

Katrin Juschka

»Geheiligt werde dein Name!«

Eine auslegungsgeschichtliche
Untersuchung zur Namensheiligung
im Vaterunser



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

»GEHEILIGT WERDE DEIN NAME!«

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 50

Katrin Juschka

»GEHEILIGT WERDE DEIN NAME!«

EINE AUSLEGUNGSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG
ZUR NAMENSHEILIGUNG IM VATERUNSER



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Katrin Juschka, Jahrgang 1982, studierte Evangelische Theologie, Anglistik/Amerikanistik und Pädagogik an der Universität Kassel. Im Dezember 2013 wurde sie dort mit der vorliegenden Arbeit im Fach Neues Testament promoviert. Derzeit ist sie Referentin für theologische, ökologische und (inter-)kulturelle Bildung im Netzwerk-m e. V., einem bundesweiten Träger für Freiwilligendienste.

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Evangelischen Kirche
von Kurhessen-Waldeck*

Dissertation an der Universität Kassel, Fachbereich 02: Geistes- und Kulturwissenschaften,
Disputation am 10.12.2013 unter dem Titel: »Geheiligt werde dein Name!« Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur ersten Vaterunserbitte.

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

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7883

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Katrin Juschka, Kassel
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04072-8
www.eva-leipzig.de

VORWORT

*Der Name ist uns wie ein Licht
hart an die Stirn gestellt ...
Es tauchten tausend Theologen
in deines Namens alte Nacht ...¹*

Beterinnen und Beter sind unvermittelt mit dem »Namen« konfrontiert, wenn sie die ersten Worte des Vaterunsers sprechen – ähnlich wie Rainer Maria Rilke den Namen Gottes im Stundenbuch als eine harte und direkte Konfrontation beschreibt. Damit etwas mehr Licht auf diesen Namen, »des Namens alte Nacht« und somit auf das Verständnis des ersten Satzes im Vaterunser fällt, habe ich diese Forschungsarbeit geschrieben. Sie wurde im Sommersemester 2013 als Dissertation an der Universität Kassel angenommen und am 10. Dezember 2013 in der Disputation verteidigt. Mein Wunsch ist, dass sie in der Theologie, (aber eben nicht nur unter den »tausend Theologen« und Theologinnen der gelehrten Wissenschaft, sondern außerdem) in der Kirche und Öffentlichkeit zu einem vertieften Verständnis des »Namens« beiträgt, der eine faszinierende und geheimnisvolle Seite des biblischen Gottesverständnisses enthüllt.

Ich danke den Menschen von Herzen, die meine Arbeit über die Jahre hinweg begleitet und unterstützt haben. Dazu gehört zuvorderst mein »Doktorvater« Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies, der mich zum Promotionsvorhaben ermutigt, mich immer wieder auf neue Ideen gebracht und jahrelang treu bis zur Veröffentlichung in dieses Projekt investiert hat. Ohne ihn, seine Motivation und Förderung hätte ich mich nie an diese Arbeit gewagt. Die erste namenstheologische Inspiration und Faszination kam bereits während meines Studiums durch Prof. Dr. Ilse Müllner, die das Projekt dankenswerterweise auch bis zum Ende, nicht zuletzt in Form des zweiten Gutachtens, begleitet hat.

Der interkonfessionelle und interdisziplinäre Dialog im DoktorandInnen-Colloquium der evangelischen Theologie, im alttestamentlichen Oberseminar und neutestamentlichen Forschungscolloquium tat mir und meinem Forschungsanliegen immer wieder gut und stellt sich auch in dieser Arbeit dar.

¹ RAINER MARIA RILKE, Das Stunden-Buch. Erstes Buch: Das Buch vom mönchischen Leben, Leipzig 1905, 31.39.

Mein Dank und meine Wertschätzung gelten in dieser Weise auch dem Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Kolleg »GeKKo« der Universität Kassel.

Für die Wissenschaftsförderung in Deutschland durch öffentliche Mittel oder Stiftungen wie der Otto-Braun-Fonds, die eine intensive Konzentration und Widmung in Vollzeit für diese »Lebensphase Promotion« finanziell ermöglichen, kann ich kaum angemessenen Dank ausdrücken. Es ist keine bloße Phrase, dass erst mittels der Unterstützung durch ein dreijähriges Otto-Braun-Stipendium die Voraussetzung für das Schreiben dieser Seiten geschaffen worden ist.

Ebenso danke ich meiner Landeskirche, der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, für die schnelle und unkomplizierte Zusage eines Zuschusses für die Druckkosten dieses Buchs – aber auch für die Möglichkeit, Seminartage zum Vaterunser im Rahmen der Fortbildung für Lektorinnen und Lektoren durchzuführen, bei denen ich durch die Mitarbeit und das Mitdenken der engagierten Ehrenamtlichen viele erhellende Erkenntnisse und Motivation für diese Arbeit erfuhr.

Ein herzliches Dankeschön möchte ich gegenüber denjenigen aussprechen, die viel Zeit und Mühe investiert haben, sodass meine Dissertation nun als Buch erscheinen kann: Meinen fleißigen Korrekturleserinnen Birte Höhmann, Dr. Yvonne Sophie Thöne, Annelie Krebs und Tanja Hühne, sowie Prof. Dr. Christof Landmesser und Prof. Dr. Udo Schnelle für die Aufnahme meiner Dissertation in die Reihe »Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte«.

Kassel im Dezember 2014

Katrin Juschka

INHALT

I. EINLEITUNG	13
1. Problemanzeige	14
2. Eingrenzung des Untersuchungszeitraums.....	17
3. Zu Methodik und Aufbau der Arbeit.....	19
II. DIE NAMENSHEILIGUNG IN DER FORSCHUNGSGESCHICHTE DES 20. JAHRHUNDERTS	27
1. Die Vaterunserforschung der Jahrhundertwende.....	29
1.1 Eduard von der Goltz	29
1.2 Bernhard Weiß.....	33
1.3 Theodor Zahn	38
2. Adolf von Harnack: Forschungsbeitrag und Wirkungsgeschichte	41
2.1 Harnacks Vortrag in der Akademie der Wissenschaften.....	41
2.1.1 Harnacks »Wesen des Christentums« und dessen Rezeption	48
2.1.2 Das Vaterunser in Harnacks »Wesen des Christentums«.....	56
2.1.3 Joseph Eschelbacher	62
2.1.4 Paul Fiebig.....	64
2.2 Hermann von Soden.....	71
2.3 Friedrich Blass	73
2.4 Karl Friedrich Nösgen.....	74
2.5 Ewald Paslack	80
2.6 Gottlieb Klein und Gerald Friedlander	83

3.	Die Vaterunserforschung nach Harnack.....	88
3.1	Erich Bischoff.....	88
3.2	Gustav Hönnicke	92
3.3	Johannes Weiß.....	99
3.4	Augustinus Bludau.....	104
3.5	Josef Hensler	107
4.	Die Vaterunserforschung in und zwischen den Weltkriegen.....	110
4.1	Julius Boehmer	111
4.2	Lyder Brun	117
4.3	Paul Billerbeck	121
4.4	Paul Fiebig	126
4.5	Adolf Schlatter	135
4.6	Gustaf Dalman	142
4.7	Ragnar Asting.....	147
4.8	Heinrich Greeven	152
4.9	Johannes Herrmann und Otto Procksch.....	156
4.10	Martin Dibelius.....	165
4.11	Thaddäus Soiron.....	172
5.	Nachkriegsexegese und neuere Vaterunserforschung.....	177
5.1	Ernst Lohmeyer	178
5.2	Karl Georg Kuhn und Günther Bornkamm.....	190
5.3	Heinz Schürmann.....	203
5.4	Joachim Jeremias.....	215
5.5	Herbert Haag.....	228
5.6	Walter Grundmann	232
5.7	Georg Strecker	238
6.	Das Vaterunser und der jüdisch-christliche Dialog	246
6.1	Anton Vögtle	249
6.2	Alfons Deissler	255

III. AUSWERTUNG DER FORSCHUNGSGESCHICHTE UNTER EINBEZUG DER WIRKUNGSGESCHICHTE	263
1. Die Heiligung des Namens als »Vatername«	264
1.1 Terminologische Vorbemerkungen zu »Vatername« und »Name« ...	264
1.2 Der Befund der Gleichsetzung von »Name« und »Vater«.....	275
1.3 Die Betonung der Gottvatervorstellung im 19. und 20. Jahr- hundert	289
1.4 Kulturgeschichtliche Aspekte zum gesellschaftlichen Vaterbild.....	298
1.5 Christliche Gottvatervorstellung und jüdisches Gottesbild »Vater«	324
1.6 Zusammenfassung	328
2. Die eschatologische Auslegung	329
2.1 Das frühe 20. Jahrhundert.....	333
2.2 Die Zeit des Nationalsozialismus	339
2.3 Die Nachkriegszeit und moderne Forschung	346
2.4 Zusammenfassung	357
3. Die ethische Interpretation	359
3.1 Ethische Interpretation in der wissenschaftlichen Forschung	359
3.2 Ethische Interpretation in der Vaterunser-Wirkungsgeschichte.....	362
3.2.1 Namensheiligung als moralisch-sittliches Handlungsmuster	363
3.2.2 »Geheiligt werde dein Name!« als Gelübde oder Gelöbniß.....	367
3.2.3 Heiligung des Namens als Gebot und Aufgabe	371
3.2.4 Die Namensheiligung als Gewissensprüfung und Sündenspiegel ...	376
3.2.5 Namensheiligung als liturgisches Geschehen.....	386
3.2.6 Holistische Namensheiligung als Anbetung, Ehrfurcht und Gottes- preis.....	391
3.2.7 Menschliche Namensheiligung als Teil des Gotteslobs der gesam- ten Kreatur	397
3.2.8 Heiligung des göttlichen Namens als missionarische Aktivität	403
3.2.9 Heiligung des Namens als Glaubensausdruck und -bekenntnis	406

3.2.10	Namensheiligung als Kennen und (Nicht-)Gebrauchen des Namens.....	413
3.2.11	Heiligung des Namens in der Linie der jüdischen Tradition als <i>Kiddush HaShem</i>	419
3.3	Die konfessionellen Traditionen der ethischen Auslegung	424
3.3.1	Evangelische Katechismustradition	426
3.3.2	Katholische Katechismen.....	433
3.4	Zusammenfassung	436
4.	Die Deutung der Namensheiligung als Doxologie	438
4.1	Die Heiligung des göttlichen Namens als Teil der Anrede.....	442
5.	Göttliches vs. menschliches Heiligen des Namens	447
6.	Jesu Tod als Namensheiligung	455
7.	Sozialgeschichtliche Deutung der Heiligung des Namens	459
8.	Die Namensheiligung in künstlerischen Interpretationen	461
9.	Fazit der forschungs- und wirkungsgeschichtlichen Auswertung...	469

IV. EXKURS: URSPRUNGSHYPOTHESEN ZUR HERKUNFT DES UNSER-VATER-GEBETS..... 473

1.	Ursprung bei Jesus.....	474
2.	Ursprung in der urchristlichen Gemeinde	480
3.	Ursprung bei Johannes dem Täufer	484
4.	Ursprung als Gebet des Judentums	491
5.	Fazit	496

V. EXEGETISCHE PERSPEKTIVEN.....499

1.	Arbeitsübersetzung und Überlieferungssituation	500
2.	Die Namensheiligung innerhalb der Evangelienkonzeptionen	512
2.1	Der Name und seine Heiligung im Matthäusevangelium.....	515
2.1.1	Die namenstheologische Konzeption des Matthäusevangeliums.....	515

2.1.2	Namensheiligung und Vaterunser innerhalb der Bergpredigt	530
2.1.3	Das matthäische Vaterbild als Gottesmetapher richtigen Betens	536
2.1.4	Schlussfolgerungen: Matthäisch die Namensheiligung beten	543
2.2	Der Name und seine Heiligung im Lukasevangelium.....	549
2.2.1	Das Gebet in der lukanischen Jesus-Erzählung	549
2.2.2	Das Verständnis des Namens bei Lukas	560
2.2.3	Schlussfolgerungen: Lukanisch die Namensheiligung beten	569
VI. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK		577
1.	Abschließende Bemerkungen zur Interpretation des Vaterunsers	577
2.	Die Namensheiligung im Vaterunser verstehen und beten	585
LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS		589
PERSONENREGISTER.....		631
ABBILDUNGSANHANG: HISTORISCHE BILDPOSTKARTEN ZUM VATERUNSER		637

I. EINLEITUNG

Der wohl bekannteste neutestamentliche Text, das sogenannte Vaterunser, enthält für heutige Menschen theologische Konzepte und sprachliche Wendungen, die aus sich heraus nicht mehr ohne Hintergrundwissen verständlich sind. Neben der theologisch und sprachlich herausfordernden Versuchungsbitte² stellt insbesondere der Satz »Geheiligt werde dein Name«, mit dem im Gebet die Bittenreihe eröffnet wird, ein Hauptproblem in der Auseinandersetzung mit dem Vaterunser dar, weil sowohl »Heiligung« als auch »Name« abstrakte Begriffe sind, die inhaltlich gefüllt werden müssen.

Die Beschäftigung mit der Fachliteratur weist eine hohe Diversität an verschiedenen Auslegungen für die Namensheiligung im Vaterunser auf. Diese Bitte hat im Laufe der Theologiegeschichte immer wieder neue Deutungen erfahren; auch in der aktuellen Exegese gibt es keinen Konsens über die Interpretation dieser Gebetszeile.

Die vorliegende Arbeit stellt daher einen Beitrag für die Vaterunserforschung dar, der sich der Analyse der Interpretationen des ersten Satzes des Gebets (Mt 6,9 und Lk 11,2) widmet. Seit Beginn meiner Beschäftigung mit der Namensheiligung im Vaterunser bin ich davon überzeugt, dass zum momentanen Zeitpunkt der gewinnbringendste Beitrag durch eine auslegungsgeschichtliche Darstellung der kaum zu überblickenden Anzahl an Beiträgen zu diesem Gebetstext beigesteuert werden kann. Das auslegungsgeschichtliche Vorgehen bietet den Vorteil, die Diskussion und zeitliche Dynamik der Forschung detailliert analysieren zu können. Die verschiedenen Auslegungsvarianten dieses Verses können so nebeneinander gestellt und in ihrem zeitlichen, biographischen und gesellschaftlichen Kontext ausgewertet werden. Die Untersuchung ist insofern eine kritische Bestandsaufnahme des exegetischen Erbes in der Vaterunserforschung des 20. Jahrhunderts am Beispiel der ersten Zeile dieses Gebets.

Durch das Aufarbeiten der Wirkungsgeschichte der Bitte um die Heiligung des Namens können Perspektiven für das Verständnis der Namensheiligung für die heutige Exegese aufgezeigt werden. Mithilfe einer großzügigen Weiterförderung meiner Arbeit mit einem Forschungsstipendium für ein drittes

² Vgl. lediglich die aktuellste Publikation, in der die Versuchungsproblematik schon im Titel thematisiert ist: JULIA KNOP, Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte, in: ThPh 87 (2012), 376-395.

Förderungs-jahr konnte ich mich darüber hinaus noch exegetischen Studien zum Verständnis der Namensheiligung im Matthäus- und Lukasevangelium widmen, welche die primär forschungs- und wirkungsgeschichtlich angelegte Untersuchung abrunden. Aber selbst die im Anschluss erarbeiteten exegetischen Perspektiven auf die matthäische und lukanische Namensheiligung können wiederum als ein Teil der Auslegungsgeschichte betrachtet werden: Wenn davon ausgegangen wird, dass das Vaterunser auf Jesus als Urheber zurückgeht, erweisen sich die Evangelien des Matthäus und Lukas bereits durch ihre jeweils unterschiedlichen Versionen des Vaterunsers und differierenden szenischen Einbettungen in die Kontexte ihrer Evangelien als erste Zeugnisse der Wirkungs- und Auslegungsgeschichte des Gebets Jesu.

1. PROBLEMANZEIGE

Der Satz »Geheiligt werde dein Name!« bildet die Einleitung des Gebets, das die Evangelien nach Matthäus und Lukas auf Jesus als Lehrer zurückführen. Nach der Gebetsanrede, die Gott als Vater anspricht, folgt direkt das Anliegen, das die Heiligung des Namens thematisiert. Damit eröffnet der thematische Komplex »dein Name« das Gebet, der mit der zweiten Bitte anhand des Themas »dein Reich« ergänzt wird. In der längeren Fassung des matthäischen Gebets sind diese beiden Themen noch zusätzlich um »dein Wille« erweitert. Das sich wiederholende Possessivpronomen »dein« bestimmt diesen ersten Teil des Gebets als durchgängiges Element und bildet zusätzlich in der Position am Ende der jeweiligen Zeile einen Endreim im griechischen Text. Formal findet das auf Gott bezogene »dein« einerseits doppelte Hervorhebung in der Endposition und andererseits in der homophonen Endung als Reim. Es bildet aber auch inhaltlich die Verbindung in diesen zwei bzw. drei jeweils für sich stehenden einzelnen Sätzen, die den Namen, die Königsherrschaft und den Willen betreffen und die sich somit auf den Gottesnamen, das göttliche Königtum und den Gotteswillen beziehen. Der Satzbau dieser ersten Gebetszeilen, in dem in parallelen Satzreihen die ersten zwei bzw. drei Sätze asyndetisch nebeneinander stehen, ergibt deshalb im ersten Teil des Gebets einen Aufbau, der homogener nicht sein könnte:

ἀγιασθήτω	τὸ	ὄνομά	σου
ἐλθέτω	ἡ	βασιλεία σου	σου
[γεννηθήτω	τὸ	θέλημά	σου]

Jeder der ersten Sätze des Gebets ist mit einer Anzahl aus jeweils vier Wörtern gebildet; bei Lukas sind es zwei Gebetszeilen à vier Wörter, Matthäus hat dreimal vier Wörter. Die Perfektion biblischer Zahlensymbolik ist mit der matthäischen Vaterunser-Fassung erreicht, wo sich somit auf drei Gebetszeilen zwölf Wörter verteilen. Die matthäische Version bietet zudem noch eine Rahmung um diesen Komplex, indem die Eröffnung des Gebets mit der erweiterten Ausschmückung der Vateranrede Gottes als Vater »im Himmel« ergänzt

wird und auch die Trias der Bitten mit einer zusätzlichen Bemerkung abgeschlossen wird, die eine Verortung auf den Himmel (und die Erde) vornimmt.³ Der »himmlische« Rahmen, der die Bitten umklammert, umfasst wiederum die bedeutungsschwere Anzahl von insgesamt zwölf Wörtern⁴ und beinhaltet die thematische Verknüpfung durch das Motiv »Himmel«, das bei der Wiederholung am Ende des ersten Teils dezidiert mit dem Antonym Erde zu einer Einheit verbunden wird.

Damit sind lediglich die formalen Kennzeichen und die Struktur, die das Gebet in seiner ersten Strophe aufweist, hervorgehoben. Für die Auslegung eröffnen sich primär drei Fragen, die sich aufgrund der Kürze der Formulierung nicht erschließen und innerhalb der inhärenten Einheit des Gebetstexts keine Erläuterung finden: 1. Um welchen Gottesnamen handelt es sich, der in der ersten Bitte angesprochen, aber nicht bezeichnet wird? 2. Was bedeutet die Heiligung inhaltlich bzw. wie vollzieht sich ganz praktisch die Heiligung eines Namens? 3. Wer wird für die Heiligung des Namens verantwortlich gemacht: Wird durch die passive Umschreibung Gott gebeten, den eigenen Namen zu heiligen – oder sind es die (betenden) Menschen, die den Namen zu heiligen haben?

Diese drei Probleme für die Auslegung bleiben bestehen, auch wenn der engere und weitere Kontext einbezogen wird, in dem das Vaterunser im ersten und dritten Evangelium eingebettet ist. Es ist keine weitere Lehre Jesu

³ Unter Hervorhebung der formalen Struktur des Vaterunsertexts, wie er für den ersten Teil im Matthäusevangelium überliefert ist, ergibt sich folgende sorgfältige und in künstlerischem Aufbau durch parallele und konzentrische Gestaltung formulierte Einheit:

Πάτερ	ἡμῶν	ὁ	ἐν	τοῖς	οὐρανοῖς
	ἀγιασθήτω	τὸ	ὄνομά	σου	
	ἐλθέτω	ἡ	βασίλεια	σου	
	γεννηθήτω	τὸ	θέλημά	σου	
ὡς	ἐν	οὐρανῷ	καὶ	ἐπὶ	γῆς.

⁴ Die zweimalige Anzahl von jeweils zwölf Wörtern kann somit nicht zufällig sein, sondern ist lediglich der deutlichste Ausdruck des poetischen Arrangements des (matthäischen) Vaterunser, bei dem künstlerische Gestaltung für die Form bestimmend war, indem in die biblische Zahlensymbolik der zwölf (zwölf Söhne Jakobs, zwölf Stämme Israels, zwölf Jünger Jesu bzw. zwölf Apostel etc.) als Zahl der umfassenden Vollkommenheit und Ganzheit verwiesen wird. Die Zahl zwölf vereinbart in sich jedoch bereits die »heiligen Zahlen« drei (Göttlichkeit: Welterschöpfung in zweimal drei Tagen in Gen 1; »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« in Ex 3,6; Mt 22,32; Gott erscheint in Gestalt dreier Männer in Gen 18,2; das *Trishagion* in Jes 6,3; Offb 4,8; Christi Auferstehung am dritten Tag: Mt 16,21) und vier (Geschöpflichkeit: vier Paradiesströme Gen 2,10; vier Himmelsrichtungen, Jahreszeiten und Weltelemente z.B. in Jes 11,12; Mt 24,31; Offb 7,1; das viergesichtige Wesen des kosmischen Thronwagens in Ez 1), wie sie sich auch im Aufbau der ersten Gebetszeilen bei Matthäus in drei Sätzen mit vier Wörtern darstellt. Vgl. KAREN GLOY u. a., Art. Zahl/Zahlenspekulation/Zahlensymbolik, in: TRE 36 (2004), 447-478.

dort überliefert, in der die Namensheiligung vorkommt und inhaltlich gefüllt wird. Die Fragen lassen sich auch dann nicht beantworten, wenn die gesamten neutestamentlichen Schriften auf diese Fragen hin konsultiert werden, denn die Bitte um Heiligung des Namens als Syntagma von »Heiligung/heiligen« in Kombination mit dem »Namen« steht im Neuen Testament ohne jede Analogie.⁵

Zur Interpretation des Satzes »Geheiligt werde dein Name« muss also innerhalb des Gebets geklärt werden, in welcher Beziehung der Satz zu den anderen Gebetszeilen des Vaterunsers steht. Dazu ist insbesondere der direkte Kontext des Satzes zu klären: In welchem Verhältnis steht die Namensheiligung zum Anredeteil »Vater (im Himmel)«? Welche Rolle nimmt die Namensheiligung in der Zusammenstellung als Parallelkonstruktion mit der Bitte um das Kommen des Reichs (und das Geschehen des Gotteswillens) ein?

Wird die Namensheiligung in der Abfolge »Unser Vater (im Himmel), geheiligt werde dein Name« betrachtet, muss eine genaue Differenzierung vorgenommen werden, in welcher Beziehung der »Name« (*ὄνομα*) zum Adressat »Vater« (*πατήρ*) steht. Auf sprachlich-formaler Ebene bietet sich zunächst die Vermutung an, dass *ὄνομα* auf einen Eigennamen (*nomen proprium*) verweist, der mit dem Beziehungsbegriff »Vater« zunächst in keiner direkten Verbindung steht, sondern dass sowohl mit »Vater« als auch mit »dein Name« auf einen im Vaterunser nicht benannten Eigennamen des Vaters verwiesen ist. Die direkte Verbindung der beiden Sätze durch die Abfolge im Gebet hat in der Auslegungsgeschichte immer wieder dazu geführt, eine noch unmittelbarere Verbindung zwischen »Name« und »Vater« zu ziehen, indem die Vateranrede *πατήρ*⁶ als der zu heiligende Name angesehen wurde. Ob sich möglicherweise der Vater-Begriff zum Eigennamen der Gottheit wandeln konnte, oder ob mit dem *ὄνομα*-Begriff überhaupt ein Eigennamenskonzept angedeutet ist, bleibt zu überprüfen. Das Vaterunser bleibt an dieser Stelle offen.

Die syntaktische Gleichheit der Formulierung der parallel gestalteten ersten Sätze des Gebets ist mit dem Stilmittel des *parallelismus membrorum* dargestellt. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, die parallel gestalteten Sätze als

⁵ Lediglich Joh 12,28 könnte als eine Handlung mit dem »Namen« als Objekt angeführt werden – unter der Voraussetzung, dass Verherrlichung und Heiligung austauschbare Begriffe sind. Jedoch ist es hier ein direkter Imperativ, mit dem Jesus Gott, den Vater, bittet, den Namen zu verherrlichen: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα* – Vater, verherrliche deinen Namen!

⁶ Hinzu kommt an dieser Stelle auch noch ein klassisches Übersetzungsproblem: Das Unser-Vater-Gebet ist nur in griechischen Überlieferungen erhalten; wird aber davon ausgegangen, dass das Gebet von Jesus gesprochen und gelehrt wurde, war es höchstwahrscheinlich aramäisch verfasst, was sich nur hypothetisch rekonstruieren lässt. Anstatt des Begriffs *πατήρ* stand in der Anrede dann wahrscheinlich das Wort *abba* oder *abinu* (für *abba* sprächen Mk 14,36, Rö 8,15 und Gal 4,6, wo im griechischen Text als Spezifikum der christlichen Gottesrede der aramäische Vater-Begriff bewahrt ist – wenn auch hier das Vaterunser nicht der Kontext der Erwähnung des *abba* ist).

synthetischen, als synonymen oder als antithetischen Parallelismus zu deuten. Die nach demselben Satzbau gestaltete Struktur der Gebetszeilen kann auf eine inhaltliche Gleichheit oder Differenz verweisen, wodurch eine Neuformulierung desselben Gedankenguts oder eine gedankliche Bewegung von zwei bzw. drei einander verwandten Themen ausgedrückt wäre. Dies lässt sich nicht ohne Weiteres näher festlegen, da sich im Neuen Testament kein Beleg finden lässt, wo die Namensheiligung in eine Beziehung zum Gottesreich oder Gotteswillen gesetzt wäre. Insofern bleibt es wiederum undeterminierbar, in welcher Beziehung die ersten zwei bzw. drei Sätze im Vaterunser zueinander stehen und ob die Intention, durch den Einsatz des Stilmittels *parallelismus membrorum* eine Gewichtung oder Priorität in der Form einer Rangordnung, Steigerung oder konzentrischen Anordnung auszudrücken, zu eruieren ist.

Es eröffnet sich nicht zuletzt auch die Möglichkeit, die Namensheiligung bzw. den ersten Teil des Gebets traditionsgeschichtlich zu deuten und Gebete des Ersten Testaments oder außerbiblische jüdische Gebete zur Interpretation des Vaterunsers heranzuziehen. So finden sich die nächsten formalen Parallelen für die thematische Verknüpfung von *Name*, *Königsherrschaft* und *Gotteswille* in einer der synagogalen bzw. der Tempelliturgie entstammenden Lobpreis-Formel und dem Kaddisch-Gebet, die auf ihr Verhältnis zum Gebet Jesu hin im letzten Jahrhundert ausgiebig ausgewertet und für das Verständnis des Vaterunsers einbezogen wurden. Wird außerhalb der neutestamentlichen Schriften nach der Bedeutung der Namensheiligung gefragt, zeigt sich auch, dass das Alte Testament insgesamt eine Vielfalt an Texten und Kontexten aufweist, in der das Syntagma der Heiligung des Namens vorkommt. Inwiefern das Alte Testament bzw. welche der alttestamentlichen Traditionen der Namensheiligung für das Verständnis im Vaterunser als prägend angesehen werden, ist jedoch umstritten.

Die aufgezeigte Problematik anhand des Texts und der Formulierung des Vaterunsers verdeutlicht, dass eine Auslegung der Namensheiligung im Vater-Unser-Gebet sich nur durch diverse Vorannahmen für den Verständnis-hintergrund, auf dem der Satz formuliert wurde, erreichen lässt.

2. EINGRENZUNG DES UNTERSUCHUNGSZEITRAUMS

Berücksichtigt werden in meiner Untersuchung der Auslegungsgeschichte der Namensheiligung im Vaterunser primär die exegetischen Beiträge des 20. Jahrhunderts. Der Forschungszeitraum wurde auf diese Zeitspanne eingegrenzt, da sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine nie gehabte Forschungsaktivität zum Vaterunser feststellen lässt, die sich zu jener Zeit auf die ursprüngliche Form des Gebets konzentrierte. Mit dieser wissenschaftlichen Diskussion um die textkritischen Bedingungen der Vaterunser-Überlieferung, damals angeregt durch eine provokative These Adolf Harnacks, ist der Start-

punkt für die moderne Vaterunserforschung festgesetzt, zu dem alle weiteren Arbeiten mehr oder weniger direkten Bezug haben.

Im 20. Jahrhundert wurden zudem die klassischen Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese zu weiten Teilen erst diskutiert und entwickelt; die Spezialisierung der verschiedenen Disziplinen brachte beginnend im 19. Jahrhundert zudem neue Einsichten über das Leben Jesu als historische Persönlichkeit und seine Lehre und deren Überlieferung, die im 20. Jahrhundert ausgewertet und wieder hinterfragt wurden. So rückte auch das Gebet, das traditionell auf Jesus zurückgeht, immer wieder in den Mittelpunkt von Diskussionen um die Gestalt und Lehre Jesu. Die Vielfalt und Diskussion der methodischen Ansätze spiegelt sich deutlich in den Publikationen zum Vaterunser in dieser Zeitspanne wider. Die Geschichte dieses Forschungsdiskurses kann daher am Beispiel der Gebetszeile »Geheiligt werde dein Name!« eindrücklich nachgezeichnet werden. Insbesondere das frühe 20. Jahrhundert zeichnet sich durch eine jüdisch-christliche Kontroverse über das Selbstverständnis Jesu aus, wobei sich in den Diskussionen um das Vaterunser, besonders um die Namensheiligung, die Themen dieses Diskurses in brisanter Weise verdichten. Die Aufarbeitung dieses Diskurses zeigt, dass sich innerhalb der Vaterunser-Auslegungen der Namensheiligung die Diskussionen um jüdisches und christliches Beten kristallisieren.

Dabei geraten die zeitgeschichtlichen, biographischen und wissenschaftspolitischen Aspekte, die die jeweiligen Forschungsbeiträge nicht zuletzt motivierten und mitprägten, ebenfalls in den Blick.

Um das Geschehen in der Vaterunserforschung im 20. Jahrhundert in seinen Wurzeln zu deuten und verständlich zu machen, mussten zusätzliche Studien über die Theologie und Vaterunserauslegungen im 19. Jahrhundert angestellt werden, die vereinzelt am gegebenen Ort im Laufe der Arbeit eingeflossen sind, fokussiert aber vor allem im Auswertungsteil (Kapitel III) dargestellt werden.

Zum Verständnis der Namensheiligung und des Vaterunsers in anderen Auslegungsepochen sei hier auf die folgenden Arbeiten verwiesen: Zum Verständnis der Bitte im Mittelalter und bei den Kirchenvätern sind die Studien von Otto Dibelius unschätzbar,⁷ der die Zusammenhänge in Luthers Auslegungen und mittelalterlichen Erläuterungen des Vaterunsers auf eine dominierende Rezeption des patristischen Vaterunser-Verständnisses zurückführen konnte. Des Weiteren ist auf Maria-Barbara von Stritzkys Untersuchung zu hinzuweisen, die sich der Auslegung und Überlieferung des Gebets in der

⁷ Vgl. DIBELIUS, *Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der Alten und Mittleren Kirche*, Gießen 1903. Eine weitere auslegungsgeschichtliche Untersuchung über die Vaterunser-Rezeption im Mittelalter bietet ULRICH REHM, *Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters* (SaeSp 28), Baden-Baden 1994, vgl. auch Ders., *Bildliche Auslegungen des Vaterunsers im Mittelalter*, in: FLORIAN TRENNER (Hg.), *Vater unser im Himmel. Das Gebet des Herrn*, München 2004, 92-103.

Alten Kirche widmete⁸ und auf Georg Walther, der die Texte der griechischen Kirchenväter zum Vaterunser zusammenstellte und analysierte⁹ sowie auf Klaus Bernhard Schnurr, der die lateinischen Kirchenväter untersuchte.¹⁰ In diese Reihe gehört nicht zuletzt Karl Aner, der eine Frömmigkeitsgeschichtliche Studie zum Vaterunser vorlegte, in der er ausgewählte Literatur bis in die 1920er Jahre einbezog und in verschiedene Auslegungstypen kategorisierte.¹¹

3. ZU METHODIK UND AUFBAU DER ARBEIT

Die wissenschaftliche Forschungsgeschichte der Namensheiligung wird im ersten Hauptteil der Arbeit dargestellt. Methodisch und inhaltlich schließe ich mich dabei an das von Vischer und Lerch vorgestellte Programm für das Auslegungsgeschichtliche Arbeiten als notwendige theologische Aufgabe an.¹² Mit Luz und Gnilka nehme ich eine Unterscheidung zwischen Wirkungsgeschichte und Auslegungsgeschichte vor.¹³ Demnach ist die Auslegungsgeschichte eines Bibeltexts, die dessen Untersuchung in der exegetischen Literatur umfasst, der umfangreicheren Wirkungsgeschichte subsumiert, die auch alle weiteren Rezeptionen wie beispielsweise homiletische Werke, kirchenrechtliche Dokumente oder sogar andere Medien wie beispielsweise Musik, Literatur und Kunstwerke jeder Art beinhaltet.¹⁴ Ich persönlich bevorzuge und benutze

⁸ Vgl. STRITZKY, Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunser in der frühchristlichen Literatur (MBTh 67), Münster 1989.

⁹ Vgl. WALTHER, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese (TU 40,3), Leipzig 1914.

¹⁰ Vgl. SCHNURR, Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunser in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert (FThSt 132/Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica), Freiburg/Br. 1985.

¹¹ Vgl. ANER, Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit (SGV 109), Tübingen 1924. Eine im Buchhandel nicht erschienene Dissertation über die frühen deutschen Vaterunserauslegungen wurde zudem vorgelegt von NORBERT PFÄLTZER, Die deutschen Vaterunser-Auslegungen von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert. Vergleichende Studie auf Grund von quellenkritischen Einzelinterpretationen, Frankfurt/M. 1959.

¹² Vgl. dazu LUKAS VISCHER/DAVID LERCH, Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe, in: StPatr 1/TU 63, Berlin 1957, 414-419. Die hier nur in Ansätzen skizzierte Methodik der Auslegungsgeschichte steht für das Aufarbeiten der Theologiegeschichte meines Erachtens immer noch analogielos in der Forschungsliteratur.

¹³ ULRICH LUZ, Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese, in: BThZ 2 (1985), 18-32, hier 22ff; Ders., Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1,1), Zürich u. a. 1985, Fünfte völlig neubearbeitete Auflage 2002, 107ff; JOACHIM GNILKA, Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel, in: MThZ 40 (1989), 51-62.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 51f; wörtlich listet Gnilka folgende Untersuchungsfelder auf: »Die Wirkungsgeschichte hingegen bemüht sich darum, möglichst alle Wirkungen einzubeziehen, die von einem Text oder einem biblischen Buch ausgegangen sind [...], nicht nur

den üblich gewordenen Begriff der »Forschungsgeschichte«, um deutlicher zu machen, dass ich primär die wissenschaftlichen Forschungsarbeiten bzw. die Arbeiten von WissenschaftlerInnen der Theologie untersuche und die wirkungsgeschichtlichen Auslegungen lediglich ergänzend herangezogen habe. Die Vaterunser-Beiträge der wissenschaftlichen Theologie des 20. Jahrhunderts umfassen dabei Monographien, Zeitschriften- und Lexikonbeiträge, Kommentare, übergreifende Studien z. B. zum Gebet, zur Lehre Jesu oder zu den einzelnen Evangelien.

Bei der Darstellung der jeweiligen Forschungsbeiträge wurde in erster Linie lediglich wiedergegeben, wie die einzelnen AuslegerInnen die Gebetszeile »Geheiligt werde dein Name!« verstehen. Der Kontext, in dem die Auslegung der Namensheiligung geschieht, musste in vielen Fällen weitläufig einbezogen werden: Die insbesondere von der christlichen Theologie stark betonte und nicht selten christologisierte Metapher von Gott als Vater in der Gebetsanrede »unser Vater im Himmel« spielt in diesem Zusammenhang oft eine bedeutende Rolle und gerät so unweigerlich in den Brennpunkt der Analyse. Ebenso die in der Auslegung häufig hervorgehobene eschatologische Haltung Jesu, die in der Bitte um das Kommen des Reichs deutlich wird und oft schon mit der Namensheiligung verknüpft oder als synonym angesehen wird, musste in den Darstellungen berücksichtigt werden; auch hier wiederum die Einschätzung des Reich-Gottes-Verständnisses Jesu der jeweiligen Exegeten¹⁵ einbeziehend. Die Frage des Einflusses der Redaktion durch die Evangelisten Matthäus und Lukas, die das Gebet überliefern, sowie das Bild, das die jeweiligen Theologen vom historischen Jesus hatten, war mir dabei besonders wichtig darzustellen, weil hieran deutlich wird, wie diese hintergründigen Annahmen auch die Auslegung mitprägen. Kommentare und wissenschaftliche Beiträge machen oft eine direkte Verknüpfung von formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten zur Auslegung der Bitte. Eine Trennlinie ist in vielen Fällen schwer zu ziehen und so wurde in dieser Arbeit zwar versucht, Analyse und Interpretation pointiert und gesondert voneinander darzustellen, oft wurden aber die Darstellungsweisen der einzelnen Ausleger beibehalten, um den Argumentationsgang nicht zu verfälschen. Inwieweit die Exegeten das Gebet überhaupt dem authentisch jesuanischen Traditionsgut zuschreiben, wurde ebenfalls im Kon-

Exegese und Theologie, sondern auch gemeindliche und kirchliche Praxis, Liturgie, Kirchengeschichte und -politik, Literatur und Kunst.« Luz, Wirkungsgeschichtliche Exegese (1985), 22 nennt die Bereiche Frömmigkeit, Kunst, kirchliche Institutionen, Recht, Politik, Verkündigung und Auslegung.

¹⁵ Exegetische Beiträge zum Vaterunser, in der die Namensheiligungsbitte eine für den Aufriss dieser forschungsgeschichtlichen Untersuchung relevante Auslegung erfährt, wurden im 20. Jahrhundert tatsächlich nur von Männern vorgelegt. In der Auswertung der Wirkungsgeschichte wurden dagegen auch Publikationen von Frauen eingearbeitet, dies wird jedoch dort eigens oder durch inklusive Sprache ausgedrückt, weswegen ich im Folgenden auf die inklusive Sprache verzichte.

text der Analyse dargestellt, zusätzlich aber noch in einem separaten Exkurs über die Ursprungstheorien des Unser-Vater-Gebets aufgearbeitet (Kapitel IV).

Dabei wird in der Darstellung der Forschungsbeiträge die Biographie der Exegeten sowie die wissenschafts-, zeitgeschichtliche und politische Einbettung der einzelnen Beiträge zur Forschung am Unser-Vater-Gebet ernst genommen.¹⁶ Der biographische Aspekt hat sich erst im Laufe der Untersuchung als unabdingbarer Bestandteil herausgestellt, der von der Erkenntnis geleitet wurde, dass Bibelauslegung und exegetische Entscheidungen oft nicht verständlich werden, wenn nicht die Lebensgeschichte, das theologische, aber auch kirchliche sowie gesellschaftliche Wirken der einzelnen Bibelwissenschaftler einbezogen werden.¹⁷ Damit nimmt die Arbeit im methodischen An-

¹⁶ Eine Auslegungsgeschichte, die in einzelne Zeitepochen (die sich z.B. nach der deutschen Geschichte richten) oder theologische »Schulen« zerfällt, vermag ich nicht darzulegen, da ich, je mehr ich mich in die Untersuchung vertiefte, überzeugter davon wurde, dass die Rolle der Biographie sich für die Auslegungsentscheidungen als viel gewichtiger herausstellte, als zunächst angenommen. In die biographische Darstellung fließen dann natürlich auch zeitgeschichtliche Einflüsse, politische Haltung und Engagement, theologische Prägungen, sozio-kultureller sowie familiärer Hintergrund etc. hinein, insofern sie zum Verständnis der jeweiligen Auslegung beitragen und recherchiert werden konnten. Eine Schematisierung, wie sie URSULA BERNER, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1979 (Zweite Auflage 1983), bietet, wäre auch für diese Studie möglich gewesen (Berner teilt vor allem nach den deutschen Geschichtsdaten in Bergpredigtauslegungen vor/zwischen/nach den Weltkriegen auf). Doch auf der Suche nach Gemeinsamkeiten in den Auslegungstendenzen mit primärem Blick auf zeitgeschichtliche Ereignisse geht meines Erachtens der wissenschaftliche Diskurs (und Dissens) an Einzelproblematiken und die persönliche Note und Motivation der Auslegenden verloren, vor allen Dingen, da sich viele Exegeten in verschiedenen Lebensabschnitten dem Vaterunser zuwandten und in den Publikationen dann Entwicklungen des Gedankengangs zu verzeichnen sind. Zur Kontextualisierung der Vaterunserauslegungen innerhalb von Biographien, Verortung in bestimmten zeitlichen, sozialen, ökonomischen oder kulturellen Verhältnissen vgl. bereits HANS KLEIN, *Das Vaterunser. Seine Geschichte und sein Verständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, in: Ders. (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus*, 4.-8. August 2007, Tübingen 2009, 77-114, hier 111ff.

¹⁷ »Der Grund dafür liegt auf der Hand. Kein anderes Gebiet wissenschaftlichen Forschens ist inniger mit dem persönlichen Erlebnis des Gelehrten verbunden als dasjenige der Theologie. Auch wenn wir uns hier nicht in die schwierigen Prinzipienfragen der theologischen Wissenschaft, die heute mehr als je wieder im Fluß sind, einlassen wollen, darf doch unbestritten ausgesprochen werden, daß die theologische Forschung eine bestimmte Stellung des Forschers zu seinem Stoffgebiet zur Voraussetzung hat.« So schrieb Erich Stange zur Herausgabe des ersten Bandes der Reihe *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Vorwort des Herausgebers, in: RWGS 1, Leipzig 1925, V). Dass die Notwendigkeit, dem wissenschaftlichen Lebenswerk schon allein von der Seite der TheologInnen ebenfalls autobiographische (bzw. autoerzählgraphische, wie Stange sie bezeichnet) Werke bei Seite zu stellen, ungebrochen auch heute aktuell ist, erweist die Wiederaufnahme dieser Tradition mit z.B. *Systematische*

satz die sich mehrenden Rufe von verschiedensten Seiten innerhalb der Theologie wahr, die auf die Aufarbeitung und den Einbezug der biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe in die Darstellung von theologischen Positionen aufmerksam gemacht haben.¹⁸ Daher wurden in den Analyseteil auch nur bereits verstorbene Theologen aufgenommen: Die biographische Aufarbeitung legt nahe, dass nur Lebenswerke präsentiert werden können, die nicht mehr im Werden sind.¹⁹ Für die biographischen Darstellungen wurden keine bisher unpublizierten Nachlässe und Archivadokumente aufgearbeitet, was in Einzelfällen mit Sicherheit noch mehr Einblick in die jeweiligen theologischen Entwürfe gewährt hätte, aufgrund der Anzahl der behandelten Theologen jedoch den Rahmen und Arbeitsaufwand dieser Untersuchung überschritten hätte.²⁰

Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen (hg. v. CHRISTIAN HENNING/KARSTEN LEHMKÜHLER, Tübingen 1998) und *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (hg. v. GEORG LÄMMLIN/STEFAN SCHOLPP, Tübingen/Basel 2001) in den letzten Jahrzehnten.

¹⁸ Vgl. z.B. WERNER JETTER, Die Theologie und die Lebensgeschichte, in: VOLKER DREHSEN (Hg.), *Der »ganze Mensch«*. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität (FS D. Rössler/APrTh 10), Berlin u. a. 1997, 191-221; KONSTANTIN LINDNER, In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht (ArPäd 31), Göttingen 2007, 16f.

¹⁹ Die Erkenntnis, dass die kontextuelle Einbettung eines jeden Werks (insbesondere in der Jesusforschung, vgl. dazu WOLFGANG STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit* [Biblische Enzyklopädie 10], Stuttgart 2010, 296ff.426f), Auswirkungen auf dessen Ausgangsfrage, -motivation und Ergebnis hat und dass es folglich eine absolut objektive Wissenschaft nicht gibt, führte mich konsequenterweise dann auch dazu, auf den üblichen wissenschaftlichen Habitus zur Präsentation solcher objektiven wissenschaftlichen Forschungsergebnisse zu verzichten. Anstatt ein imaginäres Forschungs-Wir zu konstruieren oder mich in Passivformulierungen zu verlieren, habe ich ein subjektives Ich an den Stellen eingeführt, wo ich mir bewusst war, eigene Deutungen, Entscheidungen und Voraussetzungen einzubringen. Ich hoffe, somit meinem Anspruch an Selbstaufgeklärtheit über den eigenen, zeitlich gebundenen Schreib- und Forschungskontext gerecht zu werden, der sich in so vielen der untersuchten Arbeiten des 20. Jahrhunderts vermissen lässt. Vgl. zu dem Ansatz z.B. auch TANIA OLDENHAGE, *Parables for Our Time. Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust*, Oxford 2002. Als zweite Arbeit, die mich auf diesem Weg der forschungsgeschichtlichen Darstellung inspiriert hat, sei zu nennen: GUNNLAUGUR A. JÓNSSON, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (CB.OT 26), Stockholm 1988.

²⁰ Zu Entwurf und Geschichte der biographischen Methodik vgl. ANITA RUNGE, *Wissenschaftliche Biographik*, in: CHRISTIAN KLEIN (Hg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart 2009, 113-121. »Biographisch« wird in dieser Arbeit definiert als »im weitesten Sinne [...] jede Annäherung und Bemühung um eine Person und deren Leistungen und die anschließende Aufarbeitung für Dritte« (so die für die Biographieforschung und deren Aufwertung für die moderne Wissenschaft monumentale Arbeit von HELMUT SCHEUER, *Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1979, VIII). Zum Aufbruch der biographischen Ansätze für interdisziplinäres Arbeiten in der

Der Aufbau der forschungsgeschichtlichen Untersuchung orientiert sich daher hinsichtlich der Chronologie in erster Linie biographisch. So wird in der Abfolge eine Person nach der anderen dargestellt, die in der Vaterunser-Forschung tätig war und einen Beitrag zum Verständnis der Namensheiligung geleistet hat. Dabei wird zur zeitlichen Einordnung jeweils die erste oder markanteste Publikation genommen. Viele Exegeten publizierten zu verschiedenen Zeiten ihres Lebens Beiträge zum Vaterunser; um die Einheit des jeweils persönlichen Entwurfs vom Verständnis der Namensheiligung zu wahren, musste gelegentlich die zeitliche Chronologie aufgegeben werden, in der die Arbeiten entstanden, damit das Werk eines einzelnen Autors nicht in verschiedenen Kapiteln abgetrennt behandelt wird. Außer im Fall Paul Fiebigs, dessen Arbeiten teilweise als unmittelbare Beteiligungen an die zeitgeschichtlich gebundene Diskussion entstanden sind, konnte dieser biographische Ansatz als Einteilung für die Kapitel durchgehalten werden.

Auf eine ausführliche Beurteilung der jeweiligen Ideen und Thesen der Exegeten im forschungsgeschichtlichen Untersuchungsteil meiner Arbeit verzichte ich zunächst, da es aufgrund der Offenheit der Formulierung des Vaterunsertexts wenige objektive Kriterien gibt, die einzelnen Entwürfe von einem neutralen Standpunkt aus zu beurteilen. Die Novität und die Innovation des Ansatzes für den weiteren Verlauf der Forschungsgeschichte werden jedoch jeweils hervorgehoben, um die Relevanz der verschiedenen Beiträge zu verdeutlichen. Teilweise wird anhand dessen, wie die Thesen oder Hypothesen der einzelnen Theologen schon im zeitgenössischen Diskurs aufgenommen worden sind, bereits deutlich, welche Kritikpunkte sich aus den verschiedenen Ansätzen ergeben. Auch durch die Aufarbeitung von biographischem und zeitgeschichtlichem Kontext, in dem die einzelnen Beiträge vorgelegt wurden, ergibt sich eine Einordnung des Verständnisses der Namensheiligungsbitte, wie sie aufgrund der jeweiligen wissenschaftlichen, politisch-zeitgeschichtlichen oder diskursiven Situation und innerhalb der theologischen Gesamtkonzeption eines bestimmten Exegeten verstanden werden will. So kann zum Beispiel aufgrund der Argumentationsstruktur, die die jeweiligen Beiträge bieten, unmittelbar dargestellt werden, ob es beispielsweise dezidiert antijudaistische Vorurteile oder christologische Ansätze sind, von denen die einzelnen exegetischen Entwürfe geprägt sind.

Die weitergefasste Wirkungsgeschichte der Vaterunserbitte »Geheiligt werde dein Name!« wird im zweiten Hauptteil der Arbeit (Kapitel III) eingearbeitet, der die Auswertung der Forschungsgeschichte bildet. Gerade die homiletische und erbauliche Literatur liefert vielfältige Beispiele für ein ethisches Verständnis der Namensheiligung und kann als Ausformulierung dessen gelesen werden, was in der Forschungsgeschichte lediglich erwähnt wird und oft

neueren Zeit vgl. vor allem MARGIT SZÖLLÖSI-JANZE, Lebens-Geschichte – Wissenschafts-Geschichte. Vom Nutzen der Biographie für Geschichtswissenschaft und Wissenschaftsgeschichte, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 23 (2000), 17-35.

ohne konkrete Erläuterung bleibt. Daran zeigt sich, dass die wissenschaftlichen Arbeiten nicht ohne die Auslegungstraditionen entstanden und entstehen konnten, die sich in anderen Rezeptionsmedien finden lassen.²¹ Insbesondere für einen so prominenten Text wie das Vaterunser, der geradezu als einer der wenigen zentralen (religiösen) Texte des allgemeinen Kulturguts gelten kann, den ein Großteil der Menschen, die im 20. Jahrhundert in Deutschland geboren wurden, auswendig zu lernen hatten, stellte sich dies als unabdingbar heraus. Die Arbeiten zum Vaterunser stehen zunächst innerhalb der christlichen Sozialisierung und kirchlichen Prägung, also in einer Tradition der Auslegung des Vaterunsers, von der sie sich entweder abgrenzen oder auf die sie aufbauen.²² So habe ich für den Auswertungsteil noch das Verständnis der Namensheiligung in den zahlreichen homiletischen Veröffentlichungen und Werken der Erbauungsliteratur eingearbeitet, sowie einzelne kulturgeschichtliche Untersuchungen durchgeführt, die die Auffassungen der Namensheiligung in Literatur, Kinderbüchern und Volkskunst erschließen und helfen, auch die Ergebnisse der Forschungsgeschichte zu kontextualisieren. Spezifisch konfessionelle Auslegungs- und Verständnistraditionen der Namensheiligung in den christlichen Kirchentraditionen konnten so ebenfalls herausgearbeitet werden.

Der Ertrag der forschungs- und wirkungsgeschichtlichen Analyse konnte im letzten Teil der Arbeit in einer Rückbewegung auf die biblischen Texte angewendet werden. Dafür wurden die Überlieferungskontexte des Vaterunsers bei Matthäus und Lukas einer eigenen Überprüfung auf die Fragen und Konzepte hin unterzogen, die sich als Ergebnisse in der Auswertung der Auslegungsgeschichte herauskristallisiert haben.

Nota bene:

Es gibt verschiedene Traditionen, das in Mt 6 und Lk 11 aufgezeichnete Gebet zu benennen: Vaterunser – Unservater – Paternoster – Gebet des Herrn – Herrengebet – Vatergebet – Oratio Dominica – Gebet Jesu – Unser-Vater-Gebet und einige weitere. In der vorliegenden Untersuchung werden die ver-

²¹ Vgl. dazu auch Luz, *Wirkungsgeschichtliche Exegese* (1985), 23.26; vgl. auch Ders., *Das Evangelium nach Matthäus* (1985/2002), 107f. Sich dieses allgemeinen (kulturellen, kirchlichen etc.) und persönlichen Vorwissens/Vorverständnisses über das Vaterunser bewusst zu werden und zu sein, müsste nach seinem Ansatz eigentlich Voraussetzung jedes wissenschaftlichen Arbeitens an Bibeltexten sein – was jedoch die wissenschaftliche Exegese in ihrem Abseits einer starken Betonung auf historisch-kritischer Arbeit im 20. Jahrhundert fast völlig verdrängt hatte. Gadammers Forderung nach der Gewinnung eines »wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins« kann folglich nur erlangt werden, wenn die Wirkungsgeschichte erkannt wird, wozu wiederum deren Aufarbeitung nötig ist – dazu möchte diese Arbeit ein Beitrag sein (HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, Siebte Auflage 2010, 307).

²² Vgl. VISCHER/LERCH, *Auslegungsgeschichte* (1957), 414.

schiedenen Bezeichnungstraditionen wechselweise benutzt, um jeder konfessionellen und theologischen Einseitigkeit entgegenzuwirken. Es wird jedoch dabei deutlich werden, dass ich persönlich jene »offenen« Bezeichnungen bevorzuge, die gemäß der jüdischen Tradition das Gebet nach seinen ersten Worten benennen, im Gegensatz zu solchen, die die Autorfrage oder ein bestimmtes Gottesbild schon im Titel unterbringen.²³

Die Literaturangaben für die aufgeführten Werke werden bei Erstnennung mit vollem Titel und Bibliographie genannt, alle weiteren Verwendungen verweisen mit Nachname und Kurztitel auf das Literatur- und Quellenverzeichnis. Die Abkürzungen und Siglen für Lexika, Zeitschriften und Reihen richten sich nach der zweiten Auflage von Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin 1992.

²³ Dasselbe gilt für die Begrifflichkeit vom »Alten Testament«, die in dieser Arbeit zwar beibehalten, zugunsten von positiveren Konnotationen aber auch wechselweise durch die üblich gewordenen Bezeichnungen »Erstes Testament«, »Hebräische Bibel« oder »Jüdische Bibel« ersetzt wurde.

II. DIE NAMENSHEILIGUNG IN DER FORSCHUNGSGESCHICHTE DES 20. JAHRHUNDERTS

Das vergangene Jahrhundert ist von Veränderungen und grundsätzlichen, gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozessen geprägt wie kein Jahrhundert zuvor. Diese Entwicklungsprozesse verliefen im Vergleich mit anderen Zeiten in rasantem Tempo, sodass am Ende des Jahrhunderts eine erhebliche Differenzierung der Lebenswelten vorliegt, wie sie zu Anfang des Jahrhunderts wohl undenkbar gewesen wäre. Daher ist es unabdingbar, sich die Ausgangssituation des Beginns des 20. Jahrhunderts allgemein und im Speziellen der Theologie zumindest in einigen punktuellen Aspekten exemplarisch vor Augen zu halten: Europa wurde zu größten Teilen von Monarchien regiert (im Deutschen Kaiserreich Wilhelm II.), der »Rest« der Welt war und wurde noch weiterhin unter den Kolonialmächten aufgeteilt. Modernisierungsbestrebungen prallten gegen die strikte Aufrechterhaltung von Konventionen in allen Bereichen von Kultur, Wissenschaft und Gesellschaft. Die Industrialisierung brachte eine Urbanisierung mit sich – zur Jahrhundertwende 1900 lebten lediglich 10 Prozent der Bevölkerung in Großstädten, womit die weit überwiegende Zahl der Menschen trotz der schon eingesetzten sogenannten Landflucht noch in ruralen Gebieten oder Land-/Kleinstädten lebte; im Jahr 2000 dagegen liegt der Anteil bei fast 50 Prozent.²⁴ Die Versorgung mit Elektrizität, die Kommunikationswege wie der Telefon-Fernsprecher und schnelle Reismöglichkeiten wie das Eisenbahnnetz standen erst in ihren Anfängen; es wurde überwiegend noch mit Pferdegeschwindigkeit gereist und in Briefen korrespondiert, die über die im Jahr 1900 monopolisierte Reichspost aufgegeben wurden.

Am 28. Februar 1900 werden im Großherzogtum Baden erstmals in Deutschland Frauen ohne Einschränkungen zum Hochschulstudium zugelass-

²⁴ Der Anteil der städtischen Bevölkerung an der Weltgesamtbewölkerung liegt im Jahr 1900 bei ca. 10 Prozent, im Jahr 1950 bei ca. 30 Prozent und im Jahr 2000 bei 47,4 Prozent. Gab es 1900 weltweit 20 Millionenstädte, von denen lediglich fünf in Europa lagen (London, Paris, Berlin, Wien, St. Petersburg), so ist die Anzahl auf gegenwärtig über 370 angestiegen. Vgl. dazu BERNHARD SCHÄFERS, Stadtsoziologie. Stadtentwicklung und Theorien – Grundlagen und Praxisfelder, Wiesbaden 2006, 103f.

sen; die hochschulpolitischen Diskussionen zeigen anschaulich, wie zögerlich weiblichen Studierenden eine Universitätsausbildung zuerkannt wurde. Ähnlich zögerlich und von Rückschritten geprägt war die Einrichtung eines Lehrstuhls für jüdische Studien an deutschen Universitäten im weiteren Verlauf des Jahrhunderts: Seitdem seit Mitte des 19. Jahrhunderts in mehreren deutschen Universitätsstädten solche Versuche fehlschlagen, konnte erst 1923 an der Frankfurter Universität einen Lehrstuhl für Jüdische Religionsphilosophie errichtet werden, an dem Martin Buber bis zu seiner Absetzung 1933 durch den Nationalsozialismus lehrte.²⁵

In vielen Fällen lassen sich die theologischen Arbeiten als Reaktionen auf die sehr verschiedenartigen Herausforderungen kultureller, wissenschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Natur begreifen, die als Versuch gesehen werden müssen, im Horizont dieser Fragen und Probleme der eigenen Zeit Antworten und Perspektiven zu formulieren. Das vergangene Jahrhundert zeichnet sich durch eine Vielfalt an geistesgeschichtlichen Strömungen und Weltanschauungsfragen aus, die ihren Niederschlag nicht nur in der Politik und Gesellschaft, sondern auch in der Methodik der Exegese biblischer Texte fand. So wurden die klassischen Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese zu weiten Teilen erst entwickelt, verfeinert und immer wieder hinterfragt zugunsten anderer Ansätze. Die Rekonstruktion des Lebens Jesu und seiner historischen Wirksamkeit war noch aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert von großem Interesse und so rückte auch das Gebet, das traditionell auf Jesus zurückgeht, immer wieder in den Mittelpunkt von Diskussionen um die Gestalt und Lehre Jesu. Vor allem der religionsgeschichtliche Ansatz brachte einen großen Aufschwung – nicht nur in die Vaterunserforschung, wo das Vaterunser mit Gebetszeugnissen aus anderen Religionen verglichen wurde. Die Geschichte dieser Forschungsdiskussionen ist unweigerlich in die theologischen Arbeiten eingezeichnet.

Während zu Anfang des Jahrhunderts ein Beharren auf den eigenen konfessionellen Hintergrund Habitus ist, der sich nicht selten apologetisch und verurteilend gegen die jeweils andere Konfession richtet, arbeiten die Kirchen im Laufe des Jahrhunderts immer enger zusammen. Als Höhepunkt ökumenisch-theologischen Fortschritts ist ganz am Ende des Jahrhunderts die am

²⁵ Im Jahr 1678 wurden in Frankfurt/Oder die ersten jüdischen Studenten zu einem ordentlichen Universitätsstudium zugelassen. Die Jahrzehnte um die Jahrhundertwende waren von einer Diskussion um eine »Wissenschaft vom Judentum« und »Wissenschaft des Judentums« geprägt, es gab zahlreiche Versuche, für private jüdische Ausbildungsinstitute staatliche Anerkennung zu bekommen oder einen Lehrstuhl für jüdische Wissenschaft zu errichten, was lediglich an der Goethe-Universität in Frankfurt 1923 möglich wurde. Vgl. MONIKA RICHARZ, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, Tübingen 1974; WALTER GRAB/JULIUS H. SCHOEPS (Hg.), Juden in der Weimarer Republik (StGG 6), Stuttgart/Bonn 1986; CHRISTIAN WIESE, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? (SWALBI 61), Tübingen 1991.

31. Oktober 1999 von römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund unterzeichnete Erklärung der Aufhebung der Verwerfungen im Rahmen der Rechtfertigungslehre zu nennen.

So stellt sich die Ausgangslage einer Entwicklung dar, die sich im Laufe des Jahrhunderts vollzieht und die sich auch in der Auslegungsgeschichte des Vaterunser abzeichnet.

Der Fokus liegt im nachstehenden Analyseteil auf deutschsprachigen Vaterunserauslegungen und -forschungsarbeiten; Impulse, die die deutschsprachige Diskussion beeinflusst haben, sind allerdings eingearbeitet worden.

1. DIE VATERUNSERFORSCHUNG DER JAHRHUNDERTWENDE

Im Folgenden werden die Arbeiten von 1900-1904 vorgestellt, die das Vaterunser zum Thema haben. Der Stand der Vaterunserforschung um die Jahrhundertwende wird somit gut ersichtlich, denn die Beiträge stellen repräsentativ die Erträge des 19. Jahrhunderts dar; Theodor Zahn, Bernhard Weiß und Eduard von der Goltz diskutieren gängige, ererbte Interpretationsmuster. Insbesondere Weiß, der sich schon jahrzehntelang mit der Evangelienforschung und -auslegung beschäftigt hatte, bietet eine Fülle der Vaterunser-Auslegungstraditionen des ausgehenden Jahrhunderts.

1.1 Eduard von der Goltz

Der evangelische Pastoraltheologe EDUARD ALEXANDER FREIHERR VON DER GOLTZ (* 1870 IN LANGENBRUCK/SCHWEIZ, † 1939 IN GREIFSWALD) legt 1901 mit seiner Untersuchung über das Gebet eine Arbeit vor, die vor allem die geschichtlich-praktische Entwicklung des Gebets und der Gebetslehre Jesu in der frühen Kirche im Blick hat.²⁶ Seine Hauptabsicht ist, auf das »hinter den Gebetsworten verborgene innere Leben [...] die Aufmerksamkeit zu richten«,²⁷ was zu interessanten historischen Rekonstruktionen und Deutungen führt – insbesondere bei seiner Auffassung vom Gebet als einer nur dem jeweiligen Augenblick verpflichteten Aktivität.²⁸ Im Abschnitt über das Vaterunser-Gebet beschäftigt er sich mit den Verwandtschaftsverhältnissen zu jüdischen Gebeten.²⁹ Er fragt hinsichtlich des Wortlauts, »ob Jesus ihn ganz frei oder in Anlehnung an Herkömmliches gestaltet hat«. ³⁰ Goltz antwortet, dass Jesus sich nicht nur der Sitte von anderen Rabbis anschloss, indem er ein Gebet lehrte,

²⁶ GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901.

²⁷ A.a.O., VIII.

²⁸ Vgl. a.a.O., VI: »die Gebete selbst gehören eigentlich nur dem Augenblick an, in dem sie gesprochen wurden«.

²⁹ Bemerkenswert ist: Die jüdischen Gebete sind für Goltz echte Parallelen; dies sei durch die Forschungen Vitringas, Lightfoots und Dalmans erwiesen, vgl. a.a.O., 40ff.

³⁰ A.a.O., 39.

sondern dass auch »eine gewisse Analogie zu den Gebeten anderer jüdischer Lehrer« sein Gebet bestimme:³¹ »Weder der Form nach noch dem allgemeinen Gedankengehalt nach sind diese Bitten etwas absolut Neues.«³² Das Besondere am Gebet Jesu sei stattdessen die Kürze und doch Vollkommenheit, indem nur das Wichtigste gebeten wird, und dies in aller Schlichtheit der Formulierung.³³

Für die Interpretation der sieben Bitten nimmt Goltz sich vor: »Es ist der einfache zeitgeschichtliche Wortsinn der Bitten festzustellen, wie die Jünger sie verstehen mussten und wie auch der Herr sie verstanden wissen wollte.«³⁴ Die Bitte um die Heiligung des Namens legt er dann wie folgt aus:

»Mit der ersten Bitte ›Geheiligt werde dein Name‹ wiederholte Jesus zunächst nur ein Gebet, das durchaus geläufig war. Gerade diese Bitte hat die deutlichste Analogie sowohl in der 3. Bitte des Achtzehngebets als auch im Kaddisch des täglichen Gottesdienstes. Jedoch braucht es gar nicht dieser bestimmten Parallelen. In dem ›Namen Gottes‹ lag ja für die jüdische Frömmigkeit nicht nur der ganze Inbegriff der Herrlichkeit und Einzigartigkeit Gottes, sondern auch seine für jüdisches Empfinden mit der Bedeutung des Tempels und mit den nationalen Hoffnungen verknüpfte göttliche Ehre. Geheiligt wurde sein Name nicht nur durch den gesamten Kultus, sondern als heilig sollte er sich auch erweisen unter den Völkern durch Erfüllung messianischer Hoffnungen. Der Wunsch, dass Gottes Name geheiligt werde, lag jedem Herzen nahe – nur die Antwort auf die Frage: wie geschieht das? war recht verschieden. Für Jesus selbst deckte sich der Inhalt dieser Bitte wesentlich mit der Bitte um Verklärung [er verweist hier in einer Fußnote auf Joh 17,1ff], nur dass jene sich in erster Linie auf seine Person, diese mehr auf das Allgemeine bezieht. Auch die Heiligung des Namens Gottes im Kultus hat Jesus eingeschlossen gedacht und der eschatologische Gedanke an die Herstellung der Ehre Gottes unter den Völkern hat ihm jedenfalls nicht ganz fern gelegen.«³⁵

³¹ A.a.O., 40.

³² A.a.O., 42.

³³ So heißt es a.a.O., 43 »Aber im Gegensatz zu den langatmigen Gebeten der Pharisäer, von welchen die meisten jüdischen Gebete [...] eine Anschauung geben, lehrt der Herr seine Jünger kurz beten und dabei allein dasjenige aussprechen, worauf es im Verhältnis zwischen Mensch und Gott ankommt – das aber auch rein und vollständig.« Auch an anderer Stelle wird wiederholt deutlich, dass Goltz zwar den jüdischen Hintergrund des Vaterunsers anerkennt, es aber nicht unterlassen kann, Jesus wie eine strahlende Lichtgestalt vor einem dunklen jüdischen Hintergrund aufleuchten zu lassen. So betont er z.B., dass die Vater-Anrede zwar nichts sei, was neu oder besonders eigentümlich sei, Jesus wähle sie lediglich unter den verschiedenen damals üblichen Anreden aus – bei ihm jedoch trete sie erstmals in dieser Stetigkeit und Konsequenz auf (a.a.O., 11f). Indem er »seine Jünger gerade nichts Besonderes« lehrete, sei doch das Besondere daran, dass er »die einfachste und zugleich gehaltvollste« Gottesanrede wählte (a.a.O., 45): »Der Herr legt den Jüngern im Gegensatz zu den phrasenreichen Formeln anderer Lehrer nur das Natürlichste und Einfachste in den Mund«.

³⁴ A.a.O., 43.

³⁵ A.a.O., 46f; im Original teilweise durch Sperrungen hervorgehoben.

Goltz hält somit für wahrscheinlich, dass Jesus die Namensheiligung auf sehr ganzheitliche Weise verstanden hat. Er deckt mit dieser Auffassung ein Deutungsspektrum der Namensheiligung ab, das von den Menschen in der kultisch-liturgischen Heiligung des Namens im Tempel bis zur eschatologischen Namensheiligung, durch die Gott selbst alle Endzeithoffnungen erfüllt und die göttliche Ehre universal wiederherstellt, reicht. Dass Goltz die Heiligung des Namens inhaltlich als identisch mit Verklärung oder Verherrlichung betrachtet, macht seine Parallele Joh 17,1 deutlich. Dies wiederum differenziert er für Jesu persönliche Haltung, aus der heraus er die Bitte spricht, sowie für die Allgemeinheit. Leider spezifiziert er hier nicht genauer, sodass die Namensheiligung bei ihm reduziert bleibt auf eine Verherrlichung des göttlichen Namens in dessen Eigenschaft als heilig. Der Ort und die Zeit dieses Heiligungsgeschehens sind bei Goltz an dieser Stelle wichtig und kategorisieren die Frage nach dem Subjekt: Als kultische Heiligung geschieht die Namensheiligung regelmäßig im Tempel durch die Menschen, als eschatologische Heiligung wird sie von Gott endgültig und weltweit durchgeführt.

Im Übrigen betont Goltz stark, dass das Gebet Jesu nicht als festes Gebetsformular gemeint war, sondern eher als eine thematische Anleitung zum rechten Beten.³⁶ Er bedauert daher den schon »bald gesetzlich aufgefassten Gebrauch des Vaterunsers« als kultisches Ritual im festgelegten Wortlaut, wofür er die Begründung bietet, dass »sich der jüdische Geist kräftiger erwiesen [habe], als die Erinnerung an die Worte des Herrn«. ³⁷ Jesus selbst habe noch die Freiheit des Gebets eigens hervorgehoben, das geschehen sollte im Geist und in der Wahrheit.³⁸ Goltz zeichnet damit ein Jesusbild, das sehr stark geprägt ist von einer inneren Spiritualität und sich gegen jede äußere Form und Tradition wehrt. Angesichts der

»Thatsache, dass der Herr sonst nirgends, weder in der Lehre noch für die äussere

³⁶ Dies ist anschaulich illustriert in Goltz' Überlegungen, welche der biblischen Fassung die ursprünglichere sei: Er hält das Vaterunser in der matthäischen Fassung für die ursprüngliche Form, Lukas habe die freie Auffassung vom Gebet noch gehabt, daher konnte er es vertreten, einige Bitten auszulassen. Spätestens in der Didache sei das Gebet nicht mehr als Muster zum freien Beten, sondern als fester Gebetstext angesehen worden. Vgl. a.a.O., 37.42.79.

³⁷ A.a.O., 190f. Etwas moderater formuliert er a.a.O., 121: »Es trat mit dem natürlichen Wachstum des Christentums eine Bereicherung [...] ein, die nach Gottes Willen über die prinzipielle Einfachheit der durch Jesus gegebenen Grundlage hinausging.« An diesen beiden sich scheinbar widersprechenden Aussagen wird die Argumentationslinie von Goltz deutlich: Einerseits ist das christliche Beten für ihn ein Abfall vom Gebet nach der reinen, simplen Art Jesu, andererseits wird so aber nur die notwendige und wertvolle Entwicklung des Gebets für die Kirche möglich, die er als schöpferischer Prozess der Fortbildung und Erneuerung anhand der jeweiligen Zeitumstände sieht. Vgl. dazu auch a.a.O., 327.

³⁸ Vgl. das eigene Kapitel, das Goltz dem christlichen Gebet, »Das Beten im Geist und in der Wahrheit«, widmet, a.a.O., 54-58.

Ordnung, irgend welche formulierte oder statutarisch bestimmte Vorschriften hinterlassen hat, weil er überhaupt nur neuen Geist und neues Leben, nicht aber ein neues Gesetz bringen wollte, wäre es doppelt befremdlich, wenn er auf diesem innersten und zartesten Gebiet religiösen Lebens eine an einen bestimmten Wortlaut geknüpfte Regel gegeben hätte. Aus diesem Grunde wird man jede Auffassung von vornherein ablehnen müssen, die das Vaterunser wie eine nach dem Buchstaben genau zu beachtende Gebetsvorschrift behandelt.«³⁹

An diesen Darstellungen hält Goltz auch später noch fest, wenn er in einem kurzen Aufsatz über die liturgischen Aspekte des gottesdienstlichen Gebets schreibt. Für den Gebrauch des Vaterunsers im Gottesdienst weist er hier darauf hin, dass das Gebet »ursprünglich eine Gebetsanleitung mit Beispielen, nicht eine mechanisch zu wiederholende Gebetsformel« war.⁴⁰ Die Originalität des Gebets und Gebetslebens, wie es durch Jesus entstanden sei, betont er besonders und verteidigt den Gebetsgeist Jesu Christi, der sich in und durch die Geschichtsentwicklungen zeige, gegenüber den Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule am Vaterunser.⁴¹

In dieser Position lässt sich gut die Ausgangslage der Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsehen. Goltz, der das Bildungsbürgertum des Kulturprotestantismus und eine moderate liberale Theologie vertritt,⁴² ist mit seiner

³⁹ A.a.O., 37; im Original teilweise gesperrt.

⁴⁰ Ders., Unser Gebet. Zur Agendenreform, in: DE 5 (1914), 331-337, hier 337. Die Warnung vor dem ritualisierten, mechanischen und wiederholten Beten des Unser-Vater-Gebets bringt ihn zu dem Vorschlag, den Gebrauch des Vaterunsers in einzelnen Fällen wenn möglich einzuschränken »damit es seine Heiligkeit nicht verliere« (ebd.).

⁴¹ So in einer Verteidigung seiner Arbeit und Methode in Ders., Rez. Dibelius, Vaterunser, in: ThLZ 29 (1904), 49-52.

⁴² Goltz als Sohn des Theologen und Kirchenpolitiker Hermann Freiherr von der Goltz (1835-1906) wählt den Beruf des Vaters und studiert von 1889 bis 1893 an den Universitäten Halle, Bonn und Berlin. Seine Familie, ein altpreußisches Adelsgeschlecht, repräsentiert das Bürgertum, das in Militär, Justiz und in Gelehrtenberufen verantwortungsvolle Positionen in der Gesellschaft innehat. In Berlin promoviert er 1893, worauf zunächst Studienreisen durch Europa folgen, dann das Vikariat und eine erste Pfarrstelle. 1902 habilitiert er sich in Berlin für Praktische Theologie und lehrt als Privatdozent; 1906-1912 leitet er das Predigerseminar im westpreußischen Wittenburg und ist seit 1907 dann an der Greifswalder Universität erst als außerordentlicher, ab 1912 als ordentlicher Professor für Praktische Theologie, Pädagogik und Geschichte bis zu seiner Emeritierung 1934 (1927/28 Rektor). Nebenbei engagiert er sich wie schon sein Vater kirchenpolitisch als Konsistorialrat, in verschiedenen Synoden und im preußischen Kirchensenat; bereits Goltz' Vater hatte Modernisierungsbestrebungen für eine zeitgemäße Kirche vertreten – auch sein Sohn, der vor allem als Pastoraltheologe wirkt, setzt sich für eine wirklichkeitsnahe, »empirische Kirche« ein. Vgl. HANS HOHLWEIN, Art. Goltz, Alexander Georg Maximilian Hermann Frhr., in: NDB 6 (1964), 629; FRIEDRICH W. BAUTZ, Art. Goltz, Hermann Freiherr von der, in: BBKL 2 (1990), 265-266; Ders., Art. Goltz, Eduard Freiherr von der, in: a.a.O., 265; JÖRG OHLEMACHER, Art. Goltz, Hermann, in: RGG 3 (2000), 1082; REINHARD MÜLLER, Art. Goltz, Eduard, in:

Gebetsstudie an der Rekonstruktion eines Ideals bei Jesus interessiert. Damit reiht er sich in die (dogmen-)geschichtlichen Arbeiten des Berliner Kreises um Adolf von Harnack ein, der historische Forschung an den urchristlichen Schriften in den Vordergrund stellte, um zum Kern, das Wesen des Christentums, zurückzugelangen und es für die gegenwärtigen kirchlichen Fragen und Probleme fruchtbar zu machen.⁴³ Die herausgearbeiteten Aspekte des jesuanischen Gebets, das Goltz als hervorragend von kompakter Schlichtheit und Traditionsungebundenheit geprägt sieht, sollen dabei nicht zuletzt auf das Gebets- und Gemeindeleben seiner Zeit, in der sich immer mehr säkularisierenden Gesellschaft, einwirken.⁴⁴

1.2 Bernhard Weiß

Der evangelische Neutestamentler BERNHARD WEISS (* 1827 IN KÖNIGSBERG, † 1918 IN BERLIN), der vor allem für seine text- und literarkritischen Arbeiten in den synoptischen Evangelien bekannt und wegweisend für die moderne Bibelwissenschaft als wissenschaftliche, methodische Exegese wurde, bringt im selben Jahr wie Goltz eine neubearbeitete Auflage seines Lukaskommentars heraus.⁴⁵

Die wirkungsmächtigen Publikationen von Weiß erstrecken sich von seinen Standardwerken in der Meyer'schen Kommentarreihe *Kritisch-exegetischer*

Deutsches Literatur-Lexikon 11 (2008), 553f. Die biographischen Angaben über Goltz sind spärlich und differieren teilweise, die obigen Jahresdaten richten sich nach WERNER BUCHHOLZ (Hg.), Lexikon Greifswalder Hochschullehrer 1775 bis 2006, Bd. 3, Bad Honnef 2004, 72f. Hier findet sich ebenfalls die Notiz, dass Goltz Mitglied in der Deutschnationalen Volkspartei war, die in der Weimarer Republik vor allem Interessen von Großgrundbesitzenden und Industriellen vertreten hatten und sich für die Wiederherstellung der Monarchie, die Aufhebung des Versailler Vertrags sowie ein »starkes deutsches Volkstum« einsetzten (was eine Haltung gegen den »undeutschen Geist« und »gegen die seit der Revolution immer verhängnisvoller hervortretende Vorherrschaft der Juden in Regierung und Öffentlichkeit« beinhaltete), so die Grundsätze der Deutschnationalen Volkspartei von 1920, in: WILHELM MOMMSEN (Hg.), Deutsche Parteiprogramme (Deutsches Handbuch der Politik 1), München 1964, 537.

⁴³ Dass Goltz der Schüler, später Kollege Harnacks war und die beiden Familien freundschaftlich verkehrten, ist dokumentiert bei AGNES VON ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936, 180.

⁴⁴ Vgl. dazu GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit (1901), 80: Es »stellt sich uns also die doppelte Aufgabe: die Veränderungen, Vergrößerungen und Abschwächungen, die das Gebetsleben der Christen im Vergleich zu dem ihres Herrn erfahren hat, nachzuweisen, gleichzeitig aber auch die Wirkungen des neuen Gebetsgeistes unter den Menschen aufzuzeigen.«

⁴⁵ Der Lk-Kommentar wird hier als Ausgangspunkt für die Darstellung von Weiß genommen, weil Weiß damit nach eigenen Angaben ein völlig neues Buch herausgab, was ihm als Zusammenfassung seines Lebenswerks über die Quellenverhältnisse der synoptischen Überlieferung galt, vgl. WEISS, Die Evangelien des Markus und Lukas (KEK 1,2), Neunte Auflage Göttingen 1901, vgl. hier im Vorwort, III.

*Kommentar über das Neue Testament*⁴⁶ über griechische Textausgaben, Jesus-Monographien sowie diverse Lehrbücher der Textkritik, Theologie und Entstehung des Neuen Testaments, die den Theologen als einen beliebten und vielgelesenen Gelehrten der eher konservativen Theologie erweisen.⁴⁷

Das lukanische Vaterunser hält er für ein festes Gebetsformular, mit dem Lukas seine heidnisch-christliche Zielgruppe an das Beten gewöhnen wollte. Er weist darauf hin, dass die Evangelien zu erbaulichen Zwecken geschrieben wurden, was für ihn auch die Erklärung bietet, dass Lukas das Gebet, das in seiner matthäischen Version die ursprünglichere Form darstelle, so drastisch zu kürzen wagte: Die »schriftstellerischen Motive« des Lukas, der »in einer Zeit, wo der Buchstabe des Herrn noch keinesfalls als unantastbar galt«, sein Evangelium verfasste, machten das Gebet so eingängiger und besser lernbar.⁴⁸ Für weitere Auslegung des Vater-Unser-Gebets verweist Weiß auf seine zurückliegenden Beiträge in früheren Kommentarwerken. Seit den 1870er Jahren betonte er dort den Fortschritt, der im Aufbau der ersten drei Bitten deut-

⁴⁶ Allein für diese Kommentarreihe fertigte Weiß die Auslegungen für alle vier Evangelien, den Römerbrief, die Briefe an Timotheus und Titus, die Johannesbriefe und den Hebräerbrief an. Hinzu kommen zahlreiche vor allem textkritische Publikationen in der Reihe *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* sowie eigenständige Monographien.

⁴⁷ Weiß ist der erste Professor am 1876 eingerichteten Lehrstuhl für Neues Testament an der Humboldt-Universität Berlin; bis in sein 84. Lebensjahr hinein [!] hält Weiß hier Lehrveranstaltungen. Zuvor bekleidet er Professuren in Königsberg und Kiel. Weiß ist zudem Oberkonsistorialrat und arbeitet jahrelang im preußischen Kultusministerium sowie im Zentralausschuss der Inneren Mission mit (hier auch Präsident 1887-1896). Kirchenpolitisch und theologisch zeigt sich Weiß reserviert gegenüber liberalen Positionen, der religionsgeschichtlichen Methode, aber auch gegenüber der Tübinger Schule (Schlatter verlässt Berlin nach fünfjähriger Tätigkeit; die Spannungen zwischen beiden bewogen ihn maßgeblich, nach Tübingen zu wechseln). Vgl. KLAUS-GUNTHER WESSELING, Art. Weiss, Karl Philipp Bernhard, in: BBKL 13 (1998), 666-672, des Weiteren: GUSTAV HÖNNICKE, Die Bedeutung von Bernhard Weiß für die Auslegung des Neuen Testaments, in: *Die Studierstube* 16 (1918), 193-204; A. MEYER, Art. Weiß, Bernhard, in: RGG 5 (1931), 1810f; H. O. METZGER, Art. Weiß, Bernhard, in: RGG 6 (1962), 1582; sowie nicht zuletzt auch Weiß' Autobiographie, die zwar weniger über wissenschaftliche Einzelfragen berichtet, um so mehr aber ein eindrückliches kulturgeschichtliches Monument für Lebensgestaltung, Gesellschaft und Familie eines Universitätsprofessors des 19. Jahrhunderts darstellt: WEISS, Aus neunzig Lebensjahren, hg. v. HANSGERHARD WEISS, Leipzig 1927.

⁴⁸ Ders., *Die Evangelien des Markus und Lukas* (1901), 459. So auch später und in seiner allgemeinverständlichen Herausgabe des Neuen Testaments mit Erläuterungen: Ders., *Das Neue Testament nach Martin Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen*. Bd. 1: *Evangelien und Apostelgeschichte*, Leipzig 1904, 264f; hier beschreibt Weiß dann auch, dass das Vaterunser innerhalb des Matthäusevangeliums als »Mustergebet« gemeint sei, im Gegensatz zum Lukasevangelium, wo es als »Gebetsformel« eingeführt werde.

lich wird, mit besonderer Dringlichkeit.⁴⁹ Die Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft entfalte sich hier dreifach in jeweils verschiedenen Aspekten, die aufeinander aufbauen. Dabei handelt es sich bei Weiß, wie er anmerkt, nicht um eine endzeitliche Auslegung, sondern um die Vollendung des schon mit Jesus angebrochenen Gottesreichs, das sich fortschreitend verwirklicht.⁵⁰ Innerhalb dieses Schemas nimmt die Namensheiligung die Rolle der unentbehrlichen Voraussetzung für das höchste Gut, die Reichsbitte, ein.⁵¹ Weiß greift zur Erläuterung ein im 19. Jahrhundert oft gebrauchtes, auf Hermann Olshausen zurückgehendes Stufenmodell auf, durch das er illustriert, dass die Verwirklichung der göttlichen Herrschaft sich in 1. Anfang (oder Voraussetzung: die Ehrfurcht vor Gott in der Namensheiligung), 2. Mittel (in Form der voranschreitenden Realisierung des Gottesreichs) und 3. Ende (oder Ziel: die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens) darstellt.⁵²

Der »Name« steht für Weiß schlicht als Bezeichnung für das göttliche Wesen; die Heiligung oder Heilighaltung ist daher zunächst ein innerliches Geschehen, »das im Herzen geschieht (Vgl. 1. Petr. 3, 15), ist die heilige Scheu, mit welcher man das Wesen des Heiligen in Israel als solches erkennt und in irgend einer Weise zu verletzen sich fürchtet (Vgl. Jes. 29, 23).«⁵³ Im Wesentlichen lasse sich die Heiligung des Gottesnamens mit Gottesfurcht umschreiben, wofür er Jes 8,13 anführt, wo diese beiden Konzepte ebenfalls parallelisiert werden.⁵⁴

»Diese Gottesfurcht ist der Grundquell alles religiösen Lebens und insofern die Vorbedingung alles dessen, was das Gebet im Folgenden für die Vollendung desselben in der Gemeinschaft erleht. Es ist sehr bedeutsam, daß Jesus, indem er Gott als Vater anrufen lehrt, doch zugleich vor allem das Gebet um die Heiligung seines Namens fordert (Vgl. 1. Petr. 1, 17), damit man nicht meinen, daß das neue Vertrauensverhältnis für Gott irgendwie der Ehrfurcht vor seinem heiligen Wesen

⁴⁹ Vgl. Ders., *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen*, Halle 1876, 182ff.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 183. Zu einer ausführlicheren Darstellung der Eschatologie in der Theologie von Weiß vgl. WERNER ZAGER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen* (BZNW 82), Berlin 1996, 21f.

⁵¹ Vgl. WEISS, *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen* (1876), 183; ebenso in Ders., *Die Evangelien des Markus und Lukas* (1901), 459 und in Ders., *Das Neue Testament* (1904), 23.

⁵² Vgl. Ders., *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen* (1876), 184. Dem entspricht bei Weiß auch der zweite Teil des Gebets, sodass sich ein zweistrophiges Gebet à drei Versen ergibt. Dies sieht Weiß als Bestätigung dafür, dass der matthäische Text der ursprünglichere ist, vgl. a.a.O., 187.

⁵³ A.a.O., 182.

⁵⁴ Vgl. Ders., *Das Matthäus-Evangelium* (KEK 1,1), Achte Auflage Göttingen 1890, 131. In dieser Kommentarreihe hatte Weiß seit der siebten Auflage das Matthäusevangelium bearbeitet; im Wesentlichen bietet er hier aber die gleichen Inhalte wie 1876.

Eintrag thun dürfe, welche die Grundlage unsrer rechten Stellung zu ihm bleiben muß.«⁵⁵

Besonders deutlich wird hier Weiß' Warnung, die göttliche Vaterbeziehung als einseitig christliches Nähe-, Vertrauens- und Liebesverhältnis und als grundlegende Neuheit in der Religionsgeschichte zu beschreiben. Die Gebetsanrede stehe nicht im Gegensatz zu alttestamentlichen Vater-Aussagen, sondern stelle sich vielmehr in deren Kontext, indem die direkt auf die Anrede folgende Bitte die Heiligung des göttlichen Namens als einen Akt der Ehrfurcht thematisiere.⁵⁶ Die Erfüllung der Bitte, »obwohl sie zuletzt unter den Men-

⁵⁵ Ders., Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen (1876), 182f. Dieses neue Vertrauensverhältnis ist für Weiß das erst durch Jesus vollkommen verwirklichte Vaterverhältnis, in dem »jeder Einzelne, der als Jünger Jesu ein Genosse des Gottesreichs wird, sich der väterlichen Liebe Gottes versichert hält« (ebd.). Vgl. dazu auch Ders., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1868, Dritte Auflage Berlin 1880, §20, worin Weiß ebenfalls den nicht zu scharf zu ziehenden Unterschied Altes vs. Neues Testament beschreibt: »Es ist eine unrichtige Annahme, daß die Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen eine neue Vorstellung von dem Wesen Gottes involvire. Auch im A. T. ist Israel der Sohn Gottes, [...] aber, dem Standpunkte der ATlichen Gottesoffenbarung entsprechend, nur Israel als das theokratische Volk, mag dieses nun collectiv als ein Ganzes oder als eine Mehrheit bezeichnet sein. Das erwählte Volk als solches ist der väterlichen Liebe Gottes gewiß; aber das Heil der Theokratie als Ganzes ist von dem Ergehen des Einzelnen nicht abhängig, so wenig wie mit der Realisirung der Theokratie in dem Volk als solchem die Realisirung des Gottesreichs in jedem Einzelnen gegeben ist. Daher fehlt im A. T. noch die individuelle Anrede Gottes als des Vaters. Später bricht das Bewußtsein hindurch, daß die Frommen des alten Bundes, in denen sich als den wahren Gliedern der Theokratie das Wesen derselben realisirt, in besonderem Sinne der väterlichen Liebe Gottes sich trösten können (Psalm 103, 13. Vgl. Sapient. 2, 16. 18. Sir. 23, 1. 4. 51, 14). Gelangt aber in der messianischen Zeit die Theokratie zu ihrer Vollendung, so muß sich auch in ihr dies Vaterverhältnis zu seinem Volke erst vollkommen verwirklichen. Und beruht diese Vollendung eben darin, daß in jedem Einzelnen die Idee des Gottesreiches sich verwirklicht, weil nicht mehr von der Teilnahme an der Volksgemeinschaft als solcher, sondern von dem Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu [...] die Teilnahme des Einzelnen an der vollendeten Theokratie abhängig ist, so kann auch jeder Einzelne, der zum Gottesreiche gehört, Gott als seinen Vater anrufen.«

⁵⁶ So beschreibt es Weiß noch in seinem späten Werk Ders., Jesus von Nazaret. Ein Lebensbild, Berlin 1913, 80, in dem er die ersten zwei Gebetzeilen des Mustergebets Jesu paraphrasierend zusammenfasst: »Das Hauptanliegen des Jüngers Jesu sei das Kommen des Gottesreiches, wobei sie nicht vergessen dürften, daß die trauliche Vateranrufung nicht die Ehrfurcht vor dem Namen Gottes ausschließe, den schon das Alte Testament sie heiligen gelehrt hatte.« Schon in seiner ersten Jesus-Monographie hatte Weiß sich deutlich von einem falschen Vater-Verständnis distanziert: »Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Jesus hier ein neues Gottesbewußtsein aussprechen und der Welt mittheilen wollte, wonach Gott der liebende Vater aller Menschen sei, was man nur auf Grund einer modernen Umdeutung, die alle geschichtlichen Voraussetzungen seiner Worte mißachtet, in dieses Gebet hineinlegen kann. Ebenso wenig hat er stillschweigend den altheiligen Jehovanamen abschaffen und den Vaternamen

schen und durch die Menschen geschieht«, könne nur von Gott selbst herbeigeführt werden, und müsse daher von Gott erbeten werden.⁵⁷

Die Ehrfurcht vor Gott, ausgedrückt in der Namensheiligung, sei also Bedingung für das wichtigste Thema des Gebets, die allmähliche und letztendlich vollkommene Ausbreitung des Gottesreichs, wohingegen wiederum die »vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens in seiner Vollendung die Hauptsache ist und bleibt.«⁵⁸ Dieses sich bedingende Verhältnis erläutert Weiß an späterer Stelle noch einmal deutlicher: Mit der Bitte um das Geschehen des Gotteswillens »ist das letzte Ziel bezeichnet, welches durch das Kommen des Reiches Gottes erreicht werden soll [...] und also das Endziel erreicht, zu dem das Kommen des Gottesreichs führen soll.«⁵⁹ Während die Heiligung des Namens im Innern des Menschen stattfindet, und die Gottesherrschaft die Form ausdrücke, in der dies erreicht werde, gehe es beim Geschehen des Gotteswillens um »die Verwirklichung der Gerechtigkeit« in praktischer Tat.⁶⁰ Dieser Aufbau allein entspricht dann Weiß' Auffassung einer naturgemäßen Bewegung des Gebets, das zu immer höheren Zielen aufstrebe.⁶¹

Weiß hält es für möglich, dass sich Jesus mit dieser Bitte, insbesondere in Kombination mit der Reichsbitte, an eine »althergebrachte Gebetsformel anschloß, wie sie z. B. das alte Synagogengebet Kaddisch zeigt.«⁶² Auch wenn für das Alter des Kaddisch-Gebets jeder sichere Nachweis fehle, geben beide Gebete doch Ausdruck von den tiefsten religiösen Bedürfnissen »wie es auch in frommen Juden lebendig sein konnte und daher in ihren Gebeten wiederklingen musste, das Eigenthümliche an ihm ist nur die Art, wie Jesus diesem Bedürfnis seinen reinsten und umfassendsten Ausdruck in Inhalt und Anordnung der Bitten gegeben hat.«⁶³

an seine Stelle setzen wollen, den Israel längst kannte als Ausdruck der Liebe Gottes zu seinem erwählten Volke, welche das A. T. nicht weniger rührend empfunden und nicht weniger herrlich gepriesen hat, als Jesus die Liebe seines Vaters im Himmel.« (Ders., *Das Leben Jesu* Bd. 2, Berlin 1883, Dritte Auflage 1888, 152; Text im Original teilweise durch Sperrungen hervorgehoben.) Leider gibt Weiß nicht an, gegen welches Werk bzw. welchen Autor er sich richtet; es scheinen jedoch gängige Auslegungsmuster gewesen zu sein, gegen die sich Weiß vehement ausspricht.

⁵⁷ Ders., *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen* (1876), 183.

⁵⁸ A.a.O., 184.

⁵⁹ Ders., *Das Matthäus-Evangelium* (1890), 133.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. ebd. und bereits in Ders., *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen* (1876), 184.

⁶² A.a.O., 183 Anm. 1.

⁶³ Ebd. Im späteren Matthäuskommentar mildert Weiß diese Formulierung zugunsten des jüdischen Betens ab, vgl. Ders., *Das Matthäus-Evangelium* (1890), 132. Ähnlich auch in Ders., *Das Leben Jesu* (1883), 153, wo er zusätzlich noch darauf hinweist, dass generell Jesu Anlehnung an jüdische Gebete aufgrund der Datierung sehr kritisch zu beurteilen sei; in diesem Punkt allerdings handele es sich am ehesten noch um einen Nachweis, dass Jesus mit Absicht an den Beginn des Kaddisch-Gebets anknüpfte.

1.3 Theodor Zahn

THEODOR ZAHN (* 1838 IN MOERS/RHEIN, † 1933 IN ERLANGEN),⁶⁴ lutherisch-konfessioneller Patristiker und Neutestamentler mit philologischem Arbeitsschwerpunkt, hatte schon Anfang der 1890er Jahre begonnen, sich dem Vaterunser zu widmen.⁶⁵

In seinem Matthäuskommentar von 1903, mit dem das Großprojekt Zahns, der *Kommentar zum Neuen Testament*, eröffnet wird, legt er seine Position am ausführlichsten dar: Für ihn steht »der eschatologische Sinn der 3 ersten Bit-

⁶⁴ Ab 1907 Theodor Ritter von Zahn. Ähnlich wie bei B. Weiß begegnet in Zahn ein populärer Neutestamentler der konservativen Richtung, der sich selbst als Historiker betrachtete und durch ein langes Leben noch bis ins hohe Alter hinein ein breites Spektrum an Forschungsliteratur herausbrachte. Als Sohn des Pfarrers Franz Ludwig Zahn und Anna geb. Schlatter, beide bereits aus bekannten Theologengeschlechtern stammend (seit dem Urgroßvater Johann Michael Zahn waren sogar vier Generationen in ununterbrochener Folge Pfarrer im selben Ort), folgt Zahn der Familientradition und beginnt, gerade 16-jährig, sein Studium in Basel, was er in Erlangen und Berlin fortführt. Zunächst arbeitet er einige Jahre als Lehrer, geht dann nach Göttingen (zunächst als Repetent, 1871 als außerplanmäßiger Professor und Universitätsprediger), übernimmt 1877 das neutestamentliche Ordinariat in Kiel, das nach dem Weggang von B. Weiß nach Berlin vakant wird, folgte aber 1878 bereits einem Ruf nach Erlangen, wo Zahn (bis auf eine Unterbrechung für Leipzig von 1888 bis 1892) bis zum Ruhestand lehrt. Zahn steht exemplarisch für die historische Richtung der Erlanger Schule. Vgl. KARLMANN BEYSLAG, Die Erlanger Theologie (EKGB 67), Erlangen 1993, 122ff; KLAUS-GUNTHER WESSELING, Art. Zahn, Theodor, in: BBKL 14 (1998), 321-333; WOLFRAM KINZIG, Art. Zahn, Theodor, in: LThK 10 (2001), 1374f; OTTO MERK, Art. Zahn, Theodor, in: TRE 36 (2004), 478-482. Eine Autobiographie, die vor allem für die sprachgelehrte Erziehung und Bildung Zahns und seine Haltung zur zeitgenössischen Theologie aufschlussreich ist, veröffentlicht er in RWGS 1, Leipzig 1925, 221-248; des Weiteren über die Studien- und frühen Lehrjahre: FRIEDRICH HAUCK, Briefe Theodor Zahns aus seinem ersten Studienjahr, in: ThZ 6 (1950), 261-270; sowie Ders., Lebenserinnerungen Theodor Zahns, in: ZBKG 20 (1951), 84-100.190-211; a.a.O., 21 (1952), 72-86; ein autobiographischer Lebensrückblick, der eindrücklich Zahns Lehrer und Vorbilder beschreibt, die er mit tränenreichen Emotionen schildert. Für eine Einordnung Zahns als Patristiker vgl. UWE SWARAT, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker (TVGMS 342), Wuppertal/Zürich 1991, sowie HANNS-CHRISTOF BRENNECKE, Patristik in der konfessionellen Theologie, in: CHRISTOPH MARKSCHIES/JOHANNES OORT (Hg.), Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart, Leuven 2001, 62-90, hier 82ff.

⁶⁵ Vgl. ZAHN, Das Vaterunser eines Kritikers, in: NKZ 2 (1891), 408-416, worin er die Vaterunserversion des Marcion rekonstruiert und kommentiert. Darauf folgte eine ausführliche und kritische Rezension der Vaterunsermonographie von Chase: Ders., Das Vaterunser in der alten Kirche, in: ThLBl 13 (1892), 97-99.113-115. Später, in Ders., Das Evangelium des Lucas (KNT 3), Leipzig 1913, Dritte und vierte Auflage Leipzig 1920, 767-772, nimmt Zahn am Ende des Werks in Exkurs IX »Das Vaterunser nach Marcion« das Thema seiner ersten Vaterunserpublikation noch einmal mit einigen Erweiterungen und Aktualisierungen auf.

ten außer Zweifel.«⁶⁶ Er baut seine Argumentation für die endzeitliche Perspektive der ersten drei Bitten auf der Zeitform (Aorist) der Verben auf, durch die das Eintreten eines gewissen Ziels ins Auge gefasst sei, mit dessen Erreichung die Handlung abgeschlossen sei.⁶⁷ Das Heiligen des göttlichen Namens sieht er mit Hinweis auf alttestamentliche Belege als eine gebotene Pflicht für die Menschen – dass im Vaterunser daher in der ersten Bitte ausgedrückt sei, dass Gott »Menschen die Kraft verleiht, seinen Namen zu heiligen«, hält Zahn für möglich, jedoch deutet vielmehr die Tatsache, dass die Bitte an der Spitze des Gebets steht, darauf hin, dass es sich um einen endgültigen Zustand handeln müsse, welchen Gott allein herbeiführen könne.⁶⁸ Dies geschehe »durch Ausscheidung der Gottlosen, durch innere Läuterung und äußere Wiederherstellung seines Volks. Daß Gott sich so offenbare, ist der Inhalt der ersten Bitte.«⁶⁹ Damit verweise die Namensheiligung auf das prophetische Verständnis in Ez 36,23ff, wo von der menschlichen Unzulänglichkeit, den Namen zu heiligen, ausgegangen und die Wiederherstellung der Heiligkeit des Gottesnamens am Ende der Tage durch Gottes eigene Tat in endzeitlicher Offenbarung formuliert wird.

Die verwendete Verbform im Aorist, auf die sich sein Hauptargument basiert, sieht Zahn aber ebenfalls als Form »einer gebieterischen Forderung, daß etwas geschehen soll, wovon auf alle Fälle feststeht, daß es dem Willen Gottes entspricht, als auch von Gott herbeigeführt und bewirkt werden wird.«⁷⁰ Diese Formulierung sei mehr Befehls- als Wunschform, die in Übersetzungen kaum ausgedrückt werden könne. Er sieht die Bitten daher in »dringendem Ton« Ausdruck geben von der »auf das Ende der Zeiten gerichtete[n] Hoffnung und Sehnsucht der Gemeinde unter dem Gesichtspunkt, daß deren Erfüllung eine Angelegenheit Gottes sei.«⁷¹ Die Verwandtschaft zu jüdischen Gebeten in diesem Punkt führt Zahn als unterstützend für den eschatologisch-endgültigen Sinn des ersten Teils des Vaterunsers an.⁷²

⁶⁶ Ders., Das Evangelium des Matthäus (KNT 1), Leipzig 1903, Vierte Auflage Leipzig 1922, 276; vgl. auch Ders., Das Evangelium des Lucas (1913), 444f.

⁶⁷ Vgl. Ders., Das Evangelium des Matthäus (1903), 274.

⁶⁸ Vgl. ebd. Leider erläutert Zahn diesen Zusammenhang und worauf er die dargestellte Deutung basiert, nicht ausführlicher.

⁶⁹ A.a.O., 275.

⁷⁰ Ders., Das Evangelium des Lucas (1913), 444; vgl. auch Ders., Das Evangelium des Matthäus (1903), 274.

⁷¹ Ders., Das Evangelium des Lucas (1913), 444f.

⁷² Vgl. Ders., Das Evangelium des Matthäus (1903), 275, vgl. auch a.a.O., 270-272. Von Zahn stammt auch der später immer wieder zitierte Satz: »Das Vaterunser konnte und kann noch heute jeder Jude beten, der von Jesus nichts weiß oder nichts wissen will« (a.a.O., 270). Zahn stellt pointiert dar, dass das Vaterunser in keiner Zeile ein »spezifisch christliches Gebet« sei – in einem nun durch Jesus geweckten neuen Sinn und Geist können »auch in bezug auf die nicht unmittelbar im AT begründeten, aber brauchbaren und schicklichen Formen israelitischer Frömmigkeit, die Jesus vorfand«,

Zahns Ausführungen zur Eschatologie des Vater-Unser-Gebets in diesem Sinn sind in seinem Lukaskommentar zum Vaterunser rein auf die endgültige Vollendung orientiert; der eschatologische Charakter der zwei parallel gestalteten Du-Bitten bei Lukas wird dort durchgehend betont.⁷³ Im Kommentar zu Matthäus dagegen wird deutlich, dass er auch das ethisch-praktische Verständnis der Namensheiligung in einigen abschließenden Bemerkungen perspektivisch einbezieht:⁷⁴

»Die Deutung derselben [der Bitten 1-3] auf das, was während des gegenwärtigen Weltlaufs durch Menschen und im Inneren der Menschen geschehen soll, welche zumal bei der 1. und 3. Bitte schon bei den ältesten Auslegern (Tert. Cypr.) neben vorwiegend eschatologischer Deutung der zweiten Bitte Platz gegriffen hat, entbehrt gleichwohl nicht jeder Berechtigung und wird in der praktischen Auslegung und volkstümlichen Unterweisung stets zur Anwendung kommen. Nach dem Ziel richtet sich der Weg; und in der Hoffnung auf die zukünftige Gottesherrschaft ist ebenso der Antrieb zu einem diesem Ziel entsprechenden Wandel in der Welt wie der Glaube an das die Welt diesem Ziel entgegenführende Walten Gottes enthalten.«⁷⁵

Sind für Zahn die ersten drei Bitten die Formulierung des einen Themas, das Ende der Geschichte, das unter dreifachem Gesichtspunkt jeweils anders ausgedrückt wird,⁷⁶ so ist der »Weg«, die praktische Lebensführung, zu diesem

gebetet werden und bewahren so »vor dem Herabsinken auf die Stufe des Heidentums und des entarteten Judentums« (a.a.O., 271), womit Zahn pharisäische Frömmigkeitstendenzen und aneinandergereihtes Formelbeten nach heidnischen Traditionen meint. Die Parallelen zu jüdischen Gebeten und Jesu Anlehnung an Synagogentradition betonte Zahn so stark in einem positiven Sinn, dass ihm das viel Kritik einbrachte, vgl. z.B. AUGUSTINUS BLUDAU, *Ist das Vaterunser* (1908), passim; CARL FRIEDRICH NOESGEN, *Das ursprüngliche Vaterunser* (1904), 398.

⁷³ ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* (1913), 444f. Die Ausführungen halten sich hier auch deutlich kürzer.

⁷⁴ Die Frage muss hierbei wohl offen bleiben, ob Zahn in seinem späteren Lk-Kommentar das Vaterunser/die Namensheiligung eschatologischer gedeutet hat als noch im Mt-Kommentar von 1903, oder ob er den ethischen Charakter der Namensheiligung nur im Kontext der längeren Mt-Version des Gebets (durch den Einschub der dritten Bitte um das Geschehen des Gotteswillens) betont sah. Letzteres deutet die Kommentierung zur dritten Bitte an, vgl. Ders., *Das Evangelium des Matthäus* (1903), 272ff.

⁷⁵ A.a.O., 276.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., 272. Ebd. beschreibt Zahn auch den Unterschied der Bitten des ersten Teils zu denen im zweiten Teil des Vaterunsers: »Während aber die Bitten der zweiten Hälfte sich über sehr verschiedenartige, zum Teil von einander unabhängige Seiten des menschlichen Lebens verbreiten, ist Gegenstand der 3 ersten Bitten einer und derselbe, nur unter dreifachem Gesichtspunkt betrachtet.« Für diese beobachteten Unterschiede gibt er jedoch keine Erklärung. ERNST VON DOBSCHÜTZ, *The Lord's Prayer*, in: *HThR* 7 (1914), 293-321, hier 307 folgt Zahn darin, die ersten Bitten aufgrund des Aorists auf das eschatologische Ereignis zu beziehen. Er geht jedoch noch einen

Zielpunkt im matthäischen Gebet durchaus einbezogen. Neben die primär eschatologische Ausrichtung tritt ein ethischer Aspekt der Auslegung hinzu, der als Vollzug für das diesseitige Leben der Gläubigen seine Berechtigung habe, auch wenn Zahn dies auf die praktische Auslegung und volkstümliche Unterweisung begrenzt.⁷⁷

2. ADOLF VON HARNACK: FORSCHUNGSBEITRAG UND WIRKUNGSGESCHICHTE

2.1 Harnacks Vortrag in der Akademie der Wissenschaften

Der Berliner Kirchengeschichtler ADOLF HARNACK (* 1851 IN DORPAT/LIVLAND, † 1930 IN HEIDELBERG)⁷⁸ muss als derjenige genannt werden, der mit seinem

Schritt weiter und deutet diesen Unterschied zwischen den Bitten in ihrem Bezug auf Gott, bzw. Menschen: »The same thing is prayed for in both these petitions; only it is first viewed with relation to God – he has honor from it; then with relation to mankind – through it men are blessed« (a.a.O., 311). Die dritte Bitte ist nach Dobschütz dann moralisierende Interpretation der ersten beiden (vgl. a.a.O., 312).

⁷⁷ Vgl. ZAHN, Das Evangelium des Matthäus (1903), 276, wo er beschreibt, dass Hoffnung auf Zukünftiges und Antrieb, im gegenwärtigen Weltlauf dem göttlichen Willen entsprechend zu wirken, zusammengehören; in der dritten Bitte komme diese Gesinnung »in bezug auf alles Geschehen des diesseitigen Lebens« deutlich zum Ausdruck.

⁷⁸ Den Adelstitel bekommt Harnack erst 1914 verliehen. Harnack ist nicht nur neben Zahn der bedeutendste patristisch-neutestamentlich arbeitende Theologe zu jener Zeit, die beiden versuchen auch, jeder auf seine Weise, aus der Geschichte Impulse für die Gegenwart zu ziehen. Dabei artet die anfänglich als Freundschaft begonnene Beziehung in eine kontroverse Gegnerschaft aus – Zahn stellt seine Forschungen in den Dienst der kirchlichen Tradition, Harnack gerät durch seine provokanten Thesen häufig ins Zentrum kirchenpolitischer Konflikte, weswegen sich die Wege beider trennen. Vgl. dazu FRIEDRICH W. KANTZENBACH, Adolf Harnack und Theodor Zahn, Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft, in: ZKG 83 (1972), 226-244. Auch Harnack stammt aus einer Familie mit theologischer Tradition, sein Vater, Theodosius Harnack, ist renommierter Lutherforscher und Professor der Praktischen, später Systematischen Theologie im baltischen Dorpat, wo der Sohn auch sein Theologiestudium beginnt und in Leipzig fortsetzt. Mit dem Vater kommt es aus theologischen Gründen zum Bruch; das dreibändige Lehrbuch der Dogmengeschichte, das A. Harnack nach seiner Habilitation in Leipzig in den Jahren an der Marburger Universität verfasst, begründet zwar seinen wissenschaftlichen Ruhm, führt aber wegen seines liberalen Inhalts auch zur Distanzierung des konservativen Vaters. Mit 37 Jahren kommt der junge Harnack in die Reichsmetropole Berlin, das wissenschaftliche und kulturelle Zentrum Deutschlands, was nicht ohne kirchenpolitische Spannungen geschieht, denn die Publikationen Harnacks wurden kontrovers diskutiert. Dennoch hat Harnack damit den Höhepunkt einer im wilhelminischen Deutschland möglichen Karriere erreicht. Aus der Fülle der Arbeiten über Harnack sei hier nur verwiesen auf GUNTHER WENZ, Adolf von Harnack. Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement, in: Ders./

»Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers« zu einem veröffentlichten Vortrag über außerkanonische Worte Jesu in der Sitzung der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften am 21. Januar 1904 eine rege Forschungsdiskussion in der Öffentlichkeit entfachte und somit zu einer epochemachenden Forschungsaktivität am Vaterunser anregte.⁷⁹ Sein Forschungsinteresse gilt der Rekonstruktion einer ursprünglichen Gestalt des Gebets Jesu. Zur Heiligung des Namens schreibt er nicht ausführlich. Mit Verweis auf Zahn bleibt er in dessen Tradition, dass sie ein heißer und kurz gedrungener Gebetsseufzer eschatologischen Inhalts sei,⁸⁰ die gemeinsam mit der Bitte um Gottes Reich und Willen eine zusammengehörige, dreiteilige Einheit bilde.⁸¹ Harnack fügt noch die Beobachtung hinzu, dass es sich formal hiermit um Bitten handle, er gesteht diesen aber auch doxologischen Charakter als »Doxologie in Form von Bitten« zu.⁸² Der Grund, warum sich Harnack kaum den ersten Gebetszeilen widmet, liegt darin, dass er sie nicht für ursprünglich jesuanisch erachtet. Zwar gehe das Gebet auf Jesus zurück, jedoch habe dieser selbst lediglich die Bitte um Brot, Vergebung und Bewahrung gelehrt. Erst bei den Evangelisten oder in der Tradition, die sie verarbeiteten, sei das Gebet erweitert worden; bei Matthäus um die liturgisch-feierliche Dreizahl an eschatologischen Bitten, für Lukas rekonstruiert Harnack lediglich ein Anliegen, das vor der Brotbitte stand; nämlich die Bitte »Dein Heiliger Geist komme und reinige uns«.⁸³

PETER NEUNER (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 33-52; BAUTZ, Art. Harnack, Adolf von, in: *BBKL* 2 (1990), 554-568; dort und im weiteren Verlauf dieses Kapitels weitere Literaturhinweise.

⁷⁹ Dieser Vortrag wurde veröffentlicht als: HARNACK, Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers, in: *SPAW* 5 (1904), 170-208.

⁸⁰ Er übernimmt dabei lediglich Zahns Position, die er verkürzt und unvollständig anführt: »Sie sind kurze gedrungene Gebetsseufzer eschatologischer Färbung (s. Zahn in seinem Matthäuscomm. z. d. St.)« (a.a.O., 201; ohne Hervorhebung des Originals).

⁸¹ Vgl. a.a.O., 201f.204.

⁸² A.a.O., 204. Die Beschreibung im Zusammenhang: »Gewiss sind es Bitten, ja heisse Bitten, aber man kann sie zugleich auch als eine Doxologie in Form von Bitten betrachten.« Dass Harnack in der Bitte auch Ausdruck von Ehrfurcht in Reaktion auf die Anrede der Gottheit sieht, wird an späterer Stelle noch deutlich.

⁸³ Zur »unleugbaren Hypothesenfreudigkeit« Harnacks, mit der er gerade im Bereich der Textkritik immer wieder »mit großer Entschlossenheit zum Teil recht abwegige Konjekturen« vorlegte, sich aber auch durch Bereitschaft zur Revision auszeichnete, vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, Adolf von Harnack als Neutestamentler, in: KURT NOWAK/OTTO G. OEXLE (Hg.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker* (VMPiG 161), Göttingen 2001, 365-395, hier 379. Ebenfalls, allerdings viel ironischer, beschreibt der zeitgenössische Harnack-Opponent FRANZ OVERBECK, *Werke und Nachlaß* Bd. 4, Stuttgart/Weimar 1995, 471-477, Harnack als einen »Hypothesen-Schmid«: »Er pflanzte im Hypothesenwald, mit dem diese moderne Theologie die Urgesch. des Xsthum[s] aufzuhellen[,] unternahm, sowohl die meisten als auch die prächtigsten

»Vater, das Brod für den kommenden Tag gieb uns heute, und vergieb uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein« – so lautete das ursprüngliche Herrengebet. Bei Matthäus ist uns dieses Gebet in bereicherter und liturgisch stilisierter Form als Gemeindegebet erhalten, unter Anknüpfung an die jüdische Gebetsübung und an die Verkündigung Jesu. Bei Lucas liegt es uns vermehrt um eine einleitende Bitte vor, welche die Erfahrung der christlichen Gemeinde im apostolischen Zeitalter enthält, im Unterschied von allen anderen religiösen Gemeinschaften, zunächst von der der Johannesjünger.⁸⁴

Zu diesem Ergebnis kommt er nach einem textkritischem Vergleich der matthäischen und lukanischen Version des Gebets unter Einbeziehung der abweichenden Lesarten, wobei er rekonstruiert, dass die Geistbitte im Lukastext schon sehr früh nach dem matthäischen Wortlaut korrigiert worden sein muss.⁸⁵ Bei Matthäus sei das Gebet Jesu »liturgisch-feierlich ausgestaltet, und zwar unter Anlehnung an die überlieferten jüdischen Hauptgebete.«⁸⁶ Dies seien »Zusätze, die sich die judenchristlichen Urgemeinden gestattet haben, als sie das gemeinschaftliche Gebet in ein solennes Gemeindegebet unter starker Anlehnung an die synagogalen Gebete verwandelten.«⁸⁷ Das, was Harnack als den Kern des Gebets erachtet, die Vergebung, sei von Matthäus noch richtig erkannt worden, in dem er in seiner Komposition der Bergpredigt dem Vaterunser unmittelbar ein Wort über Vergebung nachfolgen lässt (Mt 6,14).⁸⁸

Für Lukas begründet er seine Hypothese mit dem auf Johannes den Täufer verweisenden Einleitungssatz Lk 11,2: »Durch die Bitte um den heiligen Geist soll sich das Vater-Unser von dem Gebet der Johannesjünger unterscheiden.«⁸⁹ Denn laut Apg 19,2 sei dem Kreis um Johannes den Täufer der Heilige Geist unbekannt gewesen. Diese Bitte als christliches Initiationsgebet habe jedoch Lukas »nachträglich hinzugefügt« um das jesuanische Gebet »in der Auseinandersetzung mit den Johannesjüngern« von einem scheinbar noch bekann-

Bäume«. Harnacks wohl bekannteste Hypothese über die Autorfrage des Hebräerbriefs, den er Prisca/Priscilla und Aquila zuordnet, bezeichnet er einen »besonders fette[n] Hase auf den Pirschgängen dieses Hypothesenjähgers«. Vgl. auch der Bericht über Harnacks Freude an gewagten Thesen von einem anderen Zeitgenossen, Theophil Wurm, in seinem Reisebericht von 1893/94, zitiert in: RAINER LÄCHLE, Von Harnack bis Charleys Tante. Die Studienreise des Stuttgarter Stadtvikars Theophil Wurm im Jahr 1893/94, in: GERHARD BÜTTNER u. a. (Hg.), Wegstrecken. Beiträge zur Religionspädagogik und Zeitgeschichte (FS J. Thierfelder), Stuttgart 1998, 271-288, hier 281.

⁸⁴ HARNACK, Über einige Worte Jesu (1904), 208; ohne Hervorhebung des Autors.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 196-200.

⁸⁶ A.a.O., 204.

⁸⁷ Ders., Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2), Leipzig 1907, 48.

⁸⁸ Vgl. Ders., Über einige Worte Jesu (1904), 203 Anm. 7.

⁸⁹ A.a.O., 206.

ten Gebet des Täufers abzugrenzen.⁹⁰ Zudem sei die Geistthematik im lukianischen Doppelwerk ein zentrales Thema, daher entspreche es dem lukianischen Lukas-Gesamtbild, »dass er die Bitte um den heiligen Geist als die erste und wichtigste voraussetzt, und dass er sie unmittelbar nach dem Vater-Unser erwähnt.«⁹¹ Die Namensheiligung nimmt Harnack aus seinem rekonstruierten Gebet auf der Basis von lediglich einem Textzeugen heraus, dem Vaterunser-text von Marcion, der sich hypothetisch aus Tertullians Schrift gegen Marcion rekonstruieren lässt.⁹² Seiner Einschätzung nach kommt sie in der Mehrheit der Textzeugen nur vor, weil schon in frühester Zeit »aus Matthäus bald die eine, bald die andere Bitte (d. h. die 1. oder die 2.) hinzugefügt worden« sei.⁹³

Harnack konnte diese mutige Annahme vertreten, da die Lesart der Geistbitte zu seinen Lebzeiten in zwei Minuskelhandschriften aus dem Mittelalter gefunden wurde, welche die Bitte um den Heiligen Geist führten, allerdings anstatt der Reichsbitte.⁹⁴ Er war daher der Überzeugung, dass die Zukunft noch mehr Entdeckungen dieser Lesart bringen würde; er vermutete »zehn oder zwanzig oder noch mehr« solcher weiterer Zeugen.⁹⁵ Harnack war sich durchaus bewusst, dass er diesen Befund nicht nach der quantitativen Bezeugung, sondern qualitativ abwog und dass seine Hypothese lediglich auf der erheblichen Bedeutung, die er dieser Lesart zumaß, beruhte.⁹⁶ Dass seine Kal-

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ A.a.O., 199.

⁹² Er erläutert dies a.a.O., 201f Anm. 1: »Hält man die Autorität des Marcion für zu schwach, um die Bitte um die Heiligung des Namens zu streichen, so mag man diese Bitte für den Lucastext neben der Bitte um den heiligen Geist retten [...]; aber man mag die Schwierigkeit in Kauf nehmen, dass die Bitte um den Geist, die ihrer Natur nach eine Initiationsbitte ist [...], an zweiter Stelle steht. Ich vermag mich an dieser Rettung nicht beteiligen; denn ein so wirres Gebet (erst die Bitte um die Heiligung des Namens, dann die Anrufung des Geistes, dann wieder Bitten) kann ich nicht für lucianisch halten. Es ist aus Confirmation entstanden.« (Ohne Hervorhebung durch den Autor.)

⁹³ A.a.O., 200.

⁹⁴ Dazu ausführlicher in Kapitel V.1.

⁹⁵ A.a.O., 199.

⁹⁶ Ebd. Harnack kann für seine Hypothese auf Friedrich Blass und Alfred Resch verweisen, die gewisse Vorarbeiten geleistet haben, indem sie die Geist-Bitte anstatt der Reichsbitte für ursprünglich bei Lk in Erwägung zogen, vgl. a.a.O., 195f. Zu Resch sei erwähnt, dass er in der ersten Auflage seiner *Agrapha* (dieses Werk von 1889 lag Harnack im Jahr 1904 vor) die Geistbitte noch der lukianischen Redaktion zuschreibt, in der Publikation RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* Bd. 2, Leipzig 1895, 234, jedoch bezeichnet er dies nur noch als »wahrscheinlich« (hierfür konnte er schon die Veröffentlichung der Kollation des Codex 700 von Herman C. Hoskier von 1890 einbeziehen). In der zweiten Auflage der *Agrapha* tritt Resch bemerkenswerterweise von der Ursprünglichkeitsvermutung zurück und distanziert sich auch von den 1904 durch Harnack entwickelten Thesen, vgl. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, Zweite Auflage Leipzig 1906. Vgl. dazu auch SCHNEIDER, *Die Bitte um das Kommen des Geistes* (1986), passim, besonders 346. Zu Blass vgl. Kapitel II.2.3 dieser Arbeit.

kulierung zukünftiger Textfunde nie eintraf und dass seiner textkritischen Mutmaßung eine begründete Basis fehlt, scheint er später eingesehen zu haben.

Wahrscheinlich auch aufgrund der zahlreichen kritischen Äußerungen, die seine Hypothese hervorgerufen hat,⁹⁷ korrigierte er seine Auffassungen.⁹⁸ In einer späteren Publikation von 1923, dem sechsten Band seiner Reden- und Aufsatzreihe, der ganz bewusst »Erforschtes und Erlebtes« als »eine Art biographischer Rechenschaftsbericht in Bezug auf Umfang und Inhalt« von Harnacks Wissenschaftswerk bündeln sollte,⁹⁹ integriert er die Bitte um die Heili-

⁹⁷ Nahezu sofort (am 3.3.1904) reagiert H. v. SODEN, Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser, in: ChW 10 (1904), 218-224 auf Harnacks »gelehrte Hypothese« und legt mit seinem Beitrag Harnacks »glänzender und scharfsinniger Beweisführung« eine eigene These über den Ursprung der Geistbitte vor, womit er Harnack höflich, aber bestimmt widerspricht (vgl. Kapitel II.2.2). Ebenfalls im selben Jahr erscheint die scharfe Kritik von KARL F. NOESGEN, Das ursprüngliche Vaterunser nach D. Harnack, in: EKZ 78 (1904), 389-398.417-426 (vgl. dazu Kapitel II.2.4), sowie FRIEDRICH SPITTA, Die älteste Form des Vaterunser, in: MGKK 9 (1904), 333-345, der Harnack zu weiten Teilen recht gibt und die Umstrittenheit von Harnacks Thesen sehr treffend beschreibt; dass Harnacks Veröffentlichung »mannigfach besprochen worden ist: von den einen mit der Tendenz, an einem neuen Falle die Verderblichkeit der modernen Theologie nachzuweisen, die jetzt in ihrer Kritik nicht einmal vor den geheiligten Worten des Gebets des Herrn halt mache; von den andern in der Erkenntnis, daß Harnack, wie man auch zu seinen Resultaten stehen möge, jedenfalls wieder einmal ein halbvergessenes geschichtliches Problem in den Vordergrund gerückt und zu dessen Lösung einen kräftigen Anstoß gegeben hat« (a.a.O., 333). Spitta gehört deutlich zu letzterer Gruppe und sieht mit Harnack die von Marcion überlieferte Vaterunservariante als den ursprünglichen Text des Lukasevangeliums an, ausschlaggebend ist für ihn dabei primär der Kontext der Geistthematik, den das Vaterunser in Lukas aufweist. Die Namensheiligung sei dann als eine der späteren liturgischen Umgestaltungen anzusehen, wie sie auch das Matthäusevangelium demonstriere. Das bei Marcion überlieferte Gebet ist für Spitta jedoch die älteste zu rekonstruierende Fassung. ADOLF HILGENFELD, Rez. Harnack, Über einige Worte Jesu, in: ZWTh 47 (1904), 276-281 lehnt zwar auch die Rekonstruktion des Jesusgebets, wie Harnack sie durchführt, ab, freut sich aber über die Integration der Geistbitte in den ursprünglichen Lukastext, die er ebenfalls in Ders., Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, Leipzig 1854, 188 so vorgenommen hatte. 1906 schon zieht HÖNNICKE das Fazit, dass Harnacks »im einzelnen sorgfältig durchgeführte Hypothese [...] seitens der Forscher keine Annahme gefunden« hat (GUSTAV HÖNNICKE, Neuere Forschungen zum Vaterunser bei Matthäus und Lukas, in: NKZ 17 [1906], 117). Als späte, wohl aber ausführlichste Auseinandersetzung mit Harnacks Beitrag, wenn auch nicht auf textkritischer Basis, ist zu nennen: LUDWIG WULFF, Für die Echtheit vom Dekalog und vom Vaterunser, Parchim 1908; er widerspricht Harnack mit einer zahlensymbolischen Begründung.

⁹⁸ Nicht jedoch durch die direkten, zeitnahen Reaktionen, denn in HARNACK, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2), Leipzig 1907, 48 hält er weiterhin an der These von 1904 fest.

⁹⁹ So Harnack in einem Brief an Nathan Söderblom, dem er den Band widmete. Zitiert nach: CHRISTIAN NOTTMEIER, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930.

gung des Namens wieder in seine Rekonstruktionen, wenn auch nur unter einigen Vorbehalten.¹⁰⁰

»Die 1. Bitte steht im Lukastexte *aller* Zeugen mit Ausnahme Marcions; daher wird sie wohl für Lukas beizubehalten sein; Tertullian, der hier der einzige Bericht-erstatte ist, kann sie übergangen oder Marcion kann sie weggelassen haben, weil sie ihm zu jüdisch klang; auch ist es in einem jüdisch-christlichen Gebet nicht wahrscheinlich, daß die Anrufung Gottes ohne einen Zusatz der Ehrfurcht gesprochen wurde.«¹⁰¹

Diese Aussage zeigt nicht nur Harnacks Einschätzung der Namensheiligung als typisch jüdisch, sie macht auch deutlich, dass der späte Harnack für jüdisch-christliches Gebet gewisse Traditionen bezüglich des Gebetsaufbaus vermutete und dass die Heiligung des Namens in dieser Tradition als Ehrfurchtswendung auf die Anrede hin gesprochen wurde und dort einen festen Platz hatte.

Dass Harnack die Möglichkeit für diesen reduzierten Wortlaut zuzüglich der Bitte um das Kommen und die Reinigung des Geists zunächst als ursprünglich bei Jesus erachten konnte, hängt vor allen Dingen von seiner theologischen Haltung generell ab. Das Bild, das Harnack vom historischen Jesus – und für ihn damit identisch: vom Christentum – hatte, bestand zu großen Anteilen aus Abgrenzung vom Judentum.¹⁰² Daher ist es nicht verwunderlich, dass seine Jesus-Gestalt sich ebenfalls in abgrenzender Gegenüberstellung verhält, wenn er beschreibt:

»Nichts ist also passender, ja nichts notwendiger, als daß das spezifische christliche Gebet gegenüber dem Johannesjünger-Gebet eine Bitte um den heiligen Geist enthält.«¹⁰³

Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik (BHT 124), Tübingen 2004, 489.

¹⁰⁰ Vgl. HARNACK, Der ursprüngliche Text des Vater-Unsers und seine älteste Geschichte, in: Ders., Erforschte und Erlebte (Reden und Aufsätze N. F. Bd. 4), Gießen 1923, 24-35. Er fügt die Heiligung des Namens allerdings jeweils nur in Klammern in den Text ein. Hier lautet seine Rekonstruktion für die ursprüngliche Gestalt des Gebetes dann a.a.O., 30: »Vater, (Geheiligt werde Dein Name), Unser Brod für den kommenden Tag gieb uns heute, Und erlass' uns unsre Schulden, wie auch wir (sie) erlassen haben unsern Schuldigern, Und führe uns nicht in Anfechtung.«

¹⁰¹ A.a.O., 28; ohne Hervorhebungen durch den Autor.

¹⁰² Vgl. RAINER KESSLER, Das eigentümlich Christliche vor dem Hintergrund des Alten Testaments, in: DIETRICH KORSCH/CORNELIA RICHTER (Hg.), Das Wesen des Christentums (MThSt 62), Marburg 2002, 19-31, sowie ERICH ZENGER, Der jüdische Grund des Christentums – Harnacks Sicht des Judentums und die theologische Wiederentdeckung des Judentums nach der Schoa, in: LUDWIG MÖDL u. a. (Hg.), Das Wesen des Christentums (Münchener theologische Forschungen 1), Göttingen 2003, 99-121.

¹⁰³ HARNACK, Der ursprüngliche Text des Vater-Unsers (1923), 27.

Harnack tendierte zu einer Definition dieses spezifisch Christlichem, indem er das Christentum gegenüber dem Judentum profilierte;¹⁰⁴ solche theologische

¹⁰⁴ Vgl. ZENGER, *Der jüdische Grund* (2003), 99. Der wohl bekannteste Satz Harnacks, der diese Haltung demonstriert, die er nicht nur dem Judentum, sondern ebenfalls dem Ersten Testament entgegengebracht, sei hier dargestellt: »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 konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung«, HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1923, 217. Dass dieses Zitat Harnacks genereller Haltung entspricht, stellt seine Tochter in ihrer Biographie dar, indem sie beschreibt, dass sein Urteil über das Erste Testament mit Luthers Einschätzung der deuterokanonischen Schriften als »nützlich zu lesen« zu vergleichen sei, vgl. ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack* (1936), 513. Sie zitiert ihren Vater auch, dass er seine Kinder lehrte: »[D]as Alte Testament ist veraltet und nur in Einzelheiten schön und wertvoll; es ist der Juden Gesetz und Geschichte; unser Testament ist das Neue« (a.a.O., 317f). Dass es ihm dabei lediglich um das theologische Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ging, sollte hier jedoch eigens betont werden; auf gesellschaftlicher Ebene tolerierte Harnack das Judentum, sprach sich sogar gelegentlich gegen den immer stärker werdenden Antisemitismus aus. So wurden zur Publikation der zweiten Auflage von seiner Marcion-Monographie in den *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* warnende bzw. abwehrende Worte publiziert, sein Werk nicht antisemitisch zu missbrauchen, vgl. —, Harnack gegen Delitzsch, in: *Abwehrblätter* 35 (1925), 42. Zu einer weiteren Publikation Harnacks im Zusammenhang der Synagogen- und Friedhofsschändungen vgl. KURT NOWAK, *Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik* (Kleine Schriften zur Aufklärung 4), Göttingen 1991, 23. Das politische Engagement, das ULRICH OELSCHLÄGER, *Judentum und evangelische Theologie* (2005), 47, bei Harnack ausdrücklich betont, lässt sich über diese Bemerkungen hinaus nicht nachweisen. Theologisch setzte sich Harnack in Abgrenzung mit dem Judentum auseinander; die gesellschaftlich-politische »Judenfrage« war für ihn eher eine unangenehme Angelegenheit, die er aus kirchlichen und theologischen Zusammenhängen am liebsten ausklammerte. So ist die »Judenfrage« für Harnack wirtschaftlich oder politisch zu diskutieren, nicht aber kirchlich, vgl. HARNACK, *Der Evangelisch-soziale Congreß zu Berlin*, in: *PrJ* 65 (1890), 566-576. Auf Adolf Stoeckers Haltung zur »Judenfrage« hin, die Harnack als »peinlich« empfindet, erklärt er, dass das Evangelium »Philosemitismus« fordere, der zum Ziel habe, das Judentum für Christus zu gewinnen. Er bezeichnet sich daraufhin selbst als Philosemit, wobei er jedoch direkt zugibt, dass ihm dies schwerfalle, vgl. in: —, *Bericht über die Verhandlungen des Ersten Evangelisch-sozialen Kongresses abgehalten zu Berlin vom 27. bis zum 29. Mai 1890*, Berlin 1890, 142. Diese Aussagen zeigen deutlich eine Reaktion Harnacks, mit der er lediglich und mehr widerwillig als engagiert auf verschärfte Antisemitismus-Vorwürfe hin reagiert – sich darüber hinaus aber nicht für das zeitgenössische Judentum interessiert oder einsetzt. Dass die Biographie von seiner Tochter, die sich aktiv in verschiedenen Verbänden für Soziales, Frauenrechte und den Widerstand im Dritten Reich einsetzte, wobei sie aus liberalprotestantisch-humanistischer Prägung mit der *Bekennenden Kirche* sympathisierte, durch die eigene, kritische Haltung zum Nationalsozialismus gefärbt ist und diese in der Biographie

Diskreditierung des Judentums in christlichem Denken war zu seiner Zeit weit verbreitet und Harnack ist lediglich einer unter den vielen zeitgenössischen Vertretern aus der Gelehrtenwelt, die eine christliche, theologisch-motivierte Herabsetzung des Judentums bewirkten – allerdings gilt er als einer der öffentlichkeitswirksamsten Stellvertreter, was der Einbezug eines weiteren Beitrags aus Harnacks Werk verdeutlicht.¹⁰⁵

2.1.1 *Harnacks »Wesen des Christentums« und dessen Rezeption*

»Die geistige Luft zu Anfang des Jahrhunderts war von zwei epidemischen Erscheinungen erfüllt [...]: Harnacks *Wesen des Christentums* und Delitzschs *Bibel und Babel*. Die beiden Gelehrten waren von der Rostra in die Arena des allgemeinen Lebens hinabgestiegen und von Staubwolken umwirbelt. Für die Kirche war der Streit ein Zeichen, daß sie sich jederzeit wissenschaftlich gut gerüstet halten muß, um im entscheidenden Augenblick Rede zu stehen.«¹⁰⁶

Das Zitat Prockschs veranschaulicht eindrücklich die Wirkung auf die theologische Welt um die Jahrhundertwende, die der Theologe Harnack mit seiner im Wintersemester 1899/1900 an der Universität in Berlin für Studierende aller Fakultäten gehaltenen Vorlesung »Das Wesen des Christentums« aufwies. Das historische Bild, das Harnack hier von Jesus und dem Werden des Christentums zeichnete, wird in dieser Vorlesungsreihe exemplarisch deutlich. Die als Jahrhundertvorlesung hoch gepriesene Veranstaltung erlebte als Druck viele Auflagen, noch zwei weitere im selben Jahr, sowie 14 Übersetzungen.¹⁰⁷ Der Titel der Vorlesung macht Harnacks Bestreben deutlich, das We-

»verarbeitet«, dürfte mittlerweile fast als Forschungskonsens gelten, vgl. dazu NOTTMEIER, Adolf von Harnack (2004), 258f; BJÖRN BIESTER, Kritische Notizen zu Agnes von Zahn-Harnacks »Adolf von Harnack«, in: *Quaderni di storia* 54 (2001), 223-235 und bereits in *Andeutungen bei ERICH SEEBERG, Über Memoiren und Biographien. Selbstverstehen und Verstehen*, in: *ZKG* 61 (1942), 317-338, hier 330f.

¹⁰⁵ Vgl. dazu ZENGER, *Der jüdische Grund* (2003), 100: »Harnack ist hier keine Ausnahme, sondern in dieser Hinsicht geradezu typischer Repräsentant des Christentums. Daß in der öffentlichen Diskussion, die Harnacks Vorlesungen damals auslöste, die aus heutiger Sicht historisch falsche und theologisch inakzeptable Darstellung des Judentums praktisch auf keinerlei Widerspruch stieß, bestätigt abermals: So redete und dachte damals die überwiegende Mehrheit der christlichen Theologen über das Judentum«. Zur theologischen Linie, die sich von Harnack konsequent bis zu Schleiermacher zurückverfolgen lässt, vgl. BECKMANN, *Die fremde Wurzel* (2002), 133f.

¹⁰⁶ So die Erfassung der zeitgeschichtlichen Atmosphäre von OTTO PROCKSCH, [Selbstdarstellung,] in: *RWGS* 2, Leipzig 1926, 160-194, hier 178.

¹⁰⁷ Vgl. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900. Weil die Vorlesung auf so viel Resonanz stieß, hielt Harnack sie im WS 1916/17 noch ein zweites Mal, vgl. ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack* (1936), 350. Zur Rezeption der Vorlesung vgl. GANGOLF HÜBINGER, *Kulturprotestantismus und Politik*. Zum

sentliche und Besondere des Christentums zu erfassen.¹⁰⁸ Dabei betont er, diese Aufgabe sei »als eine rein historische gestellt und behandelt worden«,¹⁰⁹ um das Wesen des Christentums von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen zu befreien und es für die Gegenwart verständlich zu machen.¹¹⁰ Diesen Kern des Christentums, den Harnack freilegt und sogar auf einen einzigen Punkt zu reduzieren versucht, ist das Evangelium Jesu in seiner undoktrinären Einfachheit. Der Verlauf der Vorlesungen skizziert dann ein Bild von der Person Jesu und ihrer Bedeutung für die Menschheitsgeschichte in den Grundzügen der von ihm gelehrten Botschaft sowie in der Geschichte dieses Evangeliums, die, von Entfremdungsprozessen und Dogmatisierung bedroht, im Protestantismus schließlich ihren Höhepunkt findet.¹¹¹ In dieser Vorlesung wird wie in keinem anderen Werk Harnacks seine Überzeugung deutlich, den Protestantismus als die »Religion der Freiheit« zu beschreiben, wobei Harnacks frühe berufliche Spezialisierung auf die Geschichte des frühen Christentums der ersten Jahrhunderte schon Zeugnis seiner Suche nach Antworten auf die religiösen Gegenwartsfragen im Ursprung des Christentums ist.¹¹²

Es kann hier nicht im Einzelnen intensiv darauf eingegangen werden, wie die Person Jesu und die Wirkung des Evangeliums dargestellt werden. Die Ausführungen Harnacks, der als »einer der glänzendsten Theologen seiner Zeit galt und für viele Intellektuelle geradezu die Wissenschaft als öffentliche

Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 170ff.

¹⁰⁸ So Harnack auch im Vorwort zur ersten Auflage, vgl. Ders., Das Wesen des Christentums, hg. v. CLAUS-DIETER OSTHÖVENER, Zweite Auflage Tübingen 2007, 3. (Diese Neuausgabe wird im Folgenden für die Angabe der Seitenzahlen benutzt; ihr liegt die letzte, von Harnack betreute Ausgabe von 1929 zu Grunde.)

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ So im Vorwort zum 45. bis 50. Tausend, vgl. a.a.O., 5. Hier weist Harnack, auf die Vorwürfe der Flut an Kritiken auf »Das Wesen des Christentums« reagierend, auch darauf hin, dass es nicht sein Anspruch war, »die Verkündigung Jesu in ihrer geschichtlichen Gestalt oder das Urchristentum zu schildern, sondern [...] das *Wesentliche* der Erscheinung« zu suchen, freizulegen und darzustellen (Hervorhebung durch den Verfasser). Er benutzt dafür das Bild eines Kerns, der freigelegt werden muss und von dem Schalen und Hüllen entfernt werden müssen, um zum Innersten, Wesentlichen, dem Kern, vorzudringen, vgl. a.a.O., 16ff.39.

¹¹¹ Das, was Harnack als das Evangelium Jesu Christi herausarbeitet, verfolgt er dann im Weiteren durch die Kirchengeschichte, wobei die Prinzipien und die Grundwerte der Reformation dem Evangelium Jesu noch am nächsten kommen (im Gegensatz zur Kirche im apostolischen Zeitalter, zum griechischen und römischen Katholizismus) und daher wahrhaft »evangelisch« sind, vgl. a.a.O., 160.

¹¹² Vgl. dazu auch NOTTMEIER, Adolf von Harnack: Die Religion der individuellen Freiheit, in: VOLKER DREHSEN u. a. (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 39-50. Ähnlich beobachtet dies schon GEORG WOBBERMIN, Loisy contra Harnack. Das Wesen des Christentums in evangelischer und katholischer Beleuchtung, in: ZThK 15 (1905), 76-102, hier 76.

geistig-soziale Macht verkörperte«,¹¹³ sind jedoch für die Wirkungsgeschichte in der jüdisch-christlichen Kontroverse, die sich gerade im Vaterunser konzentriert, nicht zu unterschätzen. Die Reaktionen auf Harnacks Veröffentlichungen zeigen eine immense Wirkung und hierin wiederum eine eigene Rezeptionsgeschichte, die die Äußerungen des Berliner Gelehrten nach sich zogen und noch über Jahre hinweg die theologischen und öffentlichen Diskussionen beschäftigten.¹¹⁴ Daher sei hier zusammenfassend anhand einiger beispielhafter, für den Verlauf der Arbeit bedeutsamer Auszüge dargestellt, was Harnacks Jesusbild auszeichnete.

Harnack postuliert zwar, dass »schlechterdings nichts, von einem Menschen gedacht, gesprochen und gethan werden kann ohne die Koeffizienten seiner eigentümlichen Anlage und Zeit«,¹¹⁵ sagt aber zugleich in der ersten Sitzung das Ergebnis der Vorlesungen voraus, das die Beschäftigung mit der Person und Lehre Jesu einbringen wird: »Die Predigt Jesu wird uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint, und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die ›Zeitgeschichte‹ zurückführen, unbedeutend erscheinen.«¹¹⁶ Er skizziert, was die Persönlichkeit und Lehre Jesu ausmacht, somit kontextfrei und differenziert vom zeitgeschichtlichen Hintergrund.¹¹⁷ Für das Verständnis dieser Differenzierung sind drei Aspekte zu beachten, um Harnacks Gedankengang in seinem Argumentationszusammenhang gerecht zu werden. Erstens ist Harnack von den Vorgaben und Vorurteilen seiner Zeit geprägt, in denen er sich sprachlich, theologisch und gesellschaftlich bewegt. Auch stellt er tatsächlich keine neuen oder revolutionären historischen Erkenntnisse über Jesus/das Judentum seiner Zeit dar. Zweitens sind Harnacks eigene und eigenwillige theologische Deutungen einzubeziehen, die in den Aussagen deutlich und selten als solche von Harnack markiert werden. Jene – und nicht seine proklamierten wissenschaftlich-historischen Ansätze¹¹⁸ – sind es, die ihn dazu veranlassen, seine Erkenntnisse an die sich immer mehr säkularisierende Öffentlichkeit zu bringen, und damit aufzufordern, der christlichen Religion noch keinen »Totenschein« auszustellen, ohne

¹¹³ WIESE, *Wissenschaft des Judentums* (1991), 133.

¹¹⁴ Vgl. ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack* (1936), 245: »Es gab keine Pfarrkonferenz und keine Synode, kaum eine Zeitschrift oder Tageszeitung, die nicht Stellung genommen hätte.«

¹¹⁵ HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 16.

¹¹⁶ A.a.O., 18.

¹¹⁷ Vgl. auch a.a.O., 27f. Harnack stellt zwar die Vorbildung und den Hintergrund Jesu, aus dem der Dreißigjährige für die Zeit seines öffentlichen Wirkens hervortritt dar: »Er lebte in der Religion, und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken, war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen« (a.a.O., 29; vgl. auch a.a.O., 37). Es ist allerdings bezeichnend, dass er hier ganz allgemein nur von Religion spricht, und diese in keiner Form festlegt.

¹¹⁸ Zur historischen Methode bei Harnack vgl. WENZ, *Der Kulturprotestant* (2001), 33ff.

sie in dieser Form näher kennen gelernt zu haben.¹¹⁹ Diese Motivation Harnacks, das Christentum zu seinem Kern und seinen Wurzeln zurückzubringen und es von hinderlichen kirchlichen Traditionen zu befreien, ist die Ausgangslage.¹²⁰ Drittens ist der Form des Mediums, die Harnack zum Erreichen dieses Ziels wählte, weitaus mehr Beachtung zu schenken, als dies bisher geschah.¹²¹ Es handelt sich dabei um eine Vorlesung, allerdings um eine öffentliche, fächerübergreifende Veranstaltung, die sich an theologisch Interessierte richtete. Da die wöchentlich einstündig stattfindende Universitätsveranstaltung weit mehr als nur Studierende anzog, musste Harnack den Themenkomplex gerade für dieses heterogene Publikum aufarbeiten. Seine Maxime dabei war, die Einfachheit des Christentums unter Vermeidung fachwissenschaftlicher Einzelheiten zu erklären.¹²² Die Vorlesung wurde frei gehalten und Harnack,

¹¹⁹ Vgl. a.a.O., 11. Vgl. auch die Darstellung in der Harnack-Biographie ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (1936), 241, worin beschrieben ist, dass Harnack sich mit der Vorlesung »an die vielen suchenden Seelen, denen die evangelische Kirche nicht mehr Heimat war, und die oft ihren eigenen religiösen Besitz nicht kannten oder nicht zu werten verstanden«, richtete. URIEL TAL, Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, in: WERNER E. MOSSE (Hg.), Juden im wilhelminischen Deutschland 1890-1914 (SWALBI 33), Tübingen 1979, 599-632, hier 604 Anm. 7 beschreibt, »daß die Diskussion um das »Wesen des Christentums«/»Wesen des Judentums« zwar im Rahmen der historisch-theologischen Forschung gehalten wurde, aber im Hauptsächlichen ideologischer Natur war. Die liberalen protestantischen und jüdischen Intellektuellen wollten Antwort auf die existenziellen Fragen ihrer Generation finden, vor allem angesichts des Aufstiegs von Materialismus und Sozialdarwinismus, und zwar durch Übernahme normativer Werte aus der historischen Tradition ihrer Religion.«

¹²⁰ So auch ZENGER, Der jüdische Grund (2003), 103: »Freilich ging es Harnack nicht um das Verhältnis von Christentum und Judentum. Ihm ging es um die Befreiung des Christentums von seinen kirchlichen Verkrustungen durch die Wiederentdeckung der Religion Jesu. [...] Harnacks Kampf für ein modernes, liberales Christentum und gegen alle Zwänge kirchlicher Orthodoxie vollzog sich als historische Kritik an all dem, was er als Fehlform beurteilte – vor allem von seinem historischen Jesusbild her.«

¹²¹ Ich fand diese Problematik lediglich thematisiert bei WENZ, Der Kulturprotestant (2001), 107f und Ders., Der Kulturprotestant Adolf von Harnack (1851-1930) als Christentumstheoretiker und Kontrovertheologe, in: JOHANNES BROSEDER/MARKUS WRIED (Hg.), »Kein Anlass zur Verwerfung« Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs (FS O. H. Pesch), Frankfurt/M. 2007, 198-219, hier 218f. Wenz betont, dass es sich bei Harnacks Vorlesung und ihrer Veröffentlichung nicht um Fachwissenschaft handelt, sondern um Populärwissenschaft, die Harnack, aus eigenem Antrieb motiviert und von persönlicher Sonntagsfrömmigkeit durchsetzt, an die Öffentlichkeit brachte.

¹²² Vgl. ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (1936), 240.244. So bringt Harnack z.B. Liederstrophen von Luther oder Paul Gerhardt als Illustrationen ein, vgl. HARNACK, Das Wesen des Christentums (1900), 43.45.73. Auch Goethes Faust oder Tolstoi finden Erwähnung und zeigen Harnacks Bemühungen, den kulturellen Charakter des Christentums zu veranschaulichen (z.B. a.a.O., 72.73). Die *Einfachheit* überträgt er auch auf die Charakterdarstellung Jesu, z.B. a.a.O., 46: »Das ist das Siegel seiner Eigenart, daß er das Tiefste und Entscheidende in vollkommener Einfachheit ausgesprochen hat, als

der zu diesem Zeitpunkt schon über 25 Jahre Lehrtätigkeitserfahrung verfügte, brachte somit Lebendigkeit und ein hohes Maß an Kontakt zu den insgesamt etwa 600 Hörenden ein; rhetorische Mittel wirkungsvoll einsetzend inszeniert er geradezu das Wesen des Christentums.¹²³

So beginnt Harnack in den ersten Sätzen damit, die Menschheit zu erinnern, »daß einst ein Mann Namens Jesus Christus in ihrer Mitte gestanden hat«. ¹²⁴ Dieser Mann und seine Botschaft stehen in die ersten Sitzungen im Zentrum; Harnack lässt Jesus in seiner Erzählung geradezu bühnenhaft auftreten¹²⁵ und beschreibt bildhaft inszenierend Wirken, Predigtstil und Umwelt.¹²⁶ Schriftgelehrte, Priester und Pharisäer werden im narrativen Stil als Antagonisten vorgestellt, denen gegenüber Jesus als überragende Persönlichkeit präsentiert wird; mit Jesus werden die Lehren Israels auf den Punkt gebracht und durch ein einzigartiges Gottesverhältnis verwirklicht.¹²⁷

könne es nicht anders sein, als sage er etwas Selbstverständliches, als rufe er nur zurück, was alle wissen, weil es im Grunde ihrer Seele lebt.«

¹²³ Vgl. die Zeitzeugnisse, die Harnack als brillanten Redner bezeugen, z.B. WILHELM STÄHLIN, *Via Vitae. Lebenserinnerungen*, Kassel 1968, 51f, der Harnack beim Vergessen seines Manuskripts für eine »packende, glänzend improvisierte Vorlesung« rühmt. DIBELIUS, *Adolf Harnack als akademischer Lehrer*, in: *Adolf Harnack in memoriam*, Berlin 1951, 31-35, beschreibt Harnack in »unmittelbarem Kontakt mit seiner Hörerschaft« und schildert die Faszination, mit der Harnack Hörende in seinen Bann zog, wenn er über seine Lieblingsthemen sprach: »dann steigerte sich die Wärme mit jeder Minute mehr, bis dann schließlich wirklich das Auditorium in atemloser Spannung dasaß, und am Schluß sich diese Spannung löste in einem nicht enden wollenden Getrampel nach studentischer Sitte«. THEODOR KAPPSTEIN, *Adolf Harnack*, in: *Ders., Moderne Theologie und Kultur*, Berlin 1908, 9-56, hier 18f, bezeichnet Harnack als den »berühmtesten Theologen der Gegenwart« und »Künstler der Darstellung«.

¹²⁴ Harnack wandelt damit ein Zitat des Philosophen John Stuart Mills ab, vgl. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 9. Vgl. auch die Notizen aus dem Nachlass, in denen Harnack am Rande vermerkt »G[ottfried] Arnold schrieb 1699, Sch[leiermacher] seine Reden 1799, Ich diese Vorlesungen 1899« und somit deutlich seinen Platz in der Geschichte der Theologie bestimmt; möglicherweise seine Vorlesungen auch so beginnen wollte (a.a.O., 174).

¹²⁵ Das dramaturgisch konnotierte Verb »auftreten« benutzt Harnack wiederholt, um Jesus narrativ einzuführen bzw. szenisch »auftreten« zu lassen, vgl. a.a.O., 30.36.

¹²⁶ Vgl. z.B. a.a.O., 29f, wo Harnack den bildhaft-illustrierenden Abschnitt »Die Bildwelt Jesu« aus PAUL W. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, Freiburg/Leipzig 1899, 53 zitiert, um Umwelt und Alltagsleben Jesu im wahrsten Sinne des Wortes zu skizzieren.

¹²⁷ So werden die Pharisäer als fanatisch bezeichnet und verantwortlich gemacht, die wahre Religion als Beziehung zu Gott zwar zu kennen, sie jedoch verkompliziert zu haben: »Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten«, HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 33.35. Für die stilistische, diametrale Gegenüberstellung vgl. besonders a.a.O., 37, darüber hinaus a.a.O., 59.64f, hier 64: »Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele. Gegen diese unberufene Obrigkeit zeigte Jesus eine wahrhaft befriedende und erquickende Pietätslosigkeit. Er ist nicht müde geworden – ja er steigerte sich im

Im weiteren Verlauf baut Harnack methodisch eine Spannung auf, indem er mehrmals die gezielte Frage einsetzt, was Jesus gegenüber dem Judentum Neues gebracht habe. Auf dem Höhepunkt dieser Fragensequenz verweist er namentlich auf Wellhausen und stützt sich auf dessen Aussagen, um die rhetorische Frage tatsächlich zu verneinen: Jesus hat nichts Neues gebracht, was er verkündigte, »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.*«¹²⁸ Die pointierte, nochmals eingesetzte Frage, was Jesus Neues gebracht habe, wird dann beim zweiten Mal zunächst zurückgewiesen und unter Reformulierung der Frage schließlich aufgelöst, indem Harnack sie nun selbst mit der Metapher vom Wasserquell beantwortet, anhand dessen die Aspekte Reinheit, Ernsthaftigkeit und Kraft erläutert werden, die Harnack für den Charakter Jesu als bezeichnend ansieht:

»Nun fragen Sie noch einmal: ›Was war denn das Neue?‹ In der monotheistischen Religion ist diese Frage nicht am Platze. Fragen sie vielmehr: ›War es *rein* und war es *kraftvoll*, was hier verkündet wurde?‹ Ich antworte: Suchen Sie in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, suchen Sie in der Geschichte überhaupt, wo eine Botschaft von Gott und vom Guten so rein und so ernst – denn Reinheit und Ernst gehören zusammen – gewesen ist, wie wir sie hier hören und lesen! 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. Nun aber brach der Quell 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. Pharisäische Lehrer hatten verkündet, 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.«¹²⁹

Harnack bewegt sich jedoch mit diesen Beschreibungen des Judentums in traditionellen Bahnen und brachte lediglich die Errungenschaften der historisch-kritischen Forschung der christlichen Darstellungen des neutestamentlichen Zeitalters in eine breitere Öffentlichkeit.¹³⁰ Dennoch lösten genau diese

Kämpfe bis zum heiligsten Zorn –, diese ›Obrigkeit‹ zu befehlen, ihre Wolfsnatur und ihre Heuchelei aufzudecken und ihr das Gericht anzukündigen.«

¹²⁸ A.a.O., 35; Hervorhebungen im Original.

¹²⁹ A.a.O., 35f; Hervorhebungen durch den Autor.

¹³⁰ So wies Deines darauf hin, dass Harnack für seine Darstellungen des Judentums weitgehend Emil Schürers »Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte« (Leipzig

Darstellungen eine immense Aufmerksamkeit und schriftliche Produktivität der jüdischen Wissenschaft aus, die zu einer Kontroverse zwischen der liberalen Theologie, für die Harnacks Werk mit Auszeichnung stand, und dem Judentum führte. Insbesondere unter Hinzuziehung dieser Reaktionen von jüdischer Seite lässt sich das Werk Harnacks schon in zeitgenössischen Dokumenten differenziert betrachten.¹³¹

Der 27-jährige LEO BAECK (* 1873 IN LISSA/POSEN, † 1956 IN LONDON), Rabbiner im schlesischen Oppeln und später an der Lehranstalt für die Wissenschaften des Judentums in Berlin, sei hier exemplarisch vorausgehend genannt, da er lediglich das methodische Vorgehen und die akademische Arbeitsweise Harnacks analysiert, was er als unwissenschaftlich und ungeschichtlich beschreibt, da es auf einer Projektion beruhe.¹³² »Es ist Harnacks religiöses Bekenntnis, das uns dargestellt wird, und jedermann wird ihn deshalb achten. Aber deshalb Herrn Harnacks Religion auch für die Religion Jesu erklären zu wollen, das ist geschichtlich jedenfalls nicht.«¹³³ Harnack argumentiere eher apologetisch als historisch oder exegetisch und verfehle es, das

1874) folgte, auch wenn er nirgends auf ihn verwies. Für Schürer, der ein langjähriger Freund Harnacks war und mit ihm die *Theologische Literaturzeitung* herausgab, hatte Harnack auch das Register der Erstausgabe des Lehrbuchs erstellt. Vgl. ROLAND DERNES, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101), Tübingen 1997, 194. Vgl. auch die kurzen Bemerkungen, in denen sich herausstellt, dass Harnack in seiner Darstellung der Religion Jesu für einen »freieren griechischen Geist« plädiert, dem Jesus viel verwandter sei als dem »semitischen Boden«, auf dem die Lehre Jesu deswegen auch »keine Wurzeln hat fassen können« – Ansichten, die von der antisemitischen Theologie dann später gerne mit der Berufung auf den bekannten Harnack aufgegriffen wurden, um die Arisierung Jesu zu begründen und popularisieren, vgl. dazu WOLFGANG FENSKE, Wie Jesus zum »Arier« wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2005, 113ff (hier auch die Zitate).

¹³¹ Vgl. insbesondere FELIX PERLES, Was lehrt uns Harnack?, Frankfurt/M. 1902; MARTIN SCHREINER, Die jüngsten Urteile über das Judentum, Berlin 1902, 14ff; HERMANN VOGELSTEIN, Die Anfänge des Talmuds und die Entstehung des Christentums. Vortrag gehalten im Verein für jüdische Geschichte und Literatur zu Königsberg am 19. Februar 1902, Königsberg 1902, hier 17-22, bes. 21f. Für eine ausführliche Analyse jüdischer Arbeiten als Reaktion auf Harnack vgl. TAL, Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914, London 1975, 204ff.

¹³² Vgl. BAECK, Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums, in: MGWJ 45 (1901), 97-120, hier 100.

¹³³ A.a.O., 103. Dies wurde Harnack im Übrigen nicht nur von jüdischer Seite vorgeworfen. Beispielsweise kritisierte der protestantische Theologe Julius Kaftan ebenfalls die Historisierungsversuche Harnacks, die von seinen Zeitfragen des gegenwärtigen Christentum bestimmt seien und am historisch feststellbaren Jesus vorbei gingen, vgl. dazu seine Publikationen: KAFTAN, Gehört Jesus in das von ihm verkündete Evangelium hinein?, in: ChW 16 (1902), 295-298; Ders., Das Evangelium vom Gottesreich, in: a.a.O., 314-317; Ders., Der Ursprung des Evangeliums, in: a.a.O., 339-342; Ders., Wer Jesus war, in: a.a.O., 411-415.

jüdische Geistesleben und Jesus als einen jüdischen Mann jener Zeit darzustellen.¹³⁴ Baeck kritisiert die Sicht Harnacks auf das Judentum der Zeit Jesu und wirft ihm Unkenntnis der Zeit- und Literaturgeschichte vor. Stattdessen sei Harnacks Werk und seine Sicht auf Jesu historische Gestalt zu sehr von den eigenen, von vornherein gefassten, Thesen und Ansichten geprägt, die er in Jesus hineindeute – sodass Baeck sogar fragt, ob Harnack »sich selbst mit Jesus verwechselt« hat.¹³⁵

Harnack, der an einem Dialog zwischen Judentum und Christentum nicht interessiert¹³⁶ war, reagierte weder auf Leo Baecks noch auf andere Äußerun-

¹³⁴ Vgl. BAECK, Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums (1901), 103.110.117ff sowie a.a.O., 105: »Erstaunlich ist die Gleichgültigkeit, mit der Herr Harnack dabei fast allem gegenübersteht, was die Geschichte über den Zustand des Judenthums im Zeitalter Jesu und in den vorangegangenen Jahrhunderten nachweist.«

¹³⁵ A.a.O., 101. Baeck dagegen versuchte, Jesu Gestalt und Lehre aus seinem jüdischen Hintergrund heraus zu verstehen, wobei er weitestgehend auf polemische Angriffe verzichtete – und wurde damit Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs. »Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Thun, sein Tragen und Fühlen, sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und gibt, aber nur im Judentum damals gab. Er war Jude unter Juden; aus keinem anderen Volk hätte ein Mann wie er hervorgehen können und in keinem anderen Volk hätte ein Mann wie er wirken können; in keinem anderen Volk hätte er die Apostel, die an ihn glaubten, gefunden. – Diesen Mutterboden der Persönlichkeit Jesu hat Harnack nicht in den Blick genommen.« (A.a.O., 118; vgl. auch sein später als Pendant zu Harnack erschienenes Buch Ders., Das Wesen des Judentums, Berlin 1905, das mehrere Auflagen und Übersetzungen erfuhr.) Dass Baeck sich zeitlebens mit der Jesusfrage aus jüdischer Sicht beschäftigte, erweist auch sein Büchlein »Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte«, das er bemerkenswerterweise 1938 in Berlin publizierte. Nicht nur aus den äußeren Gründen ist damit Mut und Hoffnung dokumentiert (als Jude in Deutschland mit einer Publikation an die Öffentlichkeit zu treten; in einer Zeit, in der die Diskriminierung und Hetze gegen die jüdische Bevölkerung immer mehr Ausmaße annahm), sondern gerade wegen des Inhalts, mit dem Baeck anhand der Person Jesu »jüdischen Glauben, jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung zum Ausdruck« brachte (so beschrieb es treffend ERNST L. EHRLICH, Die Evangelien in jüdischer Sicht, in: FRu 22 [1970], 61-68, hier 64). Vgl. die Darstellung der gesamten Kontroverse bei WIESE, Wissenschaft des Judentums (1991), 135-139; sowie PAUL MENDES-FLOHR, Neue Richtungen im jüdischen Denken, in: STEVEN M. LOWENSTEIN u. a. (Hg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: 1871-1918, München 1997, 333-355, hier 337ff.

¹³⁶ Vgl. dazu auch: WOLFRAM KINZIG, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13), Leipzig 2004. Aufgrund der wegen dieser Arbeit aufgelebten Diskussion um einen Antijudaismus bei Harnack sei hier noch einmal betont, dass obwohl sich Harnack aufgrund seines christlichen Menschenbilds ablehnend zu einem rassenideologisch begründeten Antisemitismus äußerte, ein (heils-)theologischer Antijudaismus in seinen Publikationen evident ist. Dieser wirkte sich meines Erachtens auch auf sein Verhältnis zum zeitge-

gen, die das zeitgenössische Judentum ihm zu seinen antijudaistischen¹³⁷ Bemerkungen im »Wesen des Christentums« entgegenbrachte. »Als nach Harnacks Tod dessen Bibliothek wissenschaftlich aufgearbeitet wurde, fand der Nachlaßverwalter das ungeöffnete Exemplar Leo Baecks in Harnacks Bibliothek – ein sprechendes Dokument einer niemals stattgefundenen Begegnung«. ¹³⁸

2.1.2 *Das Vaterunser in Harnacks »Wesen des Christentums«*

In der Vorlesung behandelt Harnack unter dem Abschnitt »Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele« ebenfalls das Vaterunser.¹³⁹ Dieser Abschnitt befindet sich im Zusammenhang der Darstellung der Verkündigung Jesu nach ihren Grundzügen, die Harnack auf drei Aspekte komprimiert:

»Überschauen wir aber die Predigt Jesu, so können wir drei Kreise aus ihr gestalten. Jeder Kreis ist so geartet, daß er die *ganze* Verkündigung enthält; in jedem kann sie daher vollständig zur Geltung gebracht werden:

Erstlich, das Reich Gottes und sein Kommen,

Zweitens, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele,

Drittens, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe.

nössischen Judentum und zur »Judenfrage« aus. Vgl. dazu des Weiteren die Rezensionen von CHRISTOPHER KOENIG (2005) und CHRISTIAN NOTTMEIER (2006).

¹³⁷ Spätestens hier werden einige Bemerkungen zur Terminologie »Antijudaismus« bzw. »Antisemitismus« notwendig. Wie es in der neueren Forschung üblich geworden ist, definiere ich »Antijudaismus« als die jahrhundertlange theologisch motivierte Polemik oder Abwertung der jüdischen Religion durch das Christentum. »Antisemitismus« als eine auf biologisch-»rassischen« Ideologien basierende Form der Ablehnung des Judentums, die im späten 19. Jahrhundert aufkommt, politische Züge annimmt und in diversen Ausschreitungen eskaliert, kann, muss aber nicht daraus resultieren. Vgl. dazu als letztes GERDMAR ANDERS, *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Studies in Jewish History and Culture 20), Leiden 2009 oder BIRGIT GREGOR, *Zum protestantischen Antisemitismus. Evangelische Kirchen und Theologen in der Zeit des Nationalsozialismus*, in: Fritz Bauer Institut (Hg.), »Beseitigung des jüdischen Einflusses...« Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus (Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust/Jahrbuch des Fritz Bauer Instituts 3), Frankfurt/M. u. a. 1999, 171-200, hier 174ff.

¹³⁸ So in der Einführung der Veröffentlichung als Gesamtausgabe BAECK, *Das Wesen des Judentums* (Leo Baeck Werke 1), hg. v. ALBERT H. FRIEDLANDER/BERTOLD KLAPPERT, Gütersloh 1998, 25.

¹³⁹ HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 44f. Dass das Vaterunser für Harnack persönlich bedeutsam war und ihm immer wieder zur Kraftquelle wurde, beschreibt ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack* (1936), 108. Aber auch wissenschaftlich hatte er sich ihm bereits im Wintersemester 1895/96 mit der Vorlesung »Über das Vater-Unser und seine Geschichte in der Kirche« gewidmet, wovon jedoch bisher keine veröffentlichte Nachschrift existiert, vgl. die Anmerkungen in: HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 219.

Die Größe und Kraft der Predigt Jesu ist darin beschlossen, daß sie so einfach und wiederum so reich ist – so einfach, daß sie sich in jedem Hauptgedanken, den er angeschlagen, erschöpft, und so reich, daß jeder dieser Gedanken unerschöpflich erscheint und wir die Sprüche und Gleichnisse niemals auslernen.«¹⁴⁰

Für die Veranschaulichung des zweiten Kreises ist das Vaterunser das erste von vier Bibelzitataten, die das Wesen der Gotteskindschaft aus überlieferten Jesusworten entfalten.¹⁴¹ Das neue Bewusstsein der Gotteskindschaft und »die menschliche Seele so geadelt, daß sie sich mit ihm [dem Vater] zusammenschließen vermag« – das, was Harnack »die ruhenden Elemente« im Christentum nennt – stehen hier im Mittelpunkt.¹⁴²

»Hier kommen die Elemente zum Ausdruck, die ich als die *ruhenden* und die Ruhe gebenden in der Verkündigung Jesu bezeichnen möchte, und die zusammengehalten sind von dem Gedanken der Gotteskindschaft. Ich nenne sie die *ruhenden* im Unterschied von den impulsiven und zündenden Elementen [...]. Indem man aber die ganze Verkündigung Jesu auf diese beiden Stücke zurückführen kann [...], zeigt es sich, daß das Evangelium überhaupt keine positive Religion ist wie die anderen, daß es nichts Statutarisches und Partikularistisches hat, *daß es also die Religion selbst ist*. Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von

¹⁴⁰ A.a.O., 37; Hervorhebungen im Original.

¹⁴¹ Die anderen Jesusworte, für die Harnack nicht einmal die Bibelstellen angibt, sind: Lk 10,20: »Freuet euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind«; Mt 10,29: »Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Doch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet.« (a.a.O., 45); Mt 16,26: »Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?« (a.a.O., 46f).

¹⁴² A.a.O., 43 und vgl. die Notizen zur Vorlesung aus dem Nachlass, a.a.O., 177. Hier heißt es: »Die drei Hauptgebiete in der Predigt Jesu: (1) die Reichspredigt und Eschatologie, [Ewiges Leben!!! Das Glauben und diesen Glauben zum Fundament des Lebens machen!] (2) die ruhenden Elemente, [NB: das neue Bewußtsein der Gottessohnschaft.] (3) das neue Gebot.« Tatsächlich drückt Harnack nur in diesen stichwortartigen Vorbereitungsnotizen zur Vorlesung *expressis verbis* aus, dass es sich seiner Ansicht nach bei der Gotteskindschaft um ein *neues* Gottesverhältnis handelt. In der Vorlesungsver-schriftlichung findet sich das Attribut »neu« nicht im Vater-Zusammenhang, wenn auch der gesamte Kontext vermuten lässt, dass Harnack die neue Dimension der Gottessohnschaft (in der Vorlesung redet er nur von »Gotteskindschaft«) durch Jesus gekommen sieht. Insbesondere der Gesamtkomplex der Vorlesung macht dies deutlich: Spricht Harnack hier noch von drei Kreisen des Evangeliums, so verfolgt er im weiteren Kontext lediglich die Vater-Idee des Evangeliums und prüft die späteren kirchengeschichtlichen Entwicklungen primär auf dieses explizite Gottesverhältnis hin, vgl. a.a.O., 87.159.167f; insbesondere auch der Satz, mit dem Harnack die Vorlesungen beendet: »... so werden wir nicht im Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, und der auch unser Vater ist« (a.a.O., 168).

Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem.«¹⁴³

Die Bemerkungen zum Vaterunser selbst sind sehr kurz gefasst, aber von anderer Art als die bisher dargestellten Publikationen Harnacks zum Unser-Vater-Gebet. Das Gebet Jesu wird für ihn hier zum Dokument des inneren Friedens und der Sicherheit über die Geborgenheit in Gott als Vater.¹⁴⁴ Die Innerlichkeit des Gottesverhältnisses kommt ihm darin zum Ausdruck und steht jeder äußerlichen, partikularen Form von Religion entgegen. Der Name, der Wille und das Reich Gottes verkörpern die ruhenden und stetigen Elemente, die sich über die persönlichen und irdischen Verhältnisse im zweiten Gebetsteil ausbreiten.¹⁴⁵ Der Mensch, der sich in Gott geborgen weiß, muss nicht um geistliche Gaben beten; auch eigensüchtige Wünsche zerschmelzen; die innere Unruhe ist überwunden in diesem Gebet, das aus allem herausführt »auf jene Höhe, auf der die Seele mit ihrem Gott allein ist.«¹⁴⁶ So bleiben »nur vier Stücke bestehen, derentwegen es sich lohnt zu bitten: Das tägliche Brot, die tägliche Schuld, die täglichen Versuchungen und das Böse des Lebens.«¹⁴⁷ Diese Betonung der Motive des Vaterunsers deutet an, was Harnack 1904 in seiner Rekonstruktion der Urgestalt des Gebets verwirklichen wird; lediglich vier Bitten werden als wahre Bitten begriffen: Das Gebet um Versorgung, Vergebung und Bewahrung (vor Versuchung und Bösem) wird anhand textkritischer Ausschlussprinzipien als das ursprüngliche, vertrauensvoll an den Vater gerichtete, Jesus-Gebet herausgearbeitet.

Die Bedeutsamkeit dieser Interpretation des Unservaters liegt in ihrer Betonung Gottes als Vater respektive der Gotteskindschaft als einerseits persönlicher Besitz des Menschen für Leben und Ewigkeit, andererseits als sittliche

¹⁴³ A.a.O., 43f. Hervorhebungen im Original.

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O., 44. Harnack sieht auch die Bitte um das Reich hier nicht primär eschatologisch; für ihn ist die Gottesherrschaft »eine stille, mächtige Gotteskraft in den Herzen« bzw. »die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen« (a.a.O., 39f). Damit grenzt sich Harnack dezidiert von der Religionsgeschichtlichen Schule ab, vgl. dazu auch WENZ, *Der Kulturprotestant* (2007), 50ff.

¹⁴⁵ Vgl. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 45. In späteren Auflagen, als Harnack die ersten Bitten nicht mehr für ursprünglich ansieht, fügt er lediglich eine Fußnote an, die auf seinen Artikel von 1904 verweist und darauf aufmerksam macht, dass demnach einiges auf dieser Seite zum Vaterunser Gesagte zu berichtigen sei, vgl. a.a.O., 44 Anm. 1.

¹⁴⁶ A.a.O., 44. Diese im wahrsten Sinne des Wortes »hoch«-geflügelte Wortwahl, die Motive der Seele, Kraft, Tiefe, Innerlichkeit etc. finden sich dann auch in ganz ähnlicher Verknüpfung in Rudolf Steiners Vorträgen zum Vaterunser, die er ab 1907 hielt, und in denen er in diesem Sinne gut an Harnack anknüpfen konnte, vgl. RUDOLF STEINER, *Das Vaterunser. Eine esoterische Betrachtung*, Berlin 1907, 15.-19. Tausend, Berlin 1921; dazu auch PETER SELG, *Das Vaterunser in der Darstellung Rudolf Steiners*, Stuttgart 2009.

¹⁴⁷ HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 45.

Verantwortung für die Lebensführung, sowie bemerkenswerterweise der Bezeichnung dessen als Evangelium oder Religion schlechthin.¹⁴⁸

»Es giebt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt, was Evangelium ist, und welche Gesinnung und Stimmung es erzeugt, als das ›Vater-Unser‹. [...] Nach diesem Gebet ist das Evangelium Gotteskindschaft, ausgedehnt über das ganze Leben, ein innerer Zusammenschluß mit Gottes Willen und Gottes Reich und eine freudige Gewißheit im Besitz ewiger Güter und in Bezug auf den Schutz vor dem Übel.«¹⁴⁹

Diese Hervorhebung Gottes als Vater, die Harnack als das Neue der Botschaft Jesu und den Inbegriff des Evangeliums, sogar das Evangelium, die Religion selbst bezeichnet, zeigt deutlich Harnacks Distanz dem jüdischen Hintergrund der Vatermetapher gegenüber.¹⁵⁰ Damit bewegte er sich in den klassischen Bahnen der zeitgenössischen Theologie, die üblicherweise so vorging, um das Beten Jesu als Monument des christlichen Zeugnisses schon von der Anrede an zu begreifen. Dementsprechend zeigt auch die Anrede Gottes als Vater bei Harnack »die Sicherheit eines Mannes, der sich in Gott geborgen weiß, und spricht die Gewißheit der Erhörung aus.«¹⁵¹ In diesem Sinne, erst durch Jesus

¹⁴⁸ Vgl. dazu auch HARNACK, A. Ritschl, in: Ders., *Erforschtes und Erlebtes* (1923), 327-345, eine Rede, die Harnack zum 100. Ritschl-Geburtstag am 30.4.1922 in Bonn hielt und in der er Ritschl folgendermaßen würdigt: »In den Mittelpunkt der christlichen Religion stellte er sich, indem er nur eine religiöse Hauptfrage gelten ließ: den Glauben an Gott als den Vater. Ist ›Gott‹ der Ausdruck für den Grund alles Seins und Lebens, für das Schicksal und den Lauf der Dinge und für das Ziel alles Seins und Lebens (a deo, per deum, ad deum), so ist es das entscheidende Hauptbekenntnis der christlichen Religion, daß dieser Gott eine geistige Macht ist und daß er sich als Vater offenbart hat und finden lässt. [...] Endlich aber erkennt der christliche Glaube in Christus den Spiegel des väterlichen Herzens Gottes, den Stifter des Gottesreichs auf Erden und den Erlöser, der von der Schuld befreit und seine Brüder über die Welt erhebt.« (A.a.O., 340.) Harnack sieht sich demnach ganz in der Tradition Ritschls, wenn er in seiner *Wesensschrift* die Vater- und Gotteskindschaftstheologie betont und ins Zentrum aller Theologie rückt. Vgl. dazu auch Ders., *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus* (1896), in: Ders., *Reden und Aufsätze* Bd. 2, Giessen 1904, 129-157, bes. 140ff.

¹⁴⁹ HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 45.

¹⁵⁰ Vgl. auch der Satz, mit dem Harnack diesen Vorlesungsabschnitt beendet, a.a.O., 47: »Man mag sich zu ihm, man mag sich zu seiner Botschaft stellen wie man will, gewiß ist, daß sich von nun an der Wert unseres Geschlechts gesteigert hat; Menschenleben, wir selbst sind einer dem andern teurer geworden. Wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen ist, ob sie's weiß oder nicht, die praktische Anerkennung Gottes als des Vaters.« So auch schon a.a.O., 46: »Man mag zu ihm selbst stehen, wie man will, die Anerkennung, daß er in der Geschichte die Menschheit auf diese Höhe gestellt hat, kann ihm Niemand versagen.«

¹⁵¹ A.a.O., 44. So auch im weiteren Verlauf, wo die folgenden Spruchgruppen, die Harnack zur Verdeutlichung des Gedankens der Gotteskindschaft anführt, nur zur Erläuterung der Vater-Anrede des Vaterunsers werden und demonstrieren, dass »das Bewusstsein, in Gott geborgen zu sein, in dieser Religion das Entscheidende ist« (ebd.).

Christus, »ist der Wert jeder einzelnen Menschenseele in die Erscheinung getreten«, Gott als Vater anzusprechen und Gott gegenüber als geschätztes Kind zu erscheinen.¹⁵² An späterer Stelle spitzt sich diese Zentrierung auf Gott, den Vater, auf einen Satz zu, der bis heute als einer der Kernaussagen von Harnacks Vorlesung bezeichnet wird: »Nicht der Sohn, sondern der Vater allein gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein.«¹⁵³ Zu dieser Aussage kann Harnack in einer konsequenten Deutung des Gottesverhältnisses als *Kind – Vater* kommen: »Sein Bewußtsein, *der Sohn Gottes* zu sein, ist darum nichts anderes als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters.«¹⁵⁴ Und hierin liege der neue und außerordentliche Charakter der Predigt Jesu. Hatte Harnack im bisherigen Verlauf der Vorlesungen betont, dass Jesus eigentlich nichts Neues brachte, so wird spätestens in der Darstellung der Ethik Jesu, der »besseren Gerechtigkeit« und dem »neuen Gebot der Liebe«, verdeutlicht: »Also war es doch etwas Neues; also wußte er, daß es mit solcher Konsequenz und Souveränität [sic!] noch nicht ausgesprochen worden war.«¹⁵⁵ In diesem Aspekt führt Jesus in Harnacks Sicht sogar die Religion zu ihrem Ende; indem Jesus die Gotteskindschaft als Gabe und Aufgabe betrachte, den souveränen Anspruch formuliere, innerliche Religion als ethische Gesinnung in allen Lebensbereichen zu verwirklichen, habe »er die tastenden und stammelnden Versuche der Religion in Kraft gefaßt und zum Abschluß gebracht.«¹⁵⁶ In Harnacks Theologie war der jüdische Glaube somit obsolet.¹⁵⁷ In diesen Darstellungen der Gotteskindschaft wird aber auch noch ein humanistischer Hintergrund deutlich. Schon allein das Vokabular und die Zusammenfügung von humanistischen Maximen wie »(Selbst-)Wert«, »Adel«, »Sittlichkeit«, »Freiheit« macht dies deutlich. Humane

¹⁵² A.a.O., 46.

¹⁵³ A.a.O., 85. Der Satz ist bei Harnack durch Sperrung im Schriftbild hervorgehoben. Zur Bezeichnung als Kernsatz vgl. ECKHARD LESSING, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart Bd. 1: 1870-1918, Göttingen 2000, 97. Zur Christologie Harnacks, die in diesem aphorismusartigen Satz deutlich wird, vgl. KARL H. NEUFELD, Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche (KKS 41), Paderborn 1977, 309ff. Dass sich Harnack trotz vielfacher Kritik nicht bewegen ließ, diesen Satz in den Revisionen zu ändern oder herauszunehmen, verdeutlicht nur, dass hierin »seine These vom doppelten Evangelium und sein Verständnis ursprünglichen Wesens des Christentums ebenso bündig wie kritisch zusammen[ge]fasst [ist]. Er kann zugleich als Grundsatz seiner dogmengeschichtlichen Gesamtkonzeption gelten.« (WENZ, Adolf von Harnack [2002], 39.)

¹⁵⁴ HARNACK, Das Wesen des Christentums (1900), 77; Hervorhebung im Original.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 48f, hier 48.

¹⁵⁶ A.a.O., 47. Vgl. auch a.a.O., 49-51, wo Harnack zu Beginn der fünften Sitzung diesen Komplex noch einmal zusammenfassend darstellt, dass Jesu Lehre in ihrer Gesamtheit der dargestellten Verkündigungskreise als eine Umbildung der überlieferten Religion und sogar als neue Religionsstiftung bezeichnet werden kann.

¹⁵⁷ Aus seiner evolutionistischen Sicht konnte er in diesem Sinne erklären: »die Zeit des Judentums ist jetzt vorbei« (a.a.O., 104).

Sittlichkeit, die in Jesu Ethik begründet liegt, ist durch die akzeptierte Vaterliebe und gelebte Gotteskindschaft ermöglicht. Die Ethik Jesu ist folglich nach Harnack das, was den Unterschied zwischen Judentum und Christentum ausmacht – als liberaler Theologe konnte er sich auch auf kein anderes differenzierendes Kriterium berufen, denn die zuvor von der christlichen Theologie vorangebrachten traditionellen Argumente zur Überlegenheit des Christentums hatten für Harnacks historische Sicht keine Haltbarkeit.¹⁵⁸ Er sieht daher das von Jesus verkündete Gottesreich auch nicht als eschatologische Größe, sondern als eine Herrschaft Gottes in den Herzen der Menschen.¹⁵⁹ Was ihn hierin von Ritschls ethischer Auffassung vom Gottesreich unterscheidet, ist vor allem die Betonung des Individuums und des Selbstbewusstseins als der Schwerpunkt der Gottesherrschaft im Inneren des Menschen und nicht als gesellschaftliches Ideal.¹⁶⁰ Auffällig ist auch der Sprachstil, zu dem Harnack hier wechselt: In fast poetischen Sätzen, die eine sinnliche Idylle des Friedens und der erhabenen Stimmung des Alleinseins mit Gott vor Augen malen, beschreibt er diese »Elemente der Ruhe« des Vaterunsers, bei der seine eigene Begeisterung deutlich den wissenschaftlich arbeitenden Historiker übermannt.¹⁶¹ Im Zentrum steht das Gottesbild des liebenden Vaters oder in der Genitivmetapher als Gott der Liebe, die sich auch später in Harnacks monumentalem Werk »Marcion« wiederfindet. Die göttliche Liebe definiert den Selbstwert als Gotteskind, den unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele,¹⁶² und damit auch die Grundlage zu einem sittlichen Handeln im Adel

¹⁵⁸ Vgl. dazu JAKOB J. PETUCHOWSKI, *The Limits of Self-Sacrifice*, in: MARVIN FOX (Hg.), *Modern Jewish Ethics. Theory and Practice*, Ohio 1975, 103-118, hier 106f.

¹⁵⁹ Vgl. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900), 40: »Das Reich Gottes kommt, indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist *Gottesherrschaft*, gewiß – aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, *es ist Gott selbst mit seiner Kraft.*« (Hervorhebungen durch den Autor.)

¹⁶⁰ Vgl. dazu auch NOTTMEIER, *Adolf von Harnack* (2004), 70ff.

¹⁶¹ So wurde der wissenschaftliche Charakter der Vorlesung und deren Veröffentlichung schon früh von anderen Theologen in Frage gestellt und stattdessen als »Bekenntnis« beschrieben; so etwa Julius Kaftan (vgl. dazu Anm. 133 in dieser Arbeit) oder Karl Holl in einem Brief an Harnack: »Das Buch ist ja ein Bekenntnis; in diesem Sinne habe ich es gelesen und werde es weiter lesen. Wer gelehrt daran kritisieren mag, der tue es von mir aus; ich schweige vor dem Buch und glaube es damit am meisten zu ehren.« Zitiert nach OSTHÖVENER, *Nachwort*, in: HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900/2007), 273. Harnack dagegen verwehrt sich gegen die Vorwürfe der Unwissenschaftlichkeit, vgl. a.a.O., 273ff.

¹⁶² Schon Hegel und Ritschl hatten dies in ähnlicher Wortwahl betont: So proklamierte Ritschl, dass »das menschliche individuelle Leben einen höheren Werth hat als die ganze Welt« (RITSCHL, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Bd. 3, Bonn 1874, 439) und auch Hegel hielt in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte« 1822/23 fest, dass »[i]n der christlichen Religion z. B. ist allgemeines Prinzip [...] dass die Individuen unendlichen Wert haben« (zitiert nach G. W. F. HEGEL,

dieses Geists.¹⁶³ Der »unendliche Wert der Menschenseele« erweist sich später nach der Niederlage des Ersten Weltkriegs für Harnack auch als »demokratietaugliche Chiffre individueller Freiheitsrechte« in den Übergängen von der Monarchie zur Republik.¹⁶⁴

2.1.3 Joseph Eschelbacher

Während Harnacks »Wesen des Christentums« in liberalen jüdischen Kreisen in nicht wenigen Fällen auf Zustimmung und sogar Beifall stößt, fühlen sich vor allem konservative Kreise des Judentums zu apologetischen Positionen herausgefordert.¹⁶⁵ JOSEPH ESCHELBACHER (* 1848 IN HAINSTADT, † 1916 IN BERLIN), der als Historiker und Rabbiner ebenfalls in Berlin wirkt, hält eine Behandlung des Themas aus jüdischer Sicht für notwendig und veröffentlicht in den Jahren 1902 und 1903 in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* ebenfalls Vorträge, die er vor jüdischen Studierenden als Reaktion auf Harnack gehalten hatte.¹⁶⁶ Hierbei geht es ihm darum, sich mit dem von Harnack dargebotenen Komplex als Ganzes auseinanderzusetzen. Der Eindruck drängt sich zunächst auf, dass insbesondere der erste Teil in einer Form gestaltet ist, wie Eschelbacher sich eine wissenschaftliche Darstellung der wesentlichen Merkmale und der Geschichte des Christentums vorgestellt hätte. Im weiteren Verlauf jedoch orientiert er sich enger an Harnacks Vorgabe und kommt somit auch auf das Unser-Vater-Gebet zu sprechen. Er führt beispielhaft die Position von Hugo Grotius an, der schon im 17. Jahrhundert das Gebet Jesu aus jüdischen Gebeten und Sprüchen abgeleitet hatte;

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1: Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg ⁶1994, 136).

¹⁶³ Die gedanklichen Parallelen zu einer Rede, in der Harnack ganz den Bogen zum christlichen Humanismus zieht, sind offensichtlich; im »Wesen des Christentums« wie auch in der Melanchthon-Festrede schwärmt Harnack für die Ideale des Humanismus: »Für einen bloßen Klassizismus ist ebensowenig Raum und Verständnis mehr in unserem Zeitalter vorhanden, wie für eine Theologie, die sich gegen die fortschreitenden Erkenntnisse absperrern zu können meint. Aber der christliche Humanismus Melanchthons, bereichert und vertieft, ist auch heute noch die Kraft unseres höheren Lebens, und sein Schwert wird noch immer aufblitzen, wo es gilt, das Erbe der Geschichte zu verteidigen, den Adel des Geistes zu schützen und die Reinheit der Seele.« So die Schlussätze Harnacks in Ders., Philipp Melanchthon. Rede gehalten bei der Feier zum vierhundertjährigen Gedächtnis der Geburt Philipp Melanchthons in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin am 16. Februar 1897, Berlin 1897, ebenfalls in: Ders., Reden und Aufsätze Bd. 1, Giessen 1904, 171-191, Zitat 191.

¹⁶⁴ So NOTTMEIER, Adolf von Harnack (2005), 41.

¹⁶⁵ Vgl. ZENGER, Der jüdische Grund des Christentums (2003), 103f.

¹⁶⁶ ESCHELBACHER, Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christentums«, in: MGWJ 46 (1902), 119-141.229-239.407-427; MGWJ 47 (1903), 53-68.136-149.249-263.434-446.514-534. Ich benutze im Folgenden die überarbeitete und erweiterte Version der Vorträge als Buch, vgl. Ders., Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien (SGFWJ), Berlin 1905.

die bei Harnack betonte neutestamentliche Gotteskindschaft führt er mit Stellen aus Deuteronomium und den Psalmen auf ihren jüdischen Charakter zurück und kann mit Gustaf Dalmons Forschungsarbeiten auch den Erweis bringen, dass die Vatertheologie in Gebetsanreden spätestens in nachbiblischer jüdischer Gebetsliteratur zum Ausdruck kam.¹⁶⁷ In detaillierter wissenschaftlicher Arbeit anhand der Anführung von christlichen Theologen einerseits und Belegen aus der Hebräischen Bibel für Harnacks Argumente andererseits, weist er Harnacks Sicht auf das Wesen des Christentum als Gotteskindschaft zurück, indem er darlegt, dass es sich bei der Vatertheologie um einen »von Jesus einfach der Lehre des Judenthums entnommenen Gottesbegriffe« handle.¹⁶⁸ Für die ersten beiden Gebetszeilen stellt er heraus, dass sie ihre Parallele im Kaddisch haben. Die Namensheiligung sei mit ihrem Ursprung im Dekalog eines der grundlegenden jüdischen Gebote: »Es verlangt die vollkommene Hingabe an Gott auch mit dem Opfer des eigenen Lebens. Das Bekenntnis zu diesem Gebote wurde daher als Kedescha und Kaddisch in das tägliche Gebet der Gemeinde aufgenommen.«¹⁶⁹ Eschelbacher beschreibt die Namensheiligung also als Bekenntnis zum Namensmissbrauchsverbot des Dekalogs, das inhaltlich auch das Bekenntnis der Lebenshingabe an Gott beinhaltet.

Das Vaterunser, das mit den Lehren und Grundsätzen des Judentums und in einigen Bitten sogar nahezu im Wortlaut mit Kurzgebeten der jüdischen Gelehrten übereinstimme, sieht Eschelbacher daher innerhalb der Tradition schriftgelehrter Kreise, womit in den jüdischen Gotteshäusern jener Zeit gebräuchliche Hauptgebete zusammengefasst und somit für den privaten Gebrauch angepasst wurden.¹⁷⁰ Eschelbacher beschreibt Jesus somit als einen Juden, der sich auch mit den von Harnack als typisch christlich betonten Lehren insgesamt in jüdischen Denkmöglichkeiten bewegte. Erst die, die ihm nachfolgten, hätten nach seinem Tod aus ihm das gemacht, was allen jüdischen Anschauungen und Vorstellungen widersprach.¹⁷¹

¹⁶⁷ Vgl. a.a.O., 53f.

¹⁶⁸ A.a.O., 53-59; Zitat 59. Vgl. auch den Schluss des Gotteslehre-Abschnitts, in dem Eschelbacher einen besonders betonten Satz in sprachlicher Anlehnung an Harnack (vgl. Anm. 150) gestaltet: »Wie immer man sich zu dieser Erklärung der liberalen protestantischen Theologie stellen mag, unbestreitbar ist es, dass das Wesen der Lehre des Christentums von Gott, sein Monotheismus, die Vorstellung von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Lenker und Richter der Welt, dem Heiligen und dem Erhabenen, dem Allgegenwärtigen und Allwissenden [...] unmittelbar den Büchern des Alten Testaments entnommen sind.« (A.a.O., 66; im Original teilw. gesperrt.)

¹⁶⁹ A.a.O., 54.

¹⁷⁰ Vgl. a.a.O., 55: »Aus den grösseren Gebeten der Gotteshäuser wurden sodann für das tägliche Leben und den Gebrauch des Einzelnen kurze Auszüge der wesentlichen Gedanken in kernigen Sätzen veranstaltet so insbesondere von dem aus achtzehn Segenssprüchen bestehenden Hauptgebete. Ein solcher Auszug ist auch das Gebet ›Vaterunser‹.« Verweise ebd.

¹⁷¹ Vgl. a.a.O., 65.

2.1.4 Paul Fiebig

Der 30-jährige evangelische Neutestamentler PAUL FIEBIG (* 1876 IN HALLE, † 1949 IN CALBE/ALTMARK) schaltet sich 1906 ebenfalls in die Debatte ein.¹⁷² Fiebig war nach seiner Dissertation nicht in Universitätsanstellung gekommen und arbeitet zu diesem Zeitpunkt als Pfarrer und Lehrer – nebenbei forschte und veröffentlichte er über das jüdische Schrifttum, wies unermüdlich auf die Bedeutung der Rabbinica für die neutestamentliche Theologie hin und versuchte vor allem durch Hinweise in den vielen Rezensionen, die er verfasste, allgemeineres Forschungsinteresse zu wecken, um Mittel und Unterstützung für dieses bisherige Randgebiet zu sichern.¹⁷³ Warum sich Fiebig gerade die jüdische Literatur zum besonderen Forschungsgebiet erklärt hatte, ist selbst rückblickend schwer zu sagen. Wissenschaftliche Würdigung brachte sie ihm nicht ein, auch einen Universitätsposten erhielt er erst sehr spät. Vielleicht glaubte er wirklich an eine »Umbildung oder ›Weiterbildung‹ beider Religionen zu einer großen, umfassenden Einheit« – obwohl bei ihm immer der Gedanke der Inferiorität des Judentums mitschwingt.¹⁷⁴ Sicher ist, dass er

¹⁷² FIEBIG, Jüdische Gebete und das Vaterunser, in: ChW 20 (1906), 947-949.961-969.

¹⁷³ Seine Veröffentlichungen bis zu diesem Zeitpunkt: FIEBIG, Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauches für »Mensch«, Leipzig/Tübingen 1901 (Dissertation); Ders., Talmud und Theologie (SGV 36), Leipzig/Tübingen 1903; Ders., Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904; Ders., Babel und das Neue Testament (SGV 42), Tübingen 1905; sowie seine Beteiligung am Mischna-Übersetzungsprojekt »Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung« 1905-1912. Besonders hebt Fiebig den Wert der Erforschung der jüdischen Schriften hervor in: Ders., Rez. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, in: ThLZ 29 (1904), 588-591; Ders., Rez. Bischoff, Thalmud-Katechismus, in: ThLZ 30 (1905), 265-267; Ders., Rez. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, in: a.a.O., 465-468; sowie in Ders., Jüdische Gebete und das Vaterunser (1906), 949.

¹⁷⁴ A.a.O., 948. So fordert er auch ebd.: »Aber die Freiheit sollten sich die Juden der Gegenwart, auch die Rabbiner, mit derselben Klarheit wie Harnack nehmen: ihre überlieferte Religion zu kritisieren und von allen Hüllen und Schlacken und Engen zu befreien, um den tiefsten Kern bloßzulegen. Solange die jüdischen Rabbiner der Gegenwart in der Weise Eschelbachers – und dessen Art ist typisch – für das Judentum eintreten, solange können wir in dieser Art von Apologetik, die nicht den geringsten Flecken und Schaden zugeben will, nur eine neue Form des alten, sich selbst rühmenden Pharisäismus sehen, der von seiner eigenen Vortrefflichkeit ebenso überzeugt ist wie von der Minderwertigkeit aller anderen geschichtlichen Erscheinungen.« (gesperrte Hervorhebung im Original hier *kursiv*.) Diese Aussagen aus dem Mund eines Mannes, der die Wissenschaft des Judentums in Deutschland ausbauen will, sind schwer hinzunehmen, insbesondere wenn man einbezieht, dass Fiebig im 1903 veröffentlichten Vortrag »Talmud und Theologie« geradezu ein Konzept entworfen hatte, wie christliche Theologie und jüdische Wissenschaft ergänzend zusammen arbeiten können. Hinzu kommt bei solchen Aussagen, dass Fiebig je nach Publikationsorgan seine Ansichten variierte und sich so in Widersprüche verstrickte. Vgl. dazu die kurze Biographie in HENRY WASSERMANN, Fehlstart: Die »Wissenschaft vom späteren Judentum« an der Universität Leipzig (1912-1941), in: STEPHAN WENDEHORST (Hg.), Bausteine einer

in jungen Jahren der *Judenmission*¹⁷⁵ nahe stand und in dieser Zeit die Bekehrung des Judentums als Lösung für die von ihm aufmerksam beobachteten gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Spannungen zwischen Judentum und Christentum sah.¹⁷⁶ So war er zwischenzeitlich am Leipziger von Delitzsch gegründeten *Institutum Judaicum* tätig, dessen Leitung er durch Gustaf Dalmans Abreise nach Palästina 1902-1903 auch kommissarisch übernahm. Auf eine gründliche wissenschaftliche Schulung in der nachbiblischen Literatur für die Ausbildung der Studierenden, die zukünftig in der Mission des Judentums tätig sein würden, legte er auch nach seiner Zeit als Leiter des Instituts noch großen Wert.¹⁷⁷

Bei der vorliegenden Aufsatzveröffentlichung »Jüdische Gebete und das Vaterunser«, die eine Reaktion auf Eschelbachers Schrift ist, belässt Fiebig es unglücklicherweise nicht bei einer Auseinandersetzung mit den von Eschelbacher angesprochenen jüdischen Gebeten und dem Vaterunser, sondern begeht den gleichen Fehler, den er Eschelbacher vorwirft: er polemisiert haltlos und ausführlich gegen die Religion des anderen.¹⁷⁸ Schließlich kommt er

jüdischen Geschichte der Universität Leipzig (Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, 4), Leipzig 2006, 321-343, hier 329-336.

¹⁷⁵ Zum Begriff und der Geschichte der *Judenmission* vgl. Fiebig selbst, der einen werbenden »Vortrag, gehalten im Christl. Verein junger Männer in Leipzig am 29. März 1903« (so der Untertitel) veröffentlichte: Ders., Die Mission unter den Juden, ihre Geschichte und ihr Recht, in: SaH 40 (1903), 154-168. Die judenmissionarischen Aktivitäten dürfen für die evangelische Theologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht unterschätzt werden, da sie die Kontroverse, die sich in der vorliegenden Arbeit am Vaterunser zwischen Judentum und Christentum entfaltet, entscheidend mitprägten und die Haltung der einzelnen Theologen zum zeitgenössischen Judentum sowie die Sicht auf das Judentum der Zeit Jesu vorgaben. Dass die Judenmission trotz ihres Ziels, das Judentum für Christus zu gewinnen, von den Vorurteilen und Verurteilungen antijüdischer Klischees auch nicht frei ist, erweist der Vortrag in mehr als ausgiebigem Maß; präsentiert Fiebig doch hier das Judentum als verstocktes, halsstarriges Volk (a.a.O., 162), argumentiert sogar mit Sätzen wie »die Juden sind eigentlich keine Menschen« (als angebliches Zitat eines bekehrten Juden), weswegen das Judentum mit der »alles überwindenden Liebe Christi« (a.a.O., 164) gewonnen werden müsse!

¹⁷⁶ Vgl. dazu Ders., Rez. Strack, Jahrbuch der evangelischen Judenmission, in: ThLZ 32 (1907), 117f, hier 118: Darüber hinaus sah Fiebig nur zwei Möglichkeiten, die insbesondere wohl auf die vorliegende Apologetik des Judentums in der »Wesensdebatte«, aber auch auf liberale jüdische Strömungen zielten; dass, »wenn sie ihrer Religion in vollem Umfang treu bleiben, zur Verknöcherung und Unkultur verdammt sind, wenn sie ihr aber nicht in vollem Umfang treu bleiben, dann gar keinen Grund haben, ihr Sonderdasein gegenüber dem echten Christentum aufrecht zu erhalten.«

¹⁷⁷ Vgl. a.a.O., 117f.

¹⁷⁸ Dies geschieht vor allem durch Verallgemeinerungen und Übertreibungen, aber auch durch die Anwendung antisemitischer Klischees und persönlicher Diskreditierung, vgl. Ders., Jüdische Gebete und das Vaterunser (1906), 947f: »Eschelbacher stellt das so dar, als ob es im Judentum überhaupt nichts Minderwertiges gegeben habe oder gäbe. Da ist Alles ganz vortrefflich, und jede Kritik, die dem Judentum nicht allerlei

auf das Vaterunser zu sprechen. Hier stellt Fiebig nach der Kategorie *Jesu Unabhängigkeit im Wortlaut und Ausdrucksmaterial* versus *Unabhängigkeit im Gedanken* für Jesu Gebet heraus, dass Ersteres zwar aberkannt, Letzteres allerdings für Jesu Beten unbedingt festgehalten werden müsse; denn dass Jesus über das Ausdrucksmaterial hinaus vom Judentum Abhängigkeit zeige, ist für Fiebig unvorstellbar.¹⁷⁹ Die Übereinstimmung im Wortlaut der ersten beiden Bitten von Jesu Gebet mit dem jüdischen Achtzehngebet oder Kaddisch sei aber nicht zu verleugnen. Des Weiteren nimmt Fiebig für alle Formulierungen im ersten Teil des Gebets an, dass, obwohl sie für das Judentum erst sehr viel später datierbar sind als das Vaterunser, ihnen dennoch zugestanden werden muss, dass sie wohl zu Jesu Lebzeiten durchaus gebräuchlich waren.¹⁸⁰

Rühmliches und Herrliches nachsagt, ist ein ›Angriff‹, eine Art Ungerechtigkeit und Herabsetzung, die zurückgewiesen werden muß. [...] Eschelbacher sieht nicht, daß trotz aller Entschränkungen der nationale Charakter des Judentums daran schuld ist, daß es hinter einer Weltreligion dem Christentum zurückstehen muß. [...] Die Accente richtig zu verteilen, vor den Einzelheiten nicht das durchschlagende Zentrale zu verkennen, ist eine wesentliche Eigenschaft des Historikers. Harnack besitzt diese Fähigkeit ebenso sehr, als Eschelbacher sie vermissen läßt, der in echt jüdischer Geistesart am Einzelnen haftet. Auch das sieht Eschelbacher nicht, daß er sich nur deswegen einbilden kann, mit Harnack und dem Wesen des Christentums in den Hauptsachen einverstanden zu sein, weil er seinerseits dasselbe mit dem Judentum vornimmt, was Harnack dem Christentum gegenüber ausübt [...]. Mindestens neigt Eschelbacher, wie das moderne Judentum überhaupt zum großen Teil, dazu, in der Gottes und Nächstenliebe das Wesen des Judentums zu sehen und alles Nationale, alles Gesetzliche, kurz Alles, was wir Christen als spezifisch jüdisch anzusehen gewohnt sind, mehr oder minder abzulehnen.« (Ohne Hervorhebungen durch den Verfasser.)

¹⁷⁹ Vgl. a.a.O., 963ff.

¹⁸⁰ Vgl. a.a.O., 961ff. So konstatiert er für die Vater-Anrede Jesu: »wir können nicht leugnen, daß Jesus in der Anrede des Vaterunsers wahrscheinlich, soweit der Wortlaut in Frage steht, nicht original ist. [...] Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß im Munde Jesu dies ›Vater‹ oder ›Vater im Himmel‹ gleichbedeutend gewesen wäre mit den gleichen Worten im Munde der Jünger oder eines Juden der damaligen Zeit. Es lag vielmehr in dieser Anrede die volle, tiefe Frömmigkeit, es lag die Persönlichkeit Jesu darin; und das Urteil darüber, wie weit die Anrede des Vaterunsers original ist, kann sich allein aus der gesamten Persönlichkeit Jesu ergeben, nicht aber lediglich aus den Worten. Sieht man aber nur auf die Worte ›Vater unser im Himmel‹, so ist das Wahrscheinlichste, daß Eschelbacher Recht hat, wenn er diese Gebetsanrede, ebenso wie den Vatergedanken und den Gedanken der Gotteskindschaft, als im damaligen Judentum vorhanden annimmt.« (A.a.O., 963.) Dieses Zugeständnis Eschelbacher gegenüber bewahrt Fiebig allerdings nicht davor, ihm vorerst in Formulierungen zurechtzuweisen und pedantisch auf die Einzelheiten in der Unterscheidung der Vateranrede, der *abba*-Verwendung und der Gesamtanrede »Vater unser im Himmel« hinzuweisen, vgl. a.a.O., 961f. Vgl. dazu aber auch seine Genauigkeit in den Details im Nachweis der Anrede schon in einer Rezension eines christlichen Theologen, die allerdings trotz Ablehnung der Methode wissenschaftlich-objektiv ausfällt und ohne Polemik auskommt: Ders., Rez. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, in: ThLZ 30 (1905), 465-468, hier 467f.