. Beide hätten aber darin unrecht, »daß sie den *ganzen* Paulus mit seinen Gedanken und Interessen, sowie alle urchristlichen Entwicklungen aus jenem Kampfe glauben verstehen zu können«.²³⁰

Das »Bewundernswerteste« an Marcion sei neben der »religiösen Conception« die Energie, mit der er das Werk des Paulus zu Ende führen wollte, um »eine reformierte und geschlossene Christenheit zu schaffen und alle abgefallenen Brüder zurückzurufen«.²³¹ Er war es, der die Urkunde für den neuen Bund Gottes in Christus schuf, und er verband das Evangelium mit den Paulusbriefen und schuf damit »die segensreiche, zugleich aber verhängnisvolle Zweiteiligkeit des neuen Kanons«. Er war es ferner, der »dem herrschenden Synkretismus der religiösen Erkenntnisse und Motive, dazu dem Prophetismus, der Allegoristik, der eindringenden philosophischen Speculation, dem Rationalismus und Gnosticismus, kurz allen subjectiven Elementen ein Ende« machte und an ihre Stelle »nicht eine menschliche erklügelte ›Lehre‹, wohl aber eine klare und eindeutige biblische Theologie« setzte. Er war es schließlich, der »mit diesen neugeschaffenen Mitteln eine tatsächliche *Einheit* der Christenheit in Form einer großen *Kirche*« herstellte und dadurch »ebendieser Christenheit Kraft und Dauer« gab.²³² Nachdrücklich bestreitet Harnack jetzt die These, die er früher selbst vertreten hatte, nämlich »daß die Conception und Schöpfung einer zweiten heiligen Urkunde, des NT, schon vor M[arcion] in der großen Christenheit erfolgt sei«.²³³

Der Einfluß Marcions auf die Großkirche war so groß, daß letztere alles von ihm rezipieren mußte »mit Ausnahme des religiösen Grundgedankens«.²³⁴ Dies führte zur Aus-

227 Marcion¹, 238 = Marcion², 206.

228 Marcion¹, 239, mit Anm. 1 = Marcion², 207, mit Anm. 1.

229 Siehe oben S. 45.

230 Marcion¹, 240, mit Anm. 1 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 208, mit Anm. 1.

231 Marcion¹, 241 = Marcion², 209.

232 Marcion¹, 242 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 210.

233 Marcion¹, 243 = Marcion², 210 f.

bildung eines zweiteiligen Neuen Testaments, einer Theologie des Neuen Testaments sowie zur Überordnung der Soteriologie über die Kosmologie. Durch Marcion wurde für die Kirche auch Paulus wiederentdeckt und das Verhältnis von Altem zu Neuem Testament präzisiert.

Harnack faßt seine Ausführungen in einer dreigliedrigen These zusammen. Es sei erstens erwiesen, daß Marcion mit seiner Kirche »den entscheidenden Anstoß zur Schöpfung der altkatholischen Kirche gegeben und das Vorbild geliefert« habe. Zweitens sei er es gewesen, der »die Idee einer kanonischen Sammlung christlicher Schriften, des Neuen Testaments, zuerst erfaßt und zuerst verwirklicht« habe. Schließlich habe »er als erster in der Kirche nach Paulus die Soteriologie zum Mittelpunkt der Lehre gemacht«, im Unterschied zu den Apologeten, die »die christliche Lehre auf die Kosmologie« gegründet hätten.²³⁵ Diese dreifache Zuspitzung gelingt ihm erst jetzt in der Spätschrift. Zwar habe er – so stellt Harnack in einer Anmerkung fest – seine Thesen schon in früheren Schriften dargelegt, wenn auch »noch nicht mit der nötigen Bestimmtheit.« Aber sie seien »in den kirchen- und dogmengeschichtlichen Lehrbüchern und Monographie, die seitdem erschienen sind, [...] noch immer nicht gebührend anerkannt worden«. Denn würden sie dies, so müßte man die »Geschichte der Entwicklung des Urchristentums zur katholischen Kirche« anders aufbauen:

»M[arcion] und seiner Kirche muß für das 2. Jahrhundert mutatis mutandis eine so hervorragende Stelle (und eine ähnliche, in mancher Hinsicht noch weiter greifende Bedeutung) gegeben werden wie der Reformation im 16. Jahrhundert. Der Gnosticismus neben M[arcion] muß *kirchengeschichtlich* (anders ideengeschichtlich) einen bescheidenen Platz erhalten, und die altkatholische Kirche muß als ein (antithetisches und synthetisches) Product der Einwirkung Marcions auf das nachapostolische Christentum erscheinen. Die Christenheit (die Kirche) vor Marcion und nach Marcion – das ist ein noch viel größerer Unterschied als die abendländische Kirche vor der Reformation und nach der Reformation!«²³⁶

5.13 Die Verwerfung des Alten Testaments durch Marcion in ihrer Bedeutung für heute

Nach Harnack wurde Marcion zur Verwerfung des Alten Testaments durch die »Zurückweisung des Schöpfergottes« wie durch die »Ablehnung des Gesetzes« geführt.²³⁷ Der zweite Aspekt, die Ablehnung des Gesetzes, wird von Harnack nun unmittelbar kanontheologisch appliziert. Im Gegensatz zwischen der Glaubens- und Werkgerechtigkeit habe sich Marcion in einer Linie mit Paulus gesehen. Paulus habe aber aus seiner Erkenntnis nicht die Konsequenzen für die Frage der kanonischen Stellung des Alten Testaments gezogen. Seine Begründung für das kanonische Ansehen des Alten Testaments sei unzureichend. Nicht sachliche, sondern geschichtliche Gründe seien ausschlaggebend für die Beibehaltung des Alten Testaments in der Alten Kirche gewesen. Zu diesen habe allerdings die Tatsache gehört, »daß Jesus selbst und Paulus auf dem Boden des AT gestanden« hätten, ein Faktum, mit dem Marcion nicht umzugehen gewußt und das

234 Marcion¹, 244 (im Original hervorgehoben) = Marcion², 212.

235 Marcion¹, 246 f. (im Original hervorgehoben) = Marcion², 214 f.

236 Marcion¹, 247, Anm. 1 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 215, Anm. 1.

237 Marcion¹, 247 = Marcion², 215.

er nur aus der Welt zu schaffen vermocht habe, »indem er die Tradition über diese Stellung Jesu und seines Apostels für gefälscht erklärte.«²³⁸

Es stellte sich jedoch die Frage, ob Marcion mit seiner Ablehnung des Alten Testaments recht getan habe. In diesem Zusammenhang folgt nun Harnacks berühmte Forderung nach Ausschluß des Alten Testaments aus dem Kanon:

»Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.«²³⁹

Es ist deutlich, daß für Harnack diese »These«, die er ausdrücklich als solche einführt und zudem gesperrt druckt, von zentraler Bedeutung ist.

Das Alte Testament mußte im zweiten Jahrhundert beibehalten werden, weil sonst der christlichen Religion der historische Boden entzogen worden wäre. Das frühe Christentum verfügte noch über keinen geschichtlichen Entwicklungsbegriff und nahm darum »alle Schwierigkeiten, alle verhängnisvollen Folgen und alle Sophismen, die die Beibehaltung des AT mit sich brachte, instinktiv und mit Recht in den Kauf.«²⁴⁰ Damit wurde das Alte Testament schon im zweiten Jahrhundert nicht primär aus theologischen, sondern aus *geschichtlichen* Gründen beibehalten. Eine Ablehnung wäre »ungeschichtlich und grundstürzend, *zugleich aber auch religiös* [...] *verwirrend*« gewesen.²⁴¹ Denn sonst wäre zum einen ein »geschichtliche[s] Vacuum« hinter der christlichen Religion entstanden. Zum anderen wären die Verkündigung Jesu und die des Paulus vergewaltigt worden. Und vor allem: Man wäre gezwungen gewesen, »die Frömmigkeit der Psalmisten und die tiefen Prophetenworte als die Wirkungen einer verwerflichen Gottheit zu verurteilen.«²⁴²

Das Alte Testament hat die Kirche somit »in einen tragischen Konflikt gebracht«. Eine provisorische Lösung erreichten die neutestamentlichen Autoren durch die Unterscheidung von Offenbarungsstufen. Diese Offenbarungslehre war aber durch die Vorstellung von der Inspiration und die durch sie gesetzte *lex veritatis* bereits im Ansatz bedroht.²⁴³

Luther hat die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, die im Zentrum der Verkündigung Marcions und des Evangeliums stand, wieder ins Zentrum gerückt. Er zeigte, daß »das Gesetz durch das gesamte AT, einschließlich der Propheten« hindurchgehe und somit »das ganze einheitliche Buch unterhalb der Christenheit« liege.²⁴⁴ Schon zu Luthers Zeit waren alle Prämissen gegeben, war »die kritische Geschichtserkenntnis« schon erwacht, um dem Alten Testament »endlich sein *kanonisches Ansehen* in der Christenheit zu nehmen und ihm die *hohe geschichtliche Stelle* anzuweisen, die ihm gebührt«. Luther hat in Bezug auf die »alexandrinischen Bestandteile des AT« den Rat

238 Marcion¹, 248 = Marcion², 216.

239 Marcion¹, 248 f. (im Original hervorgehoben) = Marcion², 217.

240 Marcion¹, 249 = Marcion², 217.

241 Marcion¹, 249 (Hervorhebung im Original) = Marcion², 217.

242 Marcion¹, 249 = Marcion², 217 f.

243 Marcion¹, 249 f. = Marcion², 218.

244 Marcion¹, 250 = Marcion², 219.

gegeben, sie seien »gut und nützlich zu lesen«, gehörten aber nicht neben das Neue Testament, weil sie keine kanonische Richtschnur seien.²⁴⁵ Doch war Luther noch nicht in der Lage, das Alte Testament vollständig abzuweisen, weil er u. a. glaubte, »das Gesetz zur Erweckung der Gewissen nicht entbehren zu können«. Als negative Folge dieser Entscheidung enthielt der »Biblizismus« durch die Reformation eine »außerordentliche Verstärkung, und das kam auch dem AT zu gut«, v. a. im Täufertum und im Calvinismus. Harnack kann in diesem Zusammenhang gar von einem »islamitischen Eifer« und einer »neue[n] Art von Judaismus« sprechen.²⁴⁶

Die Geschichtsphilosophie, wie sie sich in ihrer christlichen Spielart im 18. und 19. Jahrhundert maßgeblich unter dem Einfluß Thomas Morgans, Schleiermachers und Hegels, aber auch der Pietisten entwickelte, war geprägt durch »die Erkenntnis der Immanenz der Ideen im Wirklichen und der Entwicklung der Wahrheit im Gange der Geschichte«, materialiter durch die Erkenntnis von der Eigenart des christlichen Gottesbegriffes »*sub specie Christi*«. Die Bestreitung der Gleichstellung von Altem und Neuem Testament folgte aus diesen Prämissen »mit zwingender Notwendigkeit und Evidenz«, und zwar zuerst bei Schleiermacher.²⁴⁷

In der gegenwärtigen Situation müßten die Kirchen nun aus diesen Entwicklungen die Konsequenz ziehen, nämlich »das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, »die gut und nützlich zu lesen sind« und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT kein kanonisches Buch ist«.

»Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird.«²⁴⁸

Nicht dürfe man aus der historisch-kritischen Depotenzen der beiden Testamente die umgekehrte Folgerung ziehen, das Alte Testament im Kanon zu belassen, denn das Neue bleibe

»doch der *Kanon* für die Kirche, nicht aus formalen Gründen und nicht mit der formalen Autorität des Buchstabens [...], sondern weil sich eine bessere Urkundensammlung für die Bestimmung dessen, was christlich ist, nicht schaffen läßt. Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden; denn was christlich ist, kann man aus ihm nicht ersehen. Die beiden anderen Einwendungen aber, man müsse dem AT die alte Stellung und Schätzung belassen, weil Jesus es als heilige Schrift anerkannt habe und weil es die große Urkunde für die Vorgeschichte des Christentums sei, dürfen auch nicht ins Gewicht fallen; denn Jesus selbst hat in seinem feierlichsten Wort seinen Jüngern gesagt, daß fortan alle Gotteserkenntnis durch ihn gehe, und der Gesichtspunkt, die Urkunden der Vorgeschichte des Christentums mit seinen eigenen auf *einer* Fläche zu verbinden, ist kein religiöser, sondern ein profaner.«²⁴⁹

Allein der Protestantismus sei heute in der Lage, die von Marcion aufgeworfene Frage zu beantworten. Im Unterschied zu Marcion gehe es nicht darum, das Alte Testament zu verwerfen. Vielmehr werde »dieses Buch erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung (die

245 Marcion¹, 250 f. = Marcion², 219.

246 Marcion¹, 251 f. = Marcion², 220.

247 Marcion¹, 252 f. (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 221 f.

248 Marcion¹, 253 f. = Marcion², 222.

249 Marcion¹, 254 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 222 f., mit Ergänzung: »der wissenschaftliche Gesichtspunkt«.

Propheten) allüberall gewürdigt und geschätzt werden, wenn ihm die *kanonische* Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen« sei.²⁵⁰

5.14 Die Modernität Marcions

Harnack hebt prononciert Marcions Glauben an die Offenbarung Gottes in Christus hervor. Marcion sei dabei ohne Rekurs auf eine »religiöse Anlage« im Menschen angekommen. Damit stehe er Luther am nächsten. Über Luther hinaus habe er aber »den Contrast zwischen Gott dem Heiland und der Welt, zwischen dem Wunder der Erlösung und dem Menschlichen – sei es auch dem höchsten – auf die Spitze getrieben«, und hierin bestehe »seine *singuläre* Eigenart«:

»Er hat das Evangelium, d. h. Christus, so erlebt, daß er schlechthin *jede* religiöse Offenbarung und Erweckung außer ihm als falsch und feindlich beurteilt hat.«²⁵¹

Damit sei Marcion zum »Religionsstifter« auf dem Boden des Christentums geworden. Abgesehen von ihrer soteriologischen Orientierung sei diese Religionsstiftung »vollkommen unjüdisch und ebenso unhellenisch«.²⁵² Diese Beobachtung berechtigt aber nach Harnack den Historiker dazu, die überzeitliche Bedeutung Marcions herauszuarbeiten. Und so macht er sich auf den letzten Seiten seiner Monographie daran, eine quasi entmythologisierte Fassung der marcionitischen Lehre vorzulegen. Scharf arbeitet er nochmals den Kontrast zwischen dieser lieblosen Welt und der neuen *dispositio* der Liebe heraus, die Marcion verkündet habe. Die neue Gottheit sei maßgeblich bestimmt durch den Liebesgedanken, womit »der Gottesbegriff zugleich auf die höchste und auf die eindeutigste Formel gebracht« sei.²⁵³ Immer wieder umkreist Harnack diese Vorstellung, die er bereits im »Wesen des Christentums« so eindrücklich als das Zentrum der jesuanischen Botschaft beschrieben hatte.²⁵⁴

Abschließend benennt Harnack in einer langen Reihe rhetorischer Fragen Marcion als »das consequente Schlußglied für die Kette, die durch die Propheten, Jesus und Paulus bezeichnet« sei.²⁵⁵ Auffällig ist hier, daß er dezidiert an einem auf die göttliche Liebe fokussierten Offenbarungsbegriff festhält und damit das auf kantischen Axiomen basierende Selbstverständnis des Kulturprotestantismus in Frage stellt:

»Und sind ›Gerechtigkeit, Moral und Kultur wirkliche Heilmittel für den ans Sinnliche gebundenen Menschen, sind sie nicht Palliative, die schließlich das Übel noch ärger machen, wenn der selbstlose höhere Liebeswille fehlt? Erzeugt der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir wirklich den Aufschwung zur aeterna veritas und vera aeternitas, die in der Liebe zu Gott und den Brüdern gegeben ist, oder sind sie nicht Kräfte, die bei jeder großen Probe versagen?«

In dieser aussichtslosen Lage, in der der Mensch sich nicht selbst helfen kann, wird Christus zum »Anfänger und Vollender der neuen, freimachenden Gotteskraft«. Damit ist aber auch der Vorstellung eines richtenden Gottes und der damit verbundenen

250 Marcion¹, 254 f. (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 223.

251 Marcion¹, 256 = Marcion², 225.

252 Marcion¹, 256 f. = Marcion², 225.

253 Marcion¹, 260 = Marcion², 229.

254 Vgl. WdCh, 86–104.

255 Marcion¹, 261 = Marcion², 230.

menschlichen Furcht endgültig der Abschied gegeben. Sie werden durch den Liebeswillen Jesu ersetzt.²⁵⁶

Harnack sieht darin die Modernität Marcions. Seine »Art das Evangelium zu verkündigen« komme »den Bedürfnissen der Gegenwart merkwürdig entgegen, vielleicht auch deshalb, weil die Zustände seiner Zeit den unsrigen verwandt waren«. Nur die Verkündigung der Liebe habe heute eine Chance, von den »Verächtern des kirchlichen Christentums« noch gehört zu werden. Als moderne Fortsetzer Marcions in diesem Sinne nennt Harnack Tolstoi und Gorki, aber auch James und John Stuart Mill sowie Julius Baumanns Buch »Das Evangelium der armen Seele« (1871).²⁵⁷

Harnack formuliert allerdings insgesamt sechs Einwände gegen Marcion:

1. Er konstatiert »etwas Expressionistisches in der Marcionitischen Orientierung über Gott und Welt«. Marcion sei kein scharfer Denker.
2. Sein damit verbundener Hang zur Mythologie sei problematisch.
3. Das durchweg negative Urteil über die Welt und ihre »Moral« falle zu apodiktisch aus.
4. Kreuz und Leiden würden von ihm gering geschätzt, da er sie nicht als »Schickungen« des Erlösergottes, sondern des Demiurgen betrachte.
5. »Wirken und Tat« würden zugunsten der Predigt des Evangeliums ungebührlich vernachlässigt.
6. Marcions rigorose Askese hebe die »Grundvoraussetzung alles positiven Denkens« auf, »nämlich, daß das Leben irgendwie etwas Wertvolles sein muß«. Dagegen betont Harnack, daß die Liebe »doch auch die Welt und die Geschichte mit ihrem Elend und ihrer Sünde a fundamentis« umspanne, »um sie in melius zu reformieren«.²⁵⁸

Harnack hält damit »die Kirchenlehre samt ihrem Alten Testament« freilich für »noch lange nicht gerettet«. Am ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses möchte er jedoch gegen Marcion festhalten. Unmittelbar im Anschluß hieran beendet Harnack den darstellenden Teil der Erstauflage des »Marcion« mit einem berühmten, später vielzitierten Satz: Man könne nur wünschen, »daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden!«.²⁵⁹

Exkurs: Hochschätzung und Relativierung des Alten Testaments bei Harnack
Die Forderung nach Beseitigung des Alten Testaments aus dem Kanon mag nach allem, was wir bisher über Harnacks Marcionbild gehört haben, überraschend kommen. Jedoch sind die Überlegungen des Kirchenhistorikers hinsichtlich der theologischen Validität des Alten Testaments nicht erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts herangereift, sondern bereits um die Jahrhundertwende nachweisbar. Das Bild wird weiter dadurch kompliziert, daß sich in Harnacks Werk ebenso Äußerungen höchster Wertschätzung des Alten Testaments finden oder Leistung wie Last der Kanonisierung des Alten Testaments sorgfältig gegeneinander abgewogen werden. Da diese Äußerungen vor allem in den früheren Schriften begegnen, sei ihre Betrachtung hier vorangestellt.

256 Marcion¹, 262 = Marcion², 231.

257 Marcion¹, 263 f. = Marcion², 232 f. Der Verweis auf die beiden Mills wurde in der 2. Aufl. in einer Anmerkung nachgetragen.

258 Marcion¹, 264 f. (im Original teilweise hervorgehoben) = Marcion², 234 f.

259 Marcion¹, 265. Zu den Modifikationen in der 2. Aufl. vgl. unten S. 148, Anm. 552.

In dem 1886 erstmals erschienenen ersten Band des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« konnte Harnack schreiben, das Alte Testament sei das eigentliche christliche Trostbuch und als solches habe es der christlichen Zukunftserwartung überhaupt erst Struktur verliehen. Es habe dem Evangelium den »Halt« gegeben, »der es davor sicherte, in der Folgezeit in den Gluthen des Enthusiasmus zu zerschmelzen oder in dem berückenden Traume der Antike zu zerfliessen, in jenem Traume von der unzerstörbaren göttlichen Natur des menschlichen Geistes und von der Nichtigkeit und Schlechtigkeit aller Dinge«.²⁶⁰

Ähnlich überschwenglich äußert sich Harnack im »Wesen des Christentums« über das Alte Testament:

»Welch einen Segen hat dieses Buch der Kirche gebracht! Als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rates, als Buch der Geschichte hat es eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik gehabt! Welche der Religionen, mit denen das Christentum auf griechisch-römischem Boden zusammentraf, konnte sich eines ähnlichen Besitzes rühmen?«²⁶¹

Für Jesus selbst war das Alte Testament von erheblicher Bedeutung: Er erkannte das Gesetz und die Propheten als einen »Teil der geoffenbarten und autoritativen Schriften« an. Er leitete seine Beweise aus dem Alten Testament ab. Er »billigte und wünschte« die »Beobachtung des äußeren Gesetzes« und versprach »denen, die den Dekalog halten, das ewige Leben«.²⁶²

Indem die Heidenchristen das Alte Testament als »Offenbarungsbuch« anerkannten, »erhielten sie mit ihm die religiöse Sprache, deren sich auch die jüdischen Christen bedient hatten, waren zunächst an die Auslegung gewiesen, die von Anfang an geübt worden war, und empfingen sogar einen grossen Theil der das A. T. begleitenden jüdischen Litteratur und der spätjüdischen Gedanken und Einrichtungen. [...] Das jüdische, d. h. ATliche Element, seiner nationalen Eigenthümlichkeit entkleidet, ist die Basis der grossen Christenheit geblieben.«²⁶³

Als das »wahre Israel« okkupierte die christliche Gemeinde nun das Alte Testament:

»In der Ueberzeugung, das wahre Israel zu sein, nahm sie die ganze geschichtliche Entwicklung, von welcher das A. T. erzählte, für sich in Anspruch, überzeugt, dass alle Gotteswirkungen daselbst auf sie abzielten. Wie bei dieser Betrachtung das jüdische Volk, sofern es Jesum als Messias nicht anerkannt hatte, zu beurtheilen sei, war die grosse Frage, die sehr verschiedene Beantwortungen finden sollte. Die Loslösung des Christenthums vom Judenthum war die wichtigste Vorbedingung und daher die wichtigste Vorbereitung für die Mission unter den Völkern und – für die Verbindung mit dem griechischen Geiste.«²⁶⁴

Im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« wie in der anderen klassischen Monographie über die »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« faßt Harnack die Bedeutung des Alten Testaments für die Christen in sechs Punkten

260 LDog¹ 1, 37 = LDog⁴ 1, 50.

261 WdCh, 185.

262 HARNACK: Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft? In: Ders.: Aus Wissenschaft und Leben. Bd. 2. Gießen 1911, 225–236 (S/D, Nr. 1032), hier 227.

263 LDog⁴ 1, 59 f.

264 LDog⁴ 1, 99.

zusammen: Von Bedeutung sei, erstens, seine »monotheistische Kosmologie und Naturbetrachtung« gewesen. Zweitens konnte man es für den Weissagungsbeweis in apologetischen Zusammenhängen heranziehen.²⁶⁵ Drittens habe man viele »Grundsätze und Einrichtungen der christlichen Gemeinde« aus ihm abgeleitet. Es habe, viertens, als Quelle und Grundlage für die Paränese gedient. Fünftens habe die Kirche auch den Bundesbegriff dem Alten Testament entnommen, nur um ihn dann antijüdisch zu wenden. Schließlich aber – und dies ist für Harnack der wichtigste Aspekt – habe das Alte Testament als Erbauungsbuch gedient.²⁶⁶

Diesen Einfluß konnte das Alte Testament nur deshalb ausüben, weil die Legitimität einer allegorischen Auslegung weithin anerkannt gewesen sei. »Wer sie [...] nicht anerkennen wollte, der mußte das Buch ganz oder teilweise verwerfen.«²⁶⁷ Nach der Schaffung des Neuen Testaments trat das Alte in seiner Bedeutung zurück, v. a. in der christlichen Ethik und der Erlösungslehre, aber es behauptete sich »an zweiter Stelle als Erbauungs- und Geschichtsbuch«.²⁶⁸ Auf theoretischer Ebene führte der Kampf gegen Marcion und den Gnostizismus dazu, daß man Altes Testament und Evangelium wieder sorgfältiger voneinander schied und verschiedenen heilsgeschichtlichen Entwicklungsstufen zuwies. Dies hatte allerdings kaum praktische Konsequenzen, im Gegenteil. Im dritten Jahrhundert griff man zur Rechtfertigung von »christlichen Einrichtungen in Verfassung und Kultus« verstärkt auf eine literale Auslegung des Alten Testaments zurück:

»Indem sich die Kirche als Gesetzeskirche etablierte, nahm sie das Alte Testament in einer Weise in Anspruch, die Paulus streng gerügt hätte, und kehrte zu dem Gesetz zurück, dabei noch immer auf die Juden scheltend und ihre Gesetzesbeobachtung für etwas Unerlaubtes erklärend. In der Dogmatik wurde man freier vom Alten Testament, als man im 2. Jahrhundert gewesen war – die christologischen Probleme traten in den Vordergrund, und die theologischen Interessen rückten von dem Schöpfergott und dem Logos zu den trinitarischen und christologischen Problemen sowie zu christozentrischen Mysterien hinüber –, aber in der Kirchenpraxis begründete man unbekümmert als es die Vorfahren getan hatten das, was man nötig zu haben glaubte, mit Hilfe des Alten Testaments; denn das Neue Testament bot für solche Zwecke viel weniger.«²⁶⁹

So kann Harnack nachdrücklich betonen, daß das Christentum im Alten Testament wurzele:

»Das ursprüngliche Christentum ist seiner Erscheinung nach christliches Judenthum gewesen, die Schöpfung einer universalen *Religion* auf dem Boden der ATlichen; daher behielt es auch, so weit es nicht hellenisirt wurde – und das ist niemals völlig geschehen –, die jüdischen Züge seines Ursprungs bei. Der Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's galt als der Vater Jesu Christi, das A. T. war die entscheidende Offenbarungsurkunde, und die Zukunftshoffnungen ruhten auf den jüdischen.«²⁷⁰

265 Vgl. hierzu bereits ausführlich HARNACK: Die *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche: TU 1/3. Leipzig 1883, 1–136 (S/D, Nr. 214), bes. 56–74.

266 LDog⁴ 1, 194–199. Vgl. auch MuA⁴ 1, 292–294.

267 MuA⁴ 1, 295.

268 MuA⁴ 1, 296.

269 MuA⁴ 1, 297. Vgl. hierzu auch HARNACK: Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Leipzig 1884 (= 1896; S/D, Nr. 265/560), 239–241.

270 MuA⁴ 1, 310.

Aber in doppelter Weise habe das Alte Testament auch das Christentum belastet. Zum einen unterschied sich nämlich die darin zu findende Sittlichkeit von der der Christen, was sich auch nicht durch allegorische Auslegungen beseitigen ließ:

»Es war Gefahr vorhanden, und sie trat wirklich ein, daß durch das Alte Testament ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum eindrang. Es gilt das nicht nur von Einzelheiten – das ganze Ziel war ein anderes, und die Religion stand dort außerdem in enger Verbindung mit einer politischen Größe, dem Volkstum.«²⁷¹

Zum anderen bedrohte das Alte Testament »die christliche Freiheit, sowohl die innerliche als auch die Freiheit der kirchlichen Gemeindebildung und der kultischen und disciplinären Ordnung«, insofern alttestamentliche Gesetze, wenn auch »in zeitgemäßer Umformung«, im Christentum erneut als »gültige Gottesgebote« proklamiert wurden.²⁷²

Im Jahre 1913 bedauerte Harnack in einer Rezension, daß das Werk »Die alte Christenheit und das Alte Testament« noch nicht geschrieben worden sei. Die Skizze einer Gliederung lieferte er gleich mit:

»Hier müßte in einem *ersten* Hauptteil von der prinzipiellen Stellung der jugendlichen Christenheit zum Alten Testament und der jüdischen Religion gehandelt werden. Man hätte zu zeigen, daß es in der Christenheit mindestens fünf ganz verschiedene Beurteilungen des A.T.s gegeben hat, bis sich die scheinbar einfache, in Wahrheit sehr komplizierte Stellung fixierte, welche die alt-katholischen Väter gefunden haben. Aus dieser Stellung ergeben sich dann die Prinzipien der Auslegung von selbst. In dem *zweiten* Hauptteil käme das A.T. als Quelle der religiösen Erbauung in Betracht, also der Einfluß, den es auf die Art und das Wachstum der Frömmigkeit ausgeübt hat. In dem *dritten* Hauptteil müßte die Bedeutung des Buchs als Beweisurkunde für die christliche Religion dargestellt werden, und zwar a) sowohl in bezug auf den geistigen Monotheismus und die monotheistische Welt- und Geschichtsbetrachtung, als auch b) auf die Lehren von Christus und der Kirche als neuer Menschheit. In dem *vierten* Hauptteil endlich wäre der Einfluß zu untersuchen, den das Buch auf die soziale Ethik und die ethische Kasuistik der Christen sowie auf die Bildung kirchlicher Gebräuche gehabt hat.«²⁷³

Die Annahme des Neuen Testaments durch die Kirche hatte andererseits massive Konsequenzen für die Wertschätzung des Alten. Schon in der Erstauflage des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« äußerte Harnack die seither nicht mehr geänderte Auffassung, die Annahme des Neuen Testaments durch die Alte Kirche habe faktisch ein gestuftes Kanonmodell zur Folge gehabt, das man nur dann richtig interpretieren könne, wenn man es als Ausdruck einer progressiven Heilsgeschichte verstehe. Durch die Bildung des zweiteiligen Kanons habe man das kanonische Ansehen des Alten Testaments, das im zweiten Jahrhundert von mehreren Seiten in Frage gestellt worden sei, »auf das wirksamste geschützt«. Gleichzeitig wurde die Kirche aber auch dazu angeregt, »das Verhältniss von A. und N. T. – damit aber auch das Verhältniss von Christenthum und vor-

271 WdCh, 185 f.

272 WdCh, 186.

273 Rez. von: Ungern-Sternberg, Arthur Frhr. von: Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis »De Christo« und »De evangelio« in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea. Halle 1913. In: PrJ 153 (1913), 119–121 (S/D, Nr. 1167), 119 f. (Hervorhebung im Original). Vgl. auch den Brief an Johannes Müller vom 29.09.1918: »Haben Sie herzlichen Dank für die Übersendung Ihrer Reden Jesu in Vergegenwärtigung. Sie haben ganz Recht: nur das Vergangene ist wirklich vergangen, was nicht vergegenwärtigt werden kann, so wie das A.T. einst im N.T. vergegenwärtigt wurde«; Grüne Blätter 32 (1930), 165.

christlicher Offenbarung – zu untersuchen«. Dieses Nachdenken führte zu einer »Unterordnung« des Alten unter das Neue Testament und damit – vor allem bei Irenäus, Tertullian und Origenes – zu den ersten Ansätzen einer geschichtlichen Betrachtung des Christentums, da man nun wissen wollte, »was denn das Eigenthümliche des Christenthums im Unterschied von der ATlichen Religion sei«. Diese historische Auffassung sei jedoch dadurch immer wieder behindert worden, daß man sich »fort und fort auf das A. T. als auf ein christliches, alle Wahrheiten der Religion in vollkommener Gestalt enthaltendes Buch« berief.²⁷⁴

Durch die Annahme eines kanonischen Stufenmodells in Verbindung mit einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise dieses Modells waren bei Harnack die theoretischen Voraussetzungen geschaffen, die später die Forderung der Entkanonisierung des Alten Testaments ermöglichen sollten. Diese differenzierte, gleichwohl nicht statische Beurteilung des Alten Testaments – einerseits Grundlage der christlichen Religion, andererseits altkirchliche Last – darf daher nicht aus dem Blick geraten, wenn wir uns nun der Genese von Harnacks Stellungnahme im »Marcion« zuwenden.

Leider ist die Quellenlage zur Beantwortung dieser Frage insgesamt unbefriedigend. Es gibt Hinweise, daß Harnack bereits vor der Jahrhundertwende mit dem *status quo* in der Kanonfrage unzufrieden war. Als Paul Wernle dem Basler Alttestamentler Bernhard Duhm im Jahre 1893 von seinen Studien bei Harnack berichtete, schrieb dieser zurück: »Daß Harnack auf das A.T. nicht anbeißen will, wundert mich nicht, hören Sie ihm doch einmal das *qatal* ab.«²⁷⁵ Bereits in den berühmten Vorlesungen zum »Wesen des Christenthums« hatte er – wie oben gesehen – sagen können, daß durch das Alte Testament ein »inferiores, überwundenes Element« eingedrungen sei,²⁷⁶ ein Satz, der jüdischerseits auf heftigen Widerspruch gestoßen war. Der Hamburger Rabbiner Paul Rieger warf Harnack sogar vor, er teile diese »Antipathie gegen das Alte Testament« mit allen »Berufsantisemiten«.²⁷⁷

Ein weiterer Hinweis für Harnacks sich herausbildende Einstellung findet sich ebenfalls nicht im Zusammenhang der Marcionforschungen, sondern in seiner Akademieabhandlung zum Brief des Ptolemäus an Flora von 1902.²⁷⁸ Dort lobt Harnack mit geradezu glühender Emphase die kritische Beurteilung des jüdischen Gesetzes durch den valentinianischen Gnostiker Ptolemäus. Es sei

»die muthigste That des Ptolemäus gewesen, dass er bei aller Pietät gegen das Gesetz rund erklärt hat, gewisse Bestandtheile des Gesetzes – und zwar nicht nur solche, die Moses gegeben hat, sondern auch solche, die von »Gott« stammen – seien auf der neuen Stufe der Religion, die jetzt gegeben sei, aufgehoben, also ungültig. Soweit hat die grosse Kirche, als sie am Ende des 2. Jahrhunderts ihre Stellung zum Gesetz endgültig formulirte, nicht zu gehen gewagt.«²⁷⁹

274 LDog¹ 1, 291 f. = LDog¹ 1, 397.

275 Brief vom 30.12.1893; zitiert nach Rudolf SMEND: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten. Göttingen 1989, 121.

276 Vgl. oben S. 92.

277 PAUL RIEGER: Antisemitismus und Wissenschaft. Im Deutschen Reich 8 (1902), 473–480, 537–542, hier 538. Vgl. auch WIESE: Wissenschaft des Judentums ..., 139, mit Anm. 33; ders.: »Unheilsspuren«, 107.

278 HARNACK: Der Brief des Ptolemäus an die Flora: Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert. In: SPAW 1902, 507–545 (S/D, Nr. 769; danach zitiert); auch in ders.: Kleine Schriften 1, 591–619.

279 Ebd., 523.

Harnack schließt die Untersuchung mit einer Nachbemerkung ab, aus der deutlich wird, in welche Richtung seine Überlegungen schon damals tendierten: Ptolemäus und Flora seien von ihren Zeitgenossen zu Unrecht »als Unchristen, als wilde Allegoristen, als unsinnige Philosophaster« diffamiert worden.

»Vor 1700 Jahren bereits ist von Christen das Alte Testament als Joch abgeschüttelt worden; christliche Gemeinschaften gab es, die ihm mit voller Pietät und Freiheit zugleich gegenüber standen. Und heute nach so vielen Generationen und nach so vielen zwingenden Erkenntnissen ist der Zustand der Freiheit in der Christenheit noch nicht wieder erreicht, den jene kleine Gemeinschaft, Männer und Frauen, so klar und muthig vertheidigt hat. Mögen die Kirchenhistoriker den Spuren jener »gnostischen Vereine« sorgfältiger nachgehen und dabei nicht nur auf die krausen Aeonennamen achten – als wäre das das Wichtigste, was sie uns lehren können – oder auf das Uralte, das sie bewahrt haben, sondern auf die progressiven Elemente, die sie als Schüler des Paulus und Plato entwickelt haben!«²⁸⁰

Harnack deutet hier nur an. Ein scharfsichtiger Kopf wie *Franz Overbeck* (1837–1905) hat aber durchaus gespürt, daß damit grundlegende Fragen (kirchen-)historischer Hermeneutik angerissen werden, und empfohlen, »diesen Rath nicht, oder doch nur mit der äussersten Vorsicht und mit eigenen aber nicht Harnacks Gedanken« zu befolgen. Insbesondere kritisierte er Harnacks Versuch, »die Kluft zwischen Gnostikern u. Grosskirchlern zuzuschütten, und die Gnostiker den Katholiken möglichst anzunähern.«²⁸¹

Auch wenn Overbeck die Implikationen von Harnacks Ansatz durchaus wahrnahm, so findet sich bei Harnack selbst, wenn ich nichts übersehen habe, zu dieser Zeit noch keine explizite Äußerung in der Kanonfrage. Der Grund hierfür könnte darin liegen, daß es ihm bis zur Jahrhundertwende angesichts der großen Kontroversen, die sein Werk ohnehin bereits ausgelöst hatte, nicht opportun erschienen sein mochte, durch eine allzu unverblümete Stellungnahme erneut heftige Diskussionen zu entfachen.

Möglicherweise hat hier der berühmte »Bibel-Babel-Streit« in den Jahren nach der Jahrhundertwende bei ihm zu einem Umdenken geführt. Er war ausgelöst worden durch Vorträge, die der Assyriologe *Friedrich Delitzsch* (1850–1922) in den Jahren 1902–1904 teilweise in Gegenwart des Kaisers (und Harnacks) gehalten hatte.²⁸² Darin hatte er babylonisch-assyrische Parallelen zum Alten Testament aufgezeigt und glaubte damit auch dessen *theologische* Bedeutung relativieren zu können. Harnack hatte sich zwar nachdrücklich von der *Form* der Polemik Delitzschs distanziert – mit seinen Schlußfolgerungen im Hinblick auf die obsoletere kanonische Geltung des Alten Testaments ging er jedoch weithin konform.²⁸³ So äußerte er sich in einem Brief an Martin Rade über Delitzsch folgendermaßen:

»Es ist jammerschade, daß er, *in der Hauptsache Recht habend*, eine gute Sache zwar nicht vor dem Kaiser – denn ich fürchte, der empfindet nicht so –, aber vor den tiefer Denkenden discreditiert. [...] M. E. ist er – wenn der Vortrag erschienen ist – so zu behandeln, daß man scharf schei-

280 Ebd., 535.

281 Franz OVERBECK: Harnack Gnosticismus Allgemeines. In: Ders.: Werke und Nachlaß 4, 503 f. Vgl. bereits ders.: Christentum und Kultur, 213 = Neuauflage in ders.: Werke und Nachlaß 4 I, 250.

282 Vgl. Johanning: Der Bibel-Babel-Streit; Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Bibel-Babel-Streit (zur Anwesenheit Harnacks ebd., 105 f.); Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 190–198.

283 Vgl. dazu Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Bibel-Babel-Streit, 106, 262 f.; dort auch aufschlußreiche Informationen zum persönlichen Verhältnis der beiden Männer.

det, worin er Recht hat, aber seine Art u[nd] seinen Habitus bestimmt zurückweist u[nd] auf seine Schranken fest den Finger legt.«²⁸⁴

Als sich der Kaiser öffentlich kritisch zu Delitzsch äußerte, reagierte Harnack seinerseits mit einem offenen Brief, in dem er sich vorsichtig von Wilhelms Offenbarungsbegriff und Christologie distanzierte. Wenn Wilhelm allerdings – angeregt von Delitzsch – das Alte Testament »in seiner jetzigen Überlieferung« als Lehrbuch des Monotheismus für weithin obsolet hielt,²⁸⁵ so griff Harnack diesen Punkt auf und ließ ebenfalls gewisse Reserven gegenüber der herkömmlichen Hochschätzung des Alten Testaments durchblicken:

»Ich denke, auch Prof. Delitzsch hat die Hauptsache von dem, was er erreichen wollte, erreicht in dem Zugeständnis, daß die hergebrachten Formen der schulmäßigen Überlieferung des Alten Testaments dringend einer Änderung bedürfen.«²⁸⁶

Damit verwies er auf eine Diskussion, die den liberalen Protestantismus bereits seit geraumer Zeit beschäftigte, nämlich die Frage, in welchem Umfang das Alte Testament Gegenstand des Schulunterrichts sein solle. Spuren dieser religionspädagogischen Diskussion führen mindestens bis in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts zurück; in größerem Umfang flammt sie jedoch erst um 1900 im Zusammenhang der Preußischen Schulreform auf. Wolfgang E. Heinrichs hat unlängst darauf hingewiesen, daß vor allem im Umfeld der liberal orientierten »Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht« sowie der »Christlichen Welt« erwogen wurde, das Alte Testament allenfalls noch in Auszügen zum Gegenstand des Religionsunterrichtes zu machen.²⁸⁷

284 Harnack an Rade 16.01.1903. In: Ja, 501 (Nr. 325; Hervorhebungen W. K.).

285 »Für mich ergibt sich daraus die nachstehende Schlußfolgerung:

a) Ich glaube an Einen, Einigen Gott.

b) Wir Menschen brauchen, um ihn zu lehren, eine Form, zumal für unsere Kinder.

c) Diese Form ist bisher das Alte Testament in seiner jetzigen Überlieferung gewesen. Diese Form wird unter der Forschung und den Inschriften und Grabungen sich entschieden wesentlich ändern; das schadet nichts, auch daß dadurch viel vom Nimbus des auserwählten Volkes verloren geht, schadet nichts. Der Kern und Inhalt bleibt immer derselbe, Gott und sein Wirken!«; zitiert nach Johanning: Der Bibel-Babel-Streit, 412.

286 HARNACK: Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an den Admiral Hollmann. PJ 3 (1903), 584–589 (S/D, Nr. 811); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 63–71, hier 68. – Gleichwohl legte Harnack großen Wert darauf, nicht mit Delitzsch identifiziert zu werden; vgl. dazu sein Schreiben an Rade vom 27.02.1903; Ja, 512 (Nr. 334), wo er sich über seine Beweggründe für die Abfassung des offenen Briefes an den Kaiser äußerte: »Den Ausschlag [für die Abfassung des offenen Briefes, W. K.] gaben die 3 Motive: die Öffentlichkeit soll mich nicht mit Delitzsch identificiren; sie soll meine Ansichten mit denen des Kais[erlichen] Briefs nicht zusammenwerfen, u[nd] sie soll nicht sagen, daß die Theologen aus Feigheit das Echo auf den Kais[erlichen] Brief den Journalisten überlassen haben. Dazu kam die Erwägung, daß die Orthodoxen mit dem Briefe ungebührlich krebsen würden u[nd] damit schon begonnen hatten.« – Zum ganzen Vorgang vgl. auch Z–H, 342–346=263–267; Johanning: Der Bibel-Babel-Streit, 187–189. 408–424 (Dokumente); Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Bibel-Babel-Streit, 228 f.; Kurt NOWAK: Historische Einführung. In: No, 1–99, 39 f.; Re, 540–543; Ja, 64 f. sowie ebd. die Anm. zu den Briefen Nr. 325 und 333 f.; Manfred Weitlauff: Adolf von Harnack, Theodor Mommsen, Martin Rade: Zu drei gewichtigen Neuerscheinungen. ZKG 111 (2000), 210–246, 244–246 (Briefwechsel Wilhelm II. – Harnack).

287 Vgl. die Nachweise bei Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 152, mit Anm. 431; 383 f.;

Die Religionspädagogen versuchten damit, schulpraktische Konsequenzen aus den Erkenntnissen der historisch-kritischen Exegese des abgelaufenen Jahrhunderts zu ziehen. Die zeitgenössische liberale Bibelwissenschaft operierte häufig mit einem evolutionären Religionsbegriff und sah daher das Christentum als eine dem Alten Testament (und dem Judentum) überlegene religionsgeschichtliche Stufe an, womit letzteres weithin obsolet wurde.²⁸⁸ Während diese Debatten bis zur Jahrhundertwende weithin auf den Bereich der Universitätstheologie und die Pfarrerschaft beschränkt blieben, hob der »Bibel-Babel-Streit« die Problematik ins allgemeine Bewußtsein: Man begann nun im deutschen Protestantismus und darüber hinaus offen und mit durchaus antisemitischen Untertönen über die Stellung des Alten Testaments im Kanon zu diskutieren.²⁸⁹ Diese Diskussion setzt sich (in unterschiedlicher Intensität) bis weit in das 20. Jahrhundert hinein fort und führt mitten hinein in die unseligen theologischen Verirrungen des Dritten Reiches.²⁹⁰

Harnacks eigene Überlegungen sind innerhalb dieses größeren Rahmens zu sehen.²⁹¹ Es ist möglich, daß er durch Delitzsch trotz aller Vorbehalte ermutigt wurde, sich aus der

454, Anm. 1402. Zur Rolle Harnacks bei der Schulreform von 1900 vgl. Re, 120 f. sowie 794–796 (Nr. 153), Anm. 2, mit weiterer Literatur. Ferner auch Peter C. BLOTH: Religion in den Schulen Preußens: Der Gegenstand des evangelischen Religionsunterrichts von der Reaktionszeit bis zum Nationalsozialismus. Heidelberg 1968, bes. 146–149; Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Bibel-Bibel-Streit, 231–236; Walter EYKMAN: Religionsunterricht: Stütze für König und Vaterland, Waffe gegen den Umsturz. In: Wilhelm II. und die Religion: Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds/ hrsg. von Stefan Samerski. Berlin 2001, 265–283.

288 Vgl. dazu jetzt Beckmann: Die fremde Wurzel, mit der einschlägigen Literatur. Ferner Reventlow: The Role of the Old Testament ...; Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 372, Anm. 1147.

289 Vgl. dazu die eindrücklichen Belege aus der Presse bei Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Bibel-Bibel-Streit, 236–241. Ein Beispiel hierzu ist die in der populären »Monatsschrift für Gemüt und Geist« »Der Türmer« ausgetragene Kontroverse: Wilhelm MEYER-MARKAU: Vom Religionsunterrichte in unsern Volksschulen. Der Türmer 3 (1901) Heft 2, 345–358, und die Repliken von Otto Fr. VOGELANG und Aug[ust] EHRINGHAUS unter demselben Titel ebd., 538–548. Zum Reflex dieser Kontroverse in zeitgenössischen jüdischen Stellungnahmen vgl. Rieger: Antisemitismus und Wissenschaft, 538 f.

290 Vgl. Abramowski: Vom Streit um das Alte Testament; Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ...; Bright: The Authority of the Old Testament, bes. 64–73; Kuske: Das Alte Testament als Buch von Christus, 13–21; Kraus: Die Biblische Theologie, 268–281; Ernst WÜRTHEIN: Zur Theologie des Alten Testaments. ThR 36 (1971), 185–208; Nicolaisen: Die Stellung der »Deutschen Christen« zum Alten Testament; Kurt NOWAK: Deutschgläubige Bewegungen. TRE 8 (1981), 554–559; Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ..., 31–47; Hans-Joachim SONNE: Die politische Theologie der Deutschen Christen: Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens; dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung »Deutsche Christen« und der Christlich-deutschen Bewegung. Göttingen 1982, bes. 48–53; Karlheinz Müller: Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament, 108–111; Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 421–434; Smid: Deutscher Protestantismus ..., 225–242; Kuske: Die unterlegene Religion; Ulrich NANKO: Die Deutsche Glaubensbewegung: eine historische und soziologische Untersuchung. Marburg 1993, bes. 61 f.; CHRISTLICHER ANTIJUDAISMUS UND ANTISEMITISMUS: theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen/ hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt/ M. 1994; Schroven: Theologie des Alten Testaments ...; Koenen: Unter dem Dröhnen der Kanonen, bes. 63–89; Weber: Altes Testament und völkische Frage, 50–87.

Deckung zu wagen. Seine Auffassungen verdichteten und klärten sich aber offenbar erst in den Jahren vor der Publikation des »Marcion«. Entscheidend hierfür waren nach eigener Aussage Erfahrungen, die Harnack im Ausschuß für Religionsunterricht des Oberkirchenrates im Winter 1918/19 machte, in dem er mit Religionslehrern und Volksschulrektoren zusammensaß und diese von den »Verwüstungen der Religion« berichteten, »die durch die kanonische Behandlung des Alten Testaments angerichtet würden«.²⁹² Harnack hatte bei seinen Vorschlägen demnach stets auch den Religionsunterricht mit im Blick, der mit den Folgen einer zunehmenden Säkularisierung zu kämpfen hatte, in deren Rahmen man die Vorstellungswelt des Alten Testaments nicht mehr vermitteln zu können meinte. Es kann aber keine Rede davon sein, daß Harnack »das ›Alte Testament‹ als kirchliche Urkunde ganz absetzen und speziell aus Gottesdienst und Volksschule ausweisen wollte«, wie Heinrichs kürzlich behauptet hat. Dies ergibt sich weder aus dem »Wesen des Christentums« noch aus dem »Marcion«, die Heinrichs – allerdings ohne genauere Stellenangabe – in diesem Zusammenhang anführt.²⁹³

Vielmehr hatte Harnack – wie bereits oben ausgeführt²⁹⁴ – im »Marcion« hervorgehoben, das Alte Testament werde »erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung (die Propheten) allüberall gewürdigt und geschätzt« werden, »wenn ihm die *kanonische* Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen« sei.²⁹⁵ Man sollte diese letzten Worte nicht leichtfertig überlesen oder ihnen lediglich beschwichtigenden Charakter zuerkennen.

291 Zu Harnacks eigenem Engagement in der Schulpolitik, v. a. der Reform der schulischen Mädchenbildung und der Ausbildung von Lehrerinnen, vgl. No, 68–72. Nowak hat in Teil 2 II dieser Aufsatzsammlung auch die wichtigsten Arbeiten Harnacks zum Thema zusammengestellt. Ferner Bloth: Religion in den Schulen Preußens, 169–171.

292 Harnack an Karl Holl (31.12.1920); KARL HOLL (1866–1926) – BRIEFWECHSEL MIT ADOLF VON HARNACK/ hrsg. von Heinrich Karpp. Tübingen 1966, 74 (Nr. 56a): »Im Bezug auf das Alte Testament, bzw. auf seine Anwendung in der Kirche, denken wir, glaube ich, nicht allzu verschieden. Weder will ich es aus den Buchdeckeln der Bibel herausnehmen, noch dem Unterricht entziehen: ich will es geschätzt und behandelt sehen, wie Luther die Apokryphen behandelt hat –, ›gut und nützlich zu lesen‹ im emphatischen Sinne. Das kann ich freilich nicht zugeben, daß die Stellung der Kirche sich seit dem zweiten Jahrhundert nicht gründlich verändert hat, bzw. sich nicht verändern müßte. Die alte Kirche wußte doch nichts von sich entwickelnder Wahrheit! Bestärkt in meiner praktischen Forderung dem Alten Testament gegenüber bin ich durch die Sitzungen im Oberkirchenrat (Ausschuß für Religionsunterricht) im Winter 1918–1919 worden, zusammen mit zahlreichen Religionslehrern und Rektoren der Volksschulen. Bis tief in die Reihen der Orthodoxie hinein waren wir alle einig, daß in den Volksschullehrer-Seminaren und in den Volksschulen selbst das Alte Testament anders (z. T. erst auf einer späteren Stufe) behandelt werden müsse als bisher, und eben die Volksschulrektoren haben von den Verwüstungen der Religion geredet, die durch die kanonische Behandlung des Alten Testaments angerichtet würden. Dem gegenüber sind die gewiß auch bestehenden Schwierigkeiten, die das Neue Testament im Unterricht bietet, wirklich gering. – Ich habe meine Kinder, denen ich z. T. selbst den ersten Religionsunterricht gegeben habe, ohne Schwierigkeiten so belehren können, daß ich ihnen sagte, das Alte Testament ist veraltet und nur in Einzelheiten schön und wertvoll; es ist der Juden Gesetz und Geschichte; *unser* Testament ist das Neue. Das kann und soll man auch in der Volksschule sagen.« (= Z–H, 317 f. = 244 f., Hervorhebung im Original).

293 Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 383, mit Anm. 1178.

294 Siehe oben S. 87 f.

295 Marcion¹, 254 f. (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 223.

Die Bedeutung des Alten Testaments als historische und theologische *Voraussetzung* der Entstehung des Christentums wurde von Harnack zu keinem Zeitpunkt geleugnet. Hingegen bestritt er die *aktuelle Normativität* des Alten Testaments, »für die Bestimmung dessen, was christlich ist«. Eben hieraus ergab sich für ihn die Forderung nach dessen Ausschluß aus dem Kanon, insofern man aus ihm nicht ersehen könne, was christlich sei.²⁹⁶ Allerdings wirken Harnacks Reflexionen gerade in diesem Punkt merkwürdig unfertig, denn er diskutiert nirgendwo die Eigenart und Bedeutung des Kanons für das Leben der Kirche unter den veränderten theologischen Bedingungen der Moderne.²⁹⁷ Dies ist um so bedeutungsvoller, als nach Harnack selbst Marcion dem Alten Testament durchaus eine Bedeutung für die Kirche beigemessen hat, insofern er nicht verbot, »das Buch in die Hand zu nehmen«, ja im Gegenteil »sogar anerkannt[e], daß in ihm Nützliches zu lesen sei«. ²⁹⁸ Obwohl Harnack selbst einräumt, daß mit der Verabschiedung der orthodoxen Inspirationslehre und der Entstehung der historisch-kritischen Bibelexegese die *Frage* nach ebendieser Normativität und damit auch die Frage nach dem Kanon neu gestellt werden müßte, gelangt er über die einfache *Feststellung* von dessen Normativität für die Selbstdefinition des Christentums nicht hinaus.

In seinen späten Bonner Vorlesungen hat Harnack nochmals auf die im »Marcion« vorgetragenen Ausführungen zurückgegriffen, sie aber gleichzeitig mit den differenzierenden älteren Überlegungen verbunden.²⁹⁹ Das Alte Testament habe als »wirkliches Gottesdiktat« von ehrwürdigem Alter gegolten, das eine Erzählung von der Erschaffung der Welt und des Menschen durch den einen Gott enthielt, darüber hinaus die Geschichte des menschlichen Heils in einem teleologischen Rahmen, verkörpert durch ein Volk, und weiterhin »unzählige *Prophetien* [...], die zu einem Teile bereits erfüllt schienen, so daß auf die Erfüllung des noch übrigen Teils sicher gerechnet werden durfte«. Im Psalter schließlich enthielt das Alte Testament die Botschaft von »Ernst und Gericht, Kraft und Trost, Erlösung und Verklärung in der Form von Gottessprüchen mit einer Reinheit, Eindringlichkeit und Erbaulichkeit [...], die auf jedes religiöse Gemüt den tiefsten und erschütterndsten Eindruck machen mußten«. ³⁰⁰ Die Übernahme des Alten Testaments, das höher als alle übrigen Religionen stand, habe darum die Attraktivität

296 Marcion¹, 254 = Marcion², 223. Man müßte die Herkunft dieser theologischen Einschätzung des Alten Testaments noch genauer untersuchen. Es ergeben sich hier überraschende Affinitäten zu Semler (freundlicher Hinweis von cand. theol. Oliver Bertrams, Bonn). Zu Harnacks Einschätzung Semlers vgl. Marcion², 207. Zu Semler, dem Alten Testament und dem Judentum vgl. zuletzt Waubke: Die Pharisäer, 28–43; Beckmann: Die fremde Wurzel, 47–51, jeweils mit neuerer Literatur. Ferner allgemein Amy NEWMAN: The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel. JAAR 61 (1993), 455–484.

297 Die in mehreren Zeitungen zu unterschiedlichen Zeiten vorgetragenen Überlegungen zum Charakter »Heiliger Schriften« sind in ihrer Dürftigkeit ein beredtes Zeugnis dafür. Vgl. HARNACK: Eine Betrachtung [Wie sind Schriften zu heiligen Schriften geworden]. Die Zeit (1902) vom 18. Dezember (S/D, Nr. 782; mir nicht zugänglich); unter dem Titel »Eine kurze Betrachtung« auch in: Aus Wissenschaft und Leben 2, 307–309; zu Weihnachten 1921 erneut mehrfach gedruckt; unter dem Titel »Heilige Schriften« auch in ders.: Erforschtes und Erlebtes. Gießen 1923, 65–67 (S/D, Nr. 1369).

298 Marcion¹, 248 = Marcion², 216.

299 HARNACK: Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas: Sechs Vorlesungen. Gotha 1927 (S/D, Nr. 1488). Die Vorlesungen waren zuvor in der »Christlichen Welt« erschienen; vgl. S/D, Nr. 1477. Ich zitiere den Nachdruck Darmstadt 1967, hier 29–37.

300 Ebd., 30.

des Christentums erheblich gesteigert. Gleichzeitig bot es aber auch »die schwersten Anstöße«, »denn Läppisches, Lächerliches und Absurdes stand für die griechisch-christlichen Leser auf vielen Blättern, und unerträglich erschien das Kultgesetz, das Zeremonialgesetz, unerträglich die ekelhafte Beschneidung, unerträglich der chauvinistische Partikularismus, unerträglich an vielen Stellen die inferiore Moral und der anthropomorphe Gottesbegriff mit den Zügen der Eifersucht, der Rache, des Wankelmuts und Kleinsinns, unerträglich endlich den Geförderten, den Paulusschülern, das Gesetzliche überhaupt und die Verkennung der Gnade sowie der Freiheit der Kinder Gottes«.³⁰¹ Allegorese und typologische Auslegung waren zwei Versuche innerhalb des Christentums des zweiten Jahrhunderts, mit diesem Problem fertig zu werden, die Ablehnung durch »die Phalanx der ›Gnostiker‹ und eine große, von Marcion gestiftete Kirche«, aber auch durch Teile der Großkirche ein weiterer.³⁰² Das allegorisch-typologische Verständnis setzte sich schließlich durch und wurde von der Großkirche über den »geschichtlichen Sinn« gestellt, der nur »bedingt und partikular« galt. Harnack schließt daraus:

Die Großkirche »hat das Buch also wider seinen eigentlichen Sinn beibehalten. Wer heute eben diesen Sinn für autoritativ und zwar dann notgedrungen für exklusiv-autoritativ erklärt, nimmt eine Last auf sich, welche die alte Kirche abgelehnt hat, und bricht mit ihrer Erkenntnis. An dieser Tatsache läßt sich nicht rütteln.«³⁰³

Dieses geschichtliche Verständnis fordert Harnack dann allerdings auch für die Auslegung des Neuen Testaments ein, in dem »die Worte, die Taten und das Bild des Herrn« getrübt worden seien. Die Autorität der Schrift beruht damit aber nicht auf formalen Gründen. Statt dessen – und das ist in diesem Zusammenhang neu bei Harnack – kommt die Pneumatologie zu ihrem Recht, denn der Ausleger muß sich auf das *testimonium spiritus sancti internum* berufen. Die Schrift erhält ihre Autorität somit allein durch ihren Inhalt, der durch den Geist vermittelt wird:

»Dieses *testimonium* kann sich immer nur auf die Hauptsache beziehen, auf die Schöpfung und Erhaltung des neuen Menschen; aber von hier aus erwächst auch die sichere Überzeugung, daß die Grundzüge des geschichtlichen Evangeliums Wirklichkeit und Wahrheit sind; denn weil der Mensch auf Gott angelegt ist, ist er auch auf das Evangelium angelegt. Hier liegt der Hauptunterschied zwischen der Begründung evangelischer und katholischer Glaubensüberzeugung; diese meint die formalen Autoritäten nicht entbehren zu können, die sie in der ›Kirche‹ und im ›Buche‹ zusammenfaßt, jene erbaut sich auf dem ›Geist‹, der den Kern des geschichtlichen Evangeliums bezeugt und wirksam erhält.«³⁰⁴

Wie sehr sich die Argumentation verschoben hatte, wird deutlich, wenn man Äußerungen in den Bonner Vorlesungen mit älteren aus der Arbeit von 1914 über die Entstehung des Neuen Testaments vergleicht. Hier hatte sich Harnack noch ganz im Sinne der bereits zitierten Ausführungen im »Lehrbuch der Dogmengeschichte«³⁰⁵ geäußert:

»Daß die christliche Religion nicht im vollen Sinne die Religion ›des Buchs‹ geworden ist, verdankt sie, nächst der Geltung der Glaubensregel neben der Bibel, auch der Tatsache, daß sie in

301 Ebd., 31.

302 Ebd., 33.

303 Ebd., 35 (Hervorhebung im Original).

304 Ebd., 36 f. (Hervorhebung im Original).

305 Vgl. oben S. 67 f.

ihrer Bibel die Spannung von A. T. und N. T. hatte. Das Widerspruchsvolle, Unbequeme, daß eine heilige Orakelsammlung abgestufte, ja antiquierte Werte in sich barg, ist unzweifelhaft zum Segen geworden. Das N. T. hat die dauernde Konservierung des A. T.s in der Kirche, ohne daß diese dadurch judaistisch verkümmerte, erst ermöglicht, weil es das A. T. auf die zweite Stufe herabgedrückt hat. Es hat aber damit auch in posterum die *geschichtliche* Betrachtung beider Testamente offen gelassen, bzw. kommenden Zeiten ermöglicht.«³⁰⁶

In den Bonner Vorlesungen heißt es nun, der Protest der Apologeten gegen die Gnostiker und Marcion habe zur Ausbildung der Dogmen und des Dogmas geführt, denen darum »eine äußere Autorität nicht zukommen« könne. Gleiches gelte für das Neue Testament, das als Sammlung nie durch Rückführung auf die Apostel oder durch »eine der Septuagintalegende ähnliche Legende« formell autorisiert worden sei, sondern seine Legitimation einzig aus dem »inneren Ewigkeitsgehalt seiner einzelnen Schriften« beziehe:

»Zugleich aber muß man mit allem Nachdruck auf *die* segensreiche Folge der Schöpfung des Neuen Testaments hinweisen, daß durch dasselbe das Alte Testament in der Kirche herabgedrückt worden ist. Das beobachtet man schon bei Irenäus, und wenn auch die fatale allegorische Erklärungsmethode den Gegensatz und die Stufenunterschiede zwischen den beiden Testamenten immer wieder verwischte, so blieb ihre Anerkennung in der Kirche doch in Kraft und verband sich mit dem klaren Gegensatz und Stufenunterschied, den Paulus zwischen den beiden Bündnissen gemacht hatte. Eine christliche Glaubenserkenntnis, ein Dogma, sei es auch nur in einem Einzelfall, ausschließlich aus dem Alten Testament zu begründen, wie einst die Apologeten, gilt überall in den Kirchen heute tatsächlich als bedenklich, ja als unstatthaft.«³⁰⁷

Das entscheidende Adjektiv, das die Argumentation nun umschlagen läßt, ist die Qualifikation der Folge der neuen Schöpfung als »segensreich« in Verbindung mit dem hervorgehobenen Artikel. Schon im Text von 1914 war der Begriff des »Segens« aufgetaucht, dort jedoch so zu verstehen, daß die Bildung des Neuen Testaments die *Beibehaltung* des Alten ermöglichte. Acht Jahre später wird der Gewinn der Ausbildung des Neuen Testaments in der kanonischen *Depotenzierung* des Alten Testaments gesehen, das als Quelle von Glaubensaussagen nun ein für allemal desavouiert ist.

Ähnliche Äußerungen finden sich auch in einer Abhandlung zur Rolle des Alten Testaments in den paulinischen Briefen und den paulinischen Gemeinden von 1928.³⁰⁸ Darin behauptete Harnack, das Alte Testament habe im paulinischen eine andere Funktion als im außerpaulinischen Christentum eingenommen. Paulus habe für ein Christentum gewirkt, »welches seinen Kern und seine treibende Kraft am Evangelium hatte und das A.T. ihm unterordnete«. Daneben sei aber »von Anfang an zwangsläufig« in Palästina und in der Diaspora ein Christentum entstanden, »welches neben dem Evangelium einen

306 Harnack: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 6: Die Entstehung des Neuen Testaments ..., 85 (Hervorhebung im Original).

307 Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie ..., 88 f. (Hervorhebung im Original).

308 HARNACK: Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden. In: SPAW.PH 1928, 124–141 (S/D, Nr. 1520); auch in ders.: Kleine Schriften 2, 823–840. Vgl. dazu auch den Dankesbrief Rades für die Übersendung der Schrift vom 12.09.1928 (Ja, Nr. 667 [S. 835]) sowie Harnacks Reaktion am 15.09.1928 (Ja, Nr. 668 [S. 836]): »Daß Dir meine Paulus-Studie gefallen hat, war mir um so wertvoller als solche historischen Abhandlungen heute wenig Beachtung finden. Doch Sorge ich mich darüber nicht; es kommt nach 10 Jahren wieder anders, u[nd] ich lasse mich nicht abschrecken, meinen Weg weiterzugehen u[nd] meine Ernte einzuholen. Daß man mir dabei den ›Marcion‹ fast wie ein Monopol überläßt, ist übrigens des Guten zuviel.«

zweiten Mittelpunkt besaß, *das Heilige Buch*, der sich dem ersten gegenüber aufs stärkste geltend machte und ihn in den Hintergrund zu stoßen drohte«. Hauptzeugen sind für Harnack hierbei der I. Clemensbrief und der Barnabasbrief. Die gottesdienstliche Lesung des Alten Testaments auch in den heidenchristlichen Gemeinden in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts habe »das A.T. als Fundament des christlichen Glaubens vollends« fixiert, zumal die paulinische Verkündigung des Evangeliums sich noch auf keine schriftliche Verkündigung stützen konnte. So sei »aus den religiösen Voraussetzungen der griechischen Welt heraus« durch den zweiteiligen Kanon »das vulgäre Buch- und Gesetzeschristentum, dem der Paulinismus als Lehre in der *Propaganda* nicht gewachsen war und das Marcion vergeblich mit Dynamit zu sprengen versucht hat,« geworden. Paulus war dieser Entwicklung deshalb nicht gewachsen, weil er »neben seiner grundlegenden Konzeption von Gesetz und Evangelium, Werke und Glauben, Knechtschaft und Freiheit, die typologische Betrachtung des A.T. nicht nur bestehen ließ, sondern auch selbst übte«. Überdies berief er sich durchaus auch auf die Autorität des Alten Testaments und wurde damit mit schuldig an den »bedenklichen Entwicklungen«, die sich in den Gemeinden vollzogen:

»Durch die gewaltigste – man darf sagen: von Paulus vorbereitete – Schöpfung der Kirchengeschichte, das Neue Testament, hätten sie aber sämtlich reformiert und aufgehoben werden können, wenn die Kirche den Mut gehabt hätte, alle Konsequenzen ihrer eigenen Schöpfung zu ziehen. Immerhin wurde seit dem Kampf mit Marcion und dem Gnostizismus und seit der Schöpfung des N.T. das A.T. an die zweite Stelle gerückt.«

Harnack sieht aber auch dieses Versagen durchaus sehr differenziert und nicht durchweg als negative Entwicklung an, denn der zweiteilige, gestufte Kanon habe verhindert, »daß das kirchliche Christentum *Buchreligion auf dem Grunde des N.T.* wurde; denn das neben ihm stehende, z. T. nur relativ gültige A.T. ließ die absolute Grammatolatrie in bezug auf die Bibel überhaupt nicht zu. An der Autorität der *apostolischen Lehre*, die der Autorität der ›Schrift‹ organisierend und begrenzend zur Seite trat, erhielt der Biblizismus sein heilsames Korrektiv.«³⁰⁹

Tatsächlich spielte das Alte Testament auch in der persönlichen Frömmigkeit des alternden Harnack eine unverändert große Rolle. So segnete er eine frühverstorbene Enkelin selbst mit Psalm 139,16 ein.³¹⁰ Zur Hausandacht an seinem 75. Geburtstag wählte er Genesis 32,11.³¹¹ An seiner Goldenen Hochzeit sprach er in der Hausandacht über Genesis 2,18.³¹² Ebenda legte er am 7. Mai 1930, seinem letzten Geburtstag, Jesaja 40,27–29 aus.³¹³ Immer wieder hat er zu alttestamentlichen Texten gepredigt oder Andachten gehalten.³¹⁴ Allerdings – auch das ist festzuhalten – spielte in diesen Predigten die historische Situation der Texte und die Frage, wer denn hier angesprochen sei, spiel-

309 Harnack: Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen ..., 140 f. (Hervorhebungen im Original).

310 Vgl. Z–H, 521=406.

311 Vgl. Z–H, 525=409.

312 Vgl. Z–H, 557=436.

313 Vgl. Z–H, 562=439 f.

314 Vgl. hierzu etwa HARNACK: Vom inwendigen Leben: Betrachtungen über Bibelworte und freie Texte. Heilbronn 1931 (S/D, Nr. 1614), darin Auslegungen von Gen 49,18; Ps 1,2; 111,10; 126,5 f.; Jes 38,17; 40,6–10; 43,1–3; Jer 23,28.

te also eine historisch-kritische Exegese im engeren Sinne des Wortes keine größere Rolle, wurden die Perikopen vielmehr von vornherein moralisch-geistlich ausgelegt und mit den großen Zeitfragen ins Gespräch gebracht. Gleichwohl traute Harnack dem Alten Testament *diese* Kraft, zum modernen Menschen zu sprechen, durchaus zu und unterschied sich darin grundlegend von der überwiegenden Mehrzahl der zeitgenössischen Kritiker des Alten Testaments. In einer feuilletonistischen Betrachtung zu »Heiligen Schriften« formulierte er seine hermeneutischen Maximen, die der landläufigen Vorstellung von Harnack als einem eingefleischten Historisten eigentümlich zuwiderlaufen, folgendermaßen:

»Es gibt eine intellektuelle Gewissenhaftigkeit, der alle heiligen Geschichten als eine Komödie der Irrungen verleidet sind, wenn ihre Ungeschichtlichkeit erwiesen ist, und die jeden Satz und jedes Wort ausschließlich nach seinem ursprünglichen Sinn wertet. Mit dieser Gewissenhaftigkeit ist nicht zu streiten; denn sie hat das formelle Recht für sich; aber sie macht uns arm und sie verkennt die Gesetze, nach denen sich Geistiges und Heiliges entwickelt und fortpflanzt. Sie ist auch nicht konsequent; wäre sie es, so könnte sie nur wenig übrig lassen, woran wir uns noch erheben und erbauen dürften. Die Gedanken fließen rasch, vertiefen und erweitern sich unaufhörlich, aber die Formen und Gefäße wandeln sich langsam; manche von ihnen scheinen für die Ewigkeit gegossen zu sein. Legenden sind Gefäße.«

Das »Wertvollste in unserem Erbgut« seien die Überlieferungen, »denen die Zeit nichts anzuhaben vermag, in denen Form, Gedanken und Wirklichkeit sich decken und deren Sprache heute so gut verstanden wird, wie vor Jahrhunderten. So redet das Kreuz Christi zu uns, so seine Gleichnisse und viele seiner Sprüche.«³¹⁵

6 Das Nachspiel: Weitere Veröffentlichungen zu Marcion (1921–1929)

Nach der Publikation der Erstauflage des »Marcion« gingen Harnacks Forschungen zum Thema unverändert weiter. Auf einer Reise nach Schweden im Frühjahr 1923³¹⁶ hielt er in Uppsala einen Vortrag mit dem Titel »Marcion: Der radikale Modernist des 2. Jahrhunderts«.³¹⁷ Hier sah er das »Moderne« an Marcion in seiner Wendung gegen ein kontinuierliches Geschichtsdenken (Harnack notierte: »*omnia subito*«), seinem Protest gegen jegliche äußere Autorität, seiner Erlebnisreligion (»angeknüpft an eine Tatsache d. Geschichte«), seinem Protest gegen den paganen Logos und damit auch in seiner Kulturkritik und seinem Verzicht auf die Vorstellung vom Sündenfall. Harnack bemerkte zu diesen Punkten am Rande: »*Tolstoi*, Nachtasyl, (Gorki)« und wies damit auf Parallelen in der zeitgenössischen russischen Literatur hin, die er auch in der Monographie bereits genannt hatte.³¹⁸ Ferner wandte er sich in fünf »Einwürfe[n]« gegen den Häresiarchen, die er ebenfalls aus dem Schlußkapitel seiner Monographie wiederaufnahm.³¹⁹ Er bemängelte das »Expressionistische u. d. Flucht vor d. Denken« bei Marcion und seinen Dualismus, nannte das »dezidierte Urteil gegen Welt u. Weltlauf« eine »Vermessenheit«. Marcion habe »Kreuz und Leiden« nicht als »Schickungen Gottes« gesehen (»halbirte Frömmigkeit«), was die Frage aufwerfe, ob seine »Ethik ernst genug« sei. Erneut kommt als letzter

315 Harnack: Eine Betrachtung [Wie sind Schriften zu heiligen Schriften geworden], 66 f.

316 Zu den Hintergründen vgl. Steck in Preisschrift, XLIII–XLVII.

317 Ediert von Steck in Preisschrift, 395–400 (Hervorhebungen im folgenden im Original).

318 Marcion¹, 263 = Marcion², 232, und oben S. 89.

319 Marcion¹, 264 f. = Marcion², 233–235, und oben S. 89.

Kritikpunkt Harnacks Verurteilung der sexuellen Askese. Harnack faßt zusammen, Marcion sei ein »Modernist, der nur vom Erlebnisse wissen will«. Eigenartig mutet schließlich die unvermittelt im Manuskript stehende Notiz an: »Ich werfe n. das *A. T.* heraus«, die doch wohl nur auf Harnacks Bewertung des Alten Testaments im Zusammenhang der Kanonfrage zu beziehen ist. Gemeint ist dabei offenbar die oben bereits angesprochene Forderung nach einer »Apokryphisierung« des Alten Testaments.³²⁰

Während die Kritik an Marcion in diesen volkstümlichen Vorträgen relativ breit ausfiel, hob er an anderer Stelle – im Dialog mit den Fachkollegen – erneut dessen historische Wichtigkeit hervor. Mit seinen Kritikern setzte sich Harnack in einer eigenen Schrift auseinander, die den etwas mißverständlichen Titel trägt: »Neue Studien zu Marcion«.³²¹ Darin stellt er unter anderem die Gedanken Marcions zusammen, die »für alle Zeiten von Bedeutung« blieben: die Eigendynamik der Welt, zu der der Christ Distanz halten solle; die Dreiteilung der Menschen in Schlechte, Gerechte und Gute; die »Entdeckung (in Nachfolge des Paulus), daß das »Gerechte« zwar besser ist als das »Schlechte«, aber daß es dem »Guten« gegenüber minder empfänglich ist und ihm schwerere Widerstände entgegengesetzt als jenes«; die Ableitung des Gottesbegriffes ausschließlich aus der göttlichen Liebe und dem göttlichen Erlösungswillen; der Glaube an den gekreuzigten Jesus Christus als Zugang zur Erlösung; die Ablehnung der Metaphysik. Harnack fügt hinzu:

»Wenn man behauptet, daß M[arcion] unsrer Zeit nichts mehr zu sagen habe, so muß man entweder zeigen, daß M[arcion] nicht so gelehrt hat, wie hier dargelegt, oder daß diese seine Lehren für uns belanglos sind.«³²²

Den pseudopaulinischen Brief an die Laodicener suchte Harnack in einer Abhandlung als »Marcionitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts« zu erweisen.³²³ Dieses Ergebnis hatte für ihn erhebliche Konsequenzen, »wenn man bedenkt, wie ungeheuer verbreitet dieser Brief bis zur Reformation und dem Tridentinum in den abendländischen Briefen war: »Marcion nicht nur in den Bibel-Argumenten, nicht nur in einzelnen Lesarten, sondern in den heiligen Schriften selbst«. Es werde »immer deutlicher, daß zwischen 150 und 180 die ganze Entwicklung von Christentum und Kirche marcionitisch-antimarcionitisch bestimmt gewesen« sei.³²⁴ Diese Abhandlung ging mit geringen Änderungen in die Zweitaufgabe des »Marcion« ein.³²⁵

Sie erschien im folgenden Jahr. Er habe, so schreibt Harnack im Vorwort, die Replik auf seine Kritiker, v. a. Walter Bauer und Hans von Soden, in den »Neuen Studien« in

320 Insofern bleibt es durchaus richtig, bei Harnack von einer Entkanonisierung des Alten Testaments zu sprechen. So mit May: Markion/Markioniten, 836, gegen Steck in Preisschrift, XXXIII, Anm. 65.

321 HARNACK: Neue Studien zu Marcion. Leipzig 1923 (S/D, Nr. 1371).

322 Ebd., 25 f.

323 HARNACK: Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodicener: Eine Marcionitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. In: SPAW.PH 1923, 235–245 (S/D, Nr. 1376); auch in ders.: Kleine Schriften 2, 644–654. Dazu auch Harnack an Lietzmann (02.11.1923); Glanz und Niedergang der deutschen Universität, 471 (Nr. 497).

324 Harnack an Lietzmann (11.12.1923); Glanz und Niedergang der deutschen Universität, 473 (Nr. 500). Die Antwort Lietzmanns (12.12.1923) ebd., 474 (Nr. 501).

325 Vgl. Marcion², 134*–149*.

die Neuauflage nicht aufgenommen, wohl aber »einige Ausführungen bestimmter gefaßt und vor Mißverständnissen geschützt«. ³²⁶ Auch wurden die Beilagen um Neuentdecktes angereichert, so etwa mit der erwähnten Studie zum Laodicenserbrief. Grundlegende Änderungen an der eigentlichen Darstellung hat Harnack aber, wenn ich recht sehe, nicht mehr vorgenommen. Das einmal erarbeitete Bild des Häretikers blieb, wie es war. Im übrigen nutzte Harnack das Vorwort dazu, den Mangel an Monographien »nahezu für alle bedeutenden Väter und Häretiker« zu beklagen. In geradezu testamentarischer Form trug er der jüngeren Generation auf, hier Abhilfe zu schaffen:

»Das Verständnis aber der ältesten Kirchengeschichte und das Interesse für sie kann ohne tüchtige Monographien nicht geweckt werden und nicht erhalten bleiben. Heute muß das lebendige Wort des Lehrers alles tun; denn Texte und Compendien allein schaffen kein Verständnis und kein Interesse. Videant consules! Es ist eine Ehrenpflicht der jüngeren und der kommenden Generation von Kirchenhistorikern, daß sie ihren Dank für die Texte und Vorarbeiten, die ihr bereitgestellt worden sind, in biographischen Monographien abstaten. Bleiben sie aus, so wird die Geschichtsschreibung der alten Kirche im nächsten Menschenalter verkümmern.« ³²⁷

Selbst nach Publikation dieser zweiten Auflage des »Marcion« war für Harnack das Thema noch nicht abgeschlossen. Nebenprodukte der größeren Monographie waren zunächst zwei kleinere Studien, in denen er den marcionitischen Charakter der Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen gegen Kritik von Seiten Wilhelm Mundles zu verteidigen suchte. ³²⁸ Diese Prologe hätten ihrerseits dem Verfasser des sogenannten Muratorischen Fragments vorgelegen. Die beiden Arbeiten erschienen 1925 bzw. 1926 in der von Harnacks Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl Hans Lietzmann herausgegebenen »Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche«. ³²⁹

Die Bedeutung des Häresiarchen hob Harnack auch in seinen bereits erwähnten, populärwissenschaftlich gehaltenen Vorlesungen zur »Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas« hervor, die er im Mai 1926 in Bonn hielt. ³³⁰ Marcion habe sich als Anhänger des Paulus gesehen. Formal betrachtet sei er als »Reformator der angeblich in Judaismus versunkenen Christenheit« der erste Theologe gewesen, indem er die Überlieferung exegetisch sichtete und (in seinem Sinne) sicherte und den so definierten Paulinismus als Glaubenslehre der Kirche erklärte. Inhaltlich gesehen, zerriß Marcion

»den Zusammenhang von Erlösung und Schöpfung, von Evangelium und Altem Testament, von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, von Gnade und Gesetz und ließ nur den Vater Jesu Christi als Gott alles Trostes gelten, der seine unfäßliche Liebe darin bewährt hat, daß er die Menschen, für die er der absolut ›Fremde‹ war, weil er sie nicht geschaffen, aus dem Reiche des

326 Marcion², V.

327 Marcion², V–VI. Zu dieser Äußerung im Vergleich zu dem Œuvre Hans von Campenhausens, der ebendieser »kommenden Generation« entstammte, vgl. Adolf Martin Ritter: Hans von Campenhausen und Adolf von Harnack. ZThK 87 (1990), 323–339, 337.

328 Vgl. Wilhelm Mundle: Die Herkunft der »marcionitischen« Prologe zu den paulinischen Briefen. ZNW 24 (1925), 56–77.

329 Harnack: Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen. ZNW 24 (1925), 204–218 (S/D, Nr. 1435); Ders.: Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen: Eine Quelle des Muratorischen Fragments. ZNW 25 (1926), 160–163 (S/D, Nr. 1468).

330 Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie ...; vgl. dazu bereits oben S. 98 f.

gerechten furchtbaren Gottes herausgeführt und zu seinen Kindern gemacht hat. Im Grunde kennt er nur diese *eine* Lehre und dieses *eine* Dogma, und kennt auch nur *eine* Theologie, nämlich dieses Dogma antithetisch gegenüber dem Alten Testament und der judaistischen Christenheit zu entwickeln.«³³¹

Der Quellenwert der ältesten Evangelienprologe für den Prozeß der Bildung des Neuen Testaments war Thema einer weiteren Akademieabhandlung.³³² Harnack betonte den antimarcionitischen Charakter der Prologe. Darüber hinaus skizzierte er die Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments, dabei die erwähnte eigene Untersuchung »Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung« von 1914 präzisierend.³³³ Zwar habe es vor Marcion bereits eine Paulusbriefsammlung und auch eine Zusammenstellung der vier Evangelien gegeben. Das Neue Testament und auch seine Zweiteilung, bestehend aus einem Evangelium und zehn Paulusbriefen, sei jedoch eine Schöpfung Marcions. Er selbst »oder einer seiner nächsten Mitarbeiter« hätten die Paulusbriefe auch mit Prologen ausgestattet, um »die umfangreiche Wirksamkeit des Apostels hervorzuheben«. ³³⁴ In Reaktion hierauf entschloß sich die Großkirche, »der Marcionitischen Bibel eine analoge katholische Sammlung entgegenzustellen und hier vor allem die vier Evangelien in ihre Rechte einzusetzen«.

»Die vier Evangelien, die 13 Paulusbriefe, Apostelgeschichte und Apokalypse: sie werden den Inhalt der ersten großen katholischen Sammlung gebildet haben, wie sie von Rom unter Billigung griechischer Hauptgemeinden ausgegangen ist.«³³⁵

Gleichwohl zog sich der endgültige Abschluß des Kanons noch eine gewisse Zeit hin. Erst zur Zeit Cyprians könne man hiervon sprechen. Er falle »für das Abendland zusammen mit dem endgültigen Sieg der katholischen Kirche über die Marcionitische daselbst«. Die Bildung des Neuen Testaments sei »im Abendland bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts erst Marcionitisch, dann antimarcionitisch bestimmt gewesen«. ³³⁶ Die Frage, ob es ohne Marcion ebenfalls zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons gekommen wäre, läßt Harnack abschließend offen.

In der »Christlichen Welt« griff Harnack 1929 noch einmal das bereits im Marcion-Buch ausführlich traktierte Neuheitsverständnis Marcions auf.³³⁷ Er geht die Thematik hier von dem Antagonismus zwischen judenchristlicher Kirche und marcionitischer Kirche her an, von denen die eine die Neuheit der christlichen Religion »bestimmt abgelehnt«, die andere hingegen im Christentum »nur Neues« erblickt habe.³³⁸ Die jüdische Kirche habe als Grundgedanken gehabt, daß das Christentum »die Vollendung der alten Religion durch Erfüllung einer gegebenen Verheißung« sei. Dagegen sei den Marcioniten

331 Ebd., 63 f. (Hervorhebung im Original).

332 HARNACK: Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments. In: SPAW.PH 1928, XXIV, 1–22 (S/D, Nr. 1519); auch in ders.: Kleine Schriften 2, 803–822 (danach zitiert).

333 Vgl. oben S. 72.

334 Ebd., 819.

335 Ebd., 820 f. (im Original hervorgehoben).

336 Ebd., 822.

337 HARNACK: Die Neuheit des Evangeliums bei Marcion. ChW 43 (1929), 362–370 (S/D, Nr. 1552); auch in DERS.: Aus der Werkstatt des Vollendeten/ als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hrsg. von Axel v[on] Harnack. Gießen 1930 (S/D, Nr. 1581), 128–143 (danach zitiert).

338 Ebd., 128.

im Christentum »Alles neu« gewesen. Weder habe es »rückwärtige Verbindungen in der Geschichte, noch gegebene Unterlagen in der Schöpfung« gegeben.³³⁹ Im Lobpreis des Evangeliums in der Einleitung der »Antithesen« oder der Evangeliumsausgabe sieht Harnack ein Wort, zu dem sich in der Kirchengeschichte zwischen Paulus und Augustin nichts Vergleichbares finden lasse:

»Ist der Eindruck des Christlichen als des Neuen und Heiligen jemals kräftiger zum Ausdruck gekommen als in diesen Worten? Als vor 130 Jahren *Schleiermacher* »die Religion«, und als in unseren Tagen *Otto* »das Heilige« aus umstrickenden und niederziehenden Verbindungen herausführte, ging ein Schauer der Erleuchtung und Befreiung durch deutsche evangelische Christen. Ähnlich, nur viel stärker, müssen wir uns den Eindruck denken, den Marcion in einem großen Teil der Christenheit hervorbrachte, als er mit seinem Evangelium hervortrat und die »Neuheit des Evangeliums«, das Wort von »dem neuen Wein, der die alten Schläuche zerreißt«, an die Spitze stellte.«³⁴⁰

Die entscheidende Neuheit habe in der Erlösung bestanden, die der gute Gott gebracht habe und die sich radikal von der Schöpfung unterscheide. Erlösung des Menschen »nicht nur von der Sünde, nicht nur vom Gesetz, nicht nur von der Welt, sondern vom Gott der Welt, dem Weltschöpfer, dessen Geschöpf und Sklave er bis dahin war«.³⁴¹ Die Erlösung meine bei Marcion positiv ein Dreifaches:

Der gute Gott »versetzt die Menschen aus dem Bereich des Weltschöpfers in ein neues Reich; er erweckt in ihnen das gläubige Vertrauen zu ihm selbst, und er bildet sie *durch den Glauben* zu Guten um, d. h. macht sie zu seinen ebenbildlichen Kindern«.³⁴²

Hierzu habe es in der Religions- und Geistesgeschichte nichts Vergleichbares gegeben. Zwar sei Marcions Lehre als *Lehre* »geschichtlich und spekulativ ganz unhaltbar, ja unsinnig«; doch dürfe man es der »christlichen Empfindung« nicht verwehren, »wenn sie, ohne theoretisch oder geschichtlich zu spekulieren, *Alles*, was vor Christus geschehen ist, als »das Alte« beurteilt, das vergangen ist und vergehen mußte«.³⁴³ Harnack zählt weitere Punkte des Neuheitsdenkens Marcions auf: seine Beschreibung des Schöpfergottes, den Gedanken einer Umschaffung der Menschen von schlechten zu guten und die Innerlichkeit der Botschaft Marcions. Mit diesem Neuheitsdenken fiel der alttestamentliche Weissagungsbeweis dahin, den er jüdisch-literal bzw. jüdisch-eschatologisch interpretiert habe. Die typologische und allegorische Methode der Exegese habe er abgelehnt. Auch die Erscheinung Christi war neu, seine Wunder, die Verkündigung des »Reiches«, die Gutheit Christi und die Sündenvergebung, seine Geduld, Langmut und Freigebigkeit, ja selbst die Weise seiner Lehre in Gleichnissen. Neu sei schließlich das Verhältnis des Paulus zu Christus: Paulus sei »der neue Schriftsteller und Bestätiger«.³⁴⁴

Marcions »Lehre« sei strikt antidogmatisch gewesen und habe allein die beiden Offenbarungen des Weltschöpfers und des guten Gottes herausgestellt. Diese basierten auf

339 Ebd., 128 f.

340 Ebd., 130 f. (Hervorhebungen im Original). Der Vergleich zwischen Marcion und Schleiermacher findet sich schon bei Ferdinand Christian Baur; vgl. Beckmann: *Die fremde Wurzel*, 98.

341 Ebd., 132.

342 Ebd., 133 (Hervorhebung im Original).

343 Ebd., 134 (Hervorhebung im Original).

344 Ebd., 134–138.

Marcions »Erfahrung der Erlösung durch den Glauben an den in Christus offenbarten Gott und die Erfahrung von der Bosheit und Heillosigkeit der Welt in all ihrer »Gerechtigkeit«.³⁴⁵ Die zweite Erfahrung deutet Harnack psychologisch als »enttäuschte und gekränkte Bewunderung«. Sie habe auch eine sexuelle Komponente, die aber »doch nur eine Begleiterscheinung« sei; denn grundlegend gehe es um den Widerstand gegen die gesetzliche Gerechtigkeit des Welterschöpfers. Letztere sei allerdings immer noch ein Fortschritt »gegenüber der rohen Sinnlichkeit und dem Verbrechen«, so daß sich »eine dialektische Beurteilung« ergebe:

»Gesetz, Gerechtigkeit und Gehorsam bezeichnen eine relativ höhere Stufe über dem Sinnlich-Sündhaften und sind ihm gegenüber sozusagen »selbstverständlich«; aber wer auf dieser Stufe verharrt, ist nicht zu retten, während der Zöllner und Sünder erlöst werden kann. Dem lutherischen Christen ist diese Haltung nicht unverständlich.«³⁴⁶

Ebenso beschreibt Harnack Marcions zweites Erlebnis in lutherischer Terminologie:

»Sola gratia, allein durch den Glauben.« Seine Überzeugung, daß das Evangelium etwas ganz Neues sei, wurzelte ausschließlich in dem neuen Gottesbegriff, der, mit Ablehnung jeder anderen Eigenschaft, Gott als die allmächtige Liebe, als den Gott der Barmherzigkeit und alles Trostes verkündigte und ihn ausschließlich in Jesus Christus erblickte.«³⁴⁷

Die Schlußworte dieser in vielerlei Hinsicht aufschlußreichen Betrachtung geraten Harnack zum flammenden Plädoyer für eine Barmherzigkeitsreligion gegen den von ihm diagnostizierten dogmatischen Konservatismus der zeitgenössischen Theologie:

»Hier möchte ich zum Schluß die Frage an unsere Systematiker richten, ob sie recht daran tun, nicht nur den Schöpfer- und Erlösergott gegen Marcion in Einklang zu setzen – von diesem Glauben darf man nicht weichen – sondern auch seinen eindeutigen Gottesbegriff »Gott ist die Liebe« aufs neue zu belasten. Ist es angezeigt, ist es notwendig, aus den Zwangs- und Strafvorstellungen des Sünders Lehren wie die vom verborgenen und vom offenbarenden Gott, von einer Doppelheit in Gott und vom Zorne Gottes hervorzuheben und in die Dogmatik einzustellen? Ist nicht viel mehr Marcion im Rechte, wenn er in Gott, dem Vater Jesu Christi, ausschließlich den Gott der Barmherzigkeit und alles Trostes sah und eben hierin die Neuheit des Evangeliums ausschließlich erblickte? Der geringste Diener Jesu Christi, der ausschließlich die Vaterschaft Gottes und die Vergebung der Sünden predigt, setzt mit dieser Predigt die evangelische Botschaft fort, während der Theologe mit seinem belasteten, komplizierten und ausgeklügelten Gottesbegriff, mag er auch Paulus, Luther und Calvin anrufen, in schwerster Gefahr steht, das Evangelium zu verdunkeln und zu schwächen.«³⁴⁸

Harnacks letztes Wort zum Thema war sein Beitrag zur Festschrift seines gleichfalls emeritierten Berliner Kollegen Reinhold Seeberg über die Frage: »Hat Marcion Christus »den inneren Menschen« genannt?«.³⁴⁹ Wer von dem 78jährigen Kirchenhistoriker eine abgeklärte theologische Abhandlung zum Thema erwartet hätte, sieht sich sofort ent-

345 Ebd., 139.

346 Ebd., 142.

347 Ebd.

348 Ebd., 143.

349 HARNACK: Hat Marcion Christus »den inneren Menschen« genannt? In: Reinhold-Seeberg-Festschrift/ hrsg. von Wilhelm Koepp. Bd. 1: Zur Theorie des Christentums. Leipzig 1929, 209–215 (S/D, Nr. 1553). In der ersten Zeile des Textes begegnet bei der Titelangabe der Refutatio Hippolytis ein merkwürdiger Druckfehler.

täuscht. Harnack springt ohne Einleitung mitten hinein in ein diffiziles Problem der Auslegung eines Satzes Hippolyts, der die Christologie Marcions zusammenfaßt. Hippolyt behauptet hier, Marcion habe Christus als den »inneren Menschen« bezeichnet, was zu der marcionitischen Christologie schlechterdings nicht paßt. Harnack versucht diese Schwierigkeit durch eine ingeniose Emendation des Textes zu beseitigen. Man muß sich schon zu den letzten Sätzen durcharbeiten, um etwas von der Atmosphäre zu spüren, in der diese Studie entstanden ist. Seeberg hatte Harnacks Marcionbild in seinem »Lehrbuch der Dogmengeschichte« massiv kritisiert.³⁵⁰ Harnack kündigt an, er werde auf diese Einwendungen »bei gegebener Gelegenheit [...] gerne« zurückkommen. Er hoffe »auch den Jubilar noch davon zu überzeugen, daß ich mich auch sonst nicht einer Überschätzung der Bedeutung des Reformers für sein Zeitalter und die nächste Folgezeit schuldig gemacht habe. Aber auch die Theologie unserer Tage kann von ihm noch etwas lernen, nicht nur negativ (weil *vestigia terrent*³⁵¹), sondern auch von seinem Glauben an das Evangelium, seiner Kritik an der herrschenden Theologie, der Kraft seiner Überzeugung und der gewaltigen Energie in Wort und Tat.«³⁵² Darf man darin eine versteckte Anspielung auf Barth sehen?

III Die Wirkungsgeschichte des Marcionbildes Harnacks in der theologischen Diskussion der Weimarer Republik und des Dritten Reiches

1 Einleitendes

Die Qualität des Marcion-Buches ist von den Zeitgenossen sehr unterschiedlich eingeschätzt worden. Die Tochter fühlte sich an Schillers Wort vom vollendeten Kunstwerk erinnert:

»Nicht der Masse abgerungen, // schlank und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen, // steht das Bild vor dem entzückten Blick.«³⁵³

»Unter dem schweren Schlag des Meißels« habe sich die Gestalt Marcions »als eines wunderbar lebendigen Menschen« enthüllt; aus »dogmatischen und zeitgeschichtlichen Hüllen« sei er hervorgestiegen, »ein Geisteskämpfer, ein Gottsucher, ergriffen von der Herrlichkeit des Evangeliums: ›O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann.«³⁵⁴

350 Vgl. Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. 3. Aufl. Leipzig; Erlangen 1920. (Sammlung Theologischer Lehrbücher), 312–321 mit Fußnoten. Zum Verhältnis zwischen Harnack und Seeberg im einzelnen vgl. jetzt Michael BASSE: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs. Göttingen 2001. (FKDG; 82).

351 Vgl. Horaz, ep. 1,1,74.

352 Harnack: Hat Marcion Christus »den inneren Menschen« genannt?, 215.

353 Friedrich SCHILLER: Gedankengedichte (1795): »Das Ideal und das Leben« (Zeile 84 f.). In: DERS.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 1: Gedichte/ hrsg. von Georg Kurscheidt. Frankfurt a. M. 1992, 154; im Original: »nicht der Masse qualvoll abgerungen«.

354 Z–H, 510 f. = 397 f. Das Zitat in Marcion¹, 81 = Marcion², 256*.

Kurt Nowak hingegen hat dem Buch neuerdings eine »Überanstrengung des The-
mas« vorgeworfen:

»Ein Meisterwerk patristischer Geschichtsschreibung hat der Leser mit dem »Marcion« nur be-
dingt vor sich, so prägnant das Buch in der Gedankenführung und in den Einzelheiten ist. Der
Vorsatz, die patristischen Studien durch eine »tüchtige Monographie« zu fördern, endete zwie-
spältig.«³⁵⁵

Gleichwohl hatte das Buch eine starke Wirkung.³⁵⁶ Agnes von Zahn-Harnack erklärt sie
wohl richtig mit der politischen und gesellschaftlichen Situation Deutschlands nach der
Niederlage des Ersten Weltkrieges. Den durch den Krieg am Boden liegenden Menschen
habe Harnack mit seiner Verheißung des »fremden« Gottes der Liebe, der die elende
Schöpfung überwunden habe, neuen Trost und Kraft geben können. Schließlich sei auch
die Ablehnung des Alten Testaments durch Harnack einer Zeitströmung entgegenge-
kommen.³⁵⁷ Der Freiburger Religionslehrer *Reinhard Liebe* (1878–?) diagnostizierte
schon 1921, »das rauchende Riesentrümmerfeld des Weltkrieges« habe das Aufkommen
einer »Marcionitische[n] Stimmung« befördert:

»Gott, der hohe monotheistische Gott, entschwindet den Blicken. Wie könnte ein Gott sein, wo
so viel Elend ist? Oder wenn er ist, so kümmert er sich nicht um uns. Also wollen wir endlich auch
aufhören uns um ihn zu mühen.«³⁵⁸

Ich möchte nun im folgenden nicht fragen, wie das Buch von den Fachkollegen aufge-
nommen wurde und welche Rolle es in der Marcionforschung der folgenden Jahrzehnte
gespielt hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese fachwissenschaftliche Rezeption
unwesentlich wäre. Neueste Untersuchungen belegen einmal mehr eindrucksvoll das
Gegenteil.³⁵⁹ Wohl aber darf vermutet werden, daß diese Rezeption kaum über den Kreis
der akademisch tätigen Fachgelehrten hinausreichte. Vielmehr möchte ich die – neben
der patristisch-fachwissenschaftlichen Diskussion – beiden wichtigsten Rezeptionssträn-
ge untersuchen, nämlich die Rolle, die die Monographie in der Auseinandersetzung zwi-
schen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie gespielt hat, sowie die Ein-
wirkungen des Buches auf die Auseinandersetzungen um die fortdauernde Geltung des
Alten Testaments in der Weimarer Republik und dann – vor allem – im Dritten Reich.³⁶⁰
Einige dieser Einwirkungen hat Achim Detmers in einem unlängst erschienenen Aufsatz

355 Nowak: *Theologie, Philologie und Geschichte*, 233 f.

356 Vgl. dazu ebd., 230 ff.

357 Z–H, 511–513=398–400.

358 Reinhard LIEBE: *Der Gott des heutigen Geschlechts und wir*. ChW 35 (1921), 850–853, 866–868,
883–889, hier 884. Zu Liebe vgl. Ja, *Personalregister*, s. v.

359 Vgl. etwa jüngst den von Gerhard May und Katharina Greschat herausgegebenen Sammelband
»Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung« oder die Beiträge von Bernard Lauret, Guy
Monnot, Émile Poulat und Michel Tardieu im Anschluß an die französische Übersetzung des
»Marcion« (Adolf von Harnack: *Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ...*).

360 Zu den Diskussionen um die Normativität des Alten Testaments, die seit dem Bibel-Babel-Streit
die evangelischen Kirchen auf das heftigste erschütterten, vgl. die oben in Anm. 290 genannte Lite-
ratur. – Der außerdeutsche Bereich bleibt dabei ausdrücklich ausgeklammert. Zur Rezeption des
Werkes in der theologischen Diskussion Frankreichs vgl. jetzt Émile POULAT: *Harnack, Marcion
et la science française*. In: Adolf von Harnack: *Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une mono-
graphie ...*, 377–401.

dargestellt.³⁶¹ Ich knüpfe hieran an, weite die Materialbasis allerdings deutlich aus, wobei ich jedoch aus der großen Fülle der Schriften zur Frage der Kanonizität des Alten Testaments ausschließlich die Literatur einbeziehe, in der Marcion und Harnack für die Argumentation eine nennenswerte Rolle spielen.³⁶²

2 Der »Marcion« in der Auseinandersetzung zwischen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie

Schon bald wurde Harnacks »Marcion« in der aufkommenden Kontroverse zwischen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie zur Charakterisierung aktueller Positionen in der Diskussion herangezogen. Je nach theologischem Standpunkt konnte der Vergleich der Barth'schen Theologie mit der Marcions als Vorwurf oder als Kompliment gemeint sein.³⁶³ Ausgelöst hat der »Marcion« diesen aktualisierenden Rückgriff auf die Kirchengeschichte nicht. Adolf Jülicher hatte den Vergleich bereits 1920 – also noch vor Erscheinen der Monographie Harnacks – in seiner Rezension der Erstauflage des »Römerbriefes« gebraucht.³⁶⁴ Er sah in Barth den »Halbgnostiker Marcion mit seinem radikalen Dualismus des Alles oder Nichts und mit seinem Ingrimme auf die Halben«. Einer negativen Geschichtssicht stehe ein positives Paulusbild gegenüber, das aber teilweise eine Verzeichnung der Intentionen des Apostels beinhalte, insofern Paulus die »Gaben Gottes an Israel, wie Gesetz, Gottesdienst, Verheißungen« nicht aufzählen könne, »ohne von dankbarer Ehrfurcht überwältigt zu werden«, während bei Barth »kein Platz« bleibe »für eine Regung auch nur eines gewissen Respekts für das, was das Evangelium in den 1900 Jahren geleistet hat, ehe der Römerbrief neu entdeckt wurde«.³⁶⁵

Die »Kartell-Zeitung akademisch-theologischer Vereine« veröffentlichte 1921 zum 70. Geburtstag Harnacks eine dem Kirchenhistoriker gewidmete Nummer, in der der Berliner Alttestamentler *Otto Eißfeldt* (1887–1973)³⁶⁶ und der noch an derselben Fakultät lehrende Privatdozent im Neuen Testament, *Karl Ludwig Schmidt* (1891–1956), der kurz vor seiner Berufung nach Gießen stand,³⁶⁷ sich ausführlich mit dem Marcionismus

361 Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ... – Die ebd. und von Wolfram KINZIG: Ein Ketzer und sein Konstrukteur: Harnacks Marcion. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 253–274, angestellten Überlegungen greift jetzt auf und führt weiter Lauret: L'idée d'un christianisme pur, 314 ff., 351 ff.

362 Als Grundlage für die Abschnitte III 2 bis III 7 diente mir zunächst die Bibliographie, die Carsten Nicolaisen in seiner Hamburger Dissertation von 1966 zusammengetragen hat (Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ...). Vgl. dazu auch ders.: Die Stellung der »Deutschen Christen« zum Alten Testament. Die von Detmers behandelten Quellen wurden von mir ebenfalls herangezogen. Viel Material findet sich bereits besprochen bei Abramowski: Vom Streit um das Alte Testament. Vgl. ferner Schroven: Theologie des Alten Testaments ...

363 Vgl. zum folgenden Holger FINZE in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925/ hrsg. von Holger Finze. Zürich 1990. (Karl Barth Gesamtausgabe III), 69, Anm. 20.

364 Adolf JÜLICHER: Ein moderner Paulus-Ausleger. ChW 34 (1920), 453–457. 466–469; auch in: Anfänge der dialektischen Theologie/ hrsg. von Jürgen Moltmann. Bd. 1. 3. Aufl. München 1970, 87–98 (danach zitiert).

365 Ebd., 95–97.

366 Otto EISSFELDT: Christentum und Altes Testament: Eine Bemerkung zu Harnacks Marcion. KZATV 31 (1920/21), 82 f.

367 Zu Schmidt allgemein vgl. Otto SCHWANKL: Schmidt, Karl Ludwig. BBKL 9 (1995), 461–463; Andreas MÜHLING: Schmidt, Karl Ludwig. TRE 30 (1999), 231–233.

in der Rekonstruktion Harnacks auseinandersetzen. Während sich Eißfeldt zu Harnacks Forderung nach Entkanonisierung des Alten Testaments kritisch äußerte³⁶⁸, sah Schmidt Parallelen zwischen dem Dualismus Marcions, der Theologie Harnacks und der Sache der Dialektischen Theologen, die er sich im Sinne der letzteren zu eigen machte. Schmidt erblickte darin die Renaissance eines Proprium des Evangeliums: des »positiven Radikalismus Jesu« und des »Gnadenerlebnis des Paulus«.³⁶⁹

Jülicher und Schmidt eröffneten damit, von konträren Standpunkten aus, eine Diskussion, die die Auseinandersetzung zwischen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie maßgeblich bestimmen sollte.

Der Premsliner Pfarrer *Arnold Hein* griff ebenfalls auf die Parallele zwischen Marcionitismus und Dialektischer Theologie zurück, als er im folgenden Jahr in den von Schmidt herausgegebenen »Theologischen Blättern« das Verhältnis von »modernem Marcionitismus und praktischer Theologie« aus kulturprotestantischer Sicht beleuchtete.³⁷⁰ Er behauptete, der »moderne Marcionitismus« negiere »wie überhaupt jede Wissenschaft, so besonders jede Theologie, so vor allem jede praktische Theologie«, er denke ungeschichtlich und zerstöre die Volkskirche.³⁷¹

Die Parallele hatte mittlerweile durch einen Vortrag des reformierten Frankfurter Kirchenhistorikers und Publizisten *Erich Foerster* (1865–1945) größere Publizität erlangt. Foerster hatte auf dem wissenschaftlichen Abend der »Freunde der Christlichen Welt« am 3. Oktober 1921 in Eisenach über »Marcionitisches Christentum: Der Glaube an den Schöpfergott und der Glaube an den Erlösergott« referiert.³⁷² Man werde »nicht fehlgreifen«, so hatte Foerster dabei ausgeführt, wenn man in der Theologie eines Barth, Thurneysen oder Gogarten »eine Erneuerung des Marcionitismus« erkenne. Foerster schien dies zunächst durchaus nicht kritisch zu meinen, sondern betonte, er wolle damit »die Größe und den Ernst dieser Bewegung« charakterisieren. Ihr sei »durch Harnacks Buch ein Eideshelfer von größter Bedeutung erweckt«, schildere dieser doch »das Marcionitische Christentum fast ohne Einschränkung als Vorbild«.³⁷³ Die marcionitischen Elemente sah Foerster vor allem in der »Kulturverneinung« der Dialektischen Theologie, die sich »am deutlichsten« ausspreche »in der Versagung einer Mitarbeit an einer Verchristlichung der Kultur«. Was zunächst wie Anerkennung aussah, erweist sich für Hörer wie Leser dieser Ausführungen jedoch schnell als doppelbödiges Kompliment, denn Foerster vertrat die Auffassung, diese Form der Kulturverneinung trage sektenhafte Züge in sich, zumal sie sich »in das Gewand einer dunklen und abstrakten Sprache«

368 Siehe unten S. 130.

369 Karl Ludwig SCHMIDT: Marcion und wir: Die Gegenwartsbedeutung von Harnacks Marcion. KZATV 31 (1920/21), 83–85 (danach zitiert), hier 85; auch im Sonderdruck von KZATV: Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag. Leipzig 1921, 33–40.

370 Arnold HEIN: Moderner Marcionitismus und praktische Theologie. ThBl 1 (1922), 124–130, 145–152.

371 Ebd., 126–128.

372 Erich FOERSTER: Marcionitisches Christentum: Der Glaube an den Schöpfergott und der Glaube an den Erlösergott. ChW 35 (1921), 809–827. Vgl. dazu auch Rade an Harnack, 11.07.1921; Ja, 768 (Nr. 585); Harnack an Rade, 13.07.1921; Ja, 769 (Nr. 586). – Zu Foerster allgemein vgl. Matthias WOLFES: Foerster, Erich. BBKL 16 (1999), 497–526.

373 Foerster: Marcionitisches Christentum, 813.

hülle, »die den schlichten Verstand vor kaum zu durchdringende Rätsel« stelle. Damit werde die Religion »eine Arkandisziplin« »nach der Parole *l'art pour l'art*«. ³⁷⁴ Wenn Barth das »Wandern auf der Grenzscheide zwischen Position und Negation der Kultur einmal einer Gratwanderung« vergleiche, dann handle es sich um eine »Wanderung auf messerscharfem Grat, wo jeder Schritt zu weit nach rechts oder links unfehlbar in den Abgrund« stürze, wo »kein Stillstehen, kein Liegen, kein Sitzen« möglich sei, sondern »nur unaufhaltsames Weiterklettern«. Foerster wandte dagegen ein:

»Den Sohn der schweizer Berge mag dieser Aspekt nicht so schrecklich anmuten wie die Millionen, die im Flachlande wohnen. Die aber werden wohl sagen, daß die Bewährung des Christentums im Leben dadurch zu einem Virtuosenkunststück und zu einer raffinierten Technik wird. Wie sollen sie es anfangen, auf dieser schmalen Basis Balance zu halten? Da gab der alte Marcion doch klarere und brauchbarere Lösung, ihm war das ›Und dennoch‹ wirklich aufgehoben, freilich um welchen Preis!« ³⁷⁵

Harnack setzte sich in der an den Vortrag anschließenden Diskussion gegen die Parallele in aller Schärfe zur Wehr. ³⁷⁶ Merkwürdigerweise konnte er aber auch selbst an anderer Stelle Barth und Marcion in Beziehung zueinander setzen. So warf er in dem berühmten Briefwechsel mit Barth in der »Christlichen Welt« 1923 seinem Schüler vor, wenn dieser

374 Ebd., 826.

375 Ebd., 819.

376 Vgl. dazu Rades Brief an Barth vom 13.10.1921; KARL BARTH – MARTIN RADE: ein Briefwechsel/ hrsg. von Christoph Schwöbel. Gütersloh 1981, 161: »Das Schärfste gegen Dich sagte in der Diskussion Harnack. Ich habe mir seine Worte sofort aufgeschrieben, weil ich nicht wollte, daß der Klatsch sie noch entstellte. Er sagte: ich finde seine [Barths] Ansichten ›übermütig, widerspruchsvoll, veraltet und unreif – da sie das nicht sind, werde ich das bei Seite schieben«. Kurz, er begründete so, daß er sich auf die Auseinandersetzung Foersters mit Dir weiter nicht einließ. Das Kränkende dabei will ich nicht wegeskamotieren; Ihr dort habt Euch ja im Voraus durch Urteile über Harnack reichlich revanchiert; ich für mein Teil bedaure ja diese Situation nach beiden Seiten; ändern kann ich daran nichts« (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Barths Reaktion ebd., 164 f., sowie Schwöbel, ebd., 40 f.; ferner Ja, 99, mit Anm. 630 f. Der Bericht über die Diskussion: Sonderversammlung der FCW. In: An die Freunde: vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903–1934). Nachdruck mit einer Einl. von Christoph Schwöbel. Berlin; New York 1993, 777–779 (Nr. 71), vom 10.11.1921. Harnacks Diskussionsbeitrag im Anschluß an den Vortrag lautete nach dieser Mitschrift: »In ›Marcion‹ habe ich der Gegenwart nur so viel sagen wollen, als jede historische Erscheinung ein Recht hat, gehört zu werden. Marcion war Pauliner, also kein Eschatologe in anderer Weise als Paulus es war. Hier kann man Marcion und Barth nicht zusammenbringen. Ich finde die Barth'schen Gedanken übermütig, widerspruchsvoll, veraltet und unreif. Da sie jedenfalls mehr sind, will ich darüber nicht reden. Marcion sagt: Wenn ich nur dich habe, dann ist es ganz gleich, wie ich zur Natur stehe, ich kann so gut und so böse wie nur möglich sein. – Die Ausführungen des zweiten Teils des Redners teile ich ganz wesentlich. Aber ist es möglich, über das Verhältnis von Gott und Kultur so sicher zu sein, wie darüber, daß Gott mich erlöst hat! Diese letztere Tatsache kann zwar auch verdunkelt, aber niemals mit irgend einem anderen Erlebnis auf eine Stufe gestellt werden. Haben Natur und Kultur nicht auch ein Gesicht, in denen sie widergöttlich sind? Im 20. Jahrhundert kann nicht der Dualismus, sondern muß die Zurückhaltung von diesen Fragen das Richtige sein. Diese Frage liegen auf einem anderen komplizierten Gebiet. – Die zweite Hälfte des Vortrags war christliches Ideal, aber nicht Beschreibung eines Zustandes, der normaler Weise von jedem Einzelnen erreicht werden kann. Da nützt es nichts, allein dies Ideal vorzutragen, sondern man muß auch sagen: wie hast du dich zu verhalten, wenn du dies Ideal nicht erreichen kannst. – Zu Marcion selber noch: Hundert Jahre nach Paulus gab es zwei große

»alle christliche Pädagogik« verurteile, so zerschneide er, »wie Marcion, jedes Band zwischen dem Glauben und dem Menschlichen«. Barth habe hier »das Vorbild Jesu gegen sich«. ³⁷⁷

Barth war sich des Vorwurfes des Marcionitismus zu diesem Zeitpunkt durchaus bewußt. An Eduard Thurneysen schrieb er am 18. Mai 1921 belustigt, er werde nun mit Marcion, Caspar Schwenckfeld und Thomas Münzer verglichen. ³⁷⁸ Es sei an der Zeit, nun Harnacks Buch selbst einmal zu lesen. Nach der Lektüre trat er diesen Vergleichen offensiv entgegen. Zwei Jahre später gab er in einem Vortrag vor sächsischen Pfarrern in Schulpforta bei Kösen zu, daß es auf den ersten Blick so aussähe, als sei mit der Dialektischen Theologie »eine etwas wunderliche weitere Theologie auf den Plan getreten«, die wie ein »Neu-Marcionitismus« anmuten könne. Er komme jedoch »nicht von der Absicht und Vorbereitung eines solchen Schul- und Systembaus« her, sondern wolle allein von »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung« handeln. ³⁷⁹

In seinem berühmten Vortrag über »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« vor den »Freunden der Christlichen Welt« – gedacht als eine Antwort auf Foersters Ausführungen aus dem Vorjahr – meinte er noch 1922 in Aufnahme des Foersterschen Gebirgsbildes, ein »Flachlandbewohner« könne vor Schrecken über die Barthsche »Weltverneinung« »den alten Marcion aus seinem Grab hervorgehen« sehen, was aber ein Mißverständnis seiner dialektischen Position sei. ³⁸⁰ Auch in der Auseinandersetzung mit Harnack ging es um Barths angebliche Geringschätzung der menschlichen Bemühungen in der »Erziehung zu Gott hin«, wie es Harnack formuliert hatte. ³⁸¹ Barth verwahrte sich

Kirchen, die von Lyon bis zum Euphrat und von Spanien bis Aegypten reichten. Eine Bewegung von diesen Dimensionen konnte unmöglich mit dem Wurzelhaften des Christentums nichts zu tun haben. Es ist evangelisches Christentum, sich darauf zurückzuziehen, daß es einen Gott gibt, der uns erlöst« (777).

377 HARNACK: Offener Brief an Herrn Professor Barth. ChW 37 (1923), 142–144 (S/D, Nr. 1380): »Zur Frage 6 (Möglichkeit der Erziehung zu Gott): Sie antworten einfach mit Joh 6,44; wenn das alles ist, was Sie hier zu sagen haben, so verurteilen Sie alle christliche Pädagogik und zerschneiden, wie Marcion, jedes Band zwischen dem Glauben und dem Menschlichen. Nach meinem Verständnis haben Sie hier das Vorbild Jesu gegen sich«; zitiert nach Karl BARTH: Offene Briefe 1909–1935/ hrsg. von Diether Koch. Zürich 2001. (Karl Barth Gesamtausgabe V), 67–72, hier 69.

378 KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN: Briefwechsel. Bd. 1: 1913–1921/ bearb. und hrsg. von Eduard Thurneysen. Zürich 1973. (Karl Barth Gesamtausgabe V), 489 f.: »Wer ist wohl Karl Ludwig Schmidt? Ein geschäftiger deutscher Privatdozent sicher, noch stark vor den falschen Göttern weiherräuchernd, aber offenbar nicht ganz ohne Einsicht. Ich habe ihm geschrieben, Jülicher und er hätten mich nun Marcion, Köhler Caspar Schwenckfeld und Harnack selbst Thomas Münzer zur Seite gestellt; *welchem* Historiker ich nun glauben müsse?« Ähnlich bereits an Thurneysen am 14.07.1920 (ebd., 512). Auch Hans Ehrenberg scheint im Gespräch mit Thurneysen die Dialektische Theologie mit Marcion verglichen zu haben; vgl. Thurneysen an Barth am 04.08.1920 (ebd., 417 f.).

379 KARL BARTH: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung. ZZ 1 (1923), 30–57; auch in ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 65–97, hier 69 f.

380 KARL BARTH: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. ChW 36 (1922), 858–873; auch in ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 144–175, hier 169.

381 HARNACK: Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen. ChW 37 (1923), 6–8 (S/D, Nr. 1378): »Sind Gott und Welt (Leben in Gott und weltliches Leben) schlechthin Gegensätze, wie ist *eine Erziehung zu Gott hin*, das heißt zum Guten, möglich? Wie aber ist Erziehung möglich ohne geschichtliches Wissen und *Höchstschätzung der*

nachdrücklich gegen diesen Vorwurf, indem er bestritt, »mit jenen menschlichen Organen, Funktionen und Erlebnissen ›tabula rasa‹ gemacht zu haben, aber gleichzeitig betonte, das »Menschliche« sei »das Relativum, das Zeugnis, das Gleichnis« und nicht »auf irgendwelchen Spitzen und Höhen der Entwicklung *selber* das Absolute!, wohl aber der (verstandene oder unverstandene) *Hinweis* auf das Absolute«. ³⁸²

Im Vorwort zur Zweitaufgabe seines »Römerbriefes« (1922) kam Barth wiederum auf die Analogie zurück. Er räumte ein, ihn hätten »gewisse frappante Parallelen« bei Erscheinen von Harnacks »Marcion« durchaus stützig gemacht, doch bitte er darum, »hier und dort genauer hinzusehen« und ihn »nicht zu rasch als Marcioniten zu loben oder zu tadeln«, denn es stimme »nun einmal gerade in den entscheidenden Punkten« nicht. ³⁸³

Als Karl Ludwig Schmidt Barth dazu einlud, auf weitere für die Publikation in den »Theologischen Blättern« vorgesehene Aufsätze von Arnold Hein zu replizieren, antwortete dieser nunmehr deutlich gereizt, er werde dies nur tun, wenn Hein den Begriff »Marcionitismus« aus den Titeln streiche, »denn es führe zu einer wüsten Verwilderung der Sitten, wenn es jedem erlaubt sein solle, jedermann nicht nur gelegentlich, sondern dauernd mit solchen dogmengeschichtlich anrühigen Cerevis-Namen zu belegen.« ³⁸⁴

Barth hat dementsprechend, um weiteren Mißverständnissen vorzubeugen, in seinen späteren Arbeiten seinen Gottes- wie seinen Schöpfungsbegriff nachdrücklich von dem Marcions abgesetzt. ³⁸⁵

Moral?«; zitiert nach Barth: Offene Briefe 1909–1935, 59–62, hier 60 (Hervorhebungen im Original).

382 Karl BARTH: Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief. ChW 37 (1923), 244–252: »Aber nun haben auch Sie, hochgeehrter Herr Doktor, den Schatten *Marcions* gegen mich beschworen mit der Behauptung, daß ich »das Band zwischen dem Glauben und dem Menschlichen zerschneide«. Darf ich fragen, wie Sie das aus meinen Worten 2 und 3 begründen? Habe ich wirklich mit jenen menschlichen Organen, Funktionen und Erlebnissen ›tabula rasa‹ gemacht? Jedenfalls denke ich gar nicht daran, das zu tun. [...] Ich würde nun hier wie dort gerade nicht ›abschneiden‹ (was ein ganz sinnloses Unternehmen wäre!), sondern sagen: Das Menschliche ist das Relativum, das Zeugnis, das Gleichnis – also nicht, wie es jedenfalls in der Konsequenz Ihrer Sätze liegt: auf irgendwelchen Spitzen und Höhen der Entwicklung *selber* das Absolute!, wohl aber der (verstandene oder unverstandene) *Hinweis* auf das Absolute!«; zitiert nach Barth: Offene Briefe 1909–1935, 72–87, hier 81 f. (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch ebd., 84: »Sie wollen (immer im Zusammenhang der Anklage auf Marcionitismus) eine ›ganze‹ Antwort von mir auf die Frage, »ob Gott alles das schlechthin nicht ist, was aus der Entwicklung der Kultur und ihrer Erkenntnis und Moral von ihm ausgesagt wird.« Es sei denn; aber ich darf Sie dann wohl bitten, wirklich meine *ganze* Antwort zu hören« (Hervorhebung im Original). Ebd., 84 f.: »Ist Luther etwa auch des Marcionitismus verdächtig? Nach Zwingli ja, aber ich denke, Sie werden ihn mit mir *besser* verstehen als so, und warum sollten Sie dann nicht nebenbei auch *mich* etwas besser verstehen?« (Hervorhebungen im Original).

383 Karl BARTH: Der Römerbrief. 2. Aufl. München 1922. Das Vorwort hier zitiert nach: Anfänge der dialektischen Theologie 1, 105–118, hier 116 f. Dazu jetzt auch Lauret: L'idée d'un christianisme pur, 358, mit Anm. 219.

384 Barth in einem Rundbrief am 18.05.1923; KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN: Briefwechsel. Bd. 2: 1921–1930/ bearb. und hrsg. von Eduard Thurneisen. 2. Aufl. Zürich 1987. (Karl Barth Gesamtausgabe V), 165 f. Die Replik erschien am Ende ebensowenig wie die Artikel Heins.

385 Vgl. v. a. Karl BARTH: Unterricht in der christlichen Religion. Bd. 2: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen 1924/1925/ hrsg. von Hinrich Stoevesandt. Zürich 1990. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 219 f., ferner 238, 244 f. 291. Dann etwa DERS.: Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1–8). (1925/26/ hrsg. von Walther Fürst. 2. Aufl. Zürich 1999. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 219 f., ferner 238, 244 f. 291. Dann etwa DERS.: Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1–8). (1925/26/ hrsg. von Walther Fürst. 2. Aufl. Zürich 1999. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 219 f., ferner 238, 244 f. 291.

Was Harnack anbetraf, blieb Barths Bitte um Versachlichung der Kontroverse nicht nur im Briefwechsel in der »Christlichen Welt« ohne Wirkung. Noch Jahre später griff er die Parallele in einem Brief an seine Schülerin Else Zurhellen-Pfleiderer (26. Oktober 1928) auf:

»Es ist mir frappant, daß auch Sie, um die neueste Phase der ›Theologie‹ sich klar zu machen, auf Marcion zurückgehen. Man kann keinen anderen in Bezug auf den richtigen Ansatz zur Beurteilung nennen, muß aber dann mit Ihnen feststellen, daß diese Neuesten sowohl vom Marcionitischen Creator, als auch vom Marcionitischen Erlöser-Gott als halbschlächtige Fromme und halbschlächtige Denker ins Unrecht gesetzt werden.«

In der Dialektischen Theologie sah Harnack einen »Versuch, in der langen Reihe anderer, die alte Orthodoxie wiederherzustellen«. Er werde »auch noch nicht der letzte sein!«. Harnack fuhr fort:

»Er und Marcion haben mich übrigens veranlaßt, in den letzten Jahren meinen systematisch-theologischen Besitz zu kontrollieren, und ich muß gestehen, daß er sehr bescheiden geworden ist. ›Unser Wissen ist Stückwerk‹ ist mir auch an solchen Punkten aufgegangen, an denen ich früher dies Wort nicht anzuwenden brauchte; aber der Agnostizismus in Bezug auf alle Dogmatik wissenschaftlicher Art macht mich weder pessimistisch noch verarmt. Ich habe an den geschichtlichen Erscheinungen in ihrer Fülle und Kraft und an den Lebenserfahrungen genug und lasse die Vielzahl von Lebenskreisen und Umwelten ruhig nebeneinander bestehen – wir stehen nicht nur in einer Welt –, lasse diese Kreise unerschüttert sich schneiden und bin in Ehrfurcht gewiß, daß die über und neben einander liegenden Ebenen Stockwerke sind des Hauses Gottes. Marcion's Gedanken und der Psalmisten und Luthers und Paulus' Gedanken sind von Ihm und auch Platos usw. und das Aristokratische und das Demokratische und die Autorität und die Freiheit, und Jeder muß zusehen, was er für sich dort findet, muß selbst um gute Erlebnisse und Gedanken bitten und sich sein eigenes Innere durch Zustimmung und Ablehnung als Einheit schützen, um nicht in einem Vielerlei sich aufzulösen. Doch – daß man eine Tages- und eine Nachtsansicht nebeneinander hat, darüber kommt man nicht hinweg und über den heißen Wunsch, daß der Tag für die Seele immer länger und die Nacht immer kürzer werde.«³⁸⁶

Der Auseinandersetzung Harnacks mit der Dialektischen Theologie, speziell mit Karl Barth, die in manchen Teilen auf tiefgehenden gegenseitigen Mißverständnissen beruht, braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden.³⁸⁷ Sie illustriert aber den von Harnacks Biographin konstatierten Gegenwartsbezug gerade auch des »Marcion«: Das Buch warf im Zusammenhang der Krisensituation in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg nachdrücklich die Frage nach der Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Gott und Kultur auf, von der der Kulturprotestantismus bis dato wie selbstverständlich ausgegangen war.³⁸⁸ Der elsässische Reformationshistoriker *Henri Strohl* (1874–1959)

gabe II), 56; DERS.: Predigten 1921–1935/ hrsg. von Holger Finze. Zürich 1998, 462 (1926). (Karl Barth Gesamtausgabe I); DERS.: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung; 3. Teil. Zollikon-Zürich 1950, 393 f.; DERS.: Gespräche 1959–1962/ hrsg. von Eberhard Busch. Zürich 1995. (Karl Barth Gesamtausgabe IV), 128 f. Vgl. auch unten S. 136–138.

386 Adolf von Harnacks Briefe ..., 143–145. Vgl. auch Ja, 104, mit Anm. 664. Zum Bild des Hauses bzw. der Häuser im Bezug auf die Konfessionskirchen vgl. auch Z–H, 543 f. = 424.

387 Vgl. hierzu zuletzt Hartmut RUDDIES: Evangelium und Kultur: die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth. In: Adolf von Harnack: Theologe ..., 103–126, mit weiterer Literatur.

388 Vgl. oben S. 109. – Noch 1934 rückte Gerhard Kittel Barth in die Nähe Marcions; vgl. seinen dritten Offenen Brief vom 28.06.1934; Barth: Offene Briefe 1909–1935, 303.

bemerkte, das Wiederaufleben eines Marcionitismus in Deutschland sei überhaupt nur auf die Kriegserfahrung zurückzuführen.³⁸⁹ Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, daß es gerade Harnack war, der diese Frage mit seinem Werk neu stellte. Schon aus diesem Grunde wird man den Kirchenhistoriker dem Kulturprotestantismus nur bedingt zurechnen dürfen.³⁹⁰

3 Die Diskussion um die Entkanonisierung des Alten Testaments im Kulturprotestantismus

Während in der Auseinandersetzung zwischen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie die Fronten vergleichsweise eindeutig entlang den Grenzen der beiden theologischen Richtungen verliefen, entwickelte die Diskussion um Harnacks Forderung nach Entkanonisierung des Alten Testaments eine Eigendynamik, die zu Rissen innerhalb des Kulturprotestantismus selbst führen sollte.

Der Widerspruch gegen das von Harnack geforderte Ausscheiden des Alten Testaments aus dem Kanon erhob sich sofort, und zwar auch aus dem näheren Schüler- und Freundeskreis. Während der Jenaer Neutestamentler *Heinrich Weinell* (1874–1936) das Buch mitsamt seiner Kanonthese ebenso uneingeschränkt lobte³⁹¹ wie sein Fakultätskollege *Hans Lietzmann* (1875–1942), der Harnack wenige Jahre später auf dem Berliner Lehrstuhl nachfolgen sollte,³⁹² schrieb *Friedrich Loofs* (1858–1928), Kirchen- und Dogmenhistoriker in Halle, an seinen Lehrer Harnack am 2. Februar 1921:

»Wer, wie Du, die Last des Schwergewichtes kennt, die in der Tradition gegeben ist, kann nicht im Ernste meinen, die Forderung, die [Du für das 20. Jahrhundert erhebst], sei durchführbar ...

389 Henri STROHL: Marcion: l'Évangile du Dieu étranger. RhPhR 3 (1923), 156–168, 166: »Il est clair que ce renouveau de marcionisme n'aurait jamais pris cette extension si la guerre s'était terminée autrement.« Strohl sieht als Reaktion auf den verlorenen Krieg in Deutschland nicht nur eine Krise des protestantischen Kulturbegriffs, sondern auch der Inanspruchnahme der göttlichen Gerechtigkeit für irdische Ereignisse. Man habe diese Vorstellung für Teilerfolge während des Krieges in einer Weise instrumentalisiert, daß man von einem »kollektiven religiösen Irrtum« (»erreur religieuse collective«) sprechen müsse. »Le résultat final de la guerre a amené une crise religieuse, car les partisans de la religion de la cause juste qui triomphe nécessairement« ont refusé de considérer l'issue de la guerre comme un »jugement de Dieu«. C'est maintenant une révolte sourde, en partie inconsciente, contre l'idée de Justice et une vraie colère contre tous ceux qui mêlent à la bonté de Dieu l'idée de sa sainteté et de sa justice, l'idée d'expiation et de réparation nécessaires.« – Zu Strohl's Rezension vgl. jetzt auch: Poulat: Harnack, Marcion et la science française, 383 f.

390 Vgl. dazu auch Kinzig: Harnack heute, 500.

391 Vgl. Heinrich WEINEL: Rezension von: Marcion¹. In: Deutsche Allgemeine Zeitung: Abendausgabe (1921), vom 24. Dezember. – Zu Weinell allgemein vgl. Klaus Wesseling: Weinell, Heinrich. BBKL 13 (1998), 616–622.

392 Vgl. Lietzmann an Harnack (09.01.1921); Glanz und Niedergang der deutschen Universität, 431 f. (Nr. 451). Ferner Harnack an Lietzmann (29.04.1921); ebd., 442 (Nr. 463), sowie Hans LIETZMANN: Notizen. ZNW 20 (1921), 94 f. – Zu Lietzmann allgemein vgl. Kinzig: Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im »Dritten Reich«, mit der Literatur, sowie DERS.: Hans Lietzmann. In: Theologie als Vermittlung: Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt/ hrsg. von Reinhard Schmidt-Rost; Stephan Bitter; Martin Dutzmann. Rheinbach 2003, 220–231; ferner Christoph MARKSCHIES: Lietzmann, Hans. RGG⁴ 5 (2002), 369 f. – Ebenso äußerte Hans WINDISCH uneingeschränkte Zustimmung; vgl. seine Rezension in: Museum 28 (1921), 267–270, bes. 269 f.

Kanonisches Ansehen im *alten Sinn* geben wir auch dem Neuen Testament nicht, und nur, wenn wirs täten, hätte es Sinn – *berechtigten Sinn*! –, [es] dem Alten Testament zu entziehen. In dem Maße, in dem geschichtliches Verständnis vordringt, rückt das Alte Testament auf die ihm gebührende Stufe. Es bleibt in vielem unersetzbar. Einfache Leute begreifen nur in seinem Rahmen, was Geschichte der Menschheit, also auch Heilsgeschichte ist. Ziele müssen erreichbar sein. Das von Dir propagierte wäre es nicht, auch wenn der ganze Protestantismus lutherisch wäre.«³⁹³

Auch *Karl Holl* (1866–1926), Harnacks Schüler und Berliner Kollege, hatte am 29. Dezember 1920 Einwände geäußert:

»Die Folgerungen, die Du für heute ziehst, beschäftigen mich sehr. Ich selbst wäre bei mir zwiespältig. Wenn ich in der Abendandacht den Kindern das A.T. vorlese, empfinde ich natürlich eigentlich bei jedem Vers eine innere Beklemmung, und doch ist mir das A.T. im Krieg erst recht verständlich geworden. [...] Ich glaube, die Lage ist für uns keine andere als für die Christen im 2. Jahrhundert. Wir müssen das A.T. behalten, um es wie das N(eue) in Freiheit zu gebrauchen. Daß das für eine Kirche eine verwickelte, eine allzu verwickelte Lage ist, gebe ich zu.«³⁹⁴

Unter den Kulturprotestanten wurde das Buch breit und durchaus kontrovers diskutiert. Auf Bitten Harnacks ließ Martin Rade das Werk in der von ihm herausgegebenen »Christlichen Welt« von dem Marburger Neutestamentler und Kirchengeschichtler *Adolf Jülicher* (1857–1938) besprechen.³⁹⁵ Jülicher bot ein umfangreiches Referat und verband es mit einem Panegyrikus auf den Verfasser. Gegen Harnacks Schlußthese ließ er nur leise Vorbehalte anklagen:

»Wir wollen zwar nicht wie Marcion das Alte Testament als Offenbarung eines nicht guten Gottes verdammern, aber die Gleichstellung des Alten mit dem Neuen Testament müsse in jeder Art verschwinden. Ich würde nicht wagen, das, was an diesem Satz zutreffend ist, so zu formulieren, daß »Marcion Recht bekommen hat, wenn auch teilweise mit anderer Begründung«. Denn aus dem Neuen Testament spricht, z. B. aus dem Offenbarungsbuch, auch nicht nur der »gute« Gott Marcions heraus.«³⁹⁶

Ähnlich zurückhaltend äußerte sich in dem uns interessierenden Punkt der Harnack-Schüler *Hans von Soden* (1881–1945), damals Professor für Kirchengeschichte in Breslau, auch wenn er sich sonst durchaus kritisch mit Harnacks Monographie auseinandersetzte.³⁹⁷ Er gestand seinem Lehrer das Recht zu »besinnliche[n] Fragen« zu, »auch wenn man einer modernen Erneuerung des Marcionismus mit denselben kritisch-religiösen Gedanken – in entsprechender Umformung – gegenübersteht, die seinerzeit den geschichtlichen Marcion zum Ketzler gemacht haben«. ³⁹⁸ Soden kritisierte u. a. die Ideali-

393 Bei Z-H, 513 f.=400 (Hervorhebungen im Original). – Zu Loofs allgemein vgl. Stephan BITTER: Loofs, Friedrich. TRE 21 (1991), 464–466; Friedemann Steck: Loofs, Friedrich. RGG⁴ 5 (2002), 514 f.

394 Karl Holl (1866–1926) – Briefwechsel mit Adolf von Harnack, 73 (Nr. 56); vgl. Z-H, 514=400. – Zu Holl allgemein vgl. Johannes WALLMANN: Holl, Karl. TRE 15 (1986), 514–518; Heinrich ASSEL: Holl, Karl. RGG⁴ 3 (2000), 1843.

395 Vgl. Adolf JÜLICHER: Marcion. ChW 35 (1921), 315–319; vgl. Harnack an Rade, 28.12.1920; Ja, 762 (Nr. 579). – Zu Jülicher allgemein vgl. Hans-Josef KLAUCK: Jülicher, Adolf. BBKL 3 (1992), 772 f.; Ulrich MELL: Jülicher, Adolf. RGG⁴ 4 (2001), 695.

396 Jülicher: Marcion, 318 f.

397 Hans von SODEN: Adolf von Harnacks Marcion. DLZ 42 (1921), 689–696; DERS.: A. v. Harnacks Marcion. ZKG 40 [1922], 191–206. – Zu Soden vgl. oben Einleitung, Anm. 67.

398 Von Soden: Adolf von Harnacks Marcion, 695.

sierung Marcions und die seines Erachtens unangemessenen Parallelisierungen mit Luther. Zur Forderung nach Entkanonisierung des Alten Testaments bemerkte er lediglich, er wolle es »ungefragt« lassen, »ob nicht bei uns schon allzuviele Marcioniten ihr Wesen treiben, und ob nicht der erste Artikel des Taufbekenntnisses, bei dem Harnack der Kirche recht gibt, seine Beurteilung des AT. modifizieren muß«. Andere der jüngeren Kollegen Harnacks, obgleich einige unter ihnen dem monumentalen Werk des Altmeisters gegenüber nicht unkritisch eingestellt waren und Harnack – ähnlich wie Soden – der Tendenz zur Idealisierung des Häresiarchen bezichtigten, gingen auf die Entkanonisierungsthese überhaupt nicht ein.³⁹⁹

Deutlicher wurde da der Münsteraner Kirchenhistoriker *Georg Grützmacher* (1866–1939), ebenfalls ein bekennender Harnack-Schüler,⁴⁰⁰ der sich außerstande sah, der Forderung seines Lehrers nach Entkanonisierung des Alten Testaments zuzustimmen, »weil die Verwerfung des alten Testaments der Verwerfung der Heilsgeschichte den Weg« bahne und »letztlich das Christentum als geschichtliche Religion« aufhebe.⁴⁰¹

Die Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Kulturprotestantismus in der Frage der kanonischen Stellung des Alten Testaments werden in besonders eindrücklicher Weise erkennbar aus der Mitschrift der Diskussion auf der ersten Hauptversammlung des »Bundes für Gegenwartchristentum« in Eisenach am 4. Oktober 1921 im Anschluß an den Vortrag »Die Frömmigkeit der Psalmen« von Hermann Gunkel.⁴⁰² Gunkel hatte in seinem Referat – einleitend Bezug nehmend auf den »Streit um die Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche« – den Psalter als Gebetbuch auch der Christenheit verteidigt.⁴⁰³ Harnack ergriff im Anschluß an den Vortrag als erster das Wort und legte dar, wie er selbst sich den weiteren kirchlichen Umgang mit dem Alten Testament konkret vorstellte:

»Welch eigenartiges Buch sind die Psalmen! Die hundert Beziehungen zum lebendigen Leben kommen im NT nur hin und her [*sic*] einmal vor. Die Frage AT und NT hat es nicht mit den Psalmen allein zu tun. Weder Paulus noch irgend einer Generation nach ihm wäre es eingefallen, AT und NT zusammenzustellen, wenn nicht die allegorische Erklärung des ATs dagewesen wäre und man dies Buch christianisiert hätte, überzeugt, daß ganz wesentlich und tatsächlich vorhanden und nur verborgen das Evangelium und alle seine Tatsachen darin verzeichnet stünden. Heute verstehen wir das AT historisch und nicht mehr christlich. Wenn wir heute zu entscheiden hätten, ob das Buch in seiner Totalität die entscheidende Grundlage und Richtschnur der christlichen Religion sein sollte, würde kein Mensch anders sagen als Nein. Wie finden wir uns nun mit der Tatsache ab, daß wir es auf derselben Stufe mit dem NT vorfinden? Luther hat uns einen Weg gezeigt. Er hat die im griechischen Kanon über den hebräischen Text überschießenden Bücher als

399 Vgl. etwa Walter BAUER: Rezension von: Marcion¹. In: GGA 185 (1923), 1–14 (Idealisierungsvorwurf: 4). Ähnlich G[ustav] KR[ÜGER]: Rezension von: Marcion¹. In: LZD 72 (1921), 369–371 (Idealisierungsvorwurf: 370). Ganz unkritisch Karl HEUSSI: Marcion. Vergangenheit und Gegenwart 16 (1926), 193–201.

400 Zu ihm allgemein vgl. Christian WEISE; Matthias WOLFES: Grützmacher, Georg. BBKL 17 (2000), 508–514.

401 Georg GRÜTZMACHER: [Literaturbericht]. ThG 15 (1921), 124–128, 127.

402 Vgl. dazu »Bund für Gegenwartchristentum«; An die Freunde, Nr. 71 (10.11.1921), 779–782; Nachdruck in: An die Freunde: vertrauliche ...

403 Vgl. dazu ChW 36 (1922), 2–7, 18–22, 64–67, 79–83, 94–98, 106–109.

gut und nützlich zwar zu lesen bezeichnet, aber ausdrücklich bemerkt, daß sie den anderen Büchern nicht gleichzustellen seien. Er hat nicht ihre Entfernung gefordert; er hat sie mit übersetzt, und sie blieben da. Diesem Beispiel gemäß sollte die Kirche die Bücher im Buchdeckel lassen, aber die Ueberschrift ›Gut und nützlich zu lesen‹ gelten lassen für das AT überhaupt. Wenn wir Ernst machen mit unserer geschichtlichen Anschauung vom AT, dann bleibt noch genug, was es auszeichnet vor allen anderen Urkunden der Religion. Vor allem, daß ein großer Teil des NTs ohne es nicht verständlich ist. Wir müssen es behalten mit aller Ehrfurcht, die diese Urkunde verlangen kann, aber nicht mehr als deklarierte Urkunde der christlichen Gemeinde, die leiste, was das NT leistet. In diesem Augenblick würden auch eine ganze Reihe schultechnischer Fragen erledigt sein.«⁴⁰⁴

Man wird Harnack also nicht dahin mißverstehen dürfen, als habe er den *physischen* Ausschluß des Alten Testaments aus den christlichen Bibeln gefordert, sondern er dachte eher an eine andere Anordnung in den Bibelausgaben in Analogie zur Stellung der alttestamentlichen Apokryphen in der Lutherbibel, eine Anordnung, die die deuterokanonische Stellung des Alten Testaments im Christentum deutlich machen konnte.

Gleichwohl war der weiteren Diskussion der Weg insofern vorgegeben, als die folgenden Redebeiträge nun alle die Frage der Beibehaltung des Alten Testaments im Kanon thematisierten, die in Gunkels Vortrag, der die Psalmenfrömmigkeit in streng historisch-kritischer Betrachtungsweise skizziert hatte, eher am Rande gestanden hatte. Die Auseinandersetzung um den Vortrag Gunkels machte aber auch deutlich, daß Harnacks Argumentation in die Hände derer spielte, die das Alte Testament aus »völkisch«-antisemitischen Beweggründen ablehnten. Zunächst erklärte der Solinger Pfarrer *Hans Hartmann* Harnacks Fragestellung als »absolut belanglos für das Ringen, in dem wir gegenwärtig stehen«. In diesem Zusammenhang wandte er sich nachdrücklich gegen eine vorschnell »völkisch« aktualisierende Interpretation der Psalmen:

»Gunkel sprach von Gott als dem Wender der Not. Das ist eine Utopie und ein Mißbrauch Gottes. Wir fallen immer wieder dem allzu Menschlichen anheim wie die Juden, die keine größere Sache hatten als ihr Volk. Wir Deutschen haben die Aufgabe, die Not der Anderen mitzutragen. Laßt darum die Psalmen da ruhen, wo sie stehen.«⁴⁰⁵

Nach Hartmann ergriff der Oberhofprediger *Paul Graue* (1862–1939) aus Weimar, ein Vertreter der Liberalen, die »völkisch« argumentierten,⁴⁰⁶ das Wort:

»Ich bin kein Antisemit im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aber die Juden sind die Hauptträger des Mammonismus und Internationalismus, der Jude hat eine weltbeherrschende Presse. Schon aus Judenhaß wird die Bibel, vor allem das AT, vollständig abgelehnt. Wir können das AT aus der Bibel nicht hinauswerfen. Diese Volks- und Glaubensgemeinschaft hat es anderswo nicht gegeben, vor allem nicht bei uns Deutschen. Wir wollen dies Volk hochhalten wegen seiner Leidenschaft für seinen Volksbestand, können auch von ihrem Familienleben und Glaubensbewußtsein

404 »Bund für Gegenwartchristentum«; An die Freunde, Nr. 71 (10.11.1921), 779 f., Nachdruck in: An die Freunde: vertrauliche ...; vgl. auch Harnack an Karl Holl (31.12.1920); Karl Holl (1866–1926) – Briefwechsel mit Adolf von Harnack, 74 (Nr. 56a) (= Z–H, 317 f.=244 f., zitiert oben Anm. 292).

405 »Bund für Gegenwartchristentum«; An die Freunde, Nr. 71 (10.11.1921), 780, Nachdruck in: An die Freunde: vertrauliche ...

406 Die genaue Identität Graues ist unklar. Es dürfte sich wohl nicht um den Berliner Pastor und DDP-Politiker Dietrich Graue handeln, der sich auch im Verein zur Abwehr des Antisemitismus engagierte; vgl. hierzu etwa Nowak: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, 16, 19 f., 27.

unendlich viel lernen. Aber Vieles im AT ist uns entgegengesetzt. Es stößt orientalischer und germanischer Geist aufeinander. Die Urtatsache der Welt ist die Ungleichheit der Rassen und der Völker und der Kulturen. Jahwe ist doch kein germanischer Gott, sondern ein orientalischer Despot. Wir haben einen Gott, der nicht von außen etwas gewaltsam hinstellt, sondern den wir uns erringen wollen, einen Gott, der geduldig von innen her entwickelt. Wenn wir eine neue Bibel schaffen wollen, müssen wir das NT voranbinden, dann das AT, ungeheuer reduziert, mit dem Hinweis, daß sich Sagen und Märchen darin befinden; die Psalmen auch reduziert um das, was nicht germanisch und nicht religiös ist; dazu Psalmen des Westens (Hackmann)⁴⁰⁷ aus Faust und religiösen Gedichten, auch Hymnen in Prosa; endlich deutsche Geschichte und Sage unter dem Gesichtspunkt der Frömmigkeit. Wir sind das edelste Volk der Menschheit. Wer diesen Stolz nicht hat, kennt Israel nicht.«⁴⁰⁸

Gewiß, Graue, der in der Tradition deutschkirchlicher Schriftsteller argumentierte, berief sich nicht auf Harnack, so wie letzterer bei diesem Diskussionsbeitrag bedauernd bis entsetzt sein Haupt geschüttelt haben dürfte. Gleichwohl ist zweierlei signifikant: zum einen, daß Harnack mit seiner Haltung ungewollt Vertreter »völkischen« Gedanken-gutes dazu ermutigen konnte, ihren Widerstand gegen das Alte Testament zugunsten einer Germanenbibel zu artikulieren, und zum anderen, daß derartige Äußerungen überhaupt mittlerweile salonfähig waren.

Immerhin war der Widerstand im eigenen Lager erheblich. Der Kieler Praktische Theologe *Otto Baumgarten* (1858–1934) legte nach Graue ein nachdrückliches Bekenntnis zum Alten Testament ab. Dabei wandte er sich gegen Hartmann und berief sich auf Gott als den einzigen, der das Schicksal des deutschen Volkes nach Versailles wenden könne.⁴⁰⁹ Erich Foerster wiederum versuchte den Beitrag Harnacks von der Polarität »völkischer« und anti-»völkischer« Positionen abzurücken:

»Die Diskussion zeigt, aus wieviel verschiedenen Quellen die Abneigung gegen das AT sich nährt. *Les extrêmes se touchent*. Hier Andersen-Maurenbrecher⁴¹⁰, dort Hartmann; den Einen hat das Buch zu viel, den Anderen zu wenig Nationalismus. Damit hat, was Harnack gesagt hat,

407 Der Name ist verwirrend. Das Buch »Psalmen des Westens« stammt nicht von dem Religionshistoriker Heinrich Hackmann (1864–1935), sondern von Francis A. R. RUSSEL (1849–1914) und wurde anonym publiziert, zuerst: *PSALMS OF THE WEST*. London 1889; 3. Aufl. 1897 (Nachdruck 1899); dt.: Berlin 1907. Bei dem nicht genannten Übersetzer könnte es sich allerdings um Hackmann handeln, der von 1904 bis 1910 Pfarrer in London war; vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ: Hackmann, Heinrich. BBKL 2 (1990), 422 f.

408 »Bund für Gegenwartchristentum«; An die Freunde, Nr. 71 (10.11.1921), 780, Nachdruck in: An die Freunde: vertrauliche ...

409 Einige Jahre später sollte Baumgarten Harnacks Kritik am Alten Testament eine gewisse Berechtigung zuerkennen; vgl. unten S. 142. Ferner Hasko VON BASSI: *Otto Baumgarten: Ein »moderner Theologe« im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Frankfurt a. M. etc. 1988, 289; Smid: *Deutscher Protestantismus ...*, 314 f.; Heinrichs: *Das Judenbild im Protestantismus ...*, 453–460. – Zu Baumgarten allgemein vgl. ferner OTTO BAUMGARTEN: *Meine Lebensgeschichte*. Tübingen 1929; OTTO BAUMGARTEN: *Studien zu Leben und Werk*/ hrsg. von Wolfgang Steck. Neumünster 1986; Bassi: *Otto Baumgarten*; Günter BRAKELMANN: *Krieg und Gewissen: Otto Baumgarten als Politiker und Theologie im Ersten Weltkrieg*. Göttingen 1991; Hasko VON BASSI: *Baumgarten, Otto*. RGG⁴ 1 (1998), 1179 f.

410 Wenige Monate zuvor war – unter maßgeblicher Beteiligung des Flensburger Hauptpastors *Friedrich Andersen* – in Berlin der »Bund für deutsche Kirche« gegründet worden, der u. a. für die Abschaffung des Alten Testaments aus dem biblischen Kanon eintrat. (Er berief sich in dieser

absolut nichts zu tun. Wir reden davon, ob das Buch christlich ist oder nicht, nicht obs deutsch ist oder jüdisch.«⁴¹¹

Aus der Auseinandersetzung wird deutlich, wie sich der Kulturprotestantismus aufgrund seiner politischen Mehrdeutigkeit wie theologischen Unterbestimmtheit⁴¹² in einer der zentralen Fragen christlichen Selbstverständnisses in der Weimarer Republik und dem beginnenden Nationalsozialismus nicht zu einer eindeutigen Parteinahme zugunsten des Judentums durchringen konnte.⁴¹³

4 Die Vereinnahmung des »Marcion« durch »völkische« Schriftsteller und Publizisten

Schon Harnack selbst sah die Gefahr einer Vereinnahmung seiner Position durch »völkische« Gruppen, die das Alte Testament aus antisemitischen Gründen verwarfen. In der zweiten Auflage des »Marcion« fügte er eine Fußnote ein, in der er sich dagegen zur Wehr setzt, mit Delitzsch in einen Topf geworfen zu werden. Der Assyriologe *Friedrich Delitzsch*, der im Jahre 1903 den sogenannten Bibel-Babel-Streit ausgelöst hatte,⁴¹⁴ hatte sich zunehmend »völkisch«-rassischem Gedankengut geöffnet und dieses in seinem Buch »Die große Täuschung« mit der Forderung nach Abschaffung des Alten Testaments und Ersetzung durch die »Germanen-Bibel« Wilhelm Schwaners verbunden.⁴¹⁵ Harnack setzt sich hier also implizit von der »völkisch«-rassischen Weltanschauung ab.

Forderung auch auf Marcion.) – Zu Andersen vgl. unten S. 124–126, mit Anm. 429. – Der deutsch-kirchliche Publizist *Max Maurenbrecher* gehörte dem Bund in der Anfangsphase ebenfalls an. Vgl. dazu Nanko: Die Deutsche Glaubensbewegung, 61 f; Kurt MEIER: Der »Bund für deutsche Kirche« und seine völkisch-antijudaistische Theologie. In: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, 177–198. – Zu Maurenbrecher allgemein vgl. Lothar BILY: Maurenbrecher, Max. BBKL 5 (1993), 1051–1055; Gangolf HÜBINGER: Maurenbrecher, Max. RGG⁴ 5 (2002), 924. Auch Harnack hatte sich mit Maurenbrecher auseinandergesetzt; vgl. dazu DERS.: Der »proletarische Charakter« des Urchristentums: Offenes Antwortschreiben an Herrn Dr. Max Maurenbrecher. Die Hilfe 16 (1910), 415–417 (S/D, Nr. 1035; *non vidi*); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 175–182; auch in: No, 1387–1394; DERS.: Protestantische Kultur und Dr. Max Maurenbrecher. ChW 26 (1912), 2–8 (S/D, Nr. 1113); auch in ders.: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 212–226; auch in: No, 314–328. Ferner unten S. 123 sowie Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 32–35; Kurt NOWAK: Evangelische Kirche und Weimarer Republik: Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981, 247 f.; ders.: Theologie, Philologie und Geschichte, 237, Anm. 137.

411 »Bund für Gegenwartchristentum«; An die Freunde, Nr. 71 (10.11.1921), 781; Nachdruck in: An die Freunde: vertrauliche ...; zu Foerstlers eigener Haltung gegenüber dem Judentum vgl. Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 440–452.

412 Vgl. dazu v. a. Graf: Kulturprotestantismus, 235 ff.

413 Vgl. Graf: »Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen«, und oben S. 24 f. Dies wird man v. a. gegen Kurt Nowaks These festhalten müssen: »Es dürfte schwerfallen, in der protestantischen Landschaft der zwanziger Jahre eine Gruppierung zu finden, die mit ähnlicher humaner und politischer Eindeutigkeit den im modernen Entwicklungsgang der deutschen Gesellschaft markierten legitimen Platz der jüdischen Bürger verteidigte wie die verfassungstreuen Kulturprotestanten«; ders.: Kulturprotestantismus und Judentum, 35; vgl. dazu auch oben S. 26 f.

414 Vgl. oben S 94 f.

415 Friedrich DELITZSCH: Die große Täuschung. 2 Teile. Stuttgart; Berlin 1920/21; zur »Germanen-Bibel« vgl. ebd. 1, 95. Dazu Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 16–18; Bright, Authority of the Old Testament, 65, mit Anm. 13; Reventlow: Hauptprobleme der

Dies stimmt zu seiner sonstigen Haltung: Harnack hat rassistische Ideologien immer bestimmt abgelehnt.⁴¹⁶

Wie die Vereinnahmung von Harnacks »Marcion« durch Vertreter »völkischen« Gedankenguts aussehen konnte, läßt sich besonders eindrücklich an *Houston Stewart Chamberlains* (1855–1927) »Betrachtungen über Religion und Christentum« studieren, die 1921 unter dem Titel »Mensch und Gott« erschienen und bereits im folgenden Jahr eine Neuauflage erlebten.⁴¹⁷ Dieser Neuauflage fügte Chamberlain ein Vorwort bei, in dem er Harnacks Marcion-Buch ausführlich vorstellte. Hierin sei »zum ersten Male die Gestalt und die Lehre des großen Reformators des zweiten Jahrhunderts – sonst in einer Wolke von Verleumdungen und Gehässigkeiten verborgen – vor aller Augen klar enthüllt«. Marcion sei »ein edler Mann, der ein edles Lebensziel zum Heile des Christentums im Herzen trug«. Zu dieser Wertung kommt Chamberlain nicht zuletzt deshalb, weil er »auffallende Übereinstimmungen« der religiösen Überzeugungen Marcions mit den eigenen sieht. Chamberlain präsentiert sodann ein mit Harnack-Zitaten unterfüttertes Marcionbild, das Harnacks feinzisierte Zeichnung unzulässig vergrößert: Marcion wird bei Chamberlain nun zum Antisemiten *avant la lettre*, der marcionitische Welterschöpfer mutiert zum bösen Geist, gegen den Marcion zu Felde gezogen sei:

»Keiner hat klarer die Grundverderbnis[.] in die das Christentum durch seine Vermählung mit dem Judentum unfehlbar verfallen mußte, eingesehen als Marcion ...«

Man müsse darum in ihm »einen der bedeutendsten Männer aller Zeiten auf dem Gebiete der Religion« sehen. Auch Harnacks Forderung nach Ausschluß des Alten Testaments aus dem Kanon wird von Chamberlain – allerdings kommentarlos – zitiert.⁴¹⁸ Chamberlain hat sich in dieser Frage – wie in so vielem – weder in der einen noch in der anderen Richtung eindeutig festgelegt.⁴¹⁹ Kein geringerer als der Vordenker der »Völ-

alttestamentlichen Theologie ..., 36 f.; Johanning: Der Bibel-Babel-Streit, 76–84; Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Bibel-Bibel-Streit, 35–37; zu Schwaner ebd., 263–268; zum zunehmenden Antisemitismus unter dem Einfluß Chamberlains ebd., 268–271.

416 Vgl. unten Teil 2 II 3. – In den Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus, den »Abwehrblättern«, wurde diese Distanzierung Harnacks von Delitzsch sorgfältig registriert; vgl. 35 (1925), Nr. 9/10 (20. Mai), 42.

417 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Mensch und Gott: Betrachtungen über Religion und Christentum. München 1921; 2. Aufl. München 1922. Ich zitiere die »Ungekürzte Volksausgabe«, München 1933.

418 Ebd., VII–VIII. Chamberlain selbst hatte schon in den »Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts«, München 1899; vgl. etwa 233 ff. 453–455 u. ö., und danach wiederholt Kritik am Alten Testament geäußert, aber sich – wenn ich recht sehe – nie explizit zur kanonischen Stellung des Buches geäußert. Vgl. auch die (gegen Delitzsch) gewandte Hochschätzung des Alten Testaments in DERS.: Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom: Vorwort zur 4. Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. München 1903, 55–64. Vgl. dazu auch Field, 188, 190, 306.

419 Anders Field, 306: »As for the Old Testament, he did not advocate dispensing with it altogether since a critical knowledge of it was necessary for a proper analysis of the New. But, like Harnack – only on racial grounds – Chamberlain demanded that Christians stop treating it as a book of canonical authority: its continued use in this way by Protestants as well as Catholics was symptomatic of the paralysis of the faith.« Die von Field angegebenen Quellen tragen diese These nicht aus. Nach Field offenbar Hildegard CHÂTELLIER: Wagnerismus in der Kaiserzeit. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918/ hrsg. von Uwe Puschner; Walter Schmitz; Justus H. Ulbricht.

kischen« in Deutschland griff also in einer seiner letzten Schriften Harnacks Verurteilung des Alten Testaments auf, um sie für seine Zwecke zu verwenden.

Diese Vereinnahmung durch Vertreter »völkischen« Gedankenguts innerhalb und am Rande der Kirchen setzte sich in der Folgezeit fort. Der bereits erwähnte *Max Maurenbrecher* (1874–1930)⁴²⁰ publizierte am 7. Mai 1921 in der Unterhaltungsbeilage der »Deutschen Zeitung«, als deren Schriftleiter er fungierte, einen Artikel aus Anlaß von Harnacks 70. Geburtstag, in dem er dem Geehrten vorwarf, die wahre Bedeutung Marcions für »das religiöse Leben« Deutschlands nicht erkannt zu haben:

»Aber gerade an dieser Schrift [sc. dem »Marcion«, W. K.], dem Reifsten vielleicht, was überhaupt über das zweite Jahrhundert bis jetzt geschrieben wurde, sieht man auch die Grenzen in Harnacks Fühlen. Marcion war derjenige Theologie, der noch klarer als Paulus und Johannes die schlechthinige Neuheit des Evangeliums gegenüber dem Judentum erkannt hat. Diese Erkenntnis wurde ihm Grundlage seiner ganzen Welt- und Religionsauffassung. Die ungeheuerere Bedeutung, die deshalb neben Paulus und Johannes gerade dieser Mann für das religiöse Leben unserer deutschen Zukunft zu gewinnen vermag, hat, soweit wir sehen, Harnack nicht empfunden.«⁴²¹

Während Maurenbrecher sich in der Frage der Kanonizität des Alten Testaments hier Zurückhaltung auferlegte, wurde der »deutsch-völkische« Schriftsteller *Alfred Falb* (1889–1925) wesentlich deutlicher: Falb publizierte im Jahre 1923 ein in mehreren Tausend Exemplaren gedrucktes Pamphlet »Luther und Marcion gegen das Alte Testament« im Hammer-Verlag Theodor Fritschs,⁴²² in dem Harnack als Kronzeuge des Antisemitismus Marcions mißbraucht wird. Falb führt das Scheitern »dieser ersten Reformationsbewegung« auf »die Masse der *getauften Juden*« zurück, deren Einfluß bereits vor seinem Auftreten »wuchs und allmähig überhandnahm« – dies im ausdrücklichen Gegensatz zu Jesu Warnung vor dem »Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer« (vgl. Mt 16,6):

»Als Marcion auftrat, hatte dieser »Sauerteig« die christliche Kirche bereits so durchsetzt, daß er nicht nur aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen, sondern daß auch der unzweifelhaft wunderbare Erfolg seiner Reformation, die immerhin mehrere Jahrhunderte bestand, allmählig wieder unterdrückt und vernichtet werden konnte. Umso höher aber ist seine Persönlichkeit und sein Erfolg einzuschätzen, als sich Marcion keiner der Mittel bediente, die in damaliger Zeit etwa nach dem Vorbild des Alten Testaments für religiöse Neuerer und Erneuerer üblich waren.«⁴²³

München etc. 1996. – Nachdruck 1999, 575–612, 604. Vgl. aber Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, 216.

420 Zu Maurenbrecher vgl. oben S. 121, mit Anm. 410.

421 Max MAURENBRECHER: Adolf von Harnack. Deutsche Zeitung (1921), Unterhaltungsbeilage vom 7. Mai.

422 Alfred FALB: Luther und Marcion gegen das Alte Testament. Leipzig [1923]. Eine von mir nicht eingesehene 2. Aufl. (4.–8. Tausend) erschien laut dem Karlsruher Virtuellen Katalog im Jahre 1925. Anders Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 288, mit Anm. 72; 2. Aufl. 1923. Vgl. auch Alfred FALB: Luther und die Juden. München 1921; 2. Aufl. [1935]. (Deutschlands führende Männer und das Judentum; 4). Zum Folgenden vgl. auch Johannes BROSSER: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten: Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. München 1972 (BÖT; 8), 156–163; Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 288–290.

423 Falb: Luther und Marcion ..., 10 f. (Hervorhebung im Original).

Darin wird für Falb Marcion zum Vorläufer Luthers. In gewissem Sinne aber fiel Luther hinter Marcion zurück. Denn während Marcion das Alte Testament »nur für die Juden und ihren Anhang« gelten ließ, für die »Nichtjuden« aber »gänzlich« ablehnte, konnte Luther diesen Schritt nicht vollziehen, »weil ihm, dessen folgenreichste Entdeckung doch die Erkenntnis war, daß Religion nicht Werk noch Buchstabe, sondern Geist und Gesinnung ist, und nur durch geistig wirkende Mittel geweckt und genährt werden kann – weil ihm trotz dieser Erkenntnis doch noch ein letzter Rest dogmatischen Buchstabenglaubens anhaftete, den zu überwinden ihm im Sturm seines Lebens nicht beschieden war.«⁴²⁴ Er vermochte dies u. a. auch deshalb nicht, weil er in einer starken eschatologischen Erwartung lebte. Diese »Weltuntergangs-Stimmung« sei jedoch »gleichfalls mit dem *Juden-Christentum* der mittelalterlichen Kirche in unser sonst so unverzagtes, lebensstarkes Volk verpflanzt« worden.⁴²⁵ Diese Phase der Religionsentwicklung werde durch das arisch-germanische Christentum endgültig überwunden. Falbs Machwerk gipfelt in der Forderung, »das ›Christentum‹ von aller jüdischen Schlacke zu befreien und auf die Höhe germanischer Weltanschauung zu heben!«.⁴²⁶

Falbs Arbeiten wurden von den Führern der nationalsozialistischen Bewegung aufmerksam registriert. Der »Stürmer« Julius Streichers attestierte in einem Nachruf auf den im Alter von 35 Jahren verstorbenen Mediziner, sein Buch »Luther und Marcion gegen das Alte Testament« sei »eine der fesselndsten und aufschlußreichsten Schriften und für die richtige Erfassung unserer kirchlichen Streitfragen unentbehrlich«.⁴²⁷

Einflußreicher als Falb war der Hauptpastor an der Flensburger Johanneskirche, Friedrich Andersen (1860–1940), seit langem ein entschiedener Verfechter eines »Deutschchristentums auf evangelischer Grundlage«.⁴²⁸ Bereits im Jahre 1907 war er mit seiner populär gehaltenen Schrift »Anticlericus« hervorgetreten.⁴²⁹ Darin hatte er heftig

424 Ebd., 33 (Hervorhebungen im Original).

425 Ebd., 35 (Hervorhebungen im Original).

426 Ebd., 63 (Hervorhebung im Original).

427 Zitiert nach Brosseder: Luthers Stellung ..., 163, Anm. 31. – Ähnlich wie Falb zählt Pfarrer Julius KUPTSCH: Der wirkliche Christus. Heiligenheil 1929, 179, Harnack neben Schleiermacher pauschal zu der Richtung, die »das gesamte A. T. als maßgebende heilige Schrift« ablehne. Damit werden sie zu Kronzeugen der eigenen Position: »Von Christus ausgehend und in seinem Sinne müssen wir aus vielen schwerwiegenden Gründen das A. T. als maßgebende heilige Schrift für uns Christen entschieden ablehnen. Für uns Christen gibt es im Himmel und auf Erden nur einen Kanon: Christus, den noch heute lebendigen und gegenwärtigen Herrn. Und unsere maßgebende heilige Schrift, unser Schriftkanon, ist nur das Neue Testament, das uns von Christus Kunde gibt. Noch deutlicher: Die Zeitalter der Stein-, Pergament- und Papierkanone sind unwiederbringlich dahin. Der Kanon der Menschheit ist nur noch der lebendige allgegenwärtige Christus. Das Neue Testament ist lediglich deshalb unsere maßgebende heilige Schrift, weil es uns diesen Christus verkündigt und ihn zu erkennen lehrt, und wir seiner Stimme und seines Geistes durch dasselbe innewerden« (ebd., 192).

428 So der Titel der Schrift: Friedrich ANDERSEN; Adolf BARTELS; Ernst KATZER; Hans Paul Freiherr VON WOLZOGEN: Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage: 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917. Leipzig 1917.

429 Friedrich ANDERSEN: Anticlericus: Eine Laientheologie auf geschichtlicher Grundlage. Schleswig 1907. – Zu Andersen vgl. Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 29–31; Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik, 247, 249 f.; Meier: Der »Bund für deutsche

gegen das Judentum polemisiert, das er für den christlichen »Klerikalismus« verantwortlich machte, und für die Entkanonisierung des Alten Testaments plädiert, wobei er hierfür ähnliche Gründe anführte wie später Harnack.⁴³⁰ Kurz nach Erscheinen des »Marcion« nun machte sich Andersen in seiner Schrift »Der deutsche Heiland« die Implikationen aus Harnacks Ansatz im Sinne einer radikal antisemitischen, »völkisch« orientierten Theologie zunutze.⁴³¹ Andersen prophezeite: »Marcions Name wird noch einmal hell strahlen. Denn er hat im wesentlichen *Recht* gehabt« – und berief sich dafür auf Harnacks soeben erschienene Monographie.⁴³² Gleichzeitig forderte er ohne jedwede Zurückhaltung: »Das Alte Testament muß *völlig ausscheiden* aus dem Christentum wie auch aus dem Deutschtum.«⁴³³ In einer weiteren Auflage des Werkes, 1932 im Verlag der Deutschkirche erschienen, stellte Andersen den »Feuergeist« Marcion, Harnack und Friedrich Delitzsch auf eine Stufe und forderte eine – antisemitisch-»völkisch« verstandene – »Ausscheidung des Judentums aus dem Christentum« und die Schaffung einer deutschchristlichen Kirche.

Andersen entfaltet dies auf Harnacks Forschungen aufbauende, dessen Ergebnisse aber gleichzeitig verfälschende Marcionbild in seinem »geschichtlichen Roman« »Markion der Unbesiegte«.⁴³⁴ Der altkirchliche Dissident habe in seinen »Antithesen« Kritik an der Septuaginta geübt. Der »Judengott«, »wie er nach den dortigen Schriften sich selber zeigte«, habe »sein Volk« erwählt, aber grade damit zeige er nun erst recht seine Parteisucht, daß er wie ein ungerechter Vater beständig für diese jüdischen Lieblinge Sorge, sie auf alle Weise bevorzuge, auch sogar ihre Schlechtigkeiten decke wie bei dem blutschänderischen Lot, dem seine eigene Frau preisgebenden Abraham, dem betrügerischen Jakob, dem Totschläger Moses, dem grausamen Josua, der Hure Rahab, dem heimtückischen David, dem unzüchtigen Salomo, dem blutdürstigen Elias, und vielen andren Juden mehr, aber dagegen alle andern Völker ausplündere und verfolge, wovon fast alle Schriften der »Septuaginta«, besonders auch die der sogenannten Propheten erfüllt seien«.⁴³⁵

In einem Nachwort kritisiert Andersen Marcion dafür, daß er mit seiner Unterscheidung zwischen »dem höchsten Gott und dem bösen Weltschöpfer« nicht weit genug gegangen sei:

Kirche« ...; Uwe PUSCHNER: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich: Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001, 219, mit Anm. 78 (Literatur); Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 290–292.

430 Vgl. etwa Andersen: Anticlericus, 543–558. Die Synthese aus Harnacks LDog bzw. MuA und Chamberlains »Grundlagen« (bei gleichzeitiger Ablehnung von dessen Rassegedanken, vgl. S. 165–170) in dem Geschichtsbild Andersens bedürfte noch genauerer Untersuchung im Hinblick auf die Verfestigung eines antijüdischen protestantischen Geschichtsverständnisses des Urchristentums im Kaiserreich.

431 Friedrich ANDERSEN: Der deutsche Heiland [Neuaufgabe des »Anticlericus«]. München 1921.

432 Ebd., 63 (Hervorhebung im Original).

433 Ebd., 129 (Hervorhebung im Original).

434 Friedrich ANDERSEN: Markion der Unbesiegte: Geschichtlicher Roman aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus. Leipzig 1934, 400, zur Berufung auf Harnack; dazu ausführlich Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 290–293.

435 Andersen: Markion der Unbesiegte, 297 (Hervorhebungen im Original).

»Vielmehr fassen wir heute den ›Judengott‹ auf als das (freilich auch uns höchst unsympathische!) Erzeugnis des unvollkommenen jüdischen Denkens, das uns nur noch geschichtlich, vielleicht auch rassistisch interessiert (Goethe: wie einer ist, so ist sein Gott), und das über das heidnische Denken sich nur scheinbar erhebt.«⁴³⁶

Gleichwohl habe er darin recht gehabt, »daß das Judentum ein Fremdkörper ist, der das Wesen des Christentums schädigt und trübt und daher von ihm auszuscheiden ist.«⁴³⁷

Abschließend feiert Andersen seinen Romanhelden als »*Bahnbrecher* und *Wegweiser* für die Zukunft«. Der »Bund für deutsche Kirche« arbeite seit 1921 daran, die von Marcion erkannten Wahrheiten wieder neu zur Geltung zu bringen.⁴³⁸ Er fordert:

»Man darf aber auch annehmen, daß sowohl der *Nationalsozialismus* wie auch die von ihm veranlaßte Bewegung der ›*Deutschen Christen*‹ bei folgerichtiger Durchführung ihrer Ziele zwangsläufig dazu werden gelangen müssen, auch auf dem wichtigsten und innerlichsten Gebiete des Volkstums, nämlich dem *religiösen*, eine Säuberung von jüdischen Elementen vorzunehmen.«⁴³⁹

Mit Andersen, der schon seit 1925 der NSDAP angehörte, läßt sich diese »völkische« Linie nun unmittelbar in nationalsozialistische Kreise innerhalb der evangelischen Kirche verfolgen. Ein weiteres Beispiel hierfür ist die »Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer evangelischer Geistlicher«, die 1933 ein Pamphlet aus der Feder eines gewissen *Gustav Adolf Wilhelm Meyer* herausgab, das die »Schicksalsfrage der Menschheit: Judentum – Altes Testament« zu beantworten suchte.⁴⁴⁰ Marcion, so heißt es da unter Berufung auf Harnack, sei mit seiner Verwerfung des Alten Testaments nicht durchgedrungen. Diese gelte es zu erneuern. Kronzeugen hierfür in der Moderne sind ihm Luther, Goethe, Schleiermacher, Friedrich Delitzsch und eben Harnack. Meyer appelliert an seine Leser:

»Also schafft einen *Auszug* aus dem Alten Testament, der die wertvollen Stellen sammelt! Aber seid auch da euch dessen bewußt, daß wir sie nur im Lichte Jesu Christi sehen und sehen können und darum wahrscheinlich anders, als ihr ursprünglicher Sinn ist, den wir kaum noch sicher feststellen können. Und somit der Wahrheit die Ehre! Fort mit dem Alten Testament als *Kanon* und *Religionsbuch* der Christenheit! *Kanon* und *Religionsbuch* der *Christen* ist einzig und allein das Neue Testament!«⁴⁴¹

Es war daher nur konsequent, wenn Reinhold Krause in seiner berüchtigten Rede auf der Generalversammlung der Mitglieder des Gaues Groß-Berlin der Deutschen Christen am 13. November 1933 im Berliner Sportpalast die »Befreiung von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen, Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lehrmoral, von diesen Viehhändler- und Zuhältergeschichten« forderte und die Versammlung im Anschluß daran u. a. den Entschluß faßte:

436 Ebd., 398.

437 Ebd., 399.

438 Siehe oben Anm. 410.

439 Andersen: Markion der Unbesiegte, 399 f. (Hervorhebungen im Original).

440 G[ustav] A[dolf] Wilhelm MEYER: Die Schicksalsfrage der Menschheit: Judentum – Altes Testament. Anhang: Luthers Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«/ hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer evangelischer Geistlicher. 2. Heft. Leipzig 1933.

441 Ebd., 50.

»Wir erwarten, daß unsere Landeskirche als eine deutsche Volkskirche sich frei macht von allem Undeutschen in Gottesdienst und Bekenntnis, insbesondere vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral.«⁴⁴²

Der radikale Flügel der Deutschen Christen griff damit ohne Abstriche und bis in den Wortlaut hinein Forderungen des NS-Chefideologen *Alfred Rosenberg* (1893–1946) auf. Dieser hatte in seinem Standardwerk des Nationalsozialismus, dem »Mythus des 20. Jahrhunderts«, die »alttestamentlichen Zuhälter- und Viehhändlergeschichten« gegeißelt⁴⁴³ und das Johannesevangelium und Marcion als Kronzeugen gegen die »Verbastardierung, Verorientalisierung und Verjudung des Christentums« in Anspruch genommen⁴⁴⁴ und daher eine Abschaffung des Alten und die Purgierung des Neuen Testaments im Sinne der Schaffung eines »fünften Evangeliums« gefordert.⁴⁴⁵

Hinzuzufügen ist, daß es wenige Jahre später im Rahmen der Arbeit des »Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« tatsächlich zu dem Versuch gekommen ist, ein entsprechend »entjudetes« Testament, das sogenannte »Volkstestament«, herzustellen.⁴⁴⁶

442 Abgedruckt bei Joachim GAUGER: *Gotthard-Briefe*: 138. bis 145. Brief (Mai bis Dezember 1934); *Chronik der Kirchenwirren*. Erster Teil: Vom Aufkommen der »Deutschen Christen 1932 bis zur Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934, 109–111; dazu Weber: *Altes Testament und völkische Frage*, 63 f.

443 Alfred ROSENBERG: *Der Mythus des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1930, hier zitiert nach der 33.–34. Aufl. München 1934, 614.

444 Ebd., 75 f.: »Gegen diese gesamte Verbastardierung, Verorientalisierung und Verjudung des Christentums wehrte sich bereits das durchaus noch aristokratischen Geist atmende Johannesevangelium. Um 150 steht der Grieche Markion auf, tritt wieder ein für den nordischen Gedanken einer auf organischer Spannung und Rangstufen beruhenden Weltordnung im Gegensatz zu der semitischen Vorstellung einer willkürlichen Gottesmacht und ihrer schrankenlosen Gewaltherrschaft. Er verwirft deshalb auch das »Gesetzbuch« eines solchen falschen Gottes, d. h. das sogen. Alte Testament. Ähnliches versuchten einzelne unter den Gnostikern. Aber Rom hatte sich dank seiner rasischen Zersetzung unrettbar an Afrika und Syrien verschrieben, die schlichte Persönlichkeit Jesu überdeckt, das spätrömische Ideal des Weltimperiums mit den Gedanken der volkslosen Weltkirche verschmolzen.« Mir ist nicht bekannt, aus welchen Quellen sich Rosenbergs Marcionbild speiste. Harnack wird jedenfalls nicht zitiert.

445 Ebd., 603 f. (Hervorhebungen im Original): »Abgeschafft werden muß danach ein für allemal das sogen. Alte Testament als Religionsbuch. Damit entfällt der mißlungene Versuch der letzten anderthalb Jahrtausende, uns geistig zu Juden zu machen, ein Versuch, dem wir u. a. auch unsere furchtbare materielle Judenherrschaft zu danken hatten. Von Seiten eines ringenden Menschen (nicht des Staatspolitikers) ist deshalb weiter die Bewegung zu stärken, welche die Streichung offenbar verstellter und abergläubischer Berichte aus dem Neuen Testament anstrebt. Das notwendige fünfte Evangelium kann dabei aber natürlich nicht von einer Synode beschlossen werden. Es wird die *Schöpfung eines Mannes* sein, der die Sehnsucht nach Reinigung ebenso tief erlebt, wie er die Wissenschaft des Neuen Testaments durchforscht hat. [...] Die wissenschaftliche Textkritik hat soweit vorgearbeitet, daß alle technischen Voraussetzungen für eine zusammenschauende Neuschöpfung gegeben sind.« Dazu auch Weber: *Altes Testament und völkische Frage*, 61 f.; Detmers: *Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions* ..., 289, Anm. 76. Ferner Nicolaisen: *Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament* ..., 21–24.

446 Zu den Einzelheiten vgl. Jerke: *Wie wurde das Neue Testament zu einem sogenannten Volkstestament »entjudet«?*; ferner oben S. 29, mit Anm. 66.

5 Der Widerstand gegen die Entkanonisierung des Alten Testaments

Allerdings hat es gegen diese Versuche eines Ausschlusses des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon auch massive Widerstände gegeben. Die Stimmen der Gegner, die in diesem Zusammenhang auch auf Marcion und Harnack zu sprechen kommen – und nur um diese geht es hier –, kann man grob in drei Kategorien einteilen. Von Standes wegen wiesen die meisten (nicht alle!) Alttestamentler, gleich welcher konfessionellen Couleur, die These Harnacks ab,⁴⁴⁷ während die Kirchenhistoriker insgesamt verhalten reagierten. Weiterhin kam – auch über den engeren akademisch-theologischen Diskurs hinaus – deutlicher Widerstand aus den unterschiedlichen konfessionellen Lagern, namentlich von reformierten Theologen, die der Dialektischen Theologie nahestanden. Schließlich sind verschiedene Einzelstimmen zu nennen.

5.1 Der Protest der Alttestamentler

Wenn Otto Bächli behauptet, »der Protest der alttestamentlichen Fachgelehrten gegen das berüchtigte Votum Harnacks über die Stellung des Alten Testaments in der christlichen Kirche« sei »sehr lahm oder beinahe gänzlich« ausgefallen,⁴⁴⁸ so ist das nur beschränkt richtig. Sicher hätte man sich einen entschiedeneren Widerstand seitens der alttestamentlichen Zunft gegen Harnack vorstellen können. Gleichwohl hat es nach Erscheinen des »Marcion« nicht an kritischen Stimmen gefehlt. Einer der bedeutendsten Kritiker erstand Harnack aus der eigenen Fakultät: In seinem Buch »Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart«, das noch im selben Jahr wie der »Marcion« erschien, nannte der Berliner Alttestamentler *Ernst Sellin* (1867–1946) unter denen, die sich gegen das Alte Testament gewandt hätten, Friedrich Delitzsch und Harnack.⁴⁴⁹ Bei allen Differenzen sah er eine Gemeinsamkeit zwischen beiden insofern, als »das angestrebte praktische Resultat doch dasselbe« bleibe, wobei »auch an H[arnack] die in den letzten 50 Jahren errungene neue religiöse Einschätzung des A. T. einigermaßen spurlos vorübergegangen zu sein scheint«, indem er Antwort zu geben versuche »auf eine

447 Otto BÄCHLI: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Neukirchen-Vluyn 1987, 28; ähnlich 325. Vgl. dazu auch das Votum Ludwig Köhlers unten S. 152.

448 Bächli: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik ..., 28.

449 Ernst SELLIN: Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart. Leipzig; Erlangen 1921, 6–9; zu Marcion ebd., 3. – Vgl. auch Sellins spätere Schrift: Abschaffung des Alten Testaments? Berlin; Leipzig 1932, 6: »Der Gnostiker Marcion im zweiten Jahrhundert, die Sekte der dualistischen Bogomilen im Mittelalter, Agricola im Zeitalter der Reformation, ganz vorübergehend auch Luther selbst im Kampfe mit den Bilderstürmern, Morgan im Beginne der Aufklärungszeit, Schleiermacher am Anfang des vorigen Jahrhunderts, Lagarde und Chamberlain am Ende desselben, Friedrich Delitzsch und Harnack im Beginn unseres Jahrhunderts, das sind die wichtigsten Namen, um die sich das Problem kristallisiert hat. So himmelweit verschieden sie auch im einzelnen ihre Ablehnung des A. T. begründet und Folgerungen daraus gezogen haben, in der Ablehnung des A. T. selbst als »Heiliger Schrift« für die Kirche waren sie einig.« Sellin erkannte der Frage hier immerhin eine »relative Berechtigung« zu. – Zu Sellins theologischem Ansatz vgl. auch Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 50–52; Würthwein: Zur Theologie des Alten Testaments, 193–195; Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ..., 37–39. 51 f.; Smid: Deutscher Protestantismus ..., 235; Kusche: Die unterlegene Religion, 146–162; Schroven: Theologie des Alten Testaments ..., 21–23. 86–88. – Zu Sellin allgemein vgl. Georg SAUER: Sellin, Ernst Franz Max. BBKL 9 (1995), 1370–1372.

Fragestellung, die wohl für die Kirche vergangener Zeiten, aber nicht mehr für die der Gegenwart existiert, wenigstens nicht mehr existieren sollte«. ⁴⁵⁰ Ausführlich setzte sich Sellin mit Harnack auseinander und kritisierte vor allem dessen verschwommenen Kanonbegriff: Der Kanon sei für Harnack einerseits heilige Schrift, andererseits aber eine Urkundensammlung für die Bestimmung dessen, was christlich ist. Doch selbst wenn man die Harnacksche Position übernehme, so zwinge bereits die Tatsache, daß »der Stifter der christlichen Religion und seine ersten unmittelbaren Schüler eine Urkundensammlung für heiliges Gotteswort« erklärt und sie »zur Grundlage und zum Ausgangspunkt ihrer ganzen Predigt und Lehre« gemacht hätten, dazu, sie »in die Urkundensammlung dessen, was christlich ist«, aufzunehmen. ⁴⁵¹ Durch eine Entkanonisierung des Alten Testaments entstehe der Kirche aus diesem und anderen Gründen ein »unersetzlicher Verlust«. ⁴⁵² Vor allem kritisiert Sellin die unbesehene Identifikation von Altem Testament und Gesetz, die sich bei Harnack finde. Wenn man Harnacks hermeneutische Grundentscheidungen akzeptierte und das Alte Testament aus dem Kanon verbannte, so hätte dies notwendig auch fatale Rückwirkungen auf das Neue Testament:

»Die Folge könnte doch nur sein, daß entweder in Zukunft voller Ernst gemacht würde mit dem Gedanken einer zuverlässigen Urkundensammlung. Dann aber würde auch aus dem N. T. allmählich manches verschwinden, was für spätere Zutat gehalten wird, und anderes dafür aufgenommen werden, was nach jetzt herrschender Meinung älter ist als dies und das im N. T. Vergißt man denn ganz, daß Marcion nur folgerichtig handelte, wenn er an den neutestamentlichen Schriften ebenfalls eine kräftige Sektion vornahm, und wie könnten die, die das Christentum vom Judentum reinigen wollen, etwa noch das Matthäusevangelium in ihrem Kanon dulden? Oder aber, es würde ein neuer Anlauf genommen, dem N. T. wieder eine Infallibilität zurückzuerobern, wie einst der große Kanon sie besessen, – manche harmlose Gemüter meinen ja, sie wäre nur durch die altt. Wundergeschichten zu Falle gekommen. Dann würde die Gewissensqual, die die Inspirationslehre einst unseren Vätern gebracht, vielleicht nur verstärkt, neuerlich beginnen. Eines würde doch wohl so verhängnisvoll wie das andere sein.« ⁴⁵³

In zugespitzter Weise stellt Sellin Harnack abschließend die These entgegen:

»Das A. T. im 20. Jahrh. als kanonische Urkunde abzuschaffen, würde dem Zeugnis Jesu und der Apostel, die im A. T. göttlichen Willen und Verheißung gefunden haben, direkt widersprechen, es würde verhängnisvolle religiöse Folgen haben und vor allem einfach ein Anachronismus sein und die größte Dummheit, die die evangelische Kirche begehen könnte.« ⁴⁵⁴

Sellins Leipziger Fachkollege *Rudolf Kittel* (1853–1929) sah Harnack ebenfalls in einer Fluchtlinie mit Delitzsch, lastete aber in seinem Vortrag auf dem Ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig 1921 das eigentliche Versäumnis den Alttestamentlern selbst an. Wenn man sehe, wie leicht ein Mann vom Schlage Harnacks das Alte Testament preisgebe, so könne »man sich des Eindrucks nicht erwehren«, daß in der alttestamentlichen Zunft selbst »doch auch manches nicht in Ordnung sein müsse«. ⁴⁵⁵

450 Sellin: Das Alte Testament ..., 9.

451 Ebd., 85.

452 Ebd., 87. Zu den Gründen, bei denen Sellin teilweise Otto Eißfeldt folgt, vgl. S. 86–92.

453 Sellin: Das Alte Testament ..., 92.

454 Ebd., 93 (im Original hervorgehoben).

455 Rudolf KITTEL: Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft. ZAW 39 (1921), 84–99, 95 f. Dazu auch Matthias Büttner: Das Alte Testament als erster Teil der Christlichen Bibel: zur Frage

Nachdrücklicher Widerspruch wurde im selben Jahr auch von dem Berliner Privatdozenten im Alten Testament und späteren Hallenser Ordinarius *Otto Eißfeldt* (1887–1973) erhoben, pikanterweise in der Festschrift zu Harnacks 70. Geburtstag.⁴⁵⁶ Nach Eißfeldt lief Harnacks Programm darauf hinaus, »die christliche Frömmigkeit ungemein einseitig [zu] gestalten und die christliche Ethik zur Wirkungslosigkeit [zu] verdammen«. Das Alte Testament falle als Frömmigkeitsbuch fürderhin aus. Man dürfe die neutestamentliche Ethik nicht auf das Liebesgebot reduzieren: »Gesetz und Evangelium – sind beide Gottesgaben, – die wir zu unserm Christentum – beständig nötig haben.«⁴⁵⁷ Wichtiger noch: Das Alte Testament habe dem Christentum »die Brücke vom NT zur Welt geschlagen«, und diesen Dienst werde »es ihm immer zu leisten haben«:

»Ein Christentum ohne AT muß entweder – so bei Marcion – zur entschlossensten Askese, und das heißt schließlich zur Negierung des Lebens führen, oder es läßt Welt und Leben auf der einen Seite, Religion auf der andern als zwei völlig geschiedene Gebiete auseinanderklaffen. Und in beiden Fällen liegt die Gefahr der Unwahrhaftigkeit, ja der Heuchelei sehr nahe.«⁴⁵⁸

Die »bleibende Bedeutung« des Alten Testaments bestehe darin, »immer wieder die Stufen zu bauen, die vom *summum bonum* zu der Welt mit ihren »sittlichen Gütern« herabführen und von diesen zu jenem hinauf«. Den letzten Satz des »Marcion« aufgreifend, schließt Eißfeldt:

»Wir leben in einer Zeit, da Altes stirbt und Neues geboren wird. Da wird man – auch von hier aus betrachtet – dem [...] Wunsche beistimmen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden, aber gleich hinzufügen, daß es auch an solchen nicht fehlen möchte, die nicht gekommen sind, aufzulösen, sondern zu erfüllen.«⁴⁵⁹

nach theologischer Auslegung und »Mitte« im Kontext der Theologie Karl Barths. Gütersloh 2002, 36 f.; Lauret: *L'idée d'un christianisme pur*, 352. – Zu Kittel allgemein vgl. Karl Heinz BERNHARDT: Kittel, Rudolf. TRE 19 (1990), 225 f.; Christof DAHM: Kittel, Rudolf. BBKL 3 (1992), 1548–1550; Christoph BULTMANN: Kittel, Rudolf. RGG⁴ 4 (2001), 1386 f.

456 Eißfeldt: Christentum und Altes Testament, 82 f.; auch im Sonderdruck von KZATV: Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag. Leipzig 1921, 29–33; auch in Harnack: Kleine Schriften. Bd. 1/hrsg. von Rudolf Sellheim; Fritz Maass. Tübingen 1962, 72–75 (danach zitiert); vgl. schon oben S. 110. Dazu auch Büttner: Das Alte Testament ..., 37; Lauret, *L'idée d'un christianisme pur*, 352 f. – Zu Eißfeldts theologischem Ansatz vgl. Schroven: Theologie des Alten Testaments ..., 69–71; zu ihm allgemein Hans-Jürgen ZOBEL: Eißfeldt, Otto. TRE 9 (1982), 482–486; Rudolf SMEND: Eißfeldt, Otto. RGG⁴ 2 (1999), 1181.

457 Erster Vers des Chorals von Johann Jakob Rambach (1693–1735).

458 Eißfeldt: Christentum und Altes Testament, 74.

459 Ebd., 75. Gegen diese Sätze erhob sich der energische Widerspruch *Karl Ludwig Schmidts*, der meinte, Eißfeldt verstehe Harnack dahingehend, als spreche dieser »von einer einfachen Verwerfung des Alten Testaments«. Davon könne indessen keine Rede sein, wie überhaupt »Eißfeldts positives Verhältnis zum irdischen Leben und zur Kultur« »bedenklich« sei. Schmidts eigene Verteidigung des Alten Testaments fällt eigentümlich zweideutig aus: »Wenn ich ein Wort zur Rettung der Kanonizität des Alten Testaments sagen sollte, so möchte ich im Gegensatz zu Marcion-Harnack – man erschrecke nicht vor der Altertümlichkeit – den allegorischen bzw. typologischen Gebrauch des Alten Testaments befürworten. In dieser Weise vor allem ist es in der katholischen Kirche und auch in den radikal neutestamentlichen Kreisen (Harnack würde bei letzteren von Marcioniten reden) als kanonische Autorität lebendig.« Für Schmidt scheint diese Frage indes »eine eigentliche Schärfe« heute nicht mehr zu haben, zumal Marcion »mit der antisemitisch-völ-

Auch der reformierte Alttestamentler *Wilhelm Vischer* (1895–1988), der der Dialektischen Theologie nahestand, kritisierte in seinem Vortrag vor Zürcher Theologen über »Das alte Testament als Gottes Wort« im Mai 1927 Harnack sehr scharf.⁴⁶⁰ Bei diesem zeige sich eine »Verengung des Wesens des Christentums«:

»Die These Harnacks, daß das alte Testament nicht in den Kanon gestellt werden dürfe: »denn was christlich ist, kann man aus ihm nicht ersehen«, ist die These entgegenzustellen: Die Verwerfung des alten Testaments als kanonischer Urkunde bedeutet eine Beschränkung des Begriffes, welches da ist die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe der Christuswahrheit. Belege dieser Gegenthese sind alle Versuche, mit kritischem oder erbaulichem Maßstabe nur einem *Auszug* aus dem alten Testamente kanonische Bedeutung zuzumessen. Denn eine Prüfung dieser Versuche ergibt, daß dem Teil der *Bibel*, den man vom Kanon ausschließt, ein Teil der *Wirklichkeit* dieser Welt entspricht, den man von der Erlösung durch Christus ausschließt. Diesem Verfahren entgegen ist nichts abzulassen von der Forderung, das *ganze* alte Testament als Gottes Wort zu verstehen, nicht nur das Geistliche, sondern auch das Weltliche seines Inhalts, Lehre und Geschichte, Priester und Könige, Propheten und Spruchweise, Psalmen und Liebeslieder, Hiob und den Prediger, Ruth und Esther. Jedes Glied, das man der Raupe wegschneidet, fehlt dem Schmetterling. Die Verletzung der einen ist schon die Verstümmelung des andern. So ist jede Streichung, die man am alten Testament vornimmt, immer auch eine Verkürzung der neutestamentlichen Botschaft. Sage mir, was du am alten Testamente streichst, und ich sage dir, was der Defekt deiner christlichen Erkenntnis ist.«⁴⁶¹

Vischer führte die Auseinandersetzung mit Harnack sodann in seinem zweibändigen, unvollendet gebliebenen Werk »Das Christuszeugnis des Alten Testaments« fort.⁴⁶² Harnacks Ansinnen wird folgendermaßen abgewiesen:

»Die kirchlichen Verteidigungen des Alten Testaments, die einerseits auf das Unterchristliche und andererseits auf das religiös und sittlich bleibend Wertvolle des Alten Testaments hinweisen, um dann unter Mißbrauch eines Lutherworts zum Schluß zu kommen, die christliche Anerkennung des Alten Testaments beschränke sich auf das, »was Christum treibet«, geben im Grunde der These Harnacks recht. Bevor man dem beistimmt, sollte man bedenken, was man damit tut.

kischen Ablehnung des Alten Testaments« »nichts zu tun« habe (ders.: Marcion und wir, 84). Zu Schmidt vgl. auch oben S. 110 f.

460 Wilhelm VISCHER: Das alte Testament als Gottes Wort: Vortrag, gehalten vor der Zürcher Theologengesellschaft am 17. Mai 1927. ZZ 5 (1927), 379–395. – Zu Vischers theologischem Ansatz vgl. Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 150–174, bes. 150–155; Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 426–429; Rolf Rendtorff: Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung, 104–106; Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ..., 27–30; Bächli: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik ..., 41–45; Smid: Deutscher Protestantismus ..., 238–241; Reymond: Die Konzepte ..., 137–139; Schroven: Theologie des Alten Testaments ..., 173–234; Weber: Altes Testament und völkische Frage, 202–209. – Zu Vischer allgemein vgl. Stefan FELBER: Vischer, Wilhelm Eduard. BBKL 17 (2000), 1493–1504, mit weiterer Literatur.

461 Vischer: Das alte Testament ..., 386 (Hervorhebungen im Original). Vgl. dazu auch Büttner: Das Alte Testament ..., 37 f.; Lauret: L'idée d'un christianisme pur, 353. – Ähnlich auch später: Christian STOLL: Das Alte Testament als Buch der Kirche. In: A[dolf] Schlatter; G[erhard] Schmidt; Christian Stoll: Das Alte Testament als Buch der Kirche. München 1934, 5–10, hier 5: »Die Kirche ist Kirche Jesu Christi nur, wenn sie sich zum Alten Testament bekennt. Würde sie das Alte Testament aufgeben oder auch nur verkürzen, so hörte sie auf, »Kirche« zu sein, und würde im besten Fall zur Sekte (die Kirche Marcions!)«.

462 Wilhelm VISCHER: Das Christuszeugnis des Alten Testaments. 2 Bde. München 1935, 1942.

Eins ist gewiß: Das christliche Bekenntnis, das Bekenntnis, Jesus von Nazareth sei der Christus, ist damit aufgegeben. [...] Christentum heißt doch das Bekenntnis, Jesus sei der Christus in dem Sinne, wie das Alte Testament den Messias Israels bestimmt. So meint es das Neue Testament.«⁴⁶³

Bernard Reymond hat aus Unterredungen mit Vischer festgehalten, daß die Lektüre des »Marcion« bei diesem zwei Überzeugungen befestigte: »a) daß das Alte Testament und das Schicksal des jüdischen Volkes für den christlichen Glauben von grundlegender Bedeutung sind; b) daß er dies beweisen und seine Kirche davon überzeugen mußte.«⁴⁶⁴

Mit dem Zeugnis des Neuen Testaments argumentierte auch *Martin Thilo* (1876–1950), Pfarrer in Eitorf/Sieg, seit 1921 als Privatdozent für Altes Testament in Bonn wirkend und 1939 an der mittlerweile gleichgeschalteten Fakultät zum Dozenten ernannt.⁴⁶⁵ Er warf Harnack im Jahre 1931 vor, die dort bezeugte Schöpfungslehre zu abrogieren und damit dem Atheismus in die Hände zu spielen:

»Was soll uns ein Harnack, der Marcion das Wort redet, weil er, wie die freisinnigen Theologen überhaupt, sich an der biblischen Schöpfungslehre stößt, nicht minder wie in der Regel auch die Philosophen, da der als Schöpfer erkannte Erlöser absolute Glaubensgewißheit wirkt und dem Christentum den Absolutheitsanspruch sichert. Wie wir denn auch im Johannesevangelium lesen (15.26), daß der Geist der Wahrheit, den Jesus senden wird, vom Vater ausgeht. Wer sich gegen den biblischen Schöpfungsgedanken wendet, der stellt sich eben damit auf die Seite des Heidentums.«⁴⁶⁶

Diesen Voten im Hinblick auf die Bedeutung des Neuen Testaments für die Kanonizität schlossen sich auch Vertreter anderer Disziplinen an.⁴⁶⁷

463 Ebd. 1, 31.

464 Reymond: *Die Konzepte* ..., 138.

465 Martin Thilo, geboren am 23.04.1876 in Borholzhausen in Westfalen, gestorben am 14.03.1950 in Eitorf/Sieg; 1896–1900 Studium in Greifswald, Marburg und Bonn; 04.05.1918 Promotion (Lic. theol.) in Münster; 12.01.1921 Habilitation für Altes Testament in Bonn; 03.03.1921 Promotion (Dr. phil.) in Gießen zum Dr. phil. Seit 25.09.1923 Pfarrer in Eitorf; gleichzeitig Übernahme eines Lehrauftrags für Alttestamentliche Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn; am 23.11.1939 Ernennung zum Dozenten neuer Ordnung; am 23.11.1945 Beurlaubung aus Altersgründen, um sich nur noch der Pfarrei zu widmen. Freundliche Auskunft von Herrn Dr. Thomas Becker, Universitätsarchiv Bonn. – Vgl. auch Hans-Paul HÖPFNER: *Die Universität Bonn im Dritten Reich: akademische Biographien unter nationalsozialistischer Herrschaft*. Bonn 1999. (Academia Bonnensia; 12), 163; ferner Heiner FAULENBACH: *Theologisches Fernstudium im II. Weltkrieg: Die Lehrbriefe und Feldunterrichtsbrieft der Bonner theologischen Fakultäten*. Bonn 1987. (BAR; 65), 31; Koenen, *Unter dem Dröhnen der Kanonen*, 29 f., 86 f.

466 Martin THILO: *Der Kampf gegen das Alte Testament*. Gütersloh 1931, 24 f.

467 So betonte der 1934 entlassene Münsteraner Neutestamentler *Otto Schmitz* (1883–1957), die Haltung des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testament sei wichtiger als die Lehren Luthers und Calvins, die Marcions und Harnacks, und aus einer Betrachtung desselben könne man lernen, daß die wahre Bedeutung des Alten Testaments erst im Neuen offenbar werde. Vgl. DERS.: *Das Alte Testament im Neuen Testament*. In: *Wort und Geist: Studien zur christlichen Erkenntnis von Gott, Welt und Mensch; Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag am 20. Januar 1934*/ hrsg. von Adolf Köberle; Otto Schmitz. Berlin 1934, 49–74, hier bes. 49: »Die Frage nach der Bedeutung des Alten Testamentes für die neutestamentliche Gemeinde ist im »Dritten Reich« brennender als je. Für ihre Beantwortung kommt der Stellungnahme des Neuen Testamentes zum Alten Testament entscheidendes Gewicht zu. So wichtig es ist, auf das Wort der Reformatoren in dieser Sache zu

Der Widerstand von Alttestamentlern gegen die Thesen Harnacks blieb durch die ganzen dreißiger Jahre hindurch spürbar. Die Apologeten des *status quo* in der Kanonfrage sahen sich insofern in einer schwierigen Lage, als sie spürten, daß man die Gegner des Alten Testaments nicht ohne weiteres über einen Kamm scheren konnte, sondern je verschiedene Argumentationsstrategien entwickeln mußte. Diese Notwendigkeit ergab sich insbesondere durch das Erstarken des Nationalsozialismus und – damit eng verbunden – im Raum der Kirche durch den Aufstieg der Deutschen Christen. Dadurch gewann der Kampf der Fachgelehrten um das Alte Testament eine neue Dynamik. Der Tübinger Ordinarius für Altes Testament *Paul Volz* (1871–1941)⁴⁶⁸ etwa unterschied Anfang der dreißiger Jahre drei Gegner des Alten Testaments: den groben Antisemitismus, die »deutschvölkische[.] Rassengemeinde«, schließlich »die vom Neuen Testament oder von einer dogmatischen Theorie ausgehenden einseitigen Theologen von Marcion bis Harnack, die das Alte Testament als überwundene, überflüssige oder untergültige Religionsstufe betrachten«.⁴⁶⁹ Er betonte dagegen mit großem Nachdruck, daß die Christen vom Alten Testament lebten. Er werde die biblische Religion erst hergeben, »wenn die Deutschvölkischen edlere Kleinode reichen können, als sie in den Propheten und Psalmen enthalten« seien. Doch gebe es bei den »germanischen Vorfahren« nichts, »was sich der alttestamentlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit auch nur entfernt an die Seite stellen könnte«.⁴⁷⁰

Sein Erlanger Fachkollege *Otto Procksch* (1874–1947) richtete im Jahre 1937 seine Kritik speziell gegen den Göttinger Systematiker Emanuel Hirsch.⁴⁷¹ Procksch setzte mit Marcion ein, der durch Harnack »in der Theologie hoffähig geworden« sei.⁴⁷² Auf der Basis der Harnackschen Marcion-Interpretation zog Procksch sodann eine direkte Verbindungslinie zu Hirschs im Jahr zuvor erschienenen Buch »Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums«. Ziel Prockschs war der Nachweis, »daß die Kluft nicht zwischen dem Alten und Neuen Testament, sondern zwischen der Theologie Hirschs und der kirchlichen befestigt ist«.⁴⁷³ Im folgenden führte er einen konsequenten Vergleich

hören, ausschlaggebend für die Geltung des AT in der evangelischen Kirche ist zuletzt doch nicht, was *Luther* oder *Calvin* darüber lehren. Noch weniger entscheidet, was *Marcion* oder *Harnack* dazu gesagt haben, so verkehrt es wäre zu tun, als ginge uns das gar nichts an.« Ebd., 73 f.: Unter Gottes Leitung »wird das alte Wort Augustins auch im »Dritten Reich« aufs neue seine Wahrheit erweisen: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*« (Hervorhebungen im Original). – Zu Schmitz vgl. DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. Registerband/ bearb. von Wilfrid Werbeck. Tübingen 1965, 218 f.

468 Paul VOLZ: Der Kampf um das Alte Testament. Stuttgart 1932. – Zu Volz vgl. Anonymus: Volz, Paul. [2]. DBE 10 (1999), 251.

469 Volz: Der Kampf um das Alte Testament, 5.

470 Ebd., 38.

471 O[tto] PROCKSCH: Marcion redivivus: zum Kampf um das Alte Testament. AELKZ 70 (1937), 218–226. – Zu Procksch allgemein vgl. Peter MOMMER: Procksch, Otto. BBKL 7 (1994), 979–987.

472 Procksch: Marcion redivivus, 218: »Marcion von Sinope, der berühmte dualistische Irrlehrer um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, ist durch A. v. Harnack in der Theologie hoffähig geworden. Er war ein Liebling des großen deutschen Gelehrten, dem er seine erste wissenschaftliche Arbeit und eins seiner letzten Bücher gewidmet, dem er auch in seinem Hauptwerk, der Dogmengeschichte, ein Denkmal gesetzt hat.«

473 Ebd., 219.

Hirschs mit Marcion durch, um ersteren des Marcionitismus zu überführen. Procksch kam zu dem Resultat:

»Das Alte Testament ist die Bibel Christi. Wenn die Kirche die Bibel Christi über Bord wirft, so verfällt sie der Häresie, wie es der Kirche Marcions erging. Und davor wolle Gott sie in unserer schweren Zeit behüten.«⁴⁷⁴

Gleichwohl konnte sich auch unter Alttestamentlern die Verteidigung des Alten Testaments gegen Harnack zwanglos mit einem massiven Antisemitismus verbinden. Das gilt in gewissem Umfang bereits für Procksch.⁴⁷⁵ Derselbe Befund ergibt sich bei dem jungen Breslauer Alttestamentler und späteren Kieler Altorientalisten *Hartmut Schmökel* (1906–1991)⁴⁷⁶. In seiner Schrift »Altes Testament und heutiges Judentum«⁴⁷⁷ beschrieb er den »völkischen« Angriff auf das Alte Testament und fuhr fort:

»Aus dem völkischen Erwachen erneuerte sich hier ein Angriff, wie er an sich von dem urchristlichen Sektengründer MARCION an über den deutschen Rationalismus bis hin zu HARNACK, DELITZSCH und den Verkündern einer arisch-germanischen Religion oder eines ›Deutschchristentums‹ auch vor dem nationalen Umbruch schon oft, freilich stets erfolglos, gegen den ersten Teil der Heiligen Schrift geführt worden war.«⁴⁷⁸

Auch wenn Schmökel mit dem »Kampf« des NS-Staates gegen das Judentum konform geht, möchte er an der »Bibel Alten Testaments« festhalten:

»Wir können den Kampf unseres Volkes und seiner Führer gegen das Judentum als notwendig bejahen, ohne mit Sorge zu der Bibel Alten Testaments, die recht verstanden der Christenheit heilig bleibt, hinüberblicken zu müssen. Nach dem Willen Gottes haben Männer jenes geringen Volkes Israel Offenbarungsreligion erlebt und sie als Predigt Gottes an das Volk der Menschheit nach ihnen verkündet; aber auch das muß der Wille Gottes sein, daß die späteren Nachfahren dieses Volkes ihr Antlitz und ihr Herz gänzlich veränderten und daß das Alte Testament so ihnen fremd wurde, dem Christen aber – und damit auch dem christlichen Deutschen unserer Zeit – noch heute Ewigkeitswerte zu geben hat.«⁴⁷⁹

5.2 Stellungnahmen von Kirchenhistorikern

Gegenüber dem nachdrücklichen Widerspruch der Alttestamentler fiel das Votum der Zunftgenossen Harnacks insgesamt zurückhaltend aus. Zwar hatte es – wie bereits gezeigt – aus dem näheren Umfeld Harnacks unmittelbar nach Erscheinen des »Mar-

474 Ebd., 226. – Ähnlich wie Procksch argumentierte auch der Jenaer Alttestamentler *Gerhard von Rad* (1901–1971) in seiner Schrift »Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament« (Leipzig 1938), der Marcions Ablehnung des Alten Testaments mit dem der religionsgeschichtlichen Schule auf einer Stufe sah (ebd., 5). Harnack erwähnte er allerdings nicht. – Zu Rad allgemein vgl. Rudolf SMEND: Rad, Gerhard von. TRE 28 (1997), 89–91; zu seiner Stellungnahme in der Auseinandersetzung um das Alte Testament Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 168–171.

475 Zu Prockschs Verteidigung des Alten Testaments bei gleichzeitiger Preisgabe des Judentums vgl. Wiese: Vom »jüdischen Geist«, 220–228. Ferner Kraus: Die Biblische Theologie, 128–130; Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ..., 53 f.; Schroven: Theologie des Alten Testaments ..., 19 f., 45–48, 95–97 u. ö.

476 Zu Schmökel und seiner antisemitischen Haltung vgl. Koenen: Unter dem Dröhnen der Kanonen, 15, 81, mit Anm. 129; 96 u. ö.

477 Hartmut SCHMÖKEL: Altes Testament und heutiges Judentum. Tübingen 1936. (SGV; 182).

478 Ebd., 4 (Hervorhebungen im Original).

479 Ebd., 28.

cion« durchaus kritische Äußerungen gegeben (z. B. von Friedrich Loofs, Karl Holl, Adolf Jülicher, Georg Grützmacher),⁴⁸⁰ doch in der Folgezeit meldeten sich – wenn ich recht sehe – Kirchenhistoriker in der Debatte um das Alte Testament in Publikationen, die für eine breitere theologische Öffentlichkeit bestimmt waren, kaum noch zu Wort. Nicht zuletzt dieser Tatbestand trug maßgeblich dazu bei, daß sich in der akademischen Theologie keine einheitliche Front zur Verteidigung des kanonischen Status des Alten Testaments herausbildete.

Kritik an Harnacks Rekonstruktion der Lehre Marcions übte der patristisch interessierte Pastor *Heinrich Kayser* aus Obershagen im Jahre 1929 in einem Beitrag für die »Theologischen Studien und Kritiken«.⁴⁸¹ Kayser warf Harnack u. a. vor, daß er Marcions Hermeneutik mit zweierlei Maß messe, indem er ihm im Neuen Testament das Recht zur Textkritik zugestehe, im Alten Testament aber derartige hermeneutische Differenzierungen nicht einfordere, obwohl die Juden mit ihrer Unterscheidung von Gesetz, Propheten und Schriften genau dies getan hätten.⁴⁸² Auch sei Harnacks Hauptthese, die Marcion als »spezifisch neutestamentlichen Denker« hinstelle und ihn »den unausgleichbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, der nach Paulus verwischt worden sei, aufs neue behaupten, für die Religion und Kirche retten und danach alles andere reformieren« lasse, unzutreffend. Vielmehr sei »der biblische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium« bei Marcion sekundär gegenüber dem »metaphysischen Gegensatz von Natur und Gott«.⁴⁸³ Allerdings erkennt Kayser gerade darin ein gewaltiges Werk. Erst in der Gegenwart, in Barth und Gogarten, habe Marcion würdige Nachfolger gefunden.⁴⁸⁴

Eher am Rande des akademischen Geschehens stand zu dieser Zeit auch noch der im Schuldienst tätige Patristiker und Klassische Philologe *Heinrich Karpp* (1908–1997). Er legte 1939 ein auslegungsgeschichtliches Bändchen über »Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche. Seine Geltung und seine Wirkung« vor.⁴⁸⁵ Darin behandelte er auch Marcions exegetisches Unternehmen. Er attestiert ihm »eine geschichtliche Leistung«, die darin bestanden habe »zu sagen, der eigentliche Glaubensbesitz der Christen sei das Neue Testament, nicht das Alte«. Sein »berechtigtes Anliegen« sei es ferner gewesen, »gegenüber allen anderen Gedanken einmal kraftvoll die Erlösung und die allein rettende Kraft des Glaubens herauszustellen«. Doch sei dies um einen hohen theologischen Preis erkaufte worden. Es sei ihm nicht gelungen, »die Einheit des sittlichen Willens Gottes mit seinem erlösenden Liebeswillen, anders gesagt: die Einheit von Gericht und Errettung« herauszustellen.⁴⁸⁶ Damit habe er aber ebenso »den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Bibel« und »die Einheit von Schöpfung und Erlösung« zerrissen.⁴⁸⁷ Har-

480 Siehe dazu oben S. 116–118.

481 H[einrich] KAYSER: *Natur und Gott bei Marcion: Ein Beitrag zur Frage der Entstehung der Religion*. ThStKr 101 (1929), 279–296.

482 Ebd., 286 f.

483 Ebd., 292.

484 Ebd., 294–296. Zum Vergleich mit Barth und Gogarten vgl. bereits oben S. 111.

485 Heinrich KARPP: *Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche: Seine Geltung und seine Wirkung*. Berlin 1939. – Zu Karpp allgemein vgl. Wolfram KINZIG: *Heinrich Karpp als Patristiker*. MEKGR 47/48 (1998/1999 [erschienen 2000]), 385–401.

486 Karpp: *Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche*, 28.

487 Ebd., 29.

nacks Name fällt in diesem Zusammenhang noch nicht, sondern erst im Kapitel »Das Alte Testament in der Gegenwart« als Vertreter der Richtung, die die Auffassung vertritt, »das Alte Testament müsse deutlich hinter dem Neuen zurücktreten«. ⁴⁸⁸ Demgegenüber hielt Karpp ganz entschieden an der Einheit der Bibel fest. Das Alte Testament habe in unterschiedlicher Weise in der Kirchengeschichte eine segensreiche, aber in der »Förderung des gesetzlichen Geistes und des mit ihm verbundenen Verdienstgedankens« auch eine problematische Wirkung entfaltet. Davor könne sich die Kirche »nicht mechanisch durch dessen Abschaffung oder durch Herausschneiden einzelner Kapitel und Bücher« schützen; vielmehr fordert Karpp eine »*Auslegung in christlicher Freiheit*«. ⁴⁸⁹

5.3 Widerspruch von reformierter Seite

Mindestens ebenso eindringlich wie die professionellen Alttestamentler, zu denen auch der weiter unten erwähnte Ludwig Köhler zu rechnen ist, ⁴⁹⁰ appellierten prominente reformierte Theologen aus unterschiedlichen Disziplinen an Harnack, den eingeschlagenen Weg in der Kanonfrage zu verlassen.

Der Pfarrer von Wuppertal-Elberfeld, *Hermann Klugkist Hesse* (1884–1949), protestierte in einem auf einen Gemeindevortrag zurückgehenden Artikel im Jahrgang 1922 der »Reformierten Kirchen-Zeitung« schärfstens gegen das »marcionitische Christentum«, wie es Harnack in seinen Augen propagierte. ⁴⁹¹ Er sah keine Wahl zwischen Paulus und Mose, lehnte die Alternative »Gesetz oder Evangelium, entweder Judaismus oder reines, unverfälschtes paulinisches Christentum« ab ⁴⁹² und arbeitete statt dessen die dialektische Bezogenheit des paulinischen Evangeliums auf das mosaische Gesetz heraus. Damit war für ihn auch die kanonische Beibehaltung des Alten Testaments entschieden:

»So halten auch wir denn, trotz Marcion und Harnack daran fest: Paulus frei, aber nicht los von Mose. Und ist uns die Apostelstellung des Paulus zu einer geistlichen Autorität geworden, so kommen wir nicht daran vorbei, daß der *Apostel dem Propheten die Hand reicht* und daß wir uns innerlich damit auseinanderzusetzen haben: nicht Paulus *oder* Mose, nicht kanonische Geltung des Neuen *oder* des Alten Testaments, sondern *apostolisches und prophetisches Wort in Christo geeint*, das ganze Bibelwort, Gesetz und Evangelium, Paulus und Mose.« ⁴⁹³

Die damit angesprochene theologische Produktivität der Spannung zwischen Altem und Neuem Testament wurde von den Wortführern der Dialektischen Theologie weiter ausgearbeitet. Die komplexe Marcionrezeption im Werke *Karl Barths* (1886–1968) kann hier nicht annähernd nachgezeichnet werden, da sie u. a. die Israel-Theologie Barths in ihrer Entwicklung berücksichtigen müßte. ⁴⁹⁴ Es mögen an dieser Stelle einige Hinweise

488 Ebd., 89.

489 Ebd., 99 (Hervorhebung im Original).

490 Vgl. unten S. 152.

491 [Hermann Klugkist] HESSE: Paulus und Mose: Vortrag in der Neuen Kirche zu Elberfeld am 12. Februar 1922. RKZ 72 (1922), 121–125. 129–131. – Zu Hesse allgemein vgl. Gottfried ABRATH: Hesse, Hermann Klugkist. BBKL 15 (1999), 701–704.

492 Hesse: Paulus und Mose, 121.

493 Ebd., 131 (Hervorhebungen im Original).

494 Vgl. auch oben S. 113 f. – Zur Israel-Theologie Barths vgl. etwa Bertold KLAPPERT: Israel und die Kirche: Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. München 1980. (TEH. NS 207); Eberhard BUSCH: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945. Neukirchen-Vluyn 1996.

genügen. In einem Aufsatz in »Zwischen den Zeiten« gab Barth im Jahre 1925 Differenzen zwischen Altem und Neuem Testament, aber auch innerhalb des letzteren durchaus zu.⁴⁹⁵ Gleichwohl konstatierte er, es gebe jenseits aller Differenzierungen eine »Einheit im Gegenstand, in der Offenbarung«. Er untermauerte diese These in einer Anmerkung mit Sätzen aus Calvins *Institutio Christianae Religionis* und fuhr fort:

»Einen Mittelweg zwischen diesen Gedanken und der von Marcion, Socini, Schleiermacher, Harnack befürworteten Abrogierung des Alten Testaments vermag ich nicht zu sehen.«⁴⁹⁶

In ganz ähnlichen Worten äußerte er sich im »Unterricht der christlichen Religion«. Hier betonte er, Offenbarung sei nicht ohne die Verborgenheit Gottes zu denken:

»Wer auf direkte Mitteilung aus ist, wer es durchaus so haben will, daß Offenbarung in der *Aufhebung* der Verborgenheit Gottes bestehen müsse, wer es durchaus nicht ertragen kann, daß Gott sich, weil er Gott ist, gerade in seiner Verborgenheit offenbart, der wird immer Neigung verspüren, das Alte Testament zu *abrogieren* mit Marcion, Sozini, Schleiermacher, Harnack, er wird dann aber eben damit auch das Neue Testament mißdeuten. Die Kirche aber hat mit ihrer Anerkennung des Alten Testaments seinem Zeugnis vom *verborgenen* Gott die Würde der Offenbarung in aller Form zugesprochen, in dem sie ihm eine ganz bestimmte *Deutung* gegeben, indem sie es als Weissagung auf *Christus* gedeutet hat.«⁴⁹⁷

Ganz unmißverständlich wandte er sich dann im zweiten Teil des ersten Bandes der »Kirchlichen Dogmatik« gegen seinen ehemaligen Berliner Lehrer und stellte gegen Harnacks These fest:

»Dazu ist schlicht dies zu bemerken, daß die evangelische Kirche mit dieser ›Großtat‹ [d. h. der Verwerfung des Alten Testaments, W. K.] ihre Identität mit der Kirche der ersten siebzehn Jahrhunderte verlieren würde.«⁴⁹⁸

495 Karl BARTH: Das Schriftprinzip der reformierten Kirche. ZZ 3 (1925), 215–245; auch in ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 500–544 (danach zitiert). Vgl. zu Barths Stellung zum Alten Testament Nicolaisen: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament ..., 55–59; Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ..., 21–23; Bächli: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik ...; Smid: Deutscher Protestantismus ..., 289–301; Schroven: Theologie des Alten Testaments ..., 26–35, 147–168 u. ö.; Büttner: Das Alte Testament ..., bes. 51–55.

496 Barth: Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 513 f., mit Anm. Schon in seiner »Theologie Calvins« von 1922 hatte er den Genfer Reformator Marcion gegenübergestellt; vgl. DERS.: Die Theologie Calvins 1922/ hrsg. von Hans Scholl. Zürich 1993. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 220 f.

497 Karl BARTH: Unterricht in der christlichen Religion. Bd. I: Prolegomena 1924/ hrsg. von Hannelotte Reiffen. Zürich 1985. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 175 (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch ebd., 282. – Mit nahezu denselben Worten dann auch in DERS.: Die christliche Dogmatik im Entwurf. Bd I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927/ hrsg. von Gerhard Sauter. Zürich 1982. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 324 f.: »Wer dieses Zeugnis [des Alten Testaments, W. K.] nicht gern hört, wer im Neuen Testament einen direkt offenbaren Gott vor sich zu haben meint, werkennt, daß der in Christus offenbare Gott kein anderer ist und als kein anderer sich offenbart als eben [als] jener verborgene Gott Israels (nur daß jetzt sein Offenbarsein als solcher in der Fülle der Zeit in den Vordergrund tritt), der wird immer dazu neigen, die Geltung des Alten Testaments mit *Marcion*, *Sozini*, *Schleiermacher*, *Harnack* zu bestreiten oder doch irgendwie zu mindern. Die alte Kirche hat dem Zeugnis des Mose und der Propheten die Würde des Offenbarungszeugnisses in aller Form und ungeschmälert zugesprochen, sie hat es als Weissagung auf Christus gedeutet, weil sie jenen Zusammenhang von Offenbarsein und Verborgensein Gottes noch gesehen hat. Sie hat daran wohl getan« (Hervorhebungen im Original).

Denn – so Barth – Christus sei »als der Erwartete auch in der Zeit des Alten Testamentes offenbar«, und dieser Satz sei »auch für die ganze alte Kirche vom 2. Jahrhundert bis und mit der Reformation und der durch die Reformation bestimmten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts bei allem Wandel der Exegese und Verwertung des Alten Testamentes ein selbstverständlicher Satz« gewesen.

»Marcion im zweiten und die Socinianer im 16. Jahrhundert waren schon als Gegner des Alten Testamentes für das Empfinden der Kirche ihrer Zeit Theologen, mit denen man nicht diskutieren, gegen die man nur als gegen Häretiker disputieren – ja im Grunde nicht einmal disputieren konnte, weil sie, indem sie das Alte Testament preisgaben, nicht etwas, sondern alles, nämlich auch und gerade das Neue Testament, und zwar das ganze Neue Testament preisgegeben haben.«⁴⁹⁹

In KD III/1 (1945 erschienen) präzisierte Barth seine Kritik an Marcion (und damit implizit an Harnack!) in einem ausführlichen Exkurs zu Marcion und Schopenhauer in der Weise, daß er dessen defizienten Bundesbegriff bemängelte, der durch eine doketische Christologie kompromittiert sei. Gleichzeitig schimmert bei Barth auch Respekt für die theologische Leistung des Häresiarchen durch, wenn er – den Exkurs resümierend – feststellt:

»Wo die Menschheit Christi und damit faktisch der Bund geleugnet wird, da kommt Israel und das Alte Testament, kommt der Schöpfer, das Geschöpf und die Schöpfung notwendig zur Linken, in die äußerste Finsternis zu stehen. Und das um so gewisser, je eindringlicher etwa gleichzeitig Christi Gottheit verkündigt wird. Marcion hat gleichzeitig mit der Leugnung der Menschheit Christi die Verkündigung seiner Gottheit aufs höchste getrieben und er hat mit höchster – mit einer von anderen christlichen Denkern nie wieder erreichten – Folgerichtigkeit gesehen und ausgesprochen, wohin Israel und das Alte Testament, der Schöpfer, das Geschöpf und die Schöpfung unter dieser Voraussetzung zu stehen kommen. Des wirklichen Bundes Ziel und Erfüllung ist Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person. Der wirkliche Bund schließt also Israel und das Alte Testament, den Schöpfer, das Geschöpf und die Schöpfung nicht aus sondern ein. Wer den wirklichen Bund sieht, für den steht darum *in* Christus im Licht, was für Marcion *außer* Christus in der Finsternis stehen muß. Es ist sein Verdienst, daß er sich der Folgerichtigkeit der Negation jenes Zusammenhangs nicht entzogen und damit den (auch in den weniger folgerichtigen Negationen jenes Zusammenhangs wirksamen und drohenden!) Grund aller Verkennung des Satzes, daß die Schöpfung Gottes Wohltat ist, aufgedeckt hat.«⁵⁰⁰

Noch im ersten Teil seiner Versöhnungslehre (1953) hat Barth diese Kritik an Marcion – nun unter Betonung des partikularen Charakters des Christentums – in ähnlichen Worten wiederholt.⁵⁰¹

498 Karl BARTH: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Halbbd 2. Zollikon-Zürich 1938, 81; dazu Bächli: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik ..., 17–23.

499 Barth: Die Kirchliche Dogmatik I II, 81 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch ebd., 86. 541. Die kritische Auseinandersetzung mit Harnacks Marcion-Buch bedeutet übrigens keine generelle Ablehnung von dessen Marcion-Rekonstruktion; vgl. z. B. DERS.: Ethik I [1928/30]/ hrsg. von Dietrich Braun. Zürich 1973. (Karl Barth Gesamtausgabe II), 236.

500 DERS.: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung. 1. Teil. 1.–2. Aufl. Zollikon-Zürich 1945, 382–389; das Zitat 387 (Hervorhebungen im Original).

501 DERS.: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 4: Die Lehre von der Versöhnung. 1. Teil. Zürich 1953, 182 f.: Es sei Marcion gewesen, der den partikularen Charakter des christlichen Universalismus »prinzipiell zum Verschwinden bringen wollte, indem er das Alte Testament als das Dokument der

Ebenso sah sich *Emil Brunner* (1889–1966), Professor für Systematische und Praktische Theologie in Zürich, durch das Echo auf das Buch Harnacks veranlaßt, zur Feder zu greifen und »Die Bedeutung des Alten Testaments für unsern Glauben« herauszustellen.⁵⁰² Auch für ihn beginnt die Ahnengalerie der Gegner des Alten Testaments mit Marcion. Jedoch werde erst seit der Aufklärung ernsthaft die kanonische Geltung des ersten Teiles der Bibel bestritten, allen voran von Schleiermacher. Harnack habe die Argumente Schleiermachers »in ähnlicher Weise« wiederholt. Schleiermacher lehne den »Kern der alttestamentlichen Religion« ab, denn das Alte Testament sei ihm »die Religion der Gesetzlichkeit«, da seine Dogmatik »keinen Platz für eine Lehre von der Heiligkeit Gottes« habe:

»Es ist auch dieser Begriff der Heiligkeit Gottes, der Harnacks Gegnerschaft zugrunde liegt. Es ist kein Zufall, daß er sein letztes großes Werk Marcion gewidmet hat. Die Bedenken Marcions gegen den Gott des Alten Testaments werden in ihm aufs neue lebendig. Und diese Bedenken sind – das ist der Grund, warum ich gerade dieses Thema gewählt habe – bei uns, in der christlichen Gemeinde, viel lebendiger und verbreiteter als man sich gewöhnlich zugesteht.«⁵⁰³

Brunner bemüht sich darum auch auf den folgenden Seiten, ausführlich die Einheit der Gottesoffenbarung, wie sie sich aus Altem *und* Neuem Testament erheben lasse, darzustellen.⁵⁰⁴

5.4 Widerspruch von lutherischer Seite

Widerstand gegen Harnack wurde indessen auch aus dem lutherischen Lager laut. Schon 1921 hatte der Königsberger Neutestamentler *Johannes Behm* (1883–1948) – in späterer Zeit ein Parteigänger der Deutschen Christen⁵⁰⁵ – in seiner Rezension des »Marcion« fest-

Bezeugung des Werkes und der Offenbarung eines anderen, geradezu bösen Gottes, des Demiurgen, verstand, von dessen Herrschaft uns Christus befreit habe, der es also als Quelle und Norm der christlichen Verkündigung eliminiert wissen wollte. Die Kirche hat sich, obwohl sie jetzt überwiegend eine Kirche aus den Heiden geworden war, dieser naheliegenden Versuchung instinktsicher erwehrt. Sie hat das später auch den *Socinianern*, später auch *Schleiermacher* und noch später auch *Harnack* gegenüber getan. Und so konnte die Anwesenheit des Alten Testaments neben dem Neuen – trotz aller allegorisierenden und sonstwie generalisierenden und damit verharmlosenden Deutung, der es nicht entgangen ist – von Jahrhundert zu Jahrhundert dafür sorgen, daß eben der partikuläre Bezug der an die Welt gerichteten christlichen Botschaft, die schlichte Wahrheit, »daß Jesus Christus ein geborener Jude war«, jedenfalls nie ganz unsichtbar wurde, die Störung einer allzu allgemein-menschlichen Anschauung des Menschen Jesus von daher immer wieder aufleben mußte« (Hervorhebungen im Original).

502 Emil BRUNNER: Die Bedeutung des Alten Testaments für unsern Glauben. ZZ 8 (1930), 30–48. – Zu Brunners theologischer Position vgl. Reventlow: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ..., 26 f.; Schroven: Theologie des Alten Testaments ..., 141–144; zu ihm allgemein Horst BEINTKER: Brunner, Emil. TRE 7 (1981), 236–242; Christoph Schwöbel: Brunner, Emil. RGG⁴ 1 (1998), 1801 f.

503 Brunner: Die Bedeutung des Alten Testaments für unsern Glauben, 32.

504 Vgl. auch Emil BRUNNER: Die Unentbehrlichkeit des Alten Testaments für die missionierende Kirche. Stuttgart etc. 1934 (2. Aufl. 1937); auch in ders.: Ein offenes Wort: Vorträge und Aufsätze 1917–1962/ eingef. und ausgew. von Rudolf Wehrli. Bd. 1. Zürich 1981, 376–393.

505 Vgl. Weber: Altes Testament und völkische Frage, 78, 113. – Zu Behm allgemein vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ: Behm, Johannes. BBKL 1 (1990), 462.

gestellt, die Forderung nach Entkanonisierung des Alten Testaments habe »nur gegenüber dem starren Kanonbegriff einer überwundenen Zeit ein gewisses Recht«. Die gegenwärtige Theologie und Kirche hingegen würden »in dem geschichtlich verstandenen und dementsprechend gewerteten Bibelganzen das A.T. nie und nimmer missen wollen!«. ⁵⁰⁶

Für den Studiendirektor am Predigerseminar Naumburg/Queis *Gerhard Gloege* (1901–1970) ⁵⁰⁷ waren die Gegner die Deutschchristen eines Friedrich Andersen. ⁵⁰⁸ Um sich gegen die Verkürzung des Evangeliums bei den Deutschchristen zur Wehr zu setzen, bedürfe die Kirche »des Alten Testaments und seines Realismus. Das Beispiel Marcions, der mit dem Alten Testament den Schöpfungsglauben strich und scharfe Askese befürwortete, ist Warnung genug.« ⁵⁰⁹ Harnack wird bei ihm nicht genannt, aber er dürfte – wie bei anderen auch ⁵¹⁰ – wenigstens indirekt ebenfalls mit im Blick sein.

Der junge Privatdozent *Wolfgang Trillhaas* (1903–1995) ⁵¹¹ äußerte sich 1936 zur »Einheit der Heiligen Schrift«. Sie war für ihn unaufgebbbar. Wenn man – in Analogie zu Marcion – heute das Alte Testament abtäte, so sei es »kein weiter Schritt, von einem bestimmten Jesusbild ebenso auch Paulus als nachchristlich und unterchristlich abzulehnen. Es ist leicht, ihn zu dem zu machen, der aus dem Evangelium Theologie macht und aus der »einfachen« Jesusverkündigung einen neuen Aufguß des Rabbinismus. Ja, er macht aus dem »Lehrer« Jesus den Christus, der mit seinem Tod Gottes Zorn stillt.« Trillhaas fuhr – gegen Harnack gewandt – fort:

»Glaubt man die absteigende Linie im neutestamentlichen Schrifttum erkannt zu haben, so ist es naheliegend, überall Spuren der »Verkirchlichung« festzustellen und durch diese Verkrustung hindurch wieder die wahre und ursprüngliche Sache zu suchen. Obendrein gibt es ja schon in der alten Kirche da und dort glücklicherweise Häresien, die bei einer solchen Betrachtung immer ein besonderes Maß von Berücksichtigung erwarten können. Sie zeigen uns, wo wir der Kirchlichkeit, der »Gemeindetheologie« usw. mißtrauen dürfen.« ⁵¹²

Zu den wenigen, die in den Auseinandersetzungen um die fortdauernde kanonische Geltung des Alten Testaments wahrnahmen, daß die Inanspruchnahme Harnacks durch die »Völkischen« dessen wahre Intentionen verfehlte, gehörte schließlich der Rostocker

506 [Johannes] BEHM: Rezension von: Marcion¹. In: ThLBl 43 (1922), 183–186, 186. Vgl. dazu auch Lauret: L'idée d'un christianisme pur, 354.

507 Zu Gloege vgl. Gerhard SAUTER: Gloege, Gerhard. RGG⁴ 3 (2000), 1010.

508 Gerhard GLOEGE: Die Deutschkirche. In: Walter Künneth; Helmuth Schreiner: Die Nation vor Gott: zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich. 4. Aufl. Berlin 1934, 393–415. Zu Andersen vgl. oben Anm. 429.

509 Ebd., 401.

510 In einer Schrift aus dem Bereich der Bekenntenden Kirche im Rheinland wird Marcion gar in die Nähe der »völkischen« Antisemiten gerückt: »Marcion sah im Alten Testament das Gebilde einer fremden Rasse und wollte es darum aus der Bibel entfernen. Die Kirche aber stand für ihre Sache ein und gab Marcion die Antwort, daß sie ihn aus ihrer Gemeinschaft ausschloß. Sie ließ nicht an ihren Grundlagen rütteln! Auf den Schultern Marcions stehen die klassischen Vertreter der neuzeitlichen Rassereligion: Chamberlain und P. de Lagarde«; A. PENZ: Was sagt uns das Alte Testament?: Eine Begründung, warum wir an ihm festhalten. Witten 1936, 2.

511 Wolfgang TRILLHAAS: Die Einheit der Heiligen Schrift. Berlin 1936. (Die Wittenberger Reihe; 4). – Zu Trillhaas allgemein vgl. Wolf Dietrich VON KLOEDEN: Trillhaas, Wolfgang. BBKL 12 (1997), 488–494; Corinna DAHLGRÜN: Trillhaas, Wolfgang. TRE 34 (2002), 89–91.

512 Trillhaas, Die Einheit der Heiligen Schrift, 6 f.

Praktische Theologe *Helmuth Schreiner* (1893–1962), der 1937 wegen seiner Kritik am NS-Staat zwangsweise in den Ruhestand versetzt worden war.⁵¹³ In seiner im selben Jahr erschienenen Schrift »Das Alte Testament in der Verkündigung« verteidigte er den ersten Teil des christlichen Kanons vehement gegen Anwürfe von »völkischer« Seite.⁵¹⁴ Die »Völkischen« richteten einen – von Harnack und der hinter ihm stehenden Tradition so nicht intendierten – »Gegensatz zwischen der Botschaft des Alten Testaments und dem deutschen Menschen« auf, der »in der Geschichte des Christentums auf deutschem Boden unerhört« sei:

»Wenn wir an Agricola denken, Paul de Lagarde oder Adolf Harnack – immer wurde die Kritik am Alten Testament von dem wirklichen oder vermeintlichen Anliegen des christlichen Glaubens her vollzogen. Selten oder nie ging es dabei um eine radikale Verwerfung.«⁵¹⁵

5.5 Eine evangelische Einzelstimme

Eine freisinnige Stimme im Chor der Harnackgegner stellte der Stuttgarter Stadtpfarrer *Eduard Lamparter* (1860–1945) dar, der an vorderster Front im »Verein zur Abwehr des Antisemitismus« aktiv war.⁵¹⁶ Er sah in seiner im Jahre 1928 erschienenen Broschüre »Evangelische Kirche und Judentum« Marcions Kampf gegen das Alte Testament repri-stiniert durch »Chamberlain, Delitzsch, Fritsch u. a.«.⁵¹⁷ Dieser Gesellschaft werden von ihm auch Schleiermacher und Harnack zugeordnet. Harnack stimme mit Marcion und Schleiermacher »in den Bedenken gegen das Alte Testament als Buch des Gesetzes und den alttestamentlichen Gott als deus judex überein; Jesus habe im Evangelium eine von Grund aus andere Frömmigkeit, nämlich die aus dem Glauben, gefordert.« Lamparter bestreitet Harnacks Folgerung, darin »ganz allgemein das Alte und Neues Testament voneinander unterscheidende Merkmal« zu erblicken und betont, Jesus habe »gewiß den Glauben der alttestamentlichen Frommen nicht als einen minderwertigen behandelt«. Jesus habe »die scharfe Scheidung zwischen Gesetzesreligion und Glaubensreligion nicht vollzogen«, sondern »wiederholt die Erfüllung der Gebote Gottes als den Weg zum Leben bezeichnet«. Umgekehrt gebe es im Alten Testament zahlreiche Zeugnisse für das »wahre Wesen der Frömmigkeit«, namentlich im Psalter.⁵¹⁸ Lamparter resümiert:

»Weil das Evangelium Jesu die reife, köstliche, aus dem Mutterboden des Alten Testaments herausgewachsene Frucht ist, hat die christliche Kirche die Aufgabe, gegen alle sachlichen und unsachlichen Angriffe auf dasselbe sich zur Wehr zu setzen.«⁵¹⁹

513 Zu Schreiner vgl. Peter Noss: Schreiner, Helmuth Moritz. BBKL 9 (1995), 959–973.

514 Helmuth SCHREINER: Das Alte Testament in der Verkündigung. Schwerin 1937.

515 Ebd., 7 f.

516 Zu Lamparter vgl. Friedrich Wilhelm GRAF: Lamparter, Eduard: RGG⁴ 5 (2002), 51.

517 Eduard LAMPARTER: Evangelische Kirche und Judentum: Ein Beitrag zu christlichem Verständnis von Judentum und Antisemitismus. Stuttgart 1928; zitiert nach dem Wiederabdruck in: Versuche des Verstehens: Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933/ hrsg. von Robert Raphael Geis; Hans-Joachim Kraus. München 1966, 256–302, hier 296. Vgl. hierzu auch Nowak: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, 20, 26, mit Anm. 59.

518 Lamparter: Evangelische Kirche und Judentum, 297.

519 Ebd., 298.

6 Vermittlungsversuche

Neben solchen scharf ablehnenden Voten gab es noch in der Weimarer Zeit auch Vermittlungsversuche zwischen Harnack und der traditionellen kirchlichen Haltung. Zu diesen zählt eine Schrift *Otto Baumgartens*, eines der wichtigsten Kulturprotestanten, der im Bemühen, zu den erstarkenden »völkischen« und nationalsozialistischen Gruppen Brücken zu schlagen, um so dem Antisemitismus den Boden zu entziehen, Harnacks Position immerhin eine gewisse Berechtigung zuerkannte.⁵²⁰ »Schon Schleiermacher« habe »seine Darstellung des christlichen Glaubens wesentlich unter Ausscheidung des alttestamentlich-jüdischen Erbes ausgestaltet und Adolf Harnack« habe »in seinem ›Marcion‹ dessen Bestreben, das Alte Testament als von einem niedrigen Weltgeist eingeschmuggeltes Produkt eines unfreien, eigen- und geldsüchtigen Geistes auszuschalten, in seiner relativen Berechtigung erwiesen«. ⁵²¹

Auch den Bonner Alttestamentler *Johannes Meinhold* (1861–1937) muß man mit seiner Schrift »Das Alte Testament und evangelisches Christentum« zu dieser Mittelgruppe rechnen.⁵²² Ihm zufolge gehört Marcion neben Paulus zu den Geistern in der frühen Christenheit, die in Ansätzen historischen Sinn gehabt hätten.⁵²³ Harnack wird – gegen dessen ausdrückliche Intention! – fast in einem Atemzug mit Friedrich Delitzsch und Befürwortern einer »völkisch« orientierten »Deutschkirche« genannt, denen Meinhold durchaus nicht rundweg ablehnend gegenübersteht. Er plädiert gleichwohl für die Beibehaltung des Alten Testaments im Kanon, interpretiert dies aber scharf antijüdisch um.

7 Die katholische Kritik

Die katholische Fachkritik hat die Entkanonisierungsthese des »Marcion« gewissermaßen mit spitzen Fingern angefaßt: Der Münchener Patristiker *Hugo Koch* (1869–1940), der mit der kirchlichen Hierarchie in schweren Spannungen lebte, die zu seiner vorzeiti-

520 Zu Baumgarten vgl. oben S. 120 f., mit Anm. 409.

521 OTTO BAUMGARTEN: *Kreuz und Hakenkreuz*. Gotha 1926, 17. Vgl. dazu auch Baumgarten: *Meine Lebensgeschichte*, 486: »Mein weitgehendes Gerechtigkeitsgefühl gegen die idealen Motive der Antisemiten, wie ich sie bei dem hochgeschätzten Pastor Andersen in Flensburg besonders kennen lernte, hat mich in dem betreffenden Kapitel von ›Kreuz und Hakenkreuz‹ zu einer von orthodoxen Juden im Zentralverein jüdischer Staatsbürger übel vermerkten Zustimmung zu der Kritik der Schleiermacher und Lagarde und mancher Modernen an den alttestamentlichen Patriarchengeschichten, am Leviticus, vor allem aber an Talmud und Schulchan Aruch geführt. Aber bei aller humanen und sittlichen Abneigung gegen die Rassenschnüffelei vermag ich nun einmal nicht zu verkennen, daß ein gewisser jüdischer Typus uns Nichtjuden schwer zu tragen und daß die spezifisch jüdisch-gesetzliche Religiosität von uns nicht als gleichwertig mit der christlichen empfunden werden kann. Was wir aber abzuwehren dringende Veranlassung haben, ist die brutale politische Ausschachtung der Judenfrage und die Boykottierung unserer jüdischen Volksgenossen in der ›Gesellschaft‹.« Ferner Bassi: *Otto Baumgarten*, 239–245; Nowak: *Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik*, 20; Heinrichs: *Das Judenbild im Protestantismus ...*, 454, Anm. 1402.

522 JOHANNES MEINHOLD: *Das Alte Testament und evangelisches Christentum*. Gießen 1931. Ferner Heinrichs: *Das Judenbild im Protestantismus ...*, 372, mit Anm. 1147. – Zu Meinhold allgemein vgl. Rudolf SMEND: *Johannes Meinhold 1861–1937*. In: *Bonner Gelehrte: Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn*. Evangelische Theologie. Bonn 1968. (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968), 92–102; auch in ders.: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, 148–159, 312–314; ferner Reventlow: *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie ...*, 39; Smid: *Deutscher Protestantismus ...*, 235 f.

523 Meinhold: *Das Alte Testament und evangelisches Christentum*, 1.

gen Emeritierung geführt hatten, ließ in seiner Rezension des »Marcion« für die Theologische Literaturzeitung viel Sympathie für Harnacks These anklingen.⁵²⁴ Harnack spreche »mit Recht [...] hier nur vom Protestantismus«; denn es sei nicht abzusehen, wie die katholische Kirche »mit ihrem ganzen Dogmenbau vom kanonischen Ansehen des AT.s jemals loskommen« solle. Zunächst aber wolle man »über die Stellung des Protestantismus zum AT. [...] von dem berühmten Theologen und Kirchenhistoriker Näheres hören«.⁵²⁵

Der Bonner Neutestamentler *Heinrich Vogels* (1880–1972) empfahl die Schlußkapitel des »Marcion« immerhin kommentarlos »der Beachtung«, während er gegenüber anderen Partien des Buches zum Teil nachdrückliche Vorbehalte äußerte.⁵²⁶ Zusammenfassend stellte er fest, man werde in Zukunft an Harnacks »übrigens wieder glänzend geschriebenen« Untersuchungen nicht vorübergehen können, dürfe aber »auf Nachprüfung des Tatbestandes und auf eigenes Urteil [...] nirgendwo verzichten«.⁵²⁷

Wie Koch stellte auch der Jesuit *Hermann Dieckmann* fest, Harnacks These richte sich »nur an die protestantische Christenheit« und unterstelle, »die übrige Christenheit sei außerstande, die richtige Antwort zu geben«. Anders als Koch zog sich Dieckmann aber sodann auf die Position der kirchenoffiziellen Lehre zurück: Die Kirche habe »die Antwort gegeben, zu Zeiten Marcions dieselbe wie in unsern Zeiten«. Altes wie Neues Testament seien »Gottes Wort, der Kirche als solches anvertraut und deshalb in ihren Kanon aufgenommen«.⁵²⁸

8 Die Wirkungsgeschichte des »Marcion« – ein problematisches Erbe

Der Blick auf die theologische Literatur der Weimarer Republik und des Dritten Reiches hat deutlich gemacht, daß Harnacks »Marcion« eine beträchtliche Breitenwirkung entfaltet hat. Das Buch wurde nicht nur als fachwissenschaftliche Untersuchung, sondern auch als eine Stellungnahme zu aktuellen theologischen Fragen gelesen. Harnack konnte sich in *dieser* Intention kaum mißverstanden fühlen. Die Art und Weise jedoch, wie das Buch in die Auseinandersetzungen zwischen Kulturprotestantismus und Dialektischer Theologie und zwischen Befürwortern und Gegnern der kanonischen Stellung des Alten Testaments hineingezogen und in diesem Zusammenhang instrumentalisiert wurde, hat Harnack *so* sicher nicht beabsichtigt. Auch wenn er gelegentlich die Analogie der Dialektischen Theologie mit dem Marcionitismus übernahm, so war es keineswegs seine Absicht bei Abfassung des Buches, einen solchen Bezug herzustellen.

Ähnliches gilt für die Frage des Alten Testaments. Gewiß: Harnack wollte durch sein Schlußwort in die Diskussion um die fortdauernde Gültigkeit des ersten Teiles der christlichen Bibel eingreifen. Ausgelöst hat er sie jedoch nicht – sie war bereits vor seiner

524 Hugo KOCH: Harnack's Marcion. ThLZ 46 (1921), 313–316. – Zu Koch allgemein vgl. Klaus-Gunther WESSELING: Koch, Hugo. BBKL 4 (1992), 210–215; Winrich A. LÖHR: Koch, Hugo. LThK³ 6 (1997), 165.

525 Koch: Harnack's Marcion, 316.

526 Heinrich VOGELS: Rezension von: Marcion¹. In: ThRv 21 (1922), 55–59, hier 57. – Zu Vogels allgemein vgl. Klaus-Gunther WESSELING: Vogels, Heinrich Joseph. BBKL 12 (1997), 1563–1566; Udo BORSE: Vogels, Heinrich Joseph. LThK³ 10 (2001), 838.

527 Vogels: Rezension von: Marcion¹, 59.

528 Hermann DIECKEMANN: Marcion und sein Christentum. StZ 103 (1922), 17–29, 29.

Stellungnahme im »Marcion« im Gange.⁵²⁹ Immerhin war seine Stimme vor allem in den zwanziger Jahren von erheblichem Gewicht. Hingegen spielte sein Name, wenn ich recht sehe, in der ausgehenden Weimarer Republik und im Dritten Reich in diesem Zusammenhang eine abnehmende Rolle. Man berief sich allenfalls peripher noch auf ihn. Auch für die zunehmend antisemitische Virulenz der Debatte seit den zwanziger Jahren kann er nicht verantwortlich gemacht werden.⁵³⁰ Das hat man noch während des nationalsozialistischen Spuks gesehen und auszusprechen gewagt.⁵³¹ Gleichwohl hat man aber auf Harnacks Autorität – neben der anderer wie Schleiermachers – rekuriert, um die eigene antijüdische bzw. antisemitische Position abzusichern. Dies hätte Harnack natürlich nicht voraussehen können. Daß seine Haltung von den stärker werdenden »völkischen« Strömungen, die sich ja teilweise durchaus aus dem kulturprotestantischen Milieu speisten, mißbraucht werden konnte, hätte er gleichwohl wahrnehmen müssen. Er hat sich dagegen nur unzureichend gewehrt. Auch hier hinterließ somit Harnacks fundamentales theologisches Desinteresse am Alten Testament und am Judentum ein problematisches Erbe.

IV Elemente einer historischen und theologischen Beurteilung

Wie wird man Harnacks Marcioninterpretation einschätzen müssen? Drei Züge fallen auf:

1. Marcion wird durch ständige Vergleiche und Analogien in die Nähe Luthers gerückt. Dies bemerkten bereits die Zeitgenossen.⁵³² Marcion ist wie Luther Schrifttheologe und vor allem konsequenter Pauliner, der von seiner Exegese her Kanonkritik be-

529 Vgl. oben S. 95 f. Dazu auch Bächli: *Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik* ..., 56.

530 Diese Tendenz ist insbesondere in Formulierungen Carsten Nicolaisens (siehe oben S. 36, Anm. 110) und Brigitte Schrovens zu spüren: »Die Saat, die Anfang der zwanziger Jahre von Theologen wie Adolf von Harnack, Friedrich Delitzsch und – auf andere Art – Theodor Fritsch ausgestreut worden war, ist in den dreißiger Jahren aufgegangen« (Schroven: *Theologie des Alten Testaments* ..., 126).

531 Vgl. etwa die offenen Worte des Missionsinspektors in Barmen, *Wilhelm Florin* (1894–1944), in einem erst posthum nach dem Krieg publizierten Vortrag (*Das Alte Testament im Munde Jesu. Bethel bei Bielefeld 1947*, 4): »Eine der gefährlichsten Krisen, denen die christliche Kirche im Laufe ihrer krisenreichen Geschichte ausgesetzt gewesen ist, ist ohne Zweifel gleich im 2. Jahrhundert der Versuch Marcions gewesen, das Evangelium von seiner alttestamentlichen Grundlage zu lösen, ja, das Evangelium im Gegensatz zum Gesetz zu verstehen und zu verkündigen. Ein Versuch, der seitdem immer wieder als Versuchung in der Kirche selbst aufsteht oder auch von außen an die Kirche herangetragen wird. Bekanntlich hat noch A. von Harnack in seinen alten Tagen sich zum Verfechter des Anliegens Marcions gemacht und die Meinung ausgesprochen, daß zwar die alte Kirche das Erbe Marcions damals nicht habe einlösen dürfen, wenn sie nicht untergehen wollte, daß die Reformation es nicht gewagt habe, dies Erbe zu verwirklichen, daß aber der Protestantismus der Gegenwart es wagen müsse, wenn er sich nicht selbst dem Tod überliefern wollte. Harnack hat wohl nicht geahnt, wie bald und wie ungestüm gewisse Richtungen des sogen. »Protestantismus« die gleiche Forderung in aller Öffentlichkeit erheben würden, die Forderung nämlich, nach einem von allem Jüdischen gereinigten und vom A. T. gänzlich losgelösten Christentum.« – Zu Florin vgl. Oskar Kühn, ebd., 31–39.

532 Vgl. etwa Dieckmann: *Marcion und sein Christentum*, 28.

treibt. Die Wirkung des marcionitischen Kanons auf die Großkirche vergleicht Harnack gelegentlich mit der Wirkung der reformatorischen Bekenntnisschriften auf die katholische Kirche. Die Ablehnung der Zeremonien und der Betonung der Freiheit sowie die konsequente Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium verweisen auf Luther. Gnade und Barmherzigkeit sind die Schlüsselbegriffe, mit denen sich Marcions wie Luthers Gottesbild erschließen lassen. (Harnack kann sogar gelegentlich davon sprechen, Marcion habe die Erlösung *sola gratia* und *sola fide* gelehrt.⁵³³) Gleichzeitig verweist der Dualismus im Gottesbild Marcions auf die lutherische Dualität zwischen *deus absconditus* und *revelatus*. Marcions Denken ist – wie das Luthers – antidogmatisch und antispekulativ. Vor allem aber ist Marcion wie Luther ein Reformator der Kirche, der das ursprüngliche Evangelium Jesu Christi wiederherstellen wollte.⁵³⁴

2. Das Marcionbild Harnacks spiegelt in verblüffender Weise zentrale Auffassungen des Kirchenhistorikers selbst wider, insbesondere seine philologischen und historischen Interessen (Marcion gilt ihm als der erste christliche Bibelkritiker!), seine erklärte Abneigung gegen alle systematische Spekulation wie auch gegen eine auf Geboten und Zeremonien beruhende Religionsauffassung und seine eigene Deutung der Botschaft Jesu als einer unspekulativen Gnaden- und Liebesreligion. Die Betonung der Liebe und des Antinomismus ist auch als Protest gegen eine starre kirchliche Orthodoxie zu verstehen, mit der sich Harnack sein Leben lang auseinanderzusetzen hatte. Der Gott des Neuen Testaments ist kein richtender Gott, und deshalb müssen die Christen vor ihm auch keine Angst haben. Die Betonung des undogmatischen Denkens Marcions kann verstanden werden als Widerstand gegen den Dogmatismus der preußischen Amtskirche.

Auch die beim alten Harnack wachsende Distanz zur Konfessionskirche⁵³⁵ hat Affinitäten in der Separation Marcions von der Großkirche. Gleiches gilt für die antihierarchische Gemeindestruktur der Marcioniten. Wenn Harnack hervorhebt, Marcion habe sich um eine »*Einfachheit in den Ordnungen*« bemüht, jegliche »*Geheimnistuererei*« im Gottesdienst abgelehnt und sich »gegen hierarchisches Kastenwesen und heilige Weltlichkeit« gerichtet,⁵³⁶ so liest sich dies wie eine Selbstdarstellung des Balten.

3. Die Ablehnung der Kanonizität des Alten Testaments entwickelt Harnack im Rahmen seiner Gnosis- und Marcionstudien und nicht in erster Linie in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Diskursen, sosehr diese ihn auch in seiner Argumentation bestärkt haben dürften.

Wie kann man diesen Befund deuten? Mit allzu vordergründigen Hypothesen muß man bei einem so hochreflektierten Gelehrten wie Harnack vorsichtig sein. Achim Detmers hat unlängst daran erinnert, daß das Erscheinungsjahr des »Marcion« »zugleich das Jubiläumsjahr für die Feiern zum 400jährigen Auftreten Luthers vor dem Wormser Reichs-

533 Vgl. oben S. 107.

534 Zur Problematik der Bezeichnung Marcions als eines »Reformators« vgl. jetzt auch Wolfgang A. BIENERT: Die ökumenische Bedeutung von Harnacks Verständnis der Alten Kirche. In: Das Wesen des Christentums/ hrsg. von Korsch; Richter, 41–58, 52 f.

535 Vgl. dazu Z–H, 538 ff. = 420 ff.

536 Marcion¹, 185 (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 146 f.

tag 1521« gewesen ist. Luther sei »somit für Harnack zur Projektionsfläche seines Marcion-Bildes geworden«. ⁵³⁷ Dafür kann er sich auf zeitgenössische Stimmen berufen. ⁵³⁸

Die Parallelen zum Lutherjahr sind indessen wohl zu kurz gegriffen und erklären letztlich auch zu wenig. Wie wir gesehen hatten, liegt Harnacks Marcionbild schon vor 1921 in großen Teilen fest, und die Luthervergleiche finden sich bereits in Ansätzen in der Preisschrift. ⁵³⁹ Aus diesem Grunde kann man auch nicht mit Detmers von einer Zuspitzung der Marciondeutung beim alten Harnack reden und diese auf die Krisenerfahrung in und nach dem Ersten Weltkrieg zurückführen ⁵⁴⁰ – wohl aber die große Resonanz des Buches! Ein überzeugender Deutungsversuch wird also anders ansetzen müssen.

Es wäre ferner reizvoll, im Marcionbild Harnacks einen Reflex der Auseinandersetzung mit seinem Vater *Theodosius Harnack* (1816–1889), dem bedeutenden Lutherforscher, zu sehen: Das Marcionbild des Nachwuchsgelahrten verfestigt sich in dem Maße, in dem er sich vom strengen lutherischen Konfessionalismus des Vaters ablöst. Es liegt im wesentlichen fertig ausgebildet im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« vor, das gleichzeitig den Bruch mit dem Kirchen- und Frömmigkeitsideal des Vaters besiegelt. Marcion tritt bei Harnack an die Stelle des väterlichen Luther. ⁵⁴¹ Oder auch: Im Bruch des »liberalen« Schiffseigners aus Sinope mit dem »orthodoxen« bischöflichen Vater spiegelt sich Harnacks Auseinandersetzung mit dem eigenen Elternhaus. ⁵⁴² Doch wissen wir noch zu wenig über Harnacks Verhältnis zum eigenen Vater, um weitreichende Schlußfolgerungen ziehen zu können. Der Briefwechsel zwischen den beiden ist nur in Auszügen in der Biographie Agnes von Zahn-Harnacks bekannt geworden. Harnack selbst sprach über den Konflikt mit seinem Vater nicht. ⁵⁴³ Hingegen ist sein eigenes

537 Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 280.

538 Der bereits oben angeführte Jesuit Hermann Dieckmann hatte etwa 1922 geschrieben: »Marcion« will in seiner Art eine Festschrift sein zur Jahrhundertfeier des deutschen Reformators, der so manches gemeinsam habe mit Marcion, dem ersten Protestanten, dem Stifter einer Reformationskirche« (ders.: Marcion und sein Christentum, 18). Vgl. Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 280.

539 Vgl. etwa Preisschrift, 180; ferner 53 f. 302 und 326.

540 Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 281–283.

541 Zum Lutherbild des Vaters vgl. v. a. Heinrich BORNKAMM: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte: Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Göttingen 1970, 82; Karl H. NEUFELD, Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche: Weg-Stationen zum »Wesen des Christentums«. Innsbruck etc. 1979. (IThS; 4), 61–72; E[ginhard] P[eter] MEIJERING: Der »ganze« und der »wahre« Luther: Hintergrund und Bedeutung der Lutherinterpretation Adolf von Harnacks. Amsterdam etc. 1983. (MNAWL, nieuwe reeks 46/3). Dazu die Texte in Bornkamm: Luther im Spiegel ..., 277–284. – Zum Vater allgemein vgl. auch Manfred SEITZ; Michael HERBST: Harnack, Theodosius. TRE 14 (1985), 458–462; Volker DREHSEN: Konfessionalistische Kirchentheologie: Theodosius Harnack 1816–1889. In: Profile des neuzeitlichen Protestantismus/ hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf. Bd. 2 I: Kaiserreich. Gütersloh 1992. (GTB; 1431), 146–181; Bernd SCHRÖDER: Die Wissenschaft der sich selbst erbauenden Kirche: Theodosius Harnack. In: Geschichte der Praktischen Theologie: dargestellt anhand ihrer Klassiker/ hrsg. von Christian Grethlein; Michael Meyer-Blanck. Leipzig 1999, 151–206.

542 Vgl. Marcion¹, 21 f. = Marcion², 23 f. Diesen zweiten Deutungsvorschlag verdanke ich einem Gespräch mit Prof. Dr. Rudolf Brändle, Basel.

543 Z–H, 106 f.=75 f., 129–131=94 f., 133 f.=97, 139=101 f., 143 f.=104–106, bes. 144=105 f.: »Adolf von Harnack hat sich in späteren Jahren *nie* über diese Konflikte mit seinem Vater ausgesprochen,

Lutherbild im dritten Band der »Dogmengeschichte« durchaus Ergebnis einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Vater, wie E. P. Meijering und Heinrich Assel gezeigt haben⁵⁴⁴ – komplizierter Rückprojektionen bedurfte es daher zur Bewältigung des Konfliktes nicht. In jedem Falle ist das Marcionbild der Monographie i. w. das des *jungen* Harnack – er zählte bei »Erscheinen des Lehrbuchs der Dogmengeschichte« 34 Jahre.

Kurt Nowak schließlich hat kurz vor seinem frühen Tod vorgeschlagen, im »Marcion« »einen Beitrag zur Debatte über Weltflucht und Weltbejahung des christlichen Glaubens« zu sehen, wobei das Werk für den »weltflüchtigen Aspekt des Christentums« stehe und sich darin »die Bekräftigung und Verschärfung der im »Kulturprotestantismus« unverlorenen Überzeugung von der Differenz zwischen Evangelium und Kultur« artikuliere.⁵⁴⁵ Meinen früher geäußerten Vorbehalt gegenüber dieser These⁵⁴⁶ würde ich nun deutlich abschwächen. In der Tat signalisiert Harnack diese Differenz. »Evangelium und Kultur, Religion und Welt, Christentum und Geschichte« waren für ihn nicht miteinander identisch.⁵⁴⁷ Ich tendiere jedoch bis auf weiteres zu der These, daß hier nicht ein in den Hintergrund getretenes Anliegen des Kulturprotestantismus durch Harnack neu zum Ausdruck kam, sondern daß sich Harnack in diesem Punkt vom Kulturprotestantismus insgesamt unterschied.⁵⁴⁸

Unabhängig von dieser Beurteilung (die natürlich nicht zuletzt auch eine Definitionsfrage ist), reicht jedoch diese Erklärung nicht aus, denn sie unterschätzt ein wichtiges biographisches Moment, das mir entscheidend zu sein scheint. Wie sich jetzt an der Preisschrift erkennen läßt, gehen bei Harnack kirchenhistorische Forschung und die

ja, er sprach aus diesem tiefen und erschütternden Erlebnis heraus überhaupt nur höchst selten und immer mit äußerster Zurückhaltung über seine eigene Entwicklung. Die überquellende Bereitschaft der Leipziger Briefe, auch anderen von seinem Innersten Kenntnis und Rechenschaft zu geben, hört schon in den achtziger Jahren fast ganz auf; was er von sich schenken wollte, das gab er in seinem allerengsten Familienleben aus, seiner Frau, und ganz gelegentlich, nur auf kurze Einblicke, seinen Kindern; für den weiteren Kreis war er der unveränderlich Sichere, Ruhige und sich Gleichbleibende, der den Freunden nicht seine persönlichen Probleme entgegentrug, sondern sich die ihrigen vortragen ließ und ihnen half, damit fertig zu werden« (Hervorhebung im Original).

544 Meijering: Der »ganze« und der »wahre« Luther; Heinrich ASSEL: Zorniger Vater – Verlorener Sohn: Harnacks Beitrag zur Lutherrenaissance zwischen Theodosius Harnack und Karl Holl. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 69–83. Ich danke Herrn Kollegen Assel für Einsicht in das Manuskript dieses Vortrages vor der Publikation. – Wolf-Dieter HAUSCHILD: Adolf (von) Harnack. In: Profile des Luthertums: Biographien zum 20. Jahrhundert/ hrsg. von dems. Gütersloh 1998, 275–300, möchte neuerdings Harnack als Lutheraner wiederentdecken, zwar nicht »im Sinne einer völligen Orientierung seiner Grundposition an Luther« (296), aber doch so, daß zentrale Anliegen Luthers von Harnack aufgenommen wurden. Hauschild nennt dabei v. a. die Rechtfertigungslehre (freilich in »idealistische[r] Transformation«, 292) und das Zwei-Reiche-Denkmodell. Letzteres sei für das gesellschaftliche Engagement Harnacks bestimmend gewesen: »All seine wissenschaftsorganisatorischen Unternehmungen [...] kann man verstehen als das Engagement eines Christen im weltlichen Bereich, der diesen nicht schwärmerisch durch das Evangelium umformen, sondern in diesem seine Verantwortung im Sinne einer weltförmigen Nächstenliebe praktizieren will« (294).

545 Nowak: Theologie, Philologie und Geschichte, 236 f.

546 Vgl. Kinzig: Ein Ketzler und sein Konstrukteur, 273, Anm. 65.

547 Nowak: Theologie, Philologie und Geschichte, 236.

548 Vgl. Kinzig: Harnack heute, 500.

Klärung theologischer Grundpositionen Hand in Hand. Er begegnet Marcion in der entscheidenden formativen Phase als Theologe. Harnack erlernt nach eigener Aussage in dieser Auseinandersetzung das Handwerk des Kirchenhistorikers.⁵⁴⁹ Mehr noch: Er beginnt in diesem Zusammenhang zu verstehen, daß kirchenhistorische Erkenntnis theologische Erkenntnis ist. Die von seinem Lehrer Engelhardt gerügten »geschichtsphilosophischen« Ausführungen in der Preisschrift⁵⁵⁰ sind gerade die entscheidenden Passagen, in denen Harnack die Kirchengeschichte als eine theologische Wissenschaft entdeckt. Die Analyse verbindet sich mit der Synthese. Der Blick auf das historische Detail wird ergänzt durch eine Gesamtschau von Kirchengeschichte. Man könnte überspitzt formulieren: Marcion macht Harnack zum wissenschaftlichen Theologen.⁵⁵¹ Doch nicht nur das – er fühlt eine gewisse Affinität zu Marcion, und dieses Gefühl der Seelenverwandtschaft hat ihn nicht nur sein Leben lang begleitet, sondern hat sich über die Jahrzehnte noch verstärkt: Der alte Harnack spiegelt sich geradezu in dem Häresiarchen. In diesem Zusammenhang ist nochmals an den Schlußsatz der Erstauflage des »Marcion« zu erinnern: Unmittelbar nach einem Bekenntnis zum ersten Glaubensartikel fährt Harnack fort:

»Dennoch kann man nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden.«⁵⁵²

Dieser Appell reflektiert m. E. das eigene Selbstverständnis in höherem Maße, als man das in der neueren Harnackforschung gesehen hat, ja als es Harnack selbst bewußt gewesen sein mag. Von seinen Zeitgenossen wurde Harnack für diesen Satz sehr gescholten: Man hat ihn »Marcions Testamentsvollstrecker« genannt⁵⁵³ und des Marcionitismus geziehen.⁵⁵⁴ Georg Grützmacher bemerkte:

549 Vgl. oben S. 57.

550 Vgl. oben S. 70.

551 Ein bestimmender *theologischer* Einfluß Albrecht Ritschls auf Harnack ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht nachweisbar. Der Student nimmt Ritschl in erster Linie als Patristiker und Dogmenhistoriker wahr; vgl. Preisschrift, Literaturverzeichnis und Register s. v. sowie Steck in ebd., XVII. – Zu Ritschl und Harnack vgl. Karl H. NEUFELD: Adolf von Harnack: Theologie als Suche nach der Kirche; »Tertium genus ecclesiae«. Paderborn 1977. (KKTS; 41), 43–65; E[ginhard] P[eter] MEIJERING: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte: Ritschls Einfluss auf von Harnack. Leiden 1978. (BZRG; 20); Ja, 7 f.

552 Marcion¹, 265. Nach heftiger Kritik modifizierte Harnack in der Zweitauflage den Schlußabschnitt etwas: Er sprach nun von dem »wirren« Chor der Gottsuchenden und milderte den Schlußsatz durch Zusatz eines Zitates von Francis Bacon ab: »... denn leichter erhebt sich die Wahrheit aus der Verirrung als aus der Verwirrung« (235); das Zitat aus: Francis BACON: Novum Organum b 20: »Attamen quia citius emergit veritas ex errore quam ex confusione ...«; vgl. Francis BACON: Neues Organon: lateinisch-deutsch/ hrsg. und mit einer Einleitung von Wolfgang Krohn. Bd. 2. Hamburg 1990. (PhB; 400), 360.

553 So Bienert: Marcion ..., 192. Eine ähnliche Formulierung aber bereits bei Foerster: Marcionitisches Christentum, 810: Harnack sei der »Vollstrecker seines [sc. Marcions, W. K.] bis heute unerfüllten Testamentes«.

554 Vgl. z. B. Bauer: Rezension von: Marcion¹, 4: Harnack »ist in vielem seinem Helden gleichgeartet, vor allem in der Unerbittlichkeit der Konsequenz, die auch ihn vor letzten Schritten nicht zurückschrecken und die Forderung erheben läßt, die protestantische Christenheit möge dem AT den kanonischen Charakter, der ihm nicht gebühre, wieder aberkennen«. Hans von Soden: A. v. Har-

»An keinem neueren Werke der Kirchengeschichtsschreibung ist mir die Stärke einer stark subjektiv eingestellten Geschichtsschreibung so lebendig zum Bewußtsein gekommen wie an diesem Buche meines verehrten Lehrers. Das Buch über Marcion ist eine Konfession seines eigenen Christentums, für das er mit tiefer innerer Begeisterung wirbt.«⁵⁵⁵

Das war – wie wir gesehen hatten – zu jener Zeit ein durchaus gängiger Vorwurf, der gegenüber so unterschiedlichen Theologen wie Harnack, Karl Barth und Emanuel Hirsch erhoben wurde.⁵⁵⁶ Harnacks Protest hiergegen in den »Neuen Studien zu Marcion« war daher verständlich, zumal er zu Recht daran erinnern konnte, daß er im »Marcion« ausdrücklich am ersten Glaubensartikel, dem Bekenntnis zu Gott, dem allmächtigen Vater, festgehalten habe. Allerdings ist auffällig, daß er sowohl im »Marcion« wie in seiner Verteidigungsschrift diesen ersten Glaubensartikel unvollständig, nämlich ohne Erwähnung Gottes als des Schöpfers des Himmels und der Erden, zitiert!⁵⁵⁷ Noch in dieser Apologie kann Harnack seine Bewunderung für den Häresiarchen nicht verhehlen:

»Aber der Wunsch, es möge doch auch unter uns gottsuchende Marcioniten geben, entsprang und entspringt lediglich der Einsicht, wie seltsam und minderwertig zahlreiche Gruppen von Gottsuchern heute unter uns sind und wie hoffnungslos irreführend ihre Wege! Ihnen gegenüber ist der Marcionitismus eine höchst wertvolle Erscheinung – nicht als »Prinzipienlehre«, sondern als religiöse Weltanschauung und -beurteilung, und als Lehre von der Erlösung durch den Glauben.«⁵⁵⁸

Es ist diese Bewunderung für die Leistung Marcions, die auch Harnacks Einstellung zum Alten Testament maßgeblich bestimmt. Seine kritische Haltung zur hebräischen Bibel ist also nicht unmittelbares Produkt eines wie auch immer gearteten kirchlichen Antijudaismus, sondern in erster Linie Ergebnis der historischen Arbeit. Allerdings vollzieht sich diese historische Arbeit unter bestimmten hermeneutischen Prämissen, v. a. der negativen Beschreibung des antiken Judentums, die im nächsten Kapitel noch genauer zu beleuchten sind. Gleichwohl macht die Wirkungsgeschichte des Marcion-Buches deutlich, daß diese Prämissen nicht ursächlich für die Ablehnung des Alten Testaments als kanonischer Urkunde sind: Harnack teilte sie mit vielen Zeitgenossen, die gleichwohl den kanonischen Rang des Alten Testaments nicht bezweifelten. Der kirchliche Antijudaismus im Hinblick auf das antike Judentum zog keineswegs notwendig die Ablehnung des Alten Testaments nach sich. Dieser Impetus erwächst bei Harnack aus seinen Marcionstudien. Es könnte daher sein, daß auch Harnacks Wahrnehmung des Judentums durch seine Arbeit an Marcion konditioniert wurde.

nacks Marcion, 192, wollte es »ungefragt« lassen, »ob nicht bei uns schon allzu viele Marcioniten ihr Wesen treiben, und ob nicht der erste Artikel des Taufbekenntnisses, bei dem Harnack der Kirche recht gibt, seine Beurteilung des AT. modifizieren muß«; ähnlich ders.: Adolf von Harnacks Marcion, 695. Johannes Behm: Rezension von: Marcion¹, 186, äußerte »starke Bedenken« »gegen die Verwendung des Marcionitismus als Gradmessers für die Christlichkeit der weiteren Entwicklung des Christentums durch die Jahrhunderte und gegen die Aufrichtung eines marcionitischen Ideals für den heutigen Protestantismus. Sowenig ein sublimierter Dualismus marcionitischer Prägung religionsphilosophisch befriedigen kann, sowenig ist ein modernes marcionitisches Christentum (H[arnack] nennt Tolstoi!) denkbar, das Luthers Lösung des Problems »Christ und Welt« eine bessere d. h. christlichere entgegenzustellen vermöchte.« Ferner Bienert: Marcion ..., 192.

555 Grützmacher: [Literaturbericht], 127.

556 Vgl. oben III 2.

557 Vgl. Harnack: Neue Studien zu Marcion, 24, mit Anm. 2.

558 Ebd., 24.

Man wird Harnacks Sympathie für den großen Außenseiter der Kirche des zweiten Jahrhunderts nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts so kaum mehr teilen können. Insbesondere wird man Defizite in zwei Punkten konstatieren:⁵⁵⁹

Zum einen hat Harnack übersehen, daß das Bekenntnis des (vollständigen!) ersten Glaubensartikels die kanonische Normativität des Alten Testaments voraussetzt.⁵⁶⁰ Denn nur der hebräischen Bibel können wir entnehmen, daß der Gott Jesu Christi auch der Schöpfer der Welt ist. Diese Einsicht, die bereits ein Irenäus gegen Marcion so eindrucksvoll formuliert hat, blendet Harnack aus.⁵⁶¹

Zum zweiten bleibt der Begriff der kanonischen Urkunde bei Harnack unterbestimmt. Dies beeinträchtigt sowohl seine Beurteilung Marcions als auch die Schlußthese in seiner Monographie von 1921. Drei »blinde Flecken« bei Harnack gilt es in diesem Zusammenhang zu benennen:

Erstens wäre noch genauer zu untersuchen, was Marcion in einer Zeit, die einen Kanonbegriff im Sinne einer Sammlung irgendwie normativer heiliger Bücher noch nicht kannte,⁵⁶² unter der Sache des Kanons verstanden haben könnte. Harnack selbst muß nämlich einräumen, daß Marcion dem Alten Testament durchaus einen begrenzten Wert zuerkannt hat. Er habe gesehen, daß darin »Nützliches« zu lesen sei, gerade wie Luther dies für »die alexandrinischen Bestandteile des AT« tat.⁵⁶³ Doch diese »Nützlichkeit« reicht Harnack zu Recht nicht aus.

Fragt man indessen zweitens, was der Kanonbegriff über die »Nützlichkeit« hinaus für Harnack beinhalte, so erhält man auffällig vage Antworten: An der entscheidenden Stelle im »Marcion« bemerkt er lediglich, aus dem Alten Testament könne man nicht ersehen, »was christlich ist«. Weder wird dabei darüber nachgedacht, worin denn diese »Christlichkeit« präzise bestehe, noch die Frage gestellt, ob die Bestimmung der »Christlichkeit« des Neuen Testaments nicht auch von Harnacks eigenen jesuologischen Prämissen her das Alte Testament insofern voraussetzt, als die Lehre Jesu ihr volles Gewicht eben von dem Alten Testament her erhält, auf das sie sich – teils positiv, teils negativ – bezieht.⁵⁶⁴ An anderer Stelle schreibt er im Sinne des Paulus, das Alte Testament sei nicht mehr »die göttliche Urkunde, aus welcher man den Heilswillen Gottes und sein Wesen jetzt zu erkennen hat«.⁵⁶⁵ Doch auch dieser offenbarungstheologisch gefaßte Kanonsbegriff bleibt insofern defizitär, als wir heute deutlicher sehen, daß auch der Heilswille Gottes im Neuen Testament in seiner spezifischen, von Israel und dem Judentum her kommenden, diese ein-

559 Zu einer umfassenden systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Harnacks »Marcion« vgl. jetzt auch Lauret: *L'idée d'un christianisme pur*, bes. 367–376.

560 So schon angedeutet von Hans von Soden; vgl. oben Anm. 554.

561 So jetzt auch Nowak: *Theologie, Philologie und Geschichte*, 235, der von einem »Ausweichen vor der theologischen Grundfrage nach der Stellung der Christen in der Welt und nach der Welt als der guten Schöpfung des einen Gottes« spricht.

562 Der Begriff des »Kanons« für die kirchlichen normativen Sammlungen des Alten und Neuen Testaments ist erst seit dem vierten Jahrhundert belegt; vgl. Heinz OHME: *Kanon ekklesiastikos: die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. Berlin; New York 1998. (AKG; 67), 2, 406; DERS.: *Kanon I (Begriff)*. RAC, Lieferung 154/155 (2001), 1–28, 18 f.

563 Vgl. Marcion¹, 248 mit 250 = Marcion², 216 mit 219.

564 So bereits der Einwand von Ernst Sellin; vgl. oben S. 129. Vgl. ferner Kayser: *Natur und Gott bei Marcion*, 286 f.; Hesse: *Paulus und Mose*.

565 Marcion¹, 235 = Marcion², 202.

schließenden und um die Völker erweiternden Stoßrichtung ohne das Alte Testament nicht nur nicht adäquat, sondern *überhaupt nicht* erkannt werden kann. Dies hat man Harnack vor allem von reformierter Seite zu Recht vorgehalten.⁵⁶⁶

Vollends verwirrt sich das Bild, wenn wir die Kanonbestimmung des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« hinzunehmen, wo Harnack das Neue Testament im Sinne der von ihm bearbeiteten Quellen als »die die wahre Lehre enthaltende und bezeugende apostolisch-katholische Schriftensammlung neben dem Alten Testament« nennt.⁵⁶⁷

Somit stehen bei Harnack ein deskriptiver und ein normativer Kanonbegriff weithin unverbunden nebeneinander; es ist nicht klar, wie er vom einen zum anderen kommt. Außerdem beinhaltet der normative Kanonbegriff ja auch die Inspirationslehre, die von Harnack – jedenfalls in ihrem altprotestantischen Verständnis – ausdrücklich abgelehnt wird,⁵⁶⁸ obwohl er dann seinerseits in seinen Altersschriften eine pneumatische Autorisierung des Neuen Testaments verstärkt behauptet. Diese fehlenden Differenzierungen für die *aktuelle* Bedeutung des Kanons sind um so erstaunlicher, als sie sich bei Harnack in *historischer* Perspektive durchaus finden. In der Auseinandersetzung mit *Theodor Zahn* (1838–1933) um das Kanonverständnis, wie es in der Erstauflage des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« skizziert wurde und wie es Zahn im ersten Band seiner »Geschichte des neutestamentlichen Kanons« angriff, ging der Streit u. a. ja gerade darum, inwiefern dogmatisch reflektierte und daher dogmenhistorisch relevante Überlegungen zur Sammlung der neutestamentlichen Schriften geführt haben.⁵⁶⁹

Aus diesem Grund kann man auch, drittens, Altes Testament und Gesetz nicht unbeschweren miteinander identifizieren.⁵⁷⁰ Es gibt Linien im Alten Testament, die unmittelbar auf Christus hinführen und im Christuseignis möglicherweise erst ihren vollen Sinn entfalten. Umgekehrt hat schon Luther bekanntlich »gesetzliche« Elemente durchaus auch im Neuen Testament finden können.⁵⁷¹ Eine Schriftensammlung ist *als solche* weder »gesetzlich« noch »evangelisch«, sondern eben einfach eine Schriftensammlung. »Gesetzlichkeit« und »Evangelium« sind theologische Deutungskategorien, indem Texte als aktuell normativ bzw. (in einem soteriologischen Sinne) befreiend verstanden werden. Tiefergehende Reflexionen finden sich hierzu bei Harnack, wenn ich nichts Wesentlichen übersehen habe, erstaunlicherweise nicht.

566 Barth: Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 223, Anm. 3 (siehe oben S. 137), und an anderen Stellen; Brunner: Die Bedeutung des Alten Testaments für unsern Glauben, bes. 32 (siehe oben S. 139); dazu Detmers: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions ..., 285, mit Anm. 57.

567 LDog⁴ 1, 373; vgl. ebd., 372–399.

568 Vgl. dazu auch Loofs; oben S. 166 f.

569 Vgl. hierzu LDog^{1/2} 1, 272–293; Theodor ZAHN: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Bd. 1: Das Neue Testament vor Origenes. 1. Hälfte. Erlangen 1888, und dazu die Replik in HARNACK: Das Neue Testament um das Jahr 200: Theodor Zahn's Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (erster Band, erste Hälfte) geprüft, Freiburg i. Br. 1889 (S/D, Nr. 448); ders.: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 6: Die Entstehung des Neuen Testaments ... – Zum gesamten Komplex auch Uwe SWARAT: Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker. Wuppertal; Zürich 1991. (Monographien und Studienbücher), bes. 331–349, 450–472. – Zu Zahn allgemein vgl. neben Swarat auch Klaus-Gunther WESSELING: Zahn, Theodor. BBKL 14 (1998), 321–333.

570 Dies hat ebenfalls Ernst Sellin zu Recht eingewandt; vgl. oben S. 129.

571 Vgl. sein berühmtes Urteil über den Jakobusbrief: »Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat« (WA.DB 6, 10, 33 f.).

Ganz ohne Zweifel hat Harnack durch seine Forderung nach Entkanonisierung des Alten Testaments der »völkischen« Theologie unwillentlich vorgearbeitet. Darüber hinaus hat die zeitgenössische Theologie der Weimarer Republik dieser Forderung nicht kräftig genug Widerstand geleistet. Dadurch konnte sie durch »völkische« Stimmen instrumentalisiert und in weiten Kreisen des deutschen Protestantismus popularisiert werden. Die unselige Arbeit des »Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« muß in diesem Zusammenhang gesehen werden.⁵⁷² Hellsichtige Zeitgenossen wie *Ludwig Köhler* (1880–1956) haben dies erkannt. Köhler schrieb schon 1935 in seinem Forschungsbericht zur »Alttestamentlichen Theologie«:

»Gegenüber diesem Satz [Harnacks] hätten Systematiker und Alttestamentler vereint, denn es ging sie beide miteinander an, zeigen sollen, wie die Ablehnung des Alten Testaments nicht sein darf und nicht sein kann. Nichts Entscheidendes ist damals geschehen. Nahm man den großen Liberalen nicht ernst? Nun aber hat die grausam wirkliche Zeit reichlich Raum gebracht, uns die Bitternis dieser Versäumnis spüren zu lassen. Nicht nur dadurch, daß wir jetzt die kanonische Unentbehrlichkeit des Alten Testaments fast verspätet aufweisen müssen, sondern mehr noch dadurch, daß wir jetzt in Verlegenheit sind, wie wir das Gebot der Stunde erfüllen können.«⁵⁷³

V Zusammenfassung

Harnack beschäftigt sich seit seiner Jugendzeit mit Marcion. Das Bild des Häresiarchen wird aus den Quellen rekonstruiert. Schon in der Preisschrift sind Züge einer aktualisierenden Deutung zu erkennen: Marcion gilt als »Reformator«, »moderne« Züge werden hervorgehoben. Diese aktualisierende Deutung verstärkt sich über die Darstellung in der »Encyclopaedia Britannica« und dem »Lehrbuch der Dogmengeschichte« hin zur Monographie von 1921. Die geschichtliche Größe Marcions wird noch nachhaltig dadurch gesteigert, daß Harnack dessen Bedeutung für die Herausbildung des neutestamentlichen Kanons und die Organisation der Großkirche unterstreicht. In der Monographie von 1921 wird dann Marcions Haltung gegenüber dem Alten Testament auf die Gegenwart des Verfassers appliziert. Damit wird die methodisch zunächst gebotene Distanzierung des Historikers von seinem Gegenstand ausdrücklich aufgehoben und Marcion auf diese Weise in einer aktuellen Diskussion, die Harnack nicht ausgelöst hat, als Kronzeuge aufgerufen. Trotz der Erweiterung und Zuspitzung in den genannten Aspekten bleibt aber das Bild der Gedankenwelt Marcions und des Marcionitismus als einer antignostischen, unspekulativen Erlösungsreligion mit ausgeprägten bibelexegetischen Interessen in seinen Grundzügen erstaunlich stabil. Es gibt bei Harnack keine *Retractatio*, die eine grundsätzliche Aufgabe erreichter Forschungspositionen indizierte, eine »historiographische Wende« findet man nicht. Harnacks Denken verläuft in erstaunlicher Konstanz evolutiv, nicht in Brüchen oder Sprüngen.

Die Diskussion der Zeitgenossen um die kanonische Bedeutung des Alten Testaments wird durch die Autorität Harnacks zwar nicht angestoßen, aber doch deutlich intensi-

572 Vgl. oben S. 127.

573 Ludwig KÖHLER: Alttestamentliche Theologie I. ThR NF 7 (1935), 255–276, 257 f. Vgl. seinen Forschungsüberblick ebd.

viert. Dabei instrumentalisiert man die Position des Kirchenhistorikers gegen dessen erklärten Willen für »völkisch«-antisemitische Parolen, was umgekehrt auch auf seiten der Verteidiger des Alten Testamentes zu verkürzten, ja verzerrten Darstellungen der Harnackschen Thesen führt. Ablehnung Harnacks und Plädoyer für das Alte Testament als Teil der Schrift bedeuten indessen nicht notwendig eine Zurückweisung des Antisemitismus. Das Festhalten an der ganzen Heiligen Schrift impliziert keine Rehabilitation des Judentums, da dessen Geschichte als von der des Alten Testaments losgelöst wahrgenommen wird.

Nicht zuletzt aufgrund der aktualisierenden Deutung des Häresiarchen durch Harnack wird Marcion zur Projektionsfläche für theologische Tagespolitik. Merkwürdigerweise kommt es dabei zu – auf den ersten Blick – widersprüchlichen Einschätzungen, insofern man sowohl zur Charakterisierung Harnacks selbst als auch zur Kennzeichnung der Positionen seiner Gegner aus den Reihen der Dialektischen Theologie auf Marcion zurückgreift. Dabei werden – je nach Diskurssituation – unterschiedliche Aspekte seines durch Harnack historiographisch rekonstruierten theologischen Profils aufgegriffen: Harnacks Theologie ähnelt der Marcions durch sein Verständnis des Christentums als einer dogmatisch reduzierten, unspekulativen und im Kern überzeitlichen Herzensreligion – dazu gleich mehr.⁵⁷⁴ Die starke Betonung der unerwarteten, urplötzlichen Manifestation des Wortes Gottes in der Geschichte beim jungen Barth erinnerte Zeitgenossen an die Manifestation des »fremden« Gottes bei dem großen Heterodoxen des zweiten Jahrhunderts. Sollten sich allerdings diese *beiden* Aspekte tatsächlich in der Theologie Marcions nebeneinander finden, so könnte man umgekehrt fragen, ob sie nicht auch in den Theologien Harnacks und Barths miteinander vermittelbar sind. Dann wäre der massive Widerspruch Barths gegen Harnack in Wirklichkeit – entgegen der Selbststilisierung durch die Dialektischen Theologen – nur ein relativer. Doch kann ich diesen Fragen hier nicht weiter nachgehen.

Kein Zweifel besteht nach den vorliegenden Analysen jedoch daran, daß Harnack den theologischen Weg Marcions ein erhebliches Stück mitgegangen ist; umgekehrt hat Marcion Harnack sein gesamtes erwachsenes Leben hindurch begleitet, er war ihm Zeitgenosse. Man wird daher die Bedeutung des Häresiarchen des zweiten Jahrhunderts für die theologische und religiöse Entwicklung des großen Kirchenhistorikers kaum überschätzen können. Er ist darin bis in die Gegenwart nicht ohne Nachfolger geblieben.⁵⁷⁵

574 Vgl. Teil 2 I.

575 Vgl. den finnischen Neutestamentler Heikki RÄISÄNEN, der unlängst eine »reappraisal and vindication of Marcion« gefordert hat (Marcion, Muhammad and the Mahatma: Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths. London 1997. [The Edward Cadbury lectures at the University of Birmingham 1995/96], 80), dann aber den Antijudaismus Marcions wegerklären muß. Zum gesamten Zusammenhang jetzt auch Jürgen REGUL: Die Bedeutung Marcions aus der Sicht heutiger kirchlicher Praxis. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 293–311, mit weiteren Stimmen.

TEIL 2

Juden und Judentum bei Harnack

Ergebnis des ersten Teils war unter anderem die Feststellung, daß die Beschäftigung mit Marcion für Harnack lebensgeschichtlich wie theologisch von zentraler Bedeutung gewesen ist und die Ablehnung der kanonischen Stellung des Alten Testaments durch den alten Harnack nicht zufällig in dessen »Marcion« steht. Vielmehr hat sich Harnack ausdrücklich eine der zentralen Forderungen des Häresiarchen zu eigen gemacht. Es könnte sich damit aber die Vermutung nahelegen, daß wir in der Prägung durch Marcion einen zentralen hermeneutischen Schlüssel auch zum Verständnis von Harnacks Haltung gegenüber den Juden und dem Judentum allgemein identifiziert haben.

Wie bereits in der Einleitung dargestellt wurde, gehört Harnacks Stellung zu den Juden und zum Judentum zu den bisher dunkelsten wie umstrittensten Kapiteln seiner Biographie.¹ Daß es sich hierbei um keine historische Quisquillie handelt, wird deutlich, wenn man sich in Erinnerung ruft, welche überragende Stellung der Gelehrte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik eingenommen hat. Als Berliner Ordinarius für Kirchengeschichte, Direktor der Königlichen Bibliothek und Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, der beim Kaiser zeitweise fast täglich ein- und ausging,² war Harnack ohne Zweifel der mächtigste deutsche Wissenschaftspolitiker in den ersten beiden Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts. Er galt als geistige und geistliche Autorität, sein Fach, die Kirchengeschichte, zählte in Deutschland zu den Leitwissenschaften der Zeit, weil sie dazu dienen konnte, den geschichtlichen Standort und die historische Leistung des deutschen Protestantismus zu verorten. Angesichts dieser in jeder Hinsicht prominenten Position und den damit gegebenen wissenschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten ist die Erforschung von Harnacks Stellung zu den Juden und zum Judentum von nicht unerheblicher Bedeutung für die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen in jener Epoche.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Harnack einen historischen Antijudaismus vertreten hat, insofern er einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Judentum des Zweiten Tempels und dem frühen Christentum sah, der für ihn in dem theologischen Gegensatz zwischen Altem Testament und Evangelium grundgelegt war. Die Frage ist allerdings, ob damit schon alles entschieden ist. Denn es ist methodisch überaus fragwürdig, Harnacks Äußerungen im »Wesen des Christentums« von seinem sonstigen Œuvre zu isolieren und sie noch dazu ahistorisch allein aus der Perspektive einer »Theologie nach Auschwitz« unter Vernachlässigung ihres historischen Kontextes zu betrachten.³ Vielmehr sind sie im Rahmen seiner Sicht des Alten Testaments,⁴ dann aber auch

1 Vgl. Einleitung III 2.

2 Vgl. dazu Re, 537–555; Rüdiger VOM BRUCH: Adolf von Harnack und Wilhelm II. In: Adolf von Harnack: Theologe ..., 23–37.

3 Diese Tendenz ist vor allem bei Marquardt und bei von der Osten-Sacken (vgl. dazu oben S. 35 mit Anm. 96, 99 allenthalben spürbar.

des antiken Judentums in seinem Gesamtwerk zu sehen, das wiederum zum Stand der protestantischen Bibelwissenschaft im Kaiserreich in Relation zu setzen ist.

Ebenso muß man Harnacks Einstellung gegenüber dem *zeitgenössischen* Judentum in den Blick nehmen. Daß zwischen seiner Beurteilung des antiken und seinen Kenntnissen des zeitgenössischen Judentums ein Zusammenhang besteht, haben bereits aufmerksame jüdische Zeitgenossen vermutet. So stellte der Königsberger Rabbiner Felix Perles nach seiner Analyse des »Wesen des Christentums« zusammenfassend fest, es sei »erstaunlich, dass ein Mann, der zusammen mit *Steinthal* an einer Universität gelehrt hat, es über sich bringt, das Judentum so völlig zu ignorieren«. Perles erklärte dies daher, daß Harnack wohl nur wenige Juden näher kennengelernt habe, »die geistig und sittlich so hoch standen, dass sie ihm einen richtigen Begriff vom Judentum geben konnten«. Anderenfalls »würde er [...] bei seinem Scharfblick und Wahrheitsdrang seine Anschauungen ein wenig modifizieren«.⁵

In diesem Zusammenhang dürfen auch Harnacks gegen den Antisemitismus gerichtete Äußerungen wie andererseits seine Kontakte zu Antisemiten nicht übergangen werden, will man zu einer sachgerechten Beurteilung dieses Problemkomplexes gelangen.

Aus diesen Vorüberlegungen ergibt sich die Struktur dieses Teils meiner Untersuchungen. Ich frage zunächst: Welche Sicht des Frühjudentums findet sich in Harnacks historischen Arbeiten (I 1), auf welche Forschungen stützt sich diese Sicht (I 2) und wie hat die Wissenschaft des Judentums hierauf reagiert (I 3)? Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Harnacks Umgang mit jüdischen Zeitgenossen (II), insbesondere mit dem Großkaufmann Eduard Arnhold (II 2), und seinen Stellungnahmen zum Antisemitismus seiner Zeit (II 3). Abschließend wird (III) nach seinen eigenen Kontakten zu Antisemiten zu fragen sein. Erst wenn diese Fragen nicht isoliert betrachtet werden, sondern in ihrer Gesamtheit beantwortet sind, kann (IV) der Versuch einer abschließenden Bewertung unternommen werden.

I Eigenart und Herkunft der Sicht des antiken Judentums bei Harnack

1 Das antike Judentum

Hat die im Rahmen der Untersuchung von Harnacks Marcionstudien konstatierte Spannung zwischen Altem und Neuem Testament Auswirkungen für Harnacks Sicht des antiken Judentums, oder speist sich letztere aus anderen Quellen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst diese Sicht des antiken Judentums aus seinen Schriften erheben. Der Patristiker Harnack hat sich mit dem Judentum zur Zeit Jesu und mit den Trennungsprozessen zwischen Judentum und Christentum in den ersten

4 Vgl. oben S. 85–88, 89–102.

5 Felix PERLES: Was lehrt uns Harnack? Frankfurt a. M. 1902 (danach zitiert); auch in ders.: Jüdische Skizzen. Leipzig 1912, 208–231, hier 31 (Hervorhebung im Original). Hermann Heymann Steinthal (1823–1899) war seit 1855 Professor für Allgemeine Philologie an der Berliner Universität, seit 1872 Dozent für Bibelwissenschaft und vergleichende Religionswissenschaft an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin; vgl. Jakob J. P[ETUCHOWSKI]: Steinthal, Hermann Heymann. EJ 15 (1971), 377; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 477.

Jahrhunderten immer wieder beschäftigt. In den großen Lehrbüchern und klassischen Monographien, dem »Lehrbuch der Dogmengeschichte«, dem »Wesen des Christentums« und der Darstellung der »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« finden sich teilweise umfangreiche Abschnitte zu diesen Themen.⁶

Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Spezialuntersuchungen. Schon 1883 legte Harnack eine umfangreiche Studie zur *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* aus dem fünften Jahrhundert vor, deren Grundschrift er in das zweite Jahrhundert datierte, und behandelte in diesem Zusammenhang auch die antijüdische Polemik in der Alten Kirche.⁷ Einen Artikel für die »Realencyclopädie für protestantische Theologie« über die Didache⁸ erweiterte er vor allem im Hinblick auf die jüdische Herkunft der darin enthaltenen Zwei-Wege-Lehre.⁹ Während all diese Arbeiten zum antiken Judentum und zum Judentum im wesentlichen in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts datieren, wandte Harnack sich noch mehrere Jahrzehnte später erneut dem Thema zu mit seiner Studie zu »Judentum und Judentum in Justins Dialog mit Trypho«.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß Harnack auch Berichte über zeitgenössische judenchristliche Bewegungen wie die des Joseph Rabinowitz in Bessarabien aufmerksam zur Kenntnis nahm.¹¹

Bei Durchsicht dieser Arbeiten fällt insgesamt auf, daß Harnacks Bild des Judentums der Zeit Jesu mindestens seit der Publikation der Erstauflage des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« im Jahr 1886 relativ stabil geblieben ist. Grundlegend für dieses Bild ist die Differenz zwischen palästinischem und Diasporajudentum (von Harnack meist als »hellenistisch« bezeichnet).

1.1 Das palästinische Judentum

Die politische und soziale Situation des palästinischen Judentums wird von Harnack in dunklen Farben gezeichnet, die bisweilen geradezu an eine marxistische Wirtschaftsanalyse erinnern. Jahrhundertlang hätten »Bedrückte und Arme im Volke Israel nach ihrem Rechte geschrien«, ein Schrei, der noch heute »in den Worten der Propheten und aus den Gebeten der Psalmisten« »in ergreifender Weise« zu hören sei. Die Rechtsordnung stand »unter der Gewalt tyrannischer Gewalthaber« und wurde von ihnen »nach Gutdünken verkehrt und ausgebeutet«.

6 Vgl. LDog⁴, v. a. 1, 48–132. 162–166; WdCh, bes. 63, 82–95, 101 f., 105 f., 116 f., 126, 130 u. ö.; MuA⁴, v. a. 1, 5–23. 48–79.

7 Harnack: Die *Altercatio Simonis Judaei* ...

8 HARNACK: Apostellehre, RE² 17 (1886), 656–675 (S/D, Nr. 322); Dass. [überarbeitet]; RE³ 1 (1897), 711–730 (S/D, Nr. 640).

9 HARNACK: Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig 1886 (S/D, Nr. 318). 2. Aufl. 1896 (S/D, Nr. 318). Vgl. auch ders.: Lehre der Zwölf Apostel ..., 239–241.

10 HARNACK: Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? – Judentum und Judentum in Justins Dialog mit Trypho nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. Leipzig 1913, 47–96 (TU; 39/1; S/D, Nr. 1138).

11 Vgl. HARNACK: Rezension von: Delitzsch, Franz: Dokumente der national-jüdischen christgläubigen Bewegung in Südrußland. Erlangen 1884. In: ThLZ 9 (1884), 362–366 (S/D, Nr. 279); DERS.: Rezension von: Rabinowitsch, Joseph: Zwei Predigten, in dem Gotteshause in Bethlehem in Kischinew gehalten. Leipzig 1885. In: ThLZ 11 (1886), 83 f. (TU; 39/1; S/D, Nr. 354).

Die jüdische Nation habe in ihrer Mehrheit »Generationen hindurch vergebens ihr Recht verlangt«, aber das Recht nur als »Gewalt« gekannt.

»In einem solchen Volke mußte mit Notwendigkeit Verzweiflung an dem Rechte überhaupt Platz greifen; Verzweiflung sowohl in Bezug auf die Möglichkeit, auf Erden Recht zu bekommen, als – in umgekehrter Richtung – in Bezug auf die sittliche Zuverlässigkeit des Rechts.«¹²

Zu den »herrschenden Klassen« zählt Harnack »Pharisäer und auch die Priester«, wobei letztere teilweise »mit den irdischen Machthabern« paktiert hätten. Diese Gruppen werden von ihm nicht genau unterschieden. Sie hätten die »Not des armen Volkes« weitgehend ignoriert. Der »bei jenen Klassen zu allen Zeiten und bei allen Völkern« zu konstatierende Zustand wurde in Palästina dadurch verschlimmert, »daß das Interesse für den Kultus und für die kultische ›Gerechtigkeit‹ die Teilnahme für den Armen und die Barmherzigkeit zurückdrängte. Die Bedrückung und Tyrannei seitens der Reichen war längst ein stehendes und unerschöpfliches Thema der Psalmisten und aller wärmer Empfindenden geworden.«¹³ Im »Wesen des Christentums« resümiert Harnack die Situation in dem notorischen Satz:

»Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele.«¹⁴

Der saturierten Oberschicht stand eine Gruppe von Armen gegenüber, »die mit Inbrunst und unerschütterlicher Hoffnung an den Zusagen und Tröstungen ihres Gottes hingen, in Demut und Geduld wartend auf den Tag, da ihre Erlösung kommen werde.«¹⁵

Grundsätzlich seien die Elemente der johanneischen wie der jesuanischen Predigt bereits im Judentum seit der Zeit der Propheten vorhanden gewesen. Darum schätzt Harnack die Ethik des Judentums hoch ein und nimmt in diesem Punkte zunächst auch den Pharisäismus in Schutz. Es sei »nicht richtig, die pharisäische Moral lediglich nach kasuistischen und läppischen Erscheinungen zu beurteilen, die sie aufweist«:

»Durch die Verflechtung mit dem Kultus und die Versteinerung im Ritual war die Moral der Heiligkeit gewiß geradezu in ihr Gegenteil verwandelt, aber noch war nicht alles hart und tot geworden, noch war in der Tiefe des Systems etwas Lebendiges vorhanden.«¹⁶

Aber es deutet sich hier bereits an, daß die Rehabilitierung der pharisäischen Sittlichkeit doch nur eine vorläufige ist. Auch vorher schon kennzeichnete die pharisäische Ethik die Verbindung »mit der äußeren Kultur und den technisch-religiösen Übungen«, spricht Harnack von »dem tendenziösen und eigensüchtigen Betriebe ›guter Werke‹ in Verflechtung mit dem gottesdienstlichen Ritual« der Pharisäer.¹⁷ Trotz der ebenfalls zu konstatierenden »Concentrirung« des Gesetzes »auf das sittliche Grundgebot« ließen die Pharisäer nicht davon ab, »die Gerechtigkeit von der pünktlichen Befolgung zahlloser Einzelgebote abzuleiten, weil man in solchem Thun selbstzufrieden, d. h. irreligiös

12 WdCh, 130.

13 WdCh, 116 f.

14 WdCh, 126.

15 WdCh, 117.

16 WdCh, 101.

17 WdCh, 102. Vgl. weiter unten auf derselben Seite: Jesus »führt Alles, was er aus der Verflechtung mit dem Eigensüchtigen und Rituellen befreit und als das Sittliche erkannt hat, auf *eine* Wurzel und auf *ein* Motiv zurück, – die Liebe« (Hervorhebungen im Original).

geworden war, und weil man in der Zugehörigkeit zu Abraham einen Rechtsanspruch an Gott zu haben meinte.¹⁸ Das, was Johannes und Jesus zum Zentrum ihrer Predigt machen sollten, war im Pharisiämus mit »Sand und Schutt« verunreinigt.

Es »war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen wie die Barmherzigkeit und das Gericht. Alles stand bei ihnen auf *einer* Fläche, alles war in ein Gewebe gewoben, das Gute und Heilige nur ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel.«¹⁹

Dieser Zustand wurde durch Jesu Predigt grundsätzlich überwunden. In der jesuanischen Verkündigung brach die »reine Quelle des Heiligen« wieder

»frisch hervor und brach sich durch Schutt und Trümmer einen neuen Weg, durch jenen Schutt, den Priester und Theologen aufgehäuft hatten, um den Ernst der Religion zu ersticken; denn wie oft ist in der Geschichte die Theologie nur das Mittel, um die Religion zu beseitigen! Und das andere war die Kraft. Pharisiäische Lehrer hatten verkündigt, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befaßt; herrliche Worte hatten sie gesprochen; sie könnten aus dem Munde Jesu stammen! Aber was hatten sie damit ausgerichtet? Daß das Volk, daß vor allem ihre eigenen Schüler den verwarfen, der mit jenen Worten Ernst machte! Schwächlich war alles geblieben, und weil schwächlich, darum schädlich.«²⁰

Jesu Verkündigung wird darum im denkbar schärfsten Kontrast auch zu der der Priester und Schriftgelehrten gesehen:

»Er trat sofort den offiziellen Führern des Volkes, in ihnen aber dem gemeinen Menschenwesen überhaupt entgegen. Sie dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Zeremoniell seiner Hausordnung wacht, er atmete in der Gegenwart Gottes. Sie sahen ihn nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten, er sah und fühlte ihn überall. Sie besaßen tausend Gebote von ihm und glaubten ihn deshalb zu kennen; er hatte nur *ein* Gebot von ihm und darum kannte er ihn. Sie hatten aus der Religion ein irdisches Gewerbe gemacht – es gab nichts Abscheulicheres –, er verkündete den lebendigen Gott und den Adel der Seele.«²¹

Gelegentlich wird Jesus geradezu wie ein Rebell gegen überkommene Konventionen gezeichnet: Gegen die »unberufene Obrigkeit« der Priester und Phariseer zeigte er »eine wahrhaft befreiende und erquickende Pietätslosigkeit. Er ist nicht müde geworden – ja

18 LDog⁴ 1, 78, Anm. 2.

19 WdCh, 84 f. (Hervorhebung im Original). In einer Anm. z. St. relativiert Harnack diese pauschalierende Formulierung später ein wenig: »Daß der eine oder andere jüdische Lehrer das Zeremoniell-Gesetzliche hinter dem Sittlichen zurücktreten ließ, kann hier nicht entscheiden, da er aus der Gesamterscheinung des jüdischen Lehrertums der damaligen Zeit doch nicht heraustrat.« Die Anmerkungen kamen in der Auflage von 1908 hinzu; vgl. Hü, 328; Deines: Die Phariseer, 200, Anm. 16.

20 WdCh, 85.

21 WdCh, 86 f. (Hervorhebung im Original). Die Worte »Es gab nichts Abscheulicheres« dämpfte Harnack dann in einer späteren Auflage in einer Fußnote ab; vgl. ebd., 87, Anm. 32. – Im WdCh erklärt Harnack diesen Gegensatz auch lebensgeschichtlich dadurch, daß Jesus wohl nicht »durch die Schulen der Rabbinen gegangen« sei, da er nirgendwo spreche wie einer, »der sich technisch-theologische Bildung und die Kunst gelehrter Exegese angeeignet« habe. (73). Auch könne man ausschließen, daß er zu den Essenern, »einem merkwürdigen jüdischen Mönchsorden«, Kontakt gehabt habe (74).

er steigerte sich im Kampfe bis zum heiligsten Zorn –, diese ›Obrigkeit‹ zu befehlen, ihre Wolfsnatur und ihre Heuchelei aufzudecken und ihr das Gericht anzukündigen.«²²

Harnack weist nachdrücklich die These ab, »man könne die Predigt Jesu nicht verstehen, ja überhaupt nicht richtig wiedergeben, wenn man sie nicht im Zusammenhang der damaligen jüdischen Lehren betrachte und diese allen zuvor aufrolle«. Diese Behauptung sei vor allem dann falsch, wenn sie von der Annahme ausgehe, »das Evangelium sei nur als die Religion einer verzweiferten Volksgruppe begreiflich; es sei die letzte Anstrengung einer decadenten Zeit, die nach dem notgedrungenen Verzicht auf diese Erde nun den Himmel zu stürmen versucht und dort Bürgerrecht fordert – eine Religion des Miserabilismus«.²³ Eher wäre es möglich, »die wilden Unternehmungen der falschen Messiasse und die Politik fanatischer Pharisäer« aus den »furchtbaren Zeitverhältnissen« abzuleiten.²⁴ Jesu Predigt sei demgegenüber von einem neuartigen Universalismus geprägt, der das »Ceremonialwesen« gering erachtete und »die Vollendung des mosaischen Gesetzes in der Herausstellung seines sittlichen Gehalts (z. Th. wider, resp. über dem Buchstaben)« erkannt habe.²⁵ Durch diese Rückführung des mosaischen Gesetzes auf ein grundlegendes Sittengesetz sei »die äussere pharisäische Gerechtigkeit nicht nur für Schale, sondern auch für Trug« erklärt worden. Damit sei das »Band« zerrissen, »das im Judentum Religion, äusseren Cultus und Nationalität noch verband«.²⁶

Gleichwohl hätten die negativen Eigenschaften des palästinischen Judentums auch auf die Entwicklung des frühen Christentums durchgeschlagen. Dessen »Ausgestaltung zu einer synkretistischen Religion« und dessen »Entwicklung zu strengster Gesetzmässigkeit« stellten eine Erblast dar, die für die katholischen Gemeinden zum Problem werden sollte.²⁷ Die »Methode der Kleinmeisterei, der kasuistischen Behandlung des Gesetzes und der Ausklügelung des Sinnes der Weissagen« habe sich vor allem in der »unhistorischen Localmethode in der Auslegung des A. T.« sowie in der »Allegoristik und Haggada« bemerkbar gemacht, die die Christen übernommen hätten. Diese unhistorische Exegese sei auch dadurch bedingt gewesen, daß die jüdische Religion »seit dem (relativen) Abschluss des Kanons immer mehr eine Religion des Buches geworden« sei.²⁸ Der Synkretismus hingegen lasse sich an den »sinnlich-irdischen Hoffnungen« der jüdisch-apokalyptischen Literatur erkennen, der sich aus babylonischen und persischen Mythen speise. Harnack nennt diesen Vorgang eine »schlimme Erbschaft«, da dadurch die jesuanische Gerichtspredigt verdunkelt und »die Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben und den Abscheu vor dem Staat« hineingezogen worden seien.²⁹

Durch diese Vorgänge habe sich »eine Fülle von Mythologien und Begriffsdichtungen in den christlichen Gemeinden« eingebürgert, wobei Harnack vor allem an die Vorstellung von der Präexistenz des Messias denkt.³⁰ Dieser Vorgang sei im palästinensi-

22 WdCh, 126.

23 WdCh, 63. Vgl. auch ebd., 82.

24 LDog⁴ 1, 82.

25 LDog⁴ 1, 77 f.

26 LDog⁴ 1, 78.

27 LDog⁴ 1, 111.

28 LDog⁴ 1, 112, mit Anm. 1.

29 LDog⁴ 1, 114. Vgl. auch Marcion¹, 5 ff. = Marcion², 5 ff.

30 LDog⁴ 1, 115 ff.; das Zitat 115.

schen Judentum insofern präfiguriert gewesen, als dieses, »wie es scheint ohne directen Einfluss von Alexandrien her, wenn auch nicht unabhängig vom griechischen Geiste und jedenfalls abhängig von asiatischen Religionen, eine Fülle von Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt eingeführt« habe – »als Eingeständnis, dass der Gottesbegriff starr und steif geworden« sei.³¹

Immerhin werden nicht alle dieser synkretistischen Lehren der Pharisäer und der apokalyptischen Literatur von Harnack negativ beurteilt. Der christlichen Lehre seien nützlich gewesen die »Lehren vom Kosmos, von Adam, von der allgemeinen Sündhaftigkeit und dem Sündenfall, von der Prädestination, von der Gerechtigkeit und Rechtfertigung, von der Theodice [*sic*] und der Vergeltung u.s.w., dazu Erlösungsgedanken aller Art (Stellvertretung, Opfer, Kaufgeld, Verdienste, Fasten, Gebet und Almosen als Gnadenmittel, Ablässe)«. Allerdings habe sich dadurch auch »der sakramentale Geist, der im Synkretismus steckte« sofort der Kirche bemächtigt, und zwar schon bei Paulus.³²

Ausführlich geht Harnack auf die messianischen Lehren im Judentum zur Zeit Jesu ein, die »einen wesentlichen Bestandteil der religiösen und politischen Zukunftshoffnungen des Volkes bildeten«. ³³ Er betont v. a. die Vielfalt dieser Vorstellungen. Ebenso bunt wie die Vorstellungen von der Identität des Messias seien die Erwartungen an das gewesen, was er bringen würde.

Nicht hingegen habe das Judentum eine Theologie ausgebildet:

»Es hat zwar in seinen Apokalypsen, Weisheitsbüchern und namentlich in seiner griechischen Literatur eine Fülle von religiösen Motiven und theologischen Speculationen zum Ausdruck gebracht und an den Buchstaben des ATs geheftet – alles dies ging als formlose Masse in die christliche Verkündigung über –; aber das systematische Bedürfnis war sozusagen schon durch das ›Gesetz‹ erschöpft; daher kam das Judentum in der Systematik im Grunde nicht über den einen Satz heraus: ›Höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einziger Gott‹. Und auch dieser Satz war durch die Einführung neuer religiöser Motive bedroht, ohne daß man es recht merkte, weil es eine *theologisch*-kirchliche Buchführung im Judentum überhaupt nicht gab.«³⁴

Der im hellenistischen Judentum zu beobachtende Trend zum Universalismus gelte für das palästinische Judentum nicht ohne weiteres.³⁵ Hier habe es zwei miteinander konkurrierende Tendenzen gegeben, nämlich eine universalistische, die sich in Deuterokjesaja, in zahlreichen Psalmen, im Jonabuch und in der Spruchweisheit finde. Doch seit der Makkabäerzeit sei diese universalistische Tendenz zugunsten einer exklusiven zurückgetreten. Im Zeitalter Christi und der Apostel hätten »die vorwärtstreibenden Kräfte und die nationalen, retardierenden« durcheinandergewogt, und zwar selbst im Pharisäismus in den Schulen Hillels bzw. Schammais. Letztlich habe der Exklusivismus obsiegt, womit die Mission »unter die härtesten Bedingungen« gestellt worden sei:

31 LDog⁴ 1, 118, Anm. 1. Vgl. auch WdCh, 88–94: Die Vorstellung vom kommenden wie präsenten Gottesreich teilte Jesus mit seiner Umwelt ebenso wie den Dämonenglauben.

32 LDog⁴ 1, 119.

33 WdCh, 147.

34 Marcion¹, 13 f. = Marcion², 14 (Hervorhebung im Original).

35 Harnack stützte sich bei den folgenden Ausführungen u. a. auf die Analysen des Missionssekretärs des Berliner Missionswerkes Karl AXENFELD: Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission. In: Ders. u. a.: Missionswissenschaftliche Studien: Festschrift zum 70. Geburtstag des Herrn Prof. D. Dr. Gustav Warneck. Berlin 1904, 1–80.

»Die 18 Maßregeln, die angenommen wurden, enthielten u. a. die Verbote, das Griechische zu erlernen und Gaben für den Tempel von Heiden anzunehmen. Der Verkehr mit den Heiden wurde unter die schärfsten Gesetze gestellt und sollte überhaupt aufhören. Damit ist das Judentum der Mischna und des Talmud vorbereitet. Das Judentum der Diaspora folgte dieser Entwicklung jedoch nur langsam.«³⁶

Der Pharisäismus lief demnach in der Sicht Harnacks aus im »talmudische[n] Judenthum«, das »nicht in jeder Hinsicht die genuine Fortsetzung des pharisäischen Judentums« sei, sondern ein »Product der Verkümmernung«, welches bezeuge, »dass die Verwerfung Jesu seitens der geistlichen Leiter des Volkes das Volk und die ›Virtuosen der Religion‹ selbst um ihr bestes Theil gebracht« habe.³⁷ Gelegentlich konnte sich Harnack geradezu zu teleologisch klingenden Formulierungen versteigen:

»Das Reis, das Jesus auf den alten jüdischen Stamm gepflanzt hatte, mußte den Verfall des Judentums und das Aufkommen einer neuen Religion, der Religion Jesu Christi, zur Folge haben. ›Das Gesetz ist von Moses gegeben, aber die Gnade und Wahrheit kam durch Jesus Christus.‹ Diese Erkenntnis ist der Schlüssel zu der Entwicklung im apostolischen Zeitalter.«³⁸

Am rabbinischen Judentum hatte Harnack ganz offensichtlich überhaupt kein Interesse mehr, obwohl das Problem der Eigenart dieser Bewegung für die Frage nach der »Mission und Ausbreitung des Christentums« in Palästina und Babylonien sowie nach etwaigen fortdauernden jüdisch-christlichen Kontakten nicht unerheblich gewesen wäre.³⁹

1.2 Das »hellenistische« Judentum

Etwas anders sieht die Situation im »hellenistischen« Judentum aus, für das die Juden Alexandriens, allen voran Philo, als repräsentativ angesehen werden. Auch hier machte sich der bereits erwähnte »Synkretismus« bemerkbar. Doch gab es in der Diaspora ein Judentum, »für dessen Bewusstsein der Cultus und das Ceremonialgesetz nicht mehr die entscheidende Bedeutung besaßen, während ihm die bildlose monotheistische Gottesverehrung, die Tugendlehren und der Glaube an eine künftige jenseitige Vergeltung als die eigentlich wesentlichen Merkmale des Judenthums im Vordergrunde standen.«⁴⁰ Die Beschneidung verlor an Bedeutung, die Religion verwandelte sich »in eine allgemeine

36 MuA⁴ 1, 22 f.

37 LDog⁴ 1, 78 f., Anm. 2. Vgl. auch 97, Anm. 1: »Einiges spricht dafür, dass schon dem Pharisäismus die Frage in scharfer Zustimmung nicht fremd gewesen ist, welchen Antheil der Glaube an der Herstellung der Gerechtigkeit habe.«

38 Harnack: Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft?, 235.

39 Von den mittelalterlichen jüdischen Theologen, die auf die Scholastik eingewirkt haben, nennt Harnack im LDog Maimonides. Dadurch seien das »juristisch-casuistische Element der Scholastik noch verstärkt« und »pharisäisch-talmudistische Theologumena in die mittelalterliche Theologie eingeschleppt worden, die ihrerseits wiederum theilweise bis in die persische Zeit des Judenthums« zurückführten. »Doch ist auch neuplatonisches und aristotelisches Material den Scholastikern aus den Uebersetzungen der Juden zugeflossen, welche die arabischen Versionen der griechischen philosophischen Schriften ins Lateinische übertrugen« (LDog⁴ 3, 491, Anm. 2). Bei den »pharisäisch-talmudistischen Theologumena« dürfte Harnack an die Lehre vom *thesaurus meritorum* denken, die Alexander von Hales durch Maimonides vermittelt worden sei (vgl. 3, 608, Anm. 2 [von 606]). Vgl. dazu auch unten Anm. 91.

40 LDog⁴ 1, 122.

menschliche *Moral* und in eine monotheistische *Kosmologie*«. Damit traten der »Gedanke der Theokratie« sowie die »messianischen Zukunftshoffnungen« in den Hintergrund, nicht allerdings das Erwählungsbewußtsein sowie der Anspruch, »dass das A. T. vor allem die Bücher Mosis, die Quelle aller wahren Gotteserkenntnis und der Inbegriff aller Tugendlehre für die Völker seien«. Damit ging die Behauptung einher, die griechische Kunst, Kultur und Philosophie seien dem Alten Testament entlehnt.⁴¹

Dieses Judentum entwickelte sich »zu einer Art von Weltbürgertum«:

»Als rationale Religion hat es die nationalen Formen nach Aussen hin abgestreift und sich als die vollkommenste Ausprägung jener »natürlichen« Religion producirt, welche die Stoa entdeckt hatte.«⁴²

In dem Versuch, die jedermann zugängliche Rationalität der eigenen Religion zu erweitern, gab das hellenistische Judentum jedoch »sein Bestes preis«:

»Die Kräftigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls stumpfte sich zu einem Moralismus ab, dessen Dürftigkeit selbst einige Juden in die Gnosis, Mystik und Askese getrieben hat.«⁴³

Allerdings kam diesem »Judentum zweiter Ordnung« das Verdienst zu, »den Boden für die Christianisierung der Griechen sowie für die Entstehung einer grossen, gesetzesfreien Heidenkirche im Reich bereitet« zu haben⁴⁴ und so die entscheidende »Brücke« für den »Einzug des Evangeliums in die Welt« zu bilden.⁴⁵

Hauptrepräsentant der »jüdisch-alexandrinische[n] Religionsphilosophie« ist für Harnack Philo, der einen platonisierenden Stoizismus vertreten habe. Seine eigentliche Originalität bestand »in der Verknüpfung jener grossartigen Gott-Welt-Erkenntnis, die Wissenschaft und Religion zugleich war, mit der Religion des Moses«.⁴⁶ Auf den Spuren des Posidonius führte Philo jedoch mit dem Gedanken einer Offenbarungsphilosophie, die den »absoluten Intellectualismus der griechischen Philosophie« überbietet, einen neuen Gedanken ein. Damit wurde der »Bund zwischen dem vernünftigen Denken einerseits und dem Offenbarungsglauben und der Mystik andererseits« vollzogen.

»Man wird vielleicht urtheilen dürfen, dass Philo deshalb der erste grosse Schüler und Fortsetzer des Posidonius gewesen ist, weil er nicht nur ein Grieche, sondern auch ein *Jude* war.«⁴⁷

Spätestens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, vermutlich aber bereits zuvor, machte sich vor allem die philonische Apologetik – wie auch die sonstige jüdische Apologetik – bei den Christen bemerkbar und erhielt »in späterer Zeit factisch die Bedeutung eines Musters der christlichen Theologie und Apologetik«.⁴⁸ Vor allem in der Apologetik bestand denn auch die »weltgeschichtliche Bedeutung der alexandrinischen Religionsphilosophie:

41 LDog⁴ 1, 122 f. (Hervorhebungen im Original).

42 LDog⁴ 1, 124.

43 Ebd.

44 LDog⁴ 1, 123.

45 LDog⁴ 1, 63.

46 LDog⁴ 1, 125.

47 LDog⁴ 1, 127 (Hervorhebung im Original).

48 LDog⁴ 1, 129.

»Ihre Absichten, ihre Methode und ihre Mittel sind einfach in den Besitz der Kirche übergegangen und haben die christliche Theologie begründen helfen und – orientirt.«⁴⁹

Daneben war es die jüdische Exegese, die für die Christen von erheblicher Bedeutung wurde. Mit der Übernahme der allegorischen Schriftauslegung knüpften die Christen an Tendenzen im hellenistischen Judentum an, wo »eine Entschränkung der jüdischen Religion durch das Mittel philosophischer Deutungen im Werke« war, »die sie der Höhe einer geistigen Weltreligion zuführte. Diese Entwicklung konnte wie eine Vorstufe des Christentums erscheinen und war in mancher Hinsicht wirklich eine solche. Jene Christen gingen auf sie ein. Auf diesem Wege konnte allmählich eine Befreiung von dem historischen Judentum und seinen überlebten Religionsgesetzen erreicht werden.«⁵⁰ Der erste, der den Schritt zur völligen Überwindung des Judentums vollzog, war Paulus, der »die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt« habe.⁵¹

1.3 Die Entstehung des Christentums aus dem antiken Judentum

Umgekehrt stellt Harnack im Hinblick auf die Entwicklung der Kirche fest, »nahezu Alles« im Judentum, »zumal dem hellenistischen«, sei als Vorstufe anzusehen:

»Hier zeigt sich deutlich: die Kirche ist nicht ein Gewächs, welches einen Theil seiner Kraft aus dem jüdischen Boden gezogen hat, sondern sie ist die Schlussentwicklung der Synagoge selbst, sofern diese sich über die Welt ausgedehnt hatte und mit Abstreifung ihrer Eierschalen sich als Weltreligion etablierte.«

Gleichwohl sei die Kirche nicht einfach nur als der »so zu sagen von selbst entstandene[.] Abschluss der jüdisch-synagogalen Entwicklung und Propaganda zu sehen.« Vielmehr sei letztere »verkümmert« und habe dadurch »bewiesen, dass ihre Kraft nicht ausreichte, ja dass sie die Propaganda mit einem nicht ganz guten Gewissen getrieben hat, weil sie stets gezwungen war, Concessionen zu machen, die sie eigentlich nicht machen durfte. So ist sie zuletzt wieder von den Versuchen, Weltreligion zu sein, zur Volksreligion strengster Art zurückgekehrt.«⁵²

49 Ebd. In einem Zusatz fügt Harnack noch die exegetische Methode Philos hinzu, die teilweise auf der (bereits vorphilonischen) Kombination von »Auslegungsregeln der Haggada« mit den »hermeneutischen Grundsätze[n] der Stoiker« (LDog⁴ 1, 130) basiere. Der freie Umgang mit dem biblischen Text sei von den Christen übernommen und noch dahingehend ausgeweitet worden, »den ATlichen Kanon nach neuen Grundsätzen zu bestimmen, d. h. 1) den Text zu corrigiren unter dem Vorwande (bez. in der unrichtigen Annahme), die Juden hätten ihn verfälscht, 2) neue Bücher in das A. T. einzustellen, vor allem die christlich bearbeiteten jüdischen Apokalypsen« (ebd., 131).

50 WdCh, 176.

51 WdCh, 178. In der Fußnote z. St. wird dies allerdings eingeschränkt, ließ doch Paulus folgende »Schränken« »in bezug auf die Loslösung vom Judentum« bestehen: »(1.) er hat es für selbstverständlich gehalten oder doch geduldet, daß der christliche Jude das Gesetz forthält, (2.) er hat gemeint, daß sich die dem Volke Israel gegebenen Verheißungen doch noch an ihm besonders erfüllen würden, (3.) er hat die sichere Hoffnung ausgesprochen, daß einst ganz Israel gerettet würde. Die volle Loslösung des Christentums vom Judentum haben nach Paulus unbekannte Männer vollzogen.« Zu der damit implizierten Ablehnung von Röm 11,26 bei Harnack vgl. ausführlicher unten S. 198 f.

52 LDog⁴ 1, 132 (Hervorhebung im Original).

53 LDog⁴ 1, 166, Anm. 1.

Die Loslösung des Heidenchristentums vom Judentum wurde »durch die innere Entwicklung des Judenthums selbst vorbereitet und durch die fundamentale Thatsache, dass der von seinem Volke gekreuzigte und verworfene Messias von den Nichtjuden als der Heiland anerkannt wurde, gefordert«. Andererseits übernahmen und vervollkommneten die Christen die »jüdische Propaganda«:

»Durch die Predigt von Jesus Christus, der das Geschenk des ewigen Lebens gebracht, die volle Erkenntnis Gottes vermittelt und in dieser Endzeit sich eine Gemeinde gesammelt hat, verwandelten sich die unfertigen und halbbrütigen Schöpfungen der jüdischen Propaganda im Reiche in selbständige, anziehungskräftige, den Synagogen weit überlegene Bildungen, die sich naturgemäss sehr bald gegen eben diese mit aller Schärfe richten mussten.«⁵³

Das Christentum überbietet somit im entscheidenden Punkt das Judentum:

»Jesus Christus der Herr – nicht nur Israel's; er ist der Herr der Geschichte, das Haupt der Menschheit. Das neue Erlebnis der unmittelbaren Verbindung mit Gott – es macht den alten Kultus mit seinen Vermittlungen und Priestern unnötig. Der Bruderbund – er überragt alle anderen Verbindungen und entwertet sie.«⁵⁴

Doch nicht nur offenbarungstheologisch, sondern auch missionsgeschichtlich bildete das Diasporajudentum für die Entwicklung des frühen Christentums die entscheidende Voraussetzung:

»Das Netzwerk der Synagogen stellt die Linien und Mittelpunkte der christlichen Propaganda im voraus dar. Die Mission der neuen Religion, im Namen des Gottes Abrahams und Moses' unternommen, fand bereits ein für sie bestelltes Feld.«⁵⁵

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang Harnacks Äußerungen über die Verbreitung des Diasporajudentums: Weit über den Mittelmeerraum hinaus sei das Judentum um die Zeitenwende verbreitet gewesen. Vor allem in Kleinasien lasse sich sehen, »wie stark sie in alle lokalen Verhältnisse eingedrungen waren«. Auch hätten sie hier sowie am Nordufer des Schwarzen Meeres »auch an den Religionsmischungen teilgenommen«.⁵⁶

Zustimmend wird Ernest Renan zitiert:

»Die Juden gaben das erste Beispiel jener Art von Patriotismus, welche später die Parsen, die Armenier und bis zu einem gewissen Grade die neuern Griechen kundgeben sollten, eines außerordentlich energischen, aber nicht an einem bestimmten Boden haftenden Patriotismus, eines Patriotismus von überall verbreiteten und überall sich als Brüder erkennenden Kaufleuten, eines Patriotismus, der sich nicht die Bildung großer compacter Staaten, sondern kleiner autonomer Gemeinwesen im Schosse [*sic*] anderer Staaten zum Ziel setzt.«⁵⁷

Auffällig ist die drastische Charakterisierung des jüdischen Aufstandes unter Trajan, von dem in Cassius Dio 68,32 und Euseb, Kirchengeschichte 4,2 die Rede ist:

54 WdCh, 176.

55 MuA⁴ 1, 5. Vgl. dazu bereits HARNACK: Vorstudie zu einer Geschichte der Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. In: SPAW 1901, 810–845 (S/D, Nr. 750); auch in ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche 1, 486–521, hier 488.

56 MuA⁴ 1, 7.

57 Ernest RENAN: Die Apostel. Leipzig; Paris 1866, 299. Zitiert in: MuA⁴ 1, 8 f.

58 MuA⁴ 1, 9.

»In dem großen Aufstand unter Trajan sollen sie 220 000 Ungläubige daselbst hingeschlachtet haben; zur Rache wurden von Marcus Turbo »viele Myriaden« von ihnen getötet. Die Judenrevolution erstreckte sich auch auf Cypern; dort sollen 240 000 Nichtjuden von ihnen gemordet worden sein.«⁵⁸

Beide Zitate sind charakteristisch für das Judenbild eines deutschen Gelehrten des Kaiserreichs: Die Juden vermögen sich in ein nationalstaatliches Modell nicht einzufügen, sondern pflegen bereits seit Jahrhunderten eine eigene, fremde Form von Zusammengehörigkeitsgefühl, das durch ihre Tätigkeit als Kaufleute verstärkt wird. Die Zusammenstellung von Begriffen wie »hinschlachten«, »Revolution« und »morden« im zweiten Zitat mußte bei einem deutschnationalen Leser in der Zeit der Weimarer Republik nicht lange nach der russischen Oktoberrevolution antijüdische Vorurteile verstärken. So gewann die Bemerkung, die sich auch schon in der Erstaufgabe des Werkes fand,⁵⁹ in der vierten Auflage eine neue, negative Konnotation für die Rezipienten.

Ein Problem entstand Harnack bei seinen Berechnungen hinsichtlich der Zahl der Juden im Römischen Reich zur Zeit Christi. Er errechnete einen Bevölkerungsanteil von ca. 7 Prozent. Dieser sei »aus der Fruchtbarkeit der Juden allein« nicht zu erklären; vielmehr sei anzunehmen, »daß sehr zahlreiche »Heiden«, besonders stammverwandte Semiten niederen Standes, scharenweise zur Religion Jahvehs übergegangen sind. Die Juden der Diaspora waren nur teilweise wirkliche Juden.«⁶⁰ Den Beweis für die These der Massenkonversion von »Semiten niederen Standes« zum Judentum blieb er jedoch schuldig. Sie korreliert aber auffällig mit seiner Annahme einer intensiven jüdischen Missionstätigkeit. Ja, das Christentum sei in diesem Punkte Erbe des Judentums. Dies stellte ihn vor das Problem, daß man von einer Religion, »welche eine so starke Scheidewand zwischen sich und allen anderen Religionen aufrichtete und in ihrer praktischen Darstellung und in ihren Verheißungen so innig mit dem Volkstum verbunden war«, eine starke Missionstätigkeit nicht erwartet. Gelöst wurde es durch die Annahme, »daß das Judentum als Religion durch äußere Einflüsse bereits entschränkt, daß es ein Mittelding zwischen einer Volksreligion und einer Weltreligion (Konfession und Kirche) geworden war«.⁶¹ Die Juden hätten ein Sendungsbewußtsein entwickelt, in dessen Mittelpunkt ein geistiger Monotheismus und dessen »heiliges Sittengesetz« gestanden hätten:

59 Vgl. MuA¹, 3.

60 MuA⁴ 1, 13.

61 MuA⁴ 1, 14 (Hervorhebung im Original). Die Annahme, das Judentum der Diaspora sei bereits auf dem Wege zu einer Universalreligion gewesen, ist einer der Hauptdifferenzpunkte zu Adolf Hilgenfeld. Vgl. die Besprechung von dessen Studie »Judentum und Judenchristentum: Eine Nachlese zu der »Ketzer Geschichte des Urchristentums. Leipzig 1886««. In: ThLZ 11 (1886), 562–564 (S/D, Nr. 346): Harnack vermißt in der Abhandlung »eine eingehende Untersuchung der in dem Judentum der Uebergangszeit – abgesehen vom Christentum – vorhandenen Ansätze zu einer Universalreligion, wie solche im alexandrinischen Judentum und in dem der Diaspora überhaupt nachweisbar sind«. Im Unterschied zu Hilgenfelds Auffassung forderten »die Vergeistigung, Entschränkung und Gräcisierung der jüdischen Religion in der griechisch-römischen Diaspora die höchste Beachtung« (563). Harnack bestreitet Hilgenfelds These, daß das »jüdische« Element in dem werdenden Katholicismus« durch das »Medium des Judenchristentums d. h. national-jüdisch beschränkter christlicher Gemeinden und Missionare« vermittelt worden sei. »Es ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, dass sich im Reiche aus jüdischen Proselytenvereinen gesetzesfreie christliche Gemeinden gebildet haben, ohne je vor die Frage gestellt worden zu sein, die zwischen Paulus

»Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des einen Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichts; alles übrige trat ihr gegenüber zurück.«⁶²

Die »sittliche Forderung« konnte Proselyten daher auch nicht nachgelassen werden, wohl aber die »kultischen und zeremoniellen Forderungen«:

»Die verschiedenen Arten des jüdischen Proselytismus ergaben sich fast ausschließlich aus dem verschiedenen Maße der Observation der gesetzlich-zeremoniellen Vorschriften. Erleichtert wurde freilich diese schöne Weitherzigkeit durch die Tatsache, daß Jude wurde, wer dieser Religion auch nur den kleinen Finger gab.«⁶³

Diese Notwendigkeit ergab sich schon daraus, daß in der Diaspora der Opferkult und andere Gebote auch von den Juden selbst nicht mehr eingehalten werden konnten. Darüber hinaus hatten sie sich dem Opferkult »längst entfremdet«, was sie »in der ganzen Peripherie ihres geistigen Daseins für fremde Kultweisheit und Philosophien zugänglich« machte. Dadurch entstanden »die griechisch-jüdischen und die persischen Mischformen, die freilich in einigen Erscheinungen auch den Monotheismus erheblich und bedenklich modifizierten«,⁶⁴ womit die Bedeutung der Zerstörung des Tempels von Harnack erheblich eingeschränkt wurde.

Die bildlose Gottesverehrung wirkte auf die pagane Mehrheit der Bevölkerung anstößig, auf die Bildungsschicht hingegen attraktiv. In diesem Zusammenhang kommt Harnack anmerkungsweise auch auf den antiken Antisemitismus zu sprechen, den er auf die »starre Exklusivität« des Judentums zurückführt – in merkwürdigem Gegensatz zu dem, was er wenige Seiten zuvor noch über die erfolgreiche Missionstätigkeit ausgeführt hatte:

»Die starre Exklusivität freilich in der Religion schreckt die *Mehrzahl* wiederum ab und rief die ehrlichste Entrüstung hervor; denn solche Exklusivität war etwas ganz Paradoxes und mußte als hartnäckige Inhumanität und Frechheit empfunden werden. Der Antisemitismus tritt im römischen Reich schon seit ca. 100 v. Chr. deutlich hervor, wächst stetig im ersten Jahrhundert nach Chr. und entlud sich in schrecklichen Verfolgungen.«⁶⁵

In der Diaspora wurde denn auch die jüdische Religion zur Philosophie ausgestaltet. In dieser Verbindung von Religion und Philosophie war das Judentum »allen verwandten Erscheinungen überlegen«:

»Als die geoffenbarte und zugleich philosophische Religion, ausgestattet mit »dem ältesten Buch der Welt«, hat das Judentum seine große Propaganda entfaltet.«⁶⁶

Dies war für das nachfolgende Christentum von höchster Bedeutung. Gleichwohl hatte die »jüdische Missionspredigt« ein entscheidendes Manko:

und seinen Gegnern verhandelt worden ist. Sie waren eben von Hause aus gesetztesfrei; aber sie erhielten nun die Ueberzeugung, dass ihr Standpunkt, gemessen an dem streng jüdischen, nicht ein untergeordneter, sondern vielmehr der höhere sei« (563).

62 MuA⁴ 1, 14 (Hervorhebung im Original).

63 MuA⁴ 1, 15.

64 Ebd.

65 MuA⁴ 1, 16, Anm. 1 (Hervorhebung im Original).

66 MuA⁴ 1, 16 f.

»Ein wahrer Sohn Abrahams kann doch der Nichtjude mindestens in der ersten Generation nicht werden, sein Rang vor Gott bleibt ein untergeordneter, und darum bleibt es auch zweifelhaft, in welchem Maße der Proselyt – von den »Gottesfürchtigen« nicht zu reden – an den herrlichen Zukunftsverheißungen teilhaben wird. Die Religion, welche diese Lücke ausfüllen wird, wird die jüdische Mission aus dem Felde schlagen. Und wenn sie vollends verkündigt, die Letzten werden die Ersten werden, wenn sie die Freiheit vom »Gesetz« für das Normale und Höhere erklärt, die Beobachtung des Zeremonialgesetzes aber – im günstigsten Fall – für das eben noch zu Duldende, wird sie Tausende gewinnen, wo die frühere Missionspredigt nur Hunderte gewann.«⁶⁷

Mit dieser Position widersprach Harnack ausdrücklich der These Moriz Friedländers, die Proselyten hätten denselben Status wie die geborenen Juden einnehmen können.⁶⁸ Dies gelte jedenfalls für das palästinensische Judentum »in seinem Geburtsdünkel« nicht. Dieses habe aber das Judentum in der Diaspora weiter beeinflusst, weshalb man dort auch nicht »auf alle Prärogativen der Geburt« verzichten mochte.⁶⁹ Harnack bleibt für diese Behauptung allerdings konkrete Belege aus dem rabbinischen Schrifttum schuldig.

Die Zugehörigkeit zum Judentum brachte nach Harnack (der sich hier Emil Schürer anschloß⁷⁰) auch erhebliche soziale und politische Vorteile:

»Spott und Geringschätzung hatte man als Jude unter Umständen allerdings zu ertragen, aber diese Unbill wurde wett gemacht durch die reichen Privilegien, die man als Anhänger dieser religionis licita genoß. Besaß man dazu noch ein städtisches Bürgerrecht – es war nicht schwer zu erlangen – oder gar das römische, so war man gesicherter und besser situiert als die meisten anderen Reichsangehörigen. Kein Wunder daher, daß in Zeiten der Verfolgung Christen zum Judentum abzufallen drohten, und daß die Loslösung von den Synagogen auch wirtschaftlich tief in die Verhältnisse der geborenen Juden, die Christen wurden, eingriff.«⁷¹

Das Judentum war schließlich eine städtische Religion mit einem ausgebildeten Abgabewesen. Beides konnte sich das Christentum zunutze machen.

Das Judentum hatte demnach dem Christentum in den meisten Punkten den Boden bereitet, so daß man die christliche Mission durchaus als »eine Fortsetzung der jüdischen Propaganda« ansehen könne.⁷² Umgekehrt war das Judentum »für das Evangelium« insofern »vorbereitet«, als es seine Religion auf »große Hauptpunkte« reduziert, andererseits eine »Fülle neuer Elemente aus anderen Religionen« aufgenommen hatte.⁷³ Der erste Punkt, die Reduktion, ist der wichtigere. Hauptbeleg hierfür ist Mk 12,28–34, das Doppelgebot der Liebe, nach Harnack »das in seiner Einfachheit größte religionsgeschichtliche Denkmal, welches wir aus der Zeit der Religionswende besitzen«.⁷⁴

67 MuA⁴ 1, 17 f.

68 MORIZ FRIEDLÄNDER. In: Dr. Blochs Österreichische Wochenschrift: Zentralorgan für die gesamten Interessen des Judentums 19 (1902), Nr. 49 f. (mir nicht zugänglich).

69 MuA⁴ 1, 18, Anm. 2.

70 Vgl. EMIL SCHÜRER: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. 4. Aufl. Leipzig 1909, 71–134.

71 MuA⁴ 1, 19.

72 MuA⁴ 1, 20.

73 Ebd.

74 MuA⁴ 1, 21.

Das Christentum erweist sich somit »als die entschränkte und dadurch vollendete jüdische Religion – diese war die wertvollste Religion, die es damals gab –, zugleich aber als die scharfe Antithese zu ihr«. ⁷⁵ Allerdings muß man hinzufügen, daß dies nicht nur im Verhältnis zum Judentum, sondern auch zum »orientalisch-griechischen Synkretismus« gilt. Das Christentum ist »die große sittliche Bewegung, welche die ethische Arbeit des Spätjudentums und der Griechen und Römer abschließt, demokratisiert, popularisiert und eine strenge und zarte, über die Natur und Politik erhabene und an ewigen Gütern orientierte Moral zur Richtschnur des privaten und öffentlichen Lebens der Menschheit macht, von der Glück und Seligkeit allein abhängig ist«. ⁷⁶ Dies deshalb, weil das Christentum die Gemeinschaft ist, »in welcher die allgemein-menschliche religiöse Idee einer Offenbarung der Gottheit in Menschengestalt ihre *historisch faßbare* Verwirklichung fand«. ⁷⁷

Das traditionelle Judentum war hingegen überlebt. Dies wird am deutlichsten an der Verwerfung Jesu sichtbar:

»Das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt das neue Volk der Christen; es übernimmt die gesamte Überlieferung des Judentums; was unbrauchbar in derselben ist, wird umgedeutet oder fallen gelassen. In Wahrheit aber ist diese Abrechnung nicht einmal eine plötzliche oder unerwartete; unerwartet ist nur die spezielle Form: das Heidenchristentum führt doch nur einen Prozeß zu Ende der in einem Teile des Judentums bereits längst begonnen hatte – die Entschränkung der jüdischen Religion und ihre Transformation zur Weltreligion.« ⁷⁸

Formulierungen wie diese haben den entschiedenen Widerspruch des jüdischen Historikers Shaye D. Cohen hervorgerufen. Cohen beschreibt Harnacks Sicht des Judentums als »Christianity *manqué*«:

»It tried to conquer the world, but, hobbled by its ethnocentrism and (later) by its ritualism, was doomed to failure. The fact that Harnack could not quote a single piece of evidence to prove either that the Greek-speaking Jews of the diaspora sought in the pre-eschatological present to conquer the hearts and minds of the world or that, having decided to do so, they were hampered by their own inability to treat proselytes as equals – this failure did not stop Harnack. His theological history was (at least here) more theology than history, and a theologian does not need footnotes.« ⁷⁹

75 MuA⁴ 1, 2.

76 Ebd. Etwas anders formuliert es Harnack im WdCh: Sowohl durch die griechischen »Dichter und Denker« wie durch die Propheten sei »die Idee der Gerechtigkeit und des gerechten Gottes lebendig« geworden und habe die »überlieferte Religion« umgebildet, insofern die »Religion« und die »Moral« nahe zusammenrückten. Das Christentum habe noch darüber hinausgeführt, »als sich die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit unterwerfen mußte, als der Gedanke der Brüderlichkeit und der Aufopferung im Dienste des Nächsten souverän wurde« (105 f.).

77 Ebd. (Hervorhebung im Original).

78 MuA⁴ 1, 76 f.

79 Cohen: Adolf Harnack's »The Mission and Expansion of Judaism«, 168. – Es wäre reizvoll zu zeigen, inwiefern Harnack mit der stark teleologisch geprägten Vorstellung, das Christentum sei die Überwindung und Vollendung des Judentums wie des Griechentums an altkirchliche Deutungsmuster der christlichen Geschichte anknüpft, wie sie sich etwa bei Clemens von Alexandrien, dann vor allem aber bei Euseb von Cäsarea finden. Vgl. für Clemens und Euseb Wolfram KINZIG: Novi-

Harnack erklärt die »Tatsache«, »daß die Religion Jesu auf jüdischem und auch auf semitischem Boden keine Wurzeln hat fassen können«, aus einer gewissen Verwandtschaft mit dem »freieren griechischen Geist«:

»In gewisser Weise ist ja das Christentum bis auf den heutigen Tag griechisch geblieben; denn die Formen, die es auf diesem Boden angenommen hat, sind in den großen Kirchen – auch im Protestantismus – wohl modifiziert, aber nicht abgestreift worden. [...] Die christliche Religion ist, fast unmittelbar nach ihrer Erscheinung, aus dem Volke vertrieben worden, dem sie angehörte. Sie mußte so gleich anfangs unterscheiden lernen, was Kern und was Schale sei.«⁸⁰

Dieser Prozeß der Ablösung könnte auf den ersten Blick wie eine große »Ungerechtigkeit« der Heidenkirche gegenüber dem Judentum aussehen:

»Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit derselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausplündert!«

Dies gilt aber nur bedingt, denn

»auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar: das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt das neue Volk der Christen; es übernimmt die gesamte Überlieferung des Judentums; was unbrauchbar in derselben ist, wird umgedeutet oder fallen gelassen. In Wahrheit aber ist diese Abrechnung nicht einmal eine plötzliche oder unerwartete; unerwartet ist nur die spezielle Form: das Heidenchristentum führt doch nur einen Prozeß zu Ende, der in einem Teile des Judentums bereits länger begonnen hatte – die Entschränkung der jüdischen Religion und ihre Transformation zur Weltreligion.«

Der »volle Übergang der christlichen Religion zu den »Heiden« und die Loslösung von dem Judentum« war um das Jahr 140 abgeschlossen:

»Japheth bezog die Hütten Sems, und Sem mußte weichen.«⁸¹

Dabei konnte sich das Christentum des Netzwerkes der Synagogen und ihres paganen Umfeldes bedienen. Doch war dieser Prozeß in mehrfacher Hinsicht äußerst schmerzhaft. Nach dessen Abspaltung standen die Juden dem Christentum grundsätzlich feindlich gegenüber. Sie behinderten die Mission des Paulus. Sie verfluchten Christus und die Christen in ihren Synagogen, verleumdeten sie systematisch und setzten eine »organisierte Gegenmission« in Gang. Ja, bei allen Verfolgungen, von der neronischen an, waren sie »im Hintergrunde oder im Vordergrund« beteiligt.⁸² Dadurch beschleunigten die Juden nicht nur den Prozeß der Trennung von Judentum und Christentum, sondern lähmten sich auch selbst, indem sie sich nun nicht mehr zur Weltreligion auszugestalten vermochten.

»In diesem Sinn hat die jüdische Feindschaft etwas Befriedigendes: sie half die beiden Religionen völlig voneinander trennen und verstärkte, wenn es noch nötig war, in den Heidenchristen die Gewißheit, daß ihre Religion eine neue Schöpfung darstelle, und daß sie selbst nicht nur die

tas Christiana: Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius. Göttingen 1994. (FKDG; 58), 284–297 bzw. 517–553.

80 MuA⁴ 1, 72.

81 MuA⁴ 1, 76 f.

82 MuA⁴ 1, 64–67.

Zugelassenen zweiter Ordnung, sondern das neue Volk Gottes seien, das an die Stelle des alten getreten ist.«⁸³

2 Die Quellen der Darstellung des antiken Judentums

Die Frage, woher Harnack sein Wissen über das antike Judentum bezog, läßt sich nicht ganz leicht beantworten. So macht es seine große synthetische Leistung im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« unmöglich, einzelne Quellen abzugrenzen. Es fällt aber auf, daß in den Fußnoten Sekundärliteratur aus jüdischer Feder nur selten zitiert wird.⁸⁴ Im Zusammenhang seiner Darstellung der Judenchristen stellte Harnack bis zur dritten Auflage in einer Fußnote fest: »Auf die jüdischen Quellen ist kein Verlass und auf die jüdischen Gelehrten in der Regel auch keiner.«⁸⁵ Diese – nur auf die Darstellung des Judenchristentums bezogene! – Bemerkung zitiert Moritz Güdemann in einem Aufsatz als das einzige (!) störende Wort, das ihm bei der Lektüre der Dogmengeschichte »aufgestossen« sei.⁸⁶ Friedrich Niewöhner wiederum sieht in Bemerkungen wie diesen Belege für Harnacks angeblich ausgeprägten Antijudaismus.⁸⁷ Abgesehen davon, daß bei ihm das Zitat Harnacks aus dem Kontext gerissen wird (denn in der Fortsetzung zitiert dieser nun gerade zustimmend die jüdischen Gelehrten Manuel Joel und [Heinrich] Hirsch Graetz!⁸⁸), hat Niewöhner übersehen, daß Harnack die Fußnote in der vierten Auflage komplett gestrichen hat.⁸⁹ Weitere jüdische Forscher, die in Band I gelegentlich genannt werden, sind Moriz Friedländer, Ludwig Blau und Jakob Freudenthal⁹⁰. In Band III findet sich eine – eher beiläufige – Replik auf die Kritik Moritz Güdemanns an Thesen des

83 MuA⁴ 1, 67.

84 Vgl. im einzelnen: Claus-Dieter OSTHÖVENER (Webmaster): Harnack-Forum: <http://anu.theologie.uni-halle.de/ST/harnack> (Stand: 14.12.2003); dort findet sich ein Download für ein Autoren- und Literaturverzeichnis zur 4. Aufl. des Lehrbuchs der Dogmengeschichte (ohne Autorangabe).

85 LDog^{1/2} 1, 230, Anm. 1 = LDog³ 1, 288, Anm. 1.

86 MORITZ GÜDEMANN: Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts. In: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann/ hrsg. von M[arkus] Brann; F[erdinand] Rosenthal. Breslau 1900, 654–666, hier 665.

87 Vgl. Niewöhner: Das Halbe und das Ganze.

88 Vgl. [Heinrich] Hirsch GRAETZ: Gnosticismus und Judentum. Krotoschin 1846.

89 Damit entfielen allerdings auch die Nennungen von Joel und Graetz. Joel hatte Harnack auch in der vorhergehenden Anmerkung angeführt, die stehenblieb: LDog² 1, 325, Anm. 1: Hinweis auf Manuel JOEL: Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. Bd. 1. Breslau 1880, »ein Buch, welches allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen ist«; vgl. ferner 252, Anm. 3, den Verweis auch auf Bd. 2 (Breslau 1883), 312, Anm. 2 (sehr kritisch) sowie auf beide Bände 243 f., Anm. 1. Vgl. dazu auch Harnacks durchaus differenziert argumentierende Rezension des zweiten Bandes in: ThLZ 8 (1883), 409–412 (S/D, Nr. 246).

90 In LDog¹ 1, 122, Anm. 2, zitiert Harnack pauschal M[oriz] FRIEDLÄNDER: Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen 1898, (vgl. auch 1, 269, Anm. 3) sowie Ludwig Blau: Das altjüdische Zauberwesen. Budapest 1898, zum Beleg eines »synkretistischen« Judentums. – Ebd. 1, 128, Anm. 4; 129, Anm. 2, und 496 f., Anm. 2, Verweis auf Moriz FRIEDLÄNDER: Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums: eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im Alten Testament und in der hellenistischen Diaspora. Zürich 1903, für die Existenz einer jüdischen Apologetik. – Ebd. 1, 121, Anm. 1; 269, Anm. 2, ferner 826 Verweis auf Jakob FREUDENTHAL: Hellenistische Studien. 3 Bde. Breslau 1875–1879.

»Lehrbuchs der Dogmengeschichte«, ein Hinweis darauf, daß Harnack auch jüdische Reaktionen auf sein Werk durchaus zur Kenntnis nahm.⁹¹

Für das »Wesen des Christentums« liegen bereits neuere Quellenuntersuchungen vor.⁹² Hauptquelle für die Darstellung des Judentums ist einerseits *Julius Wellhausens* (1844–1918) »Israelitisch-jüdische Geschichte« und darin vor allem das Kapitel »Das Evangelium«.⁹³ Darüber hinaus hat man *Emil Schürers* (1844–1910) monumentales Werk zur »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi« unter den Einflüssen auf Harnacks Bild des antiken Judentums ermittelt, obgleich Schürers Name im »Wesen des

91 Bd. III, 752, Anm. 2: »Diese probabilistische Methode erinnert an das monströse Feilschen, d. h. den Probabilismus der Pharisäer und Talmudisten in der Auslegung des Gesetzes. Das ist wahrscheinlich nicht zufällig; denn sie hat im 13. Jahrhundert ihren Anfang genommen, d. h. in einer Zeit, in der wahrscheinlich die jüdische Wissenschaft auf die Bettel-Orden-Theologen eingewirkt hat. *Güdemann* (Jüd. Litt.-Blatt, 21. Jahrg. 29. Oct. 1890) [= Moritz GÜDEMANN: Sind Ablass und Probabilismus im Judentum begründet? Jüdisches Litteratur-Blatt 21 (1890), 169–171, 173 f., W. K.] hat es mir verübelt, dass ich in der ersten Auflage von »monströsem Feilschen um die sittlichen Principien bei den Talmudisten« gesprochen hatte, wo es sich doch nur um das Rituelle gehandelt habe. Er findet jetzt den angegriffenen Ausdruck nicht mehr, aber den allgemeineren »um das Gesetz«. Jenes Feilschen bezog sich übrigens keineswegs lediglich auf das Rituelle, und ist das Rituelle im altgläubigen Judentum von dem sittlich Gebotenen so verschieden?« (Hervorhebungen im Original; vgl. dazu auch *Güdemann*: Stellung der jüdischen Litteratur ..., 664 f.). Vgl. auch *LDog*⁴ 3, 608, Anm. 2 (von 606), wo Harnack den Einwand *Güdemanns* gegen die These, die Lehre vom *thesaurus meritorum* bei Alexander von Hales sei von Maimonides beeinflusst, abweist. Freundlicher Hinweis von Dr. Görg Hasselhoff, Bonn.

92 Vgl. hierzu jetzt *Deines*: Die Pharisäer, 199–206; *Waubke*: Die Pharisäer ..., 291–295. Zur antijüdischen Beurteilung der Pharisäer im 19. und (frühen) 20. Jahrhundert vgl. auch E. P. SANDERS: Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. London 1977, bes. 33–59; dt.: Paulus und das palästinische Judentum: Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Göttingen 1985. (StUNT; 17), 27–54.

93 Vgl. *Hans LIEBESCHÜTZ*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. Tübingen 1967, 256, mit Anm. 30; *Waubke*, Die Pharisäer ..., 292 ff.; *Klappert*: Man muß die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will, 141–147. Vgl. *[Julius] WELLHAUSEN*: Israelitische und jüdische Geschichte. 3. Aufl. Berlin 1897, 8. Aufl. Berlin; Leipzig 1921, 358–371. Harnack nennt Wellhausen selbst mehrfach; vgl. *WdCh*, 84, 126 f., 145, 151, 179 f.; vgl. dazu auch die Anmerkungen in der Ausgabe *Rendtorffs*. – Zu Wellhausens theologischer Konzeption vgl. ausführlich *Liebeschütz*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild ..., 245–268; *Smend*: Wellhausen und das Judentum; ders.: Israelitische und jüdische Geschichte; *Waubke*: Die Pharisäer ..., 196–226; *Deines*: Die Pharisäer, 40–67. – Zu Wellhausen allgemein vgl. *Marco FRENSCHKOWSKI*: Wellhausen, Julius. BBKL 13 (1998), 716–727; *Reinhard G. KRATZ*: Wellhausen, Julius. TRE 35 (2003), 527–536. – In dem angeblich von Harnack statuierten Gegensatz der Predigt Jesu zum Judentum sieht *Waubke* darüber hinaus einen »Rückgriff auf Schleiermachers einseitige Betonung der Diskontinuität Jesu und des Christentums gegenüber dem Judentum« (Die Pharisäer ..., 293). Dieser Gegensatz wird indessen von Harnack keineswegs so schroff gezeichnet, wie *Waubke* behauptet (siehe unten im Text). Im übrigen stand Harnack »Schleiermachers Persönlichkeit und Auffassung eher fern als nah« (*Z–H*, 240 f.=182). Vgl. auch seinen Brief an *Else Zuhellen-Pfleiderer* vom 14.01.1909, in dem er bekennt, Schleiermacher gehöre nicht zu seinen »Helden«, aber einräumt: »er birgt noch viele ungehobene Schätze!«; *Adolf von Harnacks Briefe* ..., 117 f.

94 Vgl. *Deines*: Die Pharisäer, 194. *Deines* bleibt aber den Einzelnachweis schuldig. Vgl. dazu *Emil SCHÜRER*: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2., neu bearb. Aufl. des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Bd. 1: Einleitung und politische Geschichte. 2

Christentums« nicht fällt.⁹⁴ Indessen figuriert Schürer explizit als Hauptquelle in der »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten«.⁹⁵ Dies ist nicht überraschend, war Harnack doch seit gemeinsamen Leipziger Zeiten mit Schürer nicht nur befreundet; er hatte auch für den Freund, mit dem er später zeitweise in Gießen an derselben Fakultät lehrte (Schürer: 1878–1890; Harnack: 1879–1886), das Namen- und Sachregister für dessen Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte erstellt, aus dem die »Geschichte des jüdischen Volkes« hervorgehen sollte.⁹⁶ Ein Einfluß von Forschungen jüdischer Gelehrter ist für das »Wesen des Christentums« hingegen überhaupt nicht nachweisbar, obwohl die Diskussion um die jüdische Herkunft Jesu im Judentum bereits im 19. Jahrhundert spätestens seit Abraham Geiger auf unterschiedlichsten Ebenen in vollem Gange war.⁹⁷

Teile. Leipzig 1889–1890, 3./4. Aufl. 1901, Nachdruck. 1920. – Bd. 2: Die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig 1886. 3. Aufl. 1898, 4. Aufl. 1907. – Bd. 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Leipzig 1890, 3. Aufl. 1898, 4. Aufl. 1909. – Bd. 4: Register. 3. Aufl. 1902, 4. Aufl. 1911. Zur komplizierten Textgeschichte des Werkes vgl. Deines: Die Pharisäer, 68, Anm. 64. Zum (vermeintlichen?) Antijudaismus Schürers vgl. auch Shaye J. D. COHEN: The Political and Social History of the Jews in Greco-Roman Antiquity: The State of the Question. In: Early Judaism and Its Modern Interpreters/ hrsg. von Robert A. Kraft; George W. E. Nickelsburg. Atlanta 1986. (The Bible and Its Modern Interpreters; 2) 33–56, bes. 34–37. Anders jetzt Georg PFLEIDERER: Theologie im Fachmenschentalter: Eine Erinnerung an Emil Schürer. ThLZ 125 (2000), 3–22, bes. 20: »Emil Schürer war, so weit man sehen kann, kein Antisemit. Zwar gehört die Abmahnung sprachlicher, stilistischer und technischer Mängel bei jüdischen Autoren geradezu zum Standardrepertoire des Rezensenten Schürer; aber dies wird man eher als Ausdruck eines durchschnittlichen wilhelminischen Kulturchauvinismus werten, denn als ideologischen Antisemitismus.« Ferner Martin HENGEL: Der alte und der neue »Schürer«. JSS 35 (1990), 19–72; auch in ders.: Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II/ unter Mitarbeit von Jörg Frey und Dorothea Betz und mit Beiträgen von Hanswulf Bloedhorn und Max Küchler. Tübingen 1999. (WUNT; 109), 157–199, hier 163, Anm. 25.

95 Vgl. MuA¹ 1, 5, mit Anm. 1. Benutzt wird Bd. 3 in der 4. und letzten Aufl. von 1909. Darüber hinaus werden ebd. genannt: Théodore REINACH: Diaspora. JE 4 (1903), 559–574; Paul WENDLAND: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, 2./3. Aufl. Tübingen 1912 (HNT; 2) sowie die Textsammlung von Théodore REINACH: Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme. Paris 1895. (Publications de la Société des Études Juives).

96 Emil SCHÜRER: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig 1874; vgl. dort IV; ferner Deines: Die Pharisäer, 194, Anm. 3. – Zu Schürer allgemein vgl. Christof DAHM: Schürer, Emil. BBKL 9 (1995), 1050–1053; Rainer RIESNER: Schürer, Emil. TRE 30 (1999), 565–569; ferner Deines: Die Pharisäer, 68–95; Waubke: Die Pharisäer ..., 226–250. – Zur Freundschaft zwischen Schürer und Harnack vgl. Z–H, 63=41 f.; 69=46 f.; 259 (in 2. Aufl. gestrichen); 326=251; 365=283. – Zur gemeinsamen Gießener Zeit: ebd., 113=81. – Zur Herausgabe der ThLZ: ebd., 83 f.=58 f.; ferner Gerhard KARPP: Die Theologische Literaturzeitung: Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift (1876–1975). Köln 1978. (ABLI; 47), 3–45; Hengel: Der alte und der neue »Schürer«; Pfleiderer: Theologie im Fachmenschentalter; Hans WEDER: Theologie und Religionswissenschaft – Eine Erinnerung an Emil Schürer und Adolf von Harnack. ThLZ 125 (2000), 1233–1244.

97 Vgl. zu den im WdCh unvollständig zitierten Quellen jetzt in wünschenswerter Detailliertheit: Hü, 293–311. Zur Diskussion um den jüdischen Jesus im 19. Jh. vgl. Lindeskog: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum; Tal: Christians and Jews in Germany, 204–222, 206 ff.; Vogler: Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, 19–25; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 70 mit Anm. 40, 138 mit Anm. 30.

Auch in der Arbeit über Justin taucht der Name Schürers auf, und zwar in dem Kapitel, in dem Harnack die eschatologischen Vorstellungen im »Dialog mit Trypho« analysiert (Seite 73–78). Schürer hatte in Band 2 nämlich die einschlägigen Meinungen im Judentum hierzu zusammengestellt.⁹⁸ Für den Abschnitt über die »Exegese und Schriftgelehrsamkeit der damaligen jüdischen Lehrer« konnte Harnack allerdings Schürer nicht heranziehen. Dies war um so unangenehmer, als er feststellen mußte, daß dies das »Wichtigste« sei, was der Dialog bezüglich des Judentums enthalte.⁹⁹ Hier rekurierte er nun allein auf die ältere Untersuchung von *Alexander Heinrich Goldfahn* über das Verhältnis Justins zur Haggada aus dem Jahre 1873.¹⁰⁰ Dies ist um so merkwürdiger, als er selbst *Moriz Friedländers* (1842–1919) »Patristische und talmudische Studien« von 1878 in der »Theologischen Literaturzeitung« rezensiert hatte, in deren dritten Teil Friedländer dem Dialog Justins Parallelen aus der rabbinischen Literatur zur Seite stellte.¹⁰¹ Das Schweigen über Friedländer läßt sich dadurch erklären, daß Harnack von diesem Buch, wie er in seiner Besprechung überdeutlich machte, nun wirklich überhaupt nichts hielt.¹⁰² Damit war er aber durchaus nicht mehr auf dem neuesten Stand, blieben doch die mittlerweile erschienenen, einschlägigen Arbeiten von *Moritz Rahmer* (1837–1904), *Samuel Krauss* (1866–1948) und *Louis Ginzberg* (1873–1953) unberücksichtigt.¹⁰³ Harnack

98 Vgl. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes ... 42, bes. 618 f., 648–651.

99 Harnack: Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho ..., 61.

100 Alexander Heinrich GOLDFAHN: Justinus Martyr und die Agada. MGWJ 22 (1873), 49–60, 104–115, 145–153, 193–202, 257–269 = Die Kirchenväter und die Agada. Erste Abtheilung: Justinus Martyr und die Agada. Breslau [1873].

101 M[oriz] FRIEDLÄNDER: Patristische und talmudische Studien. Wien 1878. Nachdruck Westmead, Farnborough 1972).

102 Vgl. HARNACK: Rezension von dems. In: ThLZ 3 (1878), 604–606 (S/D, Nr. 72).

103 Moritz RAHMER: Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. [Erster Theil: Die »Quaestiones in Genesin«]. Berlin 1861; DERS.: Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet: die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten. Heft 1: Hosea, Joël, Amos. Berlin 1902. – Heft 2: Obadja, Jona, Micha. Berlin 1902. Die einzelnen Kapitel erschienen zwischen 1865–1898 in MGWJ. – S[amuel] KRAUSS: The Jews in the Works of the Church Fathers. JQR 5 (1893), 122–157; 6 (1894), 82–99. 224–261. Vgl. auch seinen Artikel »Jerome (Eusebius Hieronymus Sophronius)« in JE 7 (1904), 115–118. – Louis GINZBERG: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur. MGWJ 42 (1898), 537–550; 43 (1899), 17–22, 61–75, 117–125, 149–159, 213–231, 293–303, 461–470, 485–504, 529–547 = DERS.: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur: Genesis. Berlin 1900 (*non vidi*); DERS.: Die Haggada in den pseudo-hieronymianischen »Quaestiones«. Amsterdam 1899; zugl.: Heidelberg, Philos. Fak., Diss., 1899 (*non vidi*; evtl. identisch mit einem Teil des Vorangehenden); DERS.: Genesis. Berlin 1900. GINZBERG publizierte später noch: Exodus. Warschau 1927 = In: Livre d'hommage à la mémoire du Dr. Samuel Poznanski (1864–1921). Warschau; Leipzig 1927, 199–216 (*non vidi*); DERS.: Numeri – Deuteronomium. New York 1929 = In: Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects: In Memory of Abraham Solomon Freidus (1867–1923). New York 1929, 503–518; DERS.: Der Kommentar des Hieronymus zu Kohelet. Wien 1933 = In: Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Peres Chajes/ hrsg. von Viktor Aptowitz. Wien 1933. (Veröffentlichung der Alexander Kohut Memorial Foundation; 7), 22–50 (*non vidi*); DERS.: Die Haggada bei den Kirchenvätern VI: Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja. In: Jewish Studies in Memory of George A. Kohut, 1874–1933/ hrsg. von Salo W. Baron; Alexander Marx. New York 1935, 279–314.

scheint überdies die Terminologie der jüdischen Literatur nicht zu kennen, sondern spricht immer nur pauschal von der »jüdischen Überlieferung«, die eine bestimmte Auslegung ebenfalls enthalte, unter Verweis auf die entsprechenden Seitenzahlen bei Goldfahn.

Diese Beobachtung gilt auch für seine übrigen Schriften: Die Fachterminologie im Umgang mit rabbinischen Quellen war ihm wenig vertraut.¹⁰⁴ Einschlägige Begriffe wie Rabbinismus, Torah, Mischna, Talmud, Midrasch, Haggada, Halacha usw. finden sich in den untersuchten Quellen auffallend selten¹⁰⁵ – und nur durch die Vermeidung dieser Terminologie wird für Harnack die ungebrochene Wiederholung des Gegensatzes von »Gesetz« und »Evangelium« möglich: Statt von der Torah spricht Harnack durchweg vom (jüdischen bzw. mosaischen) Gesetz. Rabbinische Quellen werden – wenn ich recht sehe – in den untersuchten Werken nur selten selbständig angeführt.¹⁰⁶ Im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« nennt er anmerkungsweise »das Memra Gottes (= Logos)«, die »Schechina« und den »Metatron«.¹⁰⁷ In der Justin-Arbeit spricht er einmal von den »Zitzith« und »Tephillin«.¹⁰⁸ Gelegentlich begegnet eine hebräische Rückübersetzung des griechischen Wortlautes Justins.¹⁰⁹

Damit war Harnack bereits deutlich hinter den Forschungsstand seiner Zeit zurückgefallen, wie er gerade auf jüdischer Seite seit *Abraham Geiger* erreicht worden war. Geiger (1810–1874), der spätere Begründer der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (1872), hatte »als erster Gelehrter der Wissenschaft des Judentums in seinen 1863/64 und 1871 gehaltenen Vorlesungen über *Das Judentum und seine Geschichte* das Neue Testament einer detaillierten historischen Analyse aus explizit jüdischer Sicht« unterzogen »und Jesus konsequent im Kontext des pharisäischen Judentums« verstanden.¹¹⁰ Auch aus den Arbeiten *Moriz Friedländers* hätte Harnack wenigstens ab der zweiten Auflage seiner »Mission und Ausbreitung« (1906) ein anderes Bild des Judentums zur Zeit Jesu gewinnen können.¹¹¹ Etwa gleichzeitig erschienen Arbeiten

104 Vgl. hierzu auch die oben S. 93 mitgeteilte Anekdote hinsichtlich der Hebräischkenntnisse Harnacks.

105 Die Haggada nennt er etwa in LDog⁴ 1, 112, 115, 130; siehe oben S. 160, 164, Anm. 49. Vom talmudischen Judentum ist ebd., 78, Anm. 2, die Rede. Vgl. auch oben S. 162.

106 Die Verweise auf die Mischnatraktate Jebamot, Ketubbot und Keritot in Harnack: Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho ..., 69, Anm. 5, erscheinen in einem Zitat aus Schürer. In MuA⁴ zitiert er die »13. Beracha des Schmone Esre« und »Pirke Aboth I, 12« (S. 22) – was wohl ebenfalls auf Schürer (vgl. ders.: Geschichte des jüdischen Volkes ..., 42, 417 und 540) bzw. auf die MuA⁴, 21, angeführten Quellen zurückgeht. In LDog⁴ nennt er den »Midrasch Bereschith rabba 8,2« (Bd. I, 115 f., Anm. 3).

107 LDog⁴ 1, 118, Anm. 1.

108 Harnack: Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho ..., 68, Anm. 4.

109 Vgl. ebd., 70, Anm. 4. Vgl. auch unten Anm.

110 Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 70. Vgl. Abraham GEIGER: Das Judentum und seine Geschichte: In vierunddreißig Vorlesungen. 3 Bde. 2./1. Aufl. Breslau 1865–1871. (Nachdruck in einem Band Breslau 1910). Dazu jetzt im einzelnen auch Susannah HESCHEL: Abraham Geiger and the Jewish Jesus. Chicago; London 1998, dort 186–228 über den Einfluß Geigers; zu Geiger vgl. auch Lindeskog: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, 102 f. u. ö.; Hans-Joachim BECHTOLDT: Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert. Stuttgart etc. 1995, 195–288; Deines: Die Pharisäer, 145 f.; Waubke: Die Pharisäer ..., 157–169; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 69 ff.

111 Harnack benutzt nur dessen »Geschichte der jüdischen Apologetik ...«; siehe oben S. 90 Die späteren Arbeiten bleiben, wenn ich recht sehe, unbeachtet. Vgl. etwa Moritz FRIEDLÄNDER: Die reli-

von Gelehrten wie den bereits erwähnten Forschern Moritz Rahmer, Louis Ginzberg und Samuel Krauss, die sich intensiv mit den Wechselwirkungen zwischen rabbinischem Judentum und Alter Kirche beschäftigten.¹¹² Schon *Leo Baeck* (1873–1956) hatte in seiner berühmten Rezension des »Wesen des Christentums« doch wohl zu Recht festgestellt, die »Grundfehler« der Harnackschen Schrift seien »die apologetische Absichtlichkeit und dann die mangelnde Berücksichtigung jüdischer Literatur und jüdischer Wissenschaft«.¹¹³ Noch schärfer formulierte *Kaufmann Kohler* (1843–1926), einer der führenden Repräsentanten des amerikanischen Reformjudentums, Harnacks Darstellung des Pharisäismus zeuge von »Fiktion und Verfälschung, Unwissen und Vorurteil«:

»Would Harnack from sincere love of truth have familiarized himself with the facts of Jewish history and literature, as he is at home in Church history and literature, his picture would have dissolved itself into a Fata Morgana; he would have seen that Jesus was a Jew of lofty aspirations, yet nothing but a Jew.«¹¹⁴

Eine Erklärung dafür, warum Harnack die Arbeiten etwa Geigers nicht zur Kenntnis nahm, ergibt sich möglicherweise aus einer eher beiläufigen Bemerkung im »Wesen des Christentums« im Zusammenhang der Diskussion darüber, was Jesus Neues gebracht habe:

»Also, »Was wollt ihr mit eurem Christus?« wenden uns namentlich jüdische Gelehrte ein; »er hat nichts Neues gebracht.« Ich antworte hierauf mit *Wellhausen*: Gewiß, das, was Jesus verkündigt, was Johannes vor ihm in seiner Bußpredigt ausgesprochen hat, das war auch bei den Propheten, das war sogar in der jüdischen Überlieferung seiner Zeit zu finden. Selbst die Pharisäer hatten es; *aber sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben*. Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen wie die Barmherzigkeit und das Gericht. Alles stand bei ihnen auf *einer* Fläche, alles war in ein Gewebe gewoben, das Gute und Heilige nur ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel.«¹¹⁵

Harnack stützt sich hier auf Wellhausens »Israelitische und jüdische Geschichte«.¹¹⁶ Wellhausen seinerseits war Geigers Darstellung des sadduzäischen und pharisäischen Judentums gegenüber durchaus kritisch eingestellt.¹¹⁷ Auch Harnacks zweiter Gewährs-

giösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905; DERS.: Synagoge und Kirche in ihren Anfängen: eine Studie zur Geschichte des Sabbaths und der Synagoge in der Diaspora und zur [*sic*] Pharisäismus und Messianismus und ihre Einflüsse auf das Urchristentum. Berlin 1908. (Nachdruck Amsterdam o. J.). – Zur Beurteilung von Friedländers älteren Arbeiten vgl. auch oben S. 168, 174.

112 Siehe oben Anm. 103.

113 Leo BAECK: Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. MGWJ (September 1901), 97–120; auch in: Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit, 11–34; Zitat ebd., 32.

114 Kaufmann KOHLER: The Attitudes of Christian Scholars Toward Jewish Literature. In: DERS.: Studies, Addresses, and Personal Papers. New York 1931, 413–425 (*non vidi*); auch in: George L. BERLIN: Defending the Faith: Nineteenth-Century American Jewish Writings on Christianity and Jesus, Albany, New York 1989. (SUNY Series in Religious Studies), 154–163, hier 159. Zu Kohler vgl. Bechtoldt: Die jüdische Bibelkritik ..., 289–362.

115 WdCh, 84 f. (Hervorhebungen im Original).

116 Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte. ³1897, 384.

117 Vgl. dazu Smend: Wellhausen und das Judentum; ders.: Israelitische und jüdische Geschichte; Heschel: Abraham Geiger ..., 209–213; Waubke: Die Pharisäer ..., 168, 219–222. Die Autoren variieren allerdings beträchtlich in ihrer Beschreibung des Verhältnisses Wellhausens zu Geiger.

mann und Freund Emil Schürer anerkannte zwar Geigers Bedeutung für das Fach, vermochte dessen Ergebnissen aber ebenfalls nicht ohne weiteres zu folgen.¹¹⁸ Aus diesem Grunde war Harnack, der auf dem Felde des Judentums zur Zeit Jesu allenfalls oberflächliche Kenntnisse besaß und sich auf – in seinen Augen – Kundigere verlassen mußte, der Weg zu einer unvoreingenommenen Rezeption der Ergebnisse der Wissenschaft des Judentums versperrt.¹¹⁹

Damit stand er durchaus nicht alleine da: Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß weite Teile der Historikerkunft, aber auch der Bibelwissenschaft im Kaiserreich das Frühjudentum weithin karikierten und von Arbeiten, die dieses Bild hätten korrigieren können, nur vereinzelt Notiz nahmen.¹²⁰ Dies beklagten schon Zeitgenossen: Der jüdische Historiker und Orientalist Martin Schreiner, Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, etwa stellte 1902 im Hinblick auf die »christlichen Theologen, Historiker und Philologen« lapidar fest:

»Eine Hauptquelle falscher Werturteile [über das Judentum, W. K.] ist die mangelhafte Berücksichtigung oder gänzliche Ausserachtlassung der von den Vertretern der Wissenschaft des Judentums ermittelten Tatsachen.«¹²¹

Ebenso bemängelte der amerikanische Religionshistoriker George Foot Moore an einschlägigen Publikationen der deutschen evangelischen Exegeten mangelnde Kenntnisse von Religion und Ethik des Judentums sowie eine einseitig negative Darstellung.¹²²

118 Heschel: Abraham Geiger ..., 213; Waubke: Die Pharisäer ..., 168, 248.

119 Unkenntnis der antiken jüdischen Todesstrafe warf die Deutsche Israelitische Zeitung am 27.11.1913 Harnack angesichts eines Paulusvortrages vor, in dem dieser Gal 3, 13 ausgelegt hatte. Vgl. dazu Deutsche Israelitische Zeitung 30 (1913) Nr. 48, 1 und die knappe Reaktion Harnacks in ebd. Nr. 50, 7 (S/D, Nr. 1152).

120 Vgl. v. a. Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., Kap. 4. Zur Darstellung des antiken Judentums bei christlichen Alttestamentlern des 19. und 20. Jahrhunderts allgemein vgl. Kusche: Die unterlegene Religion; Konkell: »Die Theokratie als Idee und als Anstalt«; ferner Liebeschütz: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild ...; Christhard HOFFMANN: Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts. Leiden etc. 1988. (SJMT; 9), 171, 287; Deines: Die Pharisäer; Waubke: Die Pharisäer ..., bes. 157–169, 280–283.

121 Martin SCHREINER: Die jüngsten Urteile über das Judentum kritisch untersucht. Berlin 1902, V. Vgl. auch unten S. 179.

122 Moore: Christian writers ...; siehe auch oben S. 19. – Harnack hat Moores Kritik durchaus registriert. Er identifizierte dessen methodische Ausstellungen aber sogleich (und wohl etwas vorschnell) mit dem Unternehmen der – von ihm bekanntlich strikt abgelehnten – religionsgeschichtlichen Schule: »So lange [...] der Stand der Kenntnisse der christlichen Theologen hier ein so unvollkommener ist, sind alle »religionsgeschichtlichen« Untersuchungen, die sofort nach Griechenland, Babylonien und Persien ausschweiften oder vorchristliche persische Vorstufen konstruieren, mit einem Fragezeichen zu versehen«; DERS.: Dogmengeschichte. 6. Aufl. Tübingen 1922 (S/D, Nr. 1353; Nachdruck Tübingen 1991), 29. – Zu Moores ein Jahr später erschienenem Artikel »Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron«. HThR 15 (1922), 41–85, sagt Harnack an der zitierten Stelle: »Wie über die jüdischen »Mittelwesen« (Mamre, Schekinah, Metatron) zu urteilen ist, hat MOORE im zweiten Artikel gezeigt. Von letzterem bemerkt er: »As if the cabalistic myths were not fantastic enough, Christian theologians have added to them their own, at first to claim him for their Christology, latterly to discredit Judaism with him« (so Moore: Intermediaries ..., 79). – Zur Ablehnung der religionsgeschichtlichen Schule durch Harnack vgl. etwa Rudolf BULTMANN:

Harnacks Porträt des antiken Judentums ist somit – anders als bei seiner Haltung gegenüber dem Alten Testament – *nicht* ohne weiteres aus seinen Marcionstudien abzuleiten. Insgesamt ist sie wenig originell und beruht auf der in der protestantischen Bibelwissenschaft etablierten Sicht der Dinge. Am antiken *Judentum* war Harnack nur interessiert, soweit dies für seine Darstellung des frühen *Christentums* (einschließlich des Jesusbildes!) von Bedeutung war. Harnacks Haltung gegenüber dem Judentum ist in ihrer Genese und ihren Hintergründen somit komplexer als erwartet; dem Thema selbst wird man indessen in Harnacks Œuvre allenfalls sekundäre Bedeutung zumessen dürfen. Es ist deshalb sekundär, weil er dem antiken Judentum für die Botschaft Jesu eine lediglich marginale Rolle zuschrieb. Allerdings ist ebenso zu beobachten, daß Harnack bei der Beschreibung des antiken Judentums durchaus nicht frei ist von zeitgenössischen Ressentiments, die aber – auch das ist festzuhalten – bei ihm nicht argumentationsleitend sind.

Bevor man nun vorschnell den Stab über Harnacks insuffiziente Darstellung bricht, wird man, meine ich, sehr genau bestimmen müssen, in welcher Hinsicht sich diese Insuffizienz antijüdisch auswirkt. So wird man Harnack nicht sein prinzipielles und zeittypisches Desinteresse am rabbinischen Judentum vorwerfen können.¹²³ Harnack war Kirchenhistoriker, nicht Judaist. Auch sollte man ihm nicht die Funktionalisierung des Judentums zur Herausarbeitung der Botschaft Jesu und der Entwicklung des frühen Christentums zur Last legen. Dies ist eine notwendige Folge seiner Thematik. Der entscheidende Kritikpunkt ist vielmehr der, daß Harnack nicht gesehen hat, daß ein besseres Verständnis Jesu und seiner Botschaft aus einem vertieften Verständnis des antiken Judentums *resultiert*. Gerade aus seiner im Hinblick auf die Erarbeitung der Besonderheiten Jesu und des Christentums streng funktionalisierten Behandlung des Judentums hätte sich ein viel weiter gehendes Interesse am Judentum ergeben müssen, als wir es bei ihm feststellen können.

3 Jüdische Reaktionen auf Harnacks Darstellung des antiken Judentums

Harnacks Darstellung des antiken Judentums v. a. im »Wesen des Christentums« rief darum bereits bei jüdischen Zeitgenossen Verwunderung und Protest hervor. Prominente Intellektuelle und Wissenschaftler wie Leo Baeck, Joseph Eschelbacher, Moritz

Geleitwort. In: Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums: Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens. Stuttgart 1950, VII–XVI, X; Carsten COLPE: Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin »Allgemeine Religionsgeschichte«. NZSTh 6 (1964), 51–69; auch in ders.: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft: Demonstrationen ihrer Unterscheidung. München 1980. (ThB; 68), 18–39; Neufeld: Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche, 151 f.; Johanna JANTSCH: Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer. Bonn 1990. (Habelts Dissertationsdrucke/Reihe Alte Geschichte; 28), 144–147; Gerd LÜDEMANN: Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus. In: Kulturprotestantismus: Beiträge ..., 78–107, bes. 95 f., 104 f.; Ja, 96 f.

- 123 Man wird dieses ohnehin allenfalls relativ nennen dürfen. So unterstützte er im Jahre 1912 eine Eingabe der Theologischen Fakultät, mit der der Versuch unternommen wurde, »im Interesse der Vollständigkeit des wissenschaftlichen Unterrichtes an unserer Fakultät« ein »Institut für das Studium des nachbiblischen Judentums« zu errichten, das von Hermann L. Strack geleitet werden sollte. Das Schreiben ist abgedruckt in HERMANN L. STRACK UND DAS INSTITUTUM JUDAICUM IN BERLIN/ hrsg. von Ralf Golling; Peter von der Osten-Sacken. Berlin 1996. (SKI; 17), 147–150.

Lazarus, Felix Perles und Martin Schreiner meldeten sich zu Wort, und die Debatte weitete sich schnell auch zu einer innerjüdischen Auseinandersetzung um die Identität des deutschen Judentums aus.¹²⁴ Diese Diskussion ist bereits mehrfach dargestellt worden, so daß ich mich hier auf einen bisher zu wenig berücksichtigten Aspekt konzentrieren kann: die *positiven* jüdischen Reaktionen auf Harnack.¹²⁵

Denn die Wahrnehmung der teilweise heftigen Kritik gibt nicht das ganze Spektrum der jüdischen Stimmen wider. Gewiß: Man warf Harnack die mangelnde Kenntnis der rabbinischen Literatur vor, die dazu geführt habe, daß der Unterschied zwischen Halacha und Haggada nicht beachtet worden sei.¹²⁶ Nicht zuletzt dadurch habe er das jüdische Erbe bei Jesus und im Urchristentum erheblich unterschätzt. Gegen die Tendenz zur Entjudaisierung Jesu bei Harnack betonte vor allem Leo Baeck dessen rabbinisch-jüdische Herkunft.¹²⁷ Anders als Harnack sahen die jüdischen Gelehrten in der Torah eine grundsätzlich humanistische Ethik enthalten, die Paulus abgeschafft habe,¹²⁸ während die Reich-Gottes-Vorstellung mit dem damit verbundenen Monotheismus, für Harnack in Jesu Predigt in besonderer Vollendung dargestellt, sich aus jüdischer Tradition ableite.¹²⁹ Auch der Glaube an Gott den Vater und die Vorstellung vom unendlichen Wert der Menschenseele, die nach Harnack ihren vollkommensten Ausdruck im Vater-unser fanden, seien tief verwurzelt im Judentum.¹³⁰ Ebenso sei die Universalisierung des Liebesgebotes in jüdischen Quellen zur Zeit Jesu breiter belegbar, als Harnack dies erkennen lasse.¹³¹ Der Abstand des paulinischen Christentums von der jesuanischen Lehre wurde jüdischerseits eher noch schärfer als von Harnack betont. Man sah bei Paulus einen radikalen Bruch mit Torah und Halacha.

Umgekehrt veranschlagten die jüdischen Kritiker nichtjüdische Elemente bei Jesus und im Urchristentum höher als Harnack. So gehe der neutestamentliche Wunderglau-

124 Listen der Gegenschriften finden sich z. B. bei Tal: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 603, Anm. 7; ders.: Christians and Jews in Germany, 205, Anm. 66; Rendtorff: Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende, 103, Anm. 11; Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 55; Deines: Die Pharisäer, 197, Anm. 9; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 135, Anm. 12–15.

125 Eine ausführliche, sehr differenzierte Darstellung der jüdischen Reaktionen auf die Publikation des WdCh bei Tal: Christians and Jews in Germany, 204–222; ders.: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums. Ferner Homolka, Jüdische Identität in der modernen Welt, 55–62; Hübiner, Kulturprotestantismus und Politik, 273 f.; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 135–139.

126 Vgl. Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 56; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 137. Ferner oben S. 177.

127 Vgl. Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 138, mit Nachweisen; ferner Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 57.

128 Vgl. Tal: Christians and Jews in Germany, 217–219; ders.: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 618, 620; Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 57; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 137.

129 Vgl. WdCh, 88–95; zur jüdischen Kritik Tal: Christians and Jews in Germany, 215 f.; ders.: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 620.

130 Vgl. WdCh, 95–101; zur jüdischen Kritik Tal: Christians and Jews in Germany, 216 f.; Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 58.

131 Vgl. WdCh, 101–107; zur jüdischen Kritik Tal: Christians and Jews in Germany, 215; ders.: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 620; Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 58 f.

be auf pagane, nicht auf jüdische Wurzeln zurück. Mit der Vorstellung vom Logos und vom Gottessohn habe die christliche Theologie ebenfalls Symbole aus der heidnischen Umwelt rezipiert. Der Logos, bei Philo von Alexandrien nur Schöpfungskraft und Mittler zwischen Gottheit und Schöpfung, sei bereits im Johannesevangelium in einer Weise divinisiert worden, die den behaupteten Monotheismus der Christen akut gefährde.¹³²

Im Unterschied zu den Behauptungen zahlreicher moderner Forscher war die Reaktion auf jüdischer Seite jedoch bei aller Kritik keineswegs nur negativ. Moritz Güdemann hatte schon vor Erscheinen des »Wesen des Christentums« festgestellt, Harnack habe in seiner dritten Auflage des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« Forschungsergebnisse jüdischer Forscher berücksichtigt, und bemerkte, man sei »von früher her [...] so etwas nicht gewohnt«. Darin sah er ein Indiz dafür, daß die »jüdische Litteratur« auf dem besten Wege sei »universitätsfähig« zu werden.¹³³

Harnacks Rückgang auf das vor-heidenchristliche Christentum und die Betonung der monotheistischen Elemente in der Verkündigung Jesu wurden vor allem von den Vertretern des liberalen Judentums ausdrücklich begrüßt. Der junge Königsberger Rabbiner Felix Perles etwa konnte das »Wesen des Christentums« verstehen als »die glänzendste Rechtfertigung des Judentums, die wir uns nur wünschen können«.¹³⁴ Harnack habe eben jene Elemente zurückgelassen, »die auch dem Juden als unannehmbar erscheinen«.¹³⁵ Ähnlich zustimmend äußerte sich auch der Berliner Rabbiner Joseph Eschelbacher:

»Mit voller Befriedigung darf der Sohn des Judenthums constatiren, dass von einem geistvollen, und die Grösse des Christenthums begeistert verkündigenden christlichen Theologen in Folge einer umfassenden und tief eindringenden wissenschaftlichen Kritik gerade dasjenige verworfen wird, was unsere Väter seit jeher verworfen haben, und dass derselbe andererseits als das wahre Evangelium, als das Wesen der Religion, das unzerstörbar in den wildesten Zeiten, in den rohesten Formen und den abergläublichsten Gebilden zum Heile gewirkt hat, diejenigen Lehren bezeichnet, welche der Mensch Jesus in Judäa dem um ihn sich sammelnden Volke gepredigt hat.«¹³⁶

Auch einzelne Protestanten nahmen diese Forderung nach Herausarbeitung eines kleinsten gemeinsamen Nenners auf, vor allem – in Erwiderung auf Eschelbacher und in Verteidigung Harnacks – der Neutestamentler Paul Fiebig, der dann allerdings diesen Nenner in der Religion Jesu und des Apostels Paulus (und damit mehr oder weniger im modernen Protestantismus) als gegeben ansah.¹³⁷ Eduard von Hartmann bespöttelte gar Harnacks »Rejudaisierung« Jesu:

132 Vgl. Tal: *Christians and Jews in Germany*, 215, 217; ders.: *Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums*, 619; Homolka: *Jüdische Identität in der modernen Welt*, 57.

133 Güdemann: *Stellung der jüdischen Litteratur ...*, 665.

134 Perles: *Was lehrt uns Harnack?*, 9 (im Original gesperrt). Hierzu auch Lindeskog: *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, 132 f.

135 Perles, *Was lehrt uns Harnack?*, 11. Fast dieselben Formulierungen bei Paul RIEGER: *Antisemitismus und Wissenschaft. Im Deutschen Reich* 8 (1902), 473–480, 537–542, hier 538: »Harnack eliminiert willkürlich aus dem Christenthum Anschauungen, die ihm unsympathisch sind. Er streicht die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde, von der leiblichen Auferstehung Christi und, was übrig bleibt – ist das Judentum. So bilden die Vorträge Harnacks die glänzendste Rechtfertigung des Judenthums in der Neuzeit.«

136 Joseph ESCHELBACHER: *Das Judentum und das Wesen des Christentums: vergleichende Studien*. Berlin 1905, 19 f.

137 Paul FIEBIG: *Rezension von: Eschelbacher: Das Judentum und das Wesen des Christentums*. In:

»Die Person Jesu wird zu einem sanften, liebenswürdigen, volksthümlichen Rabbi, den jeder Reformjude von ganzem Herzen als Vertreter seiner Tendenzen reclamiren kann.«¹³⁸

Jüdische Gelehrte stimmten Harnack darin zu, daß die geschichtliche Bedeutung des Judentums in der Einführung eines prophetischen und ethischen Monotheismus bestanden habe und die Bedeutung des Christentums »in der durch den Gedanken ermöglichten Ausbreitung dieser Botschaft in einer heidenchristlichen bzw. heidnischen Welt« liege. Harnacks das »Wesen des Christentums« abschließende Bestimmung der Religion als »Gottes- und Nächstenliebe« deutete man als genuin jüdischen Gedanken, auf dessen Grundlage eine friedliche Verständigung zwischen Judentum und Christentum möglich sei.¹³⁹

Die Reaktion des zeitgenössischen Judentums auf Harnacks Werk war also zwiespältig und keineswegs durchweg ablehnend. Vielmehr spiegelte sie die innerjüdische Diskussion an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wider. Der dogmatische Reduktionismus und die jesuanische Herzensreligion Harnacks¹⁴⁰ ermöglichten es gerade den Juden, die an einem Ausgleich mit der Mehrheitsreligion interessiert waren, bei dem christlichen Theologen religiöse Anknüpfungspunkte zu finden. Andererseits forderte seine Karikatur des antiken Judentums dazu heraus, in Auseinandersetzung mit ihr das Profil des modernen Judentums zu schärfen. Trutz Rendtorff hat in diesem Zusammenhang kürzlich geradezu vom »Beginn einer Renaissance jüdischen theologischen und kulturellen Selbstbewußtseins« gesprochen, das sich »in der Auseinandersetzung mit Harnack als dem prominenten Repräsentanten der protestantisch geprägten Kultur« geformt habe.¹⁴¹

ThLZ 30 (1905), 418–421, 420 f.: »Sollte er [sc. Eschelbacher] aber das Gesetz in dem spezifisch-jüdischen Sinne zurückstellen, so destilliert er genau ebenso das Judentum wie Harnack das Christentum. Nur dann, wenn das Christentum die griechischen Elemente, das Judentum die Gesetzlichkeit beseitigt, werden beide, Judentum und Christentum, so lange Bestand haben als die Religion überhaupt, d. h. für immer, und sich einigen können auf dem Grunde der Religion Jesu und des Paulus, d. h. der Religion der Gesinnung, des Glaubens und der Liebe, die im Alten Testament und Judentum angebahnt ist, in voller Reinheit aber allein bei Jesus vorliegt und in dem Kern der Religiosität des Paulus.« Vgl. auch DERS.: Jüdische Gebete und das Vaterunser, ChW 20 (1906), 947–949, 961–969. – Weiteres bei Deines: Die Pharisäer, 217, Anm. 67; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 314, mit Anm. 58; Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 388–400, 417–419. – Zu Fiebig und seinen späteren, bisher nur unvollkommen verstandenen Sympathien für den Nationalsozialismus vgl. Deines: Die Pharisäer, 425–429; Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 305–317.

138 Eduard von HARTMANN: Das Wesen des Christenthums in neuester Beleuchtung. Die Gegenwart 59 (1901), 4–8, 6.

139 Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 61; dazu Schreiner: Die jüngsten Urteile ..., 159; A[ron] ACKERMANN: Judentum und Christentum. Leipzig 1903, 28; Eschelbacher: Das Judentum und das Wesen des Christentums, 168–170.

140 Vgl. dazu zuletzt Gunther WENZ: Der Kulturprotestant: Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe. München 2001. (Münchner Theologische Beiträge), bes. 47–55; DERS.: Adolf von Harnack: Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement. In: Theologen des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung/ hrsg. von Peter Neuner; Gunther Wenz. Darmstadt 2002, 33–52.

141 Rendtorff in WdCh, Neuausgabe 1999, 33. Ferner Trutz Rendtorff: Das Verhältnis von liberaler Theologie ... In: Das deutsche Judentum und der Liberalismus, 96–112. 102 ff.

Uriel Tal hat im Anschluß an Ernst Simon darauf aufmerksam gemacht, daß Protestanten wie Juden »versuchten, die eigene Identität zu bestimmen, d. h. die Definition des eigenen Wesens, und zwar auf dem Wege der Konfrontation mit dem Nächsten, mit der anderen Seite. Der Aufbau des gegenseitigen Bedürfnisses war jedoch keineswegs symmetrisch. Die Diskussion über das »Wesen des Christentums«, insofern sie überhaupt des Judentums bedurfte, (es scheint, daß die jüdische Apologetik den Stellenwert, den das Judentum in der Diskussion der Protestanten über das Wesen ihrer Religion einnahm, weit überschätzte) bezog sich hauptsächlich auf das historische Judentum, von den Propheten und den Psalmen bis zum Zeitabschnitt der Entstehung des frühen Christentums nach den ersten drei Synoptikern. Des zeitgenössischen Judentums bedurften sie nur indirekt. [...] Andererseits aber bedurften die jüdischen Disputanten bei dem Versuch einer Definition ihrer eigenen Identität in erheblichem Maße des Christentums und dessen Verständnisses ihres Wesens.«¹⁴²

Immerhin darf man in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß in den Jahren nach 1910 gerade von liberalen Theologen mehrfach die Forderung erhoben wurde, jüdisch-theologische Fakultäten zu etablieren (so in den Jahren 1912–1914 für Frankfurt und Hamburg durch Martin Rade, Willy Staerk und andere)¹⁴³ bzw. Lehrstühle für die Wissenschaft des Judentums an Philosophischen Fakultäten¹⁴⁴ oder doch zumindest Lehrstühle für jüdische Studien an Evangelisch-Theologischen Fakultäten zu errichten (so 1912 die Berliner Fakultät mit Unterstützung Harnacks)¹⁴⁵. Ebenso wurden namhafte jüdische Gelehrte bei der Abfassung der zweiten Auflage des evangelischen Standardlexikons »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« beteiligt, so daß selbst eine so (selbst)kritische Kirchenhistorikerin wie Leonore Siegele-Wenschkewitz einräumen muß, es habe in der Weimarer Republik durchaus Ansätze zu einem Gespräch mit den Vertretern der Wissenschaft des Judentums gegeben.¹⁴⁶ Umgekehrt konnte noch im Jahre 1930 Leo Baeck in einem Kondolenzbrief im Namen des Lehrerkollegiums der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums an Harnacks Witwe schreiben: »Auch wir dürfen ihn Lehrer und Meister nennen.«¹⁴⁷

142 Tal: Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, 605, unter Berufung auf Ernst SIMON: Einleitung zur hebräischen Ausgabe von Leo Baecks »Wesen des Judentums«. Jerusalem 1968, 7–54 (*non vidi*).

143 Vgl. dazu ausführlich Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 335–345.

144 So die Initiative des Königsberger Alttestamentlers Max Löhr (1864–1931), getragen von immerhin 28 Unterzeichnern, hauptsächlich Orientalisten und Theologen; dazu Wiese: Wissenschaft des Judentums ..., 346–355.

145 Vgl. dazu oben Anm. 123. Zum Ganzen auch Wiese: »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, ...«, 149–158.

146 Siegele-Wenschkewitz: The relationship between protestant theology ..., 135; dies.: Das Verhältnis von protestantischer Theologie ..., 163 ff. Vgl. bereits dies.: Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage, 71–78. Ferner Wiese: »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, ...«, 156 f.

147 In: Homolka: Jüdische Identität in der modernen Welt, 65, Anm. 11.

II Harnacks Haltung zum zeitgenössischen Judentum

1 Kenntnisse des zeitgenössischen Judentums

Wenn man den riesigen Freundes- und Bekanntenkreis Harnacks in Rechnung stellt, hätten jüdische Gelehrte aus seiner Umgebung ihm bei seiner Darstellung des antiken Judentums nicht beratend zur Seite stehen können? Insbesondere zu den Vertretern der Wissenschaft des Judentums, mit denen sich von seinem quellenbezogenen Ansatz durchaus fruchtbare Gesprächsmöglichkeiten hätten eröffnen können, sind persönliche Verbindungen nicht nachzuweisen. Einer Anekdote zufolge fand der Nachlaßverwalter, der nach Harnacks Tod dessen Bibliothek wissenschaftlich aufarbeitete, das Exemplar von Baecks »Wesen des Judentums« ungeöffnet vor.¹⁴⁸ Auch wenn die Historizität dieser Begebenheit nicht gesichert ist,¹⁴⁹ so charakterisiert sie doch durchaus treffend die mangelhafte Kommunikation Harnacks mit jüdischen Zeitgenossen.¹⁵⁰

Wer darüber hinaus die Biographie Agnes von Zahn-Harnacks nach Bekanntschaften ihres Vaters mit Juden durchforstet, wird darin wenig finden. Man wird dies wohl nicht dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang der Entstehung dieser Biographie (sie erschien erstmals 1936) anlasten dürfen, da die Biographin die kritische Haltung ihres Vaters gegenüber dem Antisemitismus eines Stoecker oder Chamberlain durchaus nicht verschweigt. Vielmehr scheint es auch nach einem Blick in die Liste seiner Korrespondenzpartner so zu sein, daß Harnack nicht über intensive Kontakte zu Juden verfügte.¹⁵¹ Zu jüdischen Zeitgenossen bzw. solchen jüdischer Herkunft ist nur selten eine Korrespondenz überhaupt nachweisbar. Jürgen Hönscheid und Michael Schwabe führen in ihrer (unvollständigen) Liste¹⁵², wenn ich recht sehe, lediglich auf: den Physiker und Nobelpreisträger *Fritz Haber* (1868–1934, getauft¹⁵³), Direktor des Instituts für physikalische Chemie der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft¹⁵⁴; den Althistoriker *Otto Hirschfeld*

148 Vgl. Friedlander; Klappert: Einleitung, 25. Ein Kontakt Harnacks mit Baeck ist nicht nachweisbar; vgl. dazu H/S, bestätigt durch den Editor der Korrespondenz Baecks, Professor Dr. Michael A. Meyer (Hebrew Union College, E-Mail vom 17.03.2003 an W. K.); vgl. auch Klappert: Man muß die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will, 164 (ohne Quellenangabe).

149 Über die Bibliothek Harnacks berichtete dessen Sohn Axel v[ON] HARNACK: Die Bibliothek Adolf v. Harnacks. ZfB 49 (1932), 341–350. Die Anekdote findet sich dort nicht.

150 Signifikant hierfür ist auch ein Satz im »Wesen des Christentums«, auf den Frank Surall soeben aufmerksam gemacht hat. Dort bemerkte Harnack zum jüdischen Monotheismus und seiner »Verunreinigung« durch den Pharisäismus: »Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden und ihr Wasser war verunreinigt. Daß nachträglich Rabbinen und Theologen dieses Wasser destillieren, ändert, selbst wenn es ihnen gelänge, nichts an der Sache.« Das Präsens im zweiten Satz ist bezeichnend; vgl. dazu Surall: Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive, 98. Ob man aber unter den »Theologen« nur jüdische verstehen darf?

151 Die zum Berliner Freundeskreis zählenden Brüder Robert und Franz von Mendelssohn (vgl. Z–H, 435 f.=339 f.) waren getauft. Zu letzterem vgl. auch unten S. 186.

152 Vgl. H/S.

153 Zur Taufe Habers vgl. auch Guido KISCH: Judentaufen: Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg. Berlin 1973. (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin; 14), 49, Anm. 69.

154 Vgl. S[amuel] A[aron] M[ILLER]: Haber, Fritz. EJ 7 (1971), 1021 f.; Harm G. SCHRÖTER: Haber, Fritz. DBE⁴ (1996), 291 f. (mit weiterer Lit.). Ferner Lothar BURCHARDT: Wissenschaftspolitik im

(1843–1922, 1865 getauft)¹⁵⁵, seit 1901 Mitglied der Kirchenväterkommission; den Historiker *Max Perlbach* (1848–1921), der unter Harnack von 1903 bis 1913 als Abteilungsleiter für Katalogisierung der Königl. Bibliothek in Berlin fungierte¹⁵⁶, sowie den Schriftsteller und Redakteur der »Deutschen Rundschau« *Julius Rodenberg* (Levy, 1831–1914)¹⁵⁷. Sieht man die Biographie Zahn-Harnacks sowie die publizierte Korrespondenz Harnacks durch, so wird man sagen müssen, daß er nur zu Haber (durch sein Wirken für die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft)¹⁵⁸ und vor allem Hirschfeld¹⁵⁹ engeren Kontakt pflegte.

Allerdings kannte er vor allem aus dem Zusammenhang seiner Bibliothekstätigkeit¹⁶⁰ sowie aus der Arbeit für die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft¹⁶¹ führende jüdische Wissen-

Wilhelminischen Deutschland: Vorgeschichte, Gründung und Aufbau der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften. Göttingen 1975. (Studien zu Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft im Neunzehnten Jahrhundert; 1), 98–100; Günter WENDEL: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft 1911–1914: Zur Anatomie einer imperialistischen Forschungsgesellschaft. Berlin 1975. (Studien zur Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR; 4), Personenregister s. v.; FORSCHUNG IM SPANNUNGSFELD VON POLITIK UND GESELLSCHAFT: Geschichte und Struktur der Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft/ hrsg. von Rudolf Vierhaus; Bernhard vom Brocke. Stuttgart 1990, Personenregister s. v.; Dietrich STOLTZENBERG: Fritz Haber und das Kaiser-Wilhelm-Institut für physikalische Chemie und Elektrochemie. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute: Studien zu ihrer Geschichte; das Harnack-Prinzip/ hrsg. von Bernhard vom Brocke; Hubert Laitko. Berlin; New York 1996, 263–274.

155 Vgl. Ir[win L.] M[ERKER]: Hirschfeld, Heinrich Otto. EJ 8 (1971), 526; Heinrich CHANTRAINE: Die Leistung der Juden für die Alte Geschichte im deutschen Sprachraum. In: Juden in der deutschen Wissenschaft/ hrsg. von Walter Grab. Tel Aviv 1986. (Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte; Beiheft 10), 113–145, 122–125; zur Taufe Hirschfelds ebd., 144, sowie John GLUCKER: Juden in der deutschen klassischen Philologie. In: Ebd., 95–111, 102; Re, 43, mit Anm. 58 u. ö.

156 Vgl. G[eorg] S[chwab]: Perlbach, Max. EJ 13 (1971), 292 f.; »AUSWÄHLEN, VERWALTEN, DIENEN ...«: Dienstprotokolle aus der Amtszeit Adolf von Harnacks an der Königl. Bibliothek/Preußischen Staatsbibliothek 1905 bis 1921/ hrsg. von Antonius Jammers; bearb. und komm. von Friedhilde Krause. Berlin 2001. (Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz; 12), 13, 129, 248 u. ö. Zur Zusammenarbeit mit Perlbach vgl. auch das Jahres-Verzeichnis der an den Deutschen Universitäten erschienenen Schriften für die Jahre 1910–1913, S/D, Nr. 1010a, 1065c, 1122, 1156.

157 Vgl. S[ol] L[iptzin]: Rodenberg (Levy), Julius. EJ 14 (1971), 216; John OSBORNE: Rodenberg, Julius. In: Literaturlexikon: Autoren und Werke deutscher Sprache/ hrsg. von Walther Killy. Bd. 9. Gütersloh; München 1991, 496 f.

158 Vgl. Z–H, 430=335, 447=348, 502 f.=391 f., 557=435.

159 Vgl. Z–H, 181=135, 255=193, 369=286, 421=336.

160 Dazu zuletzt Friedhilde KRAUSE: Adolf von Harnack als Generaldirektor der Königl. Bibliothek bzw. der Preußischen Staatsbibliothek zur Berlin. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 45 (2001), 145–155.

161 Dazu jetzt Rudolf VIERHAUS: Bemerkungen zum sogenannten Harnack-Prinzip: Mythos und Realität. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 129–138; Conrad GRAU: Genie und Kärner – zu den geistesgeschichtlichen Wurzeln des Harnack-Prinzips in der Berliner Akademietradition. In: Ebd., 139–144; Lothar BURCHARDT: Prägen die Präsidenten die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft?: präsidiale Stile von Harnack bis Hahn. In: Ebd., 145–172, bes. 147–155; Bernhard vom BROCKE: Im Großbetrieb der Wissenschaft: Adolf von Harnack als Wissenschaftsorganisator und Wissenschaftspolitiker – zwischen Preußischer Akademie und Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 45 (2001), 59–145; Kurt NOWAK: Die

schaftler, Unternehmer und Kaufleute des Kaiserreiches. Dazu zählten etwa der Chemiker *Ludwig Darmstaedter* (1846–1927, später getauft), der der Königlichen Bibliothek im Jahre 1907 eine Sammlung von Autographen hauptsächlich zur Geschichte der Naturwissenschaften stiftete,¹⁶² sowie der Bankier *Ernst von Mendelssohn-Bartholdy* (1846–1909), der der Bibliothek seine wertvolle Sammlung musikalischer Autographen anvertraute.¹⁶³ *Walther Rathenau* (1867–1922) wirkte in der Planungsphase der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft mit, bis es zu Unstimmigkeiten mit Harnack kam.¹⁶⁴ Ebenso gehörte der Großkaufmann *Eduard Arnhold* (1849–1925) zu den Mitbegründern der Gesellschaft und ist auch ihr erster Schriftführer (1911–1925) gewesen.¹⁶⁵ Harnack stand mit ihm in diesem Zusammenhang in persönlichem und brieflichem Kontakt¹⁶⁶ und hielt auch eine Gedächtnisrede bei dessen Trauerfeier am 15. August 1925.¹⁶⁷ Darüber hinaus spendeten jüdische Bankiers und Großunternehmer wie Arnhold einen beträchtlichen

Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. In: *Deutsche Erinnerungsorte*/ hrsg. von Étienne François; Hagen Schulze. Bd. 3. München 2001, 55–71; Lothar BURCHARDT, Zwischen Reformeifer und KWG-Raison: Adolf von Harnack und die Industrie. In: *Adolf von Harnack: Theologe ...*, 157–187; Rudolf VIERHAUS: Im Großbetrieb der Wissenschaft. Adolf von Harnack als Wissenschaftsorganisator und Wissenschaftspolitiker. In: *Adolf von Harnack: Theologe ...*, 419–441.

162 Vgl. Adolf VON HARNACK: Die Königliche Bibliothek zu Berlin. PJ 44 (1911), 87–94; auch in ders.: *Aus Wissenschaft und Leben* 1, 129–138, hier 134; ders.: *Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze*, 106–112, hier 110; »Auswählen, Verwalten, Dienen ...«, 77, Anm. 13 (mit weiterer Lit.); 234, Anm. 12; 246; ferner Krause: *Adolf von Harnack als Generaldirektor ...*, 152, sowie Z–H, 329=254. Zu Harnacks Briefwechsel mit Darmstaedter vgl. S/D, 264. – Zu Darmstaedter allgemein vgl. auch Georg LOCKEMANN: Darmstaedter, Ludwig. NDB 3 (1957), 516 f.; Peter PULZER: Die jüdische Beteiligung an der Politik. In: *Juden im Wilhelminischen Deutschland ...*, 143–239, 167.

163 Vgl. »Auswählen, Verwalten, Dienen ...«, 246; ferner Krause: *Adolf von Harnack als Generaldirektor ...*, 152; Z–H, 329=254. – Zu Mendelssohn-Bartholdy allgemein vgl. W[erner] E. MOSSE: *Jews in the German economy: The German-Jewish economic élite 1820–1935*. Oxford 1987, 91, 180, Anm. 16; 181.

164 Vgl. Z–H, 424, 426=330 f. Ferner Wendel: *Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ...*, 80 f.; Burchardt: *Wissenschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland*, 39; Bernhard VOM BROCKE: *Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Kaiserreich: Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs*. In: *Forschung im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft*, 17–162, 69 f.; No, 61 f. – Zu Rathenau allgemein vgl. H[enry] W[ASSERMAN]; L[eni] Y[AHIL]: *Rathenau, Walther*. EJ 13 (1971), 1569 f.; Ernst SCHULIN: *Rathenau, Walther*. DBE 8 (1998), 150 f. (weitere Lit.).

165 Zu Arnholds Aktivitäten in diesem Zusammenhang vgl. Z–H, 427=332; 536=418. – Zu Arnhold allgemein vgl. ferner EDUARD ARNHOLD: *ein Gedenkbuch*/ hrsg. von Johanna Arnhold. Berlin 1928, passim; Wendel: *Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ...*, Personenregister s. v.; Burchardt: *Wissenschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland*, 61, 79 u. ö.; Werner E. MOSSE: *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Juden im Wilhelminischen Deutschland ...*, 57–113, bes. 76–78; Mosse: *Jews in the German economy*, Personenregister s. v.; Pulzer: *Die jüdische Beteiligung an der Politik*, bes. 222, 238; *Forschung im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft*, Personenregister s. v.; ANONYMUS: *Arnhold, Eduard*. DBE 1 (1995), 178; *Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute*, Personenregister s.v.

166 Teile der Korrespondenz bei Eduard Arnhold: *ein Gedenkbuch*, 197–199. Harnack redete Arnhold in späteren Jahren als »Freund« an. So etwa in einem Brief vom 13.05.1921; ebd., 198 (»Hochverehrter Herr Geheimrat und Freund!«).

167 Siehe unten den Exkurs.

Anteil des Kapitals, das für die Gründung der Gesellschaft aufgebracht werden mußte. Dementsprechend hoch war der Anteil der jüdischen Mitglieder im Senat der Gesellschaft unter der Präsidentschaft Harnacks. Hierzu zählten Eduard Arnhold, Ludwig Darmstaedter, *Paul Ehrlich* (1854–1915)¹⁶⁸, *Albert Einstein* (1879–1955)¹⁶⁹, Fritz Haber, *Rudolf Hilferding* (1877–1941, später konfessionslos)¹⁷⁰, *Leopold Koppel* (1854–1933, getauft)¹⁷¹, *Franz von Mendelssohn* (1865–1935, getauft)¹⁷², *Alfred Merton* (1878–1954, getauft), *Oscar Ostersetzer* († nach 1936, evtl. getauft)¹⁷³, *Arthur Salomonsohn* (1859–1930), *Paul Schottländer* (1870–1938), *Paul von Schwabach* (1867–1938, getauft)¹⁷⁴, *Siegmund Seligmann* (1853–1925) und *Ernst von Simson* (1876–1941, getauft)¹⁷⁵. Ein Mitglied der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, mit dem Harnack gelegentlich dienstlich korrespondierte, war auch der Frankfurter Chemie-industrielle, Mitinhaber und Mitglied der Aufsichtsräte von Hoechst und Cassella, *Leo Gans* (1843–1935, später getauft).¹⁷⁶ Die Tatsache, daß sich eine große Anzahl dieser Finanz- und Industriemagnaten taufen ließ, läßt jedoch erkennen, daß das Judentum, dem Harnack hier begegnete, sich seiner religiösen Wurzeln kaum bewußt gewesen, vielmehr in hohem Maße an die kulturellen wie religiösen Standards der christlichen Mehrheitsgesellschaft angepaßt gewesen sein dürfte.¹⁷⁷

Es finden sich daher auch in Harnacks Schrifttum kaum Äußerungen über jüdische Zeitgenossen. Eine Ausnahme ist der Festvortrag, den Harnack am 17. Januar 1889 aus

-
- 168 Zu ihm vgl. A[ryeh] L[eo] O[LITZKI]: Ehrlich, Paul. EJ 6 (1971), 514 f.; Werner Friedrich KÜMME: Ehrlich, Paul. DBE 3 (1996), 44 (mit weiterer Lit.).
- 169 Zu ihm vgl. G[erald] E. T[AUBER]: Einstein, Alfred. EJ 6 (1971), 535–538; Armin HERMANN: Einstein, Albert. DBE 3 (1996), 65–67 (mit weiterer Lit.). Ferner Horst KANT: Albert Einstein, Max von Laue, Peter Debye und das Kaiser-Wilhelm-Institut für Physik in Berlin (1917–1939). In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 227–243, bes. 228–231.
- 170 Zu ihm vgl. Wilfried GOTTSCHALCH: Hilferding, Rudolf. NDB 9 (1972), 137 f.
- 171 Zu ihm vgl. Stoltzenberg: Fritz Haber und das Kaiser-Wilhelm-Institut ..., 265 ff.
- 172 Zu ihm vgl. Elisabeth KOMAR: Mendelssohn, 8) Franz v. NDB 17 (1994), 61 f.; ferner Jörn BEHRMANN: Integrationschancen jüdischer Wissenschaftler in Grundlagenforschungsinstitutionen im frühen 20. Jahrhundert. In: Juden in der deutschen Wissenschaft, 281–327, 306 f.; Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, Personenregister s. v.
- 173 Zu ihm vgl. ebd., Personenregister s. v.
- 174 Zum ihm vgl. Lamar CECIL: Jew and Junker in Imperial Berlin. YLBI 20 (1975), 47–58; Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, Personenregister s. v.
- 175 Zu ihm vgl. ANONYMUS: Simson, Ernst v. DBE 9 (1998), 337. – Vorstehende Angaben nach Burchardt: Wissenschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland, 79 f.; vom Brocke: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Kaiserreich, 45–47, 158 f., 216, 349–355. Vgl. zu Koppel, Mendelssohn, Merton, Salomonsohn, Schottländer, Schwabach, Seligmann und Simson auch Mosse: Jews in the German Economy, Personenregister ss.vv. Ferner Adolf VON HARNACK: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Jahre 1922 (ohne Nr. bei S/D, vgl. 1373). In: Ders.: Erforschtes und Erlebtes, 243–252, hier 246; auch in: No, 1105–1114.
- 176 Vgl. H/S, 266. Ferner Wendel: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ..., Personenregister, s. v.; vom Brocke: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Kaiserreich, 148 f. u. ö. Zu Gans auch Franz LERNER: Gans 2) Leo Ludwig. NDB 4 (1964), 64; Mosse: Jews in the German economy, 156. 183. 187. 211 f. 351.
- 177 Zum Phänomen vgl. Kisch: Judentaufen; Jacob KATZ: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften. Darmstadt 1982, 190 ff.; Shulamit VOLKOV: Die Juden in Deutschland 1780–1918. München 1994. (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 16), 53–59, 84 f.

Anlaß des 100jährigen Geburtstages *August Neanders* in der Aula der Universität Berlin hielt.¹⁷⁸ Es handelte sich indessen auch hier um einen *getauften* Juden, und dieser Aspekt dominiert Harnacks Panegyricus auf den Vorgänger auf dem Berliner Lehrstuhl.¹⁷⁹ Die jüdische Herkunft des großen Kirchenhistorikers kommt überwiegend negativ in den Blick: Er sei »Sohn eines jüdischen Krämers gewöhnlichen Schlages« gewesen. Sein Erscheinungsbild als Kind wird als »ungewöhnlich« bezeichnet:

»Körper, Haltung und Kleidung waren vernachlässigt und wiesen ihn in die Klasse jener armen Judenjungen, deren Anblick ein mit Verdruß gepaartes Mitleid erregt.«¹⁸⁰

Wenig später heißt es jedoch, die Konversion zum Christentum sei ihm insofern leichter gefallen, als er »niemals ein Jude im Sinne des Talmud« gewesen sei, »sondern vielmehr im Sinne Philos«.¹⁸¹ Weitere Spuren antijüdischer Ressentiments gegenüber Zeitgenossen habe ich allenfalls noch in dem Briefwechsel mit Chamberlain gefunden.¹⁸² Es bestätigt sich somit der Eindruck, der sich bei der Durchmusterung von Harnacks Äußerungen über das antike Judentum ergeben hatte: Vorurteile gegenüber den Juden sind bei dem Kirchenhistoriker nur schwach ausgeprägt und leiten in keinem einzigen Fall die Argumentation.

2 Exkurs: Die Gedächtnisrede für Eduard Arnhold

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür, wie sensibel Harnack mit seinen jüdischen Bekannten umging, findet sich in der Gedächtnisrede für den Geheimen Kommerzienrat Eduard Arnhold, die er am 15. August 1925 hielt.¹⁸³ Harnack hielt eine biblisch fundierte Traueransprache, die ganz auf den religiösen Erwartungshorizont der Trauernden abgestimmt war. Sie hat Robert Raphael Geis zu der Bemerkung veranlaßt, an ihr werde »der Abstand zwischen theologischer Überzeugung und menschlicher Haltung« bei Harnack deutlich.¹⁸⁴

178 HARNACK: Rede auf August Neander, gehalten zur Feier seines 100jährigen Geburtstages am 17. Januar 1889 in der Aula der Berliner Universität. PJ 63 (1889), 177–196 (S/D, Nr. 450); auch separat Berlin 1889; auch in ders.: Reden und Aufsätze. Gießen 1904 (S/D, Nr. 829) 1, 193–218 (danach zit.); auch in: Reden und Aufsätze. Bd. 1/ nach der 2. Aufl. hrsg. von Ulrich Volp. Mandelbachtal; Cambridge 2001. (Texts and Studies in the History of Theology; 1), 193–214. HARNACK publizierte daneben eine Zusammenfassung in der »Christlichen Welt«: »Zum Andenken August Neanders«. ChW 3 (1889), 239–242. 258–260 (S/D, Nr. 451). Vgl. auch Harnack an Rade, 27.01.1889; Ja, 211, Nr. 69; Harnack an Rade, 31.01.1889; Ja, 212, Nr. 70.

179 Vgl. auch HARNACK: Die Theologische Fakultät der Universität Berlin. ChW 24 (1910), 949–953 (S/D, Nr. 1024); auch in: Aus Wissenschaft und Leben 2, 153–164, hier 162; auch in: No, 835–846.

180 Harnack: Rede auf August Neander ..., 197. In der Zusammenfassung in der »Christlichen Welt« schreibt Harnack, Neanders Vater sei »ein gewöhnlicher Schacherjude« gewesen, »der seine Frau böswillig im Stich ließ«. Der Direktor des Johanneums, Gurlitt, habe sich »des ungewöhnlichen Zöglings« angenommen, »der äußerlich zunächst wie ein gewöhnlicher Judenjunge nicht sehr anmutete« (ders.: Zum Andenken August Neanders, 239).

181 Harnack: Rede auf August Neander ..., 197.

182 Vgl. unten S. 198–200.

183 HARNACK: Gedächtnisrede bei der Trauerfeier für Herrn Geheimen Kommerzienrat Eduard Arnhold am 15. August 1925. In: Eduard Arnhold: Ein Gedenkbuch, 306–310 (S/D, Nr. 1446); auch in: Adolf von Harnack: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 269–274 (danach zitiert). Vgl. zum Folgenden auch knapp Surall: Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive, 103.

184 In: Versuche des Verstehens, 50, Anm. 1.

Als Motto wählt er die erste Strophe des Chorals »O Ewigkeit, du Donnerwort« von Johann Rist (1607–1667).¹⁸⁵ Obwohl der Choral christlichen Ursprungs ist, findet sich darin nichts, was einem Juden anstößig wäre. »Ewigkeit«, die Plötzlichkeit des Todes und das damit verbundene Leid sind das Thema der einleitenden Absätze der Ansprache, die Harnack an die »andächtig Leidtragenden« richtet. Er stellt sodann die Frage, ob das Leben des Entschlafenen »ein vollendetes Leben« gewesen sei, denn in diesem Fall empfänden »wir an ihm selbst etwas Beständiges, Ewiges, das über die Zeit hinausführt«, womit das »Rätsel des Todes« »etwas von seiner Bitterkeit« verliere. Vollendet sei ein Leben aber, »wenn ein geschlossenes Werk in ihm und hinter ihm liegt, und wenn ein solches Wirken und Werk durch Gottes Gnade die Persönlichkeit selbst gestaltet und vollendet hat«. Arnholds Leben aber sei »ein vollendetes Leben im hohen Sinne des Wortes«. Das »Wirken« Arnholds wird sodann als ein Dreiklang aus »Schaffen«, »Helfen« und »Erfreuen« beschrieben.¹⁸⁶ Unter dem Stichwort »Schaffen« werden Arnholds Tätigkeiten im Verkehrswesen, in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft und in den Künsten erwähnt.¹⁸⁷ Geholfen habe Arnhold als Kunstmäzen, in der Unterstützung von sozial Bedürftigen, in der Fürsorge für seine Mitarbeiter.¹⁸⁸ Freude und Erfreuen bildeten den dritten Charakterzug des Verstorbenen.¹⁸⁹ Von dem Verstorbenen kehrt Harnack sodann wieder zu seinem Eingangsthema, dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zurück, das er in eine Rezitation von Psalm 90 (in der Lutherübersetzung) münden läßt.¹⁹⁰ Erwähnt werden sodann die »Sorge und Aufopferung« von Arnholds Frau in der Zeit der Krankheit.¹⁹¹

Harnack schließt mit einer *peroratio*, die ein Cento aus Bibelziten darstellt:

»Teurer Bruder! Wir befehlen Deine Seele Gott dem Herrn [vgl. I Petr 4,19], der ein Vater ist über alles, was Kinder heißt [Eph 3,15]. Er möge mit ihr handeln nicht nach Seiner Gerechtigkeit, sondern nach Seiner großen Barmherzigkeit. Vater unser, der Du ein Gott der Lebendigen bist, und nicht der Toten [Mk 12,27 parr.], nimm diese Seele zu Deinen Gnaden auf. Wir aber scheiden von dem Sarge unseres Bruders mit dem Gebet, Gott möge auch das Werk unserer Hände fördern [Ps 90,17] und uns allen, insonderheit der tiefgebeugten Witwe, Seine Kraft geben, unser Leben ferner zu leben nach Seinem Willen.

Teurer Bruder! Der Herr segne Deinen Ausgang und Deinen Eingang von nun an bis in Ewigkeit [Ps 121,8]. Er segne Dich und behüte Dich und uns: Er lasse Sein Angesicht leuchten über uns und gebe uns Seinen Frieden [vgl. Num 6,24 f.]. Amen.«¹⁹²

185 »O Ewigkeit, du Donnerwort, // O Schwert, das durch die Seele bohrt, // O Anfang sonder Ende! // O Ewigkeit, Zeit ohne Zeit – // Ich weiß vor großer Traurigkeit // Nicht, wo ich mich hinwende«; Harnack: Gedächtnisrede ..., 269. Diesen Choral hatte Theodor Mommsen Harnack gegenüber kurz vor seinem Tod am 1. November 1903 zitiert; vgl. Adolf HARNACK: Rede bei der Begräbnisfeier Theodor Mommsens am 5. November 1903 in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gehalten. Leipzig 1903 (S/D, Nr. 793; *non vidi*); auch unter dem Titel: In Memoriam: II. Theodor Mommsen. In: Ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 332–332, hier 331; auch in: No, 1530–1539. Vgl. dazu Stefan REBENICH: Theodor Mommsen: Eine Biographie. München 2002, 223 (freundlicher Hinweis von Prof. Dr. Stefan Rebenich, Bielefeld).

186 Ebd., 270.

187 Ebd., 271 f.

188 Ebd., 272.

189 Ebd., 272 f.

190 Ebd., 273 f.

191 Ebd., 274.

192 Ebd.

Harnack verzichtet in dieser Ansprache auf jegliche Erwähnung Christi; er unterläßt es aber ebenso, auf die jüdische Religion oder Frömmigkeit des Verstorbenen einzugehen. Ganz unauffällig klingt die lutherische Gnadenlehre an, ohne daß sie sich jedoch ausdrücklich als solche zu erkennen gäbe.

3 Äußerungen zum zeitgenössischen Antisemitismus

Wie es nur wenige Äußerungen Harnacks über jüdische Zeitgenossen gibt, so hat er sich auch – wenn ich recht sehe – zu Fragen des Judentums seiner Zeit nie geäußert.¹⁹³ Auch hat er beispielsweise auf die zahlreichen jüdischen Reaktionen auf sein »Wesen des Christentums« nicht repliziert. Es scheint sich also hier der Eindruck, den wir bereits aus dem Durchgang durch sein fachwissenschaftliches Werk gewonnen haben, zu bestätigen: Harnack hatte am Judentum einfach kein prononciertes Interesse.

Dementsprechend gibt es auch zum zeitgenössischen Antisemitismus von Harnack nur wenige Stellungnahmen. Sie fallen allesamt negativ aus. Dies bestätigt schon den rein äußerlichen Eindruck, den man beim Durchblättern zweier neuerer Publikationen gewinnt, nämlich des »Handbuchs zur ›Völkischen Bewegung« und Uwe Puschners Habilitationsschrift zur »völkischen« Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich:¹⁹⁴ In ersterer erscheint Harnacks Name ganz am Rande,¹⁹⁵ in letzterer überhaupt nicht.

Soweit bisher bekannt, fiel eine erste einschlägige Äußerung Harnacks im Zusammenhang mit der Konstituierung des Evangelisch-sozialen Kongresses durch den Hofprediger Adolf Stoecker und den Nationalökonom Adolf Wagner im Jahre 1890.¹⁹⁶

193 Claussen zitiert die Bemerkung des NS-Bischofs der Hamburger Landeskirche, Franz Tügel, Harnack habe in der Vorlesung gelegentlich über die Juden geäußert: »Zuerst handeln sie mit Glascherben, dann haben sie eine Villa im Grunewald oder in Paris, und zuletzt werden sie Dollar-könige«; Claussen: Sprung und Wagnis; vgl. Franz TÜGEL: Mein Weg, 1888–1946: Erinnerungen eines Hamburger Bischofs/ hrsg. von Carsten Nicolaisen. Hamburg 1972. (AKGH; 11), 92. – Dies kann nach allem, was ich bisher über Harnacks Haltung in dieser Frage in Erfahrung bringen konnte, so kaum richtig sein. In Rechnung zu stellen ist nicht nur die politische Haltung des Kolporteurs, vgl. dazu Rainer HERING: Tügel, Franz Eduard Alexander. BBKL 12 [1997], 687–711, sondern auch die Tatsache, daß dieser die fragliche Bemerkung aus einem Abstand von über drei Jahrzehnten erinnert haben will.

194 Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ...; Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich.

195 So erfährt man hier, daß Harnack Mitglied im »Ehrenbeirat« des kurzlebigen »Werdandi-Bundes« (gegründet 1907) gewesen ist, der sich als Vorreiter einer »neuen, spezifisch ›deutschen‹ Volkskultur« verstand, dabei aber nicht primär antisemitisch orientiert war. Harnack scheint hier keine aktive Rolle gespielt zu haben. Vgl. Rolf PARR: Der »Werdandi-Bund«. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ..., 316–327, bes. 319; das Zitat 317. Ferner Cosima Wagner an Ernst Erbprinz zu Hohenlohe-Langenburg, 11./12.09.1907. In: Cosima WAGNER: Das zweite Leben: Briefe und Aufzeichnungen 1883–1930/ hrsg. von Dietrich Mack. München; Zürich 1980, 699.

196 Zu Harnacks Mitarbeit im Evangelisch-sozialen Kongreß vgl. Ja, 31–45; Re, 518–537. Dort 519, Anm. 2, die neuere Literatur zum Thema, die aber für die uns interessierenden Aspekte nichts erbringt. Ferner jetzt auch: Günter BRAKELMANN: Adolf Harnack als Sozialpolitiker. In: Was ist Christentum?, 201–232; Kurt NOWAK: Sozialpolitik als Kulturauftrag: Adolf von Harnack und der Evangelisch-Soziale Kongreß. In: Soziale Reform im Kaiserreich: Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik/ hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser; Wilfried Loth. Stuttgart etc. 1997. (Konfession und Gesellschaft; 11), 79–93.

Harnack war um Mitarbeit gebeten worden und legte die Voraussetzungen einer Zusammenarbeit in einem Aufsatz in den »Preußischen Jahrbüchern« dar. Auch auf den notorischen Antisemitismus Stoeckers ging er hier in einer berühmten Passage ein:

»Endlich gilt es, noch einen Punkt ins Auge zu fassen und vor der Beschäftigung mit ihm zu warnen: das ist die Judenfrage. Es mag eine Judenfrage im nationalen und im wirtschaftlichen Sinn geben – ich weiß das nicht und bin darüber nicht kompetent –, das aber weiß ich, daß den Antisemitismus auf die Fahnen des evangelischen Christentums zu schreiben, ein trauriger Skandal ist. Die, welche das getan haben, haben freilich immer das nationale und wirtschaftliche Interesse mithinein gezogen, weil sie als Christen hätten schamrot werden müssen, wenn sie einfach im Namen des Christentums die Parole des Antisemitismus ausgegeben und das Evangelium in einen neuen Islam verwandelt hätten. Aber wer kann leugnen, das auch das geschehen ist? Das heißt aber, die Macht, welche dazu in der Welt ist, die Gegensätze der Rassen und Nationen zu mildern und Menschenliebe selbst dem Feind gegenüber zu erwecken, in entgegengesetzter Richtung mißbrauchen. Wir dürfen voraussetzen, daß auf dem Kongreß, der der Verbrüderung dienen soll und nicht der Vergiftung, kein Versuch gemacht werden wird, die »Judenfrage« hineinzuziehen. Sollte er gemacht werden, so wird eine kräftige Abwehr nicht fehlen.«¹⁹⁷

Harnack griff also das antijüdische Schlagwort der »Judenfrage« auf, nur um sich dafür unzuständig zu erklären. Obwohl er sich nie gescheut hatte, in nationalen Fragen Stellung zu beziehen – hier verzichtete er darauf, sich einzumischen. Gleichwohl: Der Antisemitismus, der durch Stoecker, aber mehr noch durch den Historiker Treitschke im Berliner Antisemitismusskandal zehn Jahre zuvor salonfähig, ja hoffähig gemacht worden war,¹⁹⁸ wird von Harnack unter Berufung auf die »Menschenliebe« strikt abgelehnt. Auffälligerweise wird das Judentum von Harnack aber durchaus nicht als »Schwester« oder »Mutter« des Christentums gesehen, das es darum zu ehren gelte, sondern die Abweisung des Antisemitismus wird mit der vom Evangelium gebotenen *Feindesliebe* in Verbindung gebracht. Wir werden noch sehen, daß diese Argumentation nicht etwa taktisch zu verstehen ist, sondern Grundüberzeugungen Harnacks widerspiegelt.

Auch als sich Stoecker auf dem 1. Evangelisch-sozialen Kongreß im Mai 1890 zu der Behauptung verstieg, der »extremste Kapitalismus und die wüsteste Sozialdemokratie« seien »in derselben Hand«, nämlich der des Judentums,¹⁹⁹ wies Harnack dies zurück und hielt dem Hofprediger die christliche Schuld an den Juden entgegen. Er bescheinigte ihm aber immerhin, sich in dieser Frage »sehr milde« ausgedrückt zu haben:

»Peinlicher ist mir die Berührung der Judenfrage. Ich bin nicht Antisemit, bemühe mich vielmehr, nach den Grundsätzen des Evangeliums Philosemit zu sein; es wird mir schwer. (Heiterkeit.) – Das ist meine ernstliche Meinung, kein Witz. In wirthschaftlichen Dingen giebt es zwar eine Judenfrage, in der Politik, wie mich meine Freunde versichern, ebenfalls. Und wenn wir lediglich wirthschaftliche oder politische Fragen behandelten, so ließe sich darüber reden. Wenn wir aber als Evangelische zusammentreten, dann müssen wir sagen: Die Schuld der Christen gegen die Juden ist nicht geringer als die Schuld, welche die Juden gegenüber den Christen haben. Deshalb möchte ich in dieser Versammlung keinen andern Standpunkt vertreten finden, als den: Wir haben sie zu gewinnen, nachdem wir sie getreten haben. Herr Hofprediger Stöcker hat sich aller-

197 Adolf HARNACK: Der Evangelisch-soziale Kongreß zu Berlin. PJ 65 (1890), 566–576 (S/D, Nr. 480); auch in ders.: Reden und Aufsätze 2, 329–343, dort 340 f.; auch in: No, 1270–1286.

198 Vgl. dazu im einzelnen Re, 346–364, mit der einschlägigen Literatur.

199 Vgl. ANONYMUS: Bericht über die Verhandlungen des Ersten Evangelisch-Sozialen Kongresses, abgehalten zu Berlin vom 27. bis zum 29. Mai 1890. Berlin 1890, 132.

dings, so lange ich ihn kenne, sehr milde in dieser Frage ausgedrückt. Aber die Menge liest nur die Hauptworte. Sie hält zusammen: »Evangelische Versammlung« und »Besprechung des Judenthums«, und deshalb ist es mir nicht angenehm gewesen, daß diese Frage hier besprochen worden ist. Die Form war unanfechtbar, die Sache ist peinlich.«²⁰⁰

Auch hier ist also zu beobachten, daß Harnack dem Judentum als solchem fremd gegenübersteht. Der »Philosemitismus« fällt ihm schwer, weil die Juden als ein – mindestens wirtschaftliches und ökonomisches – Problem gesehen werden. Über eigene Kenntnisse verfügt Harnack jedoch nicht, sondern muß sich auf Informationen aus zweiter Hand verlassen. Auf der anderen Seite wird die bisherige Behandlung der Juden durch die Christen von Harnack abgelehnt. Es geht darum, sie durch einen humanen Umgang zu »gewinnen«, wobei Harnack darauf verzichtet, genauer auszuführen, ob dies missionarisch gemeint ist. Am merkwürdigsten mutet schließlich die Beurteilung des Stoeckerischen Antisemitismus an, der ohne Zweifel in seiner Virulenz unterschätzt wird.²⁰¹ Auch wenn man bei der letzteren Bemerkung die Umstände der Rede in Rechnung stellen mag, sind Harnacks Ausführungen nicht frei von Zweideutigkeiten. Den rassistisch-»völkischen« Antisemitismus hat er hier allerdings noch nicht im Blick.

In den folgenden Jahren scheint Harnack zum Thema des Antisemitismus – trotz gelegentlicher Aufforderung durch seinen väterlichen Freund Mommsen²⁰² – geschwiegen zu haben. Erst im Jahre 1907 ergriff er hierzu wieder das Wort in einem Artikel in der Weihnachtsausgabe der Wiener Neuen Freien Presse zum Thema »Rasse, Überlieferung und Individuum«.²⁰³ Anlaß für diese Stellungnahme in einer österreichischen Tageszeitung dürften die gerade zu dieser Zeit in Wien in unterschiedlicher Form kursierenden antisemitischen Bücher und Pamphlete sein, die nicht zuletzt den jungen Adolf Hitler, der im Jahre 1908 in die Hauptstadt kam, maßgeblich prägten.²⁰⁴

Harnack räumt zu Beginn ein, daß es zwar durchaus unterschiedliche menschliche Rassen gebe. Aus dieser Feststellung lasse sich aber geschichtsphilosophisch nichts ab-

200 Ebd., 142. Vgl. zum Ganzen auch Klaus Erich POLLMANN: Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage: der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890. Berlin; New York 1973. (VHK; 44), 107–123, bes. 116; Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 429–431; die Schlüsse, die Heinrichs ebd., 431, aus diesen Zitaten zieht (siehe oben S. 36 f.), sind aber m. E. korrekturbedürftig.

201 Vgl. dazu Wolfram KINZIG: »Ich kann gewiß nichts dafür ...«: Der Skandal um Hofprediger Adolf Stoecker in London im November 1883. Aschkenas 4 (1994), 365–404, sowie jetzt Uwe PUSCHNER: Stoecker, Adolf. BBKL 10 (1995), 1507–1511; Günter BRAKELMANN: Stoecker, Adolf. TRE 32 (2001), 194 f.

202 Vgl. Re, 631 (Nr. 31), Mommsen an Harnack, 16.09.1892: »Wenn Sie, werther Freund, zu dem Neuesten und der antisemitischen Litteratur etwas beisteuern können, so soll es mich freuen. Besondere Eile hat es nicht.« Zum Anlaß vgl. ebd., Anm. 2.

203 HARNACK: Rasse, Überlieferung und Individuum. Neue Freie Presse (1907) vom 25. Dezember (*non vidi*; S/D, Nr. 936a); auch in: Baltische Monatsschrift 65 (1908), 25–33 (S/D, Nr. 973a; danach im folgenden zitiert). Hier findet sich auf S. 25 in einer redaktionellen Fußnote die Bemerkung: »Auch wer nicht mit allen Ausführungen und Schlußfolgerungen übereinstimmen kann (wie z. B. über die Juden), wird die geistreiche Abhandlung sicherlich mit hohem Interesse lesen und ihr viele Anregung zu verdanken haben.«

204 Vgl. das Panorama der unterschiedlichen »völkischen« und antisemitischen Personen und Gruppierungen um 1907 bei Brigitte HAMANN: Hitlers Wien: Lehrjahre eines Diktators. München 1996; Taschenbuchausgabe. München 1998. (serie Piper; 2653), 285–435.

leiten. Denn die Geschichte werde ebenso durch die »Überlieferung«, d. h. das Resultat der »geistigen *Veranlagung* und der *Arbeit* der einzelnen Völker«, ²⁰⁵ als auch durch »Individuen« bestimmt. Aufgabe des verantwortungsvollen Historikers wie des Politikers sei es, »seine Aufmerksamkeit gleichmäßig diesen drei Hauptfaktoren« zuzuwenden. Allerdings habe es stets »physiokratische, politische und »Heroen«-Geschichtsschreiber« gegeben. ²⁰⁶ Harnack wendet sich im folgenden insbesondere gegen die »Rassehistoriker« der ersten Kategorie. Namen fallen dabei nicht. Gegen deren krause Rassenspekulationen möchte er zeigen, »wie fragwürdig die ganze Theorie vor allem für europäische Verhältnisse erscheint und wie unverständlich und unsittlich es über eine bestimmte Grenze hinaus ist, praktische Politik auf sie zu gründen«. ²⁰⁷ Harnack führt drei Kritikpunkte an: Erstens sei es nicht ohne weiteres möglich, im europäischen Kulturraum verschiedene Rassen zu unterscheiden. Dies gelte auch für die Juden:

»Gewiß haben sie einen besonderen, ausgeprägten Typus, aber ob sie diesen ausschließlich oder auch nur zum größten Teil ihrer Rasse verdanken, das ist sehr fraglich; denn erstens ist er nur für den oberflächlichen Blick eindeutig – wie verschiedene und welch große Individualitäten hat dieses Volk hervorgebracht! – sondern lehrt die Geschichte des Judentums in den fünfhundert Jahren zwischen Alexander dem Großen und dem Ende des zweiten Jahrhunderts, daß dieses Volk einst eine sehr bedeutende Propaganda gemacht und überall fremdes Blut in sich aufgenommen hat. Die Juden der römischen Kaiserzeit waren vielleicht in höherem Maße eine geschlossene Religionsgemeinde, als ein Volk, und Übertritte ganzer Familien, ja Geschlechter haben auch später noch in Asien und Europa stattgefunden.« ²⁰⁸

Zweitens, selbst wenn man verschiedene Rassen bestimmen könnte, sei unsicher, »was der Rasse gebührt und was der Überlieferung, d. h. der Geschichte, welche die »Rasse« durchlebt hat«. ²⁰⁹ Erneut überträgt Harnack diese Überlegungen dann auch auf die Juden:

»Diese entscheidenden Beobachtungen legen die Annahme sehr nahe, daß auch der jüdische Typus, wie er unter uns steht, viel weniger ein Rassetypus ist, als ein erworbener. Die Geschichte, welche die Juden erlebt haben, diese größte Tragödie eines Volkes, hat in erster Linie ihre Eigenart gestaltet. Jedenfalls fehlt jedes Mittel, um zu unterscheiden, was der Rasse gebührt und was den geschichtlichen Mächten«. ²¹⁰

Drittens schließlich: Auch wenn es möglich wäre, zwischen Rasse und Geschichte zu scheiden, so sei es doch »unverständlich und unsittlich, die Rasse als Rasse zu bekämpfen, statt sie, wo sie ein ungefüges und störendes Element darstellt, durch geduldige Erziehung in die eigene Geschichte hinüberzuführen oder sie durch Konnubium allmählich aufzulösen, oder sie, im äußersten Falle, soweit zu beschränken, als es die Er-

205 Harnack: Rasse, Überlieferung ..., 25 f. (Hervorhebungen im Original).

206 Ebd., 26. Dieselbe Unterscheidung in der ersten der »Drei Vorlesungen Adolf Harnacks in Helsingfors«. Deutsch-Evangelisch in Finnland 1 (1911), Heft 3, 2 f.; Heft 4, 2–6 (S/D, Nr. 1048b; die Nachschrift stammt von Friedrich Israel), die das Thema »Geschichte und Geschichten« behandelte.

207 Harnack: Rasse, Überlieferung ..., 27.

208 Ebd., 28 f.

209 Ebd., 28.

210 Ebd., 30.

haltung des eigenen Staates verlangt und der Stand der gewonnenen Kultur (das heißt die sogenannten Menschenrechte) es zuläßt«. ²¹¹

Schon das Wort »Rasse« findet Harnack anstößig, da es im zeitgenössischen Gebrauch Assoziationen mit dem Tierreich wecke. Der Begriff sei geschichtshermeneutisch völlig unbrauchbar; in dem »Wettkampfe wie der Geister so der Völker« dürfe man »nur unseren geschichtlichen Erwerb« einsetzen. ²¹² Der Appell an die »Rasseninstinkte« und »Rassenkämpfe« widerspreche unmittelbar der christlichen Religion, »die von der Einheit des Menschengeschlechts« ausgehe und sich »die Verbrüderung der Menschheit zum Zweck gesetzt« habe. ²¹³ Harnack ruft aus:

»Ich gestehe, daß es für mich auf dem ganzen sozialpolitischen Gebiet keine widerwärtigere und empörendere Erscheinung gibt, als den Fanatismus und die Heuchelei, welche die egoistischen Ansprüche auf Macht und Herrschaft mit dem doppelten Tuch der Rasse und der Religion zu decken sucht.« ²¹⁴

Harnack geht sodann auf die spezifischen Probleme eines Vielvölkerstaates wie der K.u.K.-Monarchie ein und betont, die durch das Zusammenleben mehrerer Völker in einem Staate gegebenen Probleme seien nicht unlösbar. Er dringt darauf, daß im Staat »die Religion und die Sprache des Schwächeren zu respektieren« seien und man sich »vor der Illusion hüten« müsse, »als könne man durch Aufzwingung einer Sprache den nationalen Sinn ändern«. Ferner propagiert Harnack das »Konkubium der verschiedenen Völker in einem Staate«. Falls es tatsächlich einmal dazu komme, daß eines der Staatsvölker »zeitweise sich dem Staatszwecke« widersetze oder »als Gefahr für den Staat« erscheine, so sei dies ebenfalls kein Freibrief für Rassenhetze:

»Auch dann ist nicht das Volk als Volk und ist nicht die »Rasse« zu stigmatisieren und anzugreifen, sondern die Repressalien haben sich lediglich gegen die tatsächlichen Erscheinungen zu richten, nicht weiter. Beschränkungen auch gewisser staatsbürgerlicher Rechte können in schwerer Notlage die Folge sein; denn höher als jede Verfassungsbestimmung steht das, was der Staat zu seiner Existenz und zu seinem Wohle bedarf; aber die Repressalien haben doch eine sehr bestimmte Grenze. Sie dürfen die sittliche Kultur niemals verletzen, die in diesem Staate bereits gewonnen ist; denn jeder Rückschritt hier ist die schlimmste Einbuße und rächt sich an dem ganzen Staate.« ²¹⁵

Harnack hält also als *ultima ratio* die Beschränkung der staatsbürgerlichen Rechte für bestimmte Gruppen innerhalb eines Staates zwecks Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung für legitim, will sie aber eng eingegrenzt wissen. Er schließt mit dem Ausruf:

»Die großen Probleme, welche die Völkerpolitik stellt, kann man durch kein Zaubermittel beseitigen; aber es ist schon viel geschehen, wenn sie geklärt und vor Vergiftung geschützt werden. Vergiftet aber werden sie, wenn man dort mit dem Schlagwort der Rasse operiert, wo es gilt, die Überlegenheit durch sittliche Kräfte zu erweisen.« ²¹⁶

211 Ebd., 28.

212 Ebd., 31 (im Original hervorgehoben).

213 Ebd.

214 Ebd. (im Original hervorgehoben).

215 Ebd., 32 f.

216 Ebd., 33.

Ohne Zweifel war also Harnack dem »völkischen« Antisemitismus des Kaiserreiches gegenüber äußerst kritisch eingestellt und traute statt dessen der »Sittlichkeit« eine weit höhere Integrationsfähigkeit bei Differenzen zwischen Bevölkerungsgruppen zu.²¹⁷ Allein, er beteiligte sich – im Unterschied zu seinem älteren Freund Theodor Mommsen – nicht an der Bekämpfung des Antisemitismus. So war er anders als der berühmte Althistoriker offenbar kein Mitglied des »Vereins zur Abwehr des Antisemitismus«,²¹⁸ obwohl ihm auch führende Kulturprotestanten wie Otto Baumgarten angehörten.²¹⁹

Als er 1924 von dem Vereinsvorsitzenden Georg Gothein gebeten wurde, dem Vorstand beizutreten, lehnte Harnack unter Hinweis auf seine Arbeitslast ab. Er fügte hinzu:

»... daß mir die antisemitischen energetischen Bestrebungen stets ferngeblieben sind; was ich hier tue, tue ich als Einzelner, habe aber die ganze Frage niemals studieren können; man kann von einem Mann nicht alles verlangen.«²²⁰

Eine weitere öffentliche Stellungnahme gegen den Antisemitismus wurde von ihm vier Jahre später abgegeben.²²¹ Im Jahre 1928 durchzog eine Welle von antisemitischen Schändungen jüdischer Friedhöfe die Republik. Die Zeitung des »Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« bat daraufhin prominente Persönlichkeiten um eine Stellungnahme. Der Dichter *Wilhelm von Scholz* (1874–1969) äußerte sich folgendermaßen:

»Es bedarf keines Wortes, dass die geschilderten Friedhofsschändungen und Ueberfälle – die man immer wieder am liebsten ins Reich der Fabel verweisen möchte, wenn nicht ihr Zeugnis das

217 Vgl. auch die beiläufige Bemerkung in seinem Bismarck-Porträt, das wenige Monate später in derselben Zeitung erschien; HARNACK: Bismarck. Neue Freie Presse (1908) vom 26. Juli (*non vidi*; S/D, Nr. 970); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben I, 189–196 (danach zitiert); auch in: No, 1547–1552. Hier hieß es, auch Bismarcks Gegner müßten anerkennen, daß er »ein großer Exponent der deutschen Geschichte« sei. Harnack präzierte mit dem bezeichnenden Nachsatz: »der deutschen Geschichte; denn von deutscher Rasse wollen wir lieber nicht reden« (193).

218 Zur Mitgliedschaft Mommsens vgl. Re, 361. Grundlegend zur Geschichte des Vereins Barbara SUCHY: The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (I): from its beginnings to the First World War. YLBI 28 (1983), 205–239; DIES.: The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (II): From the First World War to Its Dissolution in 1933. YLBI 30 (1985), 67–103; Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik, 269–271. Zur Haltung des Kulturprotestantismus zum Verein vgl. auch Nowak: Kulturprotestantismus und Judentum ..., 19 f.; dort Anm. 33 (weitere Literatur); Thalmann: Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus.

219 Zu Baumgarten vgl. von Bassi: Otto Baumgarten, 239–245; Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 453–460. Baumgartens »Engagement für die Rechte der Juden und seine Abwehr des Antisemitismus« ist aber umgekehrt nicht gleichzusetzen »mit einer grundsätzlichen Wertschätzung für speziell »Jüdisches««; ebd., 456. Ferner oben S. 120 f.

220 Zit. bei Suchy: The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (II), 89 (Hervorhebung im Original); Thalmann: Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus, 152. Harnacks Sohn Ernst von Harnack hingegen, der später wegen seiner Beteiligung am Widerstand gegen Hitler hingerichtet werden sollte (s. u. Schluß, Anm. 10), gehörte dem Verein an; vgl. Suchy, ebd., 91. – Zu Ernst von Harnack allgemein vgl. Axel von HARNACK: Ernst von Harnack (1888 bis 1945): Ein Kämpfer für Deutschlands Zukunft. Schwenningen a. N. 1951; Ernst von HARNACK: Jahre des Widerstands 1932–1945/ hrsg. von Gustav-Adolf von Harnack. Pfullingen 1989.

221 Zum Hintergrund vgl. auch Nowak, Kulturprotestantismus und Judentum ..., 23 f.

Geschehensein leider bestätigte – bei den Tätern den beklagenswertesten Seelen- und Charakterzustand voraussetzen. Mir ist Rassendünkel, Rassenfanatismus indessen etwas so völlig Fremdes, dass mein Nichtverstehen dieser Rohheiten fast noch meinen Abscheu übersteigt.«

Auch die DDP-Reichstagsabgeordnete *Dr. Marie-Elisabeth Lüders* (1878–1966) verwahrte sich in wünschenswerter Deutlichkeit:

»Entsetzt, erschüttert und beschämt steht man dem grauenhaften Zerrbild des Menschen gegenüber, zu dem sich die herabwürdigen, die Friedhöfe schänden, Gräber zerstören, Totenhäuser berauben, ja selbst die Ruhestätte unschuldiger Kinder nicht schonen. – Sie alle sind auf Christi Namen getauft worden; es wird uns, die dem Bekenntnis jener angehören, schwer, sich auch für diese an die letzte fürsprechende Bitte dessen zu erinnern, den sie verachten und verleugnen: ›Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun.««

Im Vergleich zu diesen Sätzen fällt bei Harnack auf, daß er sich mit Äußerungen der Abscheu über die Grabschändungen zurückhält und deren Verurteilung als »Kulturschande« voraussetzt. Statt dessen bezweifelt er die Wirksamkeit der Stellungnahmen von Prominenten und fordert eine strenge Bestrafung, aber auch eine »bessere Erziehung der Jugendlichen«:

»Dass Ihre Zeitung alles versucht, um den empörenden Grabschändungen und Beleidigungen entgegenzuwirken, ist selbstverständliche Pflicht; aber von einer Unterstützung dieser Aktionen durch die Männer, an welche sich Ihr Schreiben richtet, verspreche ich mir nichts; denn die verführten jugendlichen Verbrecher hören deren Stimmen nicht, und die intellektuellen Urheber wollen sie nicht hören. Ich weiss daher gegen diese Gemeinheiten und Verbrechen meinerseits kein anderes Hilfsmittel, als sie als solche und als Kulturschande zu bezeichnen; aber was wird das helfen? Aufspüren der Uebeltäter und strenge Bestrafung sind die einzigen Gegenmittel und bessere Erziehung der Jugendlichen.«²²²

Der resignative Grundton, der diese Äußerung durchzieht, erinnert in frappanter Weise an die Position des alten Mommsen, der in einem späten Interview mit Hermann Bahr bezweifelte, durch »logische und sittliche Argumente«, »überhaupt mit Vernunft« den Antisemitismus eindämmen zu können.²²³

222 Alle Stellungnahmen in: C.V.-Zeitung: Blätter für Deutschtum und Judentum; Organ des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. 7 (1928), 658 (S/D, Nr. 1541).

223 »Sie täuschen sich, wenn Sie glauben, daß man da überhaupt mit Vernunft etwas machen kann. Ich habe das früher auch gemeint und immer und immer wieder gegen die ungeheure Schmach protestiert, welche Antisemitismus heißt. Aber es nützt nichts. Es ist alles umsonst. Was ich Ihnen sagen könnte, was man überhaupt in dieser Sache sagen kann, das sind doch immer nur Gründe, logische und sittliche Argumente. Darauf hört doch kein Antisemit. Die hören nur auf den eigenen Haß und den eigenen Neid, auf die schändlichen Instinkte. Alles andere ist ihnen gleich. Gegen Vernunft, Recht und Sitte sind sie taub. Man kann nicht auf sie wirken. Was soll man auch einem sagen, der dem ›Rektor aller Deutschen‹ folgt? Der ist nicht mehr zu retten. Gegen den Pöbel giebt es keinen Schutz – ob es nun der Pöbel auf der Straße oder der Pöbel im Salon ist, das macht keinen Unterschied: Canaille bleibt Canaille, und der Antisemitismus ist die Gesinnung der Canaille. Es ist wie eine schauerliche Epidemie, wie die Cholera – man kann ihn weder erklären noch heilen. Man muß geduldig warten, bis sich das Gift von selber austobt und seine Kraft verliert«; Hermann BAHR: Der Antisemitismus: ein internationales Interview. Berlin 1894; hier zitiert nach der Ausgabe von Hermann Greive, Königstein/ Ts. 1979, 27; dazu auch Hoffmann: Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker, 87–132, bes. 128 f.; Re, 361 f.

Sozialpsychologisch lassen sich beider Reaktionen wohl am ehesten damit erklären, daß sowohl Mommsens als auch Harnacks Zivilisationsverständnis wesentlich von der rationalen Verfaßtheit der Kultur ausging und für Irrationalismen, wie sie der Antisemitismus darstellte, keinen Raum ließ. Harnack unterschied sich allerdings von Mommsen darin, daß er sich von strafrechtlichen wie präventiven Maßnahmen Besserung versprach, während Mommsen das Abebben der Seuche abwarten wollte, was er sich von der »steigende[n] Humanisierung der Deutschen« erwartete.²²⁴

Friedhilde Krause hat unlängst darauf aufmerksam gemacht, daß sich bei Harnack schon zu Beginn der zwanziger Jahre Spuren einer Auseinandersetzung mit dem aufkommenden Nationalsozialismus nachweisen lassen. So gab er in seiner Funktion als Generaldirektor Anweisung, eine Beschwerde eines nationalsozialistisch orientierten Lesers, der einen Bibliotheksangestellten wegen seiner angeblichen Zugehörigkeit zum Judentum verunglimpft hatte, nicht zu beantworten.²²⁵ In der Wiener Neuen Freien Presse meinte Harnack in einer Pfingstbesinnung am 8. Juni 1924, die Reaktion solle sich nicht träumen lassen, »daß sie durch eine einfache Zurückführung des Alten und durch Paraden, Hakenkreuze und Stahlhelm die Schäden der Zeit heilen« könne, »jede pure Reaktion« müsse »zum weißen Schrecken und zum Bürgerkrieg führen«²²⁶ – ein Zeugnis mehr für Harnacks auch anderweitig belegtes, entschlossenes Eintreten für die Weimarer Demokratie.²²⁷

III Harnacks Kontakte zu Antisemiten

Angesichts von Äußerungen wie den soeben zitierten überrascht es, daß Harnack zu ausgewiesenen Antisemiten, darunter auch solchen »völkischer« Prägung, Kontakte gepflegt hat.

Wie bereits erwähnt, war er sich nicht zu schade, mit *Adolf Stoecker* (1835–1909) wenigstens zeitweise im Evangelisch-sozialen Kongreß zu paktieren.²²⁸ Handelte es sich dabei um ein reines Zweckbündnis, das von vornherein mit schweren Spannungen belastet war,²²⁹ so kann davon bei seiner Korrespondenz mit dem Rasse-theoretiker *Houston Stewart Chamberlain* (1855–1927) nicht die Rede sein, mit dem Harnack zwischen

224 So in einer brieflichen Äußerung vom 9. Juni 1892, abgedruckt in ANTISEMITENHAMMER: Eine Anthologie aus der Weltliteratur/ hrsg. von Jacob Moleschott; Josef Schrattenholz. Düsseldorf 1894, 521 f.; zit. nach Re, 363.

225 Krause: Adolf von Harnack als Generaldirektor ..., 149–151.

226 Adolf von HARNACK: Das kommende Zeitalter des Geistes und der Geist unserer Zeit. Neue Freie Presse (1924) Nr. 21460 (8. Juni), 4 (S/D, Nr. 1403); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 165–171 (hier 169; Hervorhebung im Original); auch in No, 765–772. Vgl. Krause: Adolf von Harnack als Generaldirektor ..., 151.

227 Vgl. dazu Douglas F. TOBLER: Scholar Between Worlds: Adolf von Harnack and the Weimar Republic. ZRGG 28 (1976), 193–222; Re, 551–555; Kurt NOWAK: Adolf von Harnack in Theologie und Kirche der Weimarer Republik. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 207–235; Anselm DOERING-MANTEUFEL: Der Kulturbürger und die Demokratie: Harnacks Standort in der ersten deutschen Republik. In: Ebd., 237–255.

228 Vgl. oben S. 189–191.

229 Vgl. dazu zuletzt No, 64 f.; Re, 518 ff.

1901 und 1925 drei Dutzend Karten und Briefe gewechselt hat. Von dieser Korrespondenz wird unten noch ausführlich zu sprechen sein.²³⁰ Hier ist zunächst danach zu fragen, welche Rolle das Judentum in diesem Schriftwechsel gespielt hat.

Der Gedankenaustausch zwischen Harnack und Chamberlain trat in seine intensivste Phase, als letzterer im Jahre 1912 sein zweibändiges Werk über Goethe veröffentlichte.²³¹ Harnack war von dieser Darstellung seines Lieblingsdichters so begeistert, daß er dem Verfasser nach Lektüre jedes Kapitels einen ausführlichen Brief des Lobes und des Dankes zukommen ließ – insgesamt fünf Schreiben. Harnack war Chamberlain gegenüber nicht völlig kritiklos, doch die Begeisterung über die seiner Ansicht nach gelungene Darstellung überwog bei weitem.²³² Was die rassistischen Äußerungen Chamberlains in diesem Werk anging,²³³ so hielt Harnack allerdings mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg.

In seinen Ausführungen über Goethe als »Naturerforscher« hatte Chamberlain Goethes Wahrheitsbegriff erwähnt und bemerkt, dieser sei nicht von einem kausalen Denken geprägt:

»In diesem Punkte berührt sich Goethe unmittelbar mit den Indoariern und Urgermanen, soweit sie uns aus Mythologie und Denken bekannt sind [...]; diese Überzeugung bedeutet zugleich die Ablehnung jener jüdischen Weltanschauung, die, durch den Kirchenglauben eingebürgert, längst in jede Lebenssphäre übergegangen ist, und, in unserer Naturwissenschaft genau ebenso heimisch wie in den Zellen frommer Mönche, unseren Geist wie ein Knochenfrass in seinen tragenden Elementen zerstört.«²³⁴

In seinem Brief vom 21. November 1912 (Brief 19) stellte Harnack dazu trocken fest:

»Da kann ich nicht mit; die Unart ist leider allgemein-menschlich, und auch die Indo-Germanen haben sie so gut wie alle Kinder.«

Zu diesem Zeitpunkt hatte er das sechste Kapitel noch nicht gelesen, das die umfangreichsten antisemitischen Äußerungen Chamberlains enthielt. Letzterem diente hier eine Bemerkung Goethes in den »Wanderjahren«²³⁵ als Ausgangspunkt zu einer langen anti-jüdischen Tirade, in der er den »arischen«, d. h. »mythischen« Glauben Goethes mit der

230 Vgl. unten Teil 3.

231 Goethe.

232 Vgl. dazu im einzelnen unten Teil III.

233 Vgl. bes. Goethe, 688–692, über Goethes Haltung zum Judentum. Der Antisemitismus und die Rassenlehre Chamberlains sind vielfach behandelt worden; vgl. aus der neueren Literatur bes. David Clay LARGE: Ein Spiegelbild des Meisters? Die Rassenlehre von Houston Stewart Chamberlain. In: Richard Wagner und die Juden/ hrsg. von Dieter Borchmeyer; Ami Maayani; Susanne Vill. Stuttgart 2000, 144–159.

234 Goethe, 310.

235 Zu diesem Problem vgl. aus der neuesten Literatur z. B. Günter HARTUNG: Goethe und die Juden. Weimarer Beiträge 40 (1994), 398–416 (dort auch Hinweise auf die ältere Literatur); Jürgen GIDION: Goethe und die Juden. Neue Sammlung 40 (2000), 537–554; »AUSSERDEM WAREN SIE JA AUCH MENSCHEN«: Goethes Begegnung mit Juden und Judentum/ hrsg. von Annette Weber. Berlin 2000. (Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main; 7); Klaus L. BERGHAHN: Ein klassischer Chiasmus: Goethe und die Juden, die Juden und Goethe. Goethe Yearbook 10 (2001), 203–221; GOETHE IN GERMAN JEWISH CULTURE: Papers presented at the 31st Wisconsin workshop, held in Madison, Wisconsin from 28 to 30 Oct., 1999/ hrsg. von Klaus L. Berghahn; Jost Hermand. Rochester, New York. 2001.

dekadenten »Seelenlosigkeit« der Juden kontrastierte, die sie »ausserhalb jeder – auch orientalischer – Kultur« stelle.²³⁶ Harnack replizierte darauf in recht scharfer Form:

»Aber nun noch – verübeln Sie mir dieses Gravamen nicht – Ihre antijüdische Polemik vom Standpunkt der Rasse! Sie sind wirklich von einem antijüdischen Dämon besessen, der Ihnen den Blick trübt und Ihr herrliches Buch mit einem Flecken entstellt. Wo soll ich meine Polemik beginnen? Ich glaube nicht, dass die Vorsehung ein Schandvolk heraufgeführt hat; ich glaube überhaupt nur in sehr bedingter Weise innerhalb der einzelnen Zweige der Arier und der Semiten an scharfe Rassen-Charakterlinien. Ich bin überzeugt, dass erlebte Geschichte für ein Volk so viel bedeutet wie Anlage-Nuancen; ich glaube wie in Bezug auf das Individuum so auch in Bezug auf die Völker innerhalb des »So muß Du sein« an große Möglichkeiten der Verwahrlosung und der Perfektion, des Schlawfrüdens und sich Aufraffens. Ich glaube, dass wir Jesajas, Jeremias und die Psalmen und vor allem Jesus Christus selbst quoad naturam den Juden verdanken. Ich muß auch einen Paulus, der I Cor. 13 u. Röm. 8 geschrieben hat, für einen Juden und für einen der tiefsten Geister halten, so vieles mir sonst an ihm wenig sympathisch und unverständlich ist. Ich glaube nicht mit ihm an sein Wort: πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, wohl aber habe ich die Zuversicht, dass auch aus diesem Volk allmählich sich ein immer größerer Teil zu einer tieferen und höheren Welt- und Gottbetrachtung hindurcharbeiten wird, wofür ich für einzelne Juden schon jetzt Beweise habe. Sie sind zu lange gedrückt worden, u. so ist es ihnen durch die Geschichte furchtbar schwer gemacht worden, sich zu edler Menschlichkeit emporzufinden. Aber schon jetzt kenne ich mehrere Juden, die mir auf verschiedenen Linien Ehrerbietung abnötigen. Wollen wir dem Volke doch helfen, dass es vorwärts kommt. Gewiß liegen hier große Gefahren; der schlimme Jude ist heute eine furchtbare Kalamität für uns; aber um so größer muß unsre Weisheit u. Liebe gegen sie sein. Ihre Worte aber sind nur verletzend; dazu können sich die Juden sagen: da wir nun durch unsre Rasse notwendig so sind, wie wir sein müssen, wollen wir auch mit Bewusstsein so bleiben.«²³⁷

Harnacks Relativierung des Rassegedankens und die Hervorhebung der Bedeutung geschichtlicher Erfahrung für die Prägung eines Volkes entspricht der Auffassung, wie er sie 1907 in der Wiener »Neuen Freien Presse« geäußert hatte. Die jüdische Herkunft des Alten Testaments und Jesu wird unterstrichen. Erstaunlich ist die ambivalente Bewertung des Paulus. Seine Bedeutung beruht auf dem »Hohenlied der Liebe« (I Kor 13) und der Beschreibung des Lebens der Christen im Geist (Röm 8). Abgelehnt wird hingegen die von Paulus in Röm 11,26 geäußerte Hoffnung auf die endzeitliche Rettung »ganz Israels«.

Harnack legt hier nicht dar, warum er dem Apostel in Röm 11,26 nicht folgen kann. Dies wird aber aus einer Ergänzung in der vierten Auflage des ersten Bandes seiner Dogmengeschichte deutlich, die 1909 erschienen war. In einem »Zusatz« zum Text hatte er seit der Erstauflage das theologische und religionsgeschichtliche »Verdienst« des Paulus hervorgehoben, das in der Begründung des »Universalismus' des Christentums« und damit des Christentums »als einer positiven Religion« bestanden habe.²³⁸ Dieses Verdienst wurde sodann in folgender Weise eingeschränkt: Man dürfe »die eigenthümlichen Schranken, die für Paulus hier noch immer bestanden und die häufig verkannt werden, nicht übersehen«. Sie äußerten sich u. a. in seiner Überzeugung, »dass sich einst die ATlichen Verheissungen – unbeschadet ihrer gegenwärtigen Erfüllung an der Heiden-

236 Goethe, 688–697; das Zitat 694.

237 Harnack an Chamberlain, 24.11.1912 (Brief 21).

238 LDog^{1/2} 1, 62 f.

kirche – noch in besonderem Sinne am jüdischen Volke erfüllen« würden (mit Verweis auf Röm 11). Darin müsse man aber »eine verhängnisvolle Rückständigkeit« erkennen, »die nicht bestehen bleiben durfte, wenn die Selbständigkeit der christlichen Religion gegenüber der jüdischen aufgerichtet werden sollte«. ²³⁹

Ebenso betonte er zwei Jahre später in seinen »Neuen Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien«, Paulus habe die »urapostolische Erwartung, erst werde sich das jüdische Volk bekehren und dann die Völkerwelt folgen, umgestürzt durch eine ganz neue theozentrische und universale Betrachtung, für die es Juden oder Heiden nicht gab«. Gleichwohl habe seine Kraft nicht dazu ausgereicht, aus dieser Erkenntnis, »die sich freilich mit der geschichtlichen Beziehung der ATlichen Weissagungen in flagrantesten Widerspruch setzen mußte«, »die letzte Konsequenz zu ziehen«. Sie hätte darin bestanden, »das Israel κατὰ σάρκα entschlossen nunmehr aus der Heilsgeschichte zu streichen«:

»Tödliche Streiche hatte Paulus dem Sinn und der Geltung des A.T.s bereits versetzt, hatte die herrlichen Verheißungen desselben mit vollen Händen den Heiden ausgestreut, hatte das Israel κατὰ σάρκα bettelarm gemacht und damit ausgelöscht [...]. Aber siehe da! er schreckt vor der letzten Konsequenz, daß das Israel κατὰ σάρκα überhaupt keine Verheißungen habe und niemals welche besessen habe, zurück; er bläst in dem Momente, wo es schon beendet scheint, das Gefecht selbst ab und begibt sich in das Lager der Feinde! Neben den Verheißungen, die dem Israel κατὰ πνεῦμα gelten, bleiben eben diese Verheißungen für das Israel κατὰ σάρκα doch in Kraft! Wie kann man das verstehen? Feind und Freund, beide mußten irre werden! Derselbe Apostel, der die Ansprüche des jüdischen Volkes, sofern sie sich auf die *Gesetzesbeobachtung* stützten, mit neuen religiösen Waffen so kraftvoll bekämpfte, verteidigte die besonderen Hoffnungen dieses Volkes unter dem Titel der *Verheißungen*!« ²⁴⁰

Man wird Harnack hier also so verstehen müssen, daß er eine heilsgeschichtliche Vorzugsbehandlung der Juden ablehnt, da die Unterscheidung zwischen Juden (als Israel »nach dem Fleisch«) und Heiden im Christentum als dem Israel »nach dem Geist« letztlich aufgehoben ist. Keinesfalls darf man ihn dahingehend deuten, als folge für ihn aus der Bestreitung eines *theologischen Prae* der Juden deren soziale Diskriminierung! Vielmehr sind für ihn *sub specie aeternitatis* »ethnische« Identitäten gerade obsolet, ein Gedanke, den er exegetisch aus Paulus herleitet, in dem sich aber auch sein theologischer Liberalismus meldet. Darüber hinaus gesteht er den Juden die zivilisatorische Kraft zur Verbesserung der eigenen Lage zu und ruft Chamberlain zur Unterstützung bei diesem Bemühen auf.

Harnacks Äußerungen sind also auffällig ambivalent: Auf der einen Seite lehnt er den rassistischen Antisemitismus Chamberlains strikt ab. Hier dürfte sein christlicher Humanismus handlungsleitend sein. ²⁴¹ Exegetische Einsichten beeinflussen seine Hal-

239 LDog⁴ 1, 99 f. Vgl. auch WdCh, 178; dazu oben Anm. 51.

240 HARNACK: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Bd. 4: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911 (S/D, Nr. 1045), 34 f. (Hervorhebungen im Original). In einem eigenen Aufsatz reagierte darauf Adolf JÜLICHER: Die jüdischen Schranken des Harnackschen Paulus. PrM 17 (1913), 1–20, in dem er Harnack vorwarf, die »jüdischen Schranken« bei Paulus überbewertet zu haben. Vgl. die Analyse des letzteren bei Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 377–381.

241 Vgl. Kinzig: Harnack heute, 499 f. und unten S. 205, 301.

tung darüber hinaus insofern, als das Judentum »nach dem Fleisch« für ihn theologisch letztlich keine Rolle mehr spielt. Daraus folgt, daß sich das Christentum gegenüber dem Judentum nicht anders verhalten muß als gegenüber anderen Religionen. In diese heilsgeschichtliche Relativierung mischt sich auf der anderen Seite aber ein paternalistischer Grundton, als handle es sich bei den Juden um ungehorsame Kinder, die mit Liebe und Zucht zur Einsicht gebracht werden müßten. Erneut bleibt unklar, ob Harnack hier an eine Judenmission gedacht hat. Jedenfalls hat er nicht – wie sein Freund Mommsen – die Forderung aufgestellt, das Judentum müsse sein »Sonderwesen« ablegen, um im *Deutschtum* aufzugehen. Die nationale Assimilation dürfte für Harnack eher eine *Folge* der Bekehrung zum Christentum gewesen sein, während Mommsen umgekehrt in der Bekehrung ein notwendiges Vehikel sah, um die Integration der Juden in die Mehrheitsgesellschaft zu erreichen.²⁴² Hierin unterschied sich der christliche Theologe grundsätzlich von dem Agnostiker Mommsen.

Durch Harnacks Vorbehalte gegenüber Chamberlains Rassenantisemitismus wird indessen seine grundlegende Wertschätzung des Buches nicht beeinträchtigt. Die Frage des Antisemitismus ist eine reine Marginalie, wie der Briefschluß zeigt:

»Doch genug – der Jude soll hier nicht das letzte Wort haben. Vielmehr mag er nun ganz u. gar verschwinden und zwischen uns sonst nur übrig bleiben die Überzeugung eines weiten und tiefen Gemeinsamen, das Sie an Goethe so herrlich dargestellt haben.«²⁴³

Diese befremdliche Bemerkung ist angesichts des unmißverständlichen Kontextes wohl wiederum nicht im Rahmen einer grundsätzlichen Antipathie Harnacks gegenüber dem Judentum zu werten, wohl aber als erneuter Hinweis auf sein Desinteresse: »Der Jude« sollte deshalb nicht »das letzte Wort haben«, weil das Judentum für Harnack aus theologischen wie aus lebensgeschichtlichen Gründen allenfalls eine randständige Rolle spielte.

Chamberlain ließ sich durch den Protest Harnacks keineswegs beirren. In seinem Brief vom 9. Dezember 1912 (Brief 22) stellte er fest, in diesem Punkt gebe es zwischen den beiden Korrespondenten einen grundsätzlichen Dissens. Man müsse sich »resolut und wenn es sein muss gewaltsam von allem ›Jüdischen‹ abwenden«. Von Liebe könne man sinnvollerweise nur dann sprechen, wenn es auch Hass gebe. Die jesuanische Liebesforderung beziehe sich primär auf den Umgang zwischen Individuen. Und dann bricht es aus ihm hervor:

»Ich begreife aber nicht die Aufforderung, das Schlechte, das Schändliche, das Gemeine, dasjenige, was alle Tage auf allen Gebieten alles was mir hoch und heilig ist beschmutzt, vergiftet, niederreisst, damit alles Edle an unserm lieben armen grossen Europa rettungslos dem Untergang weihend – ich begreife nicht die Aufforderung, es zu lieben; mit allen Kräften meiner Seele hasse ich es und hasse es und hasse es! Und wie dieser Hass aus meiner leidenschaftlichen Liebe entspriest, ebenso kräftigt sich und wächst meine Liebe aus diesem Hass. Gäbe ich einmal den Hass auf, ich bliebe bettelarm an Liebe. Also seien Sie auch hierin generös, und lassen Sie mir meinen Hass, auf dass ich nicht meine Liebe verliere; denn in ihr wurzelt rein alles, was ich bin und kann.«

242 Vgl. dazu auch Hoffmann: Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker, 87–132, bes. 117–132; Re, 346–364; Rebenich: Theodor Mommsen, 170–173.

243 Harnack an Chamberlain, 24.11.1912 (Brief 21).

Harnack nahm antisemitische Auswürfe wie diese nicht zum Anlaß, den Kontakt zu Chamberlain abubrechen.

Besonderer Untersuchung bedarf schließlich Harnacks Verhältnis zu dem Theologen und Schriftsteller *Johannes Müller* (1864–1949)²⁴⁴, auf dessen Schloß Elmau er im Sommer 1919 erstmals und seit 1921 regelmäßig Ferien machte²⁴⁵ und wohin er sogar Studenten einlud.²⁴⁶ Auf Veranlassung Harnacks hin hatte die Berliner Theologische Fakultät Müller 1917 die Ehrendoktorwürde verliehen.²⁴⁷ Harnacks Tochter beschreibt

244 Zu Müller allgemein vgl. Thomas Martin SCHNEIDER: Müller, Johannes. NDB 18 (1997), 426–428; Harald HAURY: Müller, Johannes. RGG⁴ 5 (2002), 1571.

245 Vgl. dazu auch Johannes MÜLLER: Adolf von Harnack zum Gedächtnis. Elmau 1930, 139 f. (= Grüne Blätter 32, 137–220; S/D, Nr. 1608, 1609): »Adolf von Harnack kam zum erstenmal Ende August 1919 nach Elmau; dann wieder 1921 und seitdem jeden Sommer bis im vorigen Jahr. Außerdem aber war er noch im März 1924, 25, 26 und 28 wochenlang bei uns. Auch in diesem März wäre er gekommen, wenn ihn eine seiner Nichten hätte begleiten können. Und für diesen Herbst hatte er noch im Mai seinen Besuch angekündigt. Immer war er drei, meist vier Wochen unser Gast. Alle Aufenthalte zusammen gerechnet, hat er ungefähr ein ganzes Jahr in der Elmau zugebracht.« Der Bericht in überarbeiteter Form auch in ders.: Vom Geheimnis des Lebens. [Bd. III]: Gegen den Strom/ aus dem Nachlaß hrsg. von Bernhard Müller. Elmau 1953, 142–156.

246 Vgl. hierzu das Umschlagbild des Bandes »Adolf von Harnack: Theologe ...«, das Adolf von Harnack im Kreise seiner Studenten in Elmau im Jahre 1926 zeigt.

247 So jedenfalls Schneider: Müller, Johannes, 427. Von einer Vermittlung Harnacks schreibt Müller selbst jedoch nichts. In seinen Erinnerungen äußert er sich über den Vorgang sehr abfällig: »Am letzten Tag des Monats [Oktober] wurde ich abends an das Telephon gerufen, wo mir Professor Mahling mitteilte, daß mich die Theologische Fakultät der Universität Berlin anläßlich des Reformationsjubiläums zum Ehrendoktor ernannt habe. Als ich darauf etwas einsilbig erwiderte, frug er mich: »Freuen Sie sich denn gar nicht darüber?« Ich erwiderte: »Das kommt ganz auf die Begründung dieser Ehre an! Ich hatte richtig geahnt. Infolge der Begründung konnte ich keine reine Freude daran haben. Es wurden meine Verdienste für die Suchenden und Irrenden hervorgehoben und wie vielen Menschen ich geholfen habe, indem ich sie »in den stillen Frieden meines Hauses aufgenommen« hätte. Dagegen wurde überhaupt nichts gesagt weder von der Bergpredigt noch von den Reden Jesu, die ich *verdeutscht und vergegenwärtigt* hatte, was nach meiner Ansicht das Nächstliegende gewesen wäre. Aber darauf waren die Herren nicht gekommen. Sie wollten nur einen verdienten Mann ehren, aber für seine besondere Aufgabe fehlte ihnen das Verständnis. Ich habe deswegen auch von diesem Ehrendoktor keinen weiteren Gebrauch gemacht«; Johannes MÜLLER: Vom Geheimnis des Lebens: Erinnerungen. Bd. 2. Stuttgart; Berlin 1938, 445 (Hervorhebung im Original). In seinem Erinnerungsbüchlein an Harnack schreibt Müller: »Das ist nicht meine Art, von mir aus etwas zu unternehmen, wozu ich nicht durch das Leben von selbst geführt werde. Alles Künstliche, Gemachte, Gewalttätige ist mir unmöglich. Da versage ich auch stets, wenn ich mich dazu überwinde. Das geschah auch, als mir 1917 von der theologischen Fakultät der Universität Berlin die Würde des Doktors der Theologie ehrenhalber verliehen wurde. Meine Bekannten drangen in mich, den beteiligten Herren Dankesvisiten zu machen. So ging ich zuerst zu Harnack. Ich habe ihm damals, glaube ich, gesagt, wieviel ich ihm zu verdanken habe, und er versicherte mir, wie hoch er meine Tätigkeit schätze. Dann erhob ich mich sehr bald, um den vielbeschäftigten Mann nicht zu belästigen. Und der Eindruck der Begegnung war so unbefriedigend, daß ich alle weiteren Besuche aufsteckte und mich darauf beschränkte, den Herren als Zeichen meines Dankes hinfort meine »Grünen Blätter« zu schicken«; Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis, 152. Die Darstellung erinnert frappierend an den Besuch Augustins bei Ambrosius; vgl. Augustinus: Confessiones 6, 3, 3.

die Atmosphäre auf dem Schloß als eine Art unbeschwertes Cassiciacum.²⁴⁸ Harnack habe am Elmauer Kreis dessen Wahrhaftigkeit, Dogmenlosigkeit und »jene echte *Nai-vität*« fasziniert, »aus der die tiefe Frömmigkeit und auch das eigentliche Künstlertum wächst«. ²⁴⁹ In letzterem Punkt habe es allerdings auch einen Dissens mit Müller gegeben, insofern Harnack »im Naiven, in der Intuition nicht die reinste und einzige Erkenntnisquelle« gesehen habe, vielmehr ihm auch der »Intellekt« ein »Gottgegebenes« gewesen sei.²⁵⁰ Harnack habe sich von Müller ferner durch seine Betonung der *vita activa*, der »Tätigkeit im Goetheschen Sinne«, unterschieden. Auch sei er der Auffassung gewesen, man dürfe »den Typus des naiv lebenden Menschen nicht als den einzig überhaupt berechtigten Typus hinstellen«. ²⁵¹

Der Elmauer Geselligkeit taten diese Meinungsdivergenzen jedoch keinen Abbruch. Agnes von Zahn-Harnack schildert mit großer Anteilnahme die unbeschwerte Ferienatmosphäre mit Tanz und Spiel, klugen Gesprächen und gelehrten Causerien. Harnack schrieb gelegentlich an Rade, daß er »den Verkehr mit Joh[annes] Müller sehr schätze«. ²⁵² Im August 1921 hielt er in Elmau seine beiden Vorträge über »Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung«, die er anschließend in Müllers »Grünen Blättern« publizierte. ²⁵³ Als Elmau Anfang 1926 in akute Geldnot geriet, war er es, »der den Versuch veranlaßte, die Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft dafür zu gewinnen, die Elmau zu subventionieren und daraufhin dann leidende deutsche Gelehrte hierher zur Erholung zu schicken«. ²⁵⁴ Hierfür verfaßte er ein Gutachten, in dem die Elmauer Atmosphäre in den leuchtendsten Farben geschildert wird. ²⁵⁵ Harnacks Grab schmückte denn auch ein großer Kranz aus Elmau.

248 Zum Folgenden vgl. Z–H, 518–521=403–406. Ferner Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis.

249 Z–H, 519=404 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch das ausführliche Zitat von Müllers Beurteilung der Wirtschaftskrise, das HARNACK in seinem »Offenen Brief an Viscount Haldane über die Krisis der deutschen Wissenschaft« im Dezember 1922, als »Trost« in schwieriger Lage anführt: Berliner Tageblatt (1922), vom 24. Dezember (S/D, Nr. 1361; *non vidi*); auch in ders.: Erforschtes und Erlebtes, 270–274, hier 271; auch in Georg SCHREIBER: Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter: Geschehnisse und Gedanken zur Kulturpolitik des Deutschen Reiches. Leipzig 1923, 137–140 (S/D, Nr. 1384a; *non vidi*); auch in No, 1121–1125.

250 Vgl. dazu auch Harnack an Müller, 04.05.1928; Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis, 183 f.; Harnack an Müller, 06.03.1930 (ebd., 184 f.); Harnack an Müller, 20.03.1930 (ebd., 185 f.); Müller an Harnack, 24.03.1930 (ebd., 186–188); Harnack an Müller, 26.03.1930 (ebd., 188 f.). Harnack war Müller auch sonst gegenüber nicht unkritisch, wie der Briefwechsel und Müllers eigene Ausführungen in diesem Zusammenhang belegen; Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis, bes. 152–160.

251 Z–H, 519=405. Vgl. von entgegengesetzter Warte aus auch Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis.

252 Brief vom 25.08.1925; Ja, 800 (Nr. 620).

253 HARNACK: Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung. Grüne Blätter 24 (1922), 1–28 (S/D, Nr. 1365; *non vidi*); überarb. auch in ders.: Erforschtes und Erlebtes, 141–170; auch in: No, 735–764. Vgl. dazu auch Harnack an Müller, 24.12.1921; Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis, 170 f. Auch aus HARNACKS Feder stammt ein »Einsamkeit« betitelter Auszug aus einem Brief an Emma Vossler, geb. Thiersch, in: Grüne Blätter 33 (1931), 67 f. (= S/D, Nr. 1609a; *non vidi*).

254 Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis, 145.

255 Ebd., 146–148 (S/D, Nr. 1608). Der Versuch blieb leider ergebnislos; vgl. ebd., 148, und Harnack an Müller, 03.05.1926 (ebd., 179–181).

Harnack machte auch seinen Freund Rade mit Elmau bekannt. Letzterer verbrachte dort im Jahr 1928 erstmals einige Tage. An Harnack schrieb er:

»Mir ist es viel wert, daß ich nun Elmau kenne, und die 3 Tage haben mir viel Verständnis für unsern Freund J[ohannes] M[üller] gebracht.«²⁵⁶

Der Aufenthalt beeindruckte ihn so sehr, daß er den »Freunden der Christlichen Welt« darüber ausführlich berichtete.²⁵⁷ Zu den in Elmau verkehrenden Kulturprotestanten gehörten neben Harnack und Rade auch Heinrich Weinelt, Erich Foerster und andere.²⁵⁸

Müllers Gedankenwelt wie sein zum Esoterischen neigender Elmauer Kreis, die in der Weimarer Republik weit in Unternehmer- und Adelskreise hinein ausstrahlten, sind noch wenig erforscht.²⁵⁹ Der Publizist vertrat ein bewußt nonkonformistisches Christentum mit einer ausgeprägten natürlichen Theologie. Im naiven, instinktiven Erleben, nicht im bewußten Erkennen sah er die eigentliche Intention Jesu in der Bergpredigt. Diese »Lebenstheologie« verband sich später mit völkischem, ja nationalsozialistischem Gedankengut. Harald Haury spricht neuerdings davon, Müller sei »fanatisch« für Adolf Hitler eingetreten, ein Diktum, das sicher noch präziserer Qualifizierung bedarf.²⁶⁰ Nach Ansicht Thomas Martin Schneiders galt er im Dritten Reich als »eine Art Kirchenlehrer deutschchristlicher Kreise«²⁶¹, was dazu führte, daß er 1946 im Entnazifizierungsverfahren wegen propagandistischer Unterstützung als »Hauptschuldiger« eingestuft wurde.

Inwiefern dieses »völkische« Denken in den zwanziger Jahren bereits sichtbar wurde, bedarf noch genauerer Analyse. Von einer ausgeprägt deutschnationalen Einstellung Müllers ist jedoch bereits in den zwanziger Jahren auszugehen.

IV Zusammenfassende Beurteilung

War Harnack Antisemit? Wenn man darunter im engeren Sinne²⁶² den rassistisch orientierten Antisemitismus eines Houston Stewart Chamberlain versteht, gewiß nicht. War Harnack antijüdisch eingestellt?

Einfache Antworten verbieten sich angesichts des komplexen Befundes: Seine kritische Einstellung gegenüber dem Alten Testament resultierte primär aus Einsichten, die er im Rahmen seiner Marcionstudien gewonnen hatte, deckte sich aber im Ergebnis mit Forderungen zeitgenössischer Theologen und Kirchenleute. Die zu Beginn dieses Teils

256 Brief vom 23.07.1928; Ja, 835 (Nr. 666).

257 Vgl. [Martin] R[ADE]: Elmau. In: An die Freunde, Nr. 90 (15.08.1928), 1034–1036, Nachdruck in: An die Freunde: vertrauliche ... Vgl. auch Johannes RATHJE: Die Welt des freien Protestantismus: Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952, 397–399. Zu früheren Kontakten zwischen Rade und Müller vgl. ebd., 167, 240.

258 Vgl. Johannes Müller: Adolf von Harnack zum Gedächtnis, 142.

259 Vgl. zum Folgenden Schneider: Müller, Johannes.

260 Haury: Müller, Johannes.

261 So Georg Merz bei Schneider: Müller, Johannes, 427.

262 Zur verschwommenen Begrifflichkeit in der Literatur vgl. die terminologischen Bemerkungen in der Einleitung.

geäußerte Vermutung, Harnacks Haltung gegenüber dem Judentum sei durch seine Marcionstudien konditioniert,²⁶³ kann nun weiter präzisiert werden: Die intensive Beschäftigung mit Marcions Antijudaismus und die daraus resultierende erhebliche theologische Beeinflussung durch die Position des Häresiarchen ist einer unvoreingenommenen Wahrnehmung des Judentums bei Harnack nicht zuträglich gewesen. Zudem verfügte Harnack nicht über intimere Kenntnisse der antiken jüdischen Quellen, sondern glaubte sich angewiesen auf die Darstellungen seiner protestantischen Zeitgenossen und Freunde. Von seinen Gewährsmännern Wellhausen und Schürer »ererbte« er die insgesamt negative Beurteilung des antiken Judentums zur Zeit Jesu. Dies kam ihm insofern entgegen, als er die Gestalt Jesu dagegen um so strahlender abheben zu können meinte. Am Rande mischten sich auch zeitgenössische antijüdische Ressentiments hinein, die aber nicht die Hauptlinien der Argumentation bestimmen.

Wie Harnack dem antiken Judentum keine tiefergehende Aufmerksamkeit entgegenbrachte, so waren auch sein Interesse am zeitgenössischen Judentum und seine Kenntnisse desselben insgesamt gering. Er hatte kein Sensorium dafür, daß das Judentum als Religion aus *theologischen* Gründen den anderen Religionen *nicht* gleichzustellen ist. Die Gegenprobe bietet sein berühmter Vortrag »Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte«.²⁶⁴ Hier konnte er, um der Forderung nach einem Studium der Religionsgeschichte an theologischen Fakultäten wirksam zu begegnen, im Hinblick auf das Christentum formulieren: »Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.«²⁶⁵ Das galt dann natürlich implizit auch für das Judentum! Die These wurde von ihm u. a. damit begründet, daß das Christentum die Religion sei, »deren Eigentum die Bibel ist, deren Geschichte einen erkennbaren, nirgendwo unterbrochenen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden umfaßt und die noch heute als lebendige Religion studiert werden kann«.²⁶⁶ Daß dies ebenso auf die jüdische Religion zutrifft, erwähnte Harnack nicht.

Da das Judentum für ihn weder theologisch noch geschichtlich mehr eine Rolle spielte, konnte Harnack den Antisemitismus eines Chamberlain und eines Johannes Müller fast völlig ausblenden, sofern er von seinen Gesprächspartnern in anderer Weise zu profitieren glaubte.

Nochmals: War Harnack Antisemit? Mir wird zunehmend fraglich, ob man in seinem Fall mit einer direktionalen Beschreibung, wie sie die Begriffe des Antisemitismus und Antijudaismus implizieren (»gegen das Judentum«), auskommt. Eine am Alten Testament wie am Judentum desinteressierte Position wie die Harnacks darf nicht sofort als antijüdisch oder gar antisemitisch diffamiert werden, sofern damit eine Kontinuität zum »völkischen« Antisemitismus und somit implizit zur »Endlösung« suggeriert wird. Damit würde die persönliche und akademische Integrität Harnacks in historisch unzulässiger Weise herabgesetzt. Wir stehen nach Auschwitz in der akuten Gefahr, den deutschen Antisemitismus immer auf die Shoah hin zu lesen und möglicherweise in sei-

263 Vgl. oben S. 155.

264 HARNACK: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. 1.–3. Aufl. Gießen 1901 (S/D, Nr. 741); auch in ders.: Reden und Aufsätze 2, 159–187 (danach zitiert); auch in ders.: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze, 207–222.

265 Harnack: Die Aufgabe ..., 168.

266 Ebd., 168.

ner Bedeutung innerhalb seiner eigenen Zeit überzubewerten. Teleologische Antisemitismustheorien, die die »Endlösung« unmittelbar als die Kulmination der Judenfeindschaft des 19. Jahrhunderts oder gar des jahrhundertealten christlichen Antijudaismus verstehen, werden gerade einem komplexen Phänomen wie Harnack nicht gerecht. Allerdings hat Harnack mit seiner Abwertung des Alten Testaments und des antiken Judentums ungewollt ohne Zweifel »völkischen« Tendenzen im deutschen Protestantismus in die Hände gespielt.

Harnack war Vertreter einer unspekulativen jesuanischen Herzensreligion, die er mit den Mitteln der Historie aus den Quellen herauspräparieren zu können glaubte, die aber im Ergebnis merkwürdig überzeitlich und unhistorisch ausfiel, er sah sich als Anwalt eines aufgeklärten Toleranzgedankens, hatte aber gleichzeitig Schwierigkeiten damit, andere Konfessionen (Katholizismus, Orthodoxie) und Religionen (Judentum) *in ihrem Anders- und Fremdsein* zu tolerieren, kurzum: Harnack war christlicher Humanist – mit allen Ambivalenzen der damit verknüpften Einstellungen, was den Judaisten Shaye D. Cohen zu der süffisanten Bemerkung veranlaßte: »This is not anti-Semitism; this is Christianity.«²⁶⁷

267 Cohen: Adolf Harnack's »The mission and expansion of Judaism«, 169, Anm. 26. Die Fußnote lautet im Zusammenhang: »Lest I be misunderstood I would like to state that nothing I have read leads me to think that Harnack was an ›anti-Semite.‹ An ›anti-Semite‹ could not have written what Harnack wrote in *Mission* (p. 76): ›Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört.‹ Harnack, like Schürer, Wellhausen, Bousset, and virtually every other German liberal Protestant academic of his era, had no doubt that Judaism was much inferior to Christianity. Theodor Mommsen thought that the *Judenfrage* should be solved by the conversion of the Jews to Christianity, and I suspect that Harnack would have agreed. This is not anti-Semitism; this is Christianity« (Hervorhebungen im Original).

TEIL 3

Der Briefwechsel zwischen Harnack und Houston Stewart Chamberlain

I Darstellung des Briefwechsels

Harnacks Briefwechsel mit dem Rassetheoretiker und Antisemiten Houston Stewart Chamberlain gehört zu den merkwürdigsten Kapiteln aus der Vita des großen Kirchenhistorikers. Schon Agnes von Zahn-Harnack hatte die Bekanntschaft und Korrespondenz erwähnt und aus den erhaltenen Dokumenten zitiert.¹ Gleichwohl blieb der – leider nur noch teilweise erhaltene² – Briefwechsel bislang unveröffentlicht. Dies soll hier geschehen, da eine spezifische Facette der vielschichtigen Persönlichkeit Harnacks darin besonders deutlich hervortritt.

Ein Bericht über die erste Begegnung zwischen dem berühmten Kirchenhistoriker und dem nicht minder berühmten Rassetheoretiker ist in Chamberlains Briefwechsel mit seiner künftigen Schwiegermutter³ Cosima Wagner enthalten: Cosima Wagner war Harnack bereits vor Chamberlain begegnet, doch sind die genauen Umstände dieses Zusammentreffens unbekannt. Vermutlich ereignete sie sich bei Hofe im Februar 1901.⁴ Dort diskutierte man über Chamberlains »Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts«, die auf den Kaiser einen so tiefen Eindruck gemacht hatten, daß er der Kaiserin und ihren Hofdamen abends aus dem Werk vorlas und es an Gäste verschenkte.⁵ Offenbar war

1 Vgl. Z–H, 352–355=272–274. Vgl. auch die nationalsozialistisch beeinflusste Darstellung von Wilhelm VOLLRATH: Houston Stewart Chamberlain und seine Theologie. Erlangen 1937, 29–31. Kaltenborn: Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 84 f., zitiert die Stellungnahme Harnacks gegen den Antisemitismus Chamberlains in Brief 21 vom 24.11.1912; Field darüber hinaus auch Chamberlains Antwort in Brief 22 vom 09.12.1912 (siehe unten 241–243). – In der soeben erschienenen Dissertation von Christian NOTTMEIER: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930: Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik. Tübingen 2004. (BHTh; 124), die mir erst während der Drucklegung des vorliegenden Bandes zugänglich wurde, wird das Verhältnis zwischen Harnack und Chamberlain ebenfalls untersucht und in diesem Zusammenhang der Briefwechsel herangezogen (ebd., 254–260). Nottmeier zitiert auch einen von mir nicht eingesehenen Brief Harnacks an Bülow vom 29. Dezember 1912, also unmittelbar nach dem Austausch über das Goethe-Buch Chamberlains (siehe unten S. 217–221), in dem Harnack feststellt, Chamberlains »Polemik gegen die Goethe-Philologen und die Juden« sei der »Höhe des Werkes nicht würdig [...], aber man kann darüber hinwegsehen« (ebd., 258). – Gleichwohl scheint mir Nottmeier die Distanz Harnacks zu Chamberlain zu überbetonen.

2 Vgl. unten Anm. 138.

3 Chamberlain heiratete 1908 Eva von Bülow (1867–1942), die illegitime Tochter Richard Wagners aus der Liaison mit Cosima von Bülow (Wagner; 1837–1930). Cosima, Tochter Franz Liszts, war in erster Ehe mit dem Dirigenten Hans von Bülow (1830–1894) verheiratet; 1870 Scheidung und Heirat mit Wagner.

4 Vgl. Cosima Wagner an Chamberlain, 04.02.1901 (Pre, 606 f.).

5 Vgl. Wolfram KINZIG: Der Kaiser und der »Evangelist des Rassismus«: Houston Stewart Chamberlains Brief an Anne Guthrie über seine erste Begegnung mit Wilhelm II.; Mit einer Einleitung hrsg. von W. K. Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 11 (2004), 79–125, 85 mit Anm. 22.

auch Harnack bei diesem Gespräch zugegen, der Chamberlain zu diesem Zeitpunkt noch nicht kannte. Cosima Wagner bot aber Chamberlain, der damals in Wien lebte, nach der Rückkehr nach Bayreuth im März an, eine Begegnung mit dem Kirchenhistoriker zu vermitteln.⁶ Auch aus Harnacks Briefwechsel wissen wir, welch großen Eindruck die »Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts« auf den Kaiser machten. Harnack selbst lehnte das Werk, das immerhin zu den Grundschriften des »völkischen« Antisemitismus zu zählen ist, keineswegs ab – im Gegenteil. Wilhelm gegenüber äußerte er sich ausgesprochen lobend über Buch und Autor.⁷ Mag man derartige Lobsprüche auch auf die bei Hofe üblichen Umgangsformen zurückführen, so läßt sich Harnacks Wertschätzung der »Grundlagen« noch durch andere Zeugnisse erhärten. Am 11. April 1901 schrieb er nach einem Gespräch mit Wilhelm an den Leiter der Hochschulabteilung des preußischen Kultusministeriums, Friedrich Althoff, er wisse »doch kaum ein zweites Buch«, das er »lieber in den Händen der Majestäten« sehe: »Auch theologisch wirkt es aufklärend.«⁸ Schon in seinen Vorlesungen zum »Wesen des Christentums« hatte er zweimal – allerdings ohne Namensnennung – Chamberlain zustimmend zitiert.⁹

Mit dieser Wertschätzung des Buches stand Harnack im Bereich des Kulturprotestantismus durchaus nicht allein. In der »Christlichen Welt«, also im näheren theologischen Umfeld Harnacks, war es mehrfach überwiegend positiv besprochen worden.¹⁰ *Otto*

6 Cosima Wagner an Chamberlain, 01.03.1901 (Pre, 610): »Mit Harnack sprach ich über Ihre »Grundlagen«. Er bezeugte das größte Interesse dafür. Über kurz oder lang, denke ich mir, werden Sie doch nach Berlin geraten; er wünscht sehr, Ihre Bekanntschaft zu machen, und es würde mich freuen, Ihre Begegnung zu vermitteln.«

7 In seinem Brief an seine englische Tante Anne Guthrie, den ich anderenorts ediert habe (vgl. oben Anm. 5), beschreibt Chamberlain die erste Konversation zwischen Wilhelm, Harnack und ihm selbst folgendermaßen. Der Kaiser – so Chamberlain – habe bei einem Spaziergang durch den Park von Liebenberg ausgerufen: »Now come, Prof. Harnack, now you repeat what you said to me when last we met, in May. Did'nt [*sic*] you say that no other man in the world was capable of writing Chamberlain's chapter on Christ?« – »Yes, your Majesty, I did.« – »And did'nt [*sic*] you say that if all the theologians of the globe were to put their heads together, they could'nt [*sic*] succeed in doing it as he has done it.« – »Yes, I did, for it's my deliberate opinion.« – »And did'nt [*sic*] you say that if you had written that one only chapter of Chamberlain's book you would be proud of yourself?« – »Your Majesty has an excellent memory.« – »Well, Mr. Chamberlain, now you know what Harnack thinks of your work; he would'nt [*sic*] have told you so in your face, and I think it's right you should know.«

8 Zit. bei Re, 410 f. Zum Ganzen Re ebenda und 539; ferner Kinzig: Der Kaiser und der »Evangelist des Rassismus«.

9 Vgl. WdCh, 140: »Die Erscheinung Christi«, sagt ein neuerer Historiker mit Recht, »bleibt die alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur, und in dem Maße, in welchem diese Erscheinung mehr oder weniger deutlich hindurchzudringen vermag, ist auch die sittliche Kultur unserer Nationen eine größere oder geringere.« Harnack hat einen allgemeinen Verweis auf Chamberlain später in einer Anmerkung nachgetragen. Vgl. Grundlagen, 207, mit leichten Abweichungen (nachgewiesen bei Hü, 301). In seinem in Bayreuth aufbewahrten Handexemplar von WdCh hat Chamberlain die Herkunft selbst auf S. 78 am Rand vermerkt. – Ebenso zitiert Harnack Chamberlain in WdCh, 141: »Es giebt Erscheinungen, die in den Vorstellungskomplex des Verstandes gar nicht ohne Symbol eingereiht werden können.« In der Anm. z. St. bemerkt Harnack: »Von wem dieses Wort stammt, ist mir entfallen.« Es ist nahezu wörtlich den Grundlagen, 211, entnommen. Die Identifikation findet sich in Chamberlains Handexemplar des WdCh in Bayreuth am Rande. Damit erübrigt sich das von dem Editor der neuesten Ausgabe des WdCh *ad loc.* Gesagte.

10 Zum Folgenden vgl. auch Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 481 f.

Kraft nannte die »Grundlagen« »eines der glänzendsten Werke [...], das in diesem Jahr auf dem Büchermarkt erschienen ist«. Der Verfasser sei »ein Polyhistor im alten Sinne des Wortes«. Kraft fuhr fort:

»Die Behandlung der Judenfrage, die Ausführungen über Religion, die Gegenüberstellung von Christus und Buddha lassen Vieles weit hinter sich, was man sonst über diese Themata zu lesen bekommt.«¹¹

Differenzierter äußerte sich der Gießener Kirchenhistoriker *Gustav Krüger* (1862–1940)¹²: Er attestierte dem Buch, es sei »glänzend geschrieben« und bedeute »eine That« sowohl in künstlerischer wie ethischer Hinsicht, letzteres vor allem deshalb, weil Chamberlain hier zur Beantwortung von aktuellen Fragen der Zeit auf das ganze abendländische geschichtliche Erbe zur Deutung unseres Selbstverständnisses zurückgreife. Chamberlains These, unsere heutige Zivilisation und Kultur seien »spezifisch germanisch«, sie seien »ausschliesslich das Werk des Germanentums«, nimmt Krüger zustimmend zur Kenntnis.¹³ Den eigentlichen Höhepunkt des Buches sieht er indessen in der Darstellung der »Erscheinung Christi«. Sie sei »eine lebensvolle Ausführung des abstrakten Schleiermacherischen Gedankens vom Christentum als der höchsten Stufe der teleologischen Religion«.¹⁴ Krüger wird durchaus zu Widerspruch angeregt, wertet dies aber als Beweis dafür, das man es mit einem »bedeutenden Buch« zu tun habe. Kritik übt er an den Verallgemeinerungen Chamberlains auf der Basis seiner Lieblingsthese und manchem falschem kirchenhistorischem Einzelurteil. Zum Rassismus Chamberlains deutet der Rezensent eine vorsichtige Distanz an. In einer Fußnote merkt er an, er wolle sich nicht zur »Rassenfrage« äußern, da sein Urteil »nicht von Gewicht« wäre:

»Ich bemerke nur, daß dieses Motiv vielleicht das allerwichtigste, jedenfalls das durchschlagende für Chamberlains Geschichtsbetrachtung ist und daß sich schon bei seiner Beurteilung die Geister scheiden müssen. Keinesfalls ist man verpflichtet, Chamberlains Ausführungen ohne weiteres Glauben zu schenken, auch auf die Gefahr hin, von ihm für beschränkt gehalten zu werden.«¹⁵

Doch wird dies dem Verfasser nicht grundsätzlich angelastet. Selbst die Frage, ob Jesus wirklich Jude war, empfiehlt Krüger noch der Aufmerksamkeit des Lesers, denn »ganz aus der Luft gegriffen« sei sie »gewiß nicht«, auch wenn er mit Chamberlains Schlußfolgerungen nicht übereinstimmt.¹⁶ Abschließend hebt Krüger Chamberlains Behandlung Luthers hervor, die alle im Rezensenten »auftauchenden Zweifel« »niedergeschlagen« habe. Die »Grundlagen« sieht er in einer Linie mit Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« und äußert die Vermutung, daß das Werk »eine große apologetische Kraft« in sich trage, der »unsere ›christliche Welt‹ mehr zu danken« haben werde »als Hunderten von gut gemeinten Schriften, die sich mit dem ›Beweis des Glaubens‹ abquälen«.¹⁷

11 Otto KRAFT: Rezension von: Chamberlain: Grundlagen ... In: ChW 13 (1899), 1144 f.

12 Vgl. Gustav KRÜGER: Chamberlains Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. ChW 14 (1900), 988–991. – Zu Krüger vgl. Eckhard PLÜMACHER: Krüger, Gustav. BBKL 4 (1992), 699–703; Friedrich Wilhelm GRAF: Krüger, Gustav. RGG⁴ 4 (2001), 1791 f.

13 Vgl. Grundlagen, 709.

14 Krüger: Chamberlains Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 988 f.

15 Ebd., 990, Anm.

16 Ebd., 990.

17 Ebd., 991.

Eine weitere Rezension erschien in der »Christlichen Welt« im folgenden Jahr. Nun wurden die »Grundlagen« als philosophisches Buch wahrgenommen und von dem Theologen und Publizisten *Eduard Platzhoff-Lejeune* (1874–1961) in einer Sammelrezension vorgestellt.¹⁸ Dieser nennt es ein »Freskogemälde der Weltgeschichte« und lobt Belesenheit und Bildung des Verfassers. Die Einseitigkeit der Darstellung wird von Platzhoff nicht gerügt, sondern als Stärke, nämlich als Beleg für das »Laienhafte« bei Chamberlain verteidigt. Sei es doch die »Mission« des »Laientums« in der wissenschaftlichen Forschung, »die großen Zusammenhänge zu erkennen und darzustellen«. Das Buch blende und betöre geradezu durch seinen »Reichtum«. Platzhoff wünscht ihm abschließend dreierlei: »viele Leser, eine baldige Fortsetzung [...] und recht gründliche Angriffe von seiten der am schwersten Getroffenen: Juden, Romanen und Slaven«.¹⁹

Einen ähnlichen Tenor schlug auch der badische Pfarrer und Publizist *Max Christlieb* (1862–1914) an.²⁰ Er betrachtete in einer Sammelbesprechung die Bücher, die den Zusammenhang von »Weltgeschichte und Weltanschauung«, von Geschichtsschreibung und ideologischen Grundvoraussetzungen der Geschichtsbetrachtung erörterten.²¹ Dabei kommt er auch auf die »Theorie von der Bedeutung der Rasse« für die Weltgeschichte zu sprechen und geht näher auf die Veröffentlichungen Gobineaus und eben Chamberlains ein. Christlieb teilt Chamberlains Kritik an Gobineau wegen dessen statischer Rassevorstellung und betont ebenfalls, das *Werden* der menschlichen Rassen bedürfe einer Erklärung. Diese sieht er in dem ihm vorliegenden Buch gegeben. Die Theologen seien aufgerufen, hierzu Stellung zu beziehen und könnten nicht mehr »ruhig mit der Gleichheit aller Menschen vor Gott« weiteroperieren, »als ob dies auch die Gleichheit untereinander einschlösse«. Sogar die Juden, »die bisher begreiflicherweise am stärksten gegen alle Rassetheorien gekämpft« hätten, verschlossen sich diesen Theorien nun nicht länger, »indem sie mehr das unter ihnen längst vorhandene, nie erloschene, sondern immer lebendig gewesene Bewußtsein der eigenen Rasse auch öffentlich« aussprächen.

»Damit tritt aber eine der wichtigsten Fragen unserer Zeit in ein ganz neues Stadium, indem sie von der Verquickung mit der Religion frei wird – was bei allen Fragen die Klarheit fördert.«

Die Kritik an Chamberlain bleibt verhalten. Christlieb wirft ihm eine gewisse Kurzsichtigkeit vor. Chamberlain ignoriere vor allem das Gemütsleben der einzelnen Rassen, weshalb der Rezensent eine psychologische Geschichtsbetrachtung vorziehe.²²

Christlieb war von den »Grundlagen« so begeistert, daß er nach der Lektüre sechzehn handgeschriebene Quartseiten mit Anmerkungen, Korrekturen und Ergänzungen an deren Verfasser schickte. Er schloß seine Einsendung mit den Worten:

»Ich bitte Sie, diese paar Notizen eines Mannes, der sich bemüht hat, sich die Unbefangenheit nach allen Seiten zu wahren, so aufzunehmen, wie sie gemeint sind, als bescheidene Handreichung, als Kärtnnerarbeit für einen König, und als Ausdruck meiner tiefen Dankbarkeit für die köstliche Gabe, die mir Ihr Buch gebracht hat.«²³

18 Eduard PLATZHOFF: Aus der neueren philosophischen Literatur. ChW 15 (1901), 819 f.

19 Ebd., 820.

20 Zu Christlieb allgemein vgl. Matthias WOLFES: Christlieb, Max. BBKL 16 (1999), 258–261.

21 Max CHRISTLIEB: Weltgeschichte und Weltanschauung. ChW 17 (1903), 1160–1164, 1189–1192, 1245–1252.

22 Ebd., 1248 f.

23 Zitiert im Brief Chamberlains an Wilhelm II. (04.01.1902); Houston Stewart CHAMBERLAIN: Briefe

Grundlegender Widerspruch wurde hingegen von dem Alttestamentler *Friedrich KÜCHLER* (1874–1921) im Rahmen einer Sammelbesprechung erhoben, in der er auch auf Chamberlains separat publiziertes Vorwort zur vierten Auflage der »Grundlagen« einget: ²⁴ Ihm ist Chamberlain »geradezu Rassefanatiker und demgemäß natürlich trotz wiederholter gegenteiliger Behauptungen strammer Antisemit«. ²⁵

Dieser knappe Überblick über die Aufnahme der »Grundlagen« in der »Christlichen Welt« allein zeigt nicht nur, daß das Werk im Kulturprotestantismus überwiegend positiv rezipiert wurde, und zwar deshalb, weil es das Christentum protestantischer Prägung gegenüber dem Katholizismus einerseits und Säkularisierungstendenzen innerhalb von Staat und Gesellschaft andererseits nachdrücklich verteidigte. Er zeigt auch die ambivalente Haltung dieser theologischen Kreise gegenüber »völkisch«-antisemitischen Parolen, wenn sie so kultiviert daherkamen wie in Chamberlains Bestseller. ²⁶ Doch reichte der kirchliche Einfluß weit über den Kulturprotestantismus hinaus: Württembergische Pfarrer erinnerten sich noch nach Jahrzehnten, welche Diskussionen die »Grundlagen« nach Erscheinen im Tübinger Stift auslösten. ²⁷ Wir werden dieses allgemeine Klima in Rechnung stellen müssen, wenn wir nun den Briefwechsel zwischen Harnack und Chamberlain näher betrachten.

Noch vor dem ersten Zusammentreffen kam es zu einer brieflichen Kontaktaufnahme, als Chamberlain am 24. Oktober 1901 Harnack sein »Vorwort und Nachträge zur dritten Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts« ²⁸ übersandte, wofür dieser sich zwei Tage später bedankte. ²⁹ Trotz des urbanen Tons wird allerdings auch deutlich, daß Harnack Chamberlain durchaus nicht unkritisch gegenüberstand. Er könne Chamberlains »contradictorischen Urtheilen« keineswegs überall folgen, da er die Probleme »noch complicirter« als dieser beurteile:

1882–1924 und Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm II./ hrsg. von Paul Pretzsch. Bd. 2. München 1928, 144–148, hier 147 f. – Chamberlain setzte sich später für Christlieb ein. Vgl. Chamberlain an Wilhelm II. (27.03.1903); ebd. 2, 193–212, hier 211 f.; Chamberlain an J. F. Lehmann (08.03.1904); ebd. 1, 127–138, hier 129 f. – Christlieb stand auch mit Harnack in enger Verbindung und wurde 1909 Hilfsbibliothekar an der Königlich Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin.

24 Friedrich KÜCHLER: Die Bibel- und Babel-Litteratur 5. ChW 17 (1903), 275–278. Vgl. Chamberlain: Dilettantismus, Rasse, ... – Zu KÜCHLER allgemein vgl. Reinhard G. LEHMANN: KÜCHLER, Friedrich. BBKL 4 (1992), 741 f.

25 Ebd., 275.

26 Vgl. Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 419–483, und oben S. 121.

27 Vgl. Adolf RAPP: Erinnerungen aus Seminar und Stift [von Hermann Werner]. BWKG 53 (1953), 158–163, hier 163; dazu Field, 239 f. Hildegard CHÂTTELLIER erklärt jetzt den Erfolg des Werkes auch aus der Krise der Kirchen und insbesondere des Protestantismus um 1900 heraus; vgl. dies.: Houston Stewart Chamberlain ou le vernis raciste du discours religieux dans *Les fondements du XIX^e Siècle*. Revue d'Allemagne et des Pays de Langue Allemande 32 (2000), 189–204. Zur Aufnahme der »Grundlagen« in den übrigen Gruppierungen von Theologie und Kirche vgl. ferner Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus ..., 153 (Reformierte); 251–255 (Reinhold Seeberg); 323, Anm. 1001; 325 (Deutsch-evangelische Blätter); 374 f. mit Anm. 1153 (kirchlicher Liberalismus); 590 f. (Judenmission).

28 Vgl. unten Anm. 141.

29 Vgl. Brief 1 (26.10.1901).

»Ich halte es im Allgemeinen mit dem Ausspruche von Leibnitz, dass die grossen Philosophen in der Regel in dem beifallswerth sind, was sie behaupten, aber nicht in dem, was sie ausschließen. Das ist freilich ungefähr das Gegentheil von dem, was die große Menge sich unter Kritik vorstellt, u. ich möchte auch nicht jedem Geiste rathen, sich nach dieser Regel zu richten.«

Die erste Begegnung vollzog sich am 29. Oktober 1901 in Liebenberg, dem Gut des Fürsten zu Eulenburg in der Uckermark, wohin der Kaiser Harnack kurzfristig beordert hatte, um Chamberlains Bekanntschaft zu machen.³⁰ Wenige Tage später traf man sich bei einer Abendeinladung im Hause des Reichskanzlers von Bülow erneut.³¹ Chamberlain erwähnt diese Begegnungen in einem langen Brief an seine englische Tante Anne Guthrie am 11. November 1901 und dann wieder im Februar 1902 gegenüber Cosima Wagner.³² Aus letzterem Brief wird deutlich, daß von sofortiger Sympathie zwischen den beiden Männern eigentlich keine Rede sein kann. Vor allem habe man sich über Kant gestritten, dem Harnack jegliche historische Bedeutung abgesprochen habe – angesichts der sonstigen zustimmenden Kantrezeption des Kirchenhistorikers³³ ein merkwürdiges

30 Vgl. den Brief Harnacks an Mommsen vom 28.10.1901 (Re, 833): »Leider kann ich morgen Vormittag nicht zu Ihnen kommen bez. Ihrem mir freundlichst zugesagten Besuch entgegensehen, da mich vor einer Stunde der Kaiser morgen Vormittag zu sich nach Liebenstein [*sic*] befohlen hat – ich weiß nicht, warum.« – Drei Tage später berichtet Harnack an Friedrich Althoff: »Ich war den ganzen Tag dort und fuhr Abends mit dem Kaiser zurück, der sehr gnädig und sehr guter Dinge war. Anstrengend war es freilich – 2 ¾ Stunden habe ich auf *einem* Fleck vor ihm gestanden am Nachmittag, er schien gar nicht zu ermüden. Ich erzähle Ihnen nächstens von den Unterredungen, die dadurch besonders interessant waren, daß sie fast einseitig waren« (zitiert bei Re, 834, Anm. 3). – Agnes von Zahn-Harnack datiert die Begegnung fälschlich auf den 1. November 1901. Vgl. Z-H, 352 f.=272.

31 Die Einzelheiten der beiden Begegnungen bei Kinzig: Der Kaiser und der »Evangelist des Rassismus«.

32 Vorausgegangen war ein Schreiben Cosimas an Chamberlain vom 15.02.1902 (Pre, 627): »Wie oft Ihr Name in Berlin erwähnt worden ist, kann ich Ihnen gar nicht sagen. Jedenfalls sind Ihre »Grundlagen« das gelesenste Buch in allen Ständen, und bei der Begegnung, welche wir mit S. Majestät hatten, sagte der Kaiser zu wiederholten Malen: »Das meint Chamberlain auch.« Eine bedeutendste Wirksamkeit ist Ihnen geworden, mein Freund. Ich freue mich dessen mit Ihnen und erwarte mir Gutes davon. Das Thema der Vivisektion wurde in dem erwähnten Gespräch gestreift. Leider ließ mich Dr. Harnack (mit dem wir sonst freundlichst anregenden Verkehr hatten) im Stich; er meinte, die Tiere hätten keine Seele. Die Begrüßung unserer lieben Haustiere hier könnte ihn belehrt haben!« Ebenso in einem Brief an Gräfin Wolkenstein bei Richard Graf DU MOULIN ECKART: Cosima Wagner: Ein Lebens- und Charakterbild. Bd. 2: Die Herrin von Bayreuth. München; Berlin 1931, 683 f.: »Zu Harnack scheint der Kaiser viel Vertrauen zu haben. Ich hätte da Harnack mehr Vertrauen zu sich selbst gewünscht! Marie [Bülow, die Frau des Reichskanzlers, W. K.] schlug die Vivisektion an in rührender Weise. Ich unterstützte sie, obgleich ich diese Frage lieber nicht aufgeworfen gesehen hätte, weil die Stimmung fast übermütig war. Harnack meinte, die Tiere hätten keine Seele.«

33 Nach seinem eigenen Zeugnis haben Harnack die »Studien Kants u[nd] der englischen Philosophen« in der »Erk[en]ntnis« der Unmöglichkeit der Metaphysik« bestärkt; Brief an Rade vom 14.09.1888; Ja, 207 (Nr. 65). Ferner HARNACK: Immanuel Kant (1724–1924). Berlin 1924 (S/D, Nr. 1392 mit weiteren Publikationsorten); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 172–183. Zum Ganzen jetzt auch: Friedrich Wilhelm GRAF: Der »Kant der Kirchengeschichte« und der »Philosoph des Protestantismus«: Adolf von Harnacks Kant-Rezeption und seine Beziehungen zu den philosophischen Neukantianern. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 113–142.

Urteil! Chamberlain meinte überdies, Harnack fehle Genialität, sein »Selbst« sei »durch die eigene Individualität streng begrenzt«.³⁴

Der Gegensatz fiel auch zeitgenössischen Beobachtern auf. *Philipp Fürst zu Eulenburg-Hertefeld* (1847–1921), enger Freund des Kaisers, der das Treffen vom 29. Oktober auf seinem Landschloß eingefädelt hatte, meinte hinterher, in Harnack sei Chamberlain »der scharf und logisch dozierende Professor als ein Gegner« entstanden, »dessen geistreiche Bemerkungen und tiefes Wissen – doch in einer geschmeidigen Form gesprochen – eindrucksvoll« gewirkt hätten. Chamberlain sei »mehr mit seinem Feuergeist und seinen eine Welt ausdrückenden Augen und Blicken die Natur des Gelehrten«, der sich »lieber schreibend« mitteile »als auf einem Katheder«. Er sei zwar »der Tiefste« gewesen und seine Bemerkungen hätten »das Innerste und Wesentlichste« getroffen; gleichwohl habe er sich auch als »der Schweigsamste in dieser Runde« erwiesen.³⁵

Für die feinsinnige Tochter Harnacks stellte sich der Gegensatz im Rückblick auf die gesamte Korrespondenz folgendermaßen dar:

»Chamberlain empfand sehr deutlich, daß es sich zwischen Harnack und ihm nicht um einzelne Urteilsverschiedenheiten handelte, sondern um eine grundsätzliche, in die Tiefe gehende Verschiedenheit; ihre Geistigkeit war gewissermaßen in einem verschiedenen Aggregatzustand: Harnacks Geistesart war kristallinisch, Chamberlains pneumatisch.«³⁶

Auch Harnack selbst scheint sich Dritten gegenüber kritisch über die beiden Begegnungen mit Chamberlain in Berlin geäußert zu haben. *Hermann Graf Keyserling* (1880–1946) stellt in seinen Memoiren fest, Chamberlain sei »ohne Zweifel der wichtigste gei-

34 Chamberlain an Cosima Wagner, 17.02.1902 (Pre, 628 f.): »Harnacks Auffassung der seelenlosen Tiere ist wohl sehr traurig. Wir alle wissen's besser. [...] Mit Harnack bin ich aber fast in jedem Punkte – und trotz seiner warmen Freundlichkeit und meiner großen Sympathie für ihn – in Opposition gewesen, so wie wenn zwei junge Böcke auf der Weide in aller guten Kameradschaft Schädel gegen Schädel werfen, daß es laut durch die Lüfte hallt. Der Reichskanzler mußte förmlich intervenieren, als Harnack Kant jede Bedeutung absprach – man könnte ihn ruhig aus der Geschichte streichen, meinte er, es würde nichts fehlen; das wenige, was von ihm Wert besitze, sei schon in Plato etc. Da riß mir denn doch die Langmut. – Übrigens war ich entzückt von ihm; nur fehlt ihm jene, wenn auch noch so geringe, Beigabe von Genialität oder Genieverwandtschaft oder wie Sie es nennen wollen, wodurch weit weniger hochbegabte Menschen als er gleichsam in eine höhere Sphäre gehoben werden, über sich selbst hinaus. Sein »Selbst« ist hochbedeutend, doch durch die eigene Individualität streng begrenzt. *L'au delà manque*« (Hervorhebung im Original). Vgl. ferner unten S. 215 f. – Cosima reagierte am 14.03. folgendermaßen (Pre, 629): »Ihre Worte über Harnack haben mich, wie Sie wohl denken, sehr interessiert. Ich glaubte, ihn ganz zu kennen; die »seelenlosen Tiere« haben mir einen Eindruck gemacht, der sich nur verwischen könnte, wenn ich eingehend mit ihm spräche, wovon ich sicher bin, daß wir uns dann verstehen würden. Aber Kant! – Das ist ja unglaublich.« Wenig später heißt es: »Ist es wahr, daß Ihnen jemand (Sie werden den jemand erraten) in Liebenberg gesagt hätte, die Grundlagen Harnacks wären sicherer als die Ihrigen? Ich glaube es nicht, aber ich möchte es von Ihnen gelegnet haben aus bestimmten Gründen« (angespielt wird offenbar auf Harnacks »Wesen des Christentums«, das zwei Jahre zuvor erschienen war). – Chamberlain bestritt darauf am 15.03., daß eine derartige Äußerung gefallen sei (Pre, 630).

35 Philipp Fürst zu Eulenburg-Hertefeld: *Erlebnisse an deutschen und an fremden Höfen*/ hrsg. von Fürstin Augusta zu Eulenburg-Hertefeld. 2 Bde. Leipzig 1934, 2, 333.

36 Z-H, 353=272 f.

stige Wegbereiter der nationalsozialistischen Bewegung« gewesen und erwähnt in diesem Zusammenhang dessen Begegnungen mit Harnack in Berlin:

»Wie Chamberlain vom Fürsten Eulenburg zur Begegnung mit Wilhelm II. nach Liebenberg berufen ward und nachher in Berlin mit Adolf Harnack zusammenkam und dieser ihm Einwände in bezug auf das Tendenziöse seiner historischen Schau machte, da sagte Chamberlain [ich habe das von Harnack]: ›Ich will gar nicht in erster Linie auf den Geist, sondern auf den Willen wirken.« Das hätte auch ein Propagandist des Dritten Reiches sagen können.«³⁷

Trotz der in Berlin zutage getretenen Meinungsverschiedenheiten riß der Kontakt nicht ab. Chamberlain übersandte Harnack seine soeben erschienenen »Worte Christi«; dieser ließ ihm dafür umfangreiche Verbesserungsvorschläge zukommen, die Chamberlain auch großenteils für eine Neuauflage des Büchleins berücksichtigte.³⁸ Allerdings entspann sich aus diesen Anfängen – mindestens soweit sich das aus den erhaltenen Schreiben schließen läßt – zunächst noch kein reger Briefwechsel. Als der Fabrikant August Ludowici im Frühjahr 1902 Chamberlain Geld zur Verteilung der »Grundlagen« an Schulen zur Verfügung stellte, fragte dieser Harnack um Rat, wie er vorgehen solle.³⁹ Ansonsten beschränkte man sich hauptsächlich auf den Austausch von Schriften. Harnack dankte Chamberlain mehrfach für die Übersendung von Publikationen mit recht knappen Grüßen.⁴⁰ Immerhin sandte er ihm je ein Exemplar wenigstens der ersten drei Auflagen seiner Monographie über die »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« zu, die Chamberlain sorgfältig durcharbeitete und in seinen eigenen Publikationen berücksichtigte.⁴¹

Von Chamberlain ist zwischen 1903 und 1911 überhaupt kein Schreiben erhalten. Dies dürfte nicht zuletzt auch damit zusammenhängen, daß Cosima Wagner Harnack gegenüber äußerst distanziert eingestellt war. Cosima kannte Harnacks »Wesen des Christentums«. Die Bekanntschaft mit dessen Verfasser Anfang 1901 hatte bei ihr zunächst einen positiven Eindruck hinterlassen.⁴² Doch nach wiederholter Lektüre kritisierte sie an Harnacks Buch, daß ihm Leben fehle. Auch in Harnacks undogmatischem

37 Hermann Graf KEYSERLING: *Reise durch die Zeit*. Bd. 1: Ursprünge und Entfaltungen. Liechtenstein 1948, 141 f.

38 Vgl. Brief 3 (22.11.1901) mit der Reaktion Chamberlains in Brief 4 (24.11.01) sowie Brief 8 (01.12.1902) mit der Beilage zu letzterem und dem Dank Chamberlains in Brief 9 (03.12.1902). Aus Brief 10 (28.10.1903) geht hervor, daß Chamberlain Harnack ein Exemplar der zweiten Auflage der »Worte Christi« nach Erscheinen zugesandt hatte. Dazu auch Anna CHAMBERLAIN: *Meine Erinnerungen an Houston Stewart Chamberlain*. München [1923], 126 f.; Field, 305 f. Bereits zuvor hatte Chamberlain Harnack angeschrieben und um Rat gebeten, worauf dieser mit Brief 2 (09.11.1901) reagierte.

39 Vgl. die Anfrage Chamberlains in Brief 5 (11.05.1902) und die Antwort Harnacks in Brief 6 (13.05.1902).

40 Vgl. Brief 10 (28.10.1903) und 11 (07.02.1908).

41 Vgl. Brief 7 (12.10.1902) und 33 (25.11.1915); ferner Z–H, 353=273.

42 Brief an Richard von Chelius vom 07.03.1901: »Seit unserer Rückkehr leben wir sehr stille. Durch mein Unwohlsein in Berlin bin ich jeder größeren Gesellschaft enthoben gewesen, dafür einiger wertvoller Begegnungen teilhaftig geworden. Ich will hier nur Harnack erwähnen, dessen ›Wesen des Christentums‹ mich sehr eingenommen hat und dessen Persönlichkeit diesem Eindruck ganz entsprach«; Cosima Wagner: *Das zweite Leben*, 575. An ihre Freundin Gräfin Wolkenstein schrieb Cosima über diese Begegnung: »Harnack hat Dir, scheint es, einen anderen Eindruck gemacht, als

Christentum sah sie »Schwäche und Indifferenz«. ⁴³ Er versuche vergeblich einen »Pakt zwischen den Zeittendenzen und dem Glauben« zu schließen. Da sei ihr »ein naiver fester Glaube, wie der Stöckers, mit all seiner Beschränktheit weit lieber«. ⁴⁴

Chamberlain pflichtete der Freundin eilends bei:

»Dabei aber stimme ich vollkommen mit Ihnen überein betreffs Harnacks ›Wesen des Christentums‹. Ich verehere Harnack als Gelehrten – sein neuestes Werk über die Ausbreitung des Christentums ⁴⁵ ist wieder ein wahres Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes und auch Scharfsinnes; auch sein praktischer Sinn – der sich z. B. jetzt bei den Neubauten für die Universität betätigt – wirkt höchst erfrischend neben den traurigen Bücherwurmexistenzen der meisten Philologen und Theologen; außerdem muß ich mit Dank anerkennen, daß er nicht nur außerordentlich liebenswürdig mir entgegenkam, als wir uns begegneten, sondern daß er auch durch *Taten* bewiesen hat, daß er wirklich edel denkt und handelt (so hat er sich z. B. der großen Mühe unterzogen, mir Dutzende von kritischen Bemerkungen und Richtigstellungen zu meinen Schriften zu schicken – eine echte Freundesleistung, wie sie mir fast nie zuteil wurde); – doch geistig fühle ich mich durch eine Welt von ihm getrennt. Er ist durch und durch Theolog und durch und durch Professor; der Geist Luthers hat ihn nicht berührt, sondern nur der Geist Ritschls – und das sind verschiedene Dinge.

Beim Reichskanzler meinte er: Im 18. Jahrhundert gäbe es nur drei Männer, die man nicht wegedenken könne, ohne das Jahrhundert zu verändern, und diese drei waren nun: Friedrich, Voltaire und Rousseau. Nun will ich – trotzdem von Goethe 2 Drittel seines Lebens und 4 Fünftel seiner poetischen Schöpfungen und von Schiller noch mehr ins 18. Jahrhundert fallen – nicht gar zu streng über solche geistreiche Tischbehauptung rechten; *chacun a l'esprit qu'il peut*; und sobald man etwa vernimmt, die französische Revolution sei das größte Ereignis der Geschichte, so müssen notwendigerweise Voltaire und Rousseau höher steigen, als es ihnen, ohne was nach ihnen kam, zukommen würde. Doch als Graf Bülow und ich einige Einwürfe machten und u. a. auch den Namen des großen Kant nannten, erklärte H. fast heftig: »Ach nein, der verdient gewiß keine Erwähnung; das wenige, was an Kant Wert besitzt, steht alles in Plato, und zwar viel besser gesagt.« Von solcher Enormität falschen Urteilens (wie hätte sich Kardinal Rampolla die Hände gerieben, wenn er die Führer des freisinnigen Protestantismus auf solchem Abwege erblickt hätte!) – vor solcher Enormität schweigt man billig. Der Mann, vor dem heute noch einzig die römische Kirche erzittert, bedeutungslos, dagegen Voltaire, der völlig Vergessene und Vergrabene, in dem nur ein paar Dutzend Feinschmecker an Winterabenden blättern, eine lebendige Macht!« ⁴⁶

uns. Ich hielt ihn bei der einen Begegnung für bestimmten, wenn auch subtilen Sinnes. Aber Du hast ihn in anderer Umgebung gesehen«; zitiert in du Moulin Eckart: Cosima Wagner 2, 678.

43 »Wir lesen jetzt Harnacks ›Wesen des Christentums‹ wieder, weil Siegfried viel davon in Rom reden hörte und es gern kennenlernen möchte. Vieles fand ich wieder sehr gut (die griechische Kirche, die römische, der Protestantismus); es fehlt ihm aber die Erfassung der Gestalt. Das, was eigentlich einem Buch Leben verleiht. Auch begreife ich nicht, wie man vom Wesen des Christentums sprechen kann und vor der Göttlichkeit Christi scheu zurückweicht, und dafür von »einem Gotte, der im Regimente sitzt«, spricht«; Cosima Wagner an Chamberlain, 29.05.1902 (Pre, 633). An Bodo von dem Knesebeck schrieb sie am 28.11.1902: »Blicke ich auf Theologen wie Harnack und andere, blicke ich auf die Schwäche und Indifferenz allüberall, möchte ich daran [an der Existenz einer inneren Glaubensmacht, W. K.] zweifeln und daher verzweifeln« (Cosima Wagner: Das zweite Leben, 624 f.).

44 Brief an Chamberlain vom 30.11.1902 (Pre, 644): »Am unglücklichsten finde ich Geister wie Harnack, die einen Pakt zwischen den Zeittendenzen und dem Glauben zu schließen versuchen. Da ist mir ein naiver fester Glaube, wie der Stöckers, mit all seiner Beschränktheit weit lieber.«

45 Gemeint ist MuA¹.

46 Brief vom 11.12.1902 (Pre, 652 f.; Hervorhebungen im Original).

Chamberlain distanzierte sich auch anderen gegenüber von Harnack, wenn es ihm opportun erschien. Wie bereits erwähnt, sah letzterer sich veranlaßt, dem Kaiser im Zusammenhang des »Bibel-Babel-Streites« in einem offenen Brief zu widersprechen.⁴⁷ So übte er u. a. am kaiserlichen Gebrauch der Formel »Gottheit Christi« Kritik und stellte dieser Formel die Jesus-Worte Joh 14,15 (nach Harnack: »Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote.«) und 13,35 (»Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr Liebe zueinander habt.«) gegenüber, denen »nachzudenken« und »nachzuleben« wichtiger sei, »als das Unbegreifliche und Verehrungswürdige in Formeln zu fassen«.⁴⁸ Chamberlain bemerkte hierzu in einem Brief an den Kaiser:

»Und ich gestehe, daß in dieser Beziehung Harnack, in seinem ungemein geistvollen Aufsatz in den ›Preußischen Jahrbüchern‹, mich nicht befriedigt hat; er ist doch ebenso frei wie ich und hätte eine deutsche, entschiedene Sprache reden dürfen und sollen. Diese vorsichtige Herumdefiniererei und diese aus dem Johannesevangelium extrahierte Milch-und-Wasser-Gestalt (wobei *nota bene* Harnack selber dem Johannesevangelium gar keine Authentizität zuerkennt und meine abweichende Auffassung in den ›Worten Christi‹ scharf getadelt hat – brieflich⁴⁹) – sie würden in unserer realen Welt mit ihrem Bedürfnis nach scharf geschnittenen, von nahe und von ferne deutlich erkennbaren Umrissen wenig ausrichten. ›Eine Idee darf nicht liberal sein‹, sagt Goethe; ›kräftig sei sie, tüchtig, in sich selbst abgeschlossen, damit sie den göttlichen Auftrag, produktiv zu sein, erfülle‹; nur in den Gesinnungen, meint er, nicht in den gestaltenden Gedanken dürfe Liberalität zu finden sein. Es soll eben bis ans Ende der Welt sich bewahrheiten, daß das Heil der Religion niemals von Theologen ausgeht.«⁵⁰

Immerhin zählte Chamberlain noch 1904 Harnack zu den »befreundeten und kompetenten Gelehrten«, auf deren Urteil er sich »verlassen« könne.⁵¹ Persönliche Sympathie vermochte er jedoch wenig für ihn aufzubringen.⁵²

Das hielt ihn allerdings nicht davon ab, seinen Kontakt zu Harnack zu nutzen, um im Juni 1911 für seinen Freund Édouard Dujardin einzutreten, offenbar, um für ein von diesem verfaßtes Buch zu werben.⁵³ Harnack reagierte auf Chamberlains Ansinnen abwei-

47 Vgl. oben S. 94 f.

48 Harnack: Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an den Admiral von Hollmann, 70.

49 Vgl. Brief 3 (22.11.1901), Anlage zu Brief 8 (01.12.1902) und unten S. 228.

50 Chamberlain an Wilhelm II., 27.03.1903; Chamberlain: Briefe ... 2, 210. Harnack figuriert auch sonst gelegentlich in diesem Briefwechsel; vgl. ebd. 2, 200. In einem Brief im Anschluß an die Begegnung in Liebenberg schreibt Wilhelm II. an Chamberlain am 31.12.1901: »Der Verkehr Harnacks bei mir hat ›orthodoxe‹ protestantische Pfarrer und Kreise arg geängstigt. Das ist unseren Damen zu verstehen gegeben worden; diese haben dann auch Soireen, wo ›positive‹ Herren waren, besucht! Mein Grundsatz ›Nur keine Voreingenommenheit‹ ist den Leuten unbequem. Übrigens hat Harnack seine ›Liegezeit‹, um Ihr Werk zu lesen, als eine ›erzwungene‹ hingestellt! Ich bezweifle es, die Idee ist zu professorenhaft wahrscheinlich!« (ebd. 2, 144). Ferner Chamberlain an Wilhelm II. (04.01.1902; ebd. 2, 146).

51 An den Verleger J. F. Lehmann (12.02.1904; ebd. 1, 115): »Jedenfalls könnte ich nicht definitiv zusagen, ohne vorher bei einigen befreundeten und kompetenten Gelehrten, auf deren Urteil ich mich verlassen kann, um Rat gefragt zu haben, so vor allem bei Adolf Harnack, Paul Deussen und Leopold von Schröder.«

52 An Lehmann (05.06.1905; ebd. 1, 153): »So ist mir z. B. Pfeleiderer als Gelehrter viel sympathischer als Harnack, – und doch besitzt letzterer eine gewisse Gewalt über die Masse, und ich wünschte, Pfeleiderer besäße dasselbe Geheimnis.«

53 Vgl. Brief 12 vom 13.06.1911. Vgl. auch unten Anm. 269.

send und bekundete bei dieser Gelegenheit auch in höflichem, gleichwohl bestimmtem Ton seine Distanz gegenüber dem Kunstbegriff Bayreuths.^{53a}

Doch dann kam der Herbst 1912, und mit ihm traf bei Harnack ein Buch ein, das bei diesem sofort lebhaftestes Interesse auslöste. Es handelte sich um Chamberlains zweibändige Goethe-Monographie. Schon rein äußerlich zielte dieses aufwendig in rotes Leder gebundene, mit Goldprägung versehene Werk, von dem der Münchener Verlag F. Bruckmann 125 numerierte Vorzugsexemplare abgezogen hatte, auf ein begütertes bildungsbürgerliches Publikum ab, eben jenes Publikum, zu dem Chamberlain durch seine Zugehörigkeit zum Bayreuther Kreis wie durch seine Kontakte bei Hofe Zugang gefunden hatte. Das Thema traf deshalb bei Harnack auf besondere Aufmerksamkeit, da Goethe – neben Marcion und Augustin – zu seinen Lebensthemen gehörte.⁵⁴ Goethe – so erinnert sich seine Tochter und Biographin Agnes von Zahn-Harnack – »nahm in seiner Lektüre überhaupt den ersten Platz ein. Er las ihn durch sein ganzes Leben, eigentlich ohne Unterbrechung und vollständig, insbesondere die Maximen und Reflexionen, die Sprüche in Prosa, die Gespräche (in der Biedermannschen Ausgabe und Eckermann) und die Briefe. Sein ausgezeichnetes Gedächtnis bewahrte Verse wie Prosa sehr treu; und er war so eingelebt in Goethes Vorstellungsweise, daß sie ihm für seine Entschlüsse und Handlungen oft geradezu zum Maßstab wurde.«⁵⁵ Sogleich nach Erhalt der Monographie Chamberlains machte sich Harnack darum an die Lektüre der über 800 Seiten und verschlang das Werk geradezu innerhalb weniger Tage. Nach der Lektüre eines jeden Kapitels schrieb er dem Verfasser ausführliche Briefe, die eine Mischung aus Lob und eingehender Kritik enthielten, wobei aber ersteres bei weitem überwog.

Es wäre müßig, die einzelnen Schreiben hier ausführlich zu paraphrasieren. Vielmehr sei auf einige, sich durchziehende Grundmerkmale der Harnackschen Briefe aufmerksam gemacht. Was Harnack am Chamberlainschen Goethe so gefiel, war der gewissermaßen »hohe« Ton, den Chamberlain angeschlagen hatte. Es ist der »elitäre« Goethe, den Chamberlain beschreibt. Damit habe er mehr getan als irgendein anderer Biograph des Dichterfürsten. Nach einer ersten, flüchtigen Lektüre des vierten und des sechsten Kapitels bescheinigt er Chamberlain am 13. November, er habe vor allem jenen Goethe erfaßt, der »die Menschen bonae voluntatis, die zu hören verstehen, auf eine höhere Stufe gehoben und dauernd vor Rückfall in Stumpfsinn und Anarchie und Kleinmut geschützt« habe. Er, Harnack, habe sich an der Hand eines Mannes gefühlt,

»dessen psychologische und realistische Betrachtung erst dort anfängt, wo die Anderen aufhören, und der nicht nur die Grenzen kennt, denen es zu entfliehen gilt, sondern auch das Land klar erschaut, in welchem man heimisch werden soll. Es ist Ihnen in dem, was ich gelesen habe – und das sind Hauptparteien – wirklich gelungen einer höheren Melodie des Lebens, wie sie an Goethe aufgeht, als kongenialer Interpret eine auch in den Ausdrucksmitteln sichere Darstellung zu geben und so das Hohe zu fixieren, das uns bisher als erhebender Glockenton umschwebt hat.

53a Vgl. Brief 13 (15.06.1911).

54 Vgl. hierzu Friedemann VOIGT: Die Goethe-Rezeption der Protestantischen Theologie in Deutschland 1890–1932. In: Protestantismus und Ästhetik: Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts/ hrsg. von Volker Drehsen; Wilhelm Gräb; Dietrich Korsch. Gütersloh 2001, 93–119, 105–111; Wilfried BARNER: Adolf von Harnack zwischen Goethekult und Goethephilologie. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 143–160. Ich danke Herrn Kollegen Barner für die Überlassung des Manuskriptes zu diesem Vortrag.

55 Z–H, 287=213.

Schmerzlich ist, dass diese Erfassung der Person und der Erkenntniß-Aufgabe niemals »Gemeingut« werden kann; aber man muss so arbeiten und ringen, als könnte sie es werden!«⁵⁶

Harnack lobt die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Darstellung im ersten Kapitel, die »ungeheure Aufgabe der Psychographie Goethes« sei »meisterhaft gelungen«:

»Sie haben das Geheimniß weder durch einseitige Deutung zerstört noch als ein intangibles behandelt, sondern es in dem Einen, Gegensätzlichen und Vielen, das es gleichartig unter jedem Gesichtspunkt umschliesst, transparent gemacht und zuletzt durch die ungesucht sich darbietende Parallele der Natur dorthin zurückgeführt, wo es keine grübelnde Beunruhigung mehr schafft, weil wir uns dieser Größe gegenüber bescheiden.«⁵⁷

Vor allem ist es Chamberlains Betonung der Bedeutung der Natur für Goethe, die Harnack fasziniert. Denn der antirationalistisch gefaßte Naturbegriff, den Chamberlain bei dem Dichter zu finden meint, kommt Harnacks »empiro-ideologisch« ausgerichteten Naturverständnis entgegen:

»Goethe – der Exponent der Natur: kein Satz kann leichter trivialisiert werden als dieser, weil die kleinen Geister gar nicht wissen, was Natur ist, die sie mit ihrem a2 und b2 zu erfassen vermeinen. Aber wer ahnt und ehrfürchtig dem nachdenkt, was Natur ist, empfängt von Ihnen einen herrlichen Schlüssel für Goethe, wenn Sie ihm sagen, suche Goethe nach ihr – nicht der empirischen, sondern der empiro-ideologisch erfassten Natur – zu verstehen.«⁵⁸

Vor allem das fünfte Kapitel über Goethe als Dichter riß Harnack zu wahren Eulogien hin:

»Wie der angelus interpres, den man längst herbeigesehnt hat, stehen Sie vor dem dichterischen Olymp Goethes oder besser vor den Welten, die sein Busen umschließt, und indem Sie die große Unterscheidung von Sinnenkunst und Wahnkunst gewaltig durchführen, gelingt es Ihnen auch hier mit wenigen und ganz einfachen Elementen, die aber ganz erprobt und an dem Stoff ganz durchdacht werden, nachschaffend der Fülle der Eindrücke sichere Struktur zu geben.«⁵⁹

Ungeteilte Zustimmung signalisiert Harnack auch zu Chamberlains Deutung von »Faust II« als eines »Traumbildes«, wodurch ihm »einige böse Schuppen von den Augen gefallen« seien, sowie zu seiner Verteidigung der Sprache des späten Goethe.⁶⁰

Am Bußtag verbringt Harnack schließlich sogar zehn Stunden mit dem vierten Kapitel des Buches, das den »Naturerforscher« zum Gegenstand hat.⁶¹ Harnack verleiht den Seiten das Ehrenprädikat »Meisterwerk menschlicher Mitteilungskunst«. Er habe »nur ganz selten einen Satz zweimal lesen müssen«. »Von ganz besonderer Bedeutung und in höchstem Masse aufklärend« seien die Ausführungen über »Goethes Standpunkt«. Chamberlains Darstellung von »Goethe's Forschungsmethode« bescheinigt er, sie sei »siegreich und ganz neu«. »Befreit und bereichert« fühlt er sich nach der Lektüre des Kapitels über die Farbenlehre. In der abschließenden »Zusammenfassung« habe Chamberlain »dem, was uns not tut, einen starken und tieferschütternden Ausdruck gegeben«. Hier wendet sich Chamberlain von Goethes naturphilosophischer Position aus gegen die

56 Brief 14 (13.11.1912).

57 Brief 16 (17.11.1912).

58 Ebd.

59 Brief 18 (19.11.1912).

60 Ebd.

61 Brief 20 (21.11.1912).

»mechanische[.] Wissenschaft« und die »Materialisierung des Denkens«. ⁶² In der Forderung nach einem naturphilosophischen Monismus trifft sich Chamberlain mit Harnack. In diesem Kontext ist auch Harnacks zustimmende Bemerkung zum Lob der Forschungen von Jakob Baron von Uexküll zu verorten. Wir werden aber noch sehen, daß sich die Forderung nach einheitlicher Naturerkenntnis bei Harnack aus anderen Quellen speist als bei Chamberlain. ⁶³

Auch die Lektüre des letzten Kapitels ruft bei Harnack unverhohlene Begeisterung hervor. Chamberlain habe »wirklich mit Menschen- und mit Engeln geredet, um den Lesern das deutlich, lebendig und wertvoll zu machen, wovon Goethe lebte und sie selbst leben sollen«. ⁶⁴

Der panegyrische Grundton dieser Briefe sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß Harnack gegenüber den Schwächen der Gelehrsamkeit Chamberlains nicht blind ist. Schon im ersten Brief nach Erhalt der Bände fügt er als Anregung hinzu, die vier »objektiven« Grundwidersprüche, die Chamberlain im sechsten Kapitel des Buches im Werk Goethes beobachtet, ließen sich noch durch einen weiteren »subjektiven« ergänzen:

»Faust und Wagner« – der eine Faust und die vielen Wagner, und noch niederschlagender: der schwache Faust und der robuste Wagner in einer Person. Soll es gelingen, das Heilsame auch dieses Grundwiderspruchs zu erkennen und mit Liebe zu umfassen?« ⁶⁵

In dem von Chamberlain hervorgehobenen Gegensatz zwischen Naturschau und denkender Verarbeitung im ersten Kapitel ist in Harnacks Augen der zweite Aspekt nicht hinreichend hervorgehoben. ⁶⁶ Der Vergleich Goethes mit Richard Wagner wirkt auf Harnack etwas gezwungen. Auch stört er sich an Chamberlains Hang zur Polemik. ⁶⁷ Im vierten Kapitel möchte er die Ausführungen über »Das Organische« bereits an früherer Stelle sehen. Auch müsse die Bedeutung der architektonischen Methode bei Goethe von Chamberlain »noch schärfer herausgearbeitet werden«. Es folgt eine Passage, die für Harnacks Hermeneutik der Verbindung von Detailuntersuchung mit der historischen Synthese von großer Bedeutung ist:

»Er [sc. der Wert der architektonischen Methode, W. K.] empfängt ja so zu sagen durch den schweren Schatten, der der mathematischen annihilierenden Simplifikation ($1 = \infty = 0$) der Welt anhängt, seine Beleuchtung; allein das ist noch zu wenig, und zu wenig ist es auch, wenn man auf die Bereicherung verweist, welche das Subjekt durch diese Methode erfährt (>die du mir gegeben hast, die habe ich bewahrt, und ist keiner von ihnen verloren<); man muß vielmehr noch direkt zum Ausdruck bringen, dass die Erkenntnisse, die auf dem Wege vom Ganzen zum Teil, vom generale zum speciale, »von der Wärme zur Arbeit« gewonnen werden, für die Erkenntnis des Ganzen genau so wertvoll sind, wie die Abstraktionen – nur dass ihre Erkenntnis bez. Auffindung unendlich mühevoller ist und eine ganz anders umfassende Erziehung des Subjekts verlangt als die entgegengesetzte, bei der es die Natur auf eine Art von methodischer Selbstverarmung angelegt zu

62 Goethe, 375 bzw. 377. Vgl. dazu auch Karl Robert MANDELKOW: Goethe in Deutschland: Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Bd. 1. München 1980, 195–197.

63 Vgl. unten S. 226 f.

64 Brief 21 (24.11.1912).

65 Brief 14 (13.11.1912).

66 Vgl. Brief 16 (17.11.1912).

67 Brief 18 (19.11.1912).

haben scheint, für mich eine ihrer räthselhaftesten Praktiken! Warum ist die mechanische Beherrschung der Welt an die Übung einer Methode geknüpft, bei der man von der Welt selbst immer weniger zu sehen kriegt? Kann es wohl eine seltsamere Frage geben, und doch ist sie richtig!«⁶⁸

Ich nehme diese nicht eben leicht verständlichen Sätze als Ausdruck der Forderung Harnacks, die historische Synthese müsse durch eine präzise Detailuntersuchung methodisch abgesichert werden und umgekehrt. Der »mechanistischen Beherrschung der Welt« wirft er gerade vor, daß sie die natürlichen Dinge in ihrer Fülle außer acht läßt, ein Gedanke, in dem er sich mit Chamberlain (und Goethe) trifft. Es schließen sich einzelne Ergänzungen und Verbesserungsvorschläge an.

Auch in dem letzten Brief finden sich Anregungen und Kritiken: Harnack vermißt Ausführungen zu Goethes »Einfachheit u. Einfalt nach und in den Antinomien, in denen er sich mit Bewußtsein bewegt, ja, deren Entdeckung als Lebensmächte sammt den sie verbindenden Kurven wir erst ihm verdanken«. Ebenso kritisiert er in Abschnitt IV des letzten Kapitels das »Sakramental-Symbolische«, eine Kritik, die ich nicht am Text verifizieren konnte.⁶⁹ Die Abschnitte I und II findet er zu weitschweifig, »abstrakter gesagt als nötig« und allzu belehrend. Die schärfste Kritik äußert Harnack hier allerdings an Chamberlains »antijüdische[r] Polemik vom Standpunkt der Rasse«, die ich bereits in Teil II ausführlich behandelt habe.⁷⁰

Chamberlain reagierte auf dieses unerwartete Lob in der ihm eigenen überschwenglichen Weise. Schon Harnacks erstes Schreiben vom 13. November beantwortete er postwendend (Brief 15). Ebenso schnell, jedoch wesentlich ausführlicher replizierte er am 19. November auf Harnacks zweiten Brief (Brief 17). Wortreich beschrieb er die Anstrengung der Abfassung und beklagte deren weithin fehlende Würdigung durch Leser und Rezensenten. Harnack hingegen habe an ihm »wie ein echter, weiser u. gütiger Freund gehandelt«. Chamberlain verteidigt sich in diesem Schreiben auch gegen Harnacks vorsichtige Kritik, der »Denker« Goethe sei von Chamberlain nicht hinreichend erfaßt worden und verweist auf die übrigen Kapitel des Werkes.

Ebenso setzt er sich in Brief 19 (20. November) gegen die Kritik an den Vergleichen mit Richard Wagner zur Wehr. Auffälligerweise wird in diesem Brief betont, gerade die Liebe zu Wagner, der Zugang zu den »Offenbarungen seines supremen dichterischen Genies« habe ihm »den Eintritt in die Welt gerade des Dichters Goethe eröffnet«, werden somit die Libretti Wagners zum hermeneutischen Schlüssel zum Dichterfürsten, ein Gedanke, den Chamberlain dann aber nicht weiter ausführt. Auch die polemischen Bemerkungen werden von Chamberlain in diesem Schreiben unter Hinweis auf seine »glühend heisse Empörung« verteidigt. Pathetisch fügt er in einem Postskript an:

»Es ist ganz einzig, was Sie mir geben; ich sage wie die Bettler: Gott lohn's!«

Die ausführlichste Erwiderung folgte indessen in Brief 22 vom 9. Dezember 1912. Chamberlain eröffnete sie mit einem emphatischen Bekenntnis:

»Ein Wort sagt alles: es hat noch nie ein Mensch so gegen mich – den Autor – gehandelt!«

68 Brief 20 (21.11.1912).

69 Vgl. dazu unten Anm. 359.

70 Vgl. dazu oben S. 198–200.

Es schloß sich eine weitschweifige Erklärung an, worin das Besondere der Harnackschen Briefe liege. Besonders berühre ihn, daß Harnack aus sorgfältiger Lektüre urteile, mehr noch: er empfinde geradezu eine »Übereinstimmung der ›Temperatur‹ des Herzens« zwischen Autor und Leser. Chamberlain erschien Harnacks Kritik als so vollkommen, daß er seinem Verleger verbot, ihm weitere Zeitungskritiken zu schicken.

Vor allem genoß er, daß Harnack erkannt habe, wie wichtig dem Autor die Ausführungen über »Goethe's Forschungsmethode« (S. 312 ff.) gewesen seien, weil sich hier »Subjekt (Chamberlain) und Objekt (Goethe)« »mathematisch genau« deckten.

Ausführlich setzt er sich sodann mit Harnacks Kritik auseinander, erklärt, warum bestimmte Abschnitte in der vorliegenden Form strukturiert wurden. Wo – wie Harnack vorsichtig angedeutet hatte – die Syntax an einigen Stellen undurchsichtig sei, bittet Chamberlain um Hinweise. Er gibt seinem Briefpartner außerdem zu, in seiner Polemik an einigen Stellen das notwendige Maß überstiegen zu haben.

Gerechtfertigt werden hingegen erneut die Analogien zu Wagner, gerechtfertigt wird auch die von Harnack gerügte »Überschätzung des Sakramentalen«. Akzeptiert wird die Kritik an den Abschnitten I und II des sechsten Kapitels. Resolut verteidigt Chamberlain hinwiederum – wie oben bereits gezeigt – die antisemitischen Passagen im sechsten Kapitel.

Chamberlain schloß dieses letzte Schreiben zu »Goethe« mit der Versicherung, er werde Harnacks Briefe streng unter Verschuß halten, da ihr Verfasser möglicherweise noch seine Meinung ändern könne, ein Versprechen, das er später, wie noch zu zeigen sein wird, nicht gehalten hat.⁷¹

Der Briefwechsel über »Goethe« führte zu einer deutlichen Änderung der Einschätzung Harnacks durch Chamberlain. Das Gefühl der Vertrautheit war seinerseits so gewachsen, daß er sich nun nicht scheute, Dritten gegenüber von seinem »hochverehrte[n] Freund Harnack« zu sprechen.⁷² Fortan zählte er den Kirchenhistoriker zu den Vertretern »einer freieren, ergiebigeren Richtung« in der von ihm sonst so gehaßten akademischen Fachwelt.⁷³

Nach dieser Phase des intensiven Austauschs wurde der Kontakt in den folgenden Jahren offenbar wieder sporadischer. Ein halbes Jahr später, im Mai 1913, versuchte Chamberlain erneut, seinen Einfluß bei seinem mächtigen Briefpartner für einen Freund zu nutzen, den Biologen Jakob Baron von Uexküll, den auch Harnack sehr schätzte und der sich

71 Vgl. unten S. 228. Gegenüber Sidonie Peter erwähnte Chamberlain am 23.12.1914 stolz, Adolf Harnack »– wohl der meistbeschäftigte Mann in Deutschland –« habe ihm zu dem Buch »fünf lange Briefe darüber innerhalb zehn Tagen« geschrieben. Vgl. Chamberlain: Briefe ... 1, 271.

72 Vgl. Chamberlain an den Oberpostassistenten Greshoff am 09.02.1913: »Für die Absicht und die Bemühung danke ich Ihnen, doch muß ich, wie mein hochverehrter Freund Harnack, gestehen, daß ich für Lourdes und was dort mit hysterischen Patienten vorgeht, nicht das geringste Interesse hege« (ebd. 1, 219).

73 Chamberlain an Vizefeldwebel Alfred Conn, 25.02.1915: »Und in dieser Beziehung gleichen die sonst so vortrefflichen bewundernswerten deutschen Fachgelehrten wahren Sterilisierapparaten: der angehende Spezialist, ja, der kommt in die beste Schule der Welt, der andere aber geht leer aus. Gottlob, daß es heute auch hierin eine Bewegung zu einer freieren, ergiebigeren Richtung gibt – Männer wie Harnack machen Schule« (ebd. 1, 290 f.).

persönlich in einer schwierigen Lage befand.⁷⁴ Um Uexkülls Bedeutung hervorzuheben, unternimmt Chamberlain einen Ausflug in die Geschichte der Naturwissenschaft und vergleicht den Biologen mit keinem geringeren als Faraday. Die Bitte um Vermittlung selbst wird – wie im Falle Dujardins (Brief 11 vom 13. Juni 1911) – von Chamberlain nur angedeutet. Tatsächlich gelang es Harnack, Uexküll aus Mitteln der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zu unterstützen, auch wenn in der Gesellschaft Zweifel an Uexkülls Eignung zum Institutsleiter bestanden.⁷⁵ Auch Chamberlain mokierte sich im Februar 1914 über mangelnden Fleiß des Forschers, der »das Leben zwischen seiner schönen Frau und seinen lieben Kindern gar zu behaglich« genieße (Brief 24 vom 22. Februar 1914). Im selben Schreiben lobte er Harnack erneut über den grünen Klee, nannte seine Dogmengeschichte gar »ein Seitenstück zur Odyssee« und hob daneben die Bedeutung Edwin Hatches hervor, offensichtlich im Bewußtsein dessen, daß Harnack den britischen Theologen, den er in seiner Gießener Zeit persönlich kennengelernt hatte, sehr schätzte.⁷⁶

Harnacks Verhältnis zu Chamberlain überdauerte auch den Krieg hindurch ungebrochen. Intensiv tauschte man sich in den angespannten Herbst- und Wintertagen des Jahres 1914 aus.⁷⁷ Harnack konnte selbst den chauvinistischen Pamphleten Chamberlains noch positive Seiten abgewinnen. Er bescheinigte den »Kriegsaufsätzen«, die Chamberlain ihm geschickt hatte, »eine sieghafte Kraft« und sandte sie seinem Sohn Ernst ins Feld.⁷⁸ Auch in den »Neuen Kriegsaufsätzen« vermeinte Harnack eine »Flöte« zu vernehmen, für deren »besonderen Klang« alle Deutschen Chamberlain dankbar sein müßten.⁷⁹ Am 26. September 1915 schrieb er an den Kaiser:

»Unter den Schriften dieser Kriegszeit stehen, soweit ich es zu beurteilen vermag, die von *Chamberlain* in erster Linie. Soeben hat mich wieder eine Schrift von ihm ›*Politische Ideale*«⁸⁰ tief ergriffen und erhoben. Chamberlain vermag die deutsche Eigenart und die aus ihr sich ergebenden Ziele besser zu erkennen als die Anderen, weil er sich einst in einer Distanz zu ihnen befunden hat. Er *sieht*, was die Anderen mehr oder weniger dunkel *empfinden*. Dieses klare Schauen, dieser wundervolle Blick macht ihn wirklich zum *Deuter* und *Propheten*. Dazu kommt aber noch, daß er zu *sagen* versteht, was er sieht. Seine Sprache ist so treffsicher wie ein starker Sonnenstrahl, der nicht funkelt, aber leuchtet. Die Metamorphose, die aus einem Engländer einen Deutschen gemacht hat, ist eine gute Schöpfung!«⁸¹

74 Vgl. Brief 23 (20.05.1913). Vgl. dazu auch unten S. 273–277. – Zu der von Harnack und Chamberlain geteilten Wertschätzung Uexkülls vgl. Brief 20 (21.11.1912) mit Anm. 352.

75 Uexküll erhielt im Oktober 1913 10000 Mark auf drei Jahre, eine Förderung, die dann bis 1917 fortgesetzt wurde. Zu den Einzelheiten vgl. Georg MELCHERS: Max-Planck-Institut für Biologie in Tübingen. Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften e. V. 1961. Teil 2. Göttingen 1962, 111–130, 119–121; Wendel: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ..., 170–185, ferner Jutta SCHMIDT: Jakob von Uexküll und Houston Stewart Chamberlain: ein Briefwechsel in Auszügen. *Medizinhistorisches Journal* 10 (1975), 121–129, 125; vom Brocke: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Kaiserreich, 148, 151 f.

76 Harnack hatte ihn mehrfach rezensiert und zwei seiner Bücher ins Deutsche übersetzt. Vgl. S/D, Nr. 217 und 411; ferner 158, 224, 307, 429, 489 sowie Z–H, 125=90. Ferner unten Anm. 351.

77 Briefe 25 (24.11.1914); 26 (28.11.1914); 27 (04.12.1914); 28 (09.12.1914); 29 (28.12.1914); 30 (13.01.1915).

78 Vgl. Brief 25 (24.11.1914).

79 Vgl. Brief 32 (13.04.1915).

80 Houston Stewart CHAMBERLAIN: *Politische Ideale*. München 1915 (Va 64).

81 Zitiert nach Z–H, 472 f. (Hervorhebungen im Original). In der zweiten Auflage der Biographie wurden diese Sätze gestrichen! Vgl. auch vom Bruch: Adolf von Harnack und Wilhelm II., 29.

Auch privates Leid teilte Harnack mit Chamberlain. So erzählte er ihm etwa Einzelheiten über den Militäreinsatz seines Sohnes und teilte ihm den Tod seines Schwiegersohnes mit, der in Frankreich gefallen war.⁸² Chamberlain reagierte darauf mit einem Trostbrief, in dem er auch das Beileid seiner Schwiegermutter Cosima Wagner übermittelte.⁸³ Harnack dankte Chamberlain für die Wünsche und fügte ein Gedicht bei, das er seinen Studenten ins Feld geschickt hatte,⁸⁴ worauf Chamberlain mit einigen humoristischen Zeilen antwortete.⁸⁵ Auch sandte Chamberlain Harnack ein (nicht erhaltenes) Schriftstück, das offenbar von einem schwarzen französischen Soldaten stammte, mit der Bitte, es zu entziffern.⁸⁶ Harnack seinerseits nutzte die Verbindung nach Bayreuth, um den amerikanischen Senator Albert J. Beveridge, der sich auf einer Europareise befand, der Aufmerksamkeit Chamberlains zu empfehlen.⁸⁷

Je weiter der Krieg voranschritt, desto mehr spürte Chamberlain die zunehmende Xenophobie in Deutschland, bis er im Jahre 1917 faktisch unter Hausarrest gestellt wurde. Ein Besuch bei Harnack in Berlin war daher nicht möglich.⁸⁸

Harnacks gutes Verhältnis zu Chamberlain währte – trotz mancher Meinungsverschiedenheiten – bis zu des letzteren Tod. Der Briefaustausch ging aber – wohl nicht zuletzt bedingt durch Chamberlains fortschreitende Krankheit⁸⁹ – noch während des Krieges merklich zurück und beschränkte sich auf Dankesbriefe für Zusendungen.⁹⁰ Beide Korrespondenzpartner achteten aber darauf, den Kontakt nicht ganz abreißen zu lassen.⁹¹ Harnacks Tochter berichtet, Chamberlain habe ihrem Vater kurz vor seinem Ende sein Porträt gesandt, »schon von der Hand des Todes gezeichnet, mit einem Abschiedswort darunter. Harnack bewahrte es in Treue unter den Bildern derer, die ihm die liebsten waren.«⁹² Wie wird man diese »Treue« zu bewerten haben? Sie ist sicher – unabhängig von inhaltlichen Affinitäten zwischen beider Vorstellungswelten – in erster Linie ein Zeichen für Harnacks Loyalität gegenüber dem langjährigen Korrespondenzpartner und ein Ausdruck des Mitleids für den leidenden Menschen Chamberlain. Man wird *diese* Geste darum nicht überbewerten dürfen.

Weitet man hingegen den Blick über den Briefwechsel hinaus und fragt nach weitergehenden wechselseitigen Einflüssen auf das schriftstellerische Werk der beiden Korrespondenzpartner, so betritt man recht schwankenden Boden. Dies gilt vor allem für Harnack. Ein wissenschaftlicher Einfluß Chamberlains auf Harnacks fachspezifische

82 Brief 25 (24.11.1914).

83 Brief 26 (28.11.1914).

84 Brief 27 (04.12.1914).

85 Brief 28 (09.12.1914). Ähnlich Brief 29 (28.12.1914).

86 Brief 30 (13.01.1915).

87 Brief 31 (19.01.1915).

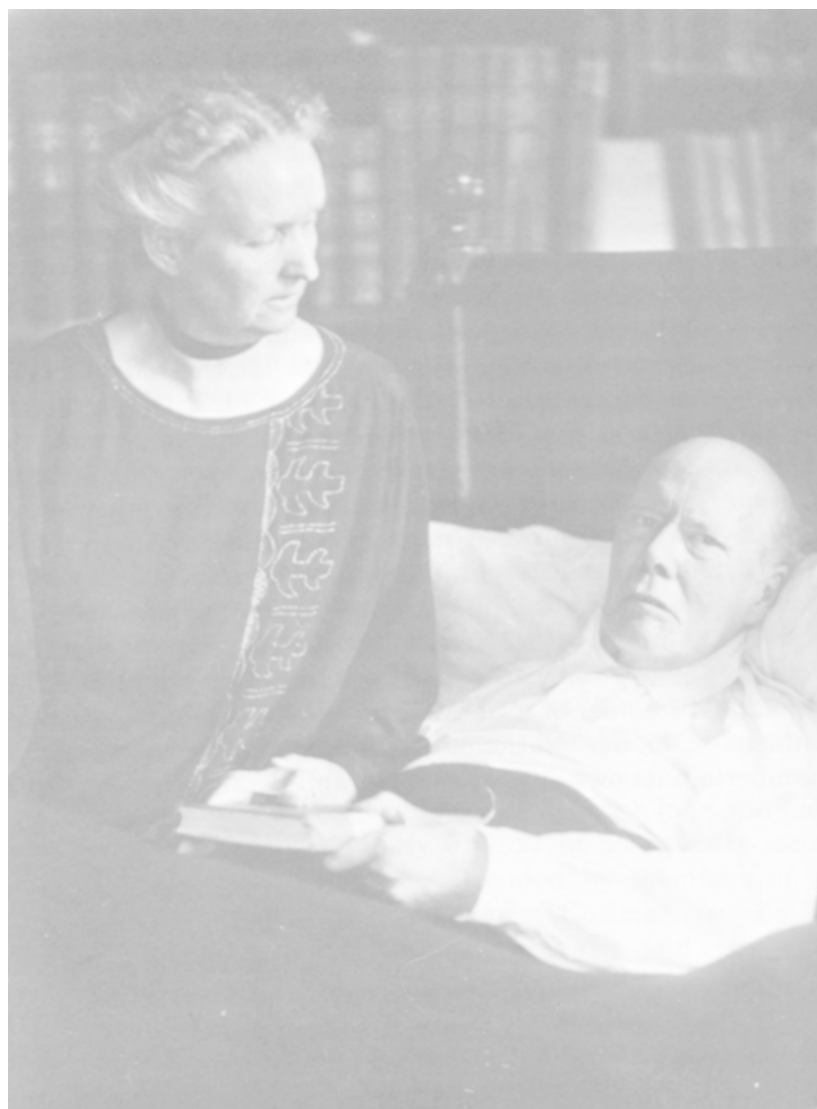
88 Brief 33 (25.11.1915).

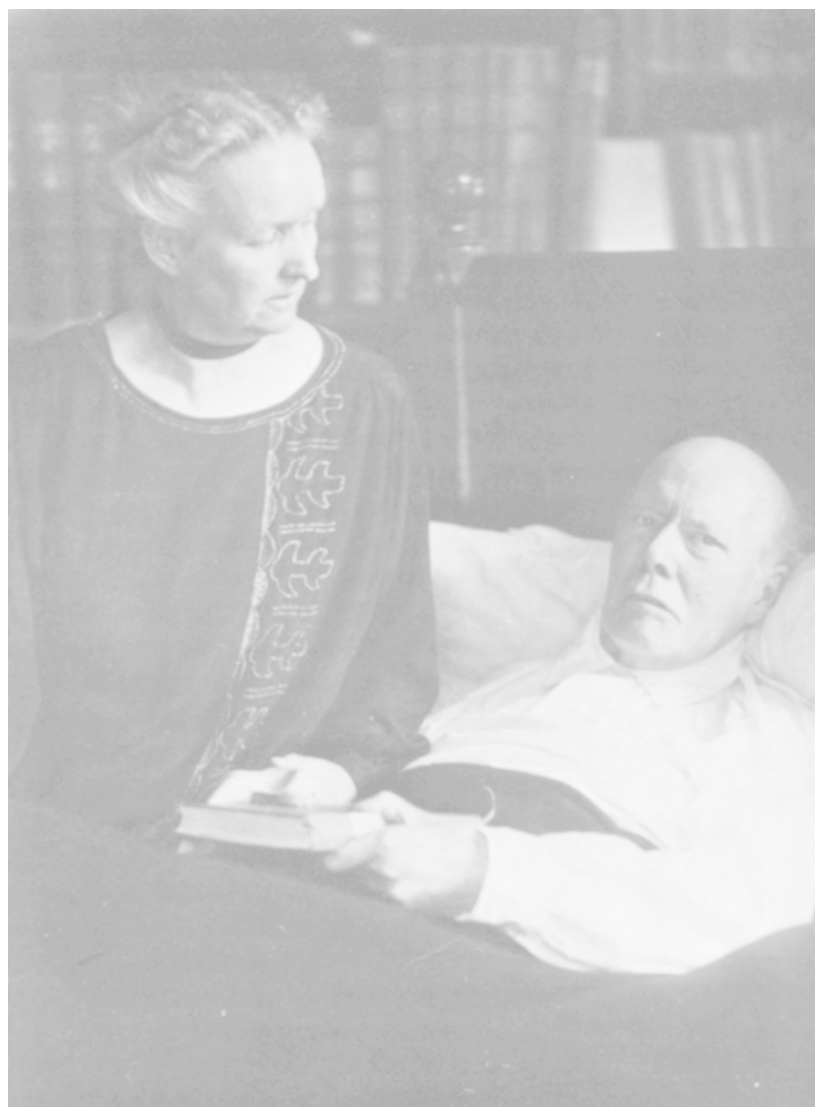
89 Vgl. dazu unten Anm. 478.

90 Vgl. Brief 32 (13.04.1915); 33 (25.11.1915); 34 (10.09.1917).

91 Vgl. Briefe 35 (05.04.1919); 36 (02.09.1921); 37 (18.10.1922).

92 Z–H, 355=274. Es dürfte sich um die Fotografie handeln, die Field, 446, reproduziert. Sie zeigt Chamberlain auf dem Krankenlager kurz vor seinem Tod, ein Buch in seiner Hand. An seiner Seite sitzt Eva Chamberlain. (Vgl. dazu die Abbildung auf S. 224.) Harnack bedankte sich dafür am 17.09.1925 (Brief 38).





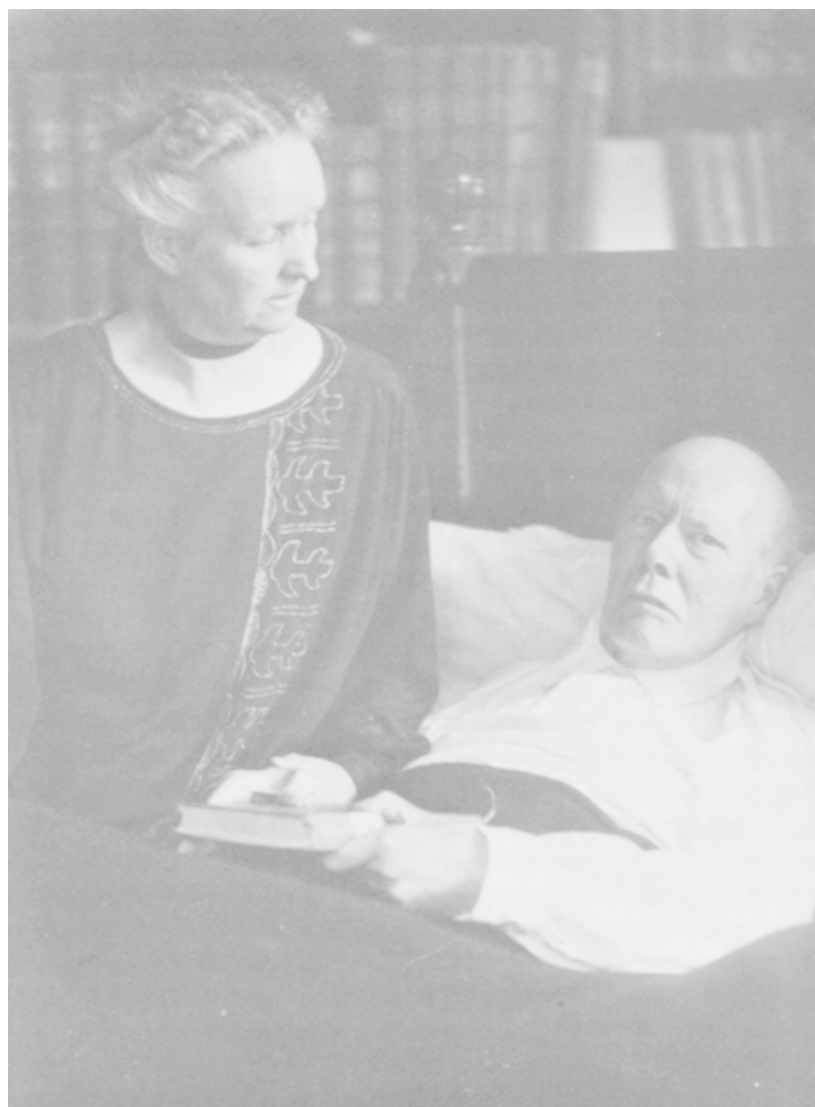




*Abb. 2: Houston Stewart Chamberlain auf dem Krankenlager
mit seiner Frau Eva*

Publikationen läßt sich – wenn ich recht sehe – nicht nachweisen. Harnack zitiert den Publizisten nirgends, auch nicht in seinen eigenen Ausführungen zu den »Sprüchen und Reden Jesu«, wo dies u. U. nahegelegen hätte.⁹³

Etwas anders sieht dies möglicherweise bei den populärwissenschaftlichen Schriften Harnacks aus. Auf die Zitierung der »Grundlagen« in dem »Wesen des Christentums« hatte ich oben bereits hingewiesen.⁹⁴ Sein Goetheverständnis und -erleben ist wenigstens zeitweise von Chamberlains Ausführungen beeinflusst worden. Der Vortrag »Über wissenschaftliche Erkenntnis« von 1913 steht jedenfalls unter dem Eindruck der noch nicht allzu lange zurückliegenden Lektüre.⁹⁵ Hier wird Chamberlains Kapitel über Goethe als »Naturerforscher« ausdrücklich hervorgehoben. Dieser Aufsatz ist aber über diese Verbeugung vor dem Publizisten hinaus auch deshalb interessant, weil Harnacks hier skizziertes Erkenntnismodell dem Chamberlains bis in die Formulierungen hinein sehr nahesteht.

Harnack hatte sich – wie oben geschildert – mit Chamberlain über die »architektonische Methode« Goethes ausgetauscht.⁹⁶ Chamberlains Analysen klingen nun in den Ausführungen Harnacks deutlich an:

»Wie läßt sich nun »wissenschaftlich« diesem Leben beikommen? Versteht man unter reiner Wissenschaft die Denkopoperationen, die wir als die zweite Stufe geschildert haben, so muß man gestehen, daß dem Leben in seinem letzten Wesen »wissenschaftlich« überhaupt nicht beizukommen ist. Die exakte Methode versagt hier notwendig; denn es handelt sich nicht um Quantitäten. Aber dem *Nachdenken* ist das Lebendige nicht verschlossen; es bietet ihm vielmehr eine Fülle von Seiten, die die schärfste Beobachtung, das feinste Verständnis und die gezügelte, nachgestalten-

93 Adolf HARNACK: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2: Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig 1907 (S/D, Nr. 914). Vgl. aber ebd., 3, Anm. 2, zur Misere der Evangelienkritik: »Diese Misere zeigt sich vor allem bei denjenigen, die in bezug auf die neutestamentliche Kritik aus zweiter Hand zu schöpfen gezwungen sind oder sich selbst zu dieser bescheidenen Haltung verurteilt haben. Sie sind wie die schwankenden Rohre zwischen den extremsten und sich ausschließenden Hypothesen und finden alles, was ihnen hier zugetragen wird, »sehr erwägenswert«. Heute hat ihnen Jesus überhaupt nicht gelebt, während er gestern ein pathologische Schwärmer war, was eben aus seinen ausgezeichnet überlieferten Worten, wenn man sie nur richtig versteht, schlagend hervorgeht. Morgen ist er ein Essener gewesen, was ebenfalls aus seinen Worten zu erweisen ist; vorgestern aber war keines dieser Worte sein Eigentum; aber vielleicht noch am selben Tage war es auch richtig, daß er einer noch zu entdeckenden hellenistisch-gnostischen Geheimsekte angehörte, die mit Sakramenten und Symbolen ein rückständiges Unwesen, nein ein kulturförderliches Wesen trieb. Oder vielmehr er war ein anarchistischer Mönch wie Tolstoi, noch besser ein wirklicher Buddhist, aber mit sumerisch-babylonisch-persisch-ägyptisch-hellenischem Einschlag, oder noch besser er war der Heros eponymos des sanft revolutionären, gemäßigt radikalen vierten Standes in der Welthauptstadt. Augenscheinlich ist es, daß er alles das gewesen sein kann, und voraussichtlich Eines davon gewesen ist. Behält man alle diese Zügel hypothetisch in der Hand, so ist man vor dem Vorwurf, der Forschung nicht gefolgt zu sein, geschützt, und das ist auf alle Fälle wichtiger als die Sache selbst, auf die ja überhaupt soviel nicht ankommt, da man sich den »Historizismus« so wie so im 20. Jahrhundert abgewöhnen muß.«

94 Vgl. S. 208 mit Anm. 9.

95 HARNACK: Über wissenschaftliche Erkenntnis. In: Ders. u. a.: Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart: aus dem Fortbildungskursus der Baltischen Literarischen Gesellschaft im Jahre 1913. Riga 1913, 1–22 (S/D, Nr. 1153); auch in ders.: Aus der Friedens- und Kriegesarbeit, 173–202 (danach zitiert).

96 Vgl. oben S. 219 f.

de Phantasie herausfordern. Da gilt es erstens, die Architektonik jeder einzelnen Form des Lebens zu erfassen, das Ganze in seinem Verhältnis zu den Teilen und umgekehrt zu erkennen und den Aufbau, die Zweckmäßigkeit und Schönheit jedes Gebildes sich klar zu machen. In dieser Erkenntnis war *Goethe* ein Meister, und *Chamberlain* hat in seiner Goethebiographie Art und Bedeutung dieser »Naturforschung« zu glänzender Darstellung gebracht.«⁹⁷

Auch der sich im folgenden findende Hinweis auf die Schriften Uexkülls, der diese gewissermaßen ganzheitliche Naturerkenntnis »aufgenommen und gefördert« habe,⁹⁸ könnte von Chamberlain beeinflusst sein, der die Forschungen dieses »bahnbrechenden Biologen« just in dem Kapitel über die Naturforschungen Goethes hervorgehoben hatte.⁹⁹ Chamberlain dachte dabei vor allem an Uexkülls wenige Jahre zuvor erschienene Schrift »Umwelt und Innenwelt der Tiere«.¹⁰⁰ Ist Harnack also zur Lektüre dieser Schrift durch Chamberlain angeregt worden? Dagegen spricht, daß Harnack – wie gesehen – in seinem Brief vom 21. November 1912 (Brief 20) Zustimmung zum Lob Uexkülls durch Chamberlain signalisiert, die Arbeiten des Biologen somit aber offenbar bereits kannte!

Durch den Namen Uexküll auf die richtige Fährte gesetzt, wird man auch keine erkenntnistheoretische Abhängigkeit Harnacks von Chamberlain annehmen dürfen. Denn Harnacks Epistemologie, wie er sie in seinem Vortrag von 1913 bereits skizziert, ist – anders als der dumpfe Antiempirismus Chamberlains – streng hierarchisch in Stufen aufgebaut,¹⁰¹ und bei der Beschreibung der dritten Stufe (nach, erstens, dem Feststellen, Analysieren und Ordnen und, zweitens, der Erkenntnis des ursächlichen Zusammenhangs der Dinge) beruft sich Harnack auch später noch eben auf Uexküll und dessen Theorie von der »Welt« als der jedem Lebewesen eigenen »Umwelt« und »Merkwelt« und nicht auf Chamberlain.¹⁰² Darüber hinaus schreibt er der geschichtlichen Erkenntnis gerade eine Bedeutung für die Selbstdeutung des Menschen zu, die über die ersten drei Stufen noch hinausgeht und die Chamberlain nicht nachsprechen konnte.¹⁰³ Nicht zufällig moniert Harnack ja an Chamberlains »Goethe«, der »denkende« Dichter sei gegenüber dem »anschauenden« in der Darstellung zu kurz gekommen.¹⁰⁴

97 Harnack: Über wissenschaftliche Erkenntnis, 185 f. (Hervorhebungen im Original).

98 Ebd., 186.

99 Vgl. Goethe, 346.

100 Jakob von UEXKÜLL: Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin 1909. Vgl. die Anmerkung Chamberlains z. St. Uexküll hatte Chamberlain die Schrift mit einer Widmung übersandt; vgl. Chamberlain: Briefe ... 1, 177 f. (Chamberlain an Uexküll, 01.10.1909). Vgl. auch den Brief an Oskar von Chelius vom 05.12.1921 (ebd. 2, 118).

101 Vgl. hierzu auch Z–H, 547–553=428–432.

102 Vgl. hierzu noch: Adolf von HARNACK: Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Koralle 6 (1930), 194 f. (S/D, Nr. 1604); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 202–205, hier 203 f.; auch in ders.: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze, 269–271. Ferner: DERS.: Baltische Professoren. In: Das Baltenbuch. Dachau 1916, 49–51 (S/D, Nr. 1237; *non vidi*); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 147–154, hier 151.

103 Vgl. hierzu neben den genannten noch die berühmten Vorträge: HARNACK: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. München 1917 (S/D, Nr. 1251); auch in: Erforshtes und Erlebtes, 3–23; auch in: No, 927–947; und DERS.: Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten? In: Referate der Aarauer Studentenkonferenz 1920, 47–72 (S/D, Nr. 1311); auch in: Erforshtes und Erlebtes, 171–195; auch in: No, 948–974.

104 Vgl. Brief 16 (17.11.1912).

Immerhin erst *nach* der Lektüre des »Goethe« äußert sich Harnack – wenn ich recht sehe – erstmals zu erkenntnistheoretischen Fragen. Man wird daher in Chamberlain durchaus einen *Anreger* für Harnacks weitere geistige Entwicklung sehen dürfen. Der *inhaltliche* Einfluß dürfte hingegen eher marginal sein. Dazu stimmt auch, daß sich weder in Harnacks knappen »Gedanken über einen Ausspruch Goethes«¹⁰⁵ noch in seinem großen Goethe-Aufsatz von 1922 Bezugnahmen auf Chamberlain finden.¹⁰⁶ Was Harnack an Chamberlains »Goethe« faszinierte, war – ähnlich wie in der Erkenntnistheorie – der allgemeine methodologische Zugang, nicht die Analyse im einzelnen. Wilfried Barner sieht diese Faszination konkret in zweierlei: »daß der biographischen Detailversessenheit der Dutzenden von Goethemonographien [...] hier die Vision eines einzigartigen ›Großen‹ entgegengesetzt wird, eines ›Helden‹, einer ›Gestalt‹. [...] Der andere Punkt: Für Harnack gewinnt Chamberlains Goethe offenkundig neues, kulturpolitisch herausragendes Profil, nicht im Sinne der Goethepflege [...], sondern orientiert an Goethe als der nationalen, prägenden ›Gestalt‹.«¹⁰⁷ Allerdings lassen sich Spuren der Bewunderung für Chamberlains Goethedeutung bei Harnack noch Jahre nach der Lektüre nachweisen.¹⁰⁸

Umgekehrt kann man die Nachwirkungen von Harnacks Publikationen in Chamberlains Schrifttum deutlich verfolgen. Letzterer hat auf die wissenschaftlichen Ergebnisse des Kirchenhistorikers gerne zurückgegriffen und in seiner Autobiographie auch in der ihm eigenen schulmeisterlichen Diktion betont, Harnack habe in der Theologie und Kirchengeschichte »Mustergültiges« geleistet.¹⁰⁹ Allerdings hat er Harnacks Werke offenbar nur in kleiner Auswahl wahrgenommen, auch wenn seine Sammlung von Harnackiana ausweislich der Inventarliste im Richard-Wagner-Archiv in Bayreuth beträchtlich war und alle Hauptwerke des Kirchenhistorikers enthielt. Schon in den »Grundlagen« wird Harnacks »Dogmengeschichte« in der Zweitaufgabe der Kurzfassung (1893) sowie seine Schrift zum Apostolischen Glaubensbekenntnis mehrfach zitiert, auf das »Lehrbuch der Dogmengeschichte« allerdings nur an einer Stelle summarisch verwiesen. In einer späteren Auflage werden Hinweise auf die »Mission und Ausbreitung des Christentums« nachgetragen.¹¹⁰

Nicht immer erfolgte die Harnackrezeption offen. So ist in der Zweitaufgabe der »Worte Christi« nur sehr verklausuliert von »kritischen Richtigstellungen und Vorschlä-

105 Adolf VON HARNACK: Gedanken über einen Ausspruch Goethes [11.02.1917]. In: Ders.: Vom inwendigen Leben, 161–166.

106 Harnack: Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung (S/D, Nr. 1365; *non vidi*); überarb. auch in ders.: Erforschtes und Erlebtes, 141–170 (danach zitiert). Der Aufsatz geht auf Vorträge bei Johannes Müller in Elmau zurück (vgl. oben S. 202). Nicht zugänglich war mir ein Beitrag gleichen Titels in der Neuen Zürcher Zeitung (1921) vom 15. Mai (S/D, Nr. 1337).

107 Barner: Adolf von Harnack zwischen Goethekult ..., 152.

108 So etwa in dem Gutachten über Friedrich Gundolfs »Goethe« (Berlin 1916) für das preußische Kultusministerium von 1917: Adolf VON HARNACK: Friedrich Gundolfs »Goethe«/ hrsg. von F[riedrich] W[ilhelm] Graf. Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte 1 (1994), 167–178, bes. 175 f. Vgl. dazu auch Barner: Adolf von Harnack zwischen Goethekult ..., 154.

109 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Lebenswege meines Denkens. München 1919 (Va 85), 274.

110 Harnack: Dogmengeschichte. 2. Aufl. Tübingen 1893 (S/D, Nr. 560a); vgl. Grundlagen, 409, Anm. 1; 548, Anm. 1; 551, Anm. 2; 565; 574, Anm. 4; 583, Anm. 4; 630, Anm. 1; 750, Anm. 1; 845,

ge[n] mehrerer Theologen – darunter zwei Gelehrte[n] europäischen Rufes –« die Rede, die Chamberlain bei der Neuauflage berücksichtigt habe, in welchem Zusammenhang er sich dann – ohne Namensnennung – gegen Harnacks Kritik an der Überbewertung des Johannesevangeliums zur Wehr setzt.¹¹¹ Auch im Vorwort zur Gesamtausgabe erscheint Harnack nur anonym, dafür um so ausführlicher. Ihm, Chamberlain, sei im Zusammenhang des Goethebuches »eine auserlesenste Freude« zuteil geworden, hatte doch »ein anerkannt erster Gelehrter Deutschlands, ein Mann, dessen Stimme die gespannte Aufmerksamkeit aller vier Fakultäten zu wecken pflegt, [...] die große Güte, mir Schlag auf Schlag innerhalb zehn Tagen fünf eingehende Briefe über meinen *Goethe* zu schreiben«. Der Inhalt dieser Briefe sei »so bedeutend« und wirke »so aufklärend«, daß Chamberlain im folgenden »Bruchstücke aus diesen kostbaren Blättern« mitteilt. Es folgen lange Auszüge aus Harnacks Briefen 14, 16, 18, 20 und 21 unter Unterdrückung der kritischen Passagen. Chamberlain beschließt die Blütenlese mit der Bemerkung:

»So reichliche Anerkennung konnte nur ein sehr Reicher spenden; ein Mann muß auf hoher Lebens- und Geisteswarte stehen, um solche Gedanken zu hegen und mit ihnen auf empfangene Anregung zu erwidern. Diese fünf Briefe empfinde ich als zum gottgewollten Schicksal des Buches gehörig und entnehme daraus das Recht, meine Leser daran teilnehmen zu lassen.«¹¹²

Gleichwohl sah sich Chamberlain nicht veranlaßt, Harnacks anregende und kritische Marginalien zum »Goethe« in den folgenden Auflagen in irgendeiner Weise zu berücksichtigen.¹¹³

Stark ist Chamberlain Harnack wiederum in »Mensch und Gott« verpflichtet.¹¹⁴ Auf das Vorwort zur zweiten Auflage mit dem Lob von Harnacks »Marcion« habe ich bereits an anderer Stelle hingewiesen.¹¹⁵ Daneben hat Chamberlain in diesem Werk des öfteren auf das »Lehrbuch der Dogmengeschichte« und – vor allem – die »Mission und Ausbreitung des Christentums« verwiesen.¹¹⁶

Anm. 1; 846, mit Anm. 2; in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen. – Adolf HARNACK: Das apostolische Glaubensbekenntnis: Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. 27. Aufl. Berlin 1896 (S/D, Nr. 634); vgl. Grundlagen, 610, Anm. 4; 634, Anm. 1; 677, Anm. 2; in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen. – Zu LDog vgl. die flüchtige Bemerkung S. 598, Anm. 2. Ältere Auflagen dieses Werkes finden sich in der Bibliothek Chamberlains nicht. – Zu MuA vgl. Volksausgabe 1942, 549, Anm.; 574, Anm.; MuA auch in den Zusätzen von 1914 zu den »Grundlagen« (Volksausgabe 1942, 1199). In der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains sind die Erstauf. 1902 (S/D, Nr. 764), die 2. Aufl. von 1906 (S/D, Nr. 893) und die 3. Aufl. von 1915 (S/D, Nr. 1198) nachgewiesen. Vgl. dazu auch oben S. 214.

111 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Worte Christi. 2. Aufl. München [1903] (Va 15), Begleitwort zur neuen Auflage (VII–IX; zit. unten Anm. 161). Vgl. dazu auch den Brief Chamberlains an Wilhelm II. vom 27.03.1903 (zit. oben S. 216).

112 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Gesamtausgabe seiner Hauptwerke in neun Bänden. Bd. 1: Richard Wagner. München 1923 (Va 98), XIV (Vorwort zur Gesamtausgabe der Hauptwerke; Hervorhebung im Original).

113 Mir lagen – neben der Erstaufgabe (Va 37) – die Ausgabe innerhalb der »Gesamtausgabe seiner Hauptwerke in neun Bänden« (Bd. 6 f.) sowie die separate 9. Auflage (München 1939) vor.

114 Vgl. dazu auch Field, 306.

115 Vgl. oben S. 122 f.

116 Nennung des LDog z. B. Chamberlaine: Mensch und Gott, 103, 125; der MuA ebd., 78, 81, 241, 261, 273. Beide Werke sind in der 4. bzw. der 1., 2. und 3. Aufl. in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen.

Man wird dabei nicht sagen können, Chamberlain habe sich nur »um des Scheins der Seriosität willen« auf wissenschaftliche Erkenntnisse Reuss', Ewalds, Wellhausens und eben Harnacks berufen, »ohne aber tatsächlich Denkmodelle zu übernehmen«.¹¹⁷ Vielmehr pflückt er sich einzelne Gedankengänge Harnacks heraus, die ihm dann entweder zur Befestigung und Absicherung eigener Thesen dienen oder aber mit eigenen Thesen korrelieren oder zumindest diesen Anschein erwecken. So übernimmt er von Harnack die Vorstellung, es sei Paulus gewesen, der »mehr als irgend ein anderer [...] die historische Denkweise und die Traditionen des Alten Testaments zu einem integrierenden, bleibenden Bestandteil des Christentums« gestempelt habe.¹¹⁸ Ebenso schreibt Chamberlain bei seinen Ausführungen über Tertullian die »Dogmengeschichte« aus.¹¹⁹ Schließlich rezipiert er (einseitig) Harnacks Lutherkritik, um damit eigene Thesen zu stützen: Harnacks Ansicht, die lutherische Abendmahlslehre sei mit altgläubigen Elementen durchsetzt, dient Chamberlain dazu, der Reformation einen »unlösbaren Widerspruch mit sich selber« zu unterstellen, »der das Schwergewicht ihrer Bedeutung in das rein politische Gebiet verlegt, also in die Klasse der bloss civilisatorischen Kräfte, während sie es kulturell nicht weiter, als zu einer inkonsequenten Bejahung bringt (Erlösung durch den Glauben – und dennoch die Beibehaltung materialistischer Superstitionen) und einer fragmentarischen Verneinung (Verwerfung eines Teiles der dogmatischen Zuthaten, Beibehaltung der übrigen)«.¹²⁰ Wenn Harnack zur Ubiquitätslehre bemerkt, Luther habe die Kirche mit einer Christologie beschenkt, »die an scholastischem Widersinn die thomistische weit hinter sich liess«, ¹²¹ so wird bei Chamberlain daraus die Feststellung, der »schwache Punkt« bei Luther sei »seine Theologie« gewesen und in eine antikatholische Polemik eingestellt.¹²² Im Rahmen dieser antikatholischen Polemik wird aus Harnacks vorsichtiger Bemerkung, daß »die spätere lutherische Kirche [...] eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden drohte«, ein Faktum:

»... und der berühmte Dogmatiker [!] Adolf Harnack, ebenfalls kein Katholik, bestätigt dieses Urteil, indem er die lutherische Kirchenlehre (wenigstens in ihrer weiteren Ausbildung) »eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche« nennt.«¹²³

Wichtiger als alle diese Einzelzüge ist jedoch: Der Antidogmatismus Chamberlains konnte sich durch eine ähnliche Stoßrichtung der Argumentation Harnacks durchaus bestätigt sehen, verband sich bei ihm aber – abgesehen von dem offenkundigen Antisemitismus – mit einem antirationalistischen Affekt, der sich bei dem Kirchenhistoriker so nicht findet.¹²⁴ Dies äußerte sich gelegentlich darin, daß Chamberlain Anstoß nahm an der »abstrakt-theologische[n]« Darlegung des Ordinarius.¹²⁵ Entgegen den Behaup-

117 So Waubke: *Die Pharisäer* ..., 330, Anm. 52, der dies auch auf Theodor Fritsch bezieht.

118 Vgl. *Grundlagen*, 583.

119 Vgl. *Grundlagen*, 630.

120 *Grundlagen*, 750, mit Anm. 1.

121 Harnack: *Dogmengeschichte*. 2. Aufl., 376.

122 *Grundlagen*, 845, mit Anm. 1.

123 *Grundlagen*, 846, mit Anm. 2.

124 Vgl. z. B. *Grundlagen*, 409: »Man betrachte doch als Kontrast zu jedem unverfälscht semitischen Credo das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche! Die Hälfte der Sätze besagt unvorstellbare Mysterien, von denen die Theologen selber zugeben: »der Laie kann sie nicht verstehen; in Wahrheit ist aber von einem »Verstehen« in der logischen, sinnfällig fasslichen

tungen des Chamberlain-Biographen Geoffrey G. Field¹²⁶ finden sich aber keine Verweise auf das »Wesen des Christentums«, obwohl Chamberlains undogmatisches Jesusbild mit dem Harnacks durchaus gewisse Affinitäten aufwies. Zwar kann Harnack Chamberlain in »Mensch und Gott« als Kronzeuge für die These dienen, es gebe »keine Religion, die man als »Religion Jesu« zu bezeichnen berechtigt wäre«. Doch wird hier auffälligerweise das »Lehrbuch der Dogmengeschichte« zitiert, nicht das »Wesen des Christentums«,¹²⁷ obgleich Chamberlain die Originalausgabe von 1900 sorgfältig studiert hatte, wie seine Bleistifteintragungen in sein Exemplar belegen.¹²⁸ Gleiches gilt für die Behauptung, in der Predigt Jesu habe der Sündenbegriff – im Unterschied zur augustinischen Lehre – nur eine untergeordnete Rolle gespielt, eine Behauptung, die bei Chamberlain dann anti-jüdisch gewendet wird, indem die »juristisch scharfe Ausarbeitung des Begriffes der Sünde« auf jüdische Gesetzhaltigkeit zurückgeführt wird.¹²⁹ Und die Auffassung, »mit der Zeit« sei »immer mehr und mehr aus dem Heidentum in das Christentum« eingedrungen »und wurde, Dank der erstarrenden Wirkung der Kirche, zu einem dauernden Bestandteil dieser Religion, was sie immer weiter von der Religion Jesu entfernte«¹³⁰ – diese Auffassung sichert Chamberlain durch Rekurs auf die »Mission und Ausbreitung des Christentums«, nicht durch das »Wesen des Christentums« ab.¹³¹ Wie bereits erwähnt, sah Chamberlain Harnacks populärwissenschaftlich gehaltenen Bestseller, der zu dem seinen beim breiten Publikum in Konkurrenz stand, durchaus kritisch.¹³²

Harnacks Hochachtung vor Chamberlains geistiger Leistung, die überhaupt erst die Dauerhaftigkeit dieser Verbindung begründete, ist hingegen weitaus irritierender. Sie gründet gewiß in der gemeinsamen Liebe zu Goethe, an dem sich in der Figur des Dichters spiegelnden Bemühen um eine Abwehr des verbreiteten naturwissenschaftlichen Rationalismus und Materialismus, aber auch in der Begeisterung für die »großen« religiösen Themen der Zeit und dem Unbehagen an dem theologischen und kirchlichen Traditionalismus. Wie Stefan Rebenich zu Recht feststellt, faszinierte Harnack an Chamberlain »das geschlossene Deutungsangebot, das die kulturelle und zivilisatorische Krise der

Bedeutung des Wortes überhaupt so wenig die Rede, dass man diesem einen kurzen Credo die verschiedensten, einander widersprechenden Lehren entnommen hat« (unter Verweis auf Harnacks Dogmengeschichte; siehe oben Anm. 110). Vgl. auch Grundlagen, 551.

125 So Grundlagen, 565 f., in der Auseinandersetzung um Augustins Gnaden- und Sündenlehre.

126 Field, 306. Danach auch Châtellier: Wagnerismus in der Kaiserzeit, 603.

127 Chamberlain: Mensch und Gott, 103; vgl. LDog⁴ 1, 182. Die entsprechende Auflage ist in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen.

128 Das Handexemplar wurde von mir in Bayreuth eingesehen. Neben den Identifikationen der Zitate aus dem WdCh (siehe oben Anm. 9) merkt Chamberlain zu Harnacks Behauptung Seite 180: »Der Buddhismus hat zu allen Zeiten seine Stärke in Indien gehabt.« ad marg. ein Fragezeichen an. WdCh, 196, sagt Harnack zur Entwicklung der Logotheologie: »Statt des unverständlichen Begriffs »Messias« war mit einem Schlag ein verständlicher gewonnen.« Chamberlain bemerkt dazu: »nein, nicht verständlich u. unverständlich, sondern historisch u. unhistorisch«.

129 Chamberlain: Mensch und Gott, 124 f.; vgl. LDog⁴ 1, 71.

130 Chamberlain: Mensch und Gott, 261.

131 MuA³ 1, 304 f. Die entsprechende Auflage ist in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen.

132 Vgl. oben S. 215.

Moderne (und damit auch die Krise der historischen Wissenschaften) überwinden wollte, zudem die Integration der christlichen Religion in eine universalhistorische Schau und die Apotheose der deutschen Schöpferkraft. [...] Die nationalromantische Kulturerneuerung, die Chamberlain beschwor, war Harnack Leitbild bei der Suche nach kultureller Stabilisierung und nach einer neuen Sinnstiftung.«¹³³ Es bleibt gleichwohl rätselhaft, wie ein so hochdifferenziert denkender Historiker der pathetischen Rhetorik und dem gleißenden Charme des philosophisch, theologisch und naturwissenschaftlich in jeder Hinsicht halbgebildeten Chamberlain gewissermaßen »auf den Leim« gehen konnte.

Andere als Harnack waren da scharfsichtiger. Es genügt, Franz Overbecks beißende Äußerungen zu Chamberlain zu vergleichen, um gewahr zu werden, daß man – auch im Rahmen des zeitgenössischen Plausibilitätshorizontes – der rhetorischen Verführungskunst des Publizisten nicht erliegen *mußte*, daß man Chamberlain als das erkennen konnte, was er war: die »Posaune der populärste<n> Idee der Zeit«, nämlich der »Rassentheorie, die sich in seinem Buch doch so truthahnartig {sich} aufbläht und glitzernd laut macht«, ein »Dilettant«, der sich selbst zu ernst nahm, »um als Dilettant so ganz ernst genommen zu werden«, und somit »viell. doch nicht mehr als <ein> seltenes Prachtexemplar des Typus Bildungsphilister« war.¹³⁴

Der Briefwechsel Harnacks mit Chamberlain wirft einen dunklen Schatten auf die Biographie des Kirchenhistorikers. Harnacks Sympathien zu dem antisemitisch geprägten, »völkisch« orientierten »Bildungsdilettantismus« seiner Zeit, läßt seine Indifferenz gegenüber dem zeitgenössischen Judentum nur um so deutlicher hervortreten.

II Vorbemerkung zur Edition

Der Briefwechsel wurde anhand von Dokumenten aus folgenden Archiven rekonstruiert:¹³⁵

StaBi = Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Nachl. Harnack, K. 29. Die einzelnen Blätter wurden hier jeweils in der linken oberen Ecke mit dem Stempel »Harnack« versehen und rechts oben mit Bleistift von 1 bis 57 durchnummeriert. Dies ist im folgenden nicht angegeben.

Brief 9 (03.12.1902) befindet sich ebenda in der Sammlung Darmstaedter unter der Signatur 2 f 1900 (14); siehe dazu auch Anm. 258.

RWG = Archiv der Richard-Wagner-Gedenkstätte der Stadt Bayreuth, Nachlaß Houston Stewart Chamberlain. Die drei Briefe und eine Karte Eva Chamberlains, geb.

133 Brief an den Verfasser, 12.02.2004.

134 FRANZ OVERBECK: Chamberlain (Houston Stewart) Vermischtes. In: Ders.: Werke und Nachlaß 4, 129 f. Overbeck fährt fort: »Es geht mir mit ihm ähnlich, freil. nur das, wie mit *Harnack*. Nur dass die Summe des günsti. Vorurtheils im Chamberlainschen Falle bei mir beträchtl. grösser ist. Bei Harnack dominiert doch zu stark der Eindruck der Trivialität. Harnack theilt als Favorit der öffentl. Meing zu viel mit dem ihn bewundernden Pöbel. Gar gern wüsste ich wie unser dtscher Kaiser seine beiden Favoriten gegenseit. abschätzt« (Hervorhebung im Original). Vgl. bereits ders.: Christentum und Kultur, 198 f. = Neuauflage in ders.: Werke und Nachlaß 6 I, 234.

135 Die Angaben bei H/S, 264, sind unrichtig.

Wagner, an Harnack (vgl. unten Brief 36 [02.09.1921], 39 [01.11.1927] sowie Anhang I) wurden nach dem Tod Harnacks von seiner Tochter Agnes von Zahn-Harnack an Eva Chamberlain zurückgesandt.¹³⁶ Brief 13 (15.06.1911) befindet sich ebenda unter der Signatur Hs 93/24.

Überdies wurde mir ein Teil der Korrespondenz in Fotokopien von Prof. Dr. Jürgen Hönscheid, Mainz, zur Verfügung gestellt. Ein darunter in Kopie befindliches Dokument (Anlage zu Brief 8 [01.12.1902]) war im Original weder in StaBi noch in RWG aufzufinden. In einem Register der Korrespondenz Harnack–Chamberlain von Michael Schwabe, datiert vom 28.03.1969, das heute in der Staatsbibliothek unter Ms. Cat. A 512 aufbewahrt wird, wird dieses Dokument als in Bayreuth befindlich ausgewiesen.

Insgesamt sind (ohne die Anlage zu Brief 8 [01.12.1902] aber einschließlich der Korrespondenz mit Eva Chamberlain, geb. Wagner), 42 Stücke erhalten, davon 38 im Original.¹³⁷ Ausnahmen sind Brief 4 (24.11.1901), 7 (12.10.1902, beide nur in Abschrift erhalten), die Anlage zu Brief 8 (01.12.1902, nur in Fotokopie des Originals in Hön erhalten, s. o.), 30 (13.01.1915), 35 (05.04.1919, beide nur in Abschrift sowie in Durchschlag erhalten). Die vorhandenen Abschriften wurden überwiegend mit der Schreibmaschine angefertigt. Ein Teil der Abschriften in StaBi (Brief 4 (24.11.1901], 7 [12.10.1902], 30 [13.01.1915] und 35 [05.04.1919]) stammt darüber hinaus von einer unbekannten Hand. (Eine Übersicht über die komplizierte Überlieferungslage findet sich in Anhang 2 zu diesem Teil.) Allerdings ist der Briefwechsel auch in der vorliegenden Form unvollständig. Mehrere Stücke sind nachweislich verschollen bzw. verloren.¹³⁸

Abkürzungen wurden bis auf Kürzungen des »m« wie in »zü«, Doppel-»m« und der Endung »-ung« nicht aufgelöst. Ebenso wurde die orthographische Differenzierung Harnacks zwischen »ss« in Ligatur und »ß« beibehalten, wobei aber die Grenzen vom einen zum anderen fließend sind und man sich im Einzelfall auch anders hätte entscheiden können. Die bisweilen eigenwillige Interpunktion beider Verfasser blieb unverändert.

Ergänzungen zum Text oder Veränderungen des Textes durch den Herausgeber werden grundsätzlich durch spitze Klammern (< >), editorische Zusatzbemerkungen (wie [*sic*]) oder Auslassungen ([...]) durch eckige Klammern ([/]), jeweils in *kursiver* Schrift kenntlich gemacht. Streichungen durch den Briefverfasser sind nur dann aufge-

136 Der Umschlag, datiert vom 11.03.1936, ist noch in RWG erhalten mit der handschriftlichen Bemerkung Eva Chamberlains: »Einige Briefe u. Documente aus dem Verkehr mit Adolf Harnack«.

137 Zu verlorenen Stücken vgl. unten Anm. 138.

138 Die Zahl der Schreiben Chamberlains an Harnack läßt sich anhand von Chamberlains Tagebuch, das in Bayreuth aufbewahrt wird, errechnen, in das er auch die von ihm verfaßten Briefe samt Adressaten eingetragen hat. So läßt sich hieraus ersehen, daß das Brief 1 (26.10.1901) vorausgehende Schreiben Chamberlains fehlt (vgl. unten Anm. 141). Ferner notierte er, er habe am 30.10. und 06.11.1901 an Harnack geschrieben. Brief 2 (09.11.1901) ist wohl das Antwortschreiben auf die Zusendung vom 06.11. Für Brief 8 (01.12.1902) ist ebenfalls ein Schreiben Chamberlains vorzusetzen, während Brief 36 (02.09.21) ein Schreiben Harnacks voraussetzt. Im Sommer 1925 sandte Chamberlain Harnack ein Bildnis mit einer Widmung zu, das ebenfalls nicht mehr erhalten zu sein scheint; vgl. dazu Brief 38 (17.09.1925) und oben S. 223, mit Anm. 92. Das Beileidsschreiben, das Harnack nach dem Tod Cosima Wagners nach Bayreuth sandte (vgl. unten Anm. 528), war ebenfalls nicht mehr aufzufinden. – Leider konnten die umfangreichen, mehrbändigen Tagebücher von mir nur teilweise eingesehen werden und wurden im Hinblick auf die Korrespondenz nicht vollständig ausgewertet.

nommen, wenn sie von inhaltlicher Bedeutung sind. Sie werden in einer entsprechenden Fußnote aufgeführt. Streichungen durch den Herausgeber, wie im Falle einer Dittographie, sind durch geschweifte Klammern ({ }) gekennzeichnet.

III Edition des Briefwechsels

1 Brief Harnacks an Chamberlain vom 26. Oktober 1901¹³⁹

[handschriftl.]¹⁴⁰ Berlin, W 15. 26. 10. 1901.

Hochgeehrter Herr,

haben Sie besten Dank für Ihr »Nachwort« und für die freundlichen Zeilen, mit denen Sie die Zusendung desselben begleitet haben.¹⁴¹

Den Beweis Ihrer Selbständigkeit haben Sie m. E. überzeugend geführt – für mich war diese Beweisführung freilich nicht nöthig. Dass Sie Wagner's Namen nicht genannt haben, wo Thode ihn suchte, ist nach Ihren Ausführungen sehr wohl verständlich.¹⁴²

Wo Sie über die Dinge anders – sehr anders – als Wagner urtheilen, stehe ich, soviel ich sehe, überall auf Ihrer Seite. Nicht selten aber empfinde u. beurtheile ich die Probleme noch complicirter als Sie und vermag daher nicht überall Ihren contradictorischen Urtheilen zu folgen. Ich halte es im Allgemeinen mit dem Ausspruche von Leibnitz [*sic*], dass die großen Philosophen in der Regel in dem beifallswerth sind, was sie behaupten, aber nicht in dem, was sie ausschließen.¹⁴³ Das ist freilich ungefähr das Gegentheil von dem, was die große Menge sich unter Kritik vorstellt, u. ich möchte auch nicht jedem Geiste rathen, sich nach dieser Regel zu richten. –

139 Text nach dem Original in StaBi. Ein maschinenschriftliches Exemplar mit handschriftlicher Notiz »Abschrift.« Eva Chamberlains in RWG.

140 Handschrift Harnacks.

141 Gemeint ist Houston Stewart CHAMBERLAIN: Vorwort und Nachträge zur dritten Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. München 1901 (Va 10). Der Begleitbrief ist verschollen. Laut Tagebucheintrag Chamberlains hatte dieser am 24.10. an Harnack geschrieben und ihm am 25.10. das »Vorwort« zugesandt.

142 Henry THODE hatte die »Grundlagen des 19. Jahrhunderts« im Literarischen Centralblatt 51 (1900), Nr. 10 (10. März), 437–440, rezensiert und dabei – mit Zustimmung Cosima Wagners – Chamberlains uneingestandene Abhängigkeit von Richard Wagner kritisiert. Dies führte zu erheblichen Verstimmungen zwischen Chamberlain einerseits und Thode und Cosima Wagner andererseits. Chamberlain verwahrte sich gegen Thodes Anschuldigungen im Vorwort zur dritten Auflage der »Grundlagen« in scharfer Form. Zu diesem sog. »Grundlagen-Streit« vgl. Winfried SCHÜLER: Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära: Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung. Münster 1971, 116–125; Field, 287, 343–346; David C. LARGE: Wagner's Bayreuth Disciples. In: Wagnerism in European Culture and Politics/ hrsg. von dems.; William Weber. Ithaca, New York; London 1984, 72–133, 119 ff.; Anna Maria SZYLIN: Henry Thode (1857–1920): Leben und Werk. Frankfurt a. M. etc. 1993. (EHS: Reihe 28, Kunstgeschichte; 170), 120–122; Châtellier: Wagnerismus in der Kaiserzeit, 603.

143 Über Harnacks Verhältnis zu Leibniz vgl. Kurt NOWAK: Leibniz und Harnack: Kontinuität und Wandel des Akademiedankens. In: Wissenschaft und Weltgestaltung: internationales Symposium zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. August 1996 in Leipzig/ hrsg. von dems.; Hans Poser. Hildesheim etc. 1999, 299–322.

Es ist mir eine Freude, Gelegenheit zu haben, Ihnen meinen Dank für Ihr Buch sagen zu können. Möchte es eine Ära mitbegründen helfen, in der nach den unendlichen Analysen die Synthese wieder zu ihrem Rechte kommt, ohne die wir, bei aller Wissenschaft, Barbaren werden.

Bitte, grüßen Sie Schröder, wenn Sie ihn sehen, herzlich.¹⁴⁴

Verehrungsvoll Ihr ergebenster
A. Harnack.

*2 Brief Harnacks an Chamberlain vom 09. November 1901*¹⁴⁵

*[handschriftl.]*¹⁴⁶ W 15. Berlin. 9. 11. 1901.

Hochgeehrter Herr!

Ich zweifle nicht, dass beide Bibliotheken es dankbar aufnehmen werden, wenn Sie ihnen ein oder je 2 Exemplare Ihres Werks senden unter Berufung auf die Thatsache, dass Ihr Buch viel begehrt wird.¹⁴⁷

Das Zeitungsgeschwätz war vorauszusehen;¹⁴⁸ es ist freilich noch dümmmer geworden als man erwarten konnte; denn in solchen Fällen werden alle apriorischen Erwartungen noch übertroffen. Hoffentlich ärgern Sie sich nicht darüber. So sind sie nun einmal, die Menschen.

Meine Freude, Sie persönlich kennen gelernt zu haben, ist durch die Kürze der Begegnung gedämpft;¹⁴⁹ aber wir werden uns wiedersehen.

Stets Ihr
ergebener
AHarnack.

144 Gemeint ist der Indologe Leopold von Schroeder (1851–1920), ein Studienkollege Harnacks (vgl. Z–H, 46=29; Leopold VON SCHROEDER: Lebenserinnerungen/ hrsg. von Felix von Schroeder. Leipzig 1921, 66 f., 216), der seit 1899 Ordinarius in Wien war. Chamberlain kannte ihn seit Anfang 1900 und war seither mit ihm befreundet; vgl. ebd., 161 f., 264, 266 u. ö.; Field, 98, 126, 141, 165, 285, 302, 304, 321. Schroeder verfaßte noch zu Lebzeiten Chamberlains eine Biographie seines Freundes: DERS.: Houston Stewart Chamberlain: Ein Abriß seines Lebens auf Grund eigener Mitteilungen. München 1918 (Va 330); zu seiner Freundschaft mit Chamberlain ebd., 78 f.

145 Text nach dem Original in StaBi. Ein maschinenschriftliches Exemplar mit handschriftlicher Notiz »Abschrift« Eva Chamberlains in RWG.

146 Handschrift Harnacks.

147 Das Schreiben Chamberlains, auf das Harnack reagiert, ist verschollen. In Chamberlains Tagebuch in RWG findet sich unter dem 06.11.1901 ein Eintrag über einen Brief an Harnack.

148 Das Zusammentreffen Chamberlains mit Wilhelm II. in Liebenberg und die anschließende Einladung Chamberlains an den Hof war in der Presse auf deutliche Kritik gestoßen. Vgl. dazu oben S. 212 f. sowie im einzelnen Kinzig: Der Kaiser und der »Evangelist des Rassismus«.

149 Zur Begegnung vgl. oben S. 212–214.

3 Brief Harnacks an Chamberlain vom 22. November 1901¹⁵⁰

[handschriftl.]¹⁵¹ W 15 Fasanenstr. 43.
22. Nov. 1901.

Hochgeehrter Herr!

Für die gütige Übersendung Ihrer »Worte Christi« sage ich Ihnen meinen herzlichen Dank.¹⁵² Der Gedanke, einmal die Worte allein – und diese Worte – sprechen zu lassen, war ein ausgezeichneter, und so dürfen Sie hoffen, durch dieses so einfache Mittel der größten Sache einen Dienst geleistet zu haben.

Als Historiker u. Theologe habe ich allerlei Einwendungen u. auch Correcturen im Einzelnen zu machen; das wird Sie nicht verwundern¹⁵³ und Sie werden sie nicht begehren. Sollten Sie aber für eine neue Auflage Einiges wünschen, so bin ich gern bereit, es Ihnen brieflich zuzusenden.

Dass Sie so bestimmt für den apostolischen Ursprung des 4. Evangeliums eintreten, hat mich frappirt.¹⁵⁴ Jedenfalls ist die Behauptung, die Kritik habe jetzt die Apostolicität bewiesen bez. anerkannt, nicht richtig. Indessen ist die Verfasserfrage nicht die wichtigste; in der Schätzung des Quellenwerths des Buchs stimmen wir wesentlich zusammen.

Bestens grüßend
stets Ihr ergebenster
A. Harnack.

150 Text nach dem Original in StaBi. Ein maschinenschriftliches Exemplar mit handschriftlicher Notiz »Abschrift« Eva Chamberlains in RWG.

151 Handschrift Harnacks.

152 Chamberlain: Worte Christi. München [1901] (Va 11).

153 Abschrift in RWG: »wundern«.

154 Chamberlain: Worte Christi, 248: »Erhebend ist es nun, zu gewahren, dass die vielfachen Kreuz- und Quergänge der Forschung nicht ein zielloses Irren waren, sondern dass sie uns – gestärkt und bereichert, wissenschaftlich fest gegründet, – dorthin zurückgeführt haben, von wo aus der sichere Instinkt des Genies den Ausgang nahm. Denn mit jedem Jahre sind drei Ergebnisse an Sicherheit gewachsen: 1) dass das Evangelium des Johannes (gleichviel ob von ihm selbst oder von einem Schüler aufgeschrieben) echt ist [...]; 2) dass von den anderen drei Evangelien (den sog. synoptischen) dasjenige des Markus das älteste, unmittelbarste, zuverlässigste ist; 3) dass Lukas und der Verfasser des Matthäusevangeliums, beide, das Evangelium des Markus gekannt und benutzt haben, sowie jene ursprünglichen *Herrenworte* [...], die der Apostel Matthäus laut ältestem kirchlichen Zeugnis aramäisch aufgesetzt hatte« (Hervorhebung im Original). Vgl. auch ebd., 27 f.: »Kein Ergebnis eines hundertjährigen heissen kritischen Bemühens soll sicherer sein (so versichern die Gelehrten der verschiedensten Richtungen), als die Authenticität des Evangeliums nach Johannes. Weit entfernt apokryph und erdichtet zu sein (wie man früher vielfach behauptete), ist gerade dieses eine Evangelium der authentische Bericht eines Augenzeugen.«

4 Brief Chamberlains an Harnack vom 24. November 1901¹⁵⁵

[handschriftl. J]¹⁵⁶ Briefabschrift v. Chamberlain

[handschriftl. J]¹⁵⁷ 24 / 11 / 1

Hochgeehrter Herr Professor

Herzlichen Dank für Ihre freundlichen Worte.

Unsere erste Auflage der »Worte«¹⁵⁸ ist nicht sehr gross und ich habe von Anfang an darauf gerechnet – oder wenigstens gehofft – vor [*sic*] wohlgeneigten Fachmännern die Berichtigung von Irrthümern sowie Vorschläge zur besseren Ausgestaltung zu erhalten (vergl 48 (?), vorletzter Absatz der Apologie¹⁵⁹).

Das hier bedeutet für mich nun einen ersten kühnen – und ich gebe es zu, sogar tollkühnen – Wurf. Hätte ich vorher bei kompetenten Fachmännern um Rath gebeten, sie hätten abgeredet, abreden müssen, – oder aber sie hätten solche Berge von Bedingungen vor mir aufgethürmt, dass ich entmutigt den Plan aufgegeben hätte. Darum schickte ich die That voran. – Doch nunmehr bin ich für jede Kritik und Korrekturen von Herzen dankbar (ausser natürlich sie richten sich gegen den Grundgedanken selbst, was dann blosser Meinungsache ist). Und sollte einmal eine 2. Auflage in Aussicht stehen, ich werde nicht ermangeln Sie sofort davon zu benachrichtigen, mit der Bitte mir die Unterstützung Ihrer Bemerkungen zu gewähren.

In Bezug auf das 4. Evangelium habe ich mich vielleicht (trotz pag. 248) nicht ganz deutlich ausgedrückt.¹⁶⁰ Ich habe nur sagen wollen, dass es Johanneisch sei, und weit entfernt ein blosses philosophisches Geplänkel zu bedeuten, auf äusserst genaue Erinnerungen eines Augenzeugen zurückgehe. Wer das Buch thatsächlich geschrieben hat, zu Papier gebracht, liegt völlig ausserhalb meines nach allen Seiten beschränkten Kompetenzbereiches.¹⁶¹

155 Abschrift in StaBi. Der Verbleib des Originals ist unbekannt.

156 Unbekannte Hand; nicht in der Handschrift des Kopisten.

157 Unbekannte Hand.

158 Vgl. oben Anm. 152.

159 Der erste Teil (7–48) ist »Apologie« überschrieben. S. 48 heisst es: »Was hier vorliegt, ist ein erster Versuch, völlig aus dem Stegreif entsprungen. Das Herz befahl, und das Herz kennt keine Geduld. Doch sollte wirklich das Bedürfnis, welches Einzelne empfanden, bei Vielen auf ein ähnliches treffen, so dürfen wir hoffen, das, was hier im Entwurfe vorliegt, nach und nach auszubauen.«

160 Vgl. oben Anm. 154.

161 Vgl. dazu auch das »Begleitwort zur neuen Auflage« von 1903: »Für diese neue Ausgabe waren wir in der Lage, die kritischen Richtigstellungen und Vorschläge mehrerer Theologen – darunter zwei Gelehrte europäischen Rufes – und eines Philologen zu verwenden. Dank dieser unerwarteten, gültigen Mitarbeiterschaft dürfen wir hoffen, die wenigen Irrtümer der ersten Auflage ausgetilgt zu haben. Ein Missverständnis muss hier noch zerstreut werden; es betrifft unsere Auffassung des Evangeliums nach Johannes. Von gelehrter Seite wurde der Einwand erhoben, wir hätten die »Authenticität« dieses Evangeliums zu stark betont. Uns hat es aber fern gelegen, die »Echtheit« dieses Werkes im engeren Sinne einer thatsächlich durch den Apostel Johannes selbst erfolgten Niederschrift behaupten zu wollen; diese Frage entzieht sich vollständig unserer Kompetenz; wir

Dagegen bestimmte meine Darstellung ein ganz anderes Moment: ich hatte speciell Katholiken im Auge bei der Abfassung dieses Buches; Johannes musste ich auslassen, für meine Zwecke war er nicht zu gebrauchen; hätte ich aber diese Auslassung durch eine noch so zarte Andeutung von Unauthenticität begründet, so wäre *[sic]* alle Wirkung verloren; selbst in Potsdam war Gräfin Brockdorf's erste Frage: warum Johannes fehle;¹⁶² ich las nun ein Bruchstück meiner Apologie vor und alle stimmten mir bei.¹⁶³ Die eigentliche Frage nach der Autorschaft bliebe am besten bei mir¹⁶⁴ ganz unangeschnitten. »Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.«¹⁶⁵

Mit innigem Dank

Ihr verehrungsvoll ergebener
[Name fehlt]

haben dazu weder ja noch nein zu sagen; sie besitzt sogar für uns nur ein bedingtes Interesse. Welche Art von »Echtheit« wir heute mit Sicherheit behaupten dürfen, erhellt zur Genüge aus den Ausführungen in der Apologie, sowie aus den ergänzenden Bemerkungen in dem allgemeinen Teil der Anmerkungen, und sie ist wahrlich wert, betont zu werden. Die »Echtheit« dieses Evangeliums umfasst zwei entgegengesetzte Thatenreihen von unermesslichem Werte: einerseits die Genauigkeit der Ortskenntnisse und des Wissens um viele sonst unentwirrbare Einzelheiten aus der Reihe der thatsächlichen Begebnisse im Erdenwandeln Jesu Christi, andererseits die unvergleichlich tiefe Auffassung seiner Persönlichkeit. Gleichviel wer diesem Berichte seine endgültige Gestalt verliehen und wie viel gnostische Spekulation er aus Eigenem hinzugethan haben mag, der Kern des Berichtes stammt aus einer nahen und innigen Berührung mit Christus; das ist Thatsache und mehr haben wir nicht sagen wollen. Es zu sagen waren wir aber um so mehr verpflichtet, als wir uns genötigt sahen, die johanneischen Worte aus dieser Sammlung auszuschliessen, was genau und ohne alle Zweideutigkeit begründet werden musste« (VII–IX).

162 Chamberlain hatte bei seiner ersten Einladung bei Hofe, an der auch Therese Gräfin von Brockdorff, die Ober-Hofmeisterin der Kaiserin, zugegen gewesen war, die Fahnen der »Worte Christi« mitgebracht und daraus vorgelesen. Vgl. Kinzig: Der Kaiser und der »Evangelist des Rassismus«.

163 Zur »Apologie« vgl. oben Anm. 159. Dort wird die Auslassung des Johannes folgendermaßen begründet: »Und dennoch, sicher ist, dass Johannes in seiner Schilderung Christi dichterisch verfahren ist. Darum gerade eignet seiner Darstellung ein intensiver Grad der Wahrheit, wie ihn nur das poetische Wiedergebaren, niemals die Chronik erreichen kann. Hörten wir aber bei den anderen Evangelisten hinter der Stimme Christi ihre eigene Stimme, so verhält es sich hier umgekehrt; wir hören eigentlich nur die Stimme des Johannes, ein weicher, glühender, zur Ekstase neigender Ton, – und nur selten schlägt das schlichte, herbe, fast harte Wort Christi an unser Ohr« (30). Vgl. auch das Folgende. Chamberlain resümiert: »Wer Christo, dem Gott, mit gläubigem Herzen zu nahen verlangt, wird es immer an der Hand des Apostels der Liebe thun. Wer aber die Stimme des Menschen vernehmen, wer Christi eigene Worte hören will, wird die anderen Evangelien aufschlagen, sowie die Berichte der frühen Väter« (35 f.).

164 Ursprünglich: »bei mir am besten« mit Umstellungszeichen des Kopisten.

165 Mt 10, 16.

5 Brief Chamberlains an Harnack vom 11. Mai 1902¹⁶⁶

[handschriftl. J]¹⁶⁷ 11 Mai 1902

[gedruckt] VI. Blümelgasse 1.
Wien

[handschriftl. J]¹⁶⁸

Hochgeehrter Herr Professor

In treuer Erinnerung an Ihre mir bezeugte Güte, bin ich so frei, Sie um einen wenn auch noch so kurz gefassten »Wink« zu bitten.

Ein reicher Fabrikant beabsichtigt eine grössere Summe zur Verbreitung meiner »Grundlagen« zu stiften. Es werden etwa 800 Exemplare zur Vertheilung gelangen; und zwar soll die Verantwortlichkeit für die Vertheilung bei meinem Verleger – und das heisst bei mir liegen.¹⁶⁹

Mir schwebt vor allem der gebildete Theil des Lehrkörpers vor, u. zwar namentlich insoweit dieser nicht in Universitätsstädten angestellt ist u. somit eine grössere Bibliothek nicht zur Verfügung hat. Gibt es etwa Organisationen die zur Erreichung dieses Zweckes dienen können? – Oder würden Sie überhaupt etwas anderes vorschlagen?

Wie gesagt, nur um einen Wink bitte ich, nicht um eine zeitraubende Auseinandersetzung; Sie können versichert sein, dass wir bemüht sein werden, Ihrem Rathe genau zu folgen.

Ich darf wohl bitten, diese Angelegenheit, die noch in der Schweben ist, vorderhand als eine ganz vertrauliche zu behandeln.

Mit verehrungsvollem Grusse

Ihr sehr ergebener

Houston S. Chamberlain

166 Text nach dem Original in RWG.

167 Handschrift Chamberlains.

168 Handschrift Chamberlains.

169 Der Fabrikant und Gönner Chamberlains, August Ludowici, stiftete im Jahre 1903 15000 Reichsmark, um Schulen und öffentlichen Bibliotheken ein kostenloses Exemplar der »Grundlagen« zur Verfügung zu stellen. Dies führte zu Spekulationen, der Kaiser selbst sei der anonyme Spender. Wilhelm soll allerdings bestimmt haben, daß die »Grundlagen« an allen preußischen Lehrerseminaren zur Pflichtlektüre gehören sollten. Zum Ganzen vgl. Leopold von Schroeder: Houston Stewart Chamberlain, 79, Anm. 1 (der sich hier gegen das Gerücht wendet, dieses Geld sei vom Kaiser gekommen); Anna Chamberlain: Meine Erinnerungen ..., 124 f.; Lamar CECIL: Wilhelm II. und die Juden. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland ..., 313–347, 330 f.; Field, 232; Lehmann: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, 214 f.

6 Brief Harnacks an Chamberlain vom 13. Mai 1902¹⁷⁰[handschriftl. J¹⁷¹ W 15. 13. 5. 1902.

Hochgeehrter Herr!

Da ist nicht leicht zu rathen; Ihr eigener Vorschlag scheint mir – soviel ich mir auch den Kopf zerbrochen habe – der praktika<be>Iste¹⁷². Sie würden demgemäss den Cultusministerien von Preußen, Bayern, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen etc. je eine proportionale Anzahl von Exemplaren zur Verfügung stellen mit dem Ersuchen, sie an die Bibliotheken der Gymnasien u. Ober-Real-Gymnasien zu vertheilen. Sodann wären Volksbibliotheken in Betracht zu ziehen. Außer den Bibliotheken käme auch noch in Betracht, den genannten Anstalten ein paar Exemplare als Prämien für Primaner zur Verfügung zu stellen.

Mit bestem Gruß
Ihr
verehrungsvoll ergebener
A. Harnack.

7 Brief Chamberlains an Harnack vom 12. Oktober 1902¹⁷³[handschriftl. J¹⁷⁴ Abschrift eines Briefes v. Chamberlain[handschriftl. J¹⁷⁵ 12 / 10 / 1902

Hochgeehrter Herr Professor

In diesem Augenblick erhalte ich von Hinricher [*sic*] J¹⁷⁶ Ihr Werk über »Die Mission und die Ausbreitung des Christentums« in den ersten 3 Jahrhunderten¹⁷⁷ und bin so freudig erregt über diese neue Gabe, die Sie der Welt schenken, dass ich nicht umhin kann, Ihnen diese Freude sofort auszusprechen. Zugleich hat es mich überrascht und gerührt, dass Sie meiner noch freundlich gedenken, und ich spreche Ihnen meinen herzlichen Dank dafür aus. Ich freilich – in der völligen Stille meines fast cenobitischen Lebens – trage die Erinnerung an die Begegnung mit Ihnen – jetzt vorm Jahr – wie einen Schatz im Gedächtnis¹⁷⁸; doch von Ihnen konnte ich, das heisst durfte ich das selbe nicht voraussetzen.

170 Text nach dem Original in StaBi. Ein maschinenschriftliches Exemplar mit handschriftlicher Notiz »Abschrift« Eva Chamberlains in RWG.

171 Handschrift Harnacks.

172 In Exemplar RWG: »praktischste«.

173 Abschrift in StaBi. Der Verbleib des Originals ist unbekannt.

174 Unbekannte Hand; nicht in der Handschrift des Kopisten.

175 Unbekannte Hand.

176 Gemeint ist offenbar der Leipziger Verlag Hinrichs, bei dem das Werk erschien.

177 MuA¹. In der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen.

178 Dazu ausführlich oben S. 212–214.

Dass der Gegenstand den Sie hier behandeln mich leidenschaftlich interessiert wissen Sie – wie sollte es nicht der Fall sein? Und ich hoffe in Ihrem Werk manches zu finden, was einer später zu veranstaltenden Volksausgabe der »Grundlagen« zu Gute kommen mag.¹⁷⁹

Inzwischen erscheint die 4. Auflage nächsten Monat – unverändert, aber mit einem sehr umfangreichem [*sic*] Vorwort versehen, dass [*sic*] ich so frei sein werde Ihnen zu kommen zu lassen.¹⁸⁰ Ich habe mich darin wegen Aufklärung manches Missverständnisses – über Dilettantismus, über die Rassenfrage: über das Semitische in der Religion und über den Unterschied zwischen Ultramontanismus + Katholicismus ausgelassen. Der dritte Abschnitt ist speciell Herrn Prof. Delitzsch mit seinem gar zu leichtfertigen Machwerk »Babel und Bibel« gewidmet.¹⁸¹ Auf diese Weise wollen wir Ungelehrten uns nicht mehr von den Gelehrten an der Nase herumführen lassen. Und eine [...] ¹⁸² dagegen wird gewiss von besonnenen echten Gelehrten nur willkommen geheißen werden.

Mit dem Ausdruck besonderer Verehrung und aufrichtiger Dankbarkeit
ergebenst
[Name fehlt]

*8 Brief Harnacks an Chamberlain vom 01. Dezember 1902*¹⁸³

[handschriftl.]¹⁸⁴ Berlin, W 15. 1. December 1902.

Hochgeehrter Herr!

Gerne habe ich mich sofort hingesetzt und die versprochenen Verbesserungsvorschläge zusammengestellt.¹⁸⁵ Bitte, nehmen Sie sie freundlich auf. Ich wünsche, dass Ihr Buch noch viele Leser finden möge.

Für die freundliche Zusendung der neuen Vorrede besten Dank.¹⁸⁶ Ich habe sie gelesen und mich mannigfaltiger Übereinstimmung gefreut. Manches sehe ich anders, aber das brieflich zu erörtern würde zu weit führen.

In vorzüglicher Hochschätzung
grüßt ergebenst
Ihr
A. Harnack

179 Vgl. dazu oben Brief 5 (11.05.1902), mit Anm. 169.

180 Chamberlain: Dilettantismus, Rasse, ... (Va 14).

181 Anspielung auf den sog. »Bibel-Babel-Streit«, den der Assyriologe Friedrich Delitzsch (1850–1922) im Jahre 1903 ausgelöst hatte. Vgl. oben S. 94 f.

182 Wort nicht sicher zu entziffern.

183 Text nach dem Original in StaBi. Ein maschinenschriftliches Exemplar mit handschriftlicher Notiz »Abschrift« Eva Chamberlains in RWG.

184 Handschrift Harnacks.

185 Die diesem Brief unmittelbar vorausgegangene Bitte Chamberlains, die offenbar durch die Notwendigkeit einer Neuauflage der »Worte Christi« veranlaßt war, ist nicht erhalten. Zum Versprechen Harnacks vgl. oben Brief 3 (22.11.1901).

186 Vgl. oben Anm. 180.

Anlage: Verbesserungsvorschläge Harnacks zu Chamberlains »Worte Christi«¹⁸⁷

[Von 2. Hand:] Zum 1. 12.
1902?

[von anderer Hand als vorhergehende:]¹⁸⁸ (zu Harnack [...]¹⁸⁹)

[handschriftl.]¹⁹⁰

Spruch 8 u. Anmerkung.¹⁹¹

Justin hat den Spruch jedenfalls so verstanden: »Was bei den Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich«, und dieses Verständnis liegt auch näher.¹⁹²

Spruch 16.¹⁹³

Der Lucastext lautet: »Denn auch wir vergeben Jedem unserer Schuldner.«¹⁹⁴

Spruch 18 u. Anmerkung.¹⁹⁵

Die Worte »Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten«,¹⁹⁶ finden sich nicht nur in der Vulgata und bei Luther, sondern auch in allen griechischen Handschriften u. in den Versionen. Nur im Syrus Sinaiticus sind sie durch Homöoteleuton ausgefallen, im Syrus Cureton. etwas verwirrt.¹⁹⁷

187 Mitteilung nach einer Fotokopie des Originals im Besitz von Prof. Dr. Jürgen Hönscheid, Mainz. Der Verbleib des Originals ist unbekannt. Nach Angaben von Michael Schwabe (siehe oben S. 232) soll es sich in RWG befinden, wo ich es aber nicht ausfindig machen konnte.

188 Handschrift Chamberlains?

189 Worte unleserlich.

190 Handschrift Harnacks.

191 Spruch 8 (S. 58): »Was kraftlos bei den Menschen ist, ist kraftvoll bei Gott.« Anm. hierzu: »Dieses Wort, welches unsere vier Evangelien nicht aufbewahrt haben, wird von dem ältesten Kirchenvater, Justinus dem Märtyrer (100–165), in der ersten seiner beiden Apologien an Kaiser Antoninus Pius angeführt (Vergl. Preuschen: *Antilegomena*, 1901, 30 und 127)« (S. 258; Hervorhebung im Original).

192 Gesamter Absatz durchgestrichen. In der Neuausgabe Spruch im Sinne Harnacks korrigiert (S. 68) und Anmerkung gestrichen.

193 Spruch 16 (S. 66): »... Und vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldner vergeben haben.«

194 Lk 11, 4. Gesamter Absatz durchgestrichen. In der Neuausgabe Spruch im Sinne Harnacks korrigiert (S. 78).

195 Spruch 18 (S. 70): »Es kommt die Zeit und ist schon jetzt da, wo die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will haben, die ihn also im Geiste und in der Wahrheit anbeten.« Anm. hierzu: »... In der Vulgata und bei Luther lesen wir noch: »Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.« Im ältesten Text fehlt dieser Satz, der somit offenbar nur die überflüssige Verdoppelung eines frommen Abschreibers ist« (S. 259).

196 Joh 4, 24.

197 Am Rande in der Handschrift Chamberlains Klammer um den gesamten Absatz und Zusatz: »? eine Aenderung kaum nöthig.« Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 277 f.).

Spruch 21 u. Anmerkung.¹⁹⁸

Zu erwähnen wäre vielleicht, daß sehr viele Exegeten die Worte so verstehen: »Das Reich Gottes ist mitten unter euch.«¹⁹⁹

Anmerkung zu Spruch 22.²⁰⁰

Der Ausdruck »Himmelreich« neben Gottesreich ist nicht verdächtig; denn wie Schürer gezeigt hat, war »Himmel« ein im Zeitalter Jesu sehr gebräuchlicher Name für »Gott«.²⁰¹ Entstanden ist die Vertauschung aus der Scheu, den Namen Gottes auszusprechen. Aber dieser Ursprung war vielleicht im Zeitalter Jesu schon ganz verdunkelt, und die Bezeichnung war geläufig geworden.²⁰²

Spruch 25.²⁰³

Die Auslegung des Gleichnisses würde ich streichen; sie ist gewiß nicht von Jesus selbst, vielmehr kleinmeisterlich. So urtheilt auch Jülicher, Gleichnisreden Jesu Bd. II.²⁰⁴

198 Spruch 21 (S. 73): »Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe, hie oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.« Anm. hierzu: »Antwort auf die Frage der Jünger: »Wann kommt das Reich Gottes?« Dieses Wort steht in unmittelbarem, unlösbarem Widerspruch zu den bekannten Stellen über »ein Kommen in den Wolken des Himmels, mit hellen Posaunen u. s. w.« Hier, meinen wir, wäre der Kern der Religion Christi – sofern er *perfectus homo* war – aufzusuchen ...« (S. 259 f.; Hervorhebung im Original).

199 Gesamter Absatz durchgestrichen. In der Neuauflage Fußnote zu der entsprechenden Anm.: »Der Vollständigkeit halber bleibe es nicht unerwähnt, dass einige Exegeten, in ihrer theologischen Not, die unmissverständlichen Worte ἐν τῷ [sic] ὑμῶν mit »mitten unter euch« verdolmetschen« (S. 279, Anm. 1).

200 Spruch 22 (S. 74): »Das Reich Gottes wird gestürmt und die Stürmer reissen es an sich.« Anm. hierzu: »... An sämtlichen Stellen, wo Matthäus »das Reich der Himmel« schreibt (von Luther meist »das Himmelreich« übersetzt), schreiben Lukas und Markus »das Reich Gottes«; auch Johannes hat »das Reich Gottes«. Das stark nach Heidentum schmeckende *Uranos* des Matthäus-Redactors entspricht sicher nicht irgend einer Redewendung Christi. Wir haben überall »Reich Gottes« geschrieben. (Vergl. Wendt: *Lehre Jesu*, I, 48 und 58. Und daselbst S. 62 fg. über die nur dem Matthäus eigenen Ausdrücke: »Vater im Himmel« oder »in den Himmeln« und »himmlischer Vater.«)« (S. 260 f.; Hervorhebungen im Original).

201 Vgl. hierzu Emil SCHÜRER: Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert. JPTH 2 (1876), 166–187, bes. 167–175; ders.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. 2, 628 f., mit Anm. 48.

202 Gesamter Absatz durchgestrichen. In der Neuauflage Fußnote zu der entsprechenden Anm.: »Gegen Wendt's Ausführungen wird eingewandt, dass der Gebrauch des Wortes »Himmel« für Gott im Zeitalter Christi vielerorten üblich war; an obigen Ausführungen wird hierdurch nichts geändert, da dann »Reich der Himmel« nur eine ehrfurchtsscheue Umschreibung für »Reich Gottes« bedeutete« (S. 280, Anm. 1).

203 Es handelt sich um das Gleichnis Mk 4, 1–8, 13–20 parr.

204 Vgl. Adolf JÜLICHER: Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 2: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. Freiburg i. Br. etc. 1899, 514–538. Gesamter Absatz durchgestrichen. In Neuauflage Mk 4, 13–20 parr gestrichen; neue Anm. hierzu: »Die »Auslegung« des Gleichnisses habe ich in der neuen Ausgabe gestrichen, da Jülicher, Harnack u. A. sie bestimmt als einen Zusatz von fremder Hand bezeichnen« (S. 280).

Spruch 26 u. Anmerkung.²⁰⁵

Daß die Worte »in welcher des Menschensohn kommen wird«, unecht sind, ist richtig; aber sie werden auch von vielen griechischen Manuscripten geboten.²⁰⁶

Spruch 31 u. Anmerkung.²⁰⁷

Daß die Deutung von Jesus selbst stammt, ist nicht sicher.²⁰⁸

Spruch 53 u. Anmerkung.²⁰⁹

Widersprechen sich die beiden Sprüche wirklich? Ist nicht jeder cum grano salis zu verstehen u. kann sich dann neben dem anderen behaupten?²¹⁰

Spruch 68 u. Anmerkung.²¹¹

Der Zusatz »Christus« findet sich in zahlreichen griechischen Majuskeln u. späteren Handschriften u. sehr vielen anderen Zeugen; er ist aber allerdings schwerlich ursprünglich.²¹²

Spruch 82 u. Anmerkung.²¹³

Dieser Spruch ist zu tilgen; er ist gar kein Citat. Übrigens ist der sog. II Clemensbrief kein Brief des Papstes Clemens. Auch die Katholiken halten ihn nicht dafür.²¹⁴

205 Gemeint ist Spruch 27. Es handelt sich um das Gleichnis Mt 25, 1–13. Anm. hierzu: »Die Lutherische Bibelübersetzung bringt nach ›Stunde‹ nicht die Worte ›in welcher des Menschen Sohn kommen wird.‹ Weder die griechischen Manuskripte, noch die lateinische Vulgata enthalten sie« (S. 261).

206 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 281: »Die Lutherische Bibelübersetzung bringt nach ›Stunde‹ nicht die Worte ›in welcher des Menschen Sohn kommen wird.‹ Weder die Mehrzahl der griechischen Manuskripte, noch die lateinische Vulgata enthalten sie.«

207 Es handelt sich um das Gleichnis Mt 13, 44. Anm. hierzu: »Nach Christi eigener Deutung des Gleichnisses, ist der Acker, in welchem das Reich Gottes verborgen liegt, ›diese Welt‹« (S. 262).

208 Am Rande großes Fragezeichen zum gesamten Absatz in der Handschrift Chamberlains. Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 282).

209 Spruch 53 (S. 115): »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet.« Anm. hierzu: »An diesem Wort kann man lernen, wie leicht ein einfacher tiefer Gedanke durch Missverständnis in sein Gegenteil verkehrt und dadurch oberflächlich und falsch werden kann. Markus (9, 40) und Lukas (9, 50), sowie etliche Väter, legen nämlich Christus die umgekehrte Aussage in den Mund: ›Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.‹« (S. 267 f.).

210 Am Rande großes Fragezeichen zum gesamten Absatz in der Handschrift Chamberlains. Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 290).

211 Es handelt sich um Mt 23, 8–12. Anm. hierzu: »... Die *Vulgata* und auch Luther's Übersetzung hat nach den Worten ›denn einer ist euer Meister‹, den Zusatz ›Christus‹; er findet sich in keiner Handschrift. ...« (S. 269; Hervorhebung im Original).

212 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 292: »... Die *Vulgata* und auch Luther's Übersetzung hat nach den Worten ›denn einer ist euer Meister‹, den Zusatz ›Christus‹; er findet sich aber nur in einem Teil der Handschriften und ist zweifellos interpoliert. ...« (Hervorhebung im Original).

213 Spruch 82 (S. 155): »Bewahret das Fleisch, auf dass ihr des Geistes teilhaft werdet.« Anm. hierzu: »Clemens I., der dritte Nachfolger Petri auf dem römischen Bischofsstuhle, der zwischen 95 und 100 den Märtyrertod starb, citiert dieses Wort in seinem sogenannten *zweiten Brief an die*

Spruch 84.²¹⁵

Die Einschlebung »Menschen« ist nicht wohl gestattet; die Rede richtet sich an die Jünger.²¹⁶

Anmerkung zu Spruch 94.²¹⁷

Am besten so zu fassen: »Dieses Wort Christi ist bereits im 2. und 3. Jahrhundert sehr viel citirt worden. Es ist gewiss echt, aber man weiß nicht mehr, wer es zuerst überliefert hat.«²¹⁸

Anmerkung zu Spruch 98.²¹⁹

Ich würde sie streichen, da sie nicht aufklärend ist.²²⁰

Spruch 102.²²¹

Worauf gründet sich diese Übersetzung?²²²

Korinther (Kap. 14), der ältesten Homilie, welche die Kirche besitzt. Der zweifellos authentische Spruch dient als Korrektiv zu den asketischen Worten, die Johannes (ungefähr zu gleicher Zeit) Christus in den Mund legte und die zu den übrigen Aussagen Christi wenig stimmen; so z. B. 6, 63: *Der Geist ist's, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze*« (S. 274; Hervorhebungen im Original).

214 Absatz ab »Übrigens ...« durchgestrichen. Am Rande in der Handschrift Chamberlains Klammer um den gesamten Absatz und Zusatz: »hier füge ich mich nicht, da das Wort direkt als Citat von Clemens bezeichnet wird.« Neuausgabe, 299: »Dieses Wort wird in dem sogenannten *zweiten Clemensbrief an die Korinther* (Kap. 14), der ältesten Homilie, welche die Kirche besitzt, citirt« (Hervorhebung im Original). Rest der Anm. unverändert.

215 Spruch 84 (S. 157): »Ihr (*Menschen*) seid das Salz der Erde ...« (Hervorhebung im Original).

216 Am Rande großes Fragezeichen zum gesamten Absatz in der Handschrift Chamberlains. Spruch in Neuausgabe unverändert (S. 169).

217 Spruch 94 (S. 168): »Werdet kundige Wechsler, welche die falsche Münze zurückweisen und nur die echte behalten.« Anm. hierzu: »Dieses Wort Christi wird von Clemens Alexandrinus (gest. 220) in seinen *Stromata* (I, 28, 177) angeführt und kehrt zu öfteren Malen in den sogenannten »clementinischen Homilien« wieder, die Papst Clemens I. zugeschrieben werden (vergl. Preuschen: *Antilegomena*, 1901, 44, 90, 139, 174–175)« (S. 276; Hervorhebungen im Original).

218 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 301 f.: »Dieses Wort Christi wird im 2. und 3. Jahrhundert viel citirt, so z. B. von Clemens Alexandrinus (gest. 220) in seinen *Stromata* (I, 28, 177), sowie auch zu öfteren Malen in den sogenannten »clementinischen Homilien« (vergl. Preuschen: *Antilegomena*, 1901, 44, 90, 139, 174–175)« (Hervorhebung im Original).

219 Spruch 98 (S. 172): »Der Arbeiter ist seines Lohnes wert.« Anm. hierzu: »In den Evangelien (*Matthäus* 10, 10 und *Lukas* 10, 7) steht dieses Wort in sehr engem Zusammenhang mit einem Satz, der ohne allgemeines Interesse ist; doch kommt es häufig in den älteren Schriften – z. B. in den pseudoclementinischen Homilien – als vereinzelt Wort vor, darf also jedenfalls herausgelöst und dadurch in seiner bleibenden Bedeutung hervorgehoben werden« (S. 276; Hervorhebungen im Original).

220 Am Rande großes Fragezeichen in der Handschrift Chamberlains. Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 302).

221 Spruch 102 (S. 176): »Siehe, es giebt Letzte, welche die Ersten sein werden, und Erste, welche die Letzten sein werden.«

222 Am Rande großes Fragezeichen in der Handschrift Chamberlains. Spruch in Neuausgabe unverändert (S. 189).

Spruch 108.²²³

Dieser Spruch ist in seiner Echtheit höchst verdächtig, weil er von der »Gemeinde« spricht. Von ihr hat Jesus aber unseres Wissens niemals gesprochen; denn die andere Stelle, wo sie noch vorkommt (Matth. 16,18) ist erst recht verdächtig. Marcus, Lucas und Johannes wissen nichts von »Gemeinde« im Munde Jesu.²²⁴

Spruch 116 u. Anmerkung.²²⁵

Die Beanstandung der Worte: »Gehe ein zu deines Herrn Freude« scheint mir nicht ausreichend zu sein, ja etwas sophistisch. Das »über viel Setzen« ist unzweifelhaft vom αἰὼν [*sic*] μέλλων gemeint.²²⁶

Spruch 117 Anmerkung.²²⁷

Die Atthese [*sic*] des Gleichnisses von Lazarus, wo sie bedacht [/?] wird, scheint mir mehr aus unsrem heutigen Geschmack als aus der Sache begründet zu sein. Ich kann auch den Unterschied von anderen Gedanken Jesu nicht groß finden.²²⁸

Spruch 129 Anmerkung.²²⁹

Statt »Clemens Romanus« muß es »Verfasser des sog. 2. Clemensbriefs« heißen.²³⁰

223 Der Spruch ist Mt 18, 15–20 (S. 182).

224 Gesamter Absatz durchgestrichen. In Neuausgabe Zusatz zur Anm.: »Neue Ausgabe. – Über dieses Wort 108 schreibt mir ein berühmter Theologe: [folgt der Text Harnacks]« (S. 305).

225 Der Spruch ist Mt 25, 14–28 (S. 190–192). Anm. hierzu: »Es wurde die schlichtere Fassung des Matthäus gewählt, jedoch mit Auslassung zweier sinnverderbender Zusätze, die bei Lukas nicht vorkommen. Der Evangelist möchte nämlich – um den äußerlichen Zusammenhang seiner Erzählung zu wahren – in das Gleichnis eine Beziehung auf das künftige Leben hineinbringen, die schlechterdings in diesem herrlich konkreten, die heiligen Pflichten des realen Lebens behandelnden Bilde nicht zu entdecken ist; und so setzt er beide Male zu den Worten »ich will dich über viel setzen« hinzu: »gehe ein zu deines Herrn Freude«. Wenn aber der gute Knecht gleich ins Paradies eingeht, so bleibt das »ich will dich über viel setzen«, sowie auch die Deutung des Gleichnisses am Schluss ohne Sinn und Anwendung ...« (S. 279).

226 Am Rande großes Fragezeichen in der Handschrift Chamberlains. Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 306 f.).

227 Anm. zu Spruch 117: »... In dieser Verbindung wäre auch das Gleichnis des Lazarus zu bringen gewesen. Doch von allen Gleichnissen haben wir dieses einzige nicht aufnehmen können, das es in seinem ganzen Aufbau, in der Wahl der Bilder, in der Art der Gedanken, von sämtlichen anderen Gleichnissen Christi völlig abweicht. Da es ausserdem von Lukas allein bezeugt ist, besitzen wir keine Handhabe, um bis zur echten Stimme Christi durchzudringen ...« (S. 280 f.).

228 Am Rande großes Fragezeichen in der Handschrift Chamberlains. Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 308).

229 Anm. zu Spruch 129: »Ich verweise auf die *Apologie* S. 17 fg., und erinnere an den uns von Clemens Romanus in Verbindung mit diesem Wort überlieferten Ausspruch: *Nach ihrem Tode brauchen die Lämmer die Wölfe nicht zu fürchten*« (S. 282; Hervorhebungen im Original).

230 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 310: »Ich verweise auf die *Apologie* S. 12 fg., und erinnere an den uns vom Verfasser des sogenannten 2. *Clemensbriefes* in Verbindung mit diesem Wort überlieferten Ausspruch: *Nach ihrem Tode brauchen die Lämmer die Wölfe nicht zu fürchten*« (Hervorhebungen im Original).

Spruch 149 u. Anmerkung.²³¹

Die Meinung einiger Kirchenväter ist hier ganz irrelevant. Es liegt gar kein Grund vor, den Spruch für ein Wort Christi zu halten.²³²

Spruch 160 Anmerkung.²³³

Wollen Sie es nicht noch einmal überlegen, ob Sie die Sokrates=Parallele stehen lassen? mir scheint sie nicht gewinnbringend.²³⁴

S. 248 Punkt 1 (Echtheit des Joh.Ev.) – dass durch die neuere Kritik das Zutrauen zu seiner Echtheit gewachsen ist, ist nicht richtig. Zur Noth lässt sich sagen, dass das Evangelium auf einer Conception beruht, die neben der paulinischen berechtigt ist. Aber auch das Zutrauen dazu ist durch die neuere Kritik nicht gewachsen.²³⁵

S. 249 Z. 7²³⁶ lies Griesbach.²³⁷

S. 251 f.²³⁸ Ludwig Hahn genießt in der Wissenschaft wenig Ansehen.²³⁹

Apologie.²⁴⁰

S. 11 Z. 3²⁴¹: Es muß 2. Jahrhundert heißen, nicht drittes.²⁴²

231 Spruch 149 (S. 231): »Einer trage des Andern Last.« Anmerkung hierzu: »Dieses Wort ist aus dem *Brief an die Galater* 6, 2; Paulus bezeichnet es als »das Gesetz Christi«, und seit alten Zeit haben Kirchenschriftsteller es für ein echtes Wort Christi – nicht für eine bloße Epitome des Paulus gehalten« (S. 283; Hervorhebung im Original).

232 Gesamter Absatz durchgestrichen. In Neuausgabe Zusatz zur Anmerkung: »Allerdings bleibt es fraglich, ob ihre Auffassung berechtigt ist oder nicht« (S. 312).

233 Der Spruch enthält die Seligpreisungen Mt 5, 3–12 par. Lk 6, 20–23 (S. 242 f.). Anmerkung hierzu: »... Der Ausdruck »arm im Geist« wird vielleicht am besten verstanden, wenn man ihm Sokrates' »Bewusstsein des Nichtwissens« an die Seite stellt. Für Sokrates war die Überzeugung des »Nichtwissens« die unentbehrliche Grundlage alles wahrhaftigen Wissens; für Christus ist die Empfindung der Armut des Menschengesistes, das heisst die echte Demut, die Grundbedingung für seine wahrhaftige Bereicherung ...« (S. 285 f.).

234 Am Rande in der Handschrift Chamberlains: »nein«. Anm. in Neuausgabe unverändert (S. 315 f.).

235 Am Rande in der Handschrift Chamberlains ein Fragezeichen. Vgl. dazu auch oben Anm. 154.

236 S. 249: »Griesbachschen Theorie«.

237 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 263: »Griesbachschen Theorie« [*sic*].

238 S. 251: »... auch Ludwig Hahn's *Lukas-Kommentar*, 1892–94, wurde fleissig benutzt ...« (Hervorhebung im Original).

239 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 267: »auch Ludwig Hahn's *Lukas-Kommentar*, 1892–94, wurde zu Rate gezogen ... « (Hervorhebung im Original).

240 Vgl. oben Anm. 159.

241 S. 11: »Darum, als im 3. Jahrhundert der antichristliche Philosoph Celsus die Behauptung aufstellte ...«

242 Gesamter Absatz durchgestrichen. In Neuausgabe korrigiert (S. 3).

S. 13 Z. 14²⁴³: [...] »der wahrscheinlich noch den Apostel Joh. gekannt hat«, bleibt besser fort.²⁴⁴

S. 13, letzte Zeile des Textes²⁴⁵: Ein paar aramäische Worte von ihm besitzen wir wohl, aber allerdings keine Sprüche.²⁴⁶

S. 15 Z. 1²⁴⁷: »Um das Jahr 30.«²⁴⁸

S. 18 Z. 8 ff.²⁴⁹: Nicht der Kirchenvater Clemens Romanus, sondern der um d. J. 165 schreibende Verfasser des sog. 2. Clemensbriefs (s. o.). Hiernach ist auch der Satz S. 19 (ganz oben) zu tilgen.²⁵⁰ Das Sachliche kann übrigens stehen bleiben.²⁵¹

S. 25 Z. 17²⁵²: »den Verfasser des Barnabasbriefs« ist statt »den Apostel Barnabas« zu schreiben;²⁵³ niemand denkt mehr daran, den betreffenden Brief dem Apostel Barnabas beizulegen. Ebenso muß es gleich darauf »Clemens Rom. und«²⁵⁴ den sog. Clemens von Rom« heißen.²⁵⁵

243 S. 13: »... und schon zwei Jahrhunderte früher hatte Papias – einer der sogenannten »apostolischen Väter«, der wahrscheinlich den Apostel Johannes noch gekannt hat ...«

244 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 7: »... der möglicherweise den Apostel Johannes noch gekannt hat ...«

245 S. 13 f.: »Wir besitzen folglich kein einziges Wort Christi in seiner ursprünglichen Gestalt ...«

246 In der Handschrift Chamberlains Klammer um den Absatz mit Randbemerkung: »Nicht zur Sache, da ja »Worte« in meinem Buch die Bedeutung »Spruch« trägt.« In Neuausgabe unverändert (S. 9 f.).

247 S. 14 f.: »Nun war aber Christus im Jahre 33 gestorben.«

248 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 9: »um das Jahr 30«.

249 S. 18: »Der Kirchenvater Clemens Romanus, dritter oder vierter Bischof von Rom, der wahrscheinlich schon im Jahre 95, spätestens im Jahre 100 den Märtyrertod starb, der also zu einer Zeit lebte, in der die Erinnerung an die Worte Christi lebendig war und diese Worte von Mund zu Mund gingen, hat uns ebenfalls, nebst vielen anderen, auch diese zwei Worte – den Vergleich mit Lämmern und die Ermahnung zur Furchtlosigkeit [gemeint ist II Clem 5,2–4, W. K.] – aufbewahrt.«

250 S. 18 f.: »In dieser Fassung – welche reichlich ebenso alt ist, wie die ältesten schriftlichen Grundlagen zu unseren vier Evangelien ...«

251 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 13 f.: »Der sogenannte »Verfasser des 2. Clemensbriefes«, ein Mann, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schrieb, zu einer Zeit also, da die lebendige Erinnerung an die Worte Christi noch nicht völlig erloschen war und diese Worte noch immer von Mund zu Mund gingen, hat uns ebenfalls, nebst vielen anderen, auch diese zwei Worte – den Vergleich mit Lämmern und die Ermahnung zur Furchtlosigkeit – aufbewahrt.« S. 14 f.: »In dieser Fassung – welche auf die selben Quellen zurückreichen dürfte, wie die ältesten schriftlichen Grundlagen zu unseren vier Evangelien ...«

252 S. 25: »Doch auch die anderen ehrwürdigen Zeugen aus frühester Zeit rufe man heran: den Apostel Barnabas, den heiligen Ignatius, den heiligen Polykarp, den vorhin genannten Clemens von Rom ...«

253 Am Rand Ergänzung in der Handschrift Harnacks: »cf. Seite 45«. Dort heißt es: »Und nimmt man die glaubwürdigsten Väter dazu – Clemens Romanus, Polykarp, Barnabas, Ignatius, die *Lehre der zwölf Apostel* u. s. w. – so findet man eine weitere Bestätigung ...« (Hervorhebung im Original).

254 Die Wörter »Clemens Rom. und« am Rande nachgetragen.

255 Gesamter Absatz durchgestrichen. Neuausgabe, 24: »Doch auch die anderen ehrwürdigen Zeugen aus frühester Zeit rufe man heran: den Verfasser des Barnabasbriefes, den heiligen Ignatius, den

S. 27 hinten.²⁵⁶ Das über Johannes Gesagte empfehle ich herabzustimmen (s. o.). »Echt« im Sinne innerer Wahrheit u. fortwirkender Produktivität ist das Evangelium natürlich.²⁵⁷

*9 Brief Chamberlains an Harnack vom 03. Dezember 1902*²⁵⁸

[handschriftl.]²⁵⁹ 3 / 12 / 2

[gedruckt] VI. Blümelgasse 1
Wien

[handschriftl.]

Sehr geehrter Herr Professor

Mit dem wärmsten Dank bestätige ich den Empfang Ihrer so sehr freundlichen Sendung. Ich hoffe von jedem einzelnen Ihrer Vorschläge den besten Gebrauch zu machen.
Verehrungsvoll und ergebenst

Houston Stewart Chamberlain

*10 Billet Harnacks an Chamberlain vom 28. Oktober 1903*²⁶⁰

[handschriftl.]²⁶¹

Für die freundliche Übersendung der »Worte Christi«²⁶² spricht seinen besten Dank aus und grüsst herzlich

[gedruckt]

Professor D. Adolf Harnack
Mitglied der Akademie der Wissenschaften

Berlin W. 15

Fasanenstr. 43.

[handschriftl.] 28. 10. 1903

heiligen Polykarp, den vorhin genannten Verfasser des zweiten Clemensbriefes ...« S. 53: »Und nimmt man die glaubwürdigsten Väter dazu, so findet man eine weitere Bestätigung ...«

256 Siehe oben Anm. 154.

257 In der Handschrift Chamberlains Klammer um den Absatz und Randbemerkung: »kommt erläuternd in einer Vorbemerkung zur neuen Ausgabe.« Vgl. oben S. 228, mit Anm. 111.

258 Der Brief ist ohne Adressat. Es kann sich aber nach Lage der Dinge nur um Harnack handeln. Er befindet sich in StaBi, jedoch nicht im Nachlaß Harnacks, sondern in der Sammlung Darmstaedter unter der Signatur 2 f 1900 (14).

259 Handschrift Chamberlains.

260 Text nach dem Original in RWG.

261 Handschrift Harnacks.

262 Die 2. Aufl. der »Worte Christi« erschien 1903 (Va 15).

11 Brief Harnacks an Chamberlain vom 07. Februar 1908²⁶³

[handschriftl. J]²⁶⁴ W 15 Berlin.
7. 2. 1908.

Hochverehrter Herr!

Vielen Dank für Ihren »Goethe u. Linné«²⁶⁵. Ich habe die Abhandlung mit besonderem Vergnügen gelesen: sie klärt im besten Sinne des Wortes auf und giebt einen Fingerzeig, der weit über sie selbst hinausführt.

In ausgezeichnete Hochschätzung

Ihr ergebenster

A. Harnack

12 Brief Chamberlains an Harnack vom 13. Juni 1911²⁶⁶

[handschriftl. J]²⁶⁷ 13. Juni 1911
Haus Wahnfried
Bayreuth

Hochgeehrter Herr

Erst nachdem andere Versuche gescheitert sind, wage ich es, mich an Ihre Güte zu wenden.

Ob Edouard Dujardin²⁶⁸ ein grosser Religionsforscher ist, weiss ich nicht; ich habe mich nicht entschliessen können, sein Buch zu lesen.²⁶⁹ Seit dreissig Jahren aber ist er

263 Text nach dem Original in RWG.

264 Handschrift Harnacks.

265 Gemeint ist Houston Stewart CHAMBERLAIN: Goethe, Linné und die exakte Wissenschaft der Natur. In: Wiesner-Festschrift/ hrsg. von K. Linsbauer. Wien 1908, 225–238 (Va 225); auch in: Houston Stewart CHAMBERLAIN: Rasse und Persönlichkeit. München 1925, 112–125 (Va 101).

266 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebenda. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

267 Handschrift Chamberlains.

268 Edouard Dujardin (1861–1949), französischer Schriftsteller und Literaturkritiker. Zu ihm vgl. Stefan BUCK: Edouard Dujardin als Repräsentant des Fin de siècle. Würzburg 1987. (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 26); zu seiner religiösen Schriftstellerei in jenen Jahren vgl. ebd., 35 f. Dujardin war ein enger Freund Chamberlains; vgl. Field, Register s. v.

269 Unklar ist, um welches Buch es sich dabei handelt. Gemeint ist vielleicht Édouard DUJARDIN: La source du fleuve chrétien: Histoire critique du judaïsme ancien et du christianisme primitif. Bd. 1: Le judaïsme. Paris 1906; das Buch war 1911 ins Englische übersetzt worden: The Source of the Christian Tradition: A Critical History of Ancient Judaism/ überarb. Ausgabe; übers. von Joseph McCabe. London 1911. Möglicherweise hatte Chamberlain Harnack die soeben erschienene englische Übersetzung übersandt.

mein guter, treuer, hingebender Freund, ein echter »Normand«, vom Lande. Und wie er mir nie einen Dienst abgeschlagen hat, so möchte ich nichts unversucht lassen, ihm zu dienen.

Ob Sie helfen können u. wollen, liegt ganz in Ihrem Ermessen.

Erst gestern Abend, im Wald mit meiner Frau u. meinem Schwager Siegfried spazierend,²⁷⁰ kam die Rede darauf, wie bedauerlich – u. wie unbegreiflich – es sei, dass ein Mann von Ihrer überragenden geistigen Grösse einem Phänomen (wie die Bayreuther Festspiele es doch sind für die Kultur unserer Zeit) völlig gleichgültig gegenüber steht!

In grösster Verehrung und dankbarer Erinnerung

Euer Excellenz

ganz ergebener

Houston Stewart Chamberlain

*13 Brief Harnacks an Chamberlain vom 15. Juni 1911*²⁷¹

*[handschriftl.]*²⁷² A. von Harnack

*[handschriftl.]*²⁷³ Berlin-Grunewald, 15. 6. 11.

Hochverehrter Herr!²⁷⁴

Zu meinem Bedauern kann ich in dieser Desjardins=Angelegenheit [*sic*] nichts tun, da sie ganz außerhalb meiner Kompetenz fällt.²⁷⁵ – – –

Die Quellen, aus denen ich seit meiner Jugend Erhebung geschöpft habe, fließen mir noch so reichlich und sind noch so wenig ausgeschöpft, daß ich kein dringendes Bedürfnis fühle, mich an andere Quellen zu setzen, so sehr ich sie schätze. Sie in Bayreuth machen es ja auch nicht anders! Ich suche überallhin die Augen offen und den Sinn belebt zu erhalten, aber meine Hingebung kann ich nicht teilen – schon deshalb nicht, weil meine Aufgaben immer größer werden und meine Zeit immer knapper.²⁷⁶ Dazu kommt noch eine gewisse ärmliche oder puritanische Veranlagung meines Geistes: In diesem meinem Subjekt verbinde ich Religion, Wissenschaft und Kunst, aber im Objekt

270 Siegfried Wagner (1869–1930), der Bruder Evas, war der einzige Sohn aus der Liaison Cosima von Bülow mit Richard Wagner. Vgl. auch Anm. 3, 435.

271 Text nach dem Original in RWG, dort unter der Signatur HS 93/24 (rechts oben auf dem Blatt handschriftlich vermerkt) abgelegt. Für die nachträgliche Übersendung dieses Briefes in Fotokopie danke ich Frau Dipl.-Bibl. Kristina Unger (Bayreuth).

272 Nicht in der Hand Harnacks.

273 Handschrift Harnacks.

274 Daneben von zweiter Hand: »(Gross?)«. Die Identifikation ist jedoch unrichtig. Die Zuordnung an Chamberlain zuerst bei Nottmeier: Adolf von Harnack und die deutsche Politik ..., 256, mit Anm. 117.

275 Zur Sache vgl. Brief 12 (13.06.1911).

276 Harnack stand unmittelbar davor, zusätzlich zu seinen Aufgaben als Ordinarius und Bibliotheksdirektor, die Präsidentschaft der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zu übernehmen.

halte ich sie auseinander und schöpfe aus der Verbindung dort keine Kraft noch Klarheit. Niemand kann aber²⁷⁷ seine Grenzen ungestraft überspringen; ich kenne die meini-
gen und betrachte sie als Fortifikationslinien. Damit ist nicht gesagt, daß ich Bayreuth
absichtlich vermeide, im Gegenteil – ich werde mich freuen, wenn es mir einmal möglich
sein wird, die Festspiele zu sehen; aber es drängt mich nicht hin; sie sind für meine
Simplizität zu sublim und kompliziert.

Mit der Bitte, mich den verehrten Ihrigen bestens empfehlen zu wollen, bleibe ich

Ihr

verehrungsvoll ergebener

Adolf Harnack

*14 Brief Harnacks an Chamberlain vom 13. November 1912*²⁷⁸

*[handschriftl.]*²⁷⁹ Berlin-Grunewald, 13.11.12.

Hochverehrter Herr!

Es drängt mich, Ihnen sofort für das herrliche und liebe Geschenk zu danken, das Sie in
meine Hände gelegt haben.²⁸⁰ Hat Goethe die Menschen *bonae voluntatis*, die zu hören
verstehen, auf eine höhere Stufe gehoben und dauernd vor Rückfall in Stumpfsinn und
Anarchie und Kleinmut geschützt, so haben Sie diesen Goethe nicht nur zu fassen ge-
sucht, sondern wirklich gefaßt und damit mehr getan als irgend ein Biograph vor Ihnen.

277 Wort nachträglich über der Zeile eingefügt.

278 Text nach dem Original in StaBi. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in RWG. Klei-
nere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

279 Handschrift Harnacks.

280 Gemeint ist: Chamberlain: Goethe. Dazu Field, 241–243, 286–291; ferner: Rudolf UNGER: Wand-
lungen des literarischen Goethebildes seit hundert Jahren. In: Ders.: Aufsätze zur Literatur und
Geistesgeschichte. Bd. 2. Berlin 1929. (NForsch; 2), 220–232, 226–229, 231; Reinhard BUCHWALD:
Goethezeit und Gegenwart: Die Wirkungen Goethes in der deutschen Geistesgeschichte. Stuttgart
1949, 293–296; Wolfgang LEPPMANN: Goethe und die Deutschen: Der Nachruhm eines Dichters
im Wandel der Zeit und der Weltanschauung. Stuttgart 1962. (Sprache und Literatur); erw.
Ausgabe. München 1982 (danach zitiert), 254–258; Heinz KINDERMANN: Das Goethebild des 20.
Jahrhunderts. 2. Aufl. Darmstadt 1966, 70–77; GOETHE IM URTEIL SEINER KRITIKER: Dokumente
zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschlands/ hrsg. von Karl Robert Mandelkow. Teil 3:
1870–1918. München 1979, L–LII, LVII, LIX–LX, LXIII, 382–410 (Nr. 51); ders.: Goethe in
Deutschland 1, 195–197, 267 ff.; Günter HARTUNG: Houston Stewart Chamberlains »Goethe«. In:
Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus/ hrsg. von dems.; Hubert Orlowski.
Halle 1983, 5–27; Wilfried BARNER: Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf: Juden als deut-
sche Goethe-Verehrer. Wolfenbüttel; Göttingen 1992. (Kleine Schriften zur Aufklärung; 3), 36 ff.;
Willi JASPER: Die Entstehung eines nationalen Goethebildes im 19. Jahrhundert und seine Rolle in
antisemitischen Ausgrenzungsstrategien. In: »Ausserdem waren sie ja auch Menschen«, 133–144,
137 f.; Barner: Adolf von Harnack zwischen Goethekult ... An den Ausführungen der genannten
Forscher läßt sich sehr schön ablesen, wie lange die Germanistik gebraucht hat, zu einer auch den
Antisemitismus des Verfassers angemessen berücksichtigenden Einschätzung des »Goethe« zu
gelangen.

So glaube ich urteilen zu dürfen, nein zu müssen, nachdem ich dem 4. u. 6. Kapitel²⁸¹ Ihres Werks einige Stunden gewidmet habe – zu mehr hat es bisher nicht gelangt – mit dem steigenden Glücksgefühl, an der Hand eines Mannes zu gehen, dessen psychologische und realistische Betrachtung erst dort anfängt, wo die Anderen aufhören, und der nicht nur die Grenzen kennt, denen es zu entfliehen gilt, sondern auch das Land klar erschaut, in welchem man heimisch werden soll. Es ist Ihnen in dem, was ich gelesen habe – und das sind Hauptpartieen – wirklich gelungen einer höheren Melodie des Lebens, wie sie an Goethe aufgeht, als kongenialer Interpret eine auch in den Ausdrucksmitteln sichere²⁸² Darstellung zu geben und so das Hohe zu fixieren, das uns bisher als erhebender Glockenton umschwebt hat. Schmerzlich ist, dass diese Erfassung der Person und der Erkenntniß-Aufgabe niemals »Gemeingut« werden kann; aber man muss so arbeiten und ringen, als könnte sie es werden! Zu Ihren 4 objektiven Grundwidersprüchen in c. 6²⁸³ möchte ich noch den 5. subjektiven fügen: »Faust und Wagner« – der eine Faust und die vielen Wagner, und noch niederschlagender: der schwache Faust und der robuste Wagner in einer Person. Soll es gelingen, das Heilsame auch dieses Grundwiderspruchs zu erkennen und mit Liebe zu umfassen?

Ich brauche nicht erst zu sagen, dass ich Ihr Werk nun, wie sich's gebührt, mit dem Anfa<n>ge anfangend, sorgfältig lesen werde, aber ich weiß zur Zeit noch nicht, ob es mir vergönnt sein wird, dies sofort zu tun, da ich nur zum kleinsten Teile Herr meiner Zeit bin und sich das Beiwerk meiner Tagesarbeit immer noch vergrößert.

Haben Sie nochmals herzlichen Dank! Ich bitte Sie, mich Ihrer verehrten Frau Gemahlin und Frau Schwiegermutter bestens zu empfehlen. Mit ergebenstem

Gruß stets Ihr
AHarnack

15 Brief Chamberlains an Harnack vom 15. November 1912²⁸⁴

[handschriftl.]²⁸⁵ 15. Nov. 1912
Bayreuth

Hochverehrter Herr Geheimrath

Gewiss gestatten mir Eure Excellenz meinen warmen Dank für die Zeilen vom 13/11 auszusprechen; dass Sie gleich lasen u. gleich schrieben, trotzdem Sie vielleicht der am meisten belastete Mann in ganz Deutschland sind: mein Herz weiss Ihnen Dank dafür.

Ich hätte nicht gewagt, Sie zu belästigen, wäre mir nicht aus annodazumal u. auch aus Ihren Schriften bekannt, welch ein besonders enges Verhältniss Ihren Geist an den Goethe's verknüpft. Mit Liebe, mit Ehrfurcht, mit innerlicher Selbstzucht habe ich acht

281 »Der Naturerforscher« (S. 241–387) bzw. »Der Weise« (S. 557–733).

282 Abschrift in RWG: »höhere«.

283 1. »Beschränkung auf Mass, Erfassung eines Ganzen« (S. 573–604); 2. »Unterscheiden, Verbinden« (S. 605–638); 3. »Monade, Gemeinsamkeit« (S. 638–678), 4. »Natur, Gott« (S. 679–733).

284 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebenda. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

285 Handschrift Chamberlains.

Jahre lang an dem Buche gearbeitet; dass gerade Sie es so freundlich aufnehmen ist für mich »gar süßer Lohn«.

Ich will Ihre kostbare Zeit nicht beanspruchen; ein Autor ist unerschöpflich wenn er anfängt; ich will nur die Hoffnung aussprechen, dass es mir bald einmal vergönnt sein möchte, stundenlang mit Ihnen über unseren einzigen herrlichen Goethe mündlich zu verkehren.

Mit verehrungsvollem Grusse²⁸⁶

Euer Excellenz

ganz ergebener

Houston Stewart Chamberlain

Frau Wagner²⁸⁷ u. Frau Chamberlain²⁸⁸ haben mir beide Empfehlungen aufgetragen.

Das letzte was ich von Ihnen las, war die kleine Schrift über den Fall Traub, für welche Tausende Ihnen danken.²⁸⁹ Als Engländer stehe ich dem Spezialfall [*sic*]²⁹⁰ fern, doch die Situation ist überall die selbe. Auch hier erlebe ich eine arge²⁹¹ Orthodoxie, gegen deren Herzlosigkeit u. Vernunftverstocktheit mein ganzes Wesen sich aufbäumt, und einen Liberalismus, der die Religion an Bölsche anknüpfen zu sollen glaubt!²⁹²

286 In den Exemplaren der StaBi: »Mit verehrungsvollen Grüßen«.

287 Cosima Wagner; vgl. oben Anm. 3.

288 Eva Chamberlain; vgl. oben Anm. 3.

289 Adolf HARNACK: Die Dienstentlassung des Pfarrers Lic. G. Traub. Leipzig 1912 (S/D, Nr. 1099). (In der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains ist die 3. Aufl [bei S/D nicht aufgeführt] nachgewiesen.) Der Pfarrer Gottfried Traub war am 05.07.1912 aus dem Kirchendienst entlassen worden, weil er für den wegen seiner theologischen Auffassungen im Jahr zuvor ebenfalls dienstentlassenen Kölner Pfarrer Karl Jatho eingetreten war. Harnack verteidigte seinerseits Traub in der genannten Schrift. Zum Ganzen vgl. Z–H, 391–406=303–316; No, 41 f.

290 In den Exemplaren der StaBi: »Spezialfall«.

291 Vor diesem Wort in beiden Exemplaren der StaBi ein Fragezeichen am Rande (Zuordnung durch Verweiszeichen) eingefügt.

292 Gemeint ist der Publizist Wilhelm Bölsche (1861–1939), Verfasser von populärwissenschaftlichen Büchern über Abstammungslehre und Entwicklungsgeschichte der Natur. Bölsche betätigte sich auch als Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes und arbeitete somit auf einem Feld, das auch Chamberlain zu dieser Zeit beackerte. Zu ihm vgl. Antoon BERENTSEN: »Vom Urnebel zum Zukunftsstaat«: Zum Problem der Popularisierung der Naturwissenschaften in der deutschen Literatur (1880–1910). Berlin 1986. (Studien zu deutscher Vergangenheit und Gegenwart; 2); Jochen FRIED: Bölsche, Wilhelm. In: Literaturlexikon: Autoren und Werke deutscher Sprache/ hrsg. von Walther Killy. Bd. 2. Gütersloh; München 1989, 81 f.; Wolfram HAMACHER: Wissenschaft, Literatur und Sinnfindung im 19. Jahrhundert: Studien zu Wilhelm Bölsche. Würzburg 1993. (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 99).

16 Brief Harnacks an Chamberlain vom 17. November 1912²⁹³

[handschriftl.]²⁹⁴ Berlin-Grunewald
17. 11. 12.

Hochverehrter Herr!

Herzlichen Dank für Ihre freundlichen Zeilen, die mich sehr erfreut haben. Ich habe nun die beiden ersten Kapitel Ihres Werks sorgfältig gelesen²⁹⁵ u. schreibe Ihnen aus einem innern Drang, mich dankbar zu erweisen, ein paar Worte auf. Bitte, halten Sie sich nicht zu einer Antwort verpflichtet.

Dass Ihnen die ungeheure Aufgabe der Psychographie Goethes meisterhaft gelungen ist, dafür bürgt mir der starke Eindruck nach Schluß der Lectüre, von einem ganz Einheitlichen. Es ist mir, als hätten Sie auf diesen mehr als 100 Seiten mit ihrer großen Fülle doch nur einen Satz gesagt – eben das Zauberwort, welches diese Persönlichkeit fest vor die Seele stellt. Formuliren könnte ich diesen Satz natürlich nicht, aber darum handelt es sich ja auch nicht. Sie haben das Geheimniß weder durch einseitige Deutung zerstört noch als ein intangibles behandelt, sondern es in dem Einen, Gegensätzlichen und Vielen, das es gleichartig unter jedem Gesichtspunkt umschliesst, transparent gemacht und zuletzt durch die ungesucht sich darbietende Parallele der Natur dorthin zurückgeführt²⁹⁶, wo es keine grübelnde Beunruhigung mehr schafft, weil wir uns dieser Größe gegenüber bescheiden.

Goethe – der²⁹⁷ Exponent der Natur: kein Satz kann leichter trivialisirt werden als dieser, weil die kleinen Geister gar nicht wissen, was Natur ist, die sie mit ihrem a^2 und b^2 zu erfassen vermeinen. Aber wer ahnt und ehrfürchtig dem nachdenkt, was Natur ist, empfängt von Ihnen einen herrlichen Schlüssel für Goethe, wenn Sie ihm sagen, suche Goethe nach ihr – nicht der empirischen, sondern der empiro-ideologisch erfassten Natur – zu verstehen.²⁹⁸

293 Text nach dem Original in StaBi. Dort auch noch Briefumschlag mit Stempel »Berlin-Grunewald 18. 11. 12«, adressiert an »Herrn Houston Stewart Chamberlain, Bayreuth«. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in RWG. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

294 Handschrift Harnacks.

295 1. Kapitel: »Das Leben (Umrisslinien)« (S. 13–78); 2. Kapitel: »Die Persönlichkeit« (S. 79–190).

296 Original: »zurück, geführt«.

297 Doppelt unterstrichen.

298 Vgl. z. B. Goethe, 178: »Nichts ist falscher, als wenn man die Beschäftigung mit der Natur bei Goethe als ein Nebensächliches auffasst, wohl gar als ein mehr oder weniger Zufälliges, wenn nicht geradezu Überflüssiges; vielmehr ruht das gesamte geistige Gebäude dieses Mannes auf seinem Verhältnis zur Natur; hier allein fließt der Quell seines Wissens, Denkens, Schaffens, Dichtens. Als Bestandteil seines ihm angeborenen Wesens hat Goethe ein *ihm eigentümliches Hinstarren auf die Natur* erhalten; weit entfernt, ein zufällig Angeeignetes zu sein, ist gerade dieses Hinstarren ein echt dämonisches Urelement der Persönlichkeit; in der Konfiguration der Augen tritt es auch äusserlich in die Erscheinung« (Hervorhebung im Original).

Darf ich leise etwas an Ihrer wundervollen complexio oppositorum in Goethe moniren,²⁹⁹ so ist es, dass Sie m. E. nicht mit ganz³⁰⁰ gleicher nachgehender Liebe den Denken den wie den Anschauenden behandeln. Es muß wohl dieser Ihrer Eigenart näher stehen als jener, obgleich es eines der größten Verdienste Ihrer Analysen ist, dass Sie überhaupt den Denkenden in seine Rechte eingesetzt haben. Hier war ein besonderes Manko der landläufigen Darstellungen zu buchen, und so erscheint es wie eine Undankbarkeit, gerade hier doch noch etwas zu vermissen.

Mit ergebenstem Gruß

Ihr

AHarnack

*17 Brief Chamberlains an Harnack vom 19. November 1912*³⁰¹

[handschriftl.]³⁰² 19. Nov. 1912

Bayreuth

Hochverehrter Herr Geheimrath

Euer Excellenz müssen schon entschuldigen; ich kann nicht anders; und wenn auch nicht für mich, arme empirische Monade³⁰³, so muss ich doch für den Verfasser von³⁰⁴ »Goethe« danken. Besser als ich – da Ihre Erfahrung eine reichere ist – werden Sie das Schmerzgefühl kennen, wenn so eine innig vertraute, Einem ans Herz gewachsene Arbeit, die man noch immer besser und besser bis zu phantastischer Vollkommenheit auf- und auszubauen hoffte, nunmehr – da redliche Selbstkritik die Grenze des Könnens deutlich erkannte – losgelöst, ja, in diesem Falle wirklich losgerissen wurde, um nunmehr hinauszutreten [?] ³⁰⁵ auf das unberechenbare Organ³⁰⁶ der anonymen Oeffentlichkeit – – – Es ist wie das Ende eines Lebensglückes – und welch ein Glück wenn gerade Goethe der Freund u. Führer jahrelanger stiller Arbeit war! Die Reaktion ist gar zu stark; ich schaue wehmüthig auf die Jahre zurück;³⁰⁷ was da tröstet, aufrüttelt, was aus der sentimentalen Stimmung erlöst, das sind kräftige, männliche Stimmen, die plötzlich ans Ohr dringen u. Einem die herrliche Gewissheit geben, man habe nicht bloss für sich, sondern auch für Andere gearbeitet, man sei einer Gemeinsamkeit würdig. – Könnten Sie es glauben, dass mir ein Professor – sonst ein lieber³⁰⁸, begabter Mensch – bloss das eine schreibt, er bedau-

299 Gemeint ist der Gegensatz zwischen auf Naturbeobachtung gegründeter »Anschauung« und »Denken«; vgl. Goethe, 177 ff.

300 Die Wörter »mit ganz« sind mit Korrekturziffern im Text umgestellt worden.

301 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebd. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

302 Handschrift Chamberlains.

303 In den Exemplaren der StaBi »Mensch« handschriftlich korrigiert in »Monade«.

304 In den Exemplaren der StaBi: »des«.

305 Nicht sicher lesbar. In den Exemplaren der StaBi: »hinauszutreten«.

306 In den Exemplaren der StaBi Lücke; »Organ« handschriftlich ergänzt.

307 In den Exemplaren der StaBi: »ich ... zurück« handschriftlich ergänzt.

308 Vor diesem Wort in den Exemplaren der StaBi ein Fragezeichen am Rande (Zuordnung durch Verweiszeichen) eingefügt.

ere, dass ich meine Zeit auf dieses Thema verschwendet habe u. verloren, die Deutschen besäßen schon eine »viel zu grosse Literatur über Goethe« u. es sei hohe Zeit, diese »Ueberschätzung« nehme ein Ende!

Andere freilich haben nett gedankt, doch von einer bewussten kritischen Schätzung ist kaum die Rede. Der junge Biolog, Hermann Jordan (Göttingen) – nach meiner Meinung eine wirkliche Kapazität³⁰⁹ – bildet eine Ausnahme.

Und da muss ich Ihnen sagen, Sie haben an mir – ich meine an meinem innersten Menschen – wie ein echter, weiser u. gütiger Freund gehandelt; und das verdient, neben dem unausgesprochenen Gefühl, das wie ein Same ins Herz sich senkt, auch den unbestreitend spontanen Ausdruck des Dankes.

Gewiss trauen Sie mir bedeutende Objektivität zu und bezweifeln nicht, dass es für mich von grossem Werthe sein wird, die grenzende³¹⁰ Schranke meiner Leistung durch Sie genau³¹¹ kennen zu lernen? Es ist mir das lieber als das vage Empfinden allgemeiner Unzulänglichkeit, das Einen zuzeiten entmuthigend überkommt.

In dem Kapitel »Die Persönlichkeit« habe ich freilich den Abschnitt »Verstand«³¹² stiefmütterlich behandelt; ich habe das stets empfunden u. fühle es Ihnen darum lebhaft nach; doch als ich diesen Abschnitt breiter ausführen wollte, sagte ich mir³¹³: es ist im »Naturerforscher«³¹⁴, im »Dichter«³¹⁵, im »Weisen«³¹⁶ so beständig vom Denker Goethe die Rede, es werden an den durchschnittlichen Leser so hohe Ansprüche gestellt (denken Sie an die Parallele mit Kant in Maass + Ganzes³¹⁷, und an die mit Leibniz in Unterscheiden + Verbinden³¹⁸), dass es vielleicht zu viel des Guten ist, wenn ich ihn schon im zweiten Kapitel damit abschrecke. Doch mag dieses innere Argument recht wohl nichts anderes als Selbsttäuschung gewesen sein.

Von ganzem Herzen dankbar, u. in der Hoffnung, mein Buch möge auch weiterhin Anregung gewähren und freundliche Beurtheilung verdienen, verbleibe ich in aller Verehrung

Euer Excellenz ergebenster
Houston Stewart Chamberlain

309 Hermann Jacques Jordan (1877–1943) war zu jener Zeit Titularprofessor für Zoologie in Tübingen. Zu ihm vgl. BIOGRAPHISCHES LEXIKON DER HERVORRAGENDEN ÄRZTE DER LETZTEN FÜNFZIG JAHRE: zugleich Fortsetzung des Biographischen Lexikons der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker/ hrsg. von Isidor Fischer. Bd. 1. Wien 1932, 721.

310 Vor diesem Wort in den Exemplaren der StaBi ein Fragezeichen am Rande (Zuordnung durch Verweiszeichen) eingefügt.

311 Wort fehlt in den Exemplaren der StaBi.

312 Goethe, 175–184.

313 In den Exemplaren in StaBi »nein« handschriftlich korrigiert in »mir«.

314 Goethe, 241–387.

315 Goethe, 389–555. In den Exemplaren in StaBi »Doktor« handschriftlich korrigiert in »Dichter«.

316 Goethe, 557–733.

317 Goethe, 590–597. In den Exemplaren in StaBi Lücke im Text; »Ganzes?« handschriftlich ergänzt.

318 Goethe, 611–622 u. ö.

18 Brief Harnacks an Chamberlain vom 19. November 1912³¹⁹[handschriftl.]³²⁰ Berlin-Grunewald 19.11.12.

Hochverehrter Herr!

Ich habe soeben Cap. 3 u. 5³²¹ beendet – 5 vor 4 vorwegnehmend –, und natürlich hat der Eindruck des 5. Capitels zunächst den des 3.³²² vollkommen überstrahlt. Wie der angelus interpres, den man längst herbeigesehnt hat, stehen Sie vor dem dichterischen Olymp Goethes oder besser vor den Welten, die sein Busen umschließt, und indem Sie die große Unterscheidung von Sinnenkunst und Wahnkunst gewaltig durchführen, gelingt es Ihnen auch hier mit wenigen und ganz einfachen Elementen, die aber ganz erprobt und an dem Stoff ganz durchdacht werden, nachschaffend der Fülle der Eindrücke sichere Struktur zu geben.³²³

Am neuesten waren mir natürlich die Aufschlüsse, die Sie über das musikalische Element geben,³²⁴ aber trotz der Neuheit hatte ich nicht den Eindruck des Gezwungenen, vielmehr wächst auch dieses dem Anschauenden und Hörenden mit einer Art von Selbstverständlichkeit nun entgegen. Nur die Richtlinien auf Wagner sind mir nicht überall deutlich;³²⁵ aber da dies an Schranken liegen mag, denen ich nicht entfliehen kann, lasse ich das auf sich beruhen.

Indem Sie den 2. Teil des Faust ganz in eine andere Welt weisen,³²⁶ haben Sie den Standort für die innere Aufnahme dieses unbezwinglichen Werks so aufklärend angegeben, dass mir durch diesen Fingerzeig einige böse Schuppen von den Augen gefallen sind, wofür ich Ihnen besonderen Dank sage.

Dank aber auch vor allem für die herrliche Verteidigung der Sprache des »alternden« Goethe³²⁷, für die Aufdeckung des jämmerlichen quid pro quo's, das Ringen – und wie siegreich ist es! – um den gewaltigsten Fortschritt der Sprache mit Impotenz zu verwechseln und den gewollten Esoterismus so zu verstehen, als sollte nun jeder Zeitungsschreiber sich mit den Waffenstücken dieser Rüstung bekleiden!

Die Polemik – ich wollte sie an den meisten Stellen nicht missen, und doch stört sie mich hin und her. Ob Sie nicht in einer neuen Auflage noch einiges von ihr in die An-

319 Text nach dem Original in StaBi. Dort auch noch Briefumschlag mit Stempel »Berlin-Halensee 19. 11. 12«, adressiert an »Hrn. Houston Stewart Chamberlain, Bayreuth«. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in RWG. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

320 Handschrift Harnacks.

321 Goethe, Kap. 3: »Der praktisch Tätige« (S. 191–240); Kap. 5: »Der Dichter« (S. 389–555).

322 In Abschrift RWG: »den des 3. zunächst«.

323 Vgl. v. a. Goethe, 396–414.

324 Vgl. v. a. Goethe, 393–396.

325 Vgl. Goethe, 417–419, 546–549 u. ö.

326 Vgl. v. a. Goethe, 535–539, z. B. 537: »Faust II ist von Anfang bis zu Ende den natürlichen Bedingungen des Lebens entrückt; auch die Zauberei ist – im Gegensatz zu der im ersten Teil waltenden, die sich an gegebenen Aberglauben anschliesst – aussernatürlich; das Ganze ist Spuk, ist Traumbild ...« (Hervorhebung im Original).

327 Vgl. z. B. Goethe, 509–539.

merkungen stecken? Einer Tempelreinigung zuzusehen, ist freilich immer ein erhabenes Vergnügen, aber sie soll vorübergehen und hier empfängt sie eine Art von Monumentalität.

Verehrungsvoll
Ihr
AHarnack

*19 Brief Chamberlains an Harnack vom 20. November 1912*³²⁸

*[handschriftl.]*³²⁹ 20/11/12

Bayreuth

Hochverehrter Geheimrath

wie gern u. wie beglückt rufe ich wieder »Danke!«

Was³³⁰ Sie als eigene Schranke zu deuten geneigt sind, kann ja umgekehrt meine Schranke sein. Entscheidend, meine ich, sind zwei Dinge: Aufrichtigkeit und Geschmack. Bildet mein Verhältniss zu Wagner, dem Dramatiker, eine Schranke, so thue ich wohl daran, kein Hehl aus diesem Verhältniss zu machen; wird die Wagnerei ein hobby-horse, das ich bei jeder Gelegenheit und Ungelegenheit vorreite, so bin ich nicht würdig über einen Goethe zu schreiben. Von dieser Beschränktheit sprechen Sie mich gewiss frei; fühle ich mich doch selber in vielen Dingen geradezu in Opposition zum Bayreuther Meister.³³¹ Nichtsdestoweniger hätte ich ohne³³² die Offenbarungen seines supremen dichterischen Genies, glaube ich, nie den³³³ Eintritt in die Welt gerade des Dichters Goethe gefunden.

Sehr, sehr richtig, was Sie von Polemik sagen. Ich wollte in diesem Buche gar keinen Raum gönnen. Nun kam aber die glühend heisse Empörung, u. ich glaube ich wäre geplatzt, hätte ich mir nicht Luft gemacht. Wenn Sie wüssten, wie viel ich gestrichen habe! – Doch soll Ihr Wink nicht unbeachtet bleiben.

Ich wage es nicht, wo mein dickes Buch Ihnen gerade so viel Zeit raubt, noch mehr in Anspruch zu nehmen, und schweige darum verehrend und dankbar als

Euer Excellenz

ganz ergebener

Houston Stewart Chamberlain

Es ist ganz³³⁴ einzig, was Sie mir geben; ich sage wie die Bettler: Gott lohn's!

328 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebd. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

329 Handschrift Chamberlains.

330 Abschrift in StaBi: gesamter Absatz in eckigen Klammern.

331 Vgl. zu dieser Bemerkung auch Schüler: *Der Bayreuther Kreis* ..., 123, Anm. 109.

332 Exemplare in StaBi: »aber«. Ü. d. Z. »ohne« handschriftl. eingefügt.

333 Exemplare in StaBi: »ohne« getilgt und ü. d. Z. »den« handschriftl. eingefügt.

334 Exemplare in StaBi: »ganz« handschriftl. ü. d. Z. ergänzt.

20 Brief Harnacks an Chamberlain vom 21. November 1912³³⁵[handschriftl.]³³⁶ Berlin-Grunewald, 21.11.12

Hochverehrter Herr!

Der preußische »Bußtag« und sein Vorabend konnten nicht würdiger verbracht werden als durch das Studium Ihres 4. Kapitels, das ich gleich nach Empfang des Buchs nur durchflogen hatte.³³⁷ Arbeit und Genuß, in völliger Durchdringung, schwere Arbeit und großer Genuß in unterschiedsloser Vereinigung haben diese zehn Stunden zu Feststunden gemacht – denn die sauren Wochen werden einem Bürger des 20. Jahrhunderts fast niemals mehr durch den Genuß eines festlichen Buchs unterbrochen. Aber auch die Mahnung zur Buße fehlte nicht; denn an sich selbst mußte man die ernste Frage richten, wie viel man durch zustimmendes Schweigen oder gar durch unbedachtes und schlenderndes Bejahen dazu beigetragen habe, die gegenwärtige Vergletscherung der Wissenschaft sammt der Vermurhung³³⁸ zu verstärken.

Und nun erlauben Sie mir noch einige Bemerkungen, die Sie aber nur wie einige zufällig vom Baum abgeworfene Äpfel betrachten mögen.

Am meisten bewundre ich dieses Kapitel als »Meisterwerk menschlicher Mitteilungskunst«; denn da die Generationen zwischen Goethe und uns nichts getan haben, um die Sprache in der Richtung auf das Verständniß Goethe's auch nur irgendwie auszubilden, und da Sie Goethe nur selten mit seinen Worten reden lassen durften – denn eben diese sind ja augenscheinlich ganz eindrucklos geblieben –, so galt es, die Sprache des 20. Jahrhunderts so zu kommandiren, dass sie sich den Konzeptionen Goethes fügte. Diese außerordentliche Aufgabe ist Ihnen wirklich zu lösen gelungen, und man kann jetzt sagen: »Wer Ohren hat zu hören, der höre«³³⁹; hier ist keine Entschuldigung mehr übrig, man verstehe diese Sprache nicht. Ich habe nur ganz selten einen Satz zweimal lesen müssen.

Von ganz besonderer Bedeutung und in höchstem Masse aufklärend ist S. 274 ff. bez. 277 ff.³⁴⁰; ich wüßte nicht, wie man es an diesem Punkt als grundlegende Einleitung besser machen könnte. Nur das wäre zu erwägen, ob nicht S. 345 ff.³⁴¹ schon hier mithinzuziehen wäre. Ferner liesse sich fragen, ob nicht hier (oder an einer anderen Stelle) das billige Missverständniß abzuwehren wäre, als sei die architektonische Methodik nicht mehr als eine beliebige ästhetische Anschauungs- und Verbindungsform.³⁴² Dies führt auf die

335 Text nach dem Original in StaBi. Dort auch noch Briefumschlag adressiert an »Hrn. Houston Stewart Chamberlain, – Bayreuth –, Poststempel: »21. 11. 12«, Postamt »Berlin N.W. 7«. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in RWG. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

336 Handschrift Harnacks.

337 Viertes Kapitel: »Der Naturerforscher« (S. 241–387).

338 In Abschrift RWG: »Ver[...]« und entsprechende Lücke. »muhung« handschriftl. ergänzt.

339 Mk 4, 9 u. ö.

340 »Goethes Standpunkt« (S. 274–312).

341 »Das Organische« (S. 344–359).

342 Vgl. Goethe, 277: »... unter den Naiven ist er ein freier, unter den Dogmatikern ein Spiritualist, unter den Methodikern ein Architekt.«

andere Frage, ob der unvergleichliche Wert der architektonischen Methode (bez. der Methode, die bei dem³⁴³ zusammenfassenden Nachdenken über die Erscheinungen niemals die specialia außer Acht lässt) nicht noch schärfer herausgearbeitet werden kann. Er empfängt ja so zu sagen durch den schweren Schatten, der der mathematischen annihilirenden Simplifikation ($1 = \infty = 0$) der Welt anhängt, seine Beleuchtung;³⁴⁴ allein das ist noch zu wenig, und zu wenig ist es auch, wenn man auf die Bereicherung verweist, welche das Subjekt durch diese Methode erfährt (»die³⁴⁵ du mir gegeben hast, die habe ich bewahret, und ist keiner von ihnen verloren«³⁴⁶); man muß vielmehr noch direkt zum Ausdruck bringen, dass die Erkenntnisse, die auf dem Wege vom Ganzen zum Teil, vom generale zum speciale, »von der Wärme zur Arbeit«³⁴⁷ gewonnen werden, für die Erkenntniß des Ganzen genau so wertvoll sind, wie die Abstraktionen – nur dass ihre Erkenntniß bez. Auffindung unendlich mühevoller ist und eine ganz anders umfassende Erziehung des Subjekts verlangt als die entgegengesetzte, bei der es die Natur auf eine Art von methodischer Selbstverarmung angelegt zu haben scheint, für mich eine ihrer räthselhaftesten Praktiken! Warum ist die mechanische Beherrschung der Welt an die Übung einer Methode geknüpft, bei der man von der Welt selbst immer weniger zu sehen kriegt? Kann es wohl eine seltsamere Frage geben, und doch ist sie richtig!

Ganz ausgezeichnet ist S. 312 ff. (der ganze §)³⁴⁸; die Darlegung ist siegreich und ganz neu.

S. 310 »jüdische« Weltanschauung = Kausalitätsunart.³⁴⁹ Da kann ich nicht mit; die Unart ist leider allgemein-menschlich, und auch die Indo-Germanen haben sie so gut wie alle Kinder.

S. 316 Paläontologie³⁵⁰ – Leibniz, dieser Gegenpol zu Goethe, hat auch schon ihre Bedeutung für die Erdgeschichte divinirt.

343 Abschrift RWG: »beidem«.

344 Zu Harnacks Vorliebe für mathematische Vergleiche siehe Hü, passim.

345 Davor getilgtes Wort. In Abschrift RWG: »~~Alle~~, die«. In Abschrift RWG »~~Alle~~, die« (erneut) getilgt; ü. d. Z. handschriftl.: »die«.

346 Joh 17, 12.

347 Als Goethezitat nicht nachweisbar.

348 »Goethe's Forschungsmethode« (S. 312–322).

349 »Das Wort *Wahrheit* trägt für Goethe nicht den Sinn, den unsere Wissenschaft ihm beilegt. Nach dem Warum fragt er niemals, vielmehr warnt er: ›Lebhafte Frage nach der Ursache ... ist von grosser, nicht zu entwickelnder Schädlichkeit.‹ In diesem Punkte berührt sich Goethe unmittelbar mit den Indoariern und Ugermanen, soweit sie uns aus Mythologie und Denken bekannt sind; ein geistesmächtiger Franzose des vorigen Jahrhunderts fasste den gleichen Gedanken in den Kernspruch: *Du moment que vous prouvez, vous mentez*; diese Überzeugung bedeutet zugleich die Ablehnung jener jüdischen Weltanschauung, die, durch den Kirchenglauben eingebürgert, längst in jede Lebenssphäre übergegangen ist, und, in unserer Naturwissenschaft genau ebenso heimisch wie in den Zellen frommer Mönche, unseren Geist wie ein Knochenfresser in seinen tragenden Elementen zerstört« (Hervorhebungen im Original).

350 »Einzig fesselt ihn [Goethe, W. K.] darum das historische *Werden*; nirgendwo kommt Goethe dem Gedankengang der Evolution (wie man heute das Wort versteht) so nahe wie bei seinen Erwägungen über die Erdkruste; hier dünkt ihm »die genetische Betrachtung wünschenswert«; wo nicht Gestalt herrscht, da ist Geschichte am Platze. In die eigentliche Mineralogie (ausser als Sammler und insofern bestimmte Mineralien seinen Ansichten über die Entstehung gewisser Felsarten zur

S. 336. 346. 781³⁵¹ Sehr erfreut, was Sie über Üxküll bemerken.³⁵²

S. 359–364³⁵³ vielleicht doch noch besser zum vorigen Abschnitt zu stellen.

Stütze dienen) vertieft er sich nicht, da sie Kenntnisse in der »grenzenlos unübersehbaren« Chemie voraussetzen, die Kristallographie lehnt er ab, die Physiographie der Gesteine beachtet er gar nicht, die Stratigraphie (oder Schichtenlehre) verfolgt er sehr genau innerhalb engezogener Grenzen, doch an ihrem umfassenden Ausbau auf Grund des paläontologischen Zeugnisses (der Versteinerungen) nahm er keinen Teil, trotzdem er vielleicht der erste unter Allen war, der den Wert dieses Zeugnisses vorhersagte (siehe Brief an Merck vom 27. 10. 82)« (Hervorhebungen im Original).

- 351 S. 335 f.: »Und so ist es immer und überall: für die Biologie der Tiere, d. h. für die Kenntnis ihres Lebens, und dies bedeutet im letzten Ende, für die Erkenntnis der lebendig-gegenwärtigen Bedeutung ihrer Gestalt, gibt es an keiner deutschen Universität einen Stuhl, niemand kümmert sich um das wirklich existierende Individuum und um die lebendigen Bezüge zwischen Gestalt und Dasein; aber von der als »Ursache« der Gestalt aufgefassten Abstammung, d. h. von einem abstrakten, logischen und zugleich horrend oberflächlichen Gedanken sind alle Köpfe voll. Farbe und Gestalt: die beiden, welche, nach Goethe, die Welt des Auges erschöpfen [...], sind aus unserer exakten Wissenschaft verbannt.« – S. 346: »Es verdient alle Beachtung, dass gerade unter Physikern, die auf der reinsten Höhe des Wissens stehen (Männern wie Kelvin, Kirchhoff u. A.) und auch bei einigen besonders begabten Forschern auf organischem Gebiete (ich nenne den genialen amerikanischen Zoologen und Paläontologen Cope und den bahnbrechenden Biologen Uexküll), Goethe's Überzeugung, Gestalt könne nur durch Gestalt, nicht durch Ungestalt gedeutet werden, vollkommene Zustimmung findet; doch dringt wenig von diesen reinen Einsichten auserlesener Geister hinab in die emsigen Faktoreien des musselosen Wissenschaftsgetriebes und garnichts ins grosse Publikum.« – S. 781 (Anm. zu S. 346 [Uexküll]): »Man studiere in erster Reihe die unvergleichliche kleine Schrift: »Umwelt und Innenwelt der Tiere«, 1909, und hierin vor allem das Kapitel: »Das Protoplasmaproblem.«

- 352 Gemeint ist der Biologe Jakob Johann Baron von Uexküll (1864–1944), der Begründer der biologischen Umweltlehre und Wegbereiter der vergleichenden Verhaltensforschung, der nach Abschluß seines Zoologiestudiums das Leben eines reisenden und forschenden Privatgelehrten führen mußte und erst 1926 eine Professur in Hamburg bekam. Zur Bedeutung Uexküls für Harnack vgl. bereits oben S. 221 f. sowie Z–H, 549=429. Vgl. auch Brief 23 (20.05.1913) mit Anm. 391. – Uexküll gehörte zum Freundeskreis Chamberlains. Chamberlain richtete einen der »Briefe« in seiner Autobiographie an ihn (ders.: Lebenswege meines Denkens, 63) und konnte ihn als seinen »Freund und Lehrer« bezeichnen (ebd., 342; vgl. ferner 278. 318. 393). Uexküll edierte nach CHAMBERLAIN Tod dessen naturphilosophische Schrift »Natur und Leben« (München 1928); Erwähnungen Uexküls darin (z. B. 23 f.: »der bahnbrechende Biologe«). Die Briefe Chamberlains an Uexküll finden sich teilweise in Chamberlain: Briefe ...; vgl. 1, 177 f. (01.10.1909); 235 (23.08.1914); 2, 68–71 (08.01.1919); 87 f. (20.03.1919); 94–97 (23.05.1919); 118; vgl. ferner ebd. 2, 90 (an Felix Groß, 30.03.1919); 118 (an Oskar v. Chelius; 05.12.1921); außerdem Schmidt: Jakob von Uexküll und Houston Stewart Chamberlain. Ferner Gudrun VON UEXKÜLL: Jakob von Uexküll: seine Welt und seine Umwelt. Hamburg 1964, 125 f., 167, 169, 171, 173, 175; Jutta SCHMIDT: Die Umweltlehre Jakob von Uexküls in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der vergleichenden Verhaltensforschung. Marburg, Univ., Diss., 1980, 12–14, 208–210; Field, 214, 301, 401; Anne HARRINGTON: Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler. Princeton, New Jersey 1996, 34–71. Zu Uexküls Schriften und zur Literatur über ihn vgl. jetzt Kalevi KULL: Jakob von Uexküll: An Introduction. In: Semiotica Special Issue: Jakob von Uexküll. A Paradigm for Biology and Semiotics. Berlin; New York 2001. (Semiotica; 134, ¼), 1–59.

- 353 Das Kapitel behandelt »Das Anorganische« (S. 359–374). Gemeint sind hier die vorangestellten Ausführungen zu Goethes Entdeckung des *os intermaxillare* und seinen Überlegungen zum Ursprung des Wirbeltierschädels.

»Farbenlehre«³⁵⁴ – hoffentlich haben Sie nunmehr für immer den Standort angegeben, von dem aus man die Goethische zu beurteilen hat. Wer Ihr Buch bis S. 322 gelesen hat, wußte freilich schon Bescheid. Dennoch war es hochnötig, es genau an diesem Punkte darzulegen. Befreit und bereichert verlässt man dieses Kapitel.

Niemand wird behaupten können, dass Sie ein Verteidiger Goethe's, des Naturforschers, à tout prix sind, und eben desshalb [*sic*] hoffe ich, dass die besseren unter den Naturforschern Sie hören und Ihnen Gerechtigkeit und Mass zusprechen werden. Aber wie viele werden sie [*sic*] lesen? Hoffentlich werden sie [*sic*] die »heitere Aufmerksamkeit«³⁵⁵ nicht mißverstehen; zuzutrauen wäre es ihnen [*sic*].

Mit großem Dank für das Kapitel, in dessen »Zusammenfassung« sie [*sic*] dem, was uns not tut, einen starken und tieferschütternden Ausdruck gegeben haben, bleibe ich

Ihr ergebenster
AHarnack

NB: Soeben kommen Ihre beiden Briefe auf einmal (da gestern Briefe nicht ausge-tragen worden sind).³⁵⁶ So außerordentlich mich diese Briefe erfreut haben, so sehr bitte ich Sie, sich nicht an das Judengesetz »Auge um Auge, Zahn um Zahn«³⁵⁷ gebunden zu fühlen.

21 Brief Harnacks an Chamberlain vom 24. November 1912³⁵⁸

[handschriftl.]³⁵⁹ Berlin-Grunewald, 24.11.12

Hochverehrter Herr!

Und nun für dieses Mal der letzte Brief – das letzte Kapitel³⁶⁰ ist gelesen, und mit dem großen Dank für solch' eine Zwiesprache steigt die Empfindung der Trauer auf, dass sie zu Ende ist. Sie haben in den Abschnitten III u. IV³⁶¹ wirklich mit Menschen- und mit Engelnungen geredet, um den Lesern das deutlich, lebendig und wertvoll zu machen, wo-von Goethe lebte und sie selbst leben sollen. Ich wüßte nicht, welche Ausführungen ich

354 S. 322–344.

355 Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: Italiänische Reise III. In: Ders.: Weimarer Ausgabe. Bd. 32. Weimar 1906, 238: »Doch sah man einen Pulcinell als Hahnrei. Die Hörner waren beweglich, er konnte sie wie eine Schnecke heraus- und hineinziehen. Wenn er unter ein Fenster vor neu Ver-heirathete trat und Ein Horn nur wenig sehen ließ, oder vor einem andern beide Hörner recht lang streckte, und die an den obern Spitzen befestigten Schellen recht wacker klingelten, entstand auf Augenblicke eine heitere Aufmerksamkeit des Publicums und manchmal ein großes Gelächter.«

356 Vgl. Briefe 17 (19.11.1912), 19 (20.11.1912).

357 Ex 21, 24 u. ö.

358 Text nach dem Original in StaBi. Dort auch noch Briefumschlag adressiert an »Hrn. Houston Ste-wart Chamberlain, Bayreuth«, Poststempel: »24. 11. 12«, Postamt »Berlin-Halensee«. Ein maschi-nenschriftliches Exemplar (Abschrift) in RWG. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

359 Handschrift Harnacks.

360 6. Kapitel: »Der Weise« (S. 557–733).

361 Gemeint wohl: »Monade, Gemeinsamkeit« (S. 638–678) bzw. »Natur, Gott« (S. 679–733).

hier hervorheben sollte, die über »Religion«³⁶², über »Genie«³⁶³, über »Gott//Natur«, weiter S. 695 ff.³⁶⁴ etc! Sie sind alle gleich ausgezeichnet, aus der Tiefe geschöpft und nicht nur Goethe-wahr, sondern auch wirklich wahr. Von diesen Abschnitten, in denen ich die Auseinandersetzung mit Schopenhauer noch besonders hervorheben möchte,³⁶⁵ gilt nicht, »dass das, was man in anderen erregt, immer weit besser sein wird, als das, was man geben kann«³⁶⁶; vielmehr geben Sie die Fülle. Möchte es verstanden, möchte es beherzigt werden! Ich habe die stille Hoffnung, dass diese Kapitel heute doch etwas mehr Resonanz finden werden, als wenn sie vor 12 Jahren erschienen wären.

Gerne hätte ich am Schluß aus Ihrer Feder noch eine kurze Ausführung gesehen über Goethe's Einfachheit u. Einfalt nach und in den Antinomieen, in denen er sich mit Bewußtsein bewegt, ja deren Entdeckung als Lebensmächte sammt den sie verbindenden Kurven wir erst ihm verdanken. Doch haben Sie auf diese Einfalt energisch an verschiedenen Stellen hingewiesen.

Etwas abrupt kommt in dem Abschnitt IV das Sakramental-Symbolische hinein.³⁶⁷ Ich glaube, dass dieser Punkt in diesem Zusammenhang etwas zu sehr von Ihnen überschätzt wird oder überschätzt erscheint. – Nicht so voll wie mit Abschnitt III u. IV vermag ich mich mit I u. II zu befreunden.³⁶⁸ Ich finde sachlich fast alles in Ordnung u. bewundere zustimmend namentlich das über die Mathematik³⁶⁹, die Evolution³⁷⁰ und das über »Entstehung, Ursprünge u. Ursache«³⁷¹ Ausgeführte. Aber ich glaube, in den Einleitungen (dem »Ausholenden«) wären hier Kürzungen möglich; manches ist m. E. abstrakter gesagt als nötig ist, und man ist zu lange »ohne Goethe« und wird nur für ihn präpariert. Dadurch droht ein dozirendes Element sich über das Notwendige hinaus auszudehnen.

Aber nun noch – verübeln Sie mir dieses Gravamen nicht – Ihre antijüdische Polemik vom Standpunkt der Rasse!³⁷² Sie sind wirklich von einem antijüdischen Dämon besessen, der Ihnen den Blick trübt und Ihr herrliches Buch mit einem Flecken entstellt. Wo soll ich meine Polemik beginnen? Ich glaube nicht, dass die Vorsehung ein Schandvolk heraufgeführt hat; ich glaube überhaupt nur in sehr bedingter Weise innerhalb der einzelnen Zweige der Arier und der Semiten an scharfe Rassen-Charakterlinien. Ich bin überzeugt, dass erlebte Geschichte für ein Volk so viel bedeutet wie Anlage-Nuancen; ich glaube wie in Bezug auf das Individuum so auch in Bezug auf die Völker innerhalb des »So muß Du sein« an große Möglichkeiten der Verwahrlosung und der Perfektion, des Schlaffwerdens und sich Aufraffens. Ich glaube, dass wir Jesajas, Jeremias und die Psalmen und vor allem

362 S. 660–678.

363 S. 650–660.

364 Ausführungen über »die wahre Seelengeschichte der christlichen Kirchen«.

365 S. 728 f. u. ö.

366 Als Goethezitat nicht nachweisbar.

367 Bezug unklar, da im fraglichen Abschnitt weder ausführlicher von Sakrament noch von Symbol gehandelt wird. Zum Symbol vgl. v. a. S. 308 ff. und 509 ff.

368 »Beschränkung auf Mass, Erfassung eines Ganzen« (S. 573–604); »Unterscheiden, Verbinden« (S. 605–638).

369 S. 612–616.

370 S. 625–638.

371 S. 631 ff.

372 S. 688–697.

[illegible][illegible]

Hurlock

North-Grandwell, 24. 11. 12. 12

My dear Mr. Fox:

That was for eight that the light brig - 500 light
 troops, 1000 men, and not one person lived for 17,
 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 84

und nur allein Gott selbst soll quoad naturam den Juden
 danken. Ich muß mich einem Punkte des I Cor. 13 w. Römer 8
 erinnern, für einen Juden und für einen der höchsten Geister
 gelten, so viel mir paßt und ich nun, singend, nicht anders
 denkend ist. Ich glaube nicht mit ihm nur sein Wort: Das Tugend
 Gesetz, wohl aber habe ich die Jüdische, sehr mich mit ihnen
 Volk allmählich sei ein ihres jüdischen Teil zu einer höheren und
 höheren Welt = mit Gotteskraft, Fortschritten und, so wie ich
 für einen Juden sein große Beweise habe. Sie sind zu lange
 geduldet worden, so wie ich es ihnen sehr die Götter selbst hat
 ihnen gezeigt worden, sie zu einer Menschheit angeschlossen.
 Aber ihnen jetzt ist es, wie ich ihnen, die ich mir mit nachher
 hinein geschickte, abzugeben. Möchten wir den Vollen sein sollen,
 Sie es vorwärts. Ich bin für große Götter, der
 Jüdische Geist ist heute eine große Lamentation für die, aber
 um so größer muß seine Weisheit in die Augen der seine. Ihre
 Worte aber sind mir sehr lieb, Sie können sich die Juden
 sagen: Sie wir ein wenig mehr nachher, so wird,
 wir wir sein müssen, werden wir uns mit Beweisen für
 bleiben.

Sehr genug — die Erde soll für mich das letzte Wort haben. Viel
 mehr wir ein ganz d. von nachher und nachher und nach
 uns selbst bleiben die Wurzeln, einen weiteren und tiefen Zusammenhang
 hat die um Gottes so große Sorgfalt haben.

Herzlichst + herzlich

Harnack

Abb. 3 und 4: Brief Harnacks an Chamberlain vom 24.11.1912 (Brief 21)

Jesus Christus selbst quoad³⁷³ naturam den Juden verdanken. Ich muß auch einen Paulus, der I Cor. 13 u. Röm. 8 geschrieben hat, für einen Juden und für einen der tiefsten Geister halten, so vieles mir sonst an³⁷⁴ ihm wenig sympathisch und unverständlich ist. Ich glaube nicht mit ihm an sein Wort: πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται³⁷⁵, wohl aber habe ich die Zuversicht, dass auch aus diesem Volk allmählich sich ein immer größerer Teil zu einer tieferen und höheren Welt- und Gottbetrachtung hindurcharbeiten wird, wofür ich für einzelne Juden schon jetzt Beweise habe. Sie sind zu lange gedrückt worden, u. so ist es ihnen durch die Geschichte furchtbar schwer gemacht worden, sich zu edler Menschlichkeit emporzufinden. Aber schon jetzt kenne ich mehrere Juden, die mir auf verschiedenen Linien Ehrerbietung abnötigen. Wollen wir dem Volke doch helfen, dass es vorwärts kommt. Gewiß liegen hier große Gefahren; der schlimme Jude ist heute eine furchtbare Kalamität für uns; aber um so größer muß unsre Weisheit u. Liebe gegen sie sein. Ihre Worte aber sind nur verletzend; dazu können sich die Juden sagen: da wir nun durch unsre Rasse notwendig so sind, wie wir sein müssen, wollen wir auch mit Bewusstsein so bleiben.

Doch genug – der Jude soll hier nicht das letzte Wort haben. Vielmehr mag er nun ganz u. gar verschwinden und zwischen uns sonst nur übrig bleiben die Überzeugung eines weiten und tiefen Gemeinsamen, das Sie an Goethe so herrlich dargestellt haben.

Verehrungsvoll + dankbar

Ihr

AHarnack

22 Brief Chamberlains an Harnack vom 09. Dezember 1912³⁷⁶

[*maschinenschriftl.*] 9. Dezember, 1912.

Bayreuth

Hochverehrter Herr

Mein Schweigen auf Ihre beiden letzten Briefe, bedarf weniger einer Entschuldigung als einer Erklärung, und auch zu dieser wüsste ich kaum die Worte zu finden, wenn ich nicht ein so tiefes Vertrauen zu Euer Excellenz gefasst hätte, dass ich eine leise Andeutung genügend wännen darf, um eine ganze Kette sympathischen Mitdenkens und Mitfühlens zu eröffnen.

Ein Wort sagt alles: es hat noch nie ein Mensch so gegen mich – den Autor – gehandelt! Noch nie hat Einer so reich gegeben, so spontan, so eingehend, mit einem so divinatorischen Instinkt für das, was der Arbeiter, im Augenblick, wo nach jahrelangem Ringen um Erkenntnis und Gestaltung der Erkenntnis die Kluft des Endes, des Abschlusses, des erbarmungslosen Schwarz auf Weiss vor ihm sich aufthut, nunmehr ersehnt und wessen er eigentlich bedarf, wenn er es auch³⁷⁷ – nach meiner bisherigen Erfahrung – nie

373 In Abschrift RWG: »quo ad«.

374 In Abschrift RWG »von«. Getilgt und ü. d. Z. handschriftl.: »an«.

375 Röm 11, 26. Das griechische Zitat in Abschrift RWG von Hand nachgetragen. Zur Sache vgl. oben S. 198 f.

376 Text nach dem Original in StaBi. Gedruckt in: Chamberlain: Briefe ... 1, 212–218. Geringe orthographische Abweichungen sind nicht vermerkt.

377 »auch« handschriftl. über der Zeile mit Einfügungszeichen.

zu erhalten pflegt. Denn was nützen anerkennende Worte, die nicht auf genauer Kenntniss des Buches beruhen? Und wer kann das Buch beurteilen wenn er nicht den Gegenstand beherrscht? ... Doch handelt es sich nicht allein darum, sondern um Tieferliegendes: wer selber mit höchster Anspannung alles gegeben hat, was ihm zu geben vergönnt ist, dürstet nach einer verwandten Überschwänglichkeit in der Aufnahme; alles andere muthet ihn gar so karg und verletzend an. Weit weniger auf Übereinstimmung im Urtheil kommt es ihm an, als auf Übereinstimmung der »Temperatur« des Herzens. Man ist noch ganz unfähig, selber zu übersehen, was man geleistet hat, – das Unzulängliche sticht viel eher und so unerbittlich ins Auge .. denn solche Arbeiten sind nicht wie Kunstwerke, ruhend in der eigenen Abgeschlossenheit, sondern betreffen, gleichsam »naturhistorisch«, einen faktisch vorhandenen Gegenstand und können niemals ihm wirklich objektiv adäquat sein .. und da ist es eine göttliche Wohlthat, wenn Einer dessen Worte inneren Werth besitzen und sich durch Klang und Inhalt als aufrichtig bewähren Einem zuruft, Du hast wacker gearbeitet. In dem warmen Dank eines Solchen liegt alles: denn hat mein Buch ihm etwas gegeben, ihm neue Gesichtspunkte eröffnet, ihn dem nie auszukennenden Goethe näher geführt, so dass er manche Dinge aus seiner Feder hinfürder mit vollkommeneren [*sic*]³⁷⁸ Verständniss lesen und dadurch die ganze Gestalt Goethe's und auch seine ganze Welt – und wäre es auch nur um ein Weniges – besser, leuchtender, ausführlicher erblicken wird, – ja, dann hat mein Buch geleistet, was es wollte, und ich genieße inniges Glück in dem Bewusstsein, dass die Jahre, die mir so unermesslich viel gaben, zugleich auch für einige Andere mitgelebt wurden – und dann auch gewiss weit über mein Leben hinaus.

Und das alles, hochverehrter Herr und erwünschtester aller Leser, haben Sie mir gegeben; und zwar so gegeben, dass die Sache sozusagen für mich jetzt erledigt ist und ich meinem Verleger das strenge Verbot zukommen lassen konnte, mir <k>eine³⁷⁹ einzige Zeitungskritik zu schicken. Derlei Dinge wiederholen sich nicht. Und sollte selbst sich Einer finden – ein Seltener – der so reich wäre wie Sie, er wird sicher nicht so generös sein, so generös, dass ich, wie die Bettler nur sagen kann: »Vergelt's Gott!« denn eigentlich danken kann man für so etwas nicht, – man würde ins Sentimentale geraten, wo wir Beide nicht gern weilen.

Eine ganz besondere, eine »bebende« Freude haben Sie mir durch Hervorhebung von p. 312 ff. gemacht. Als ich nämlich diesen Abschnitt schrieb, gerieth ich in jene echte Stimmung, wo man sich wie von einer geheimen Macht getrieben fühlt. Ich war ebenso hingerissen, als hätte ich das schönste Gedicht geschaffen. Und da war es niederschlagend, wenn einzelne Andere, die diesen Abschnitt kennen lernten, nichts besonderes dabei zu empfinden schienen. Es ist eben das Ei des Columbus; alles liegt auf der Hand; wer also nicht ahnt, dass noch kein Mensch es erblickt hatte und es darum auf einen »siegreichen« Nachweis ankam (um Ihr Wort mir anzueignen), der schluckt's hinunter wie Butterbrod und sagt nicht einmal Danke. Die Sicherheit mit der Sie gerade auf diese Stelle den Finger legten – eine der wenigen, wo Subjekt (Chamberlain) und Objekt (Goethe) sich mathematisch genau decken, hat mir nicht nur ausserordentliche Freude gemacht, sondern mir grosses Vertrauen zu allen Urtheilen gegeben, die Sie sonst noch über Einzelheiten im Buche fällen.

378 Druckfassung: »vollkommenerem«.

379 So die Druckfassung; Original: »eine«.

Harnack

40

Von grösster Bedeutung sind mir dagegen Ihre Bemerkungen über die Abschnitte 1 und 2 vom sechsten Kapitel. Natürlich muss ich sehr vorsichtig sein ; doch hatte ich mir, noch ehe Ihr Brief eintraf, eine ganze Seite des ersten Abschnittes als zu streichen notirt ; Ihr Urtheil bestärkt mich in dem Gefühl, dass hier - nicht bloss wie mancherorten Unzulängliches vorliegt, sondern - dass hier noch etwas positives an Aufhellung, Entlastung, Vereinfachung geleistet werden könnte. Ob es gelingt, weiss ich nicht ; jedenfalls will ich es ernstlich versuchen.

Gott ! wie dankbar wäre ich gewesen, wenn ich bei jedem meiner Bücher einen Freund zur Seite gehabt hätte, fähig, das, was ich that, zu übersehen und gewillt, mich durch Rath zu unterstützen ! So keck ich manchmal schreibe, so innerlich grundbescheiden bin ich. Stets habe ich mich danach gesehnt, doch Hilfe nur bei sekundären Begabungen gefunden, während die Bedeutenderen sich entzogen.

Über die jüdische Frage würde ich am liebsten hier kein Wort sprechen ; Sie werden Ihre Meinung nicht ändern, und ich die meine ebensowenig. Erlauben Sie, dass ich Sie an Kant's Wort erinnere : dass bei bedeutenden Werken die sog. Fehler einen integrierenden Bestandtheil bilden, an dem man nicht rütteln darf, da sie zum Organismus des Ganzen gehören. Mögen Sie hier also, wenn Ihr Urtheil es fördert, einen "entstellenden Flecken" erblicken ; bei näherer Betrachtung werden Sie gewiss entdecken, dass manches Vortreffliche, manches, was Ihnen Anlass zu so warmen Worten der Anerkennung gegeben hat, untrennbar eng mit diesem "Fehler" verwachsen ist. Manche Einsicht gewinnt nur Derjenige, der sich resolut und wenn es sein muss gewaltsam von allem "Jüdischen" abwendet. Sie schreiben mir : "je schlimmer der Jude, um so grösser muss unsere Liebe sein" ; und ich will nicht leugnen, dass ich das Wort in dem Munde eines Verkünders des Evangeliums schön finde. Doch für uns simple Weltkinder finde ich das Rezept höchst bedenklich, ja, lebensgefährlich. Aufrichtig gesagt, ich kann mir bei dem Begriff "Liebe" nichts vorstellen, wenn es nicht auch ein Ding gibt, das "Hass" heisst. Ich fühle mich nicht unfähig - wenigstens nicht ganz unfähig - dem Worte Christi zu folgen und meinen Feind zu lieben, verstehe aber darunter den einzelnen Mann der mir rein

Harnack

persönlich Schaden zufügt, an Gut, Leib, Ehre ; ich begreife aber nicht die Aufforderung das Schlechte, das Schandliche, das Gemeine, dasjenige, was alle Tage auf allen Gebieten alles was mir hoch und heilig ist beschmutzt, vergiftet, niederreisst, damit alles Edle an unserm lieben armen grossen Europa rettungslos dem Untergang weihend - ich begreife nicht die Aufforderung, es zu lieben ; mit allen Kräften meiner Seele hasse ich es und hasse es und hasse es ! Und wie dieser Hass aus meiner leidenschaftlichen Liebe entpresst, ebenso kräftigt sich und wächst meine Liebe aus diesem Hass. Gäbe ich einmal den Hass auf, ich bliebe bettelarm an Liebe. Also seien Sie auch hierin generös, und lassen Sie mir meinen Hass, auf dass ich nicht meine Liebe verliere ; denn in ihr wurzelt rein alles, was ich bin und kann.

Zum Schluss etwas, was an den Anfang gehört, dort aber vergessen wurde.

Da ich an Ihren so lieben Briefen nichts höher schätze als ihre Spontanität, so weiss ich sie auch in dieser Eigenschaft hochzuhalten. Ausser meiner lieben Frau hat sie Niemand gesehen und soll sie Niemand sehen. Sie hatten die Generosität in der Hitze des ersten Eindrucks zu schreiben ; mit der Zeit wird vermuthlich eine kritischere Stimmung platzgreifen ; vielleicht erblicken Sie nach einem Jahre das Buch in einer anderen Perspektive. Ich aber bin ein Egoist und will mir das Anrecht oder wenigstens die Hoffnung auf ein künftiges Leseal dieser einzigen Art nicht rauben. Nur wenn ich wirklich diese und jene bedeutende Änderung durchführen sollte, würde ich vielleicht stolsthun mit Ihrer Anregung hierzu ; sonst möchte ich - der ich in Wahrheit so ganz ausserhalb der Welt lebe - in der Stille des eigenen Herzens und Geistes des Glückes geniessen, das Sie mir gewähren.

Entschuldigen Sie dieses lange Schreiben und entschuldigen Sie die "Maschine" ; ich diktiere nicht sondern schreibe sie selber seit dreissig Jahren ; es geht mir viel schneller und müheloser als die Feder und hat sich sehr lesbar zu sein. Hoffentlich also hat der Gebrauch für Sie nichts Verlegendes ?

In grösster Verehrung und Dankbarkeit

Em. Seitzling (mit eigenem Namen unterschrieben)

Abb. 5 und 6: Brief Chamberlains an Harnack vom 09.12.1912 (Brief 22; Ausschnitt)

Ebenso scharfsinnig weisen Sie auf einen kritischen Punkt mit Ihrem Vorschlag, die Seiten 359 – 364 in den Abschnitt »Organisches« einzugliedern. Nur muss ich Ihnen offen gestehen, dass hier ein architektonischer³⁸⁰ »artifice« vorliegt, und dass ich erst nach häufiger, eingehender Überlegung mich schliesslich doch entschloss, die Sache so zu lassen wie sie steht. Da nämlich Goethe im Anorganischen fast lediglich Sammler und empirischer Beobachter war, und im Übrigen nur einige wenige – allerdings grossartige – Ideen aufstellte und durch mehr zufällig hingeworfene Äusserungen Tiefblick verrieth, so fällt dieser Abschnitt dem Umfang und somit auch dem »Gewicht« nach etwas karg aus, und ich bin froh durch die Einschlebung dieser polemischen Auseinandersetzung – die unentbehrlich ist aber freilich eben so gut an andern Orten stehen könnte – die Gelegenheit zu gewinnen, mich hier ein wenig mehr auszudehnen. Es schien mir das vortheilhafter, als wenn ich zu dem einzigen anderen Ausweg gegriffen hätte – nämlich die Proportionen in der Behandlung des Einzelnen plötzlich zu ändern. Habe ich geirrt, so geschah es wenigstens nicht aus Unachtsamkeit. Auch weiss ich nicht, ob ich mich entscheiden könnte, hier zu verschieben: vielleicht verlöre ich mehr als ich gewönne.

Mehr Eindruck – weil unerwarteter – macht mir Ihr Vorschlag, S. 345 ff. direkt an 277 anzugliedern. Dass ich eine gewisse Scheu habe, in das einmal Abgeschlossene einzugreifen, werden Sie verstehen und aus eigener Erfahrung kennen; jedenfalls scheint mir aber dieser Wink sehr dankens- und erwägenswerth.

Unendlich dankbar wäre ich – ich thue keine Bitte, denn das wäre unbescheiden, aber – unendlich dankbar wäre ich, falls Sie einige der³⁸¹ Sätze, die Sie zweimal lesen mussten, um sie zu verstehen, mir anzeigen könnten. Haben Sie sie vielleicht beim Lesen angestrichen, so würde eine blossе Postkarte genügen: Seitenzahl und erstes Wort. Zwar werde ich selber darauf Jagd thun, doch bin ich nicht sicher, die Schwierigkeit für Andere immer richtig zu errathen.

Ja, auch mich berührt die Polemik in Kap. 5 nicht durchaus angenehm.³⁸² All that I can say for myself ist, dass ich Vieles davon gestrichen und gemildert habe! Aber Sie haben vollkommen Recht: es könnte noch mehr verschwinden oder in die Anmerkungen verwiesen werden.

Die Richtlinien auf Richard Wagner dachte ich ohne alle tendenziöse Übertreibung und Emphase deutlich aufgezeigt zu haben: Musik in gewissen Situationen »noch höher als Sprache«, – die fortgesetzten Versuche, das Drama unter Mitwirkung der Musik zu gestalten, – die tiefe (anti-Glucksche) Einsicht in die entscheidende Thatsache, dass nicht die Worte sondern vielmehr »die Pantomime, die Handlung« dasjenige sind, woran die Musik organisch anzuknüpfen hat (S. 546), so dass die Vermählung von Auge und Ohr, von Gesehenem und Gehörtem das primär Gegebene im neuen Drama sein muss, wogegen Wortausdruck und Tonausdruck erst aus dieser poetisch stattgehabten Ehe hervorspriessen, – die Versetzung der Tragik in eine andere Sphäre, indem die Erlösung nicht mehr jenseits des Dramas liegt, sondern dessen Krönung bildet: alles dies, nebst manchem Nebensächlicheren auf das ich aufmerksam gemacht habe, scheint mir eine wahre Verwandtschaft zwischen beiden Dichtern zu bilden, jedenfalls aber zu interessanten,

380 Druckfassung: »architektonisches«.

381 »der« in Druckfassung ausgelassen.

382 Vgl. z. B. Goethe, 487 f., 494, 514 f., 535 f.

anregenden – weil beiderseitig aufhellenden – Ideen und Einsichten hinzuführen. Meine Absicht lag fern von aller plumper [*sic*]³⁸³ und schliesslich irrelevanter [*sic*]³⁸⁴ Geschichtskonstruktion, sie betraf vielmehr jene »Doppelreflexion« von der Goethe gern spricht und wodurch Unaussprechbares wie durch sinnlich unwahrnehmbare Aetherwellen ins Bewusstsein getragen wird.

Die freundliche Rüge bez. einer »Überschätzung des Sakramentalen« gehört zu jenen Dingen, die mir eine heitere Freude bereitet haben; Ihrem Scharfblick entgeht nichts; mein Gewissen ist an dieser Stelle nicht ganz rein; ich wollte schnell vorwärts kommen, eindrucksvoll, unzweideutig, das Gegebene passte sehr gut, und die Reservationen und Verklausulirungen sind mir stilistisch zuwider; ich dachte, der Vernünftige macht sie von selbst. Ich rufe Ihnen also bravo! zu, werde aber doch nichts hier ändern. Sie selbst fügen richtig hinzu: »oder überschätzt erscheint«, und treffen damit das Richtige, wie immer.

Von grösster Bedeutung sind mir dagegen Ihre Bemerkungen über die Abschnitte 1 und 2 vom sechsten Kapitel. Natürlich muss ich sehr vorsichtig sein; doch hatte ich mir, noch ehe Ihr Brief eintraf, eine ganze Seite des ersten Abschnittes als zu streichen notirt; Ihr Urtheil bestärkt mich in dem Gefühl, dass hier – nicht bloss wie mancherorten Unzulänglichliches vorliegt, sondern – dass hier noch etwas positives an Aufhellung, Entlastung, Vereinfachung geleistet werden könnte. Ob es gelingt, weiss ich nicht; jedenfalls will ich es ernstlich versuchen.

Gott! wie dankbar wäre ich gewesen, wenn ich bei jedem meiner Bücher einen Freund zur Seite gehabt hätte, fähig, das, was ich that, zu übersehen und gewillt, mich durch Rath zu unterstützen! So keck ich manchmal schreibe, so innerlich grundbescheiden bin ich. Stets habe ich mich danach gesehnt, doch Hülfe nur bei sekundären Begabungen gefunden, während die Bedeutenderen sich entzogen.

Über die jüdische Frage würde ich am liebsten hier kein Wort sprechen; Sie werden Ihre Meinung nicht ändern, und ich die meine ebensowenig. Erlauben Sie, dass ich Sie an Kant's Wort erinnere: dass bei bedeutenden Werken die sog. Fehler einen integrierenden Bestandtheil bilden, an dem man nicht rütteln darf, da sie zum Organismus des Ganzen gehören.³⁸⁵ Mögen Sie hier also, wenn Ihr Urtheil es fordert, einen »entstellenden Flecken« erblicken; bei näherer Betrachtung werden Sie gewiss entdecken, dass manches Vortreffliche, manches, was Ihnen Anlass zu so warmen Worten der Anerkennung gegeben hat, untrennbar eng mit diesem »Fehler« verwachsen ist. Manche Einsicht gewinnt nur Derjenige, der sich resolut und wenn es sein muss gewaltsam von allem »Jüdischen« abwendet. Sie schreiben mir: »je schlimmer der Jude, um so grösser muss unsere Liebe sein«; und ich will nicht leugnen, dass ich das Wort in dem Munde eines Verkünders des Evangeliums schön finde. Doch für uns simple Weltkinder finde ich das Rezept höchst bedenklich, ja, lebensgefährlich. Aufrichtig gesagt, ich kann mir bei dem Begriff »Liebe« nichts vorstellen, wenn es nicht auch ein Ding gibt, das »Hass« heisst. Ich fühle mich nicht unfähig – wenigstens nicht ganz unfähig –, dem Worte Christi zu folgen und meinen³⁸⁶ Feind zu lieben, verstehe aber darunter den einzelnen Mann der mir rein persön-

383 Druckfassung: »plumpen«.

384 Druckfassung: »irrelevanten«.

385 Anspielung bisher nicht nachgewiesen.

386 Druckfassung: »einen«.

lich Schaden zufügt, an Gut, Leib, Ehre; ich begreife aber nicht die Aufforderung, das Schlechte, das Schändliche, das Gemeine, dasjenige, was alle Tage auf allen Gebieten alles was mir hoch und heilig ist beschmutzt, vergiftet, niederreisst, damit alles Edle an unserm lieben armen grossen Europa rettungslos dem Untergang weihend – ich begreife nicht die Aufforderung, es zu lieben; mit allen Kräften meiner Seele hasse ich es und hasse es und hasse es! Und wie dieser Hass aus meiner leidenschaftlichen Liebe entspringt, ebenso kräftigt sich und wächst meine Liebe aus diesem Hass. Gäbe ich einmal den Hass auf, ich bliebe bettelarm an Liebe. Also seien Sie auch hierin generös, und lassen Sie mir meinen Hass, auf dass ich nicht meine Liebe verliere; denn in ihr wurzelt rein alles, was ich bin und kann.

Zum Schluss etwas, was an den Anfang gehört, dort aber vergessen wurde.

Da ich an Ihren so lieben Briefen nichts höher schätze als ihre Spontaneität, so weiss ich sie auch in dieser Eigenschaft hochzuhalten. Ausser meiner lieben Frau hat sie Niemand gesehen und soll sie Niemand sehen. Sie hatten die Generosität in der Hitze des ersten Eindrucks zu schreiben; mit der Zeit wird vermuthlich eine kritischere Stimmung platzgreifen; vielleicht erblicken Sie nach einem Jahre das Buch in einer anderen Perspektive. Ich aber bin ein Egoist und will mir das Anrecht oder wenigstens die Hoffnung auf ein künftiges Labsal dieser einzigen Art nicht rauben. Nur wenn ich wirklich diese und jene bedeutende Änderung durchführen sollte, würde ich vielleicht stolzthun mit Ihrer Anregung hierzu; sonst möchte ich – der ich in Wahrheit so ganz ausserhalb der Welt lebe – in der Stille des eigenen Herzens und Geistes des Glückes geniessen, das Sie mir gewähren.

Entschuldigen Sie dieses lange Schreiben und entschuldigen Sie die »Maschine«; ich diktiere nicht sondern schreibe sie selber seit dreissig Jahren; es geht mir viel schneller und müheloser als die Feder und hat den Vorzug lesbar zu sein. Hoffentlich also hat der Gebrauch für Sie nichts Verletzendes?

In grösster Verehrung und Dankbarkeit

[handschriftl. J]³⁸⁷ Euer Exzellenz ganz ergebener Houston Stewart Chamberlain

387 Handschrift Chamberlains.

23 Brief Chamberlains an Harnack vom 20. Mai 1913³⁸⁸

[handschriftl.]³⁸⁹

(Dieser Brief wurde in der Herausgabe v. »Briefen H. S. C.'s« 1928 veröffentlicht.)³⁹⁰

[maschinenschriftl.]

20. Mai, 1913

Bayreuth (Bayern)

Eure Exzellenz

darf ich wohl bitten, diesen Brief auf einen Musseaugenblick zurückzulegen?

Mein Interesse für Uexküll's Forschungen ist Ihnen bekannt;³⁹¹ mit Herrn August Ludowici bin ich schon seit Jahren befreundet;³⁹² so kam es, dass ich schon vor Monaten über Stiftung, Stifter und »in spe« Bestifteten orientirt war und inzwischen von beiden Herren hin und wieder ins Vertrauen gezogen wurde.³⁹³ Der Versuchung, aus reiner Begeisterung zu reden, widerstand ich; auch der noch grösseren Versuchung, Klage darüber zu erheben, dass wieder einmal, wo man einen grossen, dunkle Kontinente aufschliessenden Strom echt biologischer Forschung erwarten durfte, nur ein neuer riesiger

388 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Gedruckt in: Chamberlain: Briefe ... 1, 220–224. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

389 Handschrift Eva Chamberlains.

390 Fehlt in Abschrift.

391 Zu Uexküll vgl. oben Anm. 352. Uexküll hatte zu dieser Zeit keine feste Anstellung und lebte wegen des Verlustes seines baltischen Vermögens in bescheidenen Umständen. Im Jahre 1910 hatte er von der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft eine Zuwendung für drei Jahre erhalten, die ausgelaufen war (vgl. dazu Gudrun von Uexküll: Jakob von Uexküll, 94 ff.; vgl. ferner oben Anm. 75).

392 Der Pfälzer Fabrikant August Ludowici (1866–1945) zählte seit 1903 zu den Gönnern Chamberlains; vgl. bereits Brief 5 (11.05.1902), mit Anm. 169, sowie Chamberlains Briefe an ihn in: Chamberlain: Briefe ... 1, 118 (20.02.1904); 256 (06.10.1914); ferner Field, 126, 232, 337 f., 398, Anm. Ludowici finanzierte auch die Büste Chamberlains, die Joseph Hinterseher im Jahre 1908 anfertigte; vgl. Chamberlain: Briefe ... 2, 230 (Chamberlain an Wilhelm II., 25.09.1908). Aus Dankbarkeit widmete Chamberlain Ludowici sein Buch »Lebenswege meines Denkens«. LUDOWICI publizierte bei Chamberlains Verleger Bruckmann eigene Werke: Das genetische Prinzip: Versuch einer Lebenslehre. München 1913; 2. Aufl., u. d. T.: Spiel und Widerspiel: Ein Werkzeug zum Ausgleich der Widersprüche. München 1917; DERS.: Die Pflugschar: Philosophie des Gegensatzes. München 1921; DERS.: Denkfiabel: Die Lehre vom organischen Gegensatz. München 1927; 2. Aufl. u. d. T.: Denkfiabel: Der Gegensatz als Richtmaß. 1929; 5. Aufl. 1937; DERS.: Zugleich: Versuch einer Ordnungslehre (Hochzucht der Seele). München 1933; DERS.: Der Denkkreis: 3 philosophische Lesebogen. München 1937; DERS.: Der neue Weg: Versuch einer deutschen Weltanschauung. München 1939. Bei Ulmer in Stuttgart erschien 1924: DERS.: Die Schule der Rebzucht.

393 Ludowici wollte der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft 100 000 Mark spenden unter der Voraussetzung, daß diese ein Biologisches Institut einrichte, an dessen Spitze von Uexküll stehen sollte. Dazu kam es jedoch nicht, da in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft Zweifel an Uexkülls Eignung für diesen Posten bestanden. Vgl. dazu Melchers: Max-Planck-Institut ..., 119–121; Wendel: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ..., 174, 180 f. mit den Dokumenten Nr. 102 (S. 332), 107 (334 f.), 108 (335 f.), ferner Schmidt: Die Umweltlehre Jakob von Uexkülls ..., 12.

akademischer Sumpf erstehen soll, ohne Zufluss und ohne Abfluss, eine Brutstätte für Frosch-Mäusekriege³⁹⁴. Jetzt aber, wo alles, was meine Wenigkeit nichts angeht, erledigt ist, drängt es mich, Ihnen ein Wort über Uexküll zu sagen; denn er geht mich an, wie er jeden lebendig lebenden Menschen angeht, und es gibt Augenblicke, wo die Schweigepflicht in die Redepflicht umschlägt, namentlich einem Manne gegenüber, der infolge seines unvergleichlichen Ansehens vielleicht einmal eine ausschlaggebende Entscheidung herbeiführt.

Uexküll's kopernikanische Idee ist die des »Planes«³⁹⁵; in meinem Kantbuch wollte ich das selbe mit den Worten ausdrücken: »Leben ist Gestalt«.³⁹⁶ Der Fachmann glaubt hierin eine These zu erblicken, irgend eine sich einschleichende Philosophie, die der empirischen Forschung hemmend im Wege stehen soll – oder jedenfalls stehen wird. Der Laie empfindet zwar diese Bedenken nicht, weiss aber das Neue in der Problemstellung nicht zu erfassen; er sagt sich: »nun ja, natürlich ist alles Lebendige planmässig angelegt, das habe ich immer gewusst«; ist er gebildet, so fügt er ein Citat aus Aristoteles hinzu und die Sache ist erledigt. So begreift denn weder der Eine noch der Andere, dass hier ein neues Forschungsprinzip vorliegt. Sobald die Natur genial befragt wird, gibt sie geniale Antworten.

Nichts besitzt für Wissenschaft und Menschheit grössere Bedeutung als die Erschaffung und die Durchsetzung neuer Ideen. Es ist einfach nicht wahr, dass Ideen nothwendig sich aufdrängen und zu einer bestimmten Epoche hervorbrechen müssen. Nicht ein einziger Beweis kann dafür erbracht werden, dass unsere moderne Physik der strahlenden Energie und mit ihr die gesamte elektromagnetische Technik ohne den einen Faraday entstanden wäre³⁹⁷: nur ein Charakter von seltener Unabhängigkeit und Redlichkeit, nur ein unbeirrbar gerade gerichteter Intellekt, vielleicht auch nur ein spät und halb gebildeter Mann aus dem Volke konnte die Naivetät, die Kraft der Wahrhaftigkeit, den Muth besitzen, die in Acht und Bann gethane, unter angeblich Newtonschen Dogmen

394 Der Froschmäusekrieg (*Βατραχομομαχία*). Titel einer Homer zugeschriebenen antiken Epenparodie.

395 Vgl. dazu z. B. [Jakob] VON UEXKÜLL: Die Aufgaben der biologischen Weltanschauung. Die neue Rundschau 24 (1913), 1080–1091, 1088: »Die Planmäßigkeit selbst ist kein Obersatz, aus dem sich die Folgerungen durch logische Notwendigkeiten ableiten lassen, sondern kann nur aus der Anschauung des Zusammenhangs der Teile im ganzen und ihrer gemeinsamen Wirksamkeit gewonnen werden. Ihre Erforschung führt uns daher nicht fort von der Natur, sondern immer tiefer in sie hinein. So gewinnen wir eine immer intimere vielfältigere Kenntniss der Gegenstände und bereichern und erweitern unsere Umwelt.« Vgl. ferner etwa Gudrun von Uexküll: Jakob von Uexküll, 41; Adolf PORTMANN in: Jakob VON UEXKÜLL; Georg KRISZAT: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten/Bedeutungslehre. Frankfurt a. M. 1970. (Conditio humana). – Taschenbuchausgabe 1983. (Fischer-Taschenbücher; 7331) (danach zitiert), XIX–XXI; Thure VON UEXKÜLL in ebd., XXVI f., XXXI–XXXVIII, XLVI f.; Charlotte HELBACH: Die Umweltlehre Jakob von Uexküls: ein Beispiel für die Genese von Theorien in der Biologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Aachen, Univ., Diss. phil., 1989, 36–61; Jeanette KOKOTT: Der Mensch zwischen Natur und Kultur: Uexküll – Gehlen – Ingold. Eine ideengeschichtliche Studie zur ethnologischen Theorienbildung. Hamburg 2001, bes. 159–171, Bayreuth, Univ., Diss., 1999.

396 Vgl. Houston Stewart CHAMBERLAIN: Immanuel Kant: Die Persönlichkeit als Einführung in sein Werk. München 1905 (Va 19), 470, 484 (»nur Leben ist – im wahren Sinne des Wortes Gestalt«), 495 f., 520 ff. (521: »Leben ist Gestalt, beharrende Gestalt«). Vgl. dazu Harrington: Reenchanted science, 46–48, 106–108.

397 Michael Faraday (1791–1867), britischer Physiker und Chemiker.

der Physik begrabene Weisheit der Alten aus sich selber von neuem zu gebären, und eigensinnig zu lehren: *natura abhorrit* [*sic*]³⁹⁸ *vacuum*³⁹⁹ – denn das ist doch, kurz gesprochen, der Kerngedanke Faraday's, aus welchem zuerst seine Experimente, sodann seine Entdeckungen, schliesslich das ganze Gebäude seiner neuen Auffassung der Naturkräfte hervorgehen, bis schliesslich, lange nach seinem Tode die Zeiten reif waren, einen im Gegensatz zu Faraday mit den reichen⁴⁰⁰ Hilfsmitteln hoher Bildung ausgestatteten Heinrich Hertz⁴⁰¹ hervorzubringen, der eine Physik der lückenlosen Fülle theoretisch aufrichten und den Schul- und Universitätsammenmärchen entgegensetzen kann, und ohne irgend ein Bedenken unsichtbare Körper und unnachweisbare Kräfte postuliert, so viele man will, damit nur keine Unterbrechung der »Berührung« irgendwo vorkomme. Die Fachleute seiner Zeit thaten Faraday zunächst als Ketzer in Acht und Bann, die Nichtfachmänner begriffen nicht, inwiefern eine neue Welt sich aus⁴⁰² einer so einfachen Annahme wie die der Berührung {sich} entwickeln sollte. Inzwischen schritt er von einer Entdeckung zur anderen, und nach hundert Jahren überzeugt die Elektrotechnik selbst blöde Hirne von der Originalität und Fruchtbarkeit jenes Gedankens.

Mit Faraday möchte ich Uexküll am liebsten vergleichen, sowohl bezüglich der Natur der zu Grunde liegenden Leistung, wie auch in Hinblick auf das Wesen seiner Persönlichkeit. Was bei Jenem das Volksmässige, thut hier echter Adel; und was es so leicht für Zeitgenossen macht, Uexküll zu unterschätzen und so schwer, ihn annähernd auf seinen Werth zu schätzen, ist, dass er, wie Faraday, eine neue Leitidee in die Beobachtung der Natur einzuführen bemüht ist. Ob buchstäblich neu oder erneuert ist gleichgültig, denn das Vergessene ist – wie Uexküll selber irgendwo sagt – für die Wissenschaft todt; ausserdem ist Uexküll's Idee jedenfalls ebenso neu wie Faraday's es seinerzeit war, deren »Fülle« einer anderen Beobachtungswelt entstammte als das Dogma unserer Altvordern. Und wie Faraday, so gibt auch Uexküll Schritt für Schritt, Stufe für Stufe zur Einführung seiner Idee nicht allein Gedanken, sondern Beobachtungen, neuentdeckte Thatsachen, handgreifliche Aufklärungen. Diese Idee Uexküll's ist wirklich Erfahrung – möge der grosse Immanuel mir diese Ketzerei verzeihen! Sehen Sie, bitte, nur sein Buch an, »Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wasserthiere«⁴⁰³; alles ist praktisch, alles ist einfach: also ganz und gar »faradayisch«. Betrachten Sie seine vielen Arbeiten:⁴⁰⁴ jede gilt einer⁴⁰⁵ Wirklichkeit und jede führt die Sache durch von Anfang bis

398 Im Druck richtig: »abhorret«.

399 François Rabelais († 1553): *Gargantua und Pantagruel* 1, 5.

400 Fehlt in Abschrift.

401 Heinrich Rudolf Hertz (1857–1894), deutscher Physiker.

402 In Abschrift: »inwiefern sich eine neue Welt aus«.

403 J[akob Johann] v[ON] UEXKÜLL: *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wasserthiere*. Wiesbaden 1905.

404 VON UEXKÜLL waren bis 1913 – außer der in der Anm. genannten Publikationen – als eigenständige Veröffentlichungen erschienen: *Im Kampf um die Tierseele*. Wiesbaden 1902 (mir nicht zugänglich); DERS.: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin 1909; DERS.; Otto COHNHEIM: *Die Dauerkontraktion der glatten Muskeln*. Heidelberg 1911. (SHAW: *Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse* [1911]; 32); UEXKÜLL: *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung: gesammelte Aufsätze/ hrsg. und eingel. von Felix Groß*. München 1913 (»Houston Stewart Chamberlain verehrungsvoll zugeeignet«). Zu weiteren Veröffentlichungen vgl. Kull: Jakob von Uexküll, 16–39.

405 In Abschrift: »in ihrer«.

Ende, ist also nicht – wie neun Zehntel aller heutigen Naturforschung – ein Ansammeln von Material und wieder Material, mit welchem letzten Endes kein Mensch je etwas wird anfangen können. Uexküll's Arbeiten, deren Ergebnisse meist auf wenigen Seiten Druck aphoristisch zusammengedrängt werden können, stehen eine jede abgeschlossen da, bis zum Rande⁴⁰⁶ angefüllt mit That Sachegehalt, an Anregungsreichtum unerschöpflich. – Was den Fachmann irremacht und den Laien verduzt an Uexküll's Fragestellung sowie an seinen Ergebnissen, ist die Einfachheit. Ich habe den Eindruck als ob nicht Einer in Hundert begriffe und ergriffe, worauf es hinaus soll. Reinschematische Zeichnungen anstelle der complicirten, womöglich photographisch gewonnenen Illustrationen unentwirrbar verwickelter Strukturverhältnisse! Im Text ein Mindestmaass an technischen Ausdrücken, und diese eben so schematisch eindeutig erklärt und verwendet – lediglich Brücken zur Verständigung, nicht auskrystallisirte Nomenklatur und nicht Dogma. Eine verborgen gehaltene Gelehrsamkeit. Ein Stil, der es jedem Laien ermöglicht, mit theilnehmendem Verständniss zu folgen – als läse er Faraday, oder Darwin, oder Agassiz, oder Lagrange⁴⁰⁷.

Vergleiche hinken immer ein wenig, selbst die treffenden, und Superlative sind bei ernstesten Fragen zu meiden; ich gestehe aber, dass ich Uexküll's leitende Ideen nicht für weniger bedeutend und weniger weittragend als Faraday's halte; sie schaffen einen archimedischen Punkt, von wo aus eine bisherige Betrachtungsart aus den Angeln und eine neue in die Angeln gehoben wird. Die künftigen Ergebnisse für die Aufklärung der Vorgänge des Lebens und der Einfluss dieser Aufklärung auf unsere ganze Weltauffassung sind unberechenbar.

Kommt es wirklich auf ein Wort an? Biologie als terminus technicus schillert ohnehin in so vielen Farben⁴⁰⁸, dass man es heute fertig gebracht hat, darunter »die Wissenschaft des Lebens das kein Leben ist« zu verstehen. Meinetwegen! Und wenn die Herren Loeb, Boveri und Cie. sich auf diese Firmamarke ein Patent gesichert haben, so möge es dabei bleiben.⁴⁰⁹ In Tagen, wo die Farads, die Volts, die Coulombs⁴¹⁰ uns geläu-

406 In Abschrift: »Ende«.

407 Charles Robert Darwin (1809–1882), britischer Naturforscher; Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807–1873), Schweizer Biologe und Paläontologe; Joseph Louis de Lagrange (1736–1813), französischer Mathematiker.

408 Im Original: »Fraben«. In Druckfassung korrigiert.

409 Jacques Loeb, deutsch-amerikanischer Biologe (1859–1924), 1903–1910 Professor für Physiologie an der University of California in Berkeley und seither Researcher des Rockefeller Institute, New York; Theodor Boveri (1862–1915), deutscher Biologe, seit 1893 Professor für Zoologie und vergleichende Anatomie an der Universität Würzburg. Anspielung auf die Richtungskämpfe bei der Gründung des Kaiser-Wilhelm-Institutes für Biologie. Zu den Hintergründen vgl. 50 JAHRE KAISER-WILHELM-GESELLSCHAFT UND MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTEN 1911–1961: Beiträge und Dokumente. Göttingen 1961, 61 f. (Friedrich Schmidt-Ott); Wendel: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ..., 180 f.; Burchardt: Wissenschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland, 114–116. Boveri hatte Uexküll in einem Gutachten im November 1912 für ungeeignet für die Übernahme der Leitung des geplanten Instituts befunden und weigerte sich später auch gegenüber Harnack, mit ihm im selben Institut zusammenzuarbeiten; vgl. Melchers: Max-Planck-Institut ..., 120 f.; Wendel: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ..., 334 f. (Nr. 107), ferner auch die dort folgenden Dokumente; Schmidt: Jakob von Uexküll und Houston Stewart Chamberlain, 125; Christian HÜNE-MÖRDER: Jakob von Uexküll (1864–1944) und sein Hamburger Institut für Umweltforschung. In:

fig geworden sind, kann es nicht schwer fallen, eine grosse lichtspendende Idee, aus der eine neue Disciplin ihren Ursprung nimmt, nach dem Namen desjenigen zu nennen, der sie zuerst klar erfasste; reden wir ruhig von »Uexküllologie«! Und schaffen wir dem vortrefflichen Manne ein Uexküllologium, wo er, aus allem scholastischen Zopf erlöst, ungehemmt frei entdecken, aufbauen und zukunftsfreudige Jugend ausbilden kann!

Indem ich dieses Bekenntnis zu Papier gebe, hoffe ich die Grenzen nicht zu überschreiten, die das Vertrauen und das Interesse, die Sie seit lange$m>^{411}$ meinem Denken und Streben gütig bezeigen, mir ziemlich weit zu stecken erlauben. Ich schreibe ja nicht in eigener Sache; ich schreibe auch nicht auf Wunsch einer meiner⁴¹² beiden Freunde; mein Interesse ist ein rein objektives; es thut einem so furchtbar Leid, einzige Gelegenheiten verloren gehen zu sehen, während das alltäglich Mittelmässige sich behaglich breitmacht.

Eine Antwort erwarte ich nicht.

Euer Exzellenz

stets dankbarer und in grösster Verehrung ergebener

[handschriftl.]⁴¹³

Houston Stewart Chamberlain

24 Brief Chamberlains an Harnack vom 22. Februar 1914⁴¹⁴

[handschriftl.]⁴¹⁵ 22. Februar 1914

Hotel Angst

Bordighera

Euer Excellenz

danke ich ganz verbindlichst für die sehr gütige Uebersendung der Rede »Ueber wiss. Erkenntniss«, die ich gelesen u. wiedergelesen habe.⁴¹⁶ Es ist ein meisterliches Stück u. man freut sich zu wissen, dass Ihr Name auch den Gegner zwingt, diese Ausführungen zu lesen.

Ich danke Ihnen auch für die freundliche Erwähnung meines »Goethe.«⁴¹⁷

Disciplinae novae: Zur Entstehung neuer Denk- und Arbeitsrichtungen in der Naturwissenschaft; Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Schimank/ hrsg. von Christoph J. Scriba. Göttingen 1979. (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft des Wissenschaften, Hamburg; 36), 105–125, 118 f.; vom Brocke: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Kaiserreich, 154; Petra WERNER: Otto Warburg, Jacques Loeb und die Entstehung der Institutsidee des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Zellphysiologie. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 319–330.

410 Farad = SI-Einheit der elektrischen Kapazität (nach Michael Faraday); Volt = SI-Einheit der elektrischen Spannung (nach Alessandro Graf Volta, 1745–1827, italienischer Physiker); Coulomb = SI-Einheit der elektrischen Ladung (Elektrizitätsmenge; nach Charles Augustin de Coulomb, 1736–1806, französischer Physiker und Ingenieur).

411 Auch in Druckfassung unkorrigiert.

412 In Abschrift: »keiner«.

413 Handschrift Chamberlains.

414 Text nach dem Original in StaBi.

415 Handschrift Chamberlains.

416 Über wissenschaftliche Erkenntnis (S/D, Nr. 1153; Originalausgabe in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen).

417 Vgl. oben S. 225 f.

Möchte doch bei unsrem einzigen Uexküll zu allen übrigen glänzenden Eigenschaften auch der anhaltende u. ausgiebige Fleiss sich gesellen.⁴¹⁸ Bisweilen habe ich den Eindruck, als wäre er zu weise, u. genösse das Leben zwischen seiner schönen Frau und seinen lieben Kindern gar zu behaglich – – – Hoffentlich spornt ihn die Unterstützung der K. W. G. zu grossen Thaten an; es ist nicht zu sagen, was dieser Mann, und er allein, schaffen könnte.⁴¹⁹

Ich bin inzwischen (zur eigenen Belehrung) in Ihr Gebiet gerathen! und habe mit Ihnen, Ramsay, Merx, Scrivener, Dieterich, Deissmann, Reitzenstein, Krüger, Burkitt, Scott u. manchem Anderen höchst genussreiche Tage verlebt;⁴²⁰ für Den, der ruhigen Gemüthes herantritt, bildet Ihre grosse Dogmengeschichte eins der hinreissendst interessanten Bücher der gesammten Weltliteratur – ein Seitenstück zur Odyssee.

Uebrigens habe ich bei neuerlicher Lektüre von Hatch's »Greek Ideas«⁴²¹ den Eindruck bekommen, dass – neben Ihnen – dieser Frühverstorbene die bedeutendste, freieste Persönlichkeit, die tiefst angelegte war, weitsichtig u. so besonnen kühn.⁴²²

Verzeihen Excellenz das Geschwätz u. glauben an meine aufrichtige Verehrung, Dankbarkeit u. Ergebenheit.

Houston Stewart Chamberlain

418 Zu Chamberlains Verhältnis zu von Uexküll vgl. Brief 23 (20.05.1913).

419 Vgl. dazu oben S. 222 mit Anm. 75.

420 Die genannte Lektüre läßt sich recht genau rekonstruieren, denn Chamberlain zitiert sie in »Mensch und Gott«: Sir William Mitchell RAMSAY, britischer Althistoriker und Archäologe (1851–1939), Publikationen: *The Teaching of Paul in Terms of the Present Day: The Deems Lectures in New York University*. London 1913. (DeemsL; 1910); 2. Aufl. 1914 (Mensch und Gott, 60 u. ö.); DERS.: *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. [London] 1899; 2. Aufl. 1900 (Mensch und Gott, 179 u. ö.); DERS.: *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*. London 1893. (Mansfield College Lectures; 1892); zahlreiche Aufl. (Mensch und Gott, 186). – Adalbert MERX (1838–1909), evangelischer Alttestamentler und Orientalist; Publikation: *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte: Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift*. 4 Bde. Berlin 1897–1911 (Mensch und Gott, 91 u. ö.). – Frederick Henry Ambrose SCRIVENER (1813–1891), anglikanischer Pfarrer und Textkritiker des Neuen Testaments; in »Mensch und Gott« nicht zitiert. – Albrecht DIETRICH (1866–1908), evangelischer Altphilologe und Religionswissenschaftler; Publikation: *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig 1903; 2. Aufl. 1910 (Mensch und Gott, 53 u. ö.). – Gustav Adolf DEISSMANN (1866–1937), evangelischer Neutestamentler; Publikation: *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen 1908; 2./3. Aufl. 1909 (Mensch und Gott, 182). – Richard August REITZENSTEIN (1861–1931), evangelischer Altphilologe und Orientalist; Publikation: *Die hellenistischen Mysterienreligionen: Ihre Grundgedanken und Wirkungen*; Vortrag gehalten in dem Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsass-Lothringen den 11. Nov. 1909. Leipzig 1910 (Mensch und Gott, 60 u. ö.). die 2. Aufl. (1920) kannte Chamberlain offenbar noch nicht. – Gustav KRÜGER (1862–1940), evangelischer Kirchenhistoriker; Publikation: *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Tübingen 1905. (Lebensfragen) (Mensch und Gott, 65 u. ö.). – Francis Crawford BURKITT (1864–1935), britischer Exeget, Historiker und Orientalist; Publikation: *The Gospel History and Its Transmission*. Edinburgh 1906; 2. Aufl. 1907; 3. Aufl. 1911; 4. Aufl. 1920 (Mensch und Gott, 93 f. u. ö.); DERS.: *Jewish and Christian Apocalypses*. London 1914. (SchL 1913) (Mensch und Gott, 165 f.). – Ernest Findlay SCOTT (1868–1954), Neutestamentler; Publikationen: *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology*. Edinburgh 1906. (LNT) (Mensch und Gott, 149 u. ö.; Chamberlain zitiert die 2. Aufl. 1908); DERS.: *The Kingdom and the Messiah*. Edinburgh 1911 (Mensch und Gott, 159, Anm. 1).

421 Edwin HATCH (1835–1889, englischer Kirchenhistoriker): *The Influence of Greek Ideas and*

25 Brief Harnacks an Chamberlain vom 24. November 1914⁴²³

[gedruckt]

~~Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften:~~

Berlin N.W. 7, den [handschriftl. J]⁴²⁴ 24. Nov. [gedruckt] 1914⁴²⁵
Königliche Bibliothek

[handschriftl.]

Hochverehrter Herr!

Ich danke Ihnen bestens für Ihre Kriegsaufsätze, die ich mit besonderer Freude gelesen bez. wieder gelesen habe.⁴²⁶ Sie haben eine sieghafte Kraft, und ich werde sie sofort meinem Sohne ins Feld schicken.⁴²⁷ Er steht frisch und gesund vor Verdun; als Führer der grossen Bagage des 156. Infanterie-Regiments, obgleich eigentlich Husar (in Wahrheit Regierungs-Referendar), rückte er am 2. August nach Russland aus, ging dann mit seinem Regiment nach Frankreich, gab den Train ab und wurde zum Adjutanten in seinem Regiment befördert und liegt nun mit diesem im Schützengraben zwischen Verdun und den Argonnen. Er nennt es in seinen Briefen das »Wald-Sanatorium«. Er hat wöchentlich einen »Faust-Abend« im Schützengraben, der durch pfeifende Infanteriekugeln und falsch gezielte Granaten bisher nicht gestört worden ist.⁴²⁸ Mein Schwiegersohn (– Berufs-Hauptmann –)⁴²⁹ ist schon am 26. August, von 4 englischen Kugeln durchbohrt, bei Le Cateaux, nicht weit von St. Quentin gefallen. Fast hätte er mit seiner Truppe den Hrn. French abgefangen. Meine Tochter trägt ihr Geschick tapfer und wird ihre 3 kleinen Kinder im Geiste des Vaters erziehen. Er war ein ausgezeichnete Mann nach Charakter

Usages upon the Christian Church/ hrsg. von A. M. Fairbairn. London 1890. (HiL 1889); danach viele Aufl. (vgl. Mensch und Gott, 61 u. ö.); eine deutsche Ausgabe erschien auf Veranlassung Harnacks im Jahre 1892: DERS.: Griechentum und Christentum: Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche/ dt. von Erwin Preuschen mit Beilagen von Adolf Harnack und dem Übersetzer. Freiburg i. Br. 1892. Vgl. S/D, Nr. 530. Zur deutschen Übersetzung vgl. Mensch und Gott, 68.

422 Vgl. zu dieser Bemerkung auch oben S. 222.

423 Text nach dem Original in RWG.

424 Handschrift Harnacks.

425 Die »4« ist handschriftlich eingefügt.

426 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Kriegsaufsätze. München 1914 (Va 39–42).

427 Ernst von Harnack (1888–1945) war bei Kriegsbeginn als »Vizewachtmeister d. R. dem oberschlesischen Infanterieregiment 156 zugeteilt« worden und hatte »die Führung von dessen großer Bagage zu übernehmen«. So Axel von Harnack: Ernst von Harnack ..., 21; ferner Ja, 722 f. (Nr. 536), mit Anm. 2. – Zu Ernst von Harnack allgemein vgl. die Literatur oben Teil II, Anm. 220; ferner unten Schluß, Anm. 10.

428 Auch erwähnt in Chamberlains Brief an Hugo Bruckmann vom 26.11.1914; Chamberlain: Briefe ... 1, 269.

429 Ernst Emil Frucht (1874–1914) hatte 1907 Anna Harnack (1881–1965), das älteste der Kinder Harnacks, geheiratet; vgl. Z–H, 438 f.=341 f.

und Bildung. Alle, die ihn kannten, wussten, dass er nicht mehr zurückkommen werde; denn es war ihm unmöglich, nicht im vordersten Gliede zu stehen.⁴³⁰

Der Geist, der die Universität und, soviel ich die Stadt zu übersehen vermag, die ganze Bevölkerung beherrscht, ist vortrefflich. Weggeblasen ist aller Tand und alles Gemeine. Ehrfurcht und Ehrerbietung regieren und gesammelte und ausdauernde Kraft liegt im Hintergrund. Nur an Hautkrankheiten haben wir gelitten – böß genug waren sie –, aber das Herz war noch gesund. Wie herrlich, dass man sich davon überzeugen darf.

Empfehlen Sie mich, bitte, allen den Ihrigen aufs beste.

Verehrungsvoll u. dankbar

Ihr

A. v. Harnack⁴³¹

26 Brief Chamberlains an Harnack vom 28. November 1914⁴³²

[handschriftl. J⁴³³ 28. Nov. 1914

Bayreuth

Euer Exzellenz

danke ich wärmstens für den Brief vom 24 d.M. mit den so interessanten, willkommenen Nachrichten und mit dem kurzen ergreifenden Berichte über den Heldentod Ihres Herren Schwiegersohnes.⁴³⁴

Meine Schwiegermutter,⁴³⁵ die alles mit der ihr eigenen Lebhaftigkeit des Geistes u. des Herzens miterlebt, dabei von herrlich siegreicher Zuversicht, trug mir auf, ihre ganz besonders herzlichen Grüsse zu übermitteln; zugleich mit der Versicherung ihrer Theilnahme an Freud und Leid, was Sie betroffen hat.

Einen weiteren Aufsatz »Englische Gelehrte« sandte ich nicht zu, da ich voraussetzte, er würde Ihnen in der Täglichen Rundschau zu Gesicht kommen, falls Sie überhaupt dazu Musse finden; sonst steht er gern zur Verfügung.⁴³⁶ Ich konnte nicht anders: ich musste die Sache zugleich auch humoristisch erfassen.

Wie vortrefflich war neulich die Erklärung der »evangelischen Christen«. Ich habe Ihre Hand vermuthet, wenigstens als nicht unbetheiligt.⁴³⁷

430 Vgl. auch die Würdigung Fruchts aus Harnacks Feder bei Z–H, 438 f.=342.

431 Harnack war anlässlich der Einweihung des Neubaus der Königlichen Bibliothek am 22. März 1914 der erbliche Adel verliehen worden; vgl. Z–H, 337=260.

432 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebenda. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

433 Handschrift Chamberlains.

434 Vgl. Brief 25 (24.11.1914).

435 Cosima Wagner; vgl. oben Anm. 3.

436 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Englische Gelehrte. Unterhaltungsbeilage zur Täglichen Rundschau (Berlin 1914), 1089 (21. November); 1093 (23. November); 1097 f. (24. November; Va 242; *non vidi*).

437 Gemeint ist wohl der von Harnack mitunterzeichnete »Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren: An die evangelischen Christen im Ausland« vom 4. September 1914; abgedruckt in: Gerhard BESIER: Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg: Ein Quellen- und Arbeitsbuch. Göttingen 1984, 40–45 (bei S/D und No nicht nachgewiesen).

Der Kaiser hat mir vorgestern ein ganz wundervolles Telegramm geschickt, geradezu ergreifend in der tiefen Auffassung der weltgeschichtlichen⁴³⁸ Bedeutung dieses Augenblicks und in dem demüthigen Vertrauen zu Gott.⁴³⁹

Hier im abgelegenen Bayreuth geht es ruhig zu, wobei das phlegmatische Temperament der Oberfranken noch mitwirkt. Nur die vielen Soldaten in den Strassen u. bisweilen Züge von französischen Gefangenen mahnen an die Ereignisse, die unser Inneres Tag und Nacht leidenschaftlich bewegen.

In grösster Verehrung u. Dankbarkeit
Euer Exzellenz ganz ergebener
Houston Stewart Chamberlain⁴⁴⁰

27 Brief Harnacks an Chamberlain vom 04. Dezember 1914⁴⁴¹

[gedruckt]

Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften.

Berlin NW7, den *[handschriftl.]*⁴⁴² 4. Dez. *[gedruckt]* 1914.⁴⁴³
Königliche Bibliothek
Telephon: Amt Zentrum Nr. 11542.

[handschriftl.]

Hochverehrter Herr!

Die freundlichen Grüße Ihrer hochverehrten Frau Schwiegermutter, die Sie mir gütigst übermittelt haben, haben mich hoch erfreut. Indem ich Sie bitte, sie zusammen mit meinem Danke bestens in meinem Namen zu erwidern, erlaube ich mir, einen Vers hinzuzufügen, den ich heute meinen Studenten ins Feld geschickt habe:

438 Abschrift: »weltpolitischen«; ü. d. Z. korrigiert in: »weltgeschichtlichen«.

439 Gedruckt in Chamberlain: Briefe ..., 2, 244 f.; Wilhelm an Chamberlain, 25.11.1914: »... Es ist meine feste Überzeugung, daß das Land, dem Gott Luther, Goethe, Bach, Wagner, Moltke, Bismarck und meinen Großvater schenkte, noch zu großen Dingen berufen ist, zum Segen der Menschheit zu wirken. Gott hat uns in harter Schule wieder auf den Weg gewiesen, zur Arbeit an der fernen Lösung dieser Dinge, damit wir uns auf uns selbst besinnen und kraftvoll *einigen* sollten, um als Sein Werkzeug zur Rettung der Menschheit wieder besser zu dienen; denn wir waren daran, unserem altbewährten Wesen untreu zu werden. Er, der uns diese Prüfung schickte, wird uns auch sie zu lösen helfen. Ihm stellen wir unsere Sache anheim, Er wird sie zum guten Ende führen, wir unser reines Schwert »wo wälsch und falsch hat gleichen Klang und deutsch heißt Herzensüberschwang« (Hervorhebung im Original).

440 Unterschrift in Original abgeschnitten.

441 Text nach dem Original in RWG.

442 Handschrift Harnacks.

443 Gedruckt »1913«, handschriftl. korrigiert in »1914«.

»Sorg' Dich nicht um Deinen Leib,
»Noch um Deine Glieder;
»Was in Dir lebendig ist,
»Kehrt verdoppelt wieder!
»Des gerechten Abels Blut
»Stockt nicht in der Erde,
»Solcher Saat, von Gott gesät,
»Gilt Sein ›Stirb und Werde!«⁴⁴⁴

Verehrungsvoll v. Harnack

*28 Brief Chamberlains an Harnack vom 09. Dezember 1914*⁴⁴⁵

[handschriftl.]⁴⁴⁶ 9. Dez. 1914

Bayreuth

Hochverehrte Exzellenz

ich stehe von einem langweiligen Fieberbett auf, um Ihnen zu danken und Sie – in Erwiderung auf die vortrefflichen Verse⁴⁴⁷ – zu fragen, ob Ihnen nachfolgendes aus dem verbreitetsten englischen ABC-Buch bekannt ist:

»Q^{uestion}«⁴⁴⁸ – Who was Abel?

A^{nswer}. – A better man than Cain; so Cain slew him.«

Das »so« ist doch unbezahlbar!

In grösster Verehrung

Houston Stewart Chamberlain

Wäre nicht Mavor's⁴⁴⁹ »Spelling Book«⁴⁵⁰ uralte, man könnte glauben es stamme aus dem England des J. 1914.⁴⁵¹

444 »Stirb und Werde!«, aus: Johann Wolfgang VON GOETHE: West-östlicher Divan. In: Ders.: Weimarer Ausgabe. Bd. 6. Weimar 1888, 28, 17–20: »Und so lang du das nicht hast, // Dieses: Stirb und werde! // Bist du nur ein trüber Gast // Auf der dunklen Erde.« – Zu Drucknachweisen vgl. S/D, Nr. 1191; auch in Harnack: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 310; Z–H, 449=350.

445 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebenda. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

446 Handschrift Chamberlains.

447 Vgl. Brief 27 (04.12.1914).

448 Abschrift: »2.«

449 Abschrift: »Marow's«.

450 Abschrift: »Spelling Work«.

451 William Fordyce MAVOR: The English Spelling-Book: Accompanied by a progressive series of easy and familiar lessons, intended as an introduction to a correct knowledge of the English language. London 1802; danach viele Auflagen.

29 Brief Chamberlains an Harnack vom 28. Dezember 1914⁴⁵²

[handschriftl.] J⁴⁵³ 28. Dez. 1914
Bayreuth

Hochverehrte Exzellenz

Für den Fall Sie sollten diesen blühenden Blödsinn noch nicht gesehen haben, lege ich ihn bei.⁴⁵⁴ Ich weiss ja, A. H. Sazel [?] J⁴⁵⁵ ist nicht gerade ein grosses Licht;⁴⁵⁶ doch gibt es für einen derartigen Excess in Dummheit einzig die Erklärung, dass die Engländer alle wahnsinnig geworden⁴⁵⁷ sind.

Mit den besten Wünschen für das neue Jahr – namentlich in Bezug auf die Ihnen Theuren

verbleibe ich
in Verehrung
ergebenst
Houston Stewart Chamberlain⁴⁵⁸

30 Brief Chamberlains an Harnack vom 13. Januar 1915⁴⁵⁹

13. Januar, 1915
Bayreuth

Hochverehrte Excellenz

Beiliegend ein Schriftstück, das ein junger Bayerischer Soldat einem von ihm gefangenen »Schwarzen« abnahm.⁴⁶⁰ Der betreffende deutsche Soldat hatte es an seine Eltern »zum Aufbewahren« geschickt; nun ist der junge Held vor dem Feind gefallen. Die Eltern möchten gern erfahren, was das Schriftstück zu bedeuten hat, und haben es meinem Freunde dem Generalmusikdirektor Michael Balling⁴⁶¹ zu diesem Behufe anvertraut, der

452 Text nach dem Original in RWG. Ein maschinenschriftliches Exemplar (Abschrift) in StaBi. Dasselbe in einem Durchschlag ebenda. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

453 Handschrift Chamberlains.

454 Die Anlage ist nicht erhalten.

455 So in Abschrift und Durchschlag mit Fragezeichen ü. d. Z.

456 Identität unklar.

457 Abschrift: »gesprochen«. Ü. d. Z. handschr. korrigiert: »geworden«.

458 Unterschrift offenbar mit anderem Federhalter und von anderer Hand (Eva Chamberlain). Darunter schräg von dritter Hand notiert: »vermutlich von Eva Chamberlain ausgeschnitten«.

459 Text nach dem maschinenschriftlichen Durchschlag ohne Unterschrift in RWG. In der linken oberen Ecke von unbekannter Hand: »A. Harnack«. Abschrift von unbekannter Hand in StaBi mit (sekundärer) Überschrift »Abschrift eines Briefes v. Chamberlain«. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

460 Das Schriftstück befindet sich nicht in der Korrespondenz.

461 Michael Balling (1866–1925), seit 1911 Nachfolger Hans Richters als Dirigent des Hallé Orchestra

es wiederum mir zuschickt. Wer weiss, ob nicht ein interessantes Wort drin vorkommt? Diese Erwägung veranlasst mich, es Ihnen, der Sie es wahrscheinlich selber lesen können, und jedenfalls an der Quelle alles Wissens sitzen, vorzulegen.

Mit der Bitte, die Belästigung zu entschuldigen, verbleibe ich in dankbarer Verehrung
Ihr sehr ergebener

[Unterschrift fehlt]

*31 Billet Harnacks an Chamberlain vom 19. Januar 1915*⁴⁶²

*[handschriftl.]*⁴⁶³ Hrn. St. H. Chamberlain

empfiehlt

[gedruckt] Professor D. Adolf von Harnack
Wirklicher Geheimer Rat

[handschriftl.] den Hrn. Senator Beveridge aus Washington⁴⁶⁴ aufs wärmste.

[gedruckt]
Grunewald-Berlin
Kunz Buntschuhstraße 2.
[handschriftl.]
19. 1. 15.

in Manchester und regelmäßiger Dirigent bei den Bayreuther Festspielen. Der Kriegsausbruch überraschte ihn in Bayreuth, von wo er nicht mehr nach Manchester zurückkehrte. Zu ihm vgl. Elisabeth NOACK u. a.: Balling, Michael. MGG² 2 (1999), 126; Christopher FIELD: Balling, Michael. The New Grove Dictionary of Music and Musicians 2 (2001), 605.

462 Text nach dem Original in RWG.

463 Handschrift Harnacks.

464 Gemeint ist Albert J. Beveridge (1862–1927), republikanischer Senator für Indiana von 1899–1911; zu ihm vgl. John BRAEMAN: Albert J. Beveridge: American Nationalist. Chicago; London 1971; zu seiner Europareise ebd., 240 f. Vgl. dazu auch Chamberlain an seinen Verleger Hugo Bruckmann, 11.02.1915; Chamberlain: Briefe ... 1, 279 f.: »Auch neulich der Senator Beveridge aus Washington, der kein Wort Deutsch kann, hat den großen Umweg gemacht, nur um mich kennen zu lernen und mit mir zu sprechen; er sagte mir, die »Grundlagen« hätten in der englischen Ausgabe dort drüben einen ungeheuren Eindruck gemacht – vorläufig innerhalb eines engeren Kreises, der sich aber von Tag zu Tag erweitere, und meine Meinung über den Krieg werde gerade in gebildeten Kreisen der Vereinigten Staaten von nicht leicht abzuschätzendem Gewicht sein.« – Zur Rezeption Chamberlains im angelsächsischen Bereich vgl. Colin HOLMES: Houston Stewart Chamberlain in Great Britain. Wiener Library Bulletin 24 (1970), Heft 2, 31–36; Roderick STACKELBERG: Idealism Debased: From *Völkisch* Ideology to National Socialism. Kent, Ohio 1981, 114.

32 Brief Harnacks an Chamberlain vom 13. April 1915⁴⁶⁵

[handschriftl. J⁴⁶⁶ Berlin-Grunewald

13. 4. 15.

Hochverehrter Herr!

Besten Dank für Ihr neues Kriegs- u. Trutz- und Friedensbuch.⁴⁶⁷ Die Flöte, welche Sie in dieser großen Zeit spielen, hat einen besonderen Klang, für den alle Deutschen Ihnen dankbar sein müssen u. mit ihnen

Ihr
ergebenster
v. Harnack

33 Brief Chamberlains an Harnack vom 25. November 1915⁴⁶⁸

[handschriftl. J⁴⁶⁹ 25. Nov. 1915

Bayreuth

Hochverehrter Herr⁴⁷⁰

Dass ich, Dank Ihrer grossen Güte, zu der ersten u. zweiten Auflage der »Mission u. Ausbreitung« nun auch die dritte durchgearbeitete u. vermehrte hinzuthun kann,⁴⁷¹ freut mich um so mehr als ich gerade für dieses Buch eine fast »unwissenschaftliche« leidenschaftliche Vorliebe habe.

Schön ist das neue Vorwort!

Ich hatte gehofft, mich einige Tage mit meiner Frau an⁴⁷² Berliner Kunstschatzen, Darbietungen, Anregungen zu erholen u. erfrischen, u. bei dieser Gelegenheit auch die stärkende Freude mir zu gönnen, Euer Excellenz Hand drücken zu dürfen, doch die Regierung verweigerte mir als »feindlichem Ausländer« die Reiseerlaubnis,⁴⁷³ und so grüsse ich aus der Ferne als

Ihr in grösster Verehrung u. Dankbarkeit
ergebener

Houston Stewart Chamberlain

465 Text nach dem Original in RWG.

466 Handschrift Harnacks.

467 Houston Stewart CHAMBERLAIN: Neue Kriegsaufsätze. München 1915 (Va 53).

468 Text nach dem Original in RWG. Teilweiser Abdruck in Z–H, 472=368. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

469 Handschrift Chamberlains.

470 Korrigiert aus: »Freund«.

471 MuA³. In der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen. Vgl. auch oben Brief 7 (12.10.1902).

472 Z–H: »an den«.

473 Zur Sache oben S. 223.

34 Brief Chamberlains an Harnack vom 10. September 1917⁴⁷⁴

[handschriftl.]⁴⁷⁵ Diktirt.

Bayreuth, 10. September 1917.

Euer Excellenz

bin ich für die frdl. Mittheilung Ihrer Lutherfestschrift besonders dankbar.⁴⁷⁶ Schon rein als geistig-technische Leistung interessierte mich auf das Lebhafteste die Behandlung des weltumspannenden Gegenstandes auf so wenigen Seiten, und diese ist so klar und anziehend-fließend gelungen, dass ich nicht glauben würde zu übertreiben, wenn ich dem kleinen Opus das Prädicat »meisterlich« beilegte. – Um nicht gegen die Aufrichtigkeit zu sündigen, bemerke ich, dass die Nichtbefolgung von Luther's Rath, »unten bei der Krippe des Heilands zu bleiben«⁴⁷⁷ als Lücke von mir empfunden wird. – Vom Krankenstuhle aus grüsst Sie als Kriegskrüppel⁴⁷⁸ in Bewunderung Verehrung und Dankbarkeit

Ihr ganz ergebener

Houston Stewart Chamberlain⁴⁷⁹

35 Brief Chamberlains an Harnack vom 05. April 1919⁴⁸⁰

Bayreuth, 5. April⁴⁸¹ 1919

Hochverehrter Herr wirklicher Geheimrat!

Eure Exzellenz werden in diesen Tagen von meinem Verleger eine Zusendung erhalten, zu der ich ein paar Worte der Erklärung und der Entschuldigung hinzufügen will.⁴⁸²

474 Text nach dem Original in StaBi.

475 Unbekannte Hand.

476 Adolf VON HARNACK: Martin Luther und die Grundlegung der Reformation: Festschrift der Stadt Berlin zum 31. Oktober 1917. Berlin 1917 (S/D, Nr. 1249; in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen).

477 Vgl. die dicta aus Sammlungen von Luthers Tischreden WA TR 6, 38, 15 f. (Nr. 6558): »Wer Gott erkennen und ohn Gefahr von Gott speculiren will, der schau in die Krippen, heb unten an ...«; 5, 541, 33–542, 2; 542, 26–29 (Nr. 6211): »In politicis et externis rebus possum admittere prophetas loquentes de eventibus et ira Dei, sed in spiritualibus bleibe ich alleine bey den krippen«; vgl. auch das Predigtzitat WA 36, 78, 1: »Du solt [...] Gott [...] nicht erkennen, es sey denn, das du dich zur Krippen haltest« (freundlicher Hinweis von Dr. Reinhold Rieger, Luther-Register, Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Tübingen).

478 Chamberlains rätselhafte Krankheit – er litt möglicherweise an Multipler Sklerose oder einer Form der Parkinsonschen Krankheit – hatte sich seit 1916 rapide verschlechtert; vgl. dazu Field, 397.

479 Unterschrift als Stempel in der Hand Chamberlains.

480 Text nach dem maschinenschriftlichen Original in RWG. Abschrift von unbekannter Hand in StaBi mit (sekundärer) Überschrift »Abschrift eines Briefes v. Chamberlain«. Kleinere orthographische Abweichungen sind nicht notiert.

481 Tag und Monat handschriftlich nachgetragen (Eva Chamberlain?).

482 Es handelt sich um: Chamberlain: Lebenswege meines Denkens.

In den letzten Monaten des vergangenen Jahres habe ich zum wiederholten Male Ihre »Mission und Ausbreitung des Christentums« durchgearbeitet und zwar diesmal mit Hilfe meiner Frau in der dritten Auflage, die ich, wie die früheren, Ihrer Güte verdanke.⁴⁸³ Dank diesem wundervollen Buche waren Sie tagtäglich unter uns anwesend, und da konnte ich dem Wunsche nicht widerstehen [*sic*], Ihnen wenigstens ein Symbol des Eindrucks und der lebhaftesten Dankbarkeit zukommen zu lassen. Ich bitte Sie, das Buch, das Ihnen aus München zugeht, in diesem Sinne aufnehmen zu wollen.

Es handelt sich um ein ganz unzeitgemässes Werk, das gar keine Beziehung zu dem heutigen Tage und dem neuen Deutschland besitzt. Ich erwarte auch keinesfalls, dass ein Mann, der wie Sie mitten im Leben steht, und dessen Tätigkeit unabsehbare Bedeutung besitzt, ein Buch wie das meinige lese. Allenfalls könnten die Ausführungen von Seite 348 ab bis Schluss Ihnen einige Unterhaltung gewähren – – wenngleich auch diese vielseitiger und inhaltreicher geworden wären, hätte nicht das Leiden, das mich im Kriege befiel, mir das Nachschlagen in Büchern fast unmöglich gemacht, sodass ich in der Hauptsache nur das verwenden konnte, was im Vordergrund des Gedächtnisses stand.⁴⁸⁴

Ich hoffe, die Ereignisse, die das grössere Vaterland so tief erschüttert haben und unter denen Ihre engere Heimat so unsäglich schwer leiden muss,⁴⁸⁵ haben Sie und die Ihren am nächsten Stehenden, soweit dies möglich, verschont? Die Zeitungen erzählen von einer Vort<r>agstätigkeit, die mich hoffen lässt, Ihre Kräfte stehen Ihnen unvermindert zur Verfügung. Nebenbei gesagt haben mich⁴⁸⁶ diese Notizen in ihrem Unverstande zugleich geärgert und mir⁴⁸⁷ den Mund wässerig gemacht. Oft zitterte ich für die Ihnen anvertrauten Schätze, wenn ich hören musste, gerade die Bibliothek stehe im Mittelpunkt der revolutionären Kämpfe.⁴⁸⁸

Empfangen Eure Exzellenz die Versicherung der verehrungsvollen Anhänglichkeit, mit der ich mich nenne

Ihr ganz ergebener

Houston Stewart Chamberlain⁴⁸⁹

483 MuA³. Vgl. dazu auch oben Brief 33 (25.11.1915).

484 Gemeint ist der Abschnitt über »Bleibende Lebensgenossen« im fünften Teil (»Mein Buchgaden«) mit kurzen Essays über Montaigne, Pascal, Rousseau, Voltaire, Diderot, Balzac, französische Lustspieldichter, »Don Quixote«, Laurence Sternes »Tristram Shandy«, Lichtenberg, Herder und Goethe (S. 348–404). Chamberlain war seit 1916 die meiste Zeit ans Bett gefesselt; vgl. Anm. 478.

485 In Estland, das am 24.02.1918 seine Unabhängigkeit proklamiert hatte, war es nach dem Abzug der deutschen Truppen im Dezember 1918 und Januar 1919 zu Kämpfen mit bolschewistischen Einheiten gekommen, die schließlich mit britischer und finnischer Hilfe zurückgeschlagen werden konnten.

486 Handschriftlich über der Zeile ergänzt.

487 Handschriftlich ergänzt.

488 Die Bibliothek »lag im Mittelpunkt der Straßenkämpfe; das Gerücht ging, das Gebäude sei von revolutionsgegnerischen Truppen besetzt, und es würde von dort geschossen; darauf wurde die Bibliothek von Revolutionstruppen regelrecht unter Feuer genommen, und die Fassade zeigt noch heute die Spuren der Kugelschläge. Unter persönlicher Gefahr drang Harnack durch die abgesperrten Straßen bis zur Bibliothek vor und begab sich von dort unverzüglich in das Kultusministerium, wo jetzt Adolf Hoffmann, der »Zehn-Gebote-Hoffmann«, die Zügel führte. Es gelang ihm in einer kurzen Unterredung bei Hoffmann einen besonderen Schutz für die Bibliothek zu erwirken, die fortan unbehelligt blieb« (Z–H, Erstauflage, 489; etwas anders in der zweiten Aufl., 381). Ferner Emil JACOBS: Adolf von Harnack †. ZfB 47 (1930), 365–376, 375.

489 Unterschrift als Stempel in der Hand Chamberlains. Fehlt in Abschrift.

36 Brief Eva Chamberlains an Harnack vom 02. September 1921⁴⁹⁰

[handschriftl.]⁴⁹¹ Bayreuth 2 Sept. 21

Hochverehrter Herr Geheimrath,

Iuere Exzellenz hatten die Güte den Empfang des Buches »Mensch und Gott« bestätigend, mit einigen Worten zu begleiten,⁴⁹² welche dem Verfasser nicht nur hohe Freude brachten, sondern eine werthvollste Ermuthigung bedeuteten, im Augenblicke wo er, der Schwerleidende,⁴⁹³ dieses »Schmerzskind« aus der grossen Stille seiner Werkstatt entliess. Es ist mir Herzensbedürfniss Ihnen, hochverehrter Herr Geheimrath, das zu sagen sowie den tiefgefühlten Dank meines Mannes zu übermitteln.

Ich kann das Werden und Reifen dieses Bekenntniss-Buches nur als Wunder empfinden – wenn Sie meinen theuren, so grausam heimgesuchten Gemahl jetzt sähen – Sie würden mich verstehen

In wahrer Erkenntlichkeit erfasse ich Ihre Hand, Ihnen den Gruss aus tiefer Seelen- und Gottgemeinschaft erwidern *[sic]*

als Ihre verehrungsvoll ergebenste

Eva Chamberlain

37 Bildpostkarte Chamberlains an Harnack vom 18. Oktober 1922⁴⁹⁴

[handschriftl.]⁴⁹⁵ Bayreuth 18/10. 22.⁴⁹⁶

Hochverehrte Exzellenz!

Wie sehr gütig von Ihnen des Kranken zu gedenken u. ihn durch eine so grosse Freude zu überraschen. Wir haben uns sofort auf das Buch⁴⁹⁷ gestürzt, das meine Frau mir Abends vorliest u. geniessen die meisterlichen Verdeutschungen. Soeben beendige ich Ihr herrliches Marcion-Buch⁴⁹⁸, das ich mit Leidenschaft gelesen u. mit Gefühlen tiefster Dankbarkeit für diese Belehrung über die zwei bedeutenden Religionsgenies – Marcion u. Appelles *[sic]* – aus der Hand lege.

490 Text nach dem Original in RWG.

491 Handschrift Eva Chamberlains.

492 Chamberlain: Mensch und Gott (Va 91). Das Schreiben Harnacks ist nicht erhalten.

493 Zu Chamberlains Krankheit vgl. oben Anm. 478.

494 Text nach dem (diktierten) Original in StaBi. Gedruckt in: Chamberlain: Briefe ... 2, 121 f. Geringe orthographische Abweichungen sind nicht vermerkt. Auf der Rückseite eine Fotografie Chamberlains im Sessel sitzend. Vgl. Abbildung S. 289.

495 Handschrift Eva Chamberlains.

496 Im Druck: »18. Oktober 1922« ohne Ortsangabe.

497 Nach Angabe des Herausgebers der Briefe: AUGUSTINUS: Reflexionen und Maximen/ aus seinen Werken gesammelt und übers. von Adolf von Harnack. Tübingen 1922 (S/D, Nr. 1351; in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen).

498 Marcion¹ (in der Inventarliste der Bibliothek Chamberlains nachgewiesen).



Abb. 7: Houston Stewart Chamberlain (zu Bildpostkarte 37)

Verzeihen Sie die durch mein Leiden bedingte Kürze, u. gestatten Sie mir Ihnen die Hand bewegt drücken zu dürfen

als Ihr

ehrerbietigst ergebener⁴⁹⁹

[*Unterschrift fehlt*]⁵⁰⁰

*38 Brief Harnacks an Chamberlain vom 17. September 1925*⁵⁰¹

[gedr.] ~~Der Präsident~~

[*handschriftl.*] ⁵⁰² Grunewald

[gedr.] ~~der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft Berlin C. 2, den~~ [handschr.] 17. 9. [gedr.] 1925⁵⁰³

~~zur Förderung der Wissenschaften~~

~~Telephon: Amt Merkur 536, 1824~~

[*handschriftl.*]

Hochverehrter Herr!

Sie haben mir durch die gütige Übersendung Ihres Bildes⁵⁰⁴ eine wahre Freude bereitet, und ich muß Ihnen dafür danken. Das Bild hat mich innerlich ergriffen, weil es gewiß sprechend ähnlich ist und weil es bezwungenes Leid und inneren Frieden wiedergibt.

In treuer Gesinnung

Ihr ergebener

v. Harnack

*39 Brief Eva Chamberlains an Harnack vom 01. November 1927*⁵⁰⁵

[*handschriftl.*] ⁵⁰⁶ Bayreuth 1 November, 27.

Hochzuverehrender Herr Geheimrath,

Nicht möchte ich es versäumt haben Eure Exzellenz davon in Kenntniss zu setzen, dass ich wahrscheinlich schon Ende Februar mit einer Auslese-Sammlung von Briefen meines verklärten Gemahles⁵⁰⁷ an die Oeffentlichkeit zu treten gedenke.⁵⁰⁸ Ursprünglich bestand der Plan zuerst einen Nachlassband, (bestehend aus vorhandenen zieml. umfangreichen Bruchstücken »zur Lebenslehre« entworfen) mit Hülfe Baron J. von Uexkülls,⁵⁰⁹ zusam-

499 »als Ihr ehrerbietigst ergebener« fehlt im Druck.

500 Im Druck: »Houston S. Chamberlain«.

501 Text nach dem Original in RWG.

502 Handschrift Harnacks.

503 Die »5« ist handschriftlich nachgetragen.

504 Vgl. dazu Z-H, 355=274 und oben Anm. 92. Das Bild ist im Nachlaß Harnacks nicht erhalten. Vgl. Abb. oben Seite 224.

505 Text nach dem Original in RWG.

506 Handschrift Eva Chamberlains.

507 Chamberlain war am 9. Januar 1927 gestorben.

508 Erschienen als: Chamberlain: Briefe ... 2 Bde. München 1928.

509 Zu Uexküll vgl. oben S. 261 mit Anm. 352.

menzustellen. Nun scheiterte leider dieses Vorhaben an des verehrten Freundes schwerer Erkrankung,⁵¹⁰ und wandte sich der Verleger an mich mit der Bitte, doch dann an die Herausgabe von Briefen zu gehen, die in Durchschlägen u. Abschriften in grosser Anzahl vorliegen. Es bildete diese Durchnahme für mich eine wahre Erhebung u. immer mehr bestärkte sich dabei in mir die Empfindung, dass, in sorglicher Auswahl, diese Blätter unserer trostlos verfahrenen Zeit wohl etwas zu sagen hätten. Ich wandte mich u. A. auch anfragend nach Doorn⁵¹¹ u. erhielt von S<einer> M<ajestät> dem Kaiser das »freudige Einverständniss« damit, verbunden mit dem Wunsche auch seine eigenen Briefe mit eingereiht zu sehen.

An Euere Exzellenz richte ich nun die Mittheilung, dass ich gerne jenen einen schönen Brief, der auf die 5 Briefe über seinen »Goethe« an Sie gerichtet wurde, mit aufnehme.⁵¹² Er gehört unbedingt in diese Sammlung u. ich erhoffe mir Ihre Zustimmung?

In dankbarem Eingedenken drückt Ihnen, hochzuverehrender Herr Geheimrath, die Hand

Ihre wahrhaft ergebene
Eva Chamberlain

40 Brief Harnacks an Eva Chamberlain vom 02. November 1927⁵¹³

[handschriftl. J]⁵¹⁴ Berlin-Grunewald
2. 11. 27

Hochverehrte, gnädige Frau!

Gerne erteile ich meine Zustimmung zum Abdruck des von Ihnen bezeichneten Briefes⁵¹⁵ und freue mich, daß Briefe Ihres verewigten Gemahls uns beschert werden sollen.

Dankbar habe ich Ihre Zeilen empfangen, da sie mir die Erinnerung an den teuren Entschlafenen belebten, die ich im Herzen halte.

Mit verehrungsvollem Gruß
Ihr
ergebenster
v. Harnack

510 Uexküll litt an einer Venenentzündung und war im Sommer 1927 operiert worden. Vgl. dazu Gudrun von Uexküll: Jakob von Uexküll, 146 f. – Das angesprochene Buch erschien 1928 unter dem Titel »Natur und Leben«.

511 Niederländischer Exilsort Kaiser Wilhelms II.

512 Die einschlägigen Briefe Harnacks an Chamberlain sind Brief 14 (13.11.1912); 16 (17.11.1912); 18 (19.11.1912); 20 (21.11.1912); 21 (24.11.1912); der hier gemeinte Brief Chamberlain an Harnack ist Nr. 22 (09.12.1912).

513 Text nach dem Original in RWG.

514 Handschrift Harnacks.

515 Vgl. oben Anm. 512.

Anhang I: Zwei Schreiben Eva Chamberlains an Harnack (außerhalb des Briefwechsels Harnack-Chamberlain)

Die nachfolgenden beiden Briefe Eva Wagners bzw. Chamberlains an Harnack stehen außerhalb des vorgenannten Briefwechsels und beziehen sich inhaltlich nicht darauf. Sie seien der Vollständigkeit halber hier mitgeteilt.

[41] Brief Eva Wagners an Harnack vom 24. Februar 1907⁵¹⁶

[handschriftl.]⁵¹⁷ Cannes. Hôtel du Parc.
24 Febr. 1907

Hoch verehrter Herr Professor,

Sie haben meiner Mutter⁵¹⁸ eine grosse Freude durch die Zusendung der von Ihnen jüngst gehaltenen Rede bereitet⁵¹⁹ und muss sie es nur aufrichtig bedauern, dass ihr noch schonungsbedürftiger Gesundheitszustand es ihr nicht gestattet Ihnen, hoch<ch>verehrter Herr, persönlich ihren Dank u. ihre herzliche Zustimmung auszusprechen! Am Liebsten käme sie freilich auf ein stilles Stündchen – wie vor nun schon einigen Jahren zu Ihnen – und bespräche sich eingehend über den nie zu erschöpfenden Gegenstand. Mit wärmstem Antheil nahm sie Kenntniss von Ihrer so edlen, bedeutsamen Kundgebung, in welcher sie den Geist der Hoffnung als fördernde Kraft innig begrüßte. Viele einzelne Momente würde sie Ihnen, hochverehrter Herr, im Besonderen hervorheben; so z. B. die Bezeichnung der »ernsten Einfalt« der Christlichen Religion, die Entrüstung gegen die Schlafheit, welche die Frage der Einheit ablehnt oder beiseite schiebt. Diese Einheit, »so umfassend wie das menschliche Leben, u. so tief wie die menschliche Noth«.⁵²⁰ Auch die Worte darüber, dass kein Politiker bei uns wie in anderen Nationen nur Politiker sein könne, beglückten sie,⁵²¹ und ebenso das paradox scheinende Wort: »Die Frage der

516 Text nach dem Original in RWG. Zu Eva Wagner (von Bülow, 1867–1942) vgl. oben Anm. 3.

517 Handschrift Eva Wagners.

518 Cosima Wagner (s. o. Anm. 3).

519 HARNACK: Protestantismus und Katholizismus in Deutschland: Rede zur Feier des Geburtstages S. M. des Kaisers und Königs in der Aula der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 27. Januar 1907. Berlin 1907; auch in: PJ 127 (1907), 294–371 (S/D, Nr. 915); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben I, 225–250 (danach zitiert).

520 Ebd., 229 f.: »Schlafheit ist es, religiöse und theologische Schlafheit, die Frage [nach der Annäherung der Konfessionen, W. K.] von vornherein abzulehnen oder beiseite zu schieben. Denn, wie es ein unveräußerliches Element der christlichen Religion ist, daß sie Einheit unter ihren Bekennern fordert und stiften will – eine Einheit, so umfassend wie das menschliche Leben und so tief wie die menschliche Not –, so darf sich auch die theologische Wissenschaft nicht bei dem Zustande einer aussichtslosen konfessionellen Spaltung bescheiden. [...] Sie hat aber ferner auch mit steigender Klarheit die ernste Einfalt der christlichen Religion erkannt und zwischen Kern und Schale zu unterscheiden gelernt.«

521 Ebd., 232: »Seitdem ist die christliche Religion in den Tiefen unseres inneren und nationalen Lebens verankert, mit unserm höheren Dasein unauflöslich verbunden, und keine Macht vermag sie zu beseitigen. Eben darum kann kein Politiker bei uns und wie in anderen Nationen nur Politiker sein.«

Annäherung der Kirchen fällt mit der Frage der Verinnerlichung u. Freiheit in jeder einzelnen Kirche zusammen; etc. etc.«;⁵²² u. wie stimmte sie dem zu: »Der Laie solle sich vor Allem <als> Christ fühlen; er solle sich schämen kirchlich zu fühlen«.⁵²³

Sie sehen, hochverehrter Herr, aus der Hervorhebung dieser einzelnen Momente, wie eingehend u. wie gerne meine Mutter Ihnen folgte.

Ueber die Beispiele der Annäherung würde sie, wie schon vorher gesagt, am Liebsten mit Ihnen sprechen. Es will ihr erscheinen als wenn eine Solche in dem gemeinsamen Glauben an den Gott des Leidens, unseren Heiland am Kreuze, unseren Erlöser, bereits vorbedingt sei, abseits aller kirchlichen Spaltungen <—> lebte doch der protestantische Geist lange im Katholicismus! <—>⁵²⁴, u. als ob das allumfassende Gebot der Liebe einzig u. allein »das Wunder« der Einheit zu erfüllen vermöge. Sie empfand den Geist der Hoffnung aus Ihrer hochgegebenen Darstellung als den Weg dahin! u. so begrüßte sie dankbarsten Gemüthes Ihre gute That!

Empfangen Sie, hochzuverehrender Herr, diese Bruchstücke dessen was meine Mutter Ihnen sagen möchte, nachrichtig durch meine bescheidene Hand, u. seien Sie auch meiner Erkenntlichkeit für das, was Sie uns gaben, auf das Eindringlichste versichert.

Dem warmergebenen Gruss meiner Mutter füge ich die Versicherung meiner besonderen Verehrung hinzu! Ihre Eva Wagner

[42] Karte Eva Chamberlains an Harnack vom 06. April 1930⁵²⁵

[Vorderseite, gedruckt]

Den getreuen Freunden welche mit uns die Unermesslichkeit des erlittenen Verlustes⁵²⁶ empfinden und uns ihre Teilnahme so liebevoll zum Ausdruck brachten danken auf das Innigste

Siegfried und Winifred Wagner

Eva Chamberlein [*sic*]

Daniela Thode

Blandine Gravina

Bayreuth, Wahnfried, April 1930

522 Ebd., 234.

523 Ebd., 235: »Was hat nun zu geschehen, und was kann geschehen, um der Ausführung dieses Programms näherzukommen? Für den Laien – für jeden, der seine Kirche nicht berufsmäßig zu vertreten hat – ist die Antwort nicht schwer: er soll sich vor allem als Christ fühlen; er soll sich schämen, kirchlich zu sein und für seine Kirche einzutreten, während ihm das Christliche etwas innerlich Gleichgültiges ist; er soll den konfessionellen Streit, soviel wie immer möglich, meiden und sich mit Christen der anderen Konfession zu gemeinnützlichem Wirken zusammentun.«

524 Die Worte »lebte ... Katholicismus!« am Rand ergänzt.

525 Text nach dem Original in RWG.

526 Cosima Wagner war am 1. April 1930 gestorben.

*[Rückseite, handschriftl.]*⁵²⁷

Bayreuth 6/4 . 30

Unter der grossen Zahl liebe- u. -werthvoller Kundgebungen zeichneten sich Eurer Exzellenz Worte mit eigenstem Gepräge aus⁵²⁸ – sie fassten das in zarter bestimmter Form zusammen, was wir als die Sendung unserer herrlichen Mutter bewundernd in Ehrfurcht zu erkennen haben.

Noch bis in die letzten Zeiten empfangen wir gar viel Erhebendes von dieser grossen Seele, es vollzog sich noch innerhalb des Lebens eine Verklärung, welche uns über alles Leid stärkt u. erhebt. Dankbar u. verehrungsvoll drückt Ihre gütige Hand, hochverehrter Herr Geheimrath, u. empfiehlt sich Ihrer Frau Gemahlin, Ihre Ihnen von Herzen ergebene

Eva Chamberlain

527 Handschrift Eva Chamberlains.

528 Das Beileidsschreiben Harnacks ist nicht erhalten.

Anhang 2: Übersicht über die Korrespondenz Harnack–Chamberlain

Laufende Nummer	Absender/Adressat H=Harnack Ch=Chamberlain		Datum	Art	StaBi	RWG	Hön
1.	H/Ch		26.10.1901	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
2.	H/Ch		09.11.1901	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
3.	H/Ch		22.11.1901	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
4.		Ch/H	24.11.1901	Brief	Abschr. (handschr.)		
5.		Ch/H	11.05.1902	Brief		Orig.	
6.	H/Ch		13.05.1902	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
7.		Ch/H	12.10.1902	Brief	Abschr. (handschr.)		
8.	H/Ch		01.12.1902	Brief m. Anlage	Orig. (Brief)	Abschr. (Brief; masch.)	Anlage (Fotokopie)
9.		Ch/H	03.12.1902	Brief	Orig. (Sammlung Darmstaedter)		
10.	H/Ch		28.10.1903	Billet		Orig.	
11.	H/Ch		07.02.1908	Brief		Orig.	
12.		Ch/H	13.06.1911	Brief	Abschr. (masch.)	Orig.	
13.	H/Ch		15.06.1911	Brief		Orig. (Hs 93/24)	
14.	H/Ch		13.11.1912	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
15.		Ch/H	15.11.1912	Brief	Abschr. (masch.)	Orig.	
16.	H/Ch		17.11.1912	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
17.		Ch/H	19.11.1912	Brief	Abschr. (masch.)	Orig.	
18.	H/Ch		19.11.1912	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
19.		Ch/H	20.11.1912	Brief	Abschr. (masch.)	Orig.	

Laufende Nummer	Absender/Adressat H=Harnack Ch=Chamberlain		Datum	Art	StaBi	RWG	Hön
20.	H/Ch		21.11.1912	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
21.	H/Ch		24.11.1912	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
22.		Ch/H	09.12.1912	Brief	Orig.		
23.		Ch/H	20.05.1913	Brief	Abschr. (handschr.)	Orig.	
24.		Ch/H	22.02.1914	Brief	Orig.		
25.	H/Ch		24.11.1914	Brief		Orig.	
26.		Ch/H	28.11.1914	Brief	Abschr. (handschr.)	Orig.	
27.	H/Ch		04.12.1914	Brief		Orig.	
28.		Ch/H	09.12.1914	Brief	Abschr. (handschr.)	Orig.	
29.		Ch/H	28.12.1914	Brief	Abschr. (handschr.)	Orig.	
30.		Ch/H	13.01.1915	Brief	Abschrift (handschr.)	Durchschlag (masch.)	
31.	H/Ch		19.01.1915	Billet		Orig.	
32.	H/Ch		13.04.1915	Brief		Orig.	
33.		Ch/H	25.11.1915	Brief		Orig.	
34.		Ch/H	10.09.1917	Brief	Orig.		
35.		Ch/H	05.04.1919	Brief	Orig.	Abschr. (masch.)	
36.		Eva Ch/H	02.09.1921	Brief		Orig.	
37.		Ch/H	18.10.1922	Bildpost- karte	Orig.		
38.	H/Ch		17.09.1925	Brief		Orig.	
39.		Eva Ch/H	01.11.1927	Brief		Orig.	
40.	H/Eva Ch		02.11.1927	Brief		Orig.	
41.		Eva Wagner an H	24.02.1907	Brief		Orig.	
42.		Eva Ch/H	06.04.1930	Karte		Orig.	

Gesamtübersicht:

StaBi:

- 11 Briefe Harnacks an Chamberlain im Original
- 3 Briefe und 1 Bildpostkarte Chamberlains an Harnack im Original
(darunter 1 Brief in Sammlung Darmstaedter)
- 12 Briefe Chamberlains an Harnack in Abschrift

Gesamt: 27 Stücke

RWG:

- 12 Briefe Chamberlains an Harnack im Original
- 1 Brief Chamberlains an Harnack im Durchschlag
- 10 Briefe Harnacks an Chamberlain in Abschrift
- 5 Briefe und 2 Billets Harnacks an Chamberlain im Original
- 4 Briefe Eva Wagners (Chamberlains) an Harnack im Original
- 1 Brief Harnacks an Eva Chamberlain im Original

Gesamt: 35 Stücke

Hön:

- 1 Anlage zu Brief Harnacks an Chamberlain (Original in Fotokopie)

SCHLUSS

Am Ende dieses mehrfachen Durchganges durch Harnacks Werk seien einige Ergebnisse und anschließend verschiedene offene Fragen notiert:

Harnack hat sich zeitlebens mit Marcion beschäftigt. Dessen undogmatische Bestimmung des Gottes des Neuen Testaments als eines Gottes der Liebe korreliert mit Harnacks eigenem Gottesbild, formt es möglicherweise auch. Mit Marcion bemängelt Harnack am Alten Testament, daß es diesen Liebesbegriff nicht adäquat zum Ausdruck bringe. Aus dieser Einsicht resultiert die Forderung des alten Harnack, das Alte Testament aus dem Kanon zu entfernen. Sie deckt sich mit Tendenzen sowohl im zeitgenössischen Kulturprotestantismus als auch in »völkisch«-rassistisch argumentierenden Strömungen (die sich teilweise mit ersterem überlappen). In dem Maße, in dem völkisches Denken auch im Bereich der evangelischen Theologie und Kirche an Boden gewinnt, kann Harnacks prominente Position von den »Völkischen« gegen dessen ausdrücklichen Protest vereinnahmt werden. Harnack spielt damit ungewollt antisemitischen Strömungen in die Hände.

Die auf Marcion und sein Umfeld fokussierten Kenntnisse der Alten Kirche, die Harnack bei der Anfertigung der Preisschrift erwirbt, prägen zeitlebens sein Bild von der Interaktion zwischen Judentum und Christentum in der Alten Kirche. Tiefergehende Kenntnisse des Judentums zur Zeit Jesu besitzt er nicht. Vielmehr verdankt sich Harnacks Sicht des antiken Judentums im wesentlichen der protestantischen Bibelwissenschaft seiner Zeit. Gelegentlich werden in der Darstellung eigene antijüdische Vorurteile erkennbar, die aber die Argumentation kaum beeinflussen.

An einer engeren Bekanntschaft mit dem zeitgenössischen Judentum hat Harnack kein Interesse. Die Juden, die er durch seine Arbeit als Wissenschaftsorganisator kennenlernt, gehören zur hochassimilierten Oberschicht des Kaiserreiches, den sogenannten »Kaiserjuden«.¹ Ein vertieftes Verständnis des Judentums als einer lebendigen Religion und Kultur war von daher nicht zu erwarten.

Zum zeitgenössischen Antisemitismus hat sich Harnack zwar nicht oft, doch wenn, dann ganz unmißverständlich ablehnend geäußert. Dies gilt auch und insbesondere für die Rassetheorien des »völkischen« Antisemitismus. Gleichwohl verhinderte diese Ablehnung nicht, daß er zu prominenten Antisemiten gute bis herzliche Beziehungen unterhielt. In diesem Punkt wirkt sich sein Desinteresse am Judentum in fataler Weise aus: »Der Jude« sollte »hier nicht das letzte Wort haben«.² Wenn Chamberlain eine »erstarrte« philologisch-analytische Goethedeutung zugunsten eines rhetorisch-synthetischen Gesamtzugriffs ablehnte und die pathetische Attitüde pflegte, gegen akademische »Klein-

1 Der Begriff stammt angeblich von Chaim Weizmann. Zu diesem Milieu vgl. jetzt Amos ELON: Zu einer anderen Zeit: Porträt der jüdisch-deutschen Epoche (1743–1933). München; Wien 2003, 255–265.

2 Vgl. oben S. 200.

meisterei« und damit gegen das Establishment zu Felde zu ziehen, obwohl er nichts anderes sehnlicher wünschte, als durch seine Beziehungen zur Wagnerfamilie und zum Kaiser in anderer Weise zum Establishment dazuzugehören, so hatte dies ein Gegenstück in Harnacks Antidogmatismus, in seinem Willen zur »großen« Darstellung und in seinem Widerstand gegen die kirchliche »Orthodoxie«, ein Widerstand, der auch bei ihm nicht ins gesellschaftliche Abseits, sondern mitten in das Zentrum des Wilhelminismus führte, wie ihn der Hof repräsentierte. Beide glaubten, in ihren Schriften der jungen deutschen Nation religiös-ideologische Weisung für das 20. Jahrhundert bieten zu können, und eben darin fühlten sie sich verbunden.

Dieser nicht unproblematische Facettenreichtum der Persönlichkeit Harnacks macht einfache historische Zuordnungen schwierig. Die traditionellen Darstellungen seiner Haltung gegenüber dem Judentum in der Forschung sind zu differenzieren. Man kann mindestens für Harnack und die Rezeption seines Werkes nicht ohne weiteres von einem Gegensatz der evangelischen und jüdischen Liberalismen sprechen (gegen Tal und andere). Bei aller Kritik wurden die Strukturanalogien, ja Konvergenzen von Harnacks jüdischen Zeitgenossen durchaus wahrgenommen. Umgekehrt wurden sie von Harnack nicht thematisiert. Er verweigerte sich aber auch nicht bewußt dem »Gespräch« mit dem Judentum (gegen Wiese). Insofern kann auch von einer »antijüdischen Struktur« der Theologie Harnacks keine Rede sein (gegen Detmers). Vielmehr ignorierte Harnack das Judentum seiner Zeit weithin, während er in seinen Schriften die Vorurteile gegenüber dem Judentum zur Zeit Jesu von seinen Gewährsleuten übernahm. Auch für sein Verhältnis zum Alten Testament war das Judentum letztlich ohne Belang. Entscheidend war vielmehr das, was in Christus geschehen ist.

Man kommt demnach bei Harnack mit einer Begrifflichkeit, die unsachgemäße Gegensätze statuiert (*Antijudaismus*, *Antisemitismus*), nicht aus. Vielmehr wird man bei ihm eher von einer »Ferne« oder »Distanz« zum Judentum sprechen müssen, die aus einem auffälligen Desinteresse resultiert. Dieses Desinteresse gilt es zu erklären. Einerseits findet sich bei Harnack aufgrund seiner Marcionbegeisterung eine massive Unterschätzung der theologischen (nicht historischen!) Verwurzelung des Christentums im Judentum. Andererseits war er innerhalb einer Leitkultur wissenschaftlich tätig, die in Kaiserreich und Weimarer Republik in weiten Teilen durch den liberalen Protestantismus geprägt war. Im Unterschied zu einigen Strömungen innerhalb dieser Leitkultur übernahm Harnack aber den wachsenden Antisemitismus gerade nicht, ohne jedoch die Konsequenzen, die eine solche Haltung für sein theologisches Arbeiten hätte haben müssen, genauer zu bedenken. Darin wird man einerseits seine Leistung, andererseits aber auch seine Grenze sehen müssen.

In dem hier gesteckten Rahmen lassen sich keine eindeutigen Aussagen darüber machen, in welchem Umfang die Indifferenz Harnacks gegenüber dem Judentum paradigmatischen Charakter hat. Insbesondere muß die Frage offenbleiben, inwiefern sich darin eine weitverbreitete Haltung der kirchlich gebundenen Bildungsschichten des Wilhelminismus widerspiegelt. Zu vermuten ist, daß die Annahme einer pervasiven Ignoranz dem historischen Befund besser gerecht wird als die These eines allgegenwärtigen Antijudaismus, wie sie sich allzu häufig in der Sekundärliteratur findet. Dieses Nicht-wissen-wollen stellte gewissermaßen ein mentales Brachland dar, das von antisemitischen Strömungen und Vorurteilen zunehmend besiedelt werden konnte.

Wie hätte sich Harnack selbst gegenüber dem NS-Regime verhalten? Die Frage ist durchaus nicht akademisch, wenn man an den fast gleichaltrigen Adolf Schlatter denkt, der sich trotz einer wesentlich intimeren Kenntnis rabbinischer Literatur als Harnack im hohen Alter zu antisemitischen Ausfällen wie in der Schrift »Wird der Jude über uns siegen? Ein Wort zur Weihnachtszeit« von 1935 hinreißen ließ.³ Sie ist auch deshalb nicht akademisch, weil bereits während des Dritten Reiches aus dem Schülerkreis – nämlich von dem Lutheraner *Hermann Sasse* (1895–1976) – der schwerwiegende Vorwurf erhoben wurde, die Theologie Harnacks und seiner Schüler sei für die Verführungen der NS-Ideologie anfällig gewesen, da sie auf eine Bekenntnisbindung bewußt verzichten wollte.⁴

Nimmt man die Stellung zum NS-Regime als einen möglichen Lackmustest für die Beurteilung von Harnacks Stellung zum Judentum, so steht jedoch zu vermuten, daß sich der Kirchenhistoriker – bei zunehmender Resignation – nachdrücklich etwa gegen eine Übernahme des Arierparagraphen in die Kirche und gegen die Nürnberger Gesetze ausgesprochen hätte. Dies allerdings nicht primär aus theologischen Motiven heraus, wie etwa bei seinem Schüler Dietrich Bonhoeffer.⁵ Handlungsleitend, so würde ich vermuten, wäre hier sein christlicher Humanismus⁶ geworden, der den in weiten Kreisen der evangelischen Theologieprofessoren jener Zeit zu beobachtenden theologischen Supersessionismus,⁷ der bei dem greisen Adolf Schlatter zu einem durchaus dualistisch anmutenden religiösen Weltbild führte (»die Christen im Kampf gegen *den* Juden«), gewissermaßen praktisch konterkariert hätte und sich – in anderer Hinsicht – auch in seiner Arbeit für den Evangelisch-sozialen Kongreß niederschlug. Ganz abgesehen von dem Harnacks Weltbild inhärenten bildungsbürgerlichen Affekt gegen die pöbelhaften Attitüden der Nazis wäre es ihm nicht im Traum eingefallen, den Juden die Menschenwürde mit den sich damit verbindenden staatsbürgerlichen Rechten abzusprechen, *obwohl* sie für ihn *theologisch* letztlich irrelevant waren. Vielleicht hätte er in Hinterzimmern und Antichambres zu taktieren versucht wie sein Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, Hans Lietzmann, in der irrigen Annahme, die politischen Probleme der Zeit ließen sich

3 Adolf SCHLATTER: Wird der Jude über uns siegen?: Ein Wort für die Weihnachtszeit. Velbert 1935. (Freizeit-Blätter; 8); vgl. dazu die kontroverse Beurteilung bei Smid: Deutscher Protestantismus ..., 256–259; Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ: Adolf Schlatters Sicht des Judentums im politischen Kontext: Die Schrift *Wird der Jude über uns siegen?* von 1935. In: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, 95–110; Werner NEUER: Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche. Stuttgart 1996, 757–761; Deines: Die Pharisäer, 262–299; Hermann LICHTENBERGER: Adolf Schlatter (1852–1938) und das Judentum (Vortrag auf der Jahrestagung der *Studiorum Novi Testamenti Societas* in Bonn am 01.08.2003; Mitschrift).

4 Hermann SASSE: Adolf von Harnack: Der Theologe des Zweiten Reiches. Gedanken über die Lebensbeschreibung Adolf von Harnacks [Rez. zu: Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, 1936]. ZW 12 (1935/36), 346–354; auch in ders.: In statu confessionis. Bd. 2: Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften/ hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. Berlin 1976, 194–200, hier 198: »Im Jahr 1930 stand die preußische Kirche bei den Schülern Adolf von Harnacks, 1933 stand sie bei Ludwig Müller und Joachim Hossenfelder. Es ist kaum denkbar, daß der »gewaltige Fortschritt« in dieser Richtung noch sehr viel weitergeht.« – Vgl. dazu auch Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Harnack, Adolf von. TRE 14 (1985), 450–458, 458.

5 Vgl. dazu oben S. 30, Anm. 67.

6 Zum Begriff vgl. oben S. 199, 205.

7 Dazu im einzelnen etwa Smid: Deutscher Protestantismus ..., 221–320.

noch im Stile des Kaiserreiches lösen.⁸ Eher würde ich ihn jedoch – mit Marikje Smid – in der Nähe seines Schülers Hans von Soden sehen, der in einer Erklärung in seiner Vorlesung am 4. Mai 1933, der ersten nach der nationalsozialistischen »Machtergreifung«, dem »völkischen« Staat und dem Antisemitismus eine Absage erteilte.⁹ Daß sich sowohl Harnacks Sohn Ernst als auch sein Neffe Arvid, der Sohn seines Bruders Otto, im Widerstand gegen Hitler engagierten und dieses Engagement auch mit dem Leben bezahlten, dürfte nicht von ungefähr kommen.¹⁰ In diesem Sinne war Harnack durchaus ein Kind der Aufklärung und des politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Er bietet somit ein instruktives Beispiel für einen »sekundären Philosemitismus«, d. h. für ein Eintreten für das Judentum, das aus anderen Motiven als einem genuine Interesse für dasselbe gesteuert wird.¹¹ Mithin steht Harnack exemplarisch dafür, daß die Historiographie der jüdisch-christlichen Beziehungen nicht auskommt mit einer polaren Begrifflichkeit (*Antisemitismus* vs. *Philosemitismus*), sondern statt dessen ein wesentlich differenzierteres geschichtshermeneutisches Instrumentarium entwickeln muß, wenn wir die jüdisch-christlichen Beziehungen in ihrer ganzen phänomenologischen Breite und historischen Tiefe angemessen verstehen wollen.¹²

8 Vgl. dazu Kinzig: Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im »Dritten Reich«, 544–558.

9 Diese Erklärung (abgedruckt in THEOLOGIE UND KIRCHE IM WIRKEN HANS VON SODENS: Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933–1945/ hrsg. von Erich Dinkler; Erika Dinkler-von Schubert. 2. Aufl. Göttingen 1986. [AKZG A/2], 37–43) liegt durchaus auf der Linie Harnackscher Äußerungen wie in dem Aufsatz über »Rasse, Überlieferung und Individuum« von 1907; vgl. dazu oben S. 191–193, und zum gesamten Vorgang Kinzig: Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im »Dritten Reich«, 559–562; ferner Smid: Deutscher Protestantismus ..., 278 f.

10 Ernst von Harnack wurde am 5. März 1945 wegen Landesverrats im Zuchthaus Berlin-Plötzensee hingerichtet. Ihm wurde Mitwisserschaft hinsichtlich des Attentats vom 20. Juli 1944 zur Last gelegt. Vgl. hierzu Ernst von Harnack: Jahre des Widerstands 1932–1945. – Zu Ernst von Harnack allgemein vgl. oben S. 194, Anm. 220; ferner S. 278, Anm. 427. – Arvid Harnack war bereits am 22. Dezember 1942 als Mitglied der sogenannten »Roten Kapelle« hingerichtet worden. Zu letzterem und seiner – später ebenfalls hingerichteten Frau Mildred – vgl. jetzt Shareen Blair BRYSAK: Mildred Harnack und »Die rote Kapelle«: die Geschichte einer ungewöhnlichen Frau und einer Widerstandsbewegung. Bern 2003.

11 Vgl. dazu im einzelnen Kinzig, »Philosemitismus«, Teil II, bes. S. 364.

12 Vgl. dazu Kinzig: Nähe und Distanz; ders.: Closeness and Distance.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Die Bibliographie ist nicht auf Vollständigkeit angelegt, sondern verzeichnet nur die tatsächlich herangezogene Literatur. Darum sind auch dort nicht die neuesten Auflagen angegeben, wo der Textzusammenhang den Rückgang auf ältere Auflagen erforderte. Die Titel von Harnack und Chamberlain sind in der Regel nach den Nummern der betreffenden Bibliographien geordnet, wobei bei Harnack die modernen Neuauflagen seiner Schriften in chronologischer Reihenfolge den Abschluß bilden. Mehrere Titel desselben Autors/derselben Autorin sind ebenfalls chronologisch geordnet.

I Unveröffentlichte Quellen

Archiv der Richard-Wagner-Gedenkstätte Bayreuth (RWG)
Nachlaß Chamberlain
Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung
Nachlaß Harnack
Sammlung Darmstaedter
Privatarchiv Prof. Dr. Jürgen Hönscheid, Mainz

II Gedruckte Quellen und Literatur (siehe auch »Abkürzungsverzeichnis« oben S. 13 f.)

- Abramowski, Rudolf: Vom Streit um das Alte Testament. ThR N. F. 9 (1937), 65–93.
Abrath, Gottfried: Hesse, Hermann Klugkist. BBKL 15 (1999), 701–704.
Ackermann, A[ron]: Judentum und Christentum. Leipzig 1903.
Adam, Klaus-Peter: Der theologische Werdegang Walter Grundmanns bis zum Erscheinen der 28 Theesen der sächsischen Volkskirche zum inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche Ende 1933. In: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, 171–200.
Adolf von Harnack: Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft; Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages/ hrsg. von Kurt Nowak; Otto Gerhard Oexle; Trutz Rendtorff; Kurt-Victor Selge. Göttingen 2003. (VMPiG; 204).
Adolf von Harnack: Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker/ hrsg. von Kurt Nowak; Otto Gerhard Oexle. Göttingen 2001. (VMPiG 161).
Aland, Barbara: Marcion (ca. 85–160)/Marcioniten. TRE 22 (1992), 89–101.
Aland, Kurt (Hrsg.): siehe unter: Glanz und Niedergang der deutschen Universität ...
Alwast, Jendris: Lipsius, Richard Adelbert. BBKL 5 (1993), 118 f.
Andersen, Friedrich: Anticlericus: Eine Laientheologie auf geschichtlicher Grundlage. Schleswig 1907.
–: Bartels, Adolf; Katzer, Ernst; Wolzogen, Hans Paul Freiherr von: Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage: 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917. Leipzig 1917.
–: Der deutsche Heiland. [Neuaufgabe des »Anticlericus«]. München 1921.
–: Der deutsche Heiland: Versuch einer Darstellung des deutschchristlichen Glaubens- und Kirchenideals. Neue, gänzlich umgearb. Aufl. Berlin 1932.
–: Markion der Unbesiegte: Geschichtlicher Roman aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus. Leipzig 1934.

- An die Freunde: Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903–1934). Nachdruck mit einer Einl. von Christoph Schwöbel. Berlin; New York 1993.
- Anfänge der dialektischen Theologie/ hrsg. von Jürgen Moltmann. 2 Bde. 3. Aufl. München 1970. (ThB; 17).
- Anonymus: Arnhold, Eduard. DBE 1 (1995), 178.
- Anonymus: Simson, Ernst v. DBE 9 (1998), 337.
- Anonymus: Volz, Paul. [2]. DBE 10 (1999), 251.
- Anonymus: Bericht über die Verhandlungen des Ersten Evangelisch-Sozialen Kongresses, abgehalten zu Berlin vom 27. bis zum 29. Mai 1890. Berlin 1890.
- Anonymus: Geh. Rat Prof. D. Harnack in Berlin und das »Gesetz«. Deutsche Israelitische Zeitung 30 (1930), Nr. 48 (27. November), 1.
- Antisemitenhammer: eine Anthologie aus der Weltliteratur/ hrsg. von Jacob Moleschott; Josef Schratzenholz. Düsseldorf 1894.
- Arnhold, Johanna (Hrsg.); siehe unter: Eduard Arnhold: ein Gedenkbuch ...
- Assel, Heinrich: Der andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935). Göttingen 1994. (FSÖTh; 72).
- : Holl, Karl. RGG⁴ 3 (2000), 1843.
- : Zorniger Vater – Verlorener Sohn: Harnacks Beitrag zur Lutherrenaissance zwischen Theodosius Harnack und Karl Holl. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 69–83.
- »Ausserdem waren sie ja auch Menschen«: Goethes Begegnung mit Juden und Judentum/ hrsg. von Annette Weber. Berlin 2000. (Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main; 7).
- »Auswählen, Verwalten, Dienen ...«: Dienstprotokolle aus der Amtszeit Adolf von Harnacks an der Königlichen Bibliothek/Preußischen Staatsbibliothek 1905 bis 1921/ hrsg. von Antonius Jammers; bearb. und komm. von Friedhilde Krause. Berlin 2001. (Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz; 12).
- Axenfeld, Karl: Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission. In: Ders. u. a.: Missionswissenschaftliche Studien: Festschrift zum 70. Geburtstag des Herrn Prof. D. Dr. Gustav Warneck. Berlin 1904, 1–80.
- Bächli, Otto: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Neukirchen-Vluyn 1987.
- Bacon, Francis: Neues Organon: Lateinisch-deutsch/ hrsg. und mit einer Einleitung von Wolfgang Krohn. 2 Bde. (durchpaginiert). Hamburg 1990. (PhB; 400).
- Baeck, Leo: Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. MGWJ (September 1901), 97–120; auch in: Leo Baeck – Lehrer und Helfer ..., 11–34.
- Bahr, Hermann: Der Antisemitismus: Ein internationales Interview. Berlin 1894. Neuausgabe/ hrsg. von Hermann Greive. Königstein/ Ts. 1979 (danach zitiert).
- Barner, Wilfried: Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf: Juden als deutsche Goethe-Verehrer. Wolfenbüttel; Göttingen 1992. (Kleine Schriften zur Aufklärung; 3).
- : Adolf von Harnack zwischen Goethekult und Goethephilologie. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 143–160.
- Barth, Karl: Offene Briefe 1909–1935/ hrsg. von Diether Koch. Zürich 2001. (Karl Barth Gesamtausgabe; 5).
- : Karl Barth – Eduard Thurneysen: Briefwechsel. Bd. 1: 1913–1921/ bearb. und hrsg. von Eduard Thurneysen. Zürich 1973. (Karl Barth Gesamtausgabe; 5).
- : Karl Barth – Eduard Thurneysen: Briefwechsel. Bd. 2: 1921–1930/ bearb. und hrsg. von Eduard Thurneysen. 2. Aufl. Zürich 1987. (Karl Barth Gesamtausgabe; 5).
- : Predigten 1921–1935/ hrsg. von Holger Finze. Zürich 1998. (Karl Barth Gesamtausgabe; 1).
- : Der Römerbrief. 2. Aufl. München 1922. Das Vorwort hier zitiert nach: Anfänge der dialektischen Theologie 1, 105–118.
- : Die Theologie Calvins 1922/ hrsg. von Hans Scholl. Zürich 1993. (Karl Barth Gesamtausgabe; 2).
- : Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. ChW 36 (1922), 858–873; auch in ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 144–175 (danach zitiert).

- : Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925/ hrsg. von Holger Finze. Zürich 1990. (Karl Barth Gesamtausgabe; 3).
- : Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief. ChW 37 (1923), 244–252; auch in: Barth: Offene Briefe 1909–1935, 72–87 (danach zitiert).
- : Not und Verheißung der christlichen Verkündigung. ZZ 1 (1923), 3–25; auch in ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 65–97 (danach zitiert).
- : Unterricht in der christlichen Religion. Bd. 1: Prolegomena 1924/ hrsg. von Hannelotte Reiffen. Zürich 1985. (Karl Barth Gesamtausgabe; 2).
- : Unterricht in der christlichen Religion. Bd. 2: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen 1924/1925/ hrsg. von Hinrich Stoevesandt. Zürich 1990. (Karl Barth Gesamtausgabe; 2).
- : Das Schriftprinzip der reformierten Kirche. ZZ 3 (1925), 215–245; auch in ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 500–544 (danach zitiert).
- : Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1–8) [1925/26]/ hrsg. von Walther Fürst. 2. Aufl. Zürich 1999. (Karl Barth Gesamtausgabe; 2).
- : Die christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927/ hrsg. von Gerhard Sauter. Zürich 1982. (Karl Barth Gesamtausgabe; 2).
- : Ethik I [1928/30]/ hrsg. von Dietrich Braun. Zürich 1973. (Karl Barth Gesamtausgabe; 2).
- : Die Kirchliche Dogmatik. Bd 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Halbbd. 2. Zollikon-Zürich 1938.
- : Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung. 1. Teil. Zollikon-Zürich 1945.
- : Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung. 3. Teil. Zollikon-Zürich 1950.
- : Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 4: Die Lehre von der Versöhnung. 1. Teil. Zürich 1953.
- : Gespräche 1959–1962/ hrsg. von Eberhard Busch. Zürich 1995. (Karl Barth Gesamtausgabe; 4).
- Bartsch, Christian: »Frühkatholizismus« als Kategorie historisch-kritischer Theologie: Eine methodologische und theologiegeschichtliche Untersuchung. Berlin 1980. (SJVCG; 3).
- Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs. Göttingen 2001. (FKDG; 82).
- Bassi, Hasko von: Otto Baumgarten: Ein »moderner Theologe« im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Frankfurt a. M. etc. 1988. (EHS.T; 345).
- : Baumgarten, Otto. RGG⁴ 1 (1998), 1179 f.
- Bauer, Walter: Rezension von: Marcion!. In: GGA 185 (1923), 1–14.
- Baumgarten, Otto: Kreuz und Hakenkreuz. Gotha 1926.
- : Meine Lebensgeschichte. Tübingen 1929.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: Behm, Johannes. BBKL 1 (1990), 462.
- : Hackmann, Heinrich. BBKL 2 (1990), 422 f.
- Bechtoldt, Hans-Joachim: Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert. Stuttgart etc. 1995.
- Beckmann, Klaus: Die fremde Wurzel: Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Göttingen 2002. (FKDG; 85).
- Behm, [Johannes]: Rezension von: Marcion!. In: ThLBl 43 (1922), 183–186.
- Behrmann, Jörn: Integrationschancen jüdischer Wissenschaftler in Grundlagenforschungsinstitutionen im frühen 20. Jahrhundert. In: Juden in der deutschen Wissenschaft, 281–327.
- Beintker, Horst: Brunner, Emil. TRE 7 (1981), 236–242.
- Berentsen, Antoon: »Vom Urnebel zum Zukunftsstaat«: Zum Problem der Popularisierung der Naturwissenschaften in der deutschen Literatur (1880–1910). Berlin 1986. (Studien zu deutscher Vergangenheit und Gegenwart; 2).
- Berghahn, Klaus L.: Ein klassischer Chiasmus: Goethe und die Juden, die Juden und Goethe. Goethe Yearbook 10 (2001), 203–221.
- : (Hrsg.); siehe unter: Goethe in German Jewish culture ...
- Berlin, George L.: Defending the Faith: Nineteenth-Century American Jewish Writings on Christianity and Jesus. Albany, New York 1989. (SUNY Series in Religious Studies).
- Bernhardt, Karl Heinz: Kittel, Rudolf. TRE 19 (1990), 225 f.
- Besier, Gerhard: Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg: Ein Quellen- und Arbeitsbuch. Göttingen 1984.

- Beyschlag, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1: Gott und Welt. 2. Aufl. Darmstadt 1987. (Grundrisse; 2).
- Bienert, Wolfgang A.: Marcion und der Antijudaismus. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 191–205.
- : Die ökumenische Bedeutung von Harnacks Verständnis der Alten Kirche. In: Das Wesen des Christentums, 41–58.
- Bily, Lothar; Maurenbrecher, Max. BBKL 5 (1993), 1051–1055.
- Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte der letzten fünfzig Jahre: zugleich Fortsetzung des Biographischen Lexikons der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker/ hrsg. von Isidor Fischer. 2 Bde. Wien 1932; 1933.
- Bitter, Stephan; Loofs, Friedrich. TRE 21 (1991), 464–466.
- : Engelhardt, Moritz von. RGG⁴ 2 (1999), 1290 f.
- Blau, Ludwig: Das altjüdische Zauberwesen. Budapest 1898.
- Bloth, Peter C.: Religion in den Schulen Preußens: Der Gegenstand des evangelischen Religionsunterrichts von der Reaktionszeit bis zum Nationalsozialismus. Heidelberg 1968. (PF: Editionen und Monographien; 37).
- : Adolf Harnacks »erste Predigt« und sein Examen pro gradu Dorpat 1871/72. Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 6 (1999), 69–95.
- Bornkamm, Heinrich: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte: Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Göttingen 1970.
- Borse, Udo; Vogels, Heinrich Joseph. LThK³ 10 (2001), 838.
- Bourel, Dominique: Judentum und Christentum bei Leo Baeck. In: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, 33–41.
- Bousset, Wilhelm: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum: Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. Göttingen 1892.
- Braeman, John; Albert J. Beveridge: American Nationalist. Chicago; London 1971.
- Brakelmann, Günter: Krieg und Gewissen: Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg. Göttingen 1991.
- : Stoecker, Adolf. TRE 32 (2001), 194 f.
- : Adolf Harnack als Sozialpolitiker. In: Was ist Christentum?, 201–232.
- Bright, John: The Authority of the Old Testament. Nashville; New York etc. 1967.
- Brosseder, Johannes: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten: Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. München 1972. (BÖT; 8).
- Brunner, Emil: Die Bedeutung des Alten Testaments für unsern Glauben. ZZ 8 (1930), 30–48.
- : Die Unentbehrlichkeit des Alten Testaments für die missionierende Kirche. Stuttgart etc. 1934; 2. Aufl. 1937; auch in ders.: Ein offenes Wort: Vorträge und Aufsätze 1917–1962/ eingef. und ausgew. von Rudolf Wehrli. Bd. 1. Zürich 1981, 376–393.
- Bruyne, Donatien de: Prologues bibliques d’origine Marcionite. RBen 24 (1907), 1–16.
- Brysac, Shareen Blair: Mildred Harnack und »Die rote Kapelle«: Die Geschichte einer ungewöhnlichen Frau und einer Widerstandsbewegung. Bern 2003.
- Buchwald, Reinhard: Goethezeit und Gegenwart: Die Wirkungen Goethes in der deutschen Geistesgeschichte. Stuttgart 1949.
- Buck, Stefan: Edouard Dujardin als Repräsentant des Fin de siècle. Würzburg 1987. (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 26).
- Büttner, Matthias: Das Alte Testament als erster Teil der Christlichen Bibel: Zur Frage nach theologischer Auslegung und »Mitte« im Kontext der Theologie Karl Barths. Gütersloh 2002. (BEvTh; 120).
- Bultmann, Christoph; Kittel, Rudolf. RGG⁴ 4 (2001), 1386 f.
- Bultmann, Rudolf: Geleitwort. In: Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums: Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens. Stuttgart 1950, VII–XVI.

- Burchardt, Lothar: Wissenschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland: Vorgeschichte, Gründung und Aufbau der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften. Göttingen 1975. (Studien zu Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft im Neunzehnten Jahrhundert; 1).
- : Prägen die Präsidenten die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft?: Präsidiale Stile von Harnack bis Hahn. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 145–172.
- : Zwischen Reformeifer und KWG-Raison: Adolf von Harnack und die Industrie. In: Adolf von Harnack: Theologe, ..., 157–187.
- Burkitt, Francis Crawford: The Gospel History and Its Transmission. Edinburgh 1906; 2. Aufl. 1907; 3. Aufl. 1911; 4. Aufl. 1920.
- : Jewish and Christian Apocalypses. London 1914. (SchL 1913).
- Burrin, Philippe: Strands of Nazi Anti-semitism: Europaeum Lecture delivered at the Taylorian Lecture Theatre, Oxford University, on May 16th, 2001. [Oxford] 2003. (EVROPAEVM).
- Busch, Eberhard: Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden 1933–1945. Neukirchen-Vluyn 1996.
- Cecil, Lamar: Jew and Junker in Imperial Berlin. YLBI 20 (1975), 47–58.
- : Wilhelm II. und die Juden. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland ..., 313–347.
- Chamberlain, Anna: Meine Erinnerungen an Houston Stewart Chamberlain. München [1923].
- Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. [durchpaginiert]. München 1899 (Va 5); Volksausgabe 1942.
- : Vorwort und Nachträge zur dritten Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. München 1901 (Va 10).
- : Worte Christi. München [1901] (Va 11); 2. Aufl. München [1903] (Va 15).
- : Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom: Vorwort zur 4. Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. München 1903 (Va 14).
- : Immanuel Kant: Die Persönlichkeit als Einführung in sein Werk. München 1905 (Va 19).
- : Goethe, Linné und die exakte Wissenschaft der Natur. In: Wiesner-Festschrift/ hrsg. von K. Linsbauer. Wien 1908, 225–238 (Va 225); auch in Chamberlain: Rasse und Persönlichkeit, 112–125.
- : Goethe. 2 Bde. (durchpaginiert). München 1912 (Va 37); 9. Aufl. München 1939.
- : Kriegsaufsätze. München 1914 (Va 39–42).
- : Englische Gelehrte. Unterhaltungsbeilage zur Täglichen Rundschau (Berlin 1914), 1089 (21. November); 1093 (23. November); 1097 f (24. November; Va 242; *non vidi*).
- : Neue Kriegsaufsätze. München 1915 (Va 53).
- : Politische Ideale. München 1915 (Va 64).
- : Lebenswege meines Denkens. München 1919 (Va 85).
- : Mensch und Gott: Betrachtungen über Religion und Christentum. München 1921 (Va 91); 2. Aufl. München 1922 (fehlt bei Va); »Ungekürzte Volksausgabe«. München 1933.
- : Gesamtausgabe seiner Hauptwerke in neun Bänden. München 1923 (Va 98).
- : Rasse und Persönlichkeit. München 1925 (Va 101).
- : Natur und Leben/ hrsg. von J[akob] von Uexküll. München 1928.
- : Briefe 1882–1924 und Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm II./ hrsg. von Paul Pretzsch. 2 Bde. München 1928.
- Chantraine, Heinrich: Die Leistung der Juden für die Alte Geschichte im deutschen Sprachraum. In: Juden in der deutschen Wissenschaft, 113–145.
- Châtellier, Hildegard: Wagnerismus in der Kaiserzeit. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ..., 575–612.
- : Houston Stewart Chamberlain ou le vernis raciste du discours religieux dans *Les fondements du XIX^e Siècle*. Revue d'Allemagne et des Pays de Langue Allemande 32 (2000), 189–204.
- Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus: Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen/ hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt a. M. 1994. (ArTe; 85).
- Christlieb, Max: Weltgeschichte und Weltanschauung. ChW 17 (1903), 1160–1164, 1189–1192, 1245–1252.

- Christophersen, Alf; Kittel, Gerhard. RGG⁴ 4 (2001), 1387.
- Claussen, Johann Hinrich: Sprung und Wagnis: Adolf von Harnack; Kulturprotestantismus und Judentum. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2000), N5 (15. März).
- : Bußdeklamation. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2003), N3 (8. Januar).
- Cohen, Shaye J. D.: The Political and Social History of the Jews in Greco-Roman Antiquity: The State of the Question. In: Early Judaism and Its Modern Interpreters/ hrsg. von Robert A. Kraft; George W. E. Nickelsburg. Atlanta 1986, 33–56. (The Bible and Its Modern Interpreters; 2).
- : Adolf Harnack's »The Mission and Expansion of Judaism«: Christianity Succeeds where Judaism Fails. In: The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester/ hrsg. von Birger A. Pearson. Minneapolis 1991, 163–169.
- Colpe, Carsten: Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin »Allgemeine Religionsgeschichte«. NZStH 6 (1964), 51–69; auch in ders.: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft: Demonstrationen ihrer Unterscheidung. München 1980, 18–39. (ThB; 68).
- Cosima Wagner und Houston Stewart Chamberlain im Briefwechsel 1888–1908/ hrsg. von P[aul] Pretzsch. Leipzig 1934.
- Dahlgrün, Corinna: Trillhaas, Wolfgang. TRE 34 (2002), 89–91.
- Dahm, Christof: Kittel, Gerhard. BBKL 3 (1992), 1544–1546.
- : Kittel, Rudolf. BBKL 3 (1992), 1548–1550.
- : Schürer, Emil. BBKL 9 (1995), 1050–1053.
- Dalman, Gustaf H.: Die Worte Jesu: Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. Bd. 1: Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig 1898.
- Dan, Joseph; Schäfer, Peter; Schaller, Berndt; Thierfelder, Jörg; Frey Christofer: Antisemitismus/Antijudaismus. RGG⁴ 1 (1998), 556–574.
- Deines, Roland: Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz. Tübingen 1997. (WUNT; 101).
- Deissmann, Gustav Adolf: Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen 1908; 2./3. Aufl. 1909.
- Delitzsch, Friedrich: Die große Täuschung. 2 Teile. Stuttgart; Berlin 1920/21.
- Denzler, Georg (Hrsg.); siehe unter: Theologische Wissenschaft im »Dritten Reich« ...
- Detmers, Achim: Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 275–292.
- Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism. Sankt Augustin 1986. (Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung: Liberale Texte).
- Dieckmann, Hermann: Marcion und sein Christentum. StZ 103 (1922), 17–29.
- Dieterich, Albrecht: Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903; 2. Aufl. 1910.
- Dinkler, Erich; Dinkler-von Schubert, Erika (Hrsg.); siehe unter: Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens ...
- Doering-Manteuffel, Anselm: Der Kulturbürger und die Demokratie: Harnacks Standort in der ersten deutschen Republik. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 237–255.
- Drehse, Volker: Konfessionalistische Kirchentheologie: Theodosius Harnack 1816–1889. In: Profile des neuzeitlichen Protestantismus/ hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf. Bd. 2 I: Kaiserreich. Gütersloh 1992. 146–181. (GTB; 1431).
- Dujardin, Édouard: La source du fleuve chrétien. Histoire critique du judaïsme ancien et du christianisme primitif. Bd. 1: Le judaïsme. Paris 1906; engl. Übersetzung: The Source of the Christian Tradition: A Critical History of Ancient Judaism/ überarb. Ausgabe; übers. von Joseph McCabe. London 1911.
- Eduard Arnhold: Ein Gedenkbuch/ hrsg. von Johanna Arnhold. Berlin 1928.
- Ehringhaus, Aug[ust]: Vom Religionsunterrichte in unsern Volksschulen. Der Türmer 3 (1901) Heft 2, 544–548.

- Eißfeldt, Otto: Christentum und Altes Testament: Eine Bemerkung zu Harnacks Marcion. KZATV 31 (1920/21), 82 f.; auch im Sonderdruck von KZATV: Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag. Leipzig 1921, 29–33; auch in ders.: Kleine Schriften. Bd. 1/ hrsg. von Rudolf Sellheim; Fritz Maass. Tübingen 1962, 72–75 (danach zitiert).
- Elon, Amos: Zu einer anderen Zeit: Porträt der jüdisch-deutschen Epoche (1743–1933). München; Wien 2003.
- Ericksen, Robert P.: Zur Auseinandersetzung mit und um Gerhard Kittels Antisemitismus. EvTh 43 (1983), 250–270.
- : Theologen unter Hitler: Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus. München; Wien 1986.
- Eschelbacher, Joseph: Das Judentum und das Wesen des Christentums: Vergleichende Studien. Berlin 1905. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin).
- Eulenburg-Hertefeld, Philipp Fürst zu: Erlebnisse an deutschen und an fremden Höfen/ hrsg. von Fürstin Augusta zu Eulenburg-Hertefeld. 2 Bde. Leipzig 1934.
- Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich«/ hrsg. von Thomas Kaufmann; Harry Oelke. Gütersloh 2002. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 21).
- Everett, Robert Andrew: Judaism in Nineteenth-Century American Transcendentalist and Liberal Protestant Thought. JES 20 (1983), 396–414.
- Eykmann, Walter: Religionsunterricht: Stütze für König und Vaterland, Waffe gegen den Umsturz. In: Wilhelm II. und die Religion: Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds/ hrsg. von Stefan Samerski. Berlin 2001, 265–283. (FBPG: NF; 5).
- Fabian, Bernhard (Hrsg.); siehe unter: Harnack: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze ...
- Falb, Alfred: Luther und die Juden. München 1921. (Deutschlands führende Männer und das Judentum; 4); 2. Aufl. [1935].
- : Luther und Marcion gegen das Alte Testament. Leipzig [1923].
- Faulenbach, Heiner: Theologisches Fernstudium im II. Weltkrieg: Die Lehrbriefe und Feldunterrichtsbriefe der Bonner theologischen Fakultäten. Bonn 1987. (BAR; 65)
- Felber, Stefan: Vischer, Wilhelm Eduard. BBKL 17 (2000), 1493–1504.
- Fiebig, Paul: Rezension von: Eschelbacher: Das Judentum und das Wesen des Christentums. In: ThLZ 30 (1905), 418–421.
- : Jüdische Gebete und das Vaterunser. ChW 20 (1906), 947–949, 961–969.
- Field, Christopher: Balling, Michael. The New Grove Dictionary of Music and Musicians 2 (2001), 605.
- Fischer, Isidor (Hrsg.); siehe unter: Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte ...
- Florin, Wilhelm: Das Alte Testament im Munde Jesu. Bethel bei Bielefeld 1947.
- Foerster, Erich: Marcionitisches Christentum: Der Glaube an den Schöpfergott und der Glaube an den Erlösergott. ChW 35 (1921), 809–827.
- Forschung im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft: Geschichte und Struktur der Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft/ hrsg. von Rudolf Vierhaus; Bernhard vom Brocke. Stuttgart 1990.
- Frenschkowski, Marco: Wellhausen, Julius. BBKL 13 (1998), 716–727.
- Freudenthal, Jakob: Hellenistische Studien. 3 Bde. Breslau 1875–1879.
- Fried, Jochen: Bölsche, Wilhelm. In: Literaturlexikon: Autoren und Werke deutscher Sprache/ hrsg. von Walther Killy. Bd. 2. Gütersloh; München 1989, 81 f.
- Friedländer, M[oriz]: Patristische und talmudische Studien. Wien 1878; Nachdruck. Westmead, Farnborough 1972.
- : Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen 1898.
- : In: Dr. Blochs Österreichische Wochenschrift: Zentralorgan für die gesamten Interessen des Judentums 19 (1902), Nr. 49 f. (*non vidi*; Nachweis nach MuA⁴, 18, Anm. 2).

- : Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums: Eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im Alten Testament und in der hellenistischen Diaspora. Zürich 1903. (= Leipzig 1906; Nachdruck Amsterdam 1973).
- : Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905.
- : Synagoge und Kirche in ihren Anfängen: Eine Studie zur Geschichte des Sabbaths und der Synagoge in der Diaspora und zur [*sic*] Pharisäismus und Messianismus und ihre Einflüsse auf das Urchristentum, Berlin 1908; Nachdruck Amsterdam o. J.
- Friedlander, Albert H. : Leo Baeck: Leben und Lehre. Stuttgart 1973.
- : Klappert, Bertold: Einleitung. In: Leo Baeck: Werke. Bd. 1: Das Wesen des Judentums/ hrsg. von Albert H. Friedlander; Berthold Klappert. Gütersloh 1998, 9–26.
- Friedrich, Gerhard; Friedrich, Johannes: Kittel, Gerhard. TRE 19 (1990), 221–225.
- 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft und Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften 1911–1961: Beiträge und Dokumente. Göttingen 1961.

- Gauger, Joachim: Gotthard-Briefe: 138. bis 145. Brief (Mai bis Dezember 1934); Chronik der Kirchenwirren. Erster Teil: Vom Aufkommen der »Deutschen Christen 1932 bis zur Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934.
- Geiger, Abraham: Das Judentum und seine Geschichte: In vierunddreißig Vorlesungen. 3 Bde. 2./1. Aufl. Breslau 1865–1871; Nachdruck in einem Band. Breslau 1910.
- Geis, Robert Raphael (Hrsg.); siehe unter: Versuche des Verstehens ...
- Gemeinhardt, Peter: Kirchengeschichte zwischen den Zeiten: Paradigmen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung beim Übergang ins »Dritte Reich«. In: Kultur und Wissenschaft beim Übergang ins »Dritte Reich«/ hrsg. von Carsten Könneker; Arnd Florack; Peter Gemeinhardt. Marburg 2000, 47–64.
- : Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung: Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand. ZKG 113 (2002), 210–236
- Genthe, Hans Jochen: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Göttingen 1977.
- Gidion, Jürgen: Goethe und die Juden. Neue Sammlung 40 (2000), 537–554.
- Ginzberg, Louis: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur. MGWJ 42 (1898), 537–550; 43 (1899), 17–22, 61–75, 117–125, 149–159, 213–231, 293–303, 461–470, 485–504, 529–547 = ders.: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur: Genesis. Berlin 1900 (*non vidi*).
- : Die Haggada in den pseudo-hieronymianischen »Quaestiones«. Amsterdam 1899; zugl.: Heidelberg, Philos. Fak., Diss., 1899 (*non vidi*; evtl. identisch mit einem Teil des Vorangehenden).
- : Genesis. Berlin 1900.
- : Exodus. Warschau 1927 = In: Livre d'hommage à la mémoire du Dr. Samuel Poznanski (1864–1921). Warschau; Leipzig 1927, 199–216 (*non vidi*).
- : Numeri-Deuteronomium. New York 1929 = In: Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects: In Memory of Abraham Solomon Freidus (1867–1923). New York 1929, 503–518.
- : Der Kommentar des Hieronymus zu Kohelet. Wien 1933 = In: Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Peres Chajes/ hrsg. von Viktor Aptowitz. Wien 1933, 22–50. (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation; 7; *non vidi*).
- : Die Haggada bei den Kirchenvätern VI: Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja. In: Jewish Studies In Memory of George A. Kohut, 1874–1933/ hrsg. von Salo W. Baron; Alexander Marx. New York 1935, 279–314.
- Glanz und Niedergang der deutschen Universität: 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942)/ hrsg. von Kurt Aland. Berlin; New York 1979.
- Gloege, Gerhard: Die Deutschkirche. In: Walter Künneht; Helmuth Schreiner: Die Nation vor Gott: zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich. 4. Aufl. Berlin 1934, 393–415.
- Glucker, John: Juden in der deutschen klassischen Philologie. In: Juden in der deutschen Wissenschaft, 95–111.

- Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust: der Tragödie erster und zweiter Teil/Urfaust/* hrsg. und kommentiert von Erich Trunz. 14. Aufl. München 1989. (Goethes Werke – Hamburger Ausgabe; 3).
- : *Italiänische Reise III*. In: Ders.: *Weimarer Ausgabe*. Bd. 32. Weimar 1906.
- : *West-östlicher Divan: West-östlicher Divan*. In: Ders.: *Weimarer Ausgabe*. Bd. 6. Weimar 1888.
- Goethe im Urteil seiner Kritiker: *Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschlands/* hrsg. von Karl Robert Mandelkow. Teil 3: 1870–1918. München 1979.
- Goethe in German Jewish Culture: *Papers presented at the 31st Wisconsin workshop, held in Madison, Wisconsin from 28 to 30 Oct., 1999/* hrsg. von Klaus L. Berghahn; Jost Hermand. Rochester, New York 2001.
- Goldfahn, Alexander Heinrich: *Justinus Martyr und die Agada*. MGWJ 22 (1873), 49–60, 104–115, 145–153, 193–202, 257–269 = *Die Kirchenväter und die Agada*. Erste Abtheilung: *Justinus Martyr und die Agada*. Breslau [1873].
- Golling, Ralf (Hrsg.); siehe unter: Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum ...
- Gottschalch, Wilfried: *Hilferding*, Rudolf. NDB 9 (1972), 137 f.
- Grab, Walter (Hrsg.); siehe unter: *Juden in der deutschen Wissenschaft ...*
- Graetz, [Heinrich] Hirsch: *Gnosticismus und Judentum*. Krotoschin 1846.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Kulturprotestantismus: Zur Begriffsgeschichte einer theologischen Chiffre*. ABG 28 (1987), 214–268; auch in: *Kulturprotestantismus: Beiträge ...*, 21–77 (danach zitiert).
- : »Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen«: *Liberaler Protestantismus und »Judenfrage« nach 1933*. In: *Der Holocaust und die Protestanten/* hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser; Martin Greschat. Frankfurt a. M. 1988, 151–185.
- : *Kulturprotestantismus*. TRE 20 (1990), 230–243.
- (Hrsg.); siehe unter: Harnack: Friedrich Gundolfs »Goethe« ...
- : Krüger, Gustav. RGG⁴ 4 (2001), 1791 f.
- : *Nicht alle frommen Lutheraner waren Judenfeinde*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (2001), 48 (19. November).
- : Lamparter, Eduard: RGG⁴ 5 (2002), 51.
- : *Der »Kant der Kirchengeschichte« und der »Philosoph des Protestantismus«: Adolf von Harnacks Kant-Rezeption und seine Beziehungen zu den philosophischen Neukantianern*. In: Adolf von Harnack: *Christentum ...*, 113–142.
- Grau, Conrad: *Genie und Kärner – Zu den geistesgeschichtlichen Wurzeln des Harnack-Prinzips in der Berliner Akademietradition*. In: *Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute*, 139–144.
- Greschat, Katharina (Hrsg.); siehe unter: *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung ...*
- Grützmacher, Georg: [Literaturbericht]. ThG 15 (1921), 124–128.
- Güdemann, M[oritz]: *Sind Ablass und Probabilismus im Judentum begründet?* *Jüdisches Litteratur-Blatt* 21 (1890), 169–171, 173 f.
- : *Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts*. In: *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann/* hrsg. von M[arkus] Brann; F[erdinand] Rosenthal. Breslau 1900, 654–666.
- Gunkel, Hermann, *Die Frömmigkeit der Psalmen*, ChW 36 (1922), 2–7, 18–22, 64–67, 79–83, 94–98, 106–109
- Gutteridge, Richard J. C.: *Open thy Mouth for the Dumb!: The German Evangelical Church and the Jews 1879–1950*. Oxford 1976.
- Hamacher, Wolfram: *Wissenschaft, Literatur und Sinnfindung im 19. Jahrhundert: Studien zu Wilhelm Bölsche*. Würzburg 1993. (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 99).
- Hamann, Brigitte: *Hitlers Wien: Lehrjahre eines Diktators*. München 1996; Taschenbuchausgabe. München 1998. (Serie Piper; 2653).
- Hammerstein, Notker: *Antisemitismus und deutsche Universitäten 1871–1933*. Frankfurt a. M.; New York 1995.

- Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918/ hrsg. von Uwe Puschner; Walter Schmitz; Justus H. Ulbricht. München etc. 1996; Nachdruck 1999.
- Harnack, Adolf [von]: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig o. J. [1873; S/D, Nr. 1]. – Leipzig, Univ., Diss. theol.
- : De Apellis gnosi monarchica: Commentatio historica. Leipzig 1874. (S/D, Nr. 2).
 - : Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen. ZWTh 19 (1876), 80–120. (S/D, Nr. 10c).
 - : Rezension von: Hückstädt, Ernst: Über das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem (1875). In: ThLZ 1 (1876), 265 f. (S/D, Nr. 20).
 - Rez. von: Friedländer, M[oriz]: Patristische und talmudische Studien. Wien 1878. In: ThLZ 3 (1878), 604–606. (S/D, Nr. 72).
 - : Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus: ein Bericht. ZKG 4 (1880/81), 471–505. (S/D, Nr. 150).
 - : Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. In: TU 1 III. Leipzig 1883, 1–136. (S/D, Nr. 214).
 - : Marcion and the Marcionite Churches. EBrIt⁹ 15 (1883), 533–535 (*non vidi*).
 - : Rez. von: Joel, Manuel: Blicke in die Religionsgeschichte. Bd. 2. In: ThLZ 8 (1883), 409–412 (S/D, Nr. 246).
 - : Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Leipzig 1884 (= 1896; S/D, Nr. 265/560).
 - : Rezension von: Delitzsch, Franz: Dokumente der national-jüdischen christgläubigen Bewegung in Südrußland. Erlangen 1884. (SIJL; 4). In: ThLZ 9 (1884), 362–366 (S/D, Nr. 279).
 - : Rezension von: Renan, Ernest: Marc Aurèle et la fin du monde antique. 4. Aufl. Paris 1882. In: ThLZ 10 (1885), 179–187 (S/D, Nr. 313).
 - : Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg i. B. 1886. (SThL; S/D, Nr. 317).
 - : Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig 1886 (S/D, Nr. 318); 2. Aufl. 1896 (S/D, Nr. 318).
 - : Apostellehre. RE² 17 (1886), 656–675 (S/D, Nr. 322); dass. [überarbeitet]. RE³ 1 (1897), 711–730 (S/D, Nr. 640).
 - : Rezension von: Hilgenfeld, Adolf: Judenthum und Judenchristenthum: Eine Nachlese zu der »Ketzer Geschichte des Urchristenthums«. Leipzig 1886. In: ThLZ 11 (1886), 562–564 (S/D, Nr. 346).
 - : Rezension von: Rabinowitsch, Joseph: Zwei Predigten, in dem Gotteshause in Bethlehem in Kischinew gehalten. Leipzig 1885. (SIJL; 19). In: ThLZ 11 (1886), 83 f. (S/D, Nr. 354).
 - : Rezension von: Manen, W. C. van: Marcion's Brief van Paulus aan de Galatiërs. ThT 20 (1887), 382–404. 451–533. In: ThLZ 12 (1887), 495 f. (S/D, Nr. 388).
 - : Rezension von: Renan, Ernest: L'Abesse de Jouarre : Drame. 13. Aufl. Paris 1886. In: ThLZ 12 (1887), 89–93 (S/D, Nr. 393).
 - : Rezension von: Meyboom, H. U.: Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888. In: ThLZ 13 (1888), 348 f. (S/D, Nr. 438).
 - : Rezension von: Oxé, August: Prolegomena de carmine adversus Marcionitas. Leipzig 1888. In: ThLZ 21 (1888), 520 f. (S/D, Nr. 439).
 - : Grundriß der Dogmengeschichte. 1. Hälfte. Freiburg i. Br. 1889 (S/D, Nr. 447); 2. Aufl. unter dem Titel: Dogmengeschichte. Freiburg i. Br.; Leipzig 1893. (GThW) (S/D, Nr. 560a); 6. Aufl. Tübingen 1922 (S/D, Nr. 1353). – Nachdruck Tübingen 1991 (UTB; 1641).
 - : Das Neue Testament um das Jahr 200: Theodor Zahn's Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (erster Band, erste Hälfte) geprüft. Freiburg i. Br. 1889 (S/D, Nr. 448).
 - : Rede auf August Neander, gehalten zur Feier seines 100jährigen Geburtstages am 17. Januar 1889 in der Aula der Berliner Universität. PJ 63 (1889), 177–196 (S/D, Nr. 450); auch separat Berlin 1889; auch in ders.: Reden und Aufsätze 1, 193–218 (danach zit.); auch in dass./ hrsg. von Ulrich Volp, 193–214.
 - : Zum Andenken August Neanders. ChW 3 (1889), 239–242, 258–260 (S/D, Nr. 451).

- : Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. In: TU 6 III. Leipzig 1890, 111–120. (S/D, Nr. 471).
- : Antrittsrede des Hrn. HARNACK. In: SPAW 1890, 788–791 (S/D, Nr. 474); auch in ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche 1, 1–4 (danach zitiert); auch in: No, 976–982; Harnack: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze, 165–169.
- : Der Evangelisch-soziale Kongreß zu Berlin. PJ 65 (1890), 566–576 (S/D, Nr. 480); auch in ders.: Reden und Aufsätze 2, 329–343, dort 340 f.; auch in: No, 1270–1286.
- : Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil 1: Die Überlieferung und der Bestand. 2 Bde. Leipzig 1893 (S/D, Nr. 556); Teil 2: Die Chronologie. 2 Bde. Leipzig 1897/1904 (S/D, Nr. 645, 827).
- : Das apostolische Glaubensbekenntnis: Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. 27. Aufl. Berlin 1896 (S/D, Nr. 634).
- : Apostellehre. RE³ 1 (1897), 711–730 (S/D, Nr. 640).
- : Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen: Miscellen zu den apostolischen Vätern, den Acta Pauli, Apelles, dem Muratorischen Fragment, den pseudocyprianischen Schriften und Claudius Mamertus. Leipzig 1900. (TU; 20 III; S/D, Nr. 714/714a).
- : Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen, vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1900 (S/D, Nr. 715); Neuausgabe (auf der Grundlage der Ausgabe Leipzig 1929): Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums/ hrsg. und kommentiert von Trutz Rendtorff. Gütersloh 1999.
- : Vorstudie zu einer Geschichte der Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. In: SPAW 1901, 810–845 (S/D, Nr. 750); auch in ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche 1, 486–521.
- : Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. 1.–3. Aufl. Gießen 1901 (S/D, Nr. 742); auch in ders.: Reden und Aufsätze 2, 159–187 (danach zitiert); auch in: No, 797–824; auch in ders.: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze, 207–222.
- : Rede bei der Begräbnisfeier Theodor Mommsens am 5. November 1903 in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gehalten. Leipzig 1903 (S/D, Nr. 793; *non vidi*); auch unter dem Titel: In Memoriam: II. Theodor Mommsen. In: ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 323–332; auch in: No, 1530–1539.
- : Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902 (S/D, Nr. 764); 2. Aufl. 2 Bde. 1906 (S/D, Nr. 893); 3. Aufl. 2 Bde. 1915 (S/D, Nr. 1198); 4. neu durchgearb. Aufl. 2 Bde. 1924 (S/D, Nr. 1370; dort falsch unter dem Jahr 1923); Nachdr. der 4. Aufl. Leipzig 1965 (danach zitiert). Vgl. auch S/D, Nr. 1663.
- : Der Brief des Ptolemäus an die Flora: Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert. In: SPAW 1902, 507–545 (S/D, Nr. 769; danach zitiert); auch in: Kleine Schriften 1, 591–619.
- : Eine Betrachtung [Wie sind Schriften zu heiligen Schriften geworden]. Die Zeit (1902) vom 18. Dezember (S/D, Nr. 782; *non vidi*); unter dem Titel »Eine kurze Betrachtung« auch in: Aus Wissenschaft und Leben 2, 307–309; zu Weihnachten 1921 erneut mehrfach gedruckt; unter dem Titel »Heilige Schriften« auch in ders.: Erforschtes und Erlebtes, 65–67 (danach zitiert).
- : Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an den Admiral von Hollmann. PJ 111 (1903), 584–589 (S/D, Nr. 811); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 63–71.
- : Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments = Osservazioni storiche sulle origini del Nuovo Testamento (Vortrag, geh. auf d. Intern. Histor. Kongreß in Rom am 6. 4. 03). SR(R) 3 (1903), 227–240 (dt. und ital., S/D, Nr. 812); dt. Fassung auch in ders.: Reden und Aufsätze 2. Gießen 1904 (S/D, Nr. 829), 237–245 (danach zitiert).
- : Reden und Aufsätze. 2 Bde. Gießen 1904. (S/D, Nr. 829).
- : Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2: Sprüche und Reden Jesu: die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig 1907 (S/D, Nr. 914).
- : Protestantismus und Katholizismus in Deutschland: Rede zur Feier des Geburtstages S. M. des Kaisers und Königs in der Aula der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 27. Januar 1907. Berlin 1907; auch in: PJ 127 (1907), 294–371 (S/D, Nr. 915); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 1, 225–250 (danach zitiert).

- : Rasse, Überlieferung und Individuum. Neue Freie Presse (1907) vom 25. Dezember (S/D, Nr. 936a; *non vidi*); auch in: Baltische Monatsschrift 65 (1908), 25–33 (S/D, Nr. 973a; danach zitiert).
- : Rezension von: de Bruyne, Donatien de: Prologues bibliques d'origine Marcionite. RBen 24 (1907), 1–16. In: ThLZ 32 (1907), 138–140 (S/D, Nr. 938).
- : Bismarck. Neue Freie Presse (1908) vom 26. Juli (S/D, Nr. 970; *non vidi*); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 1, 189–196 (danach zitiert); auch in: No, 1547–1552.
- : Die Theologische Fakultät der Universität Berlin. ChW 24 (1910), 949–953 (S/D 1024); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 153–164 (danach zitiert); auch in: No, 835–846.
- : Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft? In: Ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 225–236 (S/D, Nr. 1032).
- : Der »proletarische Charakter« des Urchristentums: Offenes Antwortschreiben an Herrn Dr. Max Maurenbrecher. Die Hilfe 16 (1910), 415–417 (S/D, Nr. 1035; *non vidi*); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 2, 175–182; auch in: No, 1387–1394.
- : Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Bd. 4: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911 (S/D, Nr. 1045).
- : Aus Wissenschaft und Leben. 2 Bde. Gießen 1911. (Reden und Aufsätze: NF; 1 f.; S/D, Nr. 1047).
- : Drei Vorlesungen Adolf Harnacks in Helsingfors. Deutsch-Evangelisch in Finnland 1 (1911) Heft 3, 2 f.; Heft 4, 2–6 (S/D, Nr. 1048b; Nachschrift von Friedrich Israel).
- : Die Königliche Bibliothek zu Berlin, PJ 44 (1911), 87–94 (S/D, Nr. 1057); auch in ders.: Aus Wissenschaft und Leben 1, 129–138; ders.: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze, 106–112.
- : Marcion and the Marcionite Churches. EBrit¹¹ 17 (1911), 691–693 (S/D, Nr. 1076).
- : Die Dienstentlassung des Pfarrers Lic. G. Traub. Leipzig 1912 (S/D, Nr. 1099).
- : Protestantische Kultur und Dr. Max Maurenbrecher. ChW 26 (1912), 2–8 (S/D, Nr. 1113); auch in ders.: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 212–226; auch in: No, 314–328.
- : Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? – Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. Leipzig 1913, 47–96. (TU; 39 I; S/D, Nr. 1138).
- : Zugschrift [zum Artikel: Anonymus: Geh. Rat Prof. D. Harnack in Berlin und das »Gesetz«]. Deutsche Israelitische Zeitung 30 (1913), Nr. 48 (27. November), 1; ebd., Nr. 50 (11. Dezember), 7 (S/D, Nr. 1152).
- : Über wissenschaftliche Erkenntnis. In: Ders. u. a.: Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart: Aus dem Fortbildungskursus der Baltischen Literarischen Gesellschaft im Jahre 1913. Riga 1913, 1–22 (S/D, Nr. 1153); auch in ders.: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 173–202 (danach zitiert).
- : Rezension von: Ungern-Sternberg, Arthur Frhr. von: Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis »De Christo« und »De evangelio« in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea. Halle 1913. In: PrJ 153 (1913), 119–121 (S/D, Nr. 1167).
- : Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Bd. 6: Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung. Leipzig 1914 (S/D, Nr. 1169).
- : Die älteste griechische Kircheninschrift. In: SPAW 1915, 746–766 (S/D, Nr. 1203); auch in ders.: Kleine Schriften. Bd. 2, 305–325; gekürzt in ders.: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 21–39.
- : Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Leipzig 1916. (Reden und Aufsätze: NF; 3; S/D, Nr. 1223).
- : Rhodon und Apelles. In: Geschichtliche Studien – Albert Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht. Leipzig 1916, 39–51 (S/D, Nr. 1229).
- : Baltische Professoren. In: Das Baltenbuch. Dachau 1916, 49–51 (S/D, Nr. 1237; *non vidi*); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 147–154 (danach zitiert).
- : Martin Luther und die Grundlegung der Reformation: Festschrift der Stadt Berlin zum 31. Oktober 1917. Berlin 1917 (S/D, Nr. 1249).
- : Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. München 1917. (Deutsches Museum: Vorträge und Berichte; 17; S/D, Nr. 1251); auch in: Erforschtes und Erlebtes, 3–23; auch in: No, 927–947.

- : Über I. Kor. 14, 32 ff. u. Röm. 16, 25 ff. nach der ältesten Überlieferung und der Marcionitischen Bibel. In: SPAW.PH 1919, 527–536 (S/D, Nr. 1290); auch in ders.: Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche. Bd. 1: Zur neutestamentlichen Textkritik. Berlin; Leipzig 1931, 180–190. (AKG; 19); ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche 2, 567–576 (danach zitiert).
- : Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten? In: Referate der Aarauer Studentenkonferenz 1920, 47–72 (S/D, Nr. 1311); auch in: Erforschtes und Erlebtes, 171–195 (danach zitiert); auch in: No, 948–974.
- : Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung. Neue Zürcher Zeitung (1921) vom 15. Mai (S/D, Nr. 1337; *non vidi*).
- : Augustinus: Reflexionen und Maximen/ aus seinen Werken gesammelt und übers. Tübingen 1922 (S/D, Nr. 1351).
- : Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen. ChW 37 (1923), 6–8 (S/D, Nr. 1378); auch in: Barth: Offene Briefe 1909–1935, 59–62 (danach zitiert).
- : Offener Brief an Herrn Professor Barth. ChW 37 (1923), 142–144 (S/D, Nr. 1380); auch in: Barth: Offene Briefe 1909–1935, 67–72 (danach zitiert).
- : Offener Brief an Viscount Haldane über die Krisis der deutschen Wissenschaft. Berliner Tageblatt (1922), vom 24. Dezember (S/D, Nr. 1361; *non vidi*); auch unter dem Titel: Die Krisis der deutschen Wissenschaft. In: Ders.: Erforschtes und Erlebtes, 270–274 (danach zitiert); auch in: Georg Schreiber: Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter: Geschehnisse und Gedanken zur Kulturpolitik des Deutschen Reiches. Leipzig 1923, 137–140 (S/D, Nr. 1384a; *non vidi*); auch in: No, 1121–1125.
- : Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung. Grüne Blätter 24 (1922), 1–28 (S/D, Nr. 1365; *non vidi*); überarb. auch in ders.: Erforschtes und Erlebtes, 141–170 (danach zitiert); auch in: No, 735–764.
- : Erforschtes und Erlebtes. Gießen 1923. (Reden und Aufsätze: NF; 4; S/D, Nr. 1369)
- : Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Jahre 1922 (ohne Nr. bei S/D, vgl. 1373). In: Ders.: Erforschtes und Erlebtes, 243–252 (danach zitiert); auch in: No, 1105–1114.
- : Neue Studien zu Marcion. Leipzig 1923. (TU; 44 IV; S/D, Nr. 1371).
- : Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodiceer: Eine Marcionitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. In: SPAW.PH 1923, 235–245 (S/D, Nr. 1376); auch in ders.: Kleine Schriften 2, 644–654.
- : Immanuel Kant (1724–1924). Berlin 1924 (S/D, Nr. 1392 mit weiteren Publikationsorten); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 172–183.
- : Das kommende Zeitalter des Geistes und der Geist unserer Zeit. Neue Freie Presse (1924), Nr. 21460 (8. Juni), 4 (S/D, Nr. 1403); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 165–171 (danach zitiert); auch in: No, 765–772.
- : Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen. ZNW 24 (1925), 204–218 (S/D, Nr. 1435).
- : Gedächtnisrede bei der Trauerfeier für Herrn Geheimen Kommerzienrat Eduard Arnhold am 15. August 1925. In: Eduard Arnhold: ein Gedenkbuch, 306–310 (S/D, Nr. 1446); auch in: Adolf von Harnack: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 269–274 (danach zitiert).
- : Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen: Eine Quelle des Muratorischen Fragments. ZNW 25 (1926), 160–163 (S/D, Nr. 1468).
- : Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas: Sechs Vorlesungen. Gotha 1927; Nachdruck Darmstadt 1967 (S/D, Nr. 1488).
- : Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments. In: SPAW.PH 1928, XXIV, 1–22 (S/D, Nr. 1519); auch in ders.: Kleine Schriften 2, 803–822 (danach zitiert).
- : Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden. In: SPAW.PH 1928, 124–141 (S/D, Nr. 1520); auch in ders.: Kleine Schriften 2, 823–840.
- : Die Schmach der Friedhofsschändungen. C. V.-Zeitung: Blätter für Deutschum und Judentum; Organ des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 7 (1928), 658 (S/D, Nr. 1541).

- Die Neuheit des Evangeliums bei Marcion. ChW 43 (1929), 362–370 (S/D, Nr. 1552); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 128–143 (danach zitiert).
- Hat Marcion Christus »den inneren Menschen« genannt? In: Reinhold-Seeberg-Festschrift/ hrsg. von Wilhelm Koepp. Bd. 1: Zur Theorie des Christentums. Leipzig 1929, 209–215 (S/D, Nr. 1553).
- Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Koralle 6 (1930), 194 f. (S/D, Nr. 1604); auch in ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 202–205 (danach zitiert); auch in ders.: Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze, 269–271.
- Brief an Emma Vossler, geb. Thiersch (»Einsamkeit«). Grüne Blätter 33 (1931), 67 f. (S/D, Nr. 1609a; *non vidi*).
- Aus der Werkstatt des Vollendeten/ Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hrsg. von Axel v[on] Harnack. Gießen 1930. (Reden und Aufsätze: NF; 5; S/D, Nr. 1581).
- Gedanken über einen Ausspruch Goethes [11.02.1917]. In: Ders.: Vom inwendigen Leben, 161–166.
- Vom inwendigen Leben: Betrachtungen über Bibelworte und freie Texte. Heilbronn 1931 (S/D, Nr. 1614).
- Kleine Schriften zur Alten Kirche. Bd. 1: Berliner Akademieschriften 1890–1907. Bd. 2: Berliner Akademieschriften 1908–1930/ [hrsg. von Jürgen Dummer]. Berlin 1980. (Opuscula 9; S/D, Nr. 1658).
- Friedrich Gundolfs »Goethe«/ hrsg. von F[riedrich] W[ilhelm] Graf. Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 1 (1994), 167–178.
- Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze/ zugest. und hrsg. von Bernhard Fabian. Hildesheim etc. 2001.
- Reden und Aufsätze. Bd. 1/ nach der 2. Aufl. hrsg. von Ulrich Volp. Mandelbachtal; Cambridge 2001. (Texts and studies in the history of theology; 1).
- Adolf von Harnacks Briefe und Karten an Else Zurhellen-Pfleiderer/ hrsg. von Christian Nottmeier. Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 8 (2001), 96–145.
- Marcion: Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870)/ hrsg. von Friedemann Steck. Berlin; New York 2003. (TU; 149).
- Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique/ traduit par Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret; Guy Monnot et Émile Poulat. Avec un essai de Michel Tardieu: »Marcion depuis Harnack«. Paris 2003. (Patrimoines/Christianisme).
- Harnack, Axel v[on]: Die Bibliothek Adolf v. Harnacks. ZfB 49 (1932), 341–350.
- Ernst von Harnack (1888 bis 1945): Ein Kämpfer für Deutschlands Zukunft. Schwenningen a.N. 1951.
- Harnack, Ernst von: Jahre des Widerstands 1932–1945/ hrsg. von Gustav-Adolf von Harnack. Pfullingen 1989.
- Harrington, Anne: Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler. Princeton, New Jersey 1996.
- Hartmann, Eduard von: Das Wesen des Christentums in neuester Beleuchtung. Die Gegenwart 59 (1901), 4–8.
- Hartung, Günter: Houston Stewart Chamberlains »Goethe«. In: Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus/ hrsg. von dems.; Hubert Orłowski. Halle 1983, 5–27.
- Goethe und die Juden. Weimarer Beiträge 40 (1994), 398–416.
- Hatch, Edwin: The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church/ hrsg. von A. M. Fairbairn. London 1890. (The Hibbert Lectures 1889); danach viele Aufl.; dt.: Griechentum und Christentum: Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche/ dt. von Erwin Preuschen mit Beilagen von Adolf Harnack und dem Übersetzer. Freiburg i. Br. 1892.
- Haury, Harald; Müller, Johannes. RGG⁴ 5 (2002), 1571.
- Hauschild, Wolf-Dieter: Adolf (von) Harnack. In: Profile des Luthertums: Biographien zum 20. Jahrhundert/ hrsg. von dems. Gütersloh 1998, 275–300.
- Heil, Johannes, »Antijudaismus« und »Antisemitismus«: Begriffe als Bedeutungsträger. Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997), 92–114.

- Hein, Arnold: *Moderner Marcionitismus und praktische Theologie*. ThBl 1 (1922), 124–130, 145–152.
- Heinrichs, Wolfgang E.: *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs*. Köln 2000. (SVRKG; 145).
- : *Die Haltung des Protestantismus gegenüber den Juden in der Zeit des deutschen Kaiserreichs (1871–1918) als Indikator bürgerlicher Mentalität in der Krise der Moderne*. MEKGR 52 (2003), 133–156.
- Helbach, Charlotte: *Die Umweltlehre Jakob von Uexkülls: Ein Beispiel für die Genese von Theorien in der Biologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Aachen, Univ., phil. Diss., 1989.
- Hengel, Martin: *Der alte und der neue »Schürer«*. JSS 35 (1990), 19–72; auch in ders.: *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II/ unter Mitarbeit von Jörg Frey und Dorothea Betz und mit Beiträgen von Hanswulf Bloedhorn und Max Küchler*. Tübingen 1999, 157–199, (WUNT; 109).
- Hering, Rainer: Tügel, Franz Eduard Alexander. BBKL 12 (1997), 687–711.
- Hermard, Jost (Hrsg.): *Goethe in German Jewish culture ...*
- Hermann, Armin: Einstein, Albert. DBE 3 (1996), 65–67.
- Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum in Berlin/ hrsg. von Ralf Golling; Peter von der Osten-Sacken. Berlin 1996. (SKI; 17).
- Hermann Mulert in Kiel: *Dokumentation eines Wissenschaftlichen Symposions der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität aus Anlaß des 50. Todestages/ hrsg. von Reiner Preul*. Kiel 2001.
- Heschel, Susannah: *Theologen für Hitler: Walter Grundmann und das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«*. In: *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 125–170.
- : *Post-Holocaust Jewish Reflections on German Theology*. In: *From the Unthinkable to the Unavoidable: American Christian and Jewish Scholars Encounter the Holocaust*. Westport, Conn.; London 1997, 57–69. (CSRel; 48: Christianity and the Holocaust – Core Issues).
- : *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago; London 1998.
- : *Deutsche Theologen für Hitler: Walter Grundmann und das Eisenacher »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«*. In: *»Beseitigung des jüdischen Einflusses ...«: Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus/ hrsg. vom Fritz Bauer Institut*. Frankfurt a. M.; New York 1999, 147–167. (Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust); auch in: *Das mißbrauchte Evangelium*, 70–90.
- Hesse, [Hermann Klugkist]: *Paulus und Mose: Vortrag in der Neuen Kirche zu Elberfeld am 12. Februar 1922*. RKZ 72 (1922), 121–125. 129–131.
- Heussi, Karl: *Marcion. Vergangenheit und Gegenwart* 16 (1926), 193–201.
- Höpfner, Hans-Paul: *Die Universität Bonn im Dritten Reich: Akademische Biographien unter nationalsozialistischer Herrschaft*. Bonn 1999. (Academica Bonnensia; 12).
- Hoffmann, Christhard: *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*. Leiden etc. 1988. (SJMT; 9).
- : *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus: Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*. In: *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 293–318.
- Hoheisel, Karl: *Das antike Judentum in christlicher Sicht: Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte*. Wiesbaden 1978. (StOR; 2).
- Holmes, Colin: *Houston Stewart Chamberlain in Great Britain*. Wiener Library Bulletin 24 (1970) Heft 2, 31–36.
- Homolka, Walter: *Jüdische Identität in der modernen Welt: Leo Baeck und der deutsche Protestantismus*. Gütersloh 1994.
- Hornig, Gottfried: *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*. In: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte/ hrsg. von Carl Andresen; Adolf Martin Ritter*. Bd. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*. 2. Aufl. Göttingen 1998, 71–287.
- Hübinger, Gangolf: *Kulturprotestantismus und Politik: Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*. Tübingen 1994.

–: Maurenbrecher, Max. RGG² 5 (2002), 924.

Hübner, Thomas: Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1994 (EHS.T 493).

Hünemörder, Christian: Jakob von Uexküll (1864–1944) und sein Hamburger Institut für Umweltforschung. In: *Disciplinae novae: Zur Entstehung neuer Denk- und Arbeitsrichtungen in der Naturwissenschaft. Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Schimank/ hrsg. von Christoph J. Scriba.* Göttingen 1979, 105–125. (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg; 36).

Jacobs, Emil: Adolf von Harnack †. ZfB 47 (1930), 365–376.

Jacobs, Manfred: Liberale Theologie. TRE 21 (1991), 47–68.

Jammers, Antonius (Hrsg.); siehe unter: »Auswählen, Verwalten, Dienen ...«

Jantsch, Johanna: Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer. In: *Habels Dissertationsdrucke: Reihe Alte Geschichte 28.* Bonn 1990, 144–147.

Jasper, Willi: Die Entstehung eines nationalen Goethebildes im 19. Jahrhundert und seine Rolle in antisemitischen Ausgrenzungsstrategien. In: »Ausserdem waren sie ja auch Menschen«, 133–144.

Jerke, Birgit: Wie wurde das Neue Testament zu einem sogenannten Volkstestament »entjudet«?: Aus der Arbeit des Eisenacher »Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«. In: *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 201–234.

Joel, Manuel: *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten.* 2 Bde. Breslau 1880, 1883.

Johanning, Klaus: *Der Bibel-Babel-Streit: Eine forschungsgeschichtliche Studie.* Frankfurt am Main etc. 1988. (EHS.T; 343).

Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism/ hrsg. von Paul R. Mendes-Flohr; Otto Dov Kulka. Jerusalem 1987.

Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914: Ein Sammelband/ hrsg. von Werner E. Mosse; Arnold Paucker. Tübingen 1976. (SWALBI; 33).

Juden in der deutschen Wissenschaft/ hrsg. von Walter Grab. Tel Aviv 1986. (Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte: Beiheft; 10).

Jülicher, Adolf: *Die Gleichnisreden Jesu.* Bd. 2: *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien.* Freiburg i. Br. etc. 1899.

–: Die jüdischen Schranken des Harnackschen Paulus. PrM 17 (1913), 1–20.

–: Ein moderner Paulus-Ausleger. ChW 34 (1920), 453–457. 466–469; auch in: *Anfänge der dialektischen Theologie* 1, 87–98 (danach zitiert).

–: Marcion. ChW 35 (1921), 315–319.

Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute: Studien zu ihrer Geschichte; das Harnack-Prinzip/ hrsg. von Bernhard vom Brocke; Hubert Laitko. Berlin; New York 1996.

Kaltenborn, Carl-Jürgen: *Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers.* Berlin 1973. (ThA; 31).

Kant, Horst: *Albert Einstein, Max von Laue, Peter Debye und das Kaiser-Wilhelm-Institut für Physik in Berlin (1917–1939).* In: *Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute*, 227–243.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Harnack, Adolf von. TRE 14 (1985), 450–458.

Karl Barth – Martin Rade: *Ein Briefwechsel/ hrsg. von Christoph Schwöbel.* Gütersloh 1981.

Karl Holl (1866–1926) – *Briefwechsel mit Adolf von Harnack/ hrsg. von Heinrich Karpp.* Tübingen 1966.

Karpp, Gerhard: *Die Theologische Literaturzeitung: Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift (1876–1975).* Köln 1978. (ABLI; 47).

Karpp, Heinrich: *Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche: Seine Geltung und seine Wirkung.* Berlin 1939.

–: (Hrsg.); siehe unter: Karl Holl (1866–1926) – *Briefwechsel mit Adolf von Harnack ...*

- Katz, Jacob: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: Ausgewählte Schriften. Darmstadt 1982.
- Kaufmann, Thomas (Hrsg.): siehe unter: Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich« ...
- Kayser, H[einrich]: Natur und Gott bei Marcion: Ein Beitrag zur Frage der Entstehung der Religion. ThStKr 101 (1929), 279–296.
- Kessler, Rainer: Das eigentümlich Christliche vor dem Hintergrund des Alten Testaments. In: Das Wesen des Christentums, 19–30.
- Keyserling, Hermann Graf: Reise durch die Zeit. Bd. 1: Ursprünge und Entfaltungen. Liechtenstein 1948.
- Kindermann, Heinz: Das Goethebild des 20. Jahrhunderts. 2. Aufl. Darmstadt 1966.
- Kinzig, Wolfram: »Philosemitismus«. Teil 1: Zur Geschichte des Begriffs; Teil 2: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs. ZKG 105 (1994), 202–228, 361–383.
- : Novitas Christiana: Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius. Göttingen 1994. (FKDG; 58).
- : »Ich kann gewiß nichts dafür ...«: Der Skandal um Hofprediger Adolf Stoecker in London im November 1883. Aschkenas 4 (1994), 365–404.
- : Heinrich Karpp als Patristiker. MEKGR 47/48 (1998/1999 [erschieden 2000]), 385–401.
- : Harnack heute: Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem »Wesen des Christentums«. ThLZ 126 (2001), 473–500.
- : Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im »Dritten Reich«: Drei Fallstudien. Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer. In: Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus: Kolloquium Universität Zürich 14.–17. Oktober 1998/ hrsg. von Beat Näf. Mandelbachtal; Cambridge 2001, 535–629. (Texts and Studies in the History of Humanities; 1).
- : Ein Ketzer und sein Konstrukteur: Harnacks Marcion. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 253–274.
- : Nähe und Distanz: Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen. In: Ders.; Cornelia Kück: Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen. Stuttgart 2002, 9–27. (Judentum und Christentum; 11).
- : Hans Lietzmann. In: Theologie als Vermittlung: Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt/ hrsg. von Reinhard Schmidt-Rost; Stephan Bitter; Martin Dutzmann. Rheinbach 2003, 220–231. (Arbeiten zur Theologiegeschichte; 6).
- : Closeness and Distance: Towards a New Description of Jewish-Christian Relations [= Nähe und Distanz engl.]. Jewish Studies Quarterly 10 (2003), 274–290.
- : Rezension von: Preisschrift. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (2004), 34 (25. Februar).
- : Der Kaiser und der »Evangelist des Rassismus«: Houston Stewart Chamberlains Brief an Anne Guthrie über seine erste Begegnung mit Wilhelm II. Mit einer Einleitung hrsg. von W. K. Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 11 (2004), 79–125.
- Kisch, Guido: Judentaufen: Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg. Berlin 1973. (Einzerveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin; 14).
- Kittel, Rudolf: Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft. ZAW 39 (1921), 84–99.
- Clappert, Bertold: Israel und die Kirche: Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. München 1980. (TEH; NS; 207).
- : Miterben der Verheißung: Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion. In: Israel und Kirche heute: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog für Ernst Ludwig Ehrlich/ hrsg. von Marcel Marcus; Ekkehard W. Stegemann; Erich Zenger. Freiburg i. Br. etc. 1991, 72–109; auch in ders.: Miterben der Verheißung: Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. Neukirchen-Vluyn 2000, 203–240. (NBST; 25; danach zitiert).
- : Man muß die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will: Leo Baeck und Adolf von Harnack. In: Protestantisch – Weltoffen – Streitbar: Fünfzehn Zeitzeichen anlässlich des 50-jährigen

- Jubiläums der Evangelischen Akademien in Deutschland/ hrsg. von Franz Grubauer; Wolfgang Lenz. Bad Boll 1999, 139–169.
- Klauck, Hans-Josef: Jülicher, Adolf. BBKL 3 (1992), 772 f.
- Kloeden, Wolf Dietrich von: Trillhaas, Wolfgang. BBKL 12 (1997), 488–494.
- Koch, Hugo: Harnack's Marcion. ThLZ 46 (1921), 313–316.
- Köhler, Ludwig: Alttestamentliche Theologie I. ThR NF 7 (1935), 255–276.
- Koenen, Klaus: Unter dem Dröhnen der Kanonen: Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Neukirchen-Vluyn 1998.
- Köhler, Kaufmann: The Attitudes of Christian Scholars Toward Jewish Literature. In: Ders.: Studies, Addresses, and Personal Papers. New York 1931, 413–425 (*non vidi*); auch in: Berlin: Defending the Faith, 154–163.
- Kokott, Jeanette: Der Mensch zwischen Natur und Kultur: Uexküll – Gehlen – Ingold. Eine ideengeschichtliche Studie zur ethnologischen Theorienbildung. Hamburg 2001; Bayreuth, Univ., Diss., 1999.
- Komar, Elisabeth: Mendelssohn, 8) Franz v. NDB 17 (1994), 61 f.
- Konkel, Michael: »Die Theokratie als Idee und als Anstalt«: Geschichte Israels und Judentum in der protestantischen Exegese des 19. Jahrhunderts. In: Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart/ hrsg. von dems.; Alexandra Pontzen; Henning Theißen. Paderborn etc. 2002, 69–85. (Judentum und Christentum).
- Korsch, Dietrich: [Leserbrief]. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2000), 10 (20. März).
–: (Hrsg.); siehe unter: Das Wesen des Christentums ...
- Kraft, Otto: Rezension von: Chamberlain: Grundlagen ... In: ChW 13 (1899), 1144 f.
- Kratz, Reinhard Gregor: Die Entstehung des Judentums: Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen. ZThK 95 (1998), 167–184.
–: Wellhausen, Julius. TRE 35 (2003), 527–536.
- Kraus, Hans-Joachim (Hrsg.); siehe unter: Versuche des Verstehens ...
–: Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen 1970.
–: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1988.
- Krause, Friedhilde: Adolf von Harnack als Generaldirektor der Königlichen Bibliothek bzw. der Preußischen Staatsbibliothek zur Berlin. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 45 (2001), 145–155.
–: (Bearb.); siehe unter: »Auswählen, Verwalten, Dienen ...«
- Krauss, S[amuel]: The Jews in the Works of the Church Fathers. JQR 5 (1893), 122–157; 6 (1894), 82–99, 224–261.
–: Jerome (Eusebius Hieronymus Sophronius). JE 7 (1904), 115–118.
- Krüger, G[ustav]: Marcion und die Marcioniten. RE3 12 (1903), 266–277.
–: Chamberlains Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. ChW 14 (1900), 988–991.
–: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen 1905. (Lebensfragen).
–: Rezension von: Marcion'. In: LZD 72 (1921), 369–371.
- Kühler, Friedrich: Die Bibel- und Babel-Litteratur 5. ChW 17 (1903), 275–278.
- Kümmel, Werner Friedrich: Ehrlich, Paul. DBE 3 (1996), 44.
- Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme. 2. Aufl. München; Freiburg i. Br. 1970. (OA; 3 III).
–: Das Neue Testament im 20. Jahrhundert: Ein Forschungsbericht. Stuttgart 1970. (SBS; 50).
- Kulka, Otto Dov (Hrsg.); siehe unter: Judaism and Christianity under the Impact ...
- Kull, Kalevi: Jakob von Uexküll: An Introduction. In: Semiotica Special Issue: Jakob von Uexküll; A Paradigm for Biology and Semiotics. Berlin; New York 2001, 1–59. (Semiotica; 134 I 4).
- Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums/ hrsg. von Hans Martin Müller. Gütersloh 1992.
- Kuutsch, Julius: Der wirkliche Christus. Heiligenheil 1929.

- Kusche, Ulrich: Die unterlegene Religion: Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsschreibung. Berlin 1991. (SKI; 12).
- Kuske, Martin: Das Alte Testament als Buch von Christus: Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments. Göttingen 1971.
- Laitko, Hubert (Hrsg.); siehe unter: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute ...
- Lamparter, Eduard: Evangelische Kirche und Judentum: Ein Beitrag zu christlichem Verständnis von Judentum und Antisemitismus. Stuttgart 1928; zit. nach dem Wiederabdruck in: Versuche des Verstehens, 256–302.
- Large, David C[lay]: Wagner's Bayreuth Disciples. In: Wagnerism in European Culture and Politics/ hrsg. von dems.; William Weber. Ithaca, New York; London 1984, 72–133.
- : Ein Spiegelbild des Meisters? Die Rassenlehre von Houston Stewart Chamberlain. In: Richard Wagner und die Juden/ hrsg. von Dieter Borchmeyer; Ami Maayani; Susanne Vill. Stuttgart 2000, 144–159.
- Lauret, Bernard (Hrsg., Übers.); siehe unter: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ...
- : L'idée d'un christianisme pur. In: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ..., 285–376.
- Lehmann, Reinhard G.: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit. Freiburg, Schweiz; Göttingen 1994. (OBO; 133).
- : Küchler, Friedrich. BBKL 4 (1992), 741 f.
- Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit/ hrsg. von Werner Licharz. Frankfurt a. M. 1983. (ArTe; 20).
- Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot: Auf dem Weg zu einem progressiven Judentum der Moderne/ hrsg. von Verena Mühlstein. Karlsruhe 1997. (Herrenalber Forum; 19).
- Leppmann, Wolfgang: Goethe und die Deutschen: Der Nachruhm eines Dichters im Wandel der Zeit und der Weltanschauung. Stuttgart 1962. (Sprache und Literatur). – Erw. Ausgabe. München 1982 (danach zitiert).
- Lerner, Franz: Gans 2) Leo Ludwig. NDB 4 (1964), 64.
- Lessing, Eckhard, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Bd. 1: 1870–1918. Göttingen 2000.
- Licharz, Werner (Hrsg.); siehe unter: Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit ...
- : (Hrsg.); siehe unter: Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot ...
- : Ein Gespräch, das es nie gab: Adolf von Harnack und Leo Baeck. In: Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot, 175–184.
- Lichtenberger, Hermann: Adolf Schlatter (1852–1938) und das Judentum. Vortrag auf der Jahrestagung der *Studiorum Novi Testamenti Societas* in Bonn am 01.08.2003 (Mitschrift).
- Liebe, Reinhard: Der Gott des heutigen Geschlechts und wir. ChW 35 (1921), 850–853, 866–868, 883–889.
- Liebeschütz, Hans: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. Tübingen 1967.
- Lietzmann, Hans: Notizen. ZNW 20 (1921), 94 f.
- Lindeskog, Gösta: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum: Ein Beitrag zur Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung. Uppsala 1938. (AMNSU; 8); Nachdruck Darmstadt 1973.
- : Das jüdisch-christliche Problem: Randglossen zu einer Forschungsepoche. Uppsala 1986. (HR[U; 9).
- Lipsius, [Richard Adelbert]: Gnosticismus. In: J[ohann] S[amuel] Ersch; J[ohann] G[ottfried] Gruber: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet. I. Section A–G, 71. Theil. Leipzig 1860, 223–305 (danach zitiert); auch separat unter dem Titel: »Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang untersucht«. Leipzig 1860 (*non vidi*).

- L[iptzin], S[ol]: Rodenberg (Levy), Julius. EJ 14 (1971), 216.
- Lockemann, Georg: Darmstaedter, Ludwig. NDB 3 (1957), 516 f.
- Löhr, Winrich A.: Koch, Hugo. LThK³ 6 (1997), 165.
- Ludowici, August: Das genetische Prinzip: Versuch einer Lebenslehre. München 1913; 2. Aufl. unter dem Titel: Spiel und Widerspiel: Ein Werkzeug zum Ausgleich der Widersprüche. München 1917.
- : Die Pflugschar: Philosophie des Gegensatzes. München 1921.
- : Die Schule der Rebzucht. Stuttgart 1924.
- : Denkfibel: Die Lehre vom organischen Gegensatz. München 1927; 2. Aufl. unter dem Titel: Denkfibel: Der Gegensatz als Richtmaß. 1929; 5. Aufl. 1937.
- : Zugleich: Versuch einer Ordnungslehre (Hochzucht der Seele). München 1933.
- : Der Denkkreis: 3 philosophische Lesebogen. München 1937.
- : Der neue Weg: Versuch einer deutschen Weltanschauung. München 1939.
- Lüdemann, Gerd: Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus. In: Kulturprotestantismus: Beiträge ..., 78–107.
- Mack, Dietrich (Hrsg.); siehe unter: Wagner, Cosima: Das zweite Leben ...
- Mandelkow, Karl Robert (Hrsg.); siehe unter: Goethe im Urteil seiner Kritiker ...
- : Goethe in Deutschland: Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. 2 Bde. München 1980, 1989.
- Manen, W. C. van: Marcion's Brief van Paulus aan de Galatiërs. ThT 20 (1887), 382–404, 451–533.
- Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/ Marcion and His Impact on Church History/ hrsg. von Gerhard May; Katharina Greschat. Berlin; New York 2002. (TU; 150).
- Markschies, Christoph: Lietzmann, Hans. RGG⁴ 5 (2002), 369 f.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Unabgeholtenes in der Kritik Leo Baecks an Adolf Harnack. In: Leo Baeck – Lehrer und Helfer ..., 169–187.
- Maurenbrecher, Max: Adolf von Harnack. Deutsche Zeitung (1921), Unterhaltungsbeilage vom 7. Mai.
- Mavor, William Fordyce: The English Spelling-Book: Accompanied by a progressive series of easy and familiar lessons; intended as an introduction to a correct knowledge of the English language. London 1802; danach viele Auflagen.
- May, Gerhard: »Ein ächter Protestant«: Markion in der Sicht August Neanders. In: Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit: Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Reiner Braun; Wolf-Friedrich Schäufele. Karlsruhe 2001, 261–266. (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 6).
- : Markion/Markioniten. RGG⁴ 5 (2002), 834–836.
- : (Hrsg.); siehe unter: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung ...
- Meier, Kurt: Der »Bund für deutsche Kirche« und seine völkisch-antijudaistische Theologie. In: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, 177–198.
- : Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich. Berlin 1996. (de Gruyter Studienbuch).
- Meijering, E[ginhard] P[eter]: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte: Ritschls Einfluss auf von Harnack. Leiden 1978. (BZRGG; 20).
- : Der »ganze« und der »wahre« Luther: Hintergrund und Bedeutung der Lutherinterpretation Adolf von Harnacks. Amsterdam etc. 1983 (MNAWL: Nieuwe reeks; 46 III).
- Meinhold, Johannes: Das Alte Testament und evangelisches Christentum. Gießen 1931.
- Melchers, Georg: Max-Planck-Institut für Biologie in Tübingen. Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften e.V. 1961. Teil 2. Göttingen 1962, 111–130.
- Mell, Ulrich: Jülicher, Adolf. RGG⁴ 4 (2001), 695.
- Mendes-Flohr, Paul R.: Ambivalent Dialogue: Jewish Christian Theological Encounter in the Weimar Republic. In: Judaism and Christianity Under the Impact ..., 99–132.
- Mendes-Flohr, Paul R. (Hrsg.); siehe unter: Judaism and Christianity Under the Impact ...
- M[erker], Ir[win L.]: Hirschfeld, Heinrich Otto. EJ 8 (1971), 526.
- Merx, Adalbert: Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte: Übersetzung

- und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. 4 Bde. Berlin 1897–1911.
- Meyboom, H. U.: Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888.
- Meyer, G[ustav] A[dolf] Wilhelm: Die Schicksalsfrage der Menschheit: Judentum – Altes Testament. Anhang: Luthers Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«/ hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer evangelischer Geistlicher. 2. Heft. Leipzig 1933.
- Meyer-Markau, Wilhelm: Vom Religionsunterrichte in unsern Volksschulen. Der Türmer 3 (1901), Heft 2, 345–358.
- M[iller], S[amuel] A[aron]: Haber, Fritz. EJ 7 (1971), 1021 f.
- Das mißbrauchte Evangelium: Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen/ hrsg. von Peter von der Osten-Sacken. Berlin 2002. (SKI; 20).
- Moleschott, Jacob (Hrsg.); siehe unter: Antisemitenhammer ...
- Moltmann, Jürgen (Hrsg.); siehe unter: Anfänge der dialektischen Theologie ...
- Mommer, Peter: Procksch, Otto. BBKL 7 (1994), 979–987.
- Moore, G[eorge] F[oot]: Christian Writers on Judaism. HThR 14 (1921), 197–254.
- : Das Judentum in christlicher Darstellung [= Christian Writers on Judaism, dt.]. Ost und West 22 (1922), 93–102, 151–174, 203–220; 23 (1923), 19–26.
- : Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron. HThR 15 (1922), 41–85.
- Mosse, Werner E. (Hrsg.); siehe unter: Juden im Wilhelminischen Deutschland ...
- : Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland ..., 57–113.
- : Jews in the German Economy: The German-Jewish Economic Élite 1820–1935. Oxford 1987.
- Moulin Eckart, Richard Graf du: Cosima Wagner: Ein Lebens- und Charakterbild. Bd. 2: Die Herrin von Bayreuth. München; Berlin 1931.
- Mühling, Andreas: Schmidt, Karl Ludwig. TRE 30 (1999), 231–233.
- Müller, Johannes: Adolf von Harnack zum Gedächtnis. Elmau 1930 (= Grüne Blätter 32, 137–220; S/D, Nr. 1608, 1609).
- : Vom Geheimnis des Lebens: Erinnerungen. 2 Bde. Stuttgart; Berlin 1937, 1938.
- : Vom Geheimnis des Lebens: [Bd. III]: Gegen den Strom/ aus dem Nachlaß hrsg. von Bernhard Müller. Elmau 1953.
- Müller, Karlheinz: Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Frankfurt a. M.; Bern 1983. (JudUm; 6).
- Mundle, Wilhelm: Die Herkunft der »marcionitischen« Prologe zu den paulinischen Briefen. ZNW 24 (1925), 56–77.
- Murrmann-Kahl, Michael: »...wir sind der Herr Überall und Nirgends« (F. Th. Vischer): Historismusdebatten im letzten Jahrhundert. ThLZ 126 (2001), 233–256.
- Nanko, Ulrich: Die Deutsche Glaubensbewegung: Eine historische und soziologische Untersuchung. Marburg 1993. (RWR; 4).
- Neuer, Werner: Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche. Stuttgart 1996.
- Neufeld, Karl H.: Adolf von Harnack: Theologie als Suche nach der Kirche: »Tertium genus ecclesiae«. Paderborn 1977. (KKTS; 41).
- : Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche: Weg-Stationen zum »Wesen des Christentums«. Innsbruck etc. 1979. (IThS; 4).
- Newman, Amy: The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel. JAAR 61 (1993), 455–484.
- Nicolaisen, Carsten: Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933–1945. Hamburg, Univ., theol. Diss., 1966.
- : Die Stellung der »Deutschen Christen« zum Alten Testament. In: Zur Geschichte des Kirchenkampfes: Gesammelte Aufsätze. Bd. 2/ hrsg. von Heinz Brunotte. Göttingen 1971, 197–220. (AGK; 26).
- : (Hrsg.); siehe unter: Tügel, Franz: Mein Weg ...
- : (Hrsg.); siehe unter: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus ...

- Niewöhner, Friedrich: Das Halbe und das Ganze: Adolf von Harnack über das Wesen des Judentums. Frankfurter Allgemeine Zeitung (2000), N5 (23. Februar).
- Nipperdey, Thomas; Rürup, Reinhard: Antisemitismus. In: GGB 1 (1972), 129–153.
- Noack, Elisabeth u. a.: Balling, Michael. MGG² 2 (1999), 126.
- Noss, Peter: Schreiner, Helmuth Moritz. BBKL 9 (1995), 959–973.
- Nottmeier, Christian (Hrsg.); siehe unter: Harnack: Adolf von Harnacks Briefe und Karten ...
- : Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930: Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik. Tübingen 2004. (BHTh; 124).
- Nowak, Kurt: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik. Wolfenbüttel; Göttingen 1991. (Kleine Schriften zur Aufklärung; 4).
- : Evangelische Kirche und Weimarer Republik: Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Weimar; Göttingen 1981. (AKG[W]; 7).
- : Deutschgläubige Bewegungen. TRE 8 (1981), 554–559.
- : (Hrsg.); siehe unter: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik ...
- : Geschichte des Christentums in Deutschland: Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.
- : Historische Einführung. In: No, 1–99.
- : Sozialpolitik als Kulturauftrag: Adolf von Harnack und der Evangelisch-Soziale Kongreß. In: Soziale Reform im Kaiserreich: Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik/ hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser; Wilfried Loth. Stuttgart etc. 1997, 79–93. (KoGe; 11).
- : Leibniz und Harnack: Kontinuität und Wandel des Akademiegedankens. In: Wissenschaft und Weltgestaltung: Internationales Symposium zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. August 1996 in Leipzig/ hrsg. von dems.; Hans Poser. Hildesheim etc. 1999, 299–322.
- : Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. In: Deutsche Erinnerungsorte/ hrsg. von Étienne François; Hagen Schulze. Bd. 3. München 2001, 55–71.
- : (Hrsg.); siehe unter: Adolf von Harnack: Theologe ...
- : Theologie, Philologie und Geschichte: Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker. In: Adolf von Harnack: Theologe ..., 189–237.
- : Protestantismus und Judentum im Deutschen Kaiserreich (1870/71–1918): Beobachtungen zum Stand der Forschung. In: Ders.: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär: Beiträge 1984–2001/ hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser. Stuttgart etc. 2002, 164–185. (KoGe; 25).
- : (Hrsg.); siehe unter: Adolf von Harnack: Christentum ...
- : Adolf von Harnack in Theologie und Kirche der Weimarer Republik. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 207–235.
- Oelke, Harry (Hrsg.); siehe unter: Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich« ...
- Oexle, Otto, Gerhard: (Hrsg.); siehe unter: Adolf von Harnack: Theologe ...
- : (Hrsg.); siehe unter: Adolf von Harnack: Christentum ...
- Ohme, Heinz: Kanon ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs. Berlin; New York 1998. (AKG; 67).
- : Kanon I (Begriff). RAC, Lfg. 154/155 (2001), 1–28.
- O[litzki], A[ryeh] L[eo]: Ehrlich, Paul. EJ 6 (1971), 514 f.
- Osborne, John; Rodenberg, Julius. In: Literaturlexikon: Autoren und Werke deutscher Sprache/ hrsg. von Walther Killy. Bd. 9. Gütersloh; München 1991, 496 f.
- Osten-Sacken, Peter von der: Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte: Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann. WPKG 67 (1978), 106–122.
- : Christen und Juden in Berlin: Begegnung mit einer verlorenen Zeit. In: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin/ hrsg. von Gerhard Besier; Christof Gestrich. Göttingen 1989, 547–599.
- : (Hrsg.); siehe unter: Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum ...
- : (Hrsg.); siehe unter: Das mißbrauchte Evangelium ...
- : Walter Grundmann – Nationalsozialist, Kirchenmann und Theologe: Mit einem Ausblick auf die Zeit nach 1945. In: Das mißbrauchte Evangelium, 280–312.

- : »Die große Lästerung«: Beobachtungen zur Gründung des Eisenacher Instituts und zeitgenössische Dokumente zur kritischen Wertung seiner Arbeit sowie zur Beurteilung Walter Grundmanns. In: Das mißbrauchte Evangelium, 313–347.
- Otto Baumgarten: Studien zu Leben und Werk/ hrsg. von Wolfgang Steck. Neumünster 1986. (SVSHKG.B; 41).
- Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd. 4: Kirchenlexicon Texte Ausgewählte Artikel A–I/ hrsg. von Barbara von Reibnitz. Stuttgart; Weimar 1995. Bd. 6 I/ hrsg. von Barbara von Reibnitz. Stuttgart; Weimar 1996.
- : Chamberlain (Houston Stewart) Vermischtes. In: Ders.: Werke und Nachlaß 4, 129 f.
- : Harnack [Adolf] Litteraturgeschichte Litteratur. In: Ders.: Werke und Nachlaß 4, 535 f.
- : Harnack Gnosticismus Allgemeines. In: Ders.: Werke und Nachlaß 4, 503 f.
- : Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie/ hrsg. von Carl Albrecht Bernoulli. Basel 1919. – Nachdruck. 2. Aufl. Darmstadt 1963. – Neuauflage in: Ders.: Werke und Nachlaß 6 I/ hrsg. von Barbara von Reibnitz. Stuttgart; Weimar 1996.
- Oxé, August: Prolegomena de carmine adversus Marcionitas. Leipzig 1888.
- Pangritz, Andreas: »Geheimnis und Gebot« bei Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer. In: Leo Baeck – Zwischen Geheimnis und Gebot, 222–245.
- Parr, Rolf: Der »Werdandi-Bund«. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ..., 316–327.
- Paucker, Arnold (Hrsg.); siehe unter: Juden im Wilhelminischen Deutschland ...
- Penz, A: Was sagt uns das Alte Testament?: Eine Begründung, warum wir an ihm festhalten. Witten 1936. (Kirche im Kampf um das Evangelium; 7).
- Perles, Felix: Was lehrt uns Harnack? Frankfurt a. M. 1902 (danach zitiert); auch in: Ders.: Jüdische Skizzen. Leipzig 1912, 208–231.
- P[etuchowski], J[akob] J.: Steinthal, Hermann Heymann. EJ 15 (1971), 377.
- Pfleiderer, Georg: Theologie im Fachmenschenzeitalter: Eine Erinnerung an Emil Schürer. ThLZ 125 (2000), 3–22.
- Platzhoff, Eduard: Aus der neueren philosophischen Literatur. ChW 15 (1901), 819 f.
- Plümacher, Eckhard: Krüger, Gustav. BBKL 4 (1992), 699–703.
- Pollmann, Klaus Erich: Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage: Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890. Berlin; New York 1973. (VHK; 44).
- Poulat, Émile: Harnack, Marcion et la science française. In: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ..., 377–401.
- Pretzsch, P[aul] (Hrsg.); siehe unter Chamberlain, Houston Stewart: Briefe ...
- : (Hrsg.); siehe unter: Cosima Wagner und Houston Stewart Chamberlain ...
- Preul, Reiner (Hrsg.); siehe unter: Hermann Mulert in Kiel ...
- Procksch, O[tto]: Marcion redivivus: Zum Kampf um das Alte Testament. AELKZ 70 (1937), 218–226.
- Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik/ hrsg. von Kurt Nowak; Gérard Raulet. Hamburg 1994.
- Pulzer, Peter: Die jüdische Beteiligung an der Politik. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland ..., 143–239.
- Puschner, Uwe: Stoecker, Adolf. BBKL 10 (1995), 1507–1511.
- : (Hrsg.); siehe unter: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ...
- : Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich: Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001.
- Rad, Gerhard von: Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament. Leipzig 1938. (ThMil; 20).
- R[ade] [Martin]: Elmau. In: An die Freunde, Nr. 90 (15. August 1928), 1034–1036; Nachdruck in: An die Freunde: Vertrauliche ...
- Räsänen, Heikki: Marcion, Muhammad and the Mahatma: Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths. Birmingham 1995/96. (The Edward Cadbury Lectures at the University of Birmingham).

- Rahmer, Moritz: Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. [Erster Theil: Die »Quaestiones in Genesisin«]. Berlin 1861.
- : Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: Durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten. Heft 1: Hosea, Joël, Amos. Berlin 1902; Heft 2: Obadja, Jona, Micha. Berlin 1902.
- Ramsay, William Mitchell: The Teaching of Paul in Terms of the Present Day: The Deems Lectures in New York University. London 1913. (DeemsL 1910); 2. Aufl. 1914.
- : A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians. [London] 1899; 2. Aufl. 1900.
- : The Church in the Roman Empire Before A. D. 170. London 1893. (Mansfield College Lectures 1892). – zahlreiche Aufl.
- Rapp, Adolf: Erinnerungen aus Seminar und Stift [von Hermann Werner]. BWKG 53 (1953), 158–163.
- Rathje, Johannes: Die Welt des freien Protestantismus: Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952.
- Raulet, Gérard (Hrsg.); siehe unter: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik ...
- Rebenich, Stefan: Theodor Mommsen: Eine Biographie. München 2002.
- Regul, Jürgen: Die Bedeutung Marcions aus der Sicht heutiger kirchlicher Praxis. In: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, 293–311.
- Reibnitz, Barbara von (Hrsg.); siehe unter: Overbeck, Franz: Werke ...
- Reinach, Théodore: Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme. Paris 1895. (Publications de la Société des Études Juives).
- : Diaspora. JE 4 (1903), 559–574.
- Reitzenstein, Richard August: Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen; Vortrag gehalten in dem Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsass-Lothringen den 11. Nov. 1909. Leipzig 1910; 2. Aufl. 1920.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. Registerband/ bearb. von Wilfrid Werbeck. Tübingen 1965.
- Renan, Ernest: Die Apostel. Leipzig; Paris 1866.
- : L'Église chrétienne. Paris 1879. (Histoire des origines du christianisme; 6).
- : Marc Aurèle et la fin du monde antique. 4. Aufl. Paris 1882.
- : L'Abesse de Jouarre: Drame. 13. Aufl. Paris 1886.
- Rendtorff, Rolf: Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung. In: Auschwitz – Krise der christlichen Theologie: Eine Vortragsreihe/ hrsg. von dems.; Ekkehard Stegemann. München 1980, 99–116.
- Rendtorff, Trutz: Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende. In: Das deutsche Judentum und der Liberalismus, 96–112.
- : »Immer Gültiges in geschichtlich wechselnden Formen«: Einleitung zu Harnacks »Wesen des Christentums«. In: Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums/ hrsg. und komm. von Trutz Rendtorff. Gütersloh 1999, 7–35.
- : (Hrsg.); siehe unter: Adolf von Harnack: Christentum ...
- Rese, Martin: Antisemitismus und neutestamentliche Forschung: Anmerkungen zu dem Thema »Gerhard Kittel und die Judenfrage«. EvTh 39 (1979), 557–570.
- Reventlow, Henning Graf: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1982. (EdF; 173).
- : The Role of the Old Testament in the German Liberal Protestant Theology of the Nineteenth Century. In: Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914/ hrsg. von dems.; William Farmer. Sheffield 1995, 132–148. (JSOT.S; 192).
- : Das Christentum: Ein Bild mit alttestamentlichen Farben. In: Was ist Christentum?, 45–66.
- Reymond, Bernard: Die Konzepte einiger protestantischer deutscher Theologen zur »Judenfrage«. In: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, 127–146.
- Richter, Cornelia (Hrsg.); siehe unter: Das Wesen des Christentums ...

- Rieger, Paul: Antisemitismus und Wissenschaft. Im Deutschen Reich 8 (1902), 473–480. 537–542.
- Rieske-Braun, Uwe: Vom Wesen des Christentums und seiner Geschichte. ThLZ 125 (2000), 471–488.
- Riesner, Rainer: Schürer, Emil. TRE 30 (1999), 565–569.
- Ritter, Adolf Martin: Hans von Campenhausen und Adolf von Harnack. ZThK 87 (1990), 323–339.
- : Die Heidelberger Kirchenhistoriker in der Zeit des »Dritten Reiches«. In: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, 169–180.
- Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit. 2 Bde. Tübingen 1997.
- Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1930; 33.–34. Aufl. München 1934.
- Ruddies, Hartmut: Evangelium und Kultur: Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth. In: Adolf von Harnack: Theologe ..., 103–126.
- [Russell, Francis A. R.]: Psalms of the West. London 1889; 3. Aufl. 1897 (Nachdruck 1899); dt.: Psalmen des Westens. Berlin 1907.
- Sanders, E. P.: Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. London 1977.
- : Paulus und das palästinische Judentum: Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen [= Paul and Palestinian Judaism, dt.]. Göttingen 1985. (StUNT; 17).
- Sandmel, Samuel: Leo Baeck on Christianity. New York 1975. (LBML; 19).
- Sasse, Hermann: Adolf von Harnack: Der Theologe des Zweiten Reiches: Gedanken über die Lebensbeschreibung Adolf von Harnacks [Rezension von: Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, 1936]. ZW 12 (1935/36), 346–354; auch in ders.: In statu confessionis. Bd. 2: Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften/ hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. Berlin 1976, 194–200 (danach zitiert).
- Sauer, Georg: Sellin, Ernst Franz Max. BBKL 9 (1995), 1370–1372.
- Sauter, Gerhard: Gloege, Gerhard. RGG⁴ 3 (2000), 1010.
- Scheliha, Arnulf von: Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen: Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs. In: Adolf von Harnack: Christentum ..., 163–187.
- Schenk, Wolfgang: Der Jenaer Jesus: Zu Werk und Wirken des völkischen Theologen Walter Grundmann und seiner Kollegen. In: Das mißbrauchte Evangelium, 167–279.
- Schiller, Friedrich: Gedankengedichte (1795): »Das Ideal und das Leben«. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 1: Gedichte/ hrsg. von Georg Kurscheidt. Frankfurt am Main 1992, 154. (Bibliothek deutscher Klassiker; 74).
- Schlatter, Adolf: Wird der Jude über uns siegen?: Ein Wort für die Weihnachtszeit. Velbert 1935. (Freizeit-Blätter; 8).
- Schmidt, Jutta: Jakob von Uexküll und Houston Stewart Chamberlain: Ein Briefwechsel in Auszügen. Medizinhistorisches Journal 10 (1975), 121–129.
- : Die Umweltlehre Jakob von Uexkülls in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der vergleichenden Verhaltensforschung. Marburg, Univ., Diss., 1980.
- Schmidt, Karl Ludwig: Marcion und wir: Die Gegenwartsbedeutung von Harnacks Marcion. KZATV 31 (1920/21), 83–85 (danach zitiert); auch im Sonderdruck von KZATV: Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag. Leipzig 1921, 33–40.
- Schmitz, Otto: Das Alte Testament im Neuen Testament. In: Wort und Geist: Studien zur christlichen Erkenntnis von Gott, Welt und Mensch. Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag am 20. Januar 1934/ hrsg. von Adolf Köberle; Otto Schmitz. Berlin 1934, 49–74.
- Schmitz, Walter (Hrsg.): siehe unter: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ...
- Schmökel, Hartmut: Altes Testament und heutiges Judentum. Tübingen 1936. (SGV; 182).
- Schneider, Thomas Martin: Müller, Johannes. NDB 18 (1997), 426–428.
- Schrattenholz, Josef (Hrsg.): siehe unter: Antisemitenhammer ...
- Schreiner, Helmuth: Das Alte Testament in der Verkündigung. Schwerin 1937.
- Schreiner, Martin: Die jüngsten Urteile über das Judentum kritisch untersucht. Berlin 1902.
- Schröder, Bernd: Die Wissenschaft der sich selbst erbauenden Kirche: Theodosius Harnack. In: Ge-

- schichte der Praktischen Theologie: Dargestellt anhand ihrer Klassiker/ hrsg. von Christian Grethlein; Michael Meyer-Blanck. Leipzig 1999, 151–206.
- Schroeder, Leopold von: Houston Stewart Chamberlain: Ein Abriß seines Lebens auf Grund eigener Mitteilungen. München 1918 (Va 330).
- : Lebenserinnerungen/ hrsg. von Felix von Schroeder. Leipzig 1921.
- Schröter, Harm G.: Haber, Fritz. DBE 4 (1996), 291 f.
- Schroven, Brigitte: Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch: Christologische Auslegung zwischen den Weltkriegen. Neukirchen-Vluyn 1995. (Neukirchener theol. Dissertationen und Habilitationen; 1).
- Schüler, Winfried: Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära: Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung. Münster 1971. (NMBGF; 12).
- Schürer, Emil: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig 1874.
- : Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert. JPhTh 2 (1876), 166–187.
- : Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2., neu bearb. Aufl. des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Bd. 1: Einleitung und politische Geschichte. 2 Teile. Leipzig 1889–1890; 3./4. Aufl. 1901; Nachdruck 1920. – Bd. 2: Die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig 1886; 3. Aufl. 1898; 4. Aufl. 1907. – Bd. 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Leipzig 1890; 3. Aufl. 1898; 4. Aufl. 1909. – Bd. 4: Register. 3. Aufl. 1902; 4. Aufl. 1911.
- Schulin, Ernst: Rathenau, Walther. DBE 8 (1998), 150 f.
- S[chwab], G[eorg]: Perlach, Max. EJ 13 (1971), 292 f.
- Schwankl, Otto: Schmidt, Karl Ludwig. BBKL 9 (1995), 461–463.
- Schwarzschild, Steven S.: The Theologico-Political Basis of Liberal Christian-Jewish Relations in Modernity. In: Das deutsche Judentum und der Liberalismus, 70–95.
- Schwöbel, Christoph (Hrsg.); siehe unter: Karl Barth – Martin Rade ...
- : (Hrsg.); siehe unter: An die Freunde: vertrauliche ...
- : Brunner, Emil. RGG⁴ 1 (1998), 1801 f.
- Scott, Ernest Findlay: The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology. Edinburgh 1906. (The Literature of the New Testament); 2. Aufl. 1908.
- : The Kingdom and the Messiah. Edinburgh 1911.
- Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. 3. Aufl. Leipzig; Erlangen 1920. (Sammlung theol. Lehrbücher).
- Seitz, Manfred; Herbst, Michael: Harnack, Theodosius. TRE 14 (1985), 458–462.
- Selge, Kurt-Victor (Hrsg.); siehe unter: Adolf von Harnack: Christentum ...
- Sellin, Ernst: Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart. Leipzig; Erlangen 1921.
- : Abschaffung des Alten Testaments? Berlin; Leipzig 1932. (Der Weg der Kirche; 1).
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reiches. In: Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert. Tübingen 1978, 34–80. (ZThK: Beiheft; 4).
- : Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage: Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte. München 1980. (TEH; 208).
- : Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust. EvTh 42 (1982), 171–190; auch in: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, 1–26.
- : The Relationship Between Protestant Theology and Jewish Studies During the Weimar Republic. In: Judaism and Christianity Under the Impact ..., 133–150.
- : Protestantische Universitätstheologie und Rassenideologie in der Zeit des Nationalsozialismus: Gerhard Kittels Vortrag »Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage« von 1936. In: Antisemitismus: von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie/ hrsg. von Günter Brakelmann; Martin Rosowski. Göttingen 1989, 52–75. (KVR; 1547).
- : (Hrsg.); siehe unter: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus ...

- : (Hrsg.); siehe unter: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus ...
- : Adolf Schlatters Sicht des Judentums im politischen Kontext: Die Schrift *Wird der Jude über uns siegen?* von 1935. In: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, 95–110.
- : Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik. In: Juden in der Weimarer Republik: Skizzen und Porträts/ hrsg. von Walter Grab; Julius H. Schoeps. 2. Aufl. Darmstadt 1998, 153–178.
- : (Hrsg.); siehe unter: Theologische Wissenschaft im »Dritten Reich« ...
- Smend, Rudolf: Johannes Meinhold 1861–1937. In: Bonner Gelehrte: Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn; Evangelische Theologie. Bonn 1968, 92–102 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968); auch in ders.: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 148–159. 312–314.
- : Wellhausen und das Judentum. ZThK 79 (1982), 249–282.
- : Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten. Göttingen 1989.
- : Israelitische und jüdische Geschichte: Zur Entstehung von Julius Wellhausens Buch. In: Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Hubert Cancik; Hermann Lichtenberger; Peter Schäfer. Bd. 1. Tübingen 1996, 35–42.
- : Rad, Gerhard von. TRE 28 (1997), 89–91.
- : Eißfeldt, Otto. RGG⁴ 2 (1999), 1181.
- Smid, Marikje: Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933. München 1990. (HUWJK; 2).
- Soden, Hans von: Adolf von Harnacks Marcion. DLZ 42 (1921), 689–696.
- : A. v. Harnacks Marcion. ZKG 40 (1922), 191–206.
- Sonne, Hans-Joachim: Die politische Theologie der Deutschen Christen: Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens. Dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung »Deutsche Christen« und der Christlich-deutschen Bewegung. Göttingen 1982. (GTA; 21).
- Staats, Reinhart: Der Ursprung des Wortes »Bildung« und die Wissenschaftsethik Adolf von Harnacks. ThLZ 127 (2002), 591–608.
- Stackelberg, Roderick: Idealism Debased: From *Völkisch Ideology* to National Socialism. Kent, Ohio 1981.
- Steck, Friedemann: Loofs, Friedrich. RGG⁴ 5 (2002), 514 f.
- : (Hrsg.); siehe unter Harnack: Marcion: Der moderne Gläubige [...] Die Dorpater Preisschrift ...
- Stoll, Christian: Das Alte Testament als Buch der Kirche. In: A[dolf] Schlatter; G[erhard] Schmidt; Christian Stoll: Das Alte Testament als Buch der Kirche. München 1934. (BeKi; 7).
- Stoltzenberg, Dietrich: Fritz Haber und das Kaiser-Wilhelm-Institut für physikalische Chemie und Elektrochemie. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 263–274.
- Strohl, Henri: Marcion: L'Évangile du Dieu étranger. RHPHr 3 (1923), 156–168.
- Strohm, Christoph: Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus: Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand. München 1989. (HUWJK; 1).
- Suchy, Barbara: The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (I): From Its Beginnings to the First World War. YLBI 28 (1983), 205–239.
- : The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (II): From the First World War to Its Dissolution in 1933. YLBI 30 (1985), 67–103.
- Surall, Frank: Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive: der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy. Gütersloh 2003.
- Swarat, Uwe: Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker. Wuppertal; Zürich 1991. (Monographien und Studienbücher).
- Szylin, Anna Maria: Henry Thode (1857–1920): Leben und Werk. Frankfurt a. M. etc. 1993. (EHS: Reihe 28, Kunstgeschichte; 170).
- Tal, Uriel: Liberal Protestantism and the Jews in the Second Reich 1870–1914. JSocS 26 (1964), 23–41.

- : Christians and Jews in Germany: Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870–1914. Ithaca; London 1975.
- : Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland ..., 599–632.
- : On Modern Lutheranism and the Jews. YLBI 30 (1985), 203–211.
- Tardieu, Michel: Marcion depuis Harnack. In: Adolf von Harnack: Marcion: L'évangile du Dieu étranger. Une monographie ..., 419–561.
- T[auber], G[erald] E.: Einstein, Alfred. EJ 6 (1971), 535–538.
- Thalmann, Rita: Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus. In: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, 147–165.
- Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens: Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933–1945/ hrsg. von Erich Dinkler; Erika Dinkler-von Schubert. 2. Aufl. Göttingen 1986. (AKZG: A; 2).
- Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus/ hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz; Carsten Nicolaisen. Göttingen 1993. (AKZG B; 18).
- Theologische Wissenschaft im »Dritten Reich«: Ein ökumenisches Projekt/ hrsg. von Georg Denzler; Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt a. M. 2000. (ArTe; 110).
- Thilo, Martin: Der Kampf gegen das Alte Testament. Gütersloh 1931.
- Thode, Henry: Rezension von: Chamberlain: Grundlagen ... In: LZD 51 (1900), 437–440.
- Tobler, Douglas F.: Scholar Between Worlds: Adolf von Harnack and the Weimar Republic. ZRGG 28 (1976), 193–222.
- Trillhaas, Wolfgang: Die Einheit der Heiligen Schrift. Berlin 1936. (Die Wittenberger Reihe; 4).
- Tügel, Franz: Mein Weg, 1888–1946: Erinnerungen eines Hamburger Bischofs/ hrsg. von Carsten Nicolaisen. Hamburg 1972. (AKGH; 11).

- Uexküll, Gudrun von: Jakob von Uexküll: Seine Welt und seine Umwelt. Hamburg 1964.
- Uexküll, Jakob [Johann] von: Im Kampf um die Tierseele. Wiesbaden 1902 (*non vidi*).
- : Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere. Wiesbaden 1905.
- : Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin 1909.
- : Cohnheim, Otto: Die Dauerkontraktion der glatten Muskeln. Heidelberg 1911. (SHAW: Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse [1911]; 32).
- : Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung: gesammelte Aufsätze/ hrsg. und eingel. von Felix Groß. München 1913.
- : Die Aufgaben der biologischen Weltanschauung. Die neue Rundschau 24 (1913), 1080–1091.
- : Georg Kriszat: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten/Bedeutungslehre. Frankfurt a. M. 1970. (Conditio humana) – Taschenbuchausgabe 1983. (Fischer-Taschenbücher; 7331; danach zitiert).
- Ulbricht, Justus H. (Hrsg.); siehe unter: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« ...
- Unger, Rudolf: Wandlungen des literarischen Goethebildes seit hundert Jahren. In: Ders.: Aufsätze zur Literatur und Geistesgeschichte. Bd. 2. Berlin 1929, 220–232. (NForsch; 2).
- Ungern-Sternberg, Arthur Frhr. von: Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis »De Christo« und »De evangelio« in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea. Halle 1913.

- Valerio, Karolina De: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns. Berlin; New York 1994. (BZNW; 71).
- Versuche des Verstehens: Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933/ hrsg. von Robert Raphael Geis; Hans-Joachim Kraus. München 1966. (ThBl; 33).
- Vierhaus, Rudolf (Hrsg.); siehe unter: Forschung im Spannungsfeld ...
- : Bemerkungen zum sogenannten Harnack-Prinzip: Mythos und Realität. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 129–138.
- : Im Großbetrieb der Wissenschaft: Adolf von Harnack als Wissenschaftsorganisator und Wissenschaftspolitiker. In: Adolf von Harnack: Theologe ..., 419–441.

- Vischer, Wilhelm: Das alte Testament als Gottes Wort: Vortrag, gehalten vor der Zürcher Theologenschaft am 17. Mai 1927. ZZ 5 (1927), 379–395.
- : Das Christuszeugnis des Alten Testaments. 2 Bde. München 1935, 1942.
- Vogelgesang, Otto Fr.: Vom Religionsunterrichte in unsern Volksschulen. Der Türmer 3 (1901) Heft 2, 539–544.
- Vogels, Heinrich: Rezension von: Marcion¹. In: ThRv 21 (1922), 55–59.
- Vogler, Werner: Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht. Weimar 1988. (AKG[W]; 11).
- Voigt, Friedemann: Die Goethe-Rezeption der Protestantischen Theologie in Deutschland 1890–1932. In: Protestantismus und Ästhetik: Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts/ hrsg. von Volker Drehsen; Wilhelm Gräb; Dietrich Korsch. Gütersloh 2001, 93–119. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 19).
- Volp, Ulrich (Hrsg.); siehe unter: Harnack: Reden und Aufsätze. Bd. 1.
- Volkov, Shulamit: Die Juden in Deutschland 1780–1918. München 1994. (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 16).
- Vollrath, Wilhelm: Houston Stewart Chamberlain und seine Theologie. Erlangen 1937.
- Volz, Paul: Der Kampf um das Alte Testament. Stuttgart 1932.
- Vom Brocke, Bernhard (Hrsg.); siehe unter: Forschung im Spannungsfeld ...
- : Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Kaiserreich: Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs. In: Forschung im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft, 17–162.
- : (Hrsg.); siehe unter: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute ...
- : Im Großbetrieb der Wissenschaft: Adolf von Harnack als Wissenschaftsorganisator und Wissenschaftspolitiker – zwischen Preußischer Akademie und Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 45 (2001), 59–145.
- Vom Bruch, Rüdiger: Adolf von Harnack und Wilhelm II. In: Adolf von Harnack: Theologe ..., 23–37.
- Wagner, Cosima: Das zweite Leben: Briefe und Aufzeichnungen 1883–1930/ hrsg. von Dietrich Mack. München; Zürich 1980.
- Wagner, Siegfried: Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie. Berlin 1960. (BZAW; 79).
- : Franz Delitzsch: Leben und Werk. München 1978. (BEvTh; 80).
- Wallmann, Johannes: Holl, Karl. TRE 15 (1986), 514–518.
- Was ist Christentum?: Versuche einer kritischen Annäherung; eine Ringvorlesung/ hrsg. von der Evang.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Waltrop 1997.
- W[asserman], H[enry]; Y[ahil], L[eni]: Rathenau, Walther. EJ 13 (1971), 1569 f.
- Waubke, Hans-Günther: Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1998. (BHTh; 107).
- Weber, Annette (Hrsg.); siehe unter: »Ausserdem waren sie ja auch Menschen« ...
- Weber, Cornelia: Altes Testament und völkische Frage: Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit. Dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel. Tübingen 2000. (FAT; 28).
- Weder, Hans: Theologie und Religionswissenschaft – Eine Erinnerung an Emil Schürer und Adolf von Harnack. ThLZ 125 (2000), 1233–1244.
- Weinel, Heinrich: Rezension von: Marcion¹. In: Deutsche Allgemeine Zeitung: Abendausgabe (1921), vom 24. Dezember.
- Weise, Christian; Wolfes, Matthias: Grützmacher, Georg. BBKL 17 (2000), 508–514.
- Weitlauff, Manfred: Adolf von Harnack, Theodor Mommsen, Martin Rade: Zu drei gewichtigen Neuerscheinungen. ZKG 111 (2000), 210–246.
- Wellhausen, J[ulius]: Israelitische und jüdische Geschichte. 3. Aufl. Berlin 1897; 8. Aufl. Berlin; Leipzig 1921.
- Wendel, Günter: Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft 1911–1914: Zur Anatomie einer imperialistischen

- Forschungsgesellschaft. Berlin 1975. (Studien zur Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR; 4).
- Wendland, Paul: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 2./3. Aufl. Tübingen 1912. (HNT 2).
- Wengst, Klaus: Das Christentum im Lichte der jüdischen Überlieferung. In: Was ist Christentum?, 67–87.
- Wenz, Gunther: Der Kulturprotestant: Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe. München 2001. (Münchner theol. Beiträge).
- : Adolf von Harnack: Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement. In: Theologen des 20. Jahrhunderts: eine Einführung/ hrsg. von Peter Neuner; Gunther Wenz. Darmstadt 2002, 33–52.
- Wermke, Michael: Nähe und Distanz: Das »Nein« der Juden als Anfrage an Toleranz und Glaube; Luther – Mendelssohn – Bonhoeffer. Rehburg-Loccum [1996]. (Arbeitshilfen Gymnasium; 7).
- Werner, Fritz: Das Judentumsbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich: Dargestellt anhand der Forschungen zur Judenfrage Bd. I–VIII. Kairos 13 (1971), 161–194.
- Werner, Petra: Otto Warburg, Jacques Loeb und die Entstehung der Institutsidee des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Zellphysiologie. In: Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute, 319–330.
- Das Wesen des Christentums/ hrsg. von Dietrich Korsch; Cornelia Richter. Marburg 2002. (MThSt; 62).
- Wesseling, Klaus-Gunther: Koch, Hugo. BBKL 4 (1992), 210–215.
- : Vogels, Heinrich Joseph. BBKL 12 (1997), 1563–1566.
- : Weinle, Heinrich. BBKL 13 (1998), 616–622.
- : Zahn, Theodor. BBKL 14 (1998), 321–333.
- Wiese, Christian: Jahwe – ein Gott nur für Juden?: Der Disput um das Gottesverständnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer alttestamentlicher Wissenschaft im Kaiserreich. In: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, 27–94.
- : Vom »jüdischen Geist«: Isaak Heinemanns Auseinandersetzung mit dem akademischen Antisemitismus innerhalb der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik. ZRGG 46 (1994), 211–234.
- : Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999. (SWALBI; 61).
- : Counterhistory, the »Religion of the Future« and the Emancipation of Jewish Studies: the Conflict Between the *Wissenschaft des Judentums* and Liberal Protestantism 1900 to 1933. Jewish Studies Quarterly 7 (2000), 367–398.
- : Ein unerhörtes Gesprächsangebot: Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumsbild des liberalen Protestantismus. In: Leo Baeck 1873–1956: Aus dem Stamme von Rabbinern/ hrsg. von Georg Heuberger; Fritz Backhaus. Frankfurt a. M. 2001, 147–171.
- : »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, als bis das Ghetto seiner Wissenschaft fällt«. Die Wissenschaft des Judentums im Kampf um akademische Anerkennung vor 1933. In: Neuer Anbruch: Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur/ hrsg. von Michael Brocke; Aubrey Pomerance; Andrea Schatz. Berlin 2001, 143–159. (Minima Judaica; 1).
- : Ein »Schrei ins Leere«?: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Auseinandersetzung mit protestantischer Theologie und ihren Judentumsbildern als Kontext des Werkes Benno Jacobs. In: Die Exegese hat das erste Wort: Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs/ hrsg. von Walter Jacob; Almuth Jürgensen. Stuttgart 2002, 49–69.
- : »Unheilsspuren«: Zur Rezeption von Martin Luthers »Judenschriften« im Kontext antisemitischen Denkens in den Jahrzehnten vor der Schoah. In: Das mißbrauchte Evangelium, 91–135.
- Windisch, H[ans]: Rezension von: Marcion¹. In: Museum 28 (1921), 267–270.
- Wittekind, Folkart: Lipsius, Richard Adelbert. RGG⁴ 5 (2002), 385.
- Wolfe, Matthias: Christlieb, Max. BBKL 16 (1999), 258–261.
- : Foerster, Erich. BBKL 16 (1999), 497–526.

- : Hermann Mulert (1879–1950): Lebensbild eines Kieler liberalen Theologen. [Neumünster] 2000. (SVSHKG.B; 50).
- Wolter, Michael: Das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns. In: *Erinnern – Verstehen – Versöhnen: Kirche und Juden in Hessen 1933–1945. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar/ hrsg. von Bernd Jaspert*. Kassel 1992, 15–32. (Didaskalia; 40).
- Würthwein, Ernst: Zur Theologie des Alten Testaments. ThR 36 (1971), 185–208.
- Zahn, Theodor: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Bd. 1: Das Neue Testament vor Origenes. 1. Hälfte. Erlangen 1888.
- Zobel, Hans-Jürgen: Eißfeldt, Otto. TRE 9 (1982), 482–486.

III Nur online zugängliche Quellen und Literatur

- <http://www.hschamberlain.net>: Anonyme, in ihrer unkritischen Haltung nicht unproblematische Internetseite mit zahlreichen Informationen zu Chamberlain, einer Bildergalerie und Transkriptionen bzw. Downloads seiner Hauptwerke
- <http://anu.theologie.uni-halle.de/ST/harnack> (Stand: 14.12.2003): Osthövene, Claus-Dieter (webmaster): Harnack-Forum. Hier finden sich folgende, von mir dankbar benutzte Register als downloads: Autoren- und Literaturverzeichnis zu LDog⁴ (ohne Autorangabe); Begriffsregister zu den Werken Harnacks (ohne Autorangabe); Namensregister zu den »Reden und Aufsätzen« (ohne Autorangabe).

PERSONENREGISTER

(in Auswahl)

- Abel 80
Abraham 80, 91, 125, 159, 165, 168
Adam 161
Agassiz, Jean Louis Rodolphe 275
Agricola, Johann 141
Alexander der Große 192
Althoff, Friedrich 208
Andersen, Friedrich 120 f., 124 ff., 140
Apelles (Gnostiker) 59 ff., 72, 82, 288
Aristoteles 273
Arnhold, Eduard 38, 156, 185, 187 ff.
Assel, Heinrich 147
Aucher, Jean-Baptiste 62
Augustin 15, 67 f., 74 f, 106, 217
- Bächli, Otto 128
Baeck, Leo 15, 21 f., 34, 36, 176, 178 f., 182 f.
Bahr, Hermann 195
Baldensperger, Wilhelm 19
Balling, Michael 282
Barnabas (brief) 247
Barner, Wilfried 227
Barth, Karl 108, 110 ff., 135 ff., 149, 153
Bartsch, Christian 35, 36, 38
Bauer, Walter 103
Baumann, Julius 89
Baumgarten, Otto 26, 120, 142, 194
Baur, Ferdinand Christian 54, 84
Beckmann, Klaus 28 f.
Behm, Johannes 139 f.
Beveridge, Albert J. 223, 283
Billerbeck, Paul 19
Blau, Ludwig 171
Bloth, Peter C. 56
Bölsche, Wilhelm 253
Bonhoeffer, Dietrich 30, 34, 301
Bourel, Dominique 35
Bousset, Wilhelm 19
Boveri, Theodor 275
Brockdorff, Therese Gräfin von 237
Brunner, Emil 139
Bruyne, Donatien de 71
- Bülow, Bernhard Graf von 212, 215
Bultmann, Rudolf 26, 30
Burkitt, Francis Crawford 277
- Calvin, Johann 107, 137
Cerdo (Gnostiker) 75, 82
Chamberlain geb. Wagner, Eva 232, 253, 287, 290, 292 ff.
Chamberlain, Houston Stewart 16, 122, 141, 183, 187, 196 f., 199 f., 201, 203 f., 207–297, 299 f.
Christlieb, Max 210
Christus siehe Jesus Christus
Claussen, Johann Hinrich 38
Clemens von Rom 243, 247
Cohen, Shaye D. 169, 205
Cyprian 105
- Dalman, Gustav H. 19
Darmstaedter, Ludwig 185 f.
Darwin, Charles Robert 275
David 125
Deines, Roland 23, 28
Deissmann, Gustav Adolf 277
Delitzsch, Franz 60
Delitzsch, Friedrich 36, 94 ff., 121, 125 f., 128 f., 134, 141 f., 240
Detmers, Achim 36, 109, 145 f., 300
Dieckmann, Hermann 143
Dietrich, Albrecht 277
Duhm, Bernhard 93
Dujardin, Édouard 216, 222, 249 f
- Ehrlich, Paul 186
Einstein, Albert 186
Eißfeldt, Otto 110 f., 130
Elias 125
Engelhardt, Moritz von 56 ff, 70, 148
Ephraem (syr. Kirchenvater) 62
Esau 63
Eschelbacher, Joseph 178, 180
Esther 131

Eulenburg-Hertefeld, Philipp Fürst zu 212 ff.
Euseb(ius) 70, 72
Ewald, Heinrich 229

Fackenheim, Emil 24
Falb, Alfred 123 f.
Faraday, Michael 222, 273 ff.
Fiebig, Paul 180
Field, Geoffrey G. 16, 230
Flora 93 f.
Florin, Wilhelm 144
Foerster, Erich 111 ff., 120, 203
Freudenthal, Jakob 171
Friedländer, Moriz 168, 171, 174 f.
Friedlander, Albert H. 35 f.
Friedrich der Große 215
Fritsch, Theodor 36, 123, 141
Frucht, Ernst Emil 278

Gans, Leo 186
Geiger, Abraham 173, 175 ff.
Geis, Robert Raphael 187
Ginzberg, Louis 174, 176
Gloege, Gerhard 140
Gobineau, Joseph Arthur Comte di 210
Goethe, Johann Wolfgang 15, 126, 197 f., 200,
202, 215 ff., 225 ff., 230, 251 ff., 262 f., 265 ff.,
270

Gogarten, Friedrich 111, 135
Goldfahn, Alexander Heinrich 174 f.
Gorki, Maxim 89, 102
Gothein, Georg 194
Graetz, Heinrich Hirsch 171
Graf, Friedrich Wilhelm 23 ff.
Graue, Paul 119 f.
Gravina, Blandine 293
Grisebach, Eberhard 246
Grützmacher, Georg 118, 135, 148
Grundmann, Walter 29
Güdemann, Moritz 171, 180
Gunkel, Hermann 118 f.
Guthrie, Anne 212

Haber, Fritz 183 f., 186
Hackmann, Heinrich 120
Hahn, Ludwig 246
Hammerstein, Notker 31 f.
Harnack, Arvid 302
Harnack, Ernst von 222, 278, 302
Harnack, Otto 302
Harnack, Theodosius 146

Hartmann, Eduard von 180
Hartmann, Hans 119 f.
Hatch, Edwin 222, 277
Hauck, Albert 72
Haury, Harald 203
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 87
Hein, Arnold 111, 114
Heinrichs, Wolfgang E. 32 f., 36 f., 95, 97
Hengstenberg, Ernst Wilhelm 60
Henoch 80
Herder, Johann Gottfried von 209
Herford, Travers R. 19
Hertz, Heinrich Rudolf 274
Hesse, Hermann Klugkist 136
Hilferding, Rudolf 186
Hilgenfeld, Adolf 61
Hillel 161
Hiob 131
Hippolyt 108
Hirsch, Emanuel 133 f., 149
Hirschfeld, Otto 183 f.
Hitler, Adolf 191, 203, 302
Hönscheid, Jürgen 183, 232
Hofmann, Johann Christian Konrad von 60
Hoheisel, Karl 23
Holl, Karl 117, 135
Homolka, Walter 22, 35
Hübinger, Gangolf 31

Irenäus 93, 100, 150
Isaak 91

Jahwe, Jahve 67, 120, 166
Jakob 91, 125
Japheth 170
Jeremia 198, 263
Jesaja 198, 263
Jesus Christus 63 f., 67 f., 75 ff., 84 ff., 103 f.,
106 ff., 111, 113, 123, 126, 132, 136 ff., 140 f.,
145, 150 f., 157, 159 ff., 165 f., 169 f., 173, 175
ff., 189, 198, 203 f., 209, 225, 230, 242 f., 245,
265, 270, 299 f.

Joel, Manuel 171
Johannes (Evangelist) 83 f., 123, 237, 245, 247 f.
Johannes (Täufer) 159, 176
Jordan, Hermann 256
Josua 125
Jülicher, Adolf 110 f., 117, 135, 242
Justin(us) 58, 174 f., 241

Kain 63, 80

- Kaltenborn, Carl-Jürgen 34
 Kant, Immanuel 212, 215, 256, 270, 273 f.
 Karpp, Heinrich 135 f.
 Kayser, Heinrich 135
 Kessler, Rainer 35
 Keyserling, Hermann Graf 213
 Kittel, Gerhard 19, 29
 Kittel, Rudolf 129
 Klappert, Bertold 35 f.
 Koch, Hugo 143
 Köhler, Ludwig 136, 152
 Kohler, Kaufmann 176
 Konstantin der Große 82
 Koppel, Leopold 186
 Korsch, Dietrich 38
 Kraft, Otto 208 f.
 Krause, Friedhilde 196
 Krause, Reinhold 126
 Krauss, Samuel 174, 176
 Krüger, Gustav 73, 209, 277
 Küchler, Friedrich 211
 Kusche, Ulrich 23
- Lagarde, Paul de 141
 Lagrange, Joseph Louis de 275
 Lamparter, Eduard 141
 Lauret, Bernard 37 f.
 Lazarus 245
 Lazarus, Moritz 178 f.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 212, 233, 256, 260
 Licharz, Werner 37
 Liebe, Reinhard 109
 Lietzmann, Hans 104, 116, 301
 Lindeskog, Gösta 19
 Lipsius, Richard Adelbert 58
 Loeb, Jacques 275
 Loofs, Friedrich 116, 135
 Lot 125
 Ludendorff, Erich und Mathilde 36
 Ludowici, August 214, 272
 Lüders, Marie-Elisabeth 195
 Lukas (Evangelist) 76, 245
 Luther, Martin 68, 75, 86 ff., 107, 115, 118 f.,
 123 f., 126, 144 ff., 150 f., 209, 215, 229, 241,
 285
- Marcus Turbo 166
 Markus (Evangelist) 245
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 35
 Maurenbrecher, Max 120 f., 123
 Meijering, Eginhard Peter 147
- Meinhold, Johannes 142
 Mendelssohn, Franz von 186
 Mendelssohn-Bartholdy, Ernst von 185
 Merton, Alfred 186
 Merx, Adalbert 277
 Meyer, Gustav Adolf Wilhelm 126
 Mill, James 89
 Mill, John Stuart 89
 Mössinger, Georg 62
 Mommsen, Theodor 15, 191, 194 ff., 200
 Moore, George Foot 19, 177
 Morgan, Thomas 87
 Moses 80, 93, 125, 136, 162 f., 165
 Müller, Johannes 201 ff.
 Müller, Karlheinz 23
 Münzer, Thomas 113
 Mulert, Hermann 30
 Mundle, Wilhelm 104
- Neander, August 83, 186
 Nicolaisen, Carsten 35 f.
 Niewöhner, Friedrich 38, 171
 Nowak, Kurt 26 f., 33 f., 37, 109, 147
- Oehler, Franz 57
 Origenes 93
 Osten-Sacken, Peter von der 35 f., 38
 Ostersetzer, Oscar 186
 Otto, Rudolf 78, 106
 Overbeck, Franz 57, 69 f., 94, 231
- Paulus (Apostel) 63 ff., 67, 71, 74 ff., 78 ff., 88,
 91, 94, 100 f., 103 f., 106 f., 110 f., 115, 118,
 123, 135 f., 140, 142, 150, 161, 164, 170, 179 f.,
 198 f., 229, 265
- Perlbach, Max 184
 Perles, Felix 156, 179 f.
 Philo(n) von Alexandria 162 f., 180, 187
 Plato(n) 94, 115, 215
 Platzhoff-Lejeune, Eduard 210
 Posidonius 163
 Procksch, Otto 133 f.
 Ptolemäus, Ptolemaios 93 f.
 Puschner, Uwe 189
- Rabinowitz, Joseph 157
 Rad, Gerhard von 134
 Rade, Martin 65, 74, 117, 182, 202 f.
 Rahab 125
 Rahmer, Moritz 174, 176
 Rampolla, Kardinal Mariano 215

Ramsay, Sir William Mitchell 277
Rathenau, Walther 185
Rebenich, Stefan 231
Reitzenstein, Richard August 277
Renan, Ernest 69 f., 165
Rendtorff, Rolf 35
Rendtorff, Trutz 23 f., 33 f., 37, 181
Reuss, Eduard 229
Reventlow, Henning Graf von 37
Reymond, Bernard 27, 37, 132
Rhodon 72
Rieger, Paul 93
Rist, Johann 187
Ritschl, Albrecht 15, 148, 215
Rodenberg, Julius 184
Rosenberg, Alfred 127
Rousseau, Jean-Jacques 215
Ruth 131

Salomo 125
Salomonsohn, Arthur 186
Sandmel, Samuel 37
Sasse, Hermann 301
Saul 63
Sazel, A. H. 282
Schammai 161
Scheliha, Arnulf von 37
Schiller, Friedrich 108, 215
Schlatter, Adolf 301
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 29, 46,
87, 106, 126, 137, 139, 141 f., 144
Schmidt, Karl Ludwig 110 f., 114, 130 f.
Schmitz, Otto 132 f.
Schmökel, Hartmut 134
Schneider, Thomas Martin 203
Scholz, Wilhelm von 194 f.
Schopenhauer, Arthur 138, 263
Schottländer, Paul 186
Schreiner, Helmuth 141
Schreiner, Martin 177, 179
Schroeder, Leopold von 234
Schroven, Brigitte 35 f.
Schürer, Emil 19, 168, 172 f., 174, 177, 204, 242
Schwabach, Paul von 186
Schwabe, Michael 183, 232
Schwaner, Wilhelm 121
Schwenckfeldt, Caspar 113
Scott, Ernest Findlay 277
Scrivener, Frederick Henry Ambrose 277
Seeberg, Reinhold 107 f.
Seligmann, Siegmund 186

Sellin, Ernst 128 f.
Sem 170
Siegele-Wenschkewitz, Leonore 182
Simon (Gnostiker) 58
Simon, Ernst 182
Simson, Ernst von 186
Smend, Rudolf 22
Smid, Marikje 25, 37, 302
Soden, Hans von 26, 30, 103, 117 f., 302
Sokrates 246
Soz(z)ini, Fausto 137
Staerk, Willy 182
Steck, Friedemann 43
Stoecker, Adolf 38, 183, 189 f., 191, 196, 215
Strack, Hermann Leberecht 19
Streicher, Julius 124
Strohl, Henri 115
Surall, Frank 38 f.

Tal, Uriel 20 ff., 24, 31, 33 ff., 36, 182, 300
Tatian 62
Tertullian(us) 43, 56 f., 93, 229
Thalmann, Rita 27
Thilo, Martin 132
Thode, Daniela 293
Thode, Henry 233
Thurneysen, Eduard 111
Tolstoi, Leo N. 89, 102
Trajan (röm. Kaiser) 165 f.
Treitschke, Heinrich von 190
Trillhaas, Wolfgang 140
Troeltsch, Ernst 26
Trypho 174

Uexküll, Jakob Johann Baron von 219, 221 f.,
226, 261, 272 ff., 290

Valentin (Gnostiker) 58
Vischer, Wilhelm 131 f.
Vogels, Heinrich 143
Vogler, Werner 23
Voltaire, eigtl. François Marie Arouet 215
Volz, Paul 133

Wagner, Adolf 189
Wagner, Cosima 207 f., 212, 214, 223, 253, 279,
292 f.
Wagner, Eva siehe Chamberlain, Eva
Wagner, Familie 300
Wagner, Richard 219 ff., 233, 252, 257 f., 267
Wagner, Siegfried 22, 250, 293

- Wagner, Winifred 293
Waubke, Hans-Günther 23
Weinel, Heinrich 116, 203
Weiss, Johannes 19
Wellhausen, Julius 23, 172, 176, 204, 229
Wengst, Klaus 35
Wernle, Paul 93
Wiese, Christian 27 f, 34, 37 f., 300
.)
 216, 222, 280, 300

Zahn, Theodor 151
Zahn-Harnack, Agnes von 109, 146, 183 f.,
 202, 207, 213, 217, 223, 232
Zurhellen-Pfleiderer, Else 115

ABBILDUNGSNACHWEIS

- Abbildung 1* Adolf von Harnack: Aus der Werkstatt des Vollendeten/ Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hrsg. von Axel v[on] Harnack. Gießen 1930 (Reden und Aufsätze: NF; 5), nach S. 144.
- Abbildung 2* Geoffrey G. Field: Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain. New York 1981, 446.
- Abbildung 7* Schwarz-weiß-Foto von Nachl. A. v. Harnack, Ka. 29: Chamberlain, H. S., Bl. 57 (Porträtfoto Chamberlain) im Besitz der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

EDITORIAL

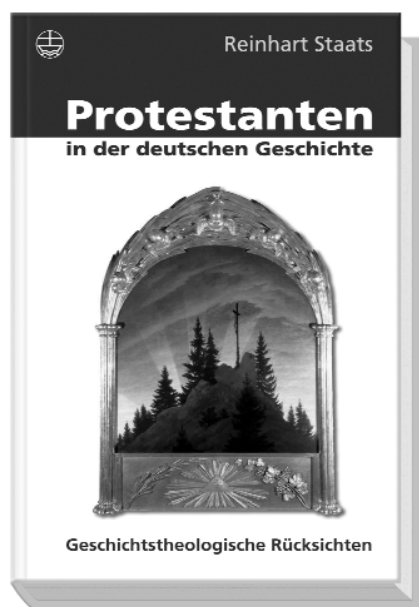
Kirchengeschichte und Theologie gehören zusammen. Viele Kirchenhistoriker und Kirchenhistorikerinnen verstehen ihre Disziplin als »Historische Theologie«. Auch die von Systematikern betriebene Rekonstruktion theologiehistorischer Zusammenhänge ist auf die methodisch reflektierte kirchenhistorische Beschäftigung mit den Quellen der christlichen Tradition und der Entwicklung des theologischen Denkens angewiesen, da dessen Geschichte mit der Geschichte der Kirche eng verknüpft ist. Ohne die Vergewisserung durch Theologie fehlte der Kirchengeschichte eine rational verantwortete, kohärente Rechenschaft über ihren Gegenstand, ohne Kirchengeschichte wäre Theologie in ihrer innerweltlichen Konkretion nicht mehr zu lokalisieren.

In den »Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte« erscheinen darum Monographien und Aufsatzbände, die sich um die Zusammenführung von kirchenhistorischen und systematisch-theologischen Studien bemühen. Arbeiten aus allen Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte sind willkommen. Das Kompositum »Kirchen- und Theologiegeschichte« versteht sich dabei als Integrationsbegriff. Die komplexe Fülle des Lebens der Kirchen und Konfessionen muß auf vielen Wegen und mit vielfältigen Methoden dargestellt werden. Über herkömmliche kirchenhistorische Fragestellungen hinaus erstreckt sich der methodische und sachliche Horizont von der Ereignis-, Institutionen- und Alltagsgeschichte bis zur Sozialgeschichte der theologischen Ideen und ihrer kirchlichen Ausgestaltung.

So ist die Tür zur allgemeinen Geschichtsschreibung weit aufgestoßen. Ohne den steti- gen Austausch zwischen den historischen Disziplinen geriete die Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung in die Gefahr der Isolation, wie umgekehrt die »profane« Historiographie ohne die von den Theologen und Theologinnen betriebene Nachbar- disziplin eines entscheidenden Aspektes ihres Gegenstandes verlustig ginge. Da weder die historische Arbeit der Theologie noch die außertheologische Geschichtsschreibung Anspruch auf eine »interprétation totale« zu erheben vermag, bleibt genügend Raum für die Unterschiede des Verstehens.

Gefördert werden in der Reihe auch Beiträge, die sich rezeptionsgeschichtlichen Proble- men, in der Kirchen- und Theologiegeschichte wirksam gewordenen geistesgeschicht- lichen Fragestellungen sowie der Wissenschaftsgeschichte widmen.

Geschichtstheologische Rücksichten



Reinhard Staats
**Protestanten in der
deutschen Geschichte**
Geschichtstheologische Rücksichten

Paperback, 328 Seiten
ISBN 3-374-02175-1

Die deutsche Geschichte der Neuzeit und der Moderne ist ohne den prägenden Einfluss des Protestantismus nicht denkbar. Und diese Geschichte kann „rücksichtsvoll“ im doppelten Sinn verstanden werden: indem wir von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückblicken und indem wir dies ohne moralisierende Besserwisserei tun.

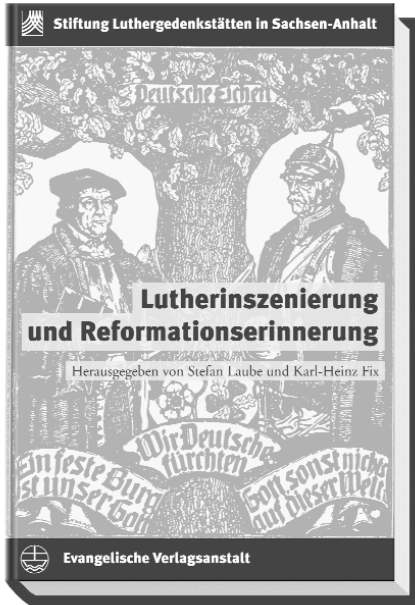
In vierzehn zusammenhängenden Kapiteln wird gezeigt, wie sich an historischen Miniaturen große Geschichte veranschaulichen lässt.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

www.eva-leipzig.de

Luther – Legende und Mythos



Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hg.)

**Lutherinszenierung
und Reformationserinnerung**

Hardcover, 472 Seiten mit zahlr. Abb.
ISBN 3-374-01999-4

Wie kaum eine andere Persönlichkeit der deutschen Geschichte wurde Martin Luther von Theologen und Nichttheologen zur Deutung der eigenen Gegenwart herangezogen. Die damit verbundene Lutherdeutung und -inszenierung wurde damit auch immer zum Spiegelbild der jeweiligen Epoche.

Dieser Tagungsband behandelt die vielfältigen Formen des Luthergedenkens unter dem Blickwinkel von Kirchen- und Theologiegeschichte sowie der Kunst-, Architektur- und Museumsgeschichte.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

www.eva-leipzig.de

Arbeiten zur Kirchen- und Theologieggeschichte

Herausgegeben von Wolfram Kinzig, Kurt Nowak und Günther Wartenberg

Helmar Junghans (AKThG 8)

**Spätmittelalter, Luthers Reformation,
Kirche in Sachsen**

Ausgewählte Aufsätze

Herausgegeben von Michael Beyer
und Günther Wartenberg

2001 – 431 Seiten – ISBN 3-374-01910-2

Andreas Gößner (AKThG 9)

**Die Studenten an der Universität
Wittenberg**

Studien zur Kulturgeschichte des studentischen Alltags und zum Stipendienwesen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

2003 – 304 Seiten – ISBN 3-374-02075-5

Cornelia Kück (AKThG 10)

Kirchenlied im Nationalsozialismus

Die Gesangbuchreform unter dem Einfluß von Christhard Mahrenholz und Oskar Söhngen

2003 – 328 Seiten – ISBN 3-374-02095-X

Günther Wartenberg (AKThG 11)

**Wittenberger Reformation
und territoriale Politik**

Gesammelte Aufsätze

Herausgegeben von Jonas Flöter und Markus Hein

2003 – 336 Seiten – ISBN 3-374-02072-0

Ulrike Grünekle (AKThG 12)

Montaignes Weisheit

Eine Studie zum ethischen, ontologischen, epistemologischen und politischen Aspekt von »Weisheit« in Montaignes »Essais«

2003 – 208 Seiten – ISBN 3-374-02087-9

Wolfram Kinzig (AKThG 13)

Harnack, Marcion und das Judentum

Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain

2004 – 344 Seiten – ISBN 3-374-02181-6

Albrecht Beutel, Volker Leppin (Hg.)
(AKThG 14)

Religion und Aufklärung

Studien zur neuzeitlichen »Umformung des Christlichen«

2004 – 272 Seiten – ISBN 3-374-02182-4

Wolfram Kinzig, Volker Leppin, Günter Wartenberg (Hg.) (AKThG 15)

Historiographie und Theologie

Kirchen- und Theologieggeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch

2004 – 240 Seiten – ISBN 3-374-02183-2