

# Patristik in der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts

HANNS CHRISTOF BRENNECKE

## I.

Nach fünfzig Jahren außerordentlich erfolgreicher und an Teilnehmern ständig wachsender Treffen der „International Conference on Patristic Studies« in Oxford<sup>1</sup> scheint es angebracht und auch an der Zeit, nach der Relevanz der Patristik in der protestantischen Theologie in Vergangenheit und Gegenwart zu fragen. Die »Studia Patristica«<sup>2</sup> sind schon rein quantitativ ein stolzer Beleg für die inter- und überkonfessionelle patristische Arbeit des letzten halben Jahrhunderts. Aber auch wenn die Teilnehmerzahl der im wesentlichen auf den deutschsprachigen Raum begrenzten und hier das protestantische Erbe vertretenden »Patristischen Arbeitsgemeinschaft«<sup>3</sup> bei jeder der alle zwei Jahre Anfang Januar stattfindenden Tagungen größer und das international die patristische Forschung repräsentierende Bulletin der »Association Internationale d'études patristiques« jährlich dicker wird, ist festzustellen, daß in unserem gegenwärtigen akademischen Theologiebetrieb die Patristik wie überhaupt die Beschäftigung mit dem antiken Christentum und der Alten Kirche kaum Relevanz hat und von der Theologie im Ganzen wenig zur Kenntnis genommen wird. Das zeigt sich unübersehbar in der

<sup>1</sup> Die »International Conference on Patristic Studies« wurde 1951 wesentlich von F.L. Cross begründet und findet seither alle vier Jahre in Oxford statt; vom 16.-21.8.1999 tagte die »Thirteenth International Conference on Patristic Studies« in Oxford.

<sup>2</sup> Als K. Aland/F.L. Cross (Hgg.), *Studia Patristica* I und II, TU 63/64, Berlin 1957, erschienen die Vorträge der »Second International Conference on Patristic Studies« von 1955; die der »Thirteenth International Conference on Patristic Studies« vom Sommer 1999 füllen fünf umfangreiche Bände mit mehr als 2500 Seiten: M.F. Wiles/E.J. Yarnold, *Studia Patristica* XXXIV-XXXVIII, Leuven 2001.

<sup>3</sup> Die erste Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft fand vom 5.-7. Januar 1957 in Heidelberg mit nicht einmal zwanzig Teilnehmern zum Thema: »Bedeutung der patristischen Wissenschaft für die evangelische Theologie« statt. Angesichts der scheinbaren Marginalisierung der protestantischen Patristik auf den Oxforder Konferenzen sollte es hier bewußt um die Rolle einer evangelischen Patristik in der Situation der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg gehen.

Tendenz, Lehrstühle mit einem patristischen Schwerpunkt einzusparen oder zumindest herunterzustufen. Bei kirchengeschichtlichen Professuren in der Lehrerausbildung, die es nicht überall gibt<sup>4</sup>, haben Bewerber mit einem patristischen Forschungsschwerpunkt allgemein schlechte bis gar keine Chancen. Wenn überhaupt eine Professur für Kirchengeschichte vorhanden ist, wird sie normalerweise mit einem Historiker der Reformation oder der Neuzeit besetzt<sup>5</sup>. Es erscheint gerade am Beispiel der bayerischen Verhältnisse evident, daß dahinter mehr oder weniger bewußte Konzepte von evangelischer Theologie stehen, die u.U. sogar auf Kirchengeschichte ganz verzichten können, offensichtlich aber eine Patristik, die die christliche Überlieferung der ersten sechs Jahrhunderte thematisiert, nicht brauchen. Ein genuin theologisches Fach, das noch vor einem Jahrhundert für das Selbstverständnis protestantischer Theologie unverzichtbar war und nicht unwesentlich zum Ruhm der deutschen protestantischen Theologie beitragen konnte, gilt in Teilen unseres Theologiebetriebes inzwischen als theologisch mehr oder weniger irrelevant. Von daher erscheint es sinnvoll, nun einmal nicht in erster Linie nach den Ursachen dieses Bedeutungswandels oder Bedeutungsverlustes, sondern überhaupt nach der Funktion von Patristik bzw. der Beschäftigung mit der Alten Kirche in verschiedenen protestantischen Entwürfen von Theologie zunächst im 19. Jahrhundert zu fragen. Denn – und auch darüber besteht bei uns kein Zweifel – das Konzept protestantischer Theologie vor allem im deutschen Protestantismus, das etwa zwischen 1870 und 1914, also zwischen Reichsgründung und Ende des Bismarckschen Reichs, der Patristik nicht nur einen ungeheuren Auf-

<sup>4</sup> Ein besonderes Beispiel bietet hier der Freistaat Bayern, in dem nicht nur mit Billigung, sondern durchaus auch auf Initiative der Bayerischen Lutherischen Landeskirche das Fach Kirchengeschichte in der Lehrerausbildung nur durch noch nicht einmal regelmäßig erteilte Lehraufträge wahrgenommen wird; eigene Professuren oder gar Lehrstühle sind nach dem Staatskirchenvertrag hierfür nicht vorgesehen. Selbst wo außerhalb einer Theologischen Fakultät Studierende für das Lehramt an Gymnasien ausgebildet werden, gibt es keinerlei Stellen für das Fach Kirchengeschichte.

<sup>5</sup> Vgl. dagegen aber Adolf Harnacks Gutachten für Althoff zur Besetzung seines Marburger Lehrstuhls nach seinem Weggang nach Berlin (sein Nachfolger wurde dann Adolf Jülicher) vom 27.9.1888 (nach A.v. Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin 1936, 174): »Der Schwerpunkt des Faches Kirchengeschichte liegt in der Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte. Ich rede hier nicht pro domo; es wird hoffentlich bald zur allgemeinen Anerkennung kommen, daß man ohne gründliche Kenntnisse der alten Kirchengeschichte so wenig wirklicher Kirchenhistoriker ist, wie ohne Kenntnis des goldenen Zeitalters der griechischen und römischen Literatur ein klassischer Philologe....«

schwung, sondern ihr vielleicht für diese Epoche sogar eine Vorrangstellung innerhalb der Theologie des deutschen Protestantismus gebracht hatte, entspricht sicher ebenfalls nicht unseren durchaus sehr unterschiedlichen Vorstellungen von Theologie und ist trotz mancher Versuche in dieser Richtung wohl kaum wiederzubeleben<sup>6</sup>. Dieser Theologieentwurf, der für die Patristik in ihrer besonderen Zuspitzung auf die Dogmengeschichte in erster Linie mit den Namen Albrecht Ritschl<sup>7</sup> und Adolf (von) Harnack<sup>8</sup> verbunden ist und für den die beliebten Schubladen mit den Bezeichnungen »Neu«- oder »Kulturprotestantismus« sicher nicht ausreichen, war auch seinerzeit umstritten, wie die heftigen theologischen und kirchenpolitischen Kämpfe im Protestantismus des geeinten und sich in besonderer Weise als protestantisch verstehenden Reiches zeigen. Die Auseinandersetzungen um Harnacks Berufung nach Berlin<sup>9</sup> und der Apostolikumsstreit<sup>10</sup>, um nur diese beiden Bereiche zu nennen, können auf den ersten Blick und oberflächlich fast

<sup>6</sup> Vgl. F.W. Graf, Art. Kulturprotestantismus, TRE 20, Berlin/New York 1990, 230-243; ders., Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, in: F.W. Graf (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus II, 1: Kaiserreich, Gütersloh 1992, 12-117; V. Drehsen, Art. Neuprotestantismus, TRE 24, Berlin/New York 1994, 363-383; G. Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994; F.W. Graf/H.M. Müller (Hgg.), Der deutsche Protestantismus um 1900, VWGTh 9, Gütersloh 1996; H. Fischer/F.W. Graf, Art. Protestantismus, TRE 27, Berlin/New York 1997, 542-580.

<sup>7</sup> R. Schäfer, Art. Ritschl, Albrecht (1822-1889)/Ritschlsche Schule, TRE 29, Berlin/New York 1998, 200-238.

<sup>8</sup> Zur seit einigen Jahren wieder intensiven Beschäftigung mit Harnack vgl. W. Kinzig, Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem »Wesen des Christentums«. Zu Harnacks 150. Geburtstag am 7. Mai 2001, ThLZ 126, 2001, 473-500.

<sup>9</sup> S. Rebenich, Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels, Berlin 1997, 116-120 (dort die ältere Literatur). Erstaunlicherweise ist dieser Konflikt zwischen Kirche und Ministerialbürokratie im 2. Band des von J.F.G. Goeters und J. Rogge im Auftrag der Evangelischen Kirche der Union herausgegebenen Werkes »Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union«, Leipzig 1994, nicht eigens thematisiert.

<sup>10</sup> A.v. Zahn-Harnack, Der Apostolikumsstreit des Jahres 1892 und seine Bedeutung für die Gegenwart, Marburg 1950; E.R. Huber/W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert III, Berlin 1983, 645-690.759-799; A. Kasparick, Apostolikumsstreit und Agendenreform (1892-1895), in: J.F.G. Goeters/J. Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850-1918), Leipzig 1994, 318-331.

als Konflikte zwischen einem konservativen Luthertum und einer Patriistik, die sich als der genuine Ausdruck eines Neuprottestantismus versteht oder von außen so gesehen wird, erscheinen. Es handelt sich aber, wie bekannt, um grundsätzliche theologische Auseinandersetzungen, die ein Konfliktpotential gerade zwischen einer dem Historismus und dem theologischen Liberalismus verpflichteten Patriistik und einem konfessionellen Luthertum deutlich machen.

## II.

Wenn ich als Erlanger Kirchenhistoriker hier der Frage nach der Patriistik in der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, genauer: im konfessionellen Luthertum nachgehen will, also dem, was wir heute »Neuluthertum«<sup>11</sup> nennen und was natürlich keine Selbstbezeichnung ist, bedarf das einer Begründung.

In den letzten zehn Jahren war es für mich immer wieder notwendig, mich mit der mir ja bisher eher fremden Tradition meiner Erlanger Fakultät und der Geschichte der zu Beginn des 19. Jahrhunderts neu entstandenen Bayerischen Landeskirche auseinanderzusetzen.

Seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte das aus der spezifisch fränkischen Erweckungsbewegung kommende Neuluthertum in einer ganz charakteristischen Form und in imponierender, manchmal geradezu beängstigender Geschlossenheit die Erlanger Theologische Fakultät nach durchaus heftigen Auseinandersetzungen geprägt und das ältere, die Fakultät mehr als ein halbes Jahrhundert bestimmende Erbe der Aufklärung verdrängt<sup>12</sup>.

Der interpretationsbedürftige Befund hinsichtlich der Rolle der Patriistik in Erlangen und in der dezidiert lutherischen Erlanger Schule stellt

<sup>11</sup> F.-W. Kantzenbach/J. Mehlhausen, Art. Neuluthertum, TRE 24, Berlin/New York 1994, 327-341.

<sup>12</sup> F.-W. Kantzenbach, Die Erlanger Theologie, München 1960; M. Hein, Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19. Jahrhundert, LKGG 7, Gütersloh 1984; ders., Art. Erlangen, TRE 10, Berlin/New York 1982, 159-164; K. Beyschlag, Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993; N. Slenczka, Der Glaube und sein Grund. Studien zur Erlanger Theologie I, FSÖTh 85, Göttingen 1998; H.C. Brennecke, Art. Erlangen, RGG<sup>4</sup> II, Tübingen 1999, 1418-1420; ders., Art. Erlanger Schule 1, RGG<sup>4</sup> II, Tübingen 1999, 1420. Zum Fach Kirchengeschichte in Erlangen vgl. H.C. Brennecke, Zwischen Luthertum und Nationalismus. Kirchengeschichte in Erlangen, in: H. Neuhaus (Hg.), Geschichtswissenschaft in Erlangen, Erlanger Studien zur Geschichte 6, Erlangen/Jena 2000, 227-268.

sich folgendermaßen dar: Die Universität Erlangen ist 1743, also nur wenige Jahre nach Göttingen, als eine Art verkleinerte Kopie Göttingens gegründet worden<sup>13</sup>. Bis in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts fehlen noch fachlich definierte Nominalprofessuren<sup>14</sup>; Kirchengeschichte wird von Anfang an vornehmlich in der Theologischen Fakultät, aber nicht nur dort meist nach Göttinger Lehrbüchern<sup>15</sup> gelesen. Als eigenes Fach beginnt die Kirchengeschichte in Erlangen nun aber mit einem dezidierten Patristiker: Johann Georg Veit Engelhardt (1791-1855)<sup>16</sup>, der sich 1820 mit einer Arbeit über Ps. Dionys als Neuplatoniker des fünften Jahrhunderts habilitiert hatte und dessen Veröffentlichungen in allererster Linie den Bereich der Patristik betrafen, vor allem Pseudo Dionys und den heidnischen und christlichen Neuplatonismus<sup>17</sup>. 1823 erschien ein »Leitfaden zur Vorlesung über die Patristik«, die als Literaturgeschichte verstanden wird<sup>18</sup>. Auf ihn geht auch 1826 die Gründung eines wissenschaftlichen kirchengeschichtlichen Seminars in Erlangen zurück<sup>19</sup>. Bei der inhaltlichen und personellen Umstrukturierung der Erlanger Fakultät im Sinne eines aus der Erweckungsbewegung herkommenden konfessionellen Luthertums, die Adolf von Harleß und Johann Friedrich Wilhelm Höfling gemeinsam mit Ministerium und Oberkonsistorium in München ziemlich rücksichtslos und zunächst gegen den Widerstand der Fakultät, dafür mit wachsendem Erfolg besonders in der Berufungspolitik durchsetzten<sup>20</sup>, geriet Engelhardt, der bestimmt kein »Rationalist« im Sinne des damals als Schimpfwort benutzten Begriffes war, immer mehr in den Hintergrund<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> A. Wendehorst, *Geschichte der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 1743-1993*, München 1993, 11-70.

<sup>14</sup> Brennecke, *Zwischen Luthertum und Nationalismus* (wie Anm. 12), 232.

<sup>15</sup> Ebd. (wie Anm. 12), 229-233.

<sup>16</sup> Ebd. (wie Anm. 12), 233-236 (dort auch die Literatur über Engelhardt).

<sup>17</sup> J.G.V. Engelhardt, *Dissertatio de Dionysio plotizante*, Erlangen 1820; ders., *De origine scriptorum Areopagitorum*, Erlangen 1823. Besonders interessant ist, daß Engelhardt auch deutsche Übersetzungen zu Plotin und wohl überhaupt die erste deutsche Übersetzung des Pseudo Dionys vorgelegt hat: ders., *Plotins Enneaden*, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. I. Abteilung, Erlangen 1823 (nur dieser Teil ist erschienen); ders., *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius*, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet. Zwei Teile, Sulzbach 1823.

<sup>18</sup> J.G.V. Engelhardt, *Literarischer Leitfaden zur Vorlesung über die Patristik*, Erlangen 1823.

<sup>19</sup> Brennecke, *Zwischen Luthertum und Nationalismus* (wie Anm. 12), 235.

<sup>20</sup> Ebd. (wie Anm. 12), 236.

<sup>21</sup> Ebd. (wie Anm. 12), 235f.

Der erste Kirchengeschichtler des neuen Erlanger Luthertums wurde seit 1852 zunächst neben Engelhardt, dann ab 1855 als sein Nachfolger, Heinrich Schmid (1811-1885)<sup>22</sup>, der thematisch ganz auf die Lehrbildung der Reformation konzentriert war. Auf durchaus hohem Niveau und mit bewunderungswürdigem Fleiß wurde Kirchengeschichte in Erlangen von nun an für Jahrzehnte in erster Linie zur Apologie der lutherischen Bekenntnisse, im Grunde wieder wie vor der Aufklärung zur Hilfsdisziplin der Dogmatik, der sie die Belege zu liefern hatte. Und das blieb so auch bei dem zweiten Kirchenhistoriker des Erlanger Luthertums, bei Gustav Leopold Plitt (1836-1880)<sup>23</sup>. Bis zur Berufung Theodor Zahns im Jahre 1878<sup>24</sup> hat es während der theologisch durchaus vielfältigen und auch spannenden Phase der eigentlichen Erlanger Schule, die Karlmann Beyschlag auf seine sehr persönliche Weise eindrucksvoll dargestellt hat<sup>25</sup>, keine Patristik im eigentlichen Sinne als eigenständige Forschung mehr gegeben. Und nach meinem Eindruck hat sie damals auch niemand vermißt, auch die in letzter Zeit sich häufenden Untersuchungen zur Erlanger Theologie haben das, soweit ich jedenfalls erkennen konnte, nicht thematisiert<sup>26</sup>. Die Berufung Theodor Zahns, die diesem Mangel nicht nur qualitativ, sondern angesichts der ungeheuren Menge seiner literarischen Produktion auch quantitativ abgeholfen hat, markiert aber um 1880 schon das Ende der eigentlichen Erlanger Theologie in ihrer konfessionellen Geschlossenheit<sup>27</sup>, wie dann nach dem frühen Tod Plitts die Berufung Theodor Koldes als Kirchenhistoriker zeigt<sup>28</sup>. Die neulutherische Erlanger Theologie jedenfalls konnte ohne einen Beitrag der Patristik auskommen, obwohl die Konzentration auf Ekklesiologie und Sakramentenlehre, verbunden mit dem

<sup>22</sup> F. Wiegand, Art. Schmid, Heinrich Friedrich Ferdinand, ADB 54, Leipzig 1888, 83-85; F. Frank, Art. Schmid, Heinrich Friedrich Ferdinand, RE 17, Leipzig <sup>3</sup>1906, 647-649; Beyschlag, Die Erlanger Theologie (wie Anm. 12), 106-108; Brennecke, Zwischen Luthertum und Nationalismus (wie Anm. 12), 236-240.

<sup>23</sup> F. Frank, Art. Plitt, Gustav Leopold, RE 15, Leipzig <sup>3</sup>1904, 486-489 (= RE 12, Leipzig <sup>2</sup>1883, 69-72); A. Hauck, Art. Plitt, Gustav Leopold, ADB 26, Leipzig 1888, 304-307; Beyschlag, Die Erlanger Theologie (wie Anm. 12), 108-111; Brennecke, Zwischen Luthertum und Nationalismus (wie Anm. 12), 240-245.

<sup>24</sup> Beyschlag, Die Erlanger Theologie (wie Anm. 12), 122-132.

<sup>25</sup> Beyschlag, Die Erlanger Theologie (wie Anm. 12).

<sup>26</sup> Vgl. die unter Anm. 12 genannten monographischen Untersuchungen von K. Beyschlag, F.-W. Kantzenbach und M. Hein.

<sup>27</sup> Beyschlag, Die Erlanger Theologie (wie Anm. 12), 118-121.

<sup>28</sup> H. Jordan, Theodor Kolde – ein deutscher Kirchenhistoriker, Leipzig 1914; G. Seebaß, Art. Kolde, Theodor, NDB 12, Berlin 1980, 457f.; Brennecke, Zwischen Luthertum und Nationalismus (wie Anm. 12), 246-252.

für Erlangen typischen Organismusgedanken, einen Beitrag der Patristik zur Erlanger Theologie auf den ersten Blick hätte nahelegen, ja verlangen können.

Dieser Erlanger Befund, gegen den die dogmengeschichtlichen Arbeiten von Thomasius nur scheinbar sprechen<sup>29</sup>, stellt nun die Frage, ob es überhaupt im Neuluthertum, das aus der Erweckungsbewegung als Protest gegen die theologische Aufklärung und die Unionsbildungen der nachnapoleonischen Zeit entstanden war und nicht nur im deutschen Protestantismus eine ungeheuer große Wirkung durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch entfalten konnte, sondern auch eine ganze Reihe von Landeskirchen und ihre Theologischen Fakultäten prägen konnte, eine Patristik gegeben hat, und wenn, welche Funktion sie theologisch hatte.

Zur Definition des sogenannten »Neuluthertums« und seiner Geschichte liegen inzwischen so viele Untersuchungen vor, daß hier auf weitere Erklärungen verzichtet werden kann<sup>30</sup>. Zu erinnern ist hier nur daran, daß das Neuluthertum keine geschlossene Größe war, sondern in großer Vielfalt und teilweise im harschen gegenseitigen Widerspruch zueinander stand. Am einfachsten und sinnvollsten, auch wenn klar ist, daß das so nur eine Hilfslösung sein kann, erscheint es, das deutsche Neuluthertum nach seinen geographischen und vor allem je sehr typischen landeskirchlichen Ausprägungen zu gliedern. Den Schwerpunkten im Baltikum<sup>31</sup>, also außerhalb des Reiches, in Franken<sup>32</sup>, Sachsen<sup>33</sup>, Hannover<sup>34</sup> und Mecklenburg<sup>35</sup> entsprachen dann auch die zuständigen Theologischen Fakultäten in Dorpat<sup>36</sup>, Erlangen<sup>37</sup>, Leipzig<sup>38</sup> und

<sup>29</sup> Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 93-98.

<sup>30</sup> Siehe oben Anm. 11.

<sup>31</sup> R. Wittram (Hg.), *Baltische Kirchengeschichte*, Göttingen 1956.

<sup>32</sup> C.-J. Roepke, *Die Protestanten in Bayern*, München 1972; G. Pfeiffer, Art. Bayern 3/4, TRE 5, Berlin/New York 1980, 369-379; G. Müller (Hg.), *Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern I/II*, St. Ottilien 2000.

<sup>33</sup> G. Wartenberg, *Sachsen II*, 7: *Erweckungsbewegung, Konfessionsluthertum, Selbstbesinnung der Kirche*, TRE 29, Berlin/New York 1998, 572f.579f.

<sup>34</sup> G. Uhlhorn, *Hannoversche Kirchengeschichte*, Stuttgart 1902; I. Mager, *Hannover I*, 6, TRE 14, Berlin/New York 1985, 433f.; H.W. Krumwiede, *Kirchengeschichte Niedersachsens*, Göttingen 1996.

<sup>35</sup> K. Schmaltz, *Kirchengeschichte Mecklenburgs*, Berlin 1935-1952; G. Haendler, *Mecklenburg 5*, TRE 22, Berlin/New York 1992, 314-316.

<sup>36</sup> J. Frey, *Die theologische Fakultät der kaiserlichen Universität Dorpat-Jurjew 1802-1902*, Reval 1905; R.v. Engelhardt, *Die deutsche Universität Dorpat in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung*, Hannover 1969 (=Reval 1933); P. Hauptmann, Art. Dorpat 2/3, TRE 9, Berlin/New York 1982, 158-161.

Rostock<sup>39</sup> mit ihren je eigenen für die Zeit ungeheuer wirksamen publizistischen Organen<sup>40</sup>. Nur die Göttinger Fakultät hat die Hinwendung der eigenen hannoverschen Landeskirche zum Neuluthertum so nicht mitvollzogen<sup>41</sup>.

### III.

Ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit, schon weil einerseits die Zugehörigkeit einzelner Personen zum Neuluthertum nicht immer ganz eindeutig ist und auch eine Klassifizierung einzelner Neutestamentler oder Kirchengeschichtler als Patristiker angesichts der erst beginnenden Spezialisierung nicht ganz leicht ist, soll hier mit Theodor Kliefoth (1810-1895)<sup>42</sup> begonnen werden, der vor allem als extrem konservativer, ja reaktionärer neulutherischer Kirchenführer Mecklenburgs durch viele Jahrzehnte bekannt ist, der seine mecklenburgische Landeskirche nicht nur mit eiserner Hand regierte, sondern auch im Sinne eines spezifischen konfessionellen Luthertums, das sich in vieler Hinsicht von der Erlanger Schule sehr unterschied, einheitlich zu gestalten wußte<sup>43</sup>. Auch wenn Kliefoth nicht eigentlich als Patristiker gelten kann, so soll er hier wegen seiner 1839 erschienenen »Einleitung in die Dogmengeschichte«<sup>44</sup>, die in mancher Hinsicht dann für das Neuluthertum schulbildend geworden ist, doch am Anfang stehen. Durch sein Studium in Berlin war er zunächst von Schleiermacher und Neander,

<sup>37</sup> Siehe oben Anm. 12.

<sup>38</sup> G. Wartenberg, Art. Leipzig. Universität 2, TRE 20, Berlin/New York 1990, 727.

<sup>39</sup> G. Haendler, Art. Rostock. Universität 3, TRE 29, Berlin/New York 1998, 429.

<sup>40</sup> Das von 1825-1838 erschienene »Homiletisch-Liturgische Correspondenzblatt« kann z.B. als das erste publizistische Organ des aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Erlanger Luthertums gelten. Das eigentliche Organ der Erlanger Schule war die von 1838-1876 erschienene »Zeitschrift für Protestantismus und Kirche«, die 1890-1933 von der »Neuen Kirchlichen Zeitschrift« fortgesetzt wurde.

<sup>41</sup> J. Meyer, Geschichte der Göttinger Theologischen Fakultät, ZGNKG 42, 1937, 7-107; R. Smend, Art. Göttingen. Universität 2, TRE 13, Berlin/New York 1984, 560-563; B. Moeller (Hg.), Theologie in Göttingen, Göttinger Universitätsschriften A1, Göttingen 1987.

<sup>42</sup> F.-W. Kantzenbach, Art. Kliefoth, Theodor (1810-1895), TRE 19, Berlin/New York 1990, 268-271.

<sup>43</sup> Kantzenbach, Art. Kliefoth (wie Anm. 42).

<sup>44</sup> Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, Parchim/Ludwigslust 1839, dazu M. Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung in die Dogmengeschichte«, KuD 38, 1992, 47-70.

also gerade nicht im Sinn eines konfessionellen Luthertums, geprägt worden. Sein Anliegen war, gegen Ferdinand Christian Baur die einheitliche Entwicklung eines christlichen Lehrbegriffs in der Vielfalt der Gestalten und Ordnungen sowie in allen Veränderungen die bleibenden Gesetze der christlichen Lehrentfaltung deutlich zu machen<sup>45</sup>. Er wollte das christliche Dogma in seiner Entwicklung vor allem auch rechtfertigen, indem er die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung, wie sie sich ihm darstellten, deutlich machte<sup>46</sup>. Das Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung erscheint ihm so als Abfolge von verschiedenen Bewußtheitsstufen, wobei es implizit schon immer vollständig da war<sup>47</sup>. In vier Kreisen oder Bewußtheisstufen sah er das christliche Dogma sich entfalten: in der griechischen Kirche Gotteslehre und Christologie, in der lateinischen die Anthropologie und als Höhepunkt in der Kirche der Reformation die Soteriologie, wobei dieser Stufe eine besondere germanische Innerlichkeit entspricht<sup>48</sup>. Hier folgt Kliefoth einer bestimmten und nicht unproblematischen Form des romantischen Zeitgeistes. In der Wiedergeburt der Reformation erfolgt für ihn die letzte, noch zukünftige dogmatische Bewußtheisstufe des Christentums, nun ganz auf die Kirche und die letzten Dinge bezogen. Es scheint deutlich, daß hier die Wiederentdeckung des Luthertums mit der Konzentration auf die Kirche und ihre Bekenntnisse in seiner Gegenwart gemeint ist<sup>49</sup>. Auf diese Weise kann der Prozeß der Dogmenbildung, dem auf der anderen Seite nach Kliefoth auch ein Prozeß der Dogmenersetzung entspricht<sup>50</sup>, als organisches Wachstum verstanden werden. Die Reformation wird somit nicht mehr als Bruch gesehen, sondern zum wahren und eigentlich einzigen Erben der kirchlichen Lehrentwicklung seit der Alten Kirche, im Grunde seit den Schriften des Neuen Testaments erklärt, was die Übernahme als wahr erkannter Institutionen der vorreformatorischen Zeit nicht nur rechtfertigt, sondern geradezu fordert<sup>51</sup>. Hier

<sup>45</sup> Kantzenbach, Art. Kliefoth (wie Anm. 42); Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 51f.

<sup>46</sup> Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 51-58.

<sup>47</sup> Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 53-55.

<sup>48</sup> Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 54f.

<sup>49</sup> Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 58-64.

<sup>50</sup> Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 56f.

<sup>51</sup> Kliefoth, Einleitung (wie Anm. 44), § 46, 132-136; Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 59f. In diesem Zusammenhang ist auch die Diskussion um die Gotik als dem der lutherischen Kirche eigentlich allein angemessenen, weil die Tradition repräsentierenden, Kirchenbaustil zu sehen, wie sie dann seit 1858 in dem in Stuttgart erscheinenden »Christlichen Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus«

scheint mir Kliefoths späteres Amtsverständnis seine Begründung zu haben<sup>52</sup>. Martin Ohst hat jüngst die Frage gestellt, ob Kliefoths »Einleitung in die Dogmengeschichte« mit ihren Anlehnungen an Schleiermacher und Neander überhaupt als neulutherisch angesehen werden kann. Für ihn gilt Kliefoths »Einleitung in die Dogmengeschichte« vielmehr als »Scharnierstück zwischen Vermittlungstheologie und Neuluthertum«<sup>53</sup>. Ich bin der Auffassung, daß hier eben eine bezeichnende Veränderung des von Schleiermacher und Neander übernommenen Erbes deutlich wird, so daß man in der Tat von »Neuluthertum« nicht nur sprechen kann, sondern muß. Auf der anderen Seite wird dabei aber auch deutlich, darin ist Martin Ohst zuzustimmen, wie sehr dieses »Luthertum« – im Gegensatz zu seiner Selbstwahrnehmung und vielfältigen Selbstbehauptung – von Schleiermacher, Neander und e contrario auch von den Fragestellungen Baur's geprägt ist<sup>54</sup>.

Der erste wirkliche Patristiker des Neuluthertums war eigentlich Alttestamentler. Carl Paul Caspari (1814-1892)<sup>55</sup> ist in den neueren theologischen Lexika keines Artikels mehr für wert befunden worden<sup>56</sup>. Er wurde im Jahre 1814 in einer jüdischen Kaufmannsfamilie in Dessau, der Stadt, aus der auch Moses Mendelssohn stammte, geboren, hatte in Leipzig mit dem Studium der Orientalistik begonnen und ist dort, zwar eine Generation nach Neander<sup>57</sup>, aber ebenfalls von der Erweckungsbe-

geführt wurde. Das sogenannte »Eisenacher Programm« von 1861, das im Grunde nur in den lutherischen Kirchen galt, hat die Rezeption der Gotik, die sog. Neogotik, dann für den lutherischen Kirchenbau verbindlich festgeschrieben; vgl. H.C. Brennecke, Zwischen Tradition und Moderne. Protestantischer Kirchenbau an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: Graf/Müller (Hgg.), Der deutsche Protestantismus (wie Anm. 6).

<sup>52</sup> Kantzenbach, Art. Kliefoth (wie Anm. 42); H. Stoll, Theodor Kliefoth als Kirchenführer, Göttingen 1936 (dazu kritisch Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« [wie Anm. 44], 49 Anm. 10); G. Kehnscherper, Das Wesen der Kirche nach Kliefoth, Diss. theol. Leipzig 1953 (dactyl.).

<sup>53</sup> Ohst, Theodor Kliefoths »Einleitung« (wie Anm. 44), 69.

<sup>54</sup> Vgl. auch E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie 5, Münster 1984 (= Gütersloh <sup>3</sup>1964), 364-430: »Vermittlungstheologie und Konfessionalismus unter der Einwirkung Hegels und Schleiermachers«.

<sup>55</sup> J. Belsheim, Art. Caspari, Carl Paul, RE 3, Leipzig <sup>3</sup>1897, 737-742.

<sup>56</sup> Vgl. die TRE und die 3. und 4. Auflage der RGG.

<sup>57</sup> Zur Konversion Neanders zum Christentum vgl. K.-V. Selge, August Neander, ein getaufter Hamburger Jude der Emanzipations- und Restaurationszeit als erster Berliner Kirchenhistoriker (1813-1850), in: G. Besier/C. Gestrich (Hgg.), 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, 233-276, bes. den Exkurs 265-268; J. Mehlhausen, Art. Neander, Johann August Wilhelm (1789-1850), TRE 24, Berlin/New York 1994, 238-242.

wegung beeinflusst, durch seinen Freund Franz Delitzsch<sup>58</sup> 1838 Christ geworden. Charakteristisch erscheint mir aber der Unterschied zur Situation Neanders dreißig Jahre früher. Caspari wird ein strenger lutherischer Konfessionalist, der sich bei seinem nun beginnenden Theologiestudium ganz an dem konservativen Berliner Alttestamentler Ernst Wilhelm Hengstenberg<sup>59</sup> orientiert. Ob Caspari auch von Neander in seiner Berliner Zeit beeinflusst wurde, ist so nicht ohne weiteres feststellbar. Obwohl ihm Hengstenberg sehr zuredet, schlägt Caspari einen Ruf nach Königsberg aus, um nicht unter die Herrschaft der preußischen Union mit den sich daraus ergebenden Verpflichtungen für einen Theologieprofessor zu kommen<sup>60</sup>. Im Jahre 1847 bekommt er dann einen Ruf nach Christiania, dem damals noch unter schwedischer Herrschaft stehenden heutigen Oslo, dessen theologische Fakultät gerade ebenfalls eine entschlossene Hinwendung zum Luthertum vollzogen hatte<sup>61</sup>. Bis zu seinem Tod im Jahr 1892 ist er trotz verschiedener verlockender Rufe an die wichtigsten Fakultäten des deutschen und baltischen Luthertums<sup>62</sup> in Christiania geblieben und hat in den mehr als vierzig Jahren seiner Tätigkeit dort die Osloer Theologische Fakultät und die norwegische lutherische Kirche prägen können. Als Alttestamentler vertrat Caspari kompromißlos im Sinne seines Lehrers Hengstenberg die Echtheit und Integrität aller alttestamentlichen Schriften. Mit Sorge und Betroffenheit nahm er die Öffnung seines Freundes Franz Delitzsch zur historischen Kritik wahr<sup>63</sup>. Erstaunlich ist nun, daß der größte Teil seines umfangreichen literarischen Werkes patristischen Fragen gewidmet ist<sup>64</sup>, wobei die Hin-

<sup>58</sup> Zu dem von Franz Delitzsch (1813-1890), der von der Erlanger heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns geprägt war, 1886 gegründeten »Institutum Iudaicum« in Leipzig (heute »Institutum Delitzschianum« in Münster), dessen wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Judentum in erster Linie die Judenmission zum Ziele hatte, siehe S. Wagner, Franz Delitzsch. Leben und Werk, BEvTh 80, München 1978.

<sup>59</sup> F.W. Graf, »Restaurationstheologie« oder neulutherische Modernisierung des Protestantismus, in: W.-D. Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1991, 64-109; ders., Art. Hengstenberg, Ernst Wilhelm, RGG<sup>4</sup> 3, Tübingen 2000, 1624f.

<sup>60</sup> Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55), 739.

<sup>61</sup> Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55); N.E. Bloch-Hoell, Art. Oslo. Theologische Fakultät, TRE 25, Berlin/New York 1995, 516f. An der Osloer theologischen Fakultät in der Mitte des 19. Jahrhunderts läßt sich der Einfluß Schleiermachers auf das Neuluthertum besonders in der Person G. Johnsons deutlich machen, der Caspari für Oslo gewonnen hatte.

<sup>62</sup> Caspari bekam schon 1850 einen Ruf nach Rostock, 1856 nach Dorpat und 1857 und 1867 nach Erlangen; Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55), vgl. 739.

<sup>63</sup> Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55), 740f.

wendung zur Patristik direkt und durch eigene Aussagen nachprüfbar in seinem neulutherischen theologischen Ansatz begründet ist, nämlich aus einem Konflikt des bekennnisgebundenen dänischen und norwegischen Luthertums mit den aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Grundtvigianern, die Taufsymbol und Abendmahlsworte als unmittelbare Herrenworte über die Schrift stellten<sup>65</sup>. Die Lutheraner sahen hier einen gefährlichen Angriff auf das Schriftprinzip. So hat Caspari immer wieder darauf hingewiesen, daß seine Hinwendung zur Patristik ausschließlich aus praktischem kirchlichen Interesse erfolgt sei<sup>66</sup>. Von dieser Motivation her ist es auch nicht erstaunlich, daß die Geschichte der Taufsymbole eigentlich über Jahrzehnte sein im Grunde einziges patristisches Thema geblieben ist. Es ging ihm darum, durchaus ihre apostolische Autorität, aber ebenso ihre Unterordnung unter die Schrift nachzuweisen. Vier voluminöse Bände mit Untersuchungen zur Geschichte des Taufsymbols und vor allem seiner Überlieferung sind allein auf deutsch erschienen<sup>67</sup>. Vor allem hat Caspari auf vielen Bibliotheksreisen Handschriften ausgegraben und die bis dahin unbekanntenen Texte soweit als möglich kritisch ediert und auch kommentiert<sup>68</sup>. Im Grunde handelt es sich bei seinen patristischen Untersuchungen um eine monumentale Korrektur, Ergänzung und Weiterführung der 1842 erstmals erschienenen *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* von August Hahn, dessen Hinwendung zum Luthertum im übrigen interes-

<sup>64</sup> Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55), 741.

<sup>65</sup> Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55), 740f.; vgl. auch C. Thodberg, Art. Grundtvig, Nikolaj Frederik Severin (1783-1872), TRE 14, Berlin/New York 1985, 284-289; A.M. Allchin, Nikolai Frederich Grundtvig. An Introduction to his Life and Work, London 1998.

<sup>66</sup> C.P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert I, Brüssel 1964 (= Christiania 1866), III f.

<sup>67</sup> C.P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert I-III (Universitätsprogramme), Brüssel 1964 (= Christiania 1866-1875); ders., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Brüssel 1964 (= Christiania 1879).

<sup>68</sup> C.P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften I (Universitätsprogramm zur vierten Säcularfeier der Geburt Luthers), Brüssel 1964 (= Christiania 1883); ders., Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den letzten zwei Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters. Theils zum ersten, theils zum zweiten Male herausgegeben und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet (Universitätsprogramm), Brüssel 1964 (= Christiania 1890).

sant ist, der aber hier als in erster Linie doch kirchenleitend tätig übergegangen werden soll<sup>69</sup>.

Ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse der Arbeiten von Caspari läßt einen an der rein praktisch kirchlichen Motivation eher etwas zweifeln (heutige Vertreter der Praktischen Theologie hätten vermutlich Mühe, seine Arbeiten als aus rein praktisch-theologischer Motivation zu begreifen). Offensichtlich ist sein wissenschaftlicher, vor allem philologischer Eros hier weit über das ursprünglich Geplante hinausgegangen, aber in zahllosen meist norwegischen Veröffentlichungen und populären Vorträgen hat er sein eigentliches Ziel nie aus dem Auge verloren<sup>70</sup>. Die Gelehrsamkeit dieser Materialsammlungen ist bewundernswert, allerdings fehlt irgendeine Synthese. Diese Aufhäufung ungemein gelehrten Materials in erster Linie aus apologetischer Motivation erscheint in mancher Hinsicht wie ein Vorspiel zum patristischen Werk Theodor Zahns. Trotz der zwischen 1860 und 1890 auf deutsch erschienenen viel beachteten Untersuchungen Casparis zur Geschichte des Taufsymbols ist er, wenn der Schein nicht trügt, im deutschen Luthertum nicht eigentlich schulbildend geworden, sondern sind seine gelehrten Untersuchungen eher als Materialsammlungen rezipiert worden.

## V.

Ganz anders verhält es sich nun dagegen mit dem neben Erlangen bedeutendsten akademischen Zentrum des Neuluthertums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Dorpat. Die vielfältigen Bezüge und personellen Austausch zwischen Erlangen und Dorpat durch die ganze zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sind schon aus Adolf Harnacks Vita bekannt und müssen hier nicht wiederholt werden<sup>71</sup>. Im Unterschied zur Erlanger Theologie spielt nun – eigentlich überraschend angesichts

<sup>69</sup> A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Breslau 1842 (21877, die 3. völlig überarbeitete Auflage mit einem Anhang von A. Harnack erschien Breslau 1897, Neudr. Hildesheim 1962, hrsg. von G.L. Hahn, dem Sohn des 1863 verstorbenen Herausgebers). Zu August Hahn vgl. J. Köstlin, Art. Hahn, August, RE 7, Leipzig <sup>3</sup>1899, 340-343.

<sup>70</sup> Belsheim, Art. Caspari (wie Anm. 55), 740f. Die meisten seiner eher populären apologetischen Schriften erschienen in »Lutherske Kirketidende«, »Luthersk Ugeskrift«, vor allem aber in »Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge«, die Caspari 1857 zusammen mit seinem Freund G. Johnson gegründet hatte.

<sup>71</sup> Vgl. Zahn-Harnack, Adolf von Harnack (wie Anm. 5), 11-52.

der engen Beziehungen zwischen beiden Fakultäten – im Neuluthertum Dorpater Prägung die Patristik eine durchaus wichtige Rolle; hier werden dann in der Person des jungen Adolf Harnack aber auch einige Aporien einer Patristik im Neuluthertum deutlich.

Die Wende von der Erweckungsbewegung zu einem bewußt konfessionellen Luthertum war in Dorpat etwas früher als in Erlangen, schon zu Beginn der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts<sup>72</sup> und im russischen Reich auch ohne staatlichen Druck erfolgt.

Wichtig für die Frage nach einer konfessionellen lutherischen Patristik in Dorpat ist zunächst der nur von 1842-1851 dort wirkende Friedrich Adolf Philippi (1809-1882), der 1809 in Berlin in einer jüdischen Familie geboren wurde<sup>73</sup>. Unter dem Eindruck der späten, immer mehr zum lutherischen Konfessionalismus neigenden Erweckungsbewegung hatte er sich, wie einige Jahre später dann auch Caspari, im Jahr 1829 in Leipzig taufen lassen (von demselben Pfarrer, der dann 1838 auch Caspari taufte). Auch Philippi vertrat seitdem ein konsequentes und kompromißloses Luthertum in enger Verbindung mit Hengstenberg und Friedrich Julius Stahl (1802-1861), der bekanntlich aus einer Münchener jüdischen Kaufmannsfamilie stammte und sich 1819 ebenfalls unter dem Eindruck der Erweckungsbewegung hatte taufen lassen<sup>74</sup>. Philippi hat vornehmlich über Kelsos gearbeitet, den er als Eklektiker mit epikuräischen Tendenzen ansah<sup>75</sup>. Daß neben Johann August Wilhelm Neander (1789-1850)<sup>76</sup>, der nun zwar nicht zum Neuluthertum gerechnet werden kann, aber es doch in vieler Hinsicht beeinflusst hat, mit Carl Paul Caspari und Friedrich Adolph Philippi zwei unter dem Einfluß der inzwischen sich konfessionalisierenden Erweckungsbewegung als Studenten getaufte Juden am Beginn einer lutherischen konfessionellen Patristik stehen, ist zumindest bemerkenswert<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Vgl. Hauptmann, Art. Dorpat 3. (wie Anm. 36), 160f.

<sup>73</sup> F. Philippi, Art. Philippi, Friedrich Adolph, RE 15, Leipzig 31904, 316-319; Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 185-188.

<sup>74</sup> T. Jähnichen, Art. Stahl, Friedrich Julius (1802-1861), TRE 32, Berlin/New York 2000, 107-110 (Lit.).

<sup>75</sup> F.A. Philippi, *De Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere*, Berlin 1836.

<sup>76</sup> Neander wurde am 17. Januar 1789 als David Mendel in Göttingen in einer Kaufmannsfamilie geboren; vgl. oben Anm. 57.

<sup>77</sup> Die in verschiedenen Vereinen organisierte Judenmission hatte durch die Erweckungsbewegung in Deutschland seit der Wende vom 18. zum 19. Jh. einen deutlichen Motivationsschub bekommen, der aber auch im Zusammenhang mit den jüdischen Emanzipationsbestrebungen zu sehen ist. So war 1822 in Berlin (zwei Jahre vor der Gründung der Berliner Missionsgesellschaft für die Heidenmission!) eine »Gesell-

Philippi hat selbst nur wenige patristische Untersuchungen verfaßt, wichtig geworden ist er als der akademische Lehrer Moritz von Engelhardts (1826-81)<sup>78</sup>, der bis zu seinem frühen Tod der akademische Lehrer und väterliche Freund Adolf Harnacks war. Schon 1851 ging Philippi nach Rostock, das inzwischen ebenfalls zu einer Hochburg des Neuluthertums mecklenburgischer Prägung in der Tradition Kliefoths geworden war.

Nach dem Studium in Dorpat hatte Engelhardt seine akademische Ausbildung vor allem in Erlangen, aber auch in Bonn und Berlin, also durchaus auch an Fakultäten, die von der Union geprägt waren, fortgesetzt<sup>79</sup>, ein interessantes Indiz für die theologische Weite dieses Dorpater Luthertums, zumindest für die Offenheit des jungen Engelhardt. Seine 1853 erschienene Arbeit über Valentin Ernst Löscher, der als Vorkämpfer des neuen Luthertums erscheint, zeigt ihn als strikten Vertreter des Neuluthertums, ebenso einige neutestamentliche Untersuchungen<sup>80</sup>.

Seit 1849 hatte Johann Heinrich Kurtz (1809-1890) als Kirchengeschichtler in Dorpat gewirkt<sup>81</sup>, der für die Patristik keine Rolle gespielt hat, durch ein immer wieder aufgelegtes Lehrbuch der Kirchengeschichte aber einen hohen Bekanntheitsgrad hatte<sup>82</sup>. Allerdings ist er ein durchaus interessantes Beispiel für eine Entwicklung von einem Vertreter der theologischen Aufklärung zum Neuluthertum<sup>83</sup>. Als er in Dorpat 1859 auf die Professur für Altes Testament wechselte<sup>84</sup>, wurde Engelhardt sein

schaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden« gegründet worden; vgl. P.G. Aring, Art. Judenmission 4. Judenmission in der Neuzeit, TRE 17, Berlin/New York 1988, 328f.; die Sicht des Neuluthertums bei K.F. Heman, Art. Mission unter den Juden II: Geschichte der Judenmission in der evangelischen Kirche, RE 13, Leipzig <sup>3</sup>1905, 177-192.

<sup>78</sup> N. Bonwetsch, Art. Engelhardt, Gustav Moritz Konstantin, RE 5, Leipzig <sup>3</sup>1898, 374-379; ders., Art. Engelhardt, Gustav Moritz Constantin, ADB 48, Leipzig 1904, 371-376; J. Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 159-163.

<sup>79</sup> 1850 ging er nach Erlangen, wo Hofmann, Delitzsch, Nägelsbach und Thomasius auf ihn einwirkten; 1851 nach Bonn, wo Rothe und Dörner ihn nach Bonwetsch, Art. Engelhardt (wie Anm. 78), 375, wenig fesselten.

<sup>80</sup> M.v. Engelhardt, Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken dargestellt, Dorpat 1853; zu seinen neutestamentlichen Arbeiten vgl. Bonwetsch, Art. Engelhardt (wie Anm. 78).

<sup>81</sup> N. Bonwetsch, Art. Kurtz, Johann Heinrich, RE 11, Leipzig <sup>3</sup>1902, 187-190; Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 154-159.

<sup>82</sup> J.H. Kurtz, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Mitrau 1853ff. (unvollendet); vgl. Bonwetsch, Art. Kurtz (wie Anm. 81), 189f.

<sup>83</sup> Nach Bonwetsch, Art. Kurtz (wie Anm. 81), 187, vollzog sich diese Wende bei Kurtz unter dem Einfluß Tholucks in Halle, wo Kurtz 1830/31 studierte.

<sup>84</sup> Bonwetsch, Art. Kurtz (wie Anm. 81), 188.

Nachfolger. Wie sein Lehrer Philippi hat Engelhardt sich auch mit dem nur durch die bei Origenes überlieferten Zitate bekannten Mittelplatoniker Kelsos befaßt<sup>85</sup>. Nach dem Zeugnis Adolf Harnacks muß die Patristik in der theologischen Ausbildung an der Dorpater Fakultät bei Engelhardt einen wichtigen Platz gehabt haben<sup>86</sup>. Seine wohl bedeutendste patristische Arbeit erschien aber erst 1878, drei Jahre vor seinem Tod: *Das Christentum des Märtyrers Justin. Eine Untersuchung über die Anfänge katholischer Glaubenslehre*<sup>87</sup>. Damals war sein ehemaliger Schüler und inzwischen Freund Adolf Harnack bereits zum Kollegen geworden. Durchaus in Kritik zum neulutherischen Traditionsverständnis sah Engelhardt Justin nicht einfach als Fortsetzer der apostolischen Tradition, sondern als typischen Repräsentanten des Christentums des zweiten Jahrhunderts<sup>88</sup>. Vermutlich eher unfreiwillig bezeugt Engelhardts Justinbuch eine gewisse Distanz vor allem zum neulutherischen Traditionsverständnis. Schon einige Zeitgenossen haben gewisse Einflüsse von Ritschl bemerkt<sup>89</sup>. Zweifellos will Engelhardt ganz und gar Lutheraner sein, aber in den siebziger Jahren wird bei ihm doch eine gewisse Resignation hinsichtlich der Vereinbarkeit von kritischer theologischer Wissenschaft und dem konservativen Luthertum Dorpater Prägung deutlich<sup>90</sup>. Neuluthertum und wirkliche historische Forschung scheinen sich ihm immer mehr zu widersprechen. Seine große Hoffnung auf ein wirklich geschichtliches

<sup>85</sup> M.v. Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik biblischer Geschichten und christlicher Lehre vom Standpunkt des Heidentums, DZTK 11, 1869.

<sup>86</sup> Vgl. die von K.H. Neufeld aus der Harnack-Biographie von A.v. Zahn-Harnack zusammengestellten, im Zweiten Weltkrieg verlorengegangenen Briefe: K.H. Neufeld, Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum »Wesen des Christentums«, IThS 4, Innsbruck/München/Wien 1979, 184-194; bes. den Brief vom Januar 1874 (nach Abgabe der Habilitation), ebd. 190.

<sup>87</sup> M.v. Engelhardt, Das Christentum des Märtyrers Justin. Eine Untersuchung über die Anfänge katholischer Glaubenslehre, Erlangen 1878.

<sup>88</sup> Vgl. dazu die Rezension von A. Harnack: A. Harnack, Rez. zu: M.v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, in: ThLZ 3, 1878, 632-637 (wieder abgedruckt bei Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt [wie Anm. 86], 194-199).

<sup>89</sup> Vgl. Bonwetsch, Art. Engelhardt (wie Anm. 78), 377, der allerdings auch nur die Möglichkeit von Einflüssen von Ritschl als Dogmatiker auf Engelhardt strikt ablehnt, allerdings berichtet, daß Engelhardt sich selbst darüber gewundert hatte, in vielen Einzelheiten mit Ritschl übereinzustimmen; vgl. A. Harnack, Rez. zu: Die deutsche Universität Dorpat im Lichte der Geschichte und der Gegenwart, Leipzig, 1882, in: ThLZ 8, 1883, 90 (wieder abgedruckt bei K.H. Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt [wie Anm. 86], 200); Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 78-84.

<sup>90</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 75-84.

Verständnis des Christentums im Rahmen des Luthertums ist deshalb sein Schüler und junger Freund Adolf Harnack<sup>91</sup>. Den endgültigen Bruch Harnacks mit dem Neuluthertum, wie es sein Vater Theodosius Harnack<sup>92</sup> lebte und lehrte, hat der schon 1881 erst fünfundfünfzigjährig verstorbene Engelhardt dann wohl nicht mehr erlebt.

Für das Neuluthertum wichtig geworden und ihm bis an sein Lebensende treu geblieben ist allerdings ein anderer Schüler Engelhardts, Nathanael Bonwetsch (1848-1925)<sup>93</sup>, der 1881 auch sein Nachfolger in Dorpat wurde. Bonwetsch, der dann schon 1891 nach Göttingen ging, ist nun wirklich der Patristiker des Dorpater Luthertums, der dann neben Theodor von Zahn seit seiner Göttinger Wirksamkeit wohl überhaupt der Patristiker des konfessionellen Luthertums am Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geworden ist. Die zu seinem siebzigsten Geburtstag 1918 von seinem Sohn erstellte Bibliographie<sup>94</sup> weist ihn in erster Linie als Patristiker, hier vor allem auch als Editor der altslawischen Übersetzungen des Methodius und Hippolyts aus<sup>95</sup>. Bis

<sup>91</sup> Vgl. den undatierten Brief Engelhardts an A. Harnack aus dem Jahre 1873 (es handelt sich um die Reaktion Engelhardts auf die Promotion seines Schülers in Leipzig), Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 187: »Ich danke Gott dem Herrn dafür, daß er unter den gläubigen Theologen Männer erweckt, die Lust und Kraft haben, es in der dürresten und mühsamsten Arbeit den Feinden seines Reiches zuvor zu tun.« Daß auch Harnack selbst sich zu dieser Zeit noch ganz als Vertreter des konservativen Luthertums sah, geht aus den Briefen desselben Jahres an Engelhardt hervor; Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 75-84.188.

<sup>92</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 60-88. Zu Theodosius Harnack vgl. V. Drehsen, Konfessionalistische Kirchentheologie. Theodosius Harnack (1816-1889), in: Graf (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus (wie Anm. 6), 146-181; B. Schröder, Die Wissenschaft der sich selbst erbauenden Kirche: Theodosius Harnack, in: C. Grethlein/M. Meyer-Blank (Hgg.), Geschichte der praktischen Theologie, APTh 12, Leipzig 1999, 151-206.

<sup>93</sup> Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 163-165; E. Wolf, Art. Bonwetsch, Gottlieb Nathanael, NDB 2, Berlin 1971 (= Berlin 1955), 451; E. Mühlenberg, Nathanael Bonwetsch, 1848-1925, in: K. Arnd/G. Gottschalk/R. Smend (Hgg.), Göttinger Gelehrte. Die Akademie der Wissenschaft zu Göttingen in Bildnissen und Würdigungen, Göttingen 2001, 280f.

<sup>94</sup> G. Bonwetsch, G. Nathanael Bonwetschs literarische Wirksamkeit, in: Theologische Festschrift für Nathanael Bonwetsch zu seinem 70. Geburtstag (17. Februar 1918), Leipzig 1918, 148-154.

<sup>95</sup> G.N. Bonwetsch/H. Achelis (Hgg.), Hippolytus Werke I, Commentarius in Daniele et al., GCS 1, Leipzig 1897; G.N. Bonwetsch (Hg.), Methodius von Olympos, I. Schriften (Text, Kommentar, Übersetzung), Erlangen/Leipzig 1891; G.N. Bonwetsch (Hg.), Methodius Olympos, Werke, GCS 29, Leipzig 1917. Zu Einzeluntersuchungen über Methodius und Hippolyt vgl. die Bibliographie, 149.

heute bekannt sind außer den Studien zu Hippolyt und Methodius vor allem seine Untersuchungen über den Montanismus<sup>96</sup>. Seine Arbeiten zur Geschichte der Reformation und vor allem zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zeigen ihn als konsequenten Vertreter des Neuluthertums<sup>97</sup>, der sich in theologischen bzw. konfessionellen Kontroversen im übrigen faktisch immer dem um zehn Jahre älteren Theodor Zahn anschloß, obwohl er ganz anders als Zahn offenbar eine eher irenische Natur war. Die Frage ist, besonders auch angesichts der editorischen Tätigkeit Bonwetschs, wo er in seinen patristischen Arbeiten als theologischer Vertreter des Neuluthertums deutlich und erkennbar wird? Vielleicht kann dabei seine 1925 unmittelbar nach seinem Tod postum erschienene *Theologie des Irenäus*<sup>98</sup> helfen, die geradezu als sein Vermächtnis bezeichnet wurde<sup>99</sup>. Irenäus ist für ihn der Bibeltheologe schlechthin und vor allem Theologe der Kirche, wobei Bonwetsch verschiedentlich Irenäus mit Luther vergleichen kann<sup>100</sup>. Irenäus steht für ihn in unmittelbarer Kontinuität zur apostolischen Kirche und wird auf diese Weise geradezu zum Zeugen einer neulutherischen Ekklesiologie<sup>101</sup>. Auch bei Bonwetsch ist ein apologetischer Zug unverkennbar. Sein 1909 erschienener *Grundriß der Dogmengeschichte*<sup>102</sup> ist ganz für den akademischen Unterricht konzipiert und ganz offensichtlich in vieler Hinsicht von Gottfried Thomasius abhängig, dessen Dogmengeschichte er 1886 zusammen mit Reinhold Seeberg überarbeitet hatte<sup>103</sup>. Die christliche Lehrentwicklung hat auch für ihn in der Konkordienformel ihren Höhepunkt und ihr Ende erreicht<sup>104</sup>, die reformierte Entwicklung wird in einem in mancher Hinsicht seltsam nachklappenden

<sup>96</sup> N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881; ders., *Texte zur Geschichte des Montanismus*, KIT 129, Bonn 1914; ders., *Art. Montanismus*, RE 13, Leipzig <sup>3</sup>1903, 417-426.

<sup>97</sup> Vgl. N. Bonwetsch, *Art. Kirchengeschichte*, RE 10, Leipzig <sup>3</sup>1901, 376-383; ders. (Hg.), *Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte. Briefe an E.W. Hengstenberg*. 1. Folge, BFChTh 22/1, Gütersloh 1917; vgl. auch die Bibliographie.

<sup>98</sup> N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, BFChTh II, 9, Gütersloh 1925.

<sup>99</sup> Vgl. das Nachwort seines Sohnes G. Bonwetsch.

<sup>100</sup> Besonders in Kapitel I, 2: »Die Schrift als Quelle der Wahrheitserkenntnis« (S. 33-44) wird Irenäus fast als Vertreter des lutherischen Schriftprinzips gezeichnet.

<sup>101</sup> Vgl. auch Kapitel V »Die Kirche« (S.114-132). Gerade in diesem Punkt erscheint die Justin-Monographie seines Lehrers Engelhardt moderner.

<sup>102</sup> N. Bonwetsch, *Grundriß der Dogmengeschichte*, München 1909.

<sup>103</sup> G. Thomasius, *Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*, Erlangen <sup>2</sup>1886-1889.

<sup>104</sup> Bonwetsch, *Grundriß* (wie Anm. 102).

Kapitel im Grunde als Abfall von Luther und damit eigentlich als Abfall von der Reformation behandelt<sup>105</sup>.

Auch der nur wenig jüngere Johannes Haussleiter (1851-1928)<sup>106</sup>, nach Bonwetschs Wechsel nach Göttingen sein Nachfolger in Dorpat, der dann aber nur zwei Jahren später 1893 nach Greifswald ging, war Schüler Engelhardts und ein bewußt lutherischer Patristiker. Bei ihm wird mit der Zeit eine zunehmende Distanz zu seiner neulutherischen Herkunft sichtbar, die dann bei seinem Schüler Hermann Jordan (1878-1922) nach meinem Eindruck in einer eigentlich erschütternden Aporie enden sollte. Aber es ist deutlich, daß im Unterschied zu Erlangen im Dorpater Luthertum während der ganzen zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts seit der Wirksamkeit von Philippi die Patristik theologisch eine wichtige Rolle gespielt hat, wie übrigens auch die patristischen Arbeiten von dann führenden Vertretern der baltischen Kirche wie Alfred Seeberg (1863-1915)<sup>107</sup> oder Traugott Hahn (1875-1919)<sup>108</sup> zeigen. Allerdings werden in der Dorpater Patristik schon bei Engelhardt Anfragen an die Möglichkeit einer in dieser Weise konfessionell geprägten Patristik deutlich, die bei seinem Schüler Adolf Harnack dann zum Bruch mit der lutherischen Überlieferung führen sollten, was ja auch einen von beiden Seiten als sehr schmerzhaft empfundenen Bruch mit dem Vater bedeutete.

Angesichts der bekannten sehr engen inhaltlichen und personalen Beziehungen zwischen den Theologischen Fakultäten in Dorpat und Erlangen fällt es schwer, den frappierenden Unterschied zwischen der

<sup>105</sup> Bonwetsch, Grundriß (wie Anm. 102), 195: »Die Reformation Zwinglis war nicht wie die Luthers in originaler Weise aus dem Ringen um das Heil der Seele herausgeboren...« Die gesamte reformierte Entwicklung klappt als ein Anhang von nur sechs Seiten der immerhin 70 Seiten umfassenden Darstellung der Reformation eigentümlich nach.

<sup>106</sup> Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 165-168; E. Kähler, Art. Haussleiter, Johannes, NDB 8, Berlin 1969, 129f.

<sup>107</sup> A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, München 1966 (= Leipzig 1903); ders., Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908; über A. Seeberg vgl. das von seinem Bruder verfaßte Lebensbild: R. Seeberg, Doktor Alfred Seeberg, Leipzig 1916; Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 123-125; K.-G. Wesseling, Art. Seeberg, Oskar Theodor Alfred, BBKL 9, Herzberg 1995, 1304-1307.

<sup>108</sup> Frey, Die theologische Fakultät (wie Anm. 36), 175f.; W. Hahn, Art. Hahn, Traugott, RGG<sup>3</sup> 3, Tübingen 1959, 30. Von 1908 bis zu seiner Ermordung im Jahre 1919 war Hahn Professor für praktische Theologie in Dorpat. Seine wissenschaftliche Laufbahn hatte bei Haussleiter mit Untersuchungen zu Tyconius begonnen: T. Hahn, Tyconiusstudien, Aalen 1971 (= Leipzig 1900).

Situation in den beiden lutherischen Fakultäten zu deuten. In jedem Fall war das Dorpater Neuluthertum im Ganzen stärker historisch auch auf die Alte Kirche ausgerichtet als die eigentliche Erlanger Schule. Das Dorpater Beispiel wie auch die Wirksamkeit Casparis in Christiania/Oslo zeigen zumindest, daß es den Versuch einer strikt konfessionellen Patristik im Neuluthertum gegeben hat und daß die konsequent apologetische Grundhaltung dieser Patristik in Aporien führte, die bei Harnack dann zum Bruch werden.

## VI.

Trotz seiner für das Luthertum wichtigen Dogmengeschichte<sup>109</sup> soll Gottfried Thomasius (1802-1875, seit 1842 in Erlangen)<sup>110</sup> hier ganz bewußt übergangen werden, da man ihn überhaupt oder in erster Linie nicht als Patristiker ansehen kann. Allerdings macht seine Dogmengeschichte vielleicht deutlich, daß für die ältere Erlanger Schule Patristik ausschließlich im Sinne der alten Definition der lutherischen Orthodoxie<sup>111</sup> eben als Dogmengeschichte vorstellbar war. Der erste Band seiner *Christlichen Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs* erschien 1874 in Erlangen, den zweiten gab dann 1876 Gustav Leopold Plitt postum heraus, eine zweite Auflage besorgten 1886 Nathanael Bonwetsch und Reinhold Seeberg. Thomasius' Dogmengeschichte erscheint im Grunde als ein imponierender Versuch, Theodor Kliefoths dogmengeschichtliches Programm strikt gegen Ferdinand Christian Baur zu realisieren. Im Grunde findet die gesamte christliche Lehrentwicklung ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung in der Konkordienformel von 1577 beziehungsweise im Konkordienbuch von 1580, wobei die reformierte Lehrentwicklung gar nicht mehr selbständig thematisiert und als eigenständige Entwicklung eigentlich überhaupt nicht wahrgenommen wird. Angesichts der Konkordienformel

<sup>109</sup> G. Thomasius, *Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs I/II*, Erlangen 1874-76; vgl. ders., *Origenes. Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts*, Nürnberg 1837; ders., *Die Genesis des kirchlichen Lehrbegriffs*, ZPK 9, 1846, 1-41.

<sup>110</sup> Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 93-98; A. Beutel, Art. Thomasius, Gottfried (1802-1875), TRE 33, Berlin/New York 2001, 488-492.

<sup>111</sup> J. Wagenmann, Art. Patristik/Patrologie, RE 11, Leipzig <sup>2</sup>1883, 300-309; G. Krüger, Art. Patristik, RE 15, Leipzig <sup>3</sup>1904, 1-13; E. Mühlenberg, Art. Patristik, TRE 26, Berlin/New York 1996, 97-106.

und dann des Konkordienbuches als Höhe- und Endpunkt aller christlichen Lehrentwicklung wird man fragen müssen, ob auf der Grundlage dieser für das Neuluthertum offenbar existenziellen Voraussetzung eine eigentliche Patristik zumindest im Erlanger Luthertum überhaupt möglich war. Karlmann Beyschlag hat bei aller echten Bewunderung für Thomasius gezeigt, daß und wie durch Harnack nur zehn Jahre später das Konzept einer konsequent konfessionellen Dogmengeschichte gescheitert ist und im Grunde scheitern mußte<sup>112</sup>. Obwohl Reinhold Seeberg (1859-1935, von 1889-1898 in Erlangen), aus Dorpat nach Erlangen kommend, hier 1889-1894 offiziell einen Lehrstuhl für Theologische Enzyklopädie, Neutestamentliche Zeitgeschichte und Patristik innehatte<sup>113</sup> und trotz seines monumentalen Entwurfes einer Dogmengeschichte, der allerdings nicht mehr in Erlangen zur Ausführung kam<sup>114</sup>, soll auch er hier ausgeklammert werden, da man ihn nicht als Patristiker bezeichnen kann. Auch ihn als Neulutheraner zu bezeichnen, erscheint trotz seiner theologischen Herkunft aus dem Dorpater Neuluthertum und seiner Erlanger Zeit mehr als problematisch.

Als der Patristiker der Erlanger Schule gilt allgemein Theodor Zahn (1838-1933)<sup>115</sup>. Uwe Swarat hat in einer etwas umständlichen, aber sehr gründlichen Arbeit Zahn als Patristiker gezeichnet<sup>116</sup>. An der aus Freundschaft zu Entfremdung und dann nicht nur Gegner-, sondern fast schon Feindschaft gewordenen Beziehung zwischen Zahn und dem um dreizehn Jahre jüngeren Harnack<sup>117</sup> scheinen die Probleme und

<sup>112</sup> Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 96-98.

<sup>113</sup> F.W. Graf/K. Tanner, *Sozialidealismus. Reinhold Seeberg (1859-1935)*, in: F.W. Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus II*, 2, Gütersloh 1993, 354-397; F.W. Graf, *Reinhold Seeberg*, in: W.-D. Hauschild (Hg.), *Profile des Luthertums*, Gütersloh 1998, 617-676; A.v. Scheliha, *Art. Seeberg, Reinhold (1859-1935)*, TRE 30, Berlin/New York 1999, 729-733.

<sup>114</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1974 (= Leipzig 1895-1898); vgl. auch den 1901 erstmals erschienenen und immer wieder aufgelegten Grundriß der Dogmengeschichte. Zu Seebergs dogmengeschichtlichem Konzept vgl. W.-D. Hauschild, *Dogmengeschichtsschreibung*, TRE 9, Berlin/New York 1982, 119f.

<sup>115</sup> Eine Autobiographie bei: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I*, Leipzig 1925, 221-248; K.-G. Wesseling, *Art. Zahn, Theodor*, BBKL 14, Herzberg 1998, 321-333; Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 122-132.

<sup>116</sup> U. Swarat, *Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker*, Wuppertal 1991.

<sup>117</sup> F. Hauck, *Briefe Harnacks an Zahn*, ThLZ 77, 1952, 497-502; F.W. Kantzenbach, *Adolf Harnack und Theodor Zahn*, ZKG 83, 1972, 226-244; Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 450-472.

Aporien einer konfessionell lutherischen Patristik besonders deutlich zu werden. Es kann hier natürlich nicht darum gehen, Zahns patristisches Werk im Einzelnen zu würdigen, das hat Uwe Swarat in aller Ausführlichkeit getan. Theodor Zahn, der in Erlangen ein Schüler Hofmanns<sup>118</sup> war, verstand sich selbst ohne jeden Zweifel als genuinen Vertreter des Erlanger Luthertums, obwohl er aus einer reformierten Prägung kam<sup>119</sup>. Im Grunde wollte er den dogmatischen Ansatz seines Lehrers Hofmann auch historisch entfalten<sup>120</sup>. Zunächst ist deutlich, daß Zahn natürlich auch vom Historismus geprägt war. Seine erste und für lange Zeit geradezu kanonisches Ansehen genießende patristische Arbeit über Markell von Ankyra<sup>121</sup>, die noch während seiner Göttinger Repetentenzeit entstand, macht aber schon ein Problem aller seiner patristischen Arbeiten deutlich: er zeichnet Markell als biblischen Theologen und als Theologen des verbindlichen kirchlichen Bekenntnisses von Nizäa, geradezu als Idealbild eines lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts, oder, wie verschiedentlich bemerkt wurde, als einen Hofmann des vierten Jahrhunderts<sup>122</sup>. Seine gesamte neutestamentliche und patristische Arbeit über Jahrzehnte hinweg will eine ganz organische Entwicklung vom Urchristentum, von den Schriften des Neuen Testaments an nachweisen<sup>123</sup>. Das zweite ist, daß die kirchliche Tradition für ihn zunächst immer Vorrang hat. Seine ungeheure Gelehrsamkeit stellt er ganz in den Dienst, die kirchliche Tradition über Kanon und Apostolizität der Kirche zu beweisen. So kann Zahn Hermas ganz biblisch und im Grunde fast lutherisch interpretieren<sup>124</sup> und die Integrität und Echtheit nicht nur selbstverständlich der neutestamentlichen Bücher, sondern vor allem auch der Ignatianen vehement verteidigen<sup>125</sup>. Sein wichtigstes und

<sup>118</sup> Vgl. Stange (Hg.), *Religionswissenschaft* (wie Anm. 115) und Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 427-443.

<sup>119</sup> Sein Bruder Franz Michael Zahn (1833-1900) gehörte zur Leitung der reformierten Norddeutschen Mission; vgl. W. Raupp, *Art. Zahn, Franz Michael*, *BBKL* 14, Herzberg 1998, 313-317.

<sup>120</sup> Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 427-443; kritisch zu diesem Anspruch Zahns: Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 131f.

<sup>121</sup> T. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867; vgl. Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 9-18.

<sup>122</sup> Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 9-18; Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 126.

<sup>123</sup> Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 1-7.476-503 u.ö.; Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 12), 122-132.

<sup>124</sup> T. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha 1868; vgl. Swarat, *Alte Kirche* (wie Anm. 116), 18-31.

<sup>125</sup> T. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873; vgl. dazu: A. Harnack, *Rez. zu*

in vieler Hinsicht grandioses Werk ist der mit Gelehrsamkeit und Materialfülle unternommene Versuch, eine Frühdatierung des Kanons nachzuweisen<sup>126</sup>. Bei allen seinen patristischen Arbeiten, die hier nicht einmal aufgezählt werden können<sup>127</sup>, ist Materialfülle, Quellenkenntnis und -verarbeitung bewundernswert. Aber die an jeder Stelle deutliche Motivation der Sicherung der kirchlichen Tradition läßt ihn gelegentlich auch ziemlich danebengreifen, wie z.B. bei der Zuschreibung einer späten Kompilation von Kommentarteilen des fünften Jahrhunderts an den in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu datierenden Theophil von Antiochien<sup>128</sup>.

Albrecht Ritschl hatte die Arbeit des damals noch Göttinger Repeenten über Markell gelobt, weil hier ein zu Unrecht Verketzelter rehabilitiert worden war<sup>129</sup>. Je länger, je mehr sah Zahn sich in unbedingter Gegnerschaft zu Ritschl und seiner Schule bzw. zu den von Ritschl methodisch beeinflussten historisch arbeitenden Theologen. Da ein konsequent historischer Zugriff in der patristischen Überlieferung nicht selten zur Infragestellung der kirchlichen Tradition führte, natürlich auch heute noch führt und eben gelegentlich führen muß, wurde Zahn immer unduldsamer. Neben der gigantischen Anhäufung von Material zur Sicherung der Tradition vor allem in seinen Untersuchungen zur

T. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873 in: AELKZ 6, 1873, 595-597; die Briefe Harnacks an Zahn vom 25.6.1873, in: Kantzenbach, Adolf Harnack (wie Anm. 117), 231, und vom 6.7.1873, in: Hauck, Briefe Harnacks (wie Anm. 117), 498f.; dazu Kantzenbach, Adolf Harnack (wie Anm. 117), 228f. Die heute von R.M. Hübner vertretene Spätdatierung war damals viel verbreiteter; vgl. R.M. Hübner, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, ZAC 1, 1997, 44-72, und die an diesen Aufsatz sich anschließende Diskussion in: ZAC 1-3, 1997-1999.

<sup>126</sup> T. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Liturgie I-X, Erlangen/Leipzig 1881-1929; ders., Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1, 1-2, Erlangen/Leipzig 1888/1889 und 2, 1-2, Erlangen/Leipzig 1890/1892; ders., Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons; ders., Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1901 (21904); dazu Swarat, Alte Kirche (wie Anm. 116), 253-352.

<sup>127</sup> Eine Bibliographie bei Swarat, Alte Kirche (wie Anm. 116), 505-542.

<sup>128</sup> T. Zahn, Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, FGK II, Erlangen 1883; Swarat, Alte Kirche (wie Anm. 116), 174-191. Besonders heftige Kritik kam von A. Harnack, Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, TU I, 4, Berlin 1991 (= Leipzig 1882/1883), 97-175; vgl. auch: A. Harnack, Rez. zu: T. Zahn, Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien, FGK II, Erlangen 1883, in: ThLZ 8, 1883, 487-489.

<sup>129</sup> Stange (Hg.), Religionswissenschaft (wie Anm. 115), 12; Swarat, Alte Kirche (wie Anm. 116), 16.

Geschichte des Kanons, heute meist in erster Linie als Materialsammlung benutzt, tritt eine zunehmende Gereiztheit, die fast unerträglich ist. Man kann Zahn natürlich einfach als Choleriker abtun, was ihm wohl auch nicht gerecht würde. Ich denke, daß die echte Angst um die Zerstörung der Überlieferung die Motivation seiner zunehmenden Schärfe besonders gegenüber dem früheren Freund Adolf Harnack war. Die Zerstörung oder auch nur Infragestellung der kirchlichen Überlieferung mußte für ihn und andere Lutheraner des späten 19. Jahrhunderts offenbar zwangsweise die Zerstörung des christlichen Glaubens überhaupt zur Folge haben<sup>130</sup>. Daß manche Tendenzen der modernen Theologie damals in diese Richtung wiesen, sollte man nicht bestreiten. Für Jahrzehnte wurde Harnack, der seine wissenschaftliche Laufbahn als Schüler seines Vaters, Engelhardts und überhaupt des Dorpater Luthertums begonnen hatte, Zahns wichtigster und immer wütender bekämpfter Gegner. Allgemein wurde der junge Harnack als die kirchengeschichtliche Hoffnung des Neuluthertums angesehen, und er selbst sah sich als dessen Vertreter, wie Briefe aus den frühen siebziger Jahren deutlich machen<sup>131</sup>. Seit 1872 in Leipzig, ist ihm das spezifische sächsische Luthertum, das sich durchaus in einem betonten Gegensatz zu Erlangen und auch Dorpat sah, doch fremd<sup>132</sup>. Aber Harnack war ganz bewußt an eine lutherische Fakultät nach Deutschland für seine weitere wissenschaftliche Ausbildung gekommen. Eine gewisse apologetische Ängstlichkeit und Enge des Leipziger Luthertums läßt ihn langsam theologisch auf Distanz gehen. Seine frühe Ritschlektüre sollte man hier nicht zu hoch veranschlagen, da der junge Ritschl mit seiner Kritik gegen Baur auch vom Luthertum, z.B. von Theodosius Harnack

<sup>130</sup> Vgl. die briefliche Reaktion T. Harnacks auf den ersten Band der Dogmengeschichte aus dem Jahre 1886 (Brief vom 29.1.1886; mitgeteilt bei Zahn-Harnack, Adolf von Harnack [wie Anm. 5], 143): »Unsere Differenz ist keine theologische, sondern eine tiefgehende, direkt christliche, so daß ich, wenn ich über sie hinwegsähe, Christum verleugnete, und das kann kein Mensch, auch wenn er mir so nahe stände, als Du, mein Sohn, von mir verlangen oder erwarten. Wer – um nur die alles entscheidende Hauptsache zu nennen – so wie Du zur Auferstehungstatsache steht... der ist in meinen Augen kein christlicher Theologe mehr. Ich begreife total nicht, wie man bei solcher Geschichtsmacherei noch auf die Geschichte sich berufen kann, oder ich begreife es nur, wenn man das Christentum dabei degradiert. Also entweder... Mit der Auferstehungstatsache steht und fällt mir das Christentum; mit ihr steht mir auch die Trinität bombenfest.« Vgl. auch Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 60-88.

<sup>131</sup> Hauck, Briefe Harnacks (wie Anm. 117); Kantzenbach, Adolf Harnack (wie Anm. 117).

<sup>132</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 75-84.

positiv als Mitstreiter gewürdigt werden konnte<sup>133</sup>. Daß wahrscheinlich ausgerechnet Zahn in seiner Göttinger Zeit dann die persönliche Bekanntschaft Harnacks mit Ritschl vermittelt hat, gehört vielleicht zu den Curiosa der Kirchengeschichte<sup>134</sup>. Leider sind die offenbar vielen und sehr ausführlichen Briefe Harnacks aus den siebziger Jahren, in denen er über seine theologische Entwicklung auch Rechenschaft abgelegt haben muß, zum größten Teil verloren. Wir sind also zwar nicht nur, aber weithin auf die durch seine Tochter mitgeteilten Exzerpte<sup>135</sup> und einige Briefe zwischen Zahn und Harnack aus jenen Jahren angewiesen<sup>136</sup>. Harnacks Leipziger Zeit beinhaltet den durchaus schmerzlichen Prozeß der Trennung vom Neuluthertum, wobei offensichtlich die zunehmende methodische Kritik an den Arbeiten von Zahn eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Mit Karl H. Neufeld kann man den Entschluß, an die nicht im Sinne eines konfessionellen Luthertums lutherische Fakultät Gießen<sup>137</sup> zu gehen, als Schlußpunkt dieser Entwicklung ansehen, die dann vom ersten Band der Dogmengeschichte<sup>138</sup>, der den endgültigen Bruch mit dem Vater brachte<sup>139</sup>, nur noch eindrucksvoll bestätigt wird.

Noch 1873/74 lobt Zahn die beiden frühen Arbeiten Harnacks zur Gnosis<sup>140</sup>, die gegen Lipsius<sup>141</sup> gerichtet sind. Ebenso lobt Harnack 1873 Zahns Ignatiusstudien. Auch wenn Harnack schon 1873 sich gegenüber Engelhardt über die Unfruchtbarkeit der »gläubigen« Theologen hinsichtlich der historischen Fragen des Christentums beklagt<sup>142</sup>, lehnt er es 1873 oder 1874 ab, nach Breslau zu gehen, weil eine Lehrtätigkeit an einer Theologischen Fakultät in der unierten preußischen Landeskirche damals für ihn noch nicht in Frage kommt<sup>143</sup>. Ebenso zeigen die Pläne

<sup>133</sup> Über das Verhältnis zu Ritschl vgl. K.H. Neufeld, Adolf von Harnack, Theologie als Suche nach der Kirche, KKTS 41, Paderborn 1977, 39-65.

<sup>134</sup> Neufeld, Adolf v. Harnack (wie Anm. 133), 46f.

<sup>135</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 184.

<sup>136</sup> Erhalten sind nur Briefe Harnacks an Zahn, vgl. Hauck, Briefe Harnacks (wie Anm. 117); Kantzenbach, Adolf Harnack (wie Anm. 117).

<sup>137</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 83.

<sup>138</sup> Der 1. Band des Lehrbuches der Dogmengeschichte erschien 1886 in Tübingen; das Vorwort ist datiert: Giessen, den 1. August 1885.

<sup>139</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 84-88.

<sup>140</sup> Hauck, Briefe Harnacks (wie Anm. 117), 497.

<sup>141</sup> Brief Harnacks an Engelhardt vom Frühjahr 1873, vgl. Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 186f.

<sup>142</sup> Brief Harnacks an Engelhardt (vermutlich September 1873), vgl. Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 189.

<sup>143</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 83.

zur Gründung der späteren Theologischen Literatur-Zeitung, daß hier eigentlich ein Organ des Luthertums geplant war<sup>144</sup>. Seit 1875/76 wird bei Harnack gegenüber Zahn immer mehr Kritik deutlich, weil Harnack Zahn in seinem im Zweifelsfalle unbedingten Anschluß an die kirchliche Tradition nicht zu folgen vermag<sup>145</sup>, und die Zusammenarbeit der beiden Gelehrten bei der gemeinsamen Edition der Apostolischen Väter (gemeinsam mit Oskar von Gebhardt)<sup>146</sup> ist bereits nicht unkompliziert. Harnack verschweigt Zahn nicht, mit dem er inzwischen befreundet ist, daß er eigentlich in das konfessionelle Klima Dorpats nicht mehr zurückkehren möchte<sup>147</sup>. Während Harnacks Programm einer Historisierung des Christentums in seiner begeisterten Zustimmung zu Ritschls *Unterricht in der christlichen Religion* nach 1875 deutlicher wird<sup>148</sup>, vertieft sich langsam aber deutlich der Gegensatz zu Zahn<sup>149</sup>. Harnacks Zuwendung zu Ritschl beunruhigt auch seinen seit 1872 kranken Vater<sup>150</sup>, wobei Engelhardt bis zu seinem Tode im Jahre 1881 als Vermittler zwischen Vater und Sohn auftritt. Harnacks Rezension über Engelhardts Justinbuch macht deutlich, wie sehr er im Grunde der Auffassung ist, das von Engelhardt Begonnene nur fortzusetzen<sup>151</sup>. Der Wechsel nach Gießen 1879, spätestens das Erscheinen des ersten Bandes der Dogmengeschichte im Jahre 1886 zeigen Harnack,

<sup>144</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 75f.

<sup>145</sup> Die zunehmende Entfremdung wird besonders deutlich in Harnacks umfangreichem Brief an Zahn vom 6.10.1875; vgl. Kantzenbach, Adolf Harnack (wie Anm. 117), 231-238, in dem Harnack Zahns traditionelle Datierung sowie die Echtheit der Ignatius-Briefe in Frage stellt.

<sup>146</sup> O. Gebhardt/T. Zahn/A. Harnack (Hgg.), *Patrum apostolicorum opera*, Leipzig 1875-1877. Dennoch immer wieder neue Auflagen, die 6. Auflage erschien 1920.

<sup>147</sup> Brief Harnacks an Zahn vom 12.12.1875, Hauck, Briefe Harnacks (wie Anm. 117), 499f.; vgl. auch den Brief an Engelhardt vom Februar 1875 in: Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 191f., in dem Harnack seine inzwischen nicht mehr auf dem Boden eines konfessionellen Luthertums stehende Stellung zu den Symbolen darlegt: »Rückhaltlos kann ich mich zu den Symbolen nicht verpflichten; wenn ich mich darauf verpflichte; so geschieht das in dem Sinne, daß ich verspreche, in der Kontinuität der Entwicklung mit Herz und Kopf stehen zu wollen, die durch Luther angeknüpft ist und die in der Zeit der Reformation einen besseren und gesunderen Ausdruck gar nicht hätte finden können, als wie er in den ersten Symbolen der Reformationszeit vorliegt....«

<sup>148</sup> A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Gütersloh 1966 (=Bonn 1875, <sup>2</sup>1881; <sup>3</sup>1886). Zur Reaktion Harnacks vgl. Neufeld, Adolf von Harnack (wie Anm. 133), 51-61.

<sup>149</sup> Kantzenbach, Adolf Harnack (wie Anm. 117), 226-230.

<sup>150</sup> Neufeld, Adolf v. Harnacks Konflikt (wie Anm. 86), 74f.

<sup>151</sup> Vgl. oben Anm. 88.

der inzwischen ins preußische Marburg und damit an eine unierte Fakultät gewechselt hatte<sup>152</sup>, nicht mehr als Vertreter des Neuluthertums. Sein Vater sah in seiner Entwicklung einen Abfall von Grundtatsachen des christlichen Glaubens, für ihn war der Verfasser der Dogmengeschichte kein Christ mehr<sup>153</sup>. Über Harnacks theologisches Konzept seit seiner Trennung vom konfessionellen Luthertum gibt es inzwischen Bibliotheken, und die möglichen Aporien seines Konzeptes von protestantischer Theologie sind hier nicht mehr zu thematisieren.

Im Grunde zeigen Harnack und Zahn deutlich die Probleme, vielleicht sogar die Unmöglichkeit einer lutherisch konfessionellen Patristik im Sinne des Neuluthertums auf. Zahns Apologetik führt zu Materialschlachten, die im Grunde ohne Ergebnis bleiben und wohl auch bleiben mußten. Harnacks konsequente Historisierung mußte dagegen zum Bruch mit dem konfessionellen Luthertum führen. Die eben letztlich in eine Aporie führende Problematik von Zahns Apologetik macht ein wohl Ende 1918 verfaßter, mehr als sechzig Seiten umfassender Aufsatz des inzwischen Achtzigjährigen als seine besondere Antwort auf die revolutionären Ereignisse des Jahres 1918 auf eigentlich erschütternde Weise besonders deutlich. Mit ungeheurer Gelehrsamkeit und souveräner Beherrschung aller jüdischen und sonstigen antiken Quellen will Zahn hier nachweisen, daß Demokratie grundsätzlich Sünde ist<sup>154</sup>.

Die Frage, ob nicht das Neuluthertum innerhalb des breiten Spektrums protestantischer Theologie gerade Ansätze zu einer fruchtbaren Patristik hätte bieten können, wage ich nicht zu beantworten, angesichts der faktischen Entwicklung ist sie auch müßig. Dagegen stand im 19. Jahrhundert in erster Linie das ausschließlich antiaufklärerisch motivierte und eigentlich nicht genuin lutherische unbedingte Festhalten an einer eigentlich nicht hinterfragbaren kirchlichen Tradition.

Zum Schluß sei hier noch an einen Gelehrten erinnert, der heute nicht nur als Patristiker kaum noch bekannt ist und bei dem das Scheitern des Versuchs einer neulutherischen Patristik evident zu sein scheint. Hermann Jordan (1878-1922)<sup>155</sup>, bereits der Generation der Schüler

<sup>152</sup> Marburg war mit Kurhessen 1866 von Preußen annektiert worden, was sich für die Entwicklung der Universität und auch ihrer Theologischen Fakultät durchaus positiv auswirkte; vgl. H. Schneider, Art. Marburg 2, TRE 22, Berlin/New York 1992, 71-73.

<sup>153</sup> Vgl. Anm. 130.

<sup>154</sup> T. Zahn, Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Sicht, Erlangen/Leipzig 1919 (außerdem erschienen in: NKZ 30, 1919, 309-361).

<sup>155</sup> Brennecke, Zwischen Luthertum und Nationalismus (wie Anm. 12), 252-262.

Harnacks zugehörig, war Pfarrerssohn aus der preußischen Provinz Sachsen, also aus einer unierten Kirche. Dennoch studierte er Theologie nicht etwa an der in seiner Heimatprovinz gelegenen Universität Halle oder in Berlin, den für patristische Interessen wohl wichtigsten Fakultäten in Deutschland<sup>156</sup>, sondern in Erlangen und dann Greifswald, dort vermutlich bei Haussleiter. Jordan, seit 1907 als Extraordinarius in Erlangen, begann wissenschaftlich als Neutestamentler und Patristiker. Seine Untersuchungen zur armenischen und lateinischen Irenäusüberlieferung<sup>157</sup> und vor allem seine große Studie zu Novatian<sup>158</sup> zeigen ihn als interessanten und innovativen Forscher<sup>159</sup>, noch mehr seine 1911 erschienene *Altchristliche Literaturgeschichte*<sup>160</sup>, die von literarischen Gattungen ausgeht. Es handelt sich bei diesem heute wenig bekannten Werk um ein hochinteressantes literaturgeschichtliches Programm, das für die literarische Überlieferung der Alten Kirche bis heute nicht einmal ansatzweise eingelöst ist. Er ist dafür – trotz der nicht zu leugnenden Mängel in dem umfangreichen Werk des damals erst Dreiunddreißigjährigen – zu Unrecht heftig gescholten worden. Daß ein bei Erscheinen dieses Bandes gerade dreiunddreißigjähriger Extraordinarius hier nicht nur wagte, eine Gesamtdarstellung der Geschichte der christlichen Literatur der Antike vorzulegen, sondern dabei auch neue Wege ging, mußte die etablierte Zunft angesichts der großen gerade abgeschlossenen oder im Erscheinen befindlichen Darstellungen der antiken christlichen Literatur von Harnack und Bardenhewer wohl als Provokation empfinden<sup>161</sup>. Noch vor Beginn des Ersten Weltkrieges hört er als

<sup>156</sup> In Berlin lehrte seit 1888 Harnack, in Halle seit 1887 Friedrich Loofs (1858-1928), ein nur wenige Jahre jüngerer Schüler und Freund Harnacks aus seiner Leipziger Zeit, der in mancher Hinsicht eine Harnack nicht unähnliche Entwicklung vom Vertreter des Neuluthertums zur liberalen Theologie durchgemacht hatte; vgl. S. Bitter, Art. Loofs, Friedrich (1858-1928), TRE 21, Berlin/New York 1991, 464-466.

<sup>157</sup> H. Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus, in: N. Bonwetsch (Hg.), Theologische Studien, Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht, Leipzig 1908, 133-192; ders., Armenische Irenaeusfragmente. Mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke. Zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht, TU 36.3, Leipzig 1913.

<sup>158</sup> H. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902.

<sup>159</sup> Eine allerdings nicht ganz vollständige Bibliographie Jordans bei C. Bürkstümmer, Zur Erinnerung an Prof. D. Herrmann Jordan, BBK 29, 1923, 10-12.

<sup>160</sup> H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911.

<sup>161</sup> A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bände in 4 Halbbänden, Leipzig 1893-1904; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 Bde., Freiburg 1902-1932.

Mittdreißiger mit jeder patristischen Forschung auf, um sich zunächst in erster Linie der bayerischen Kirchengeschichte<sup>162</sup>, seit Ende des Krieges dann nur noch der Politik als intelligenter, aber hemmungsloser Agitator der extremen Rechten zu widmen<sup>163</sup>. Im Jahre 1922 ist er erst dreiundvierzigjährig seinem langjährigen Lungenleiden erlegen, das seit Beginn seiner Erlanger Tätigkeit immer wieder zu z.T. langen Unterbrechungen in der wissenschaftlichen Arbeit und Lehrtätigkeit geführt hatte. Das plötzliche Aufhören seiner patristischen Arbeit ist sicher nicht in erster Linie in der scharfen Kritik an der Literaturgeschichte oder in dem Wechsel auf die Nachfolge Koldes begründet<sup>164</sup>. Seine patristische Arbeit ließ sich ganz offensichtlich nicht mehr mit dem Anspruch vereinbaren, das Erlanger Luthertum zu vertreten, an dem er offenbar festhalten wollte. Eine gattungsgeschichtliche Literaturgeschichte der Alten Kirche sprengte da schon den Rahmen. Offenbar ganz bewußt hatte Jordan eben keine Dogmengeschichte vorgelegt, wie es die Erlanger Tradition eigentlich nahegelegt hätte, sondern eine Literaturgeschichte. Allerdings war zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, wie der damals in Erlangen lehrende Archäologe Curtius fein bemerkt hat<sup>165</sup>, nicht nur in Erlangen der Anspruch des Neuluthertums ohne eigentlichen Inhalt, eine Phrase, was z.B. Jordans weiterer Weg auf erschütternde Weise deutlich macht.

<sup>162</sup> Brennecke, *Zwischen Luthertum und Nationalismus* (wie Anm. 12), 258f.

<sup>163</sup> Brennecke, *Zwischen Luthertum und Nationalismus* (wie Anm. 12), 259-262 mit Belegen aus Jordans umfassender publizistischer Tätigkeit.

<sup>164</sup> Brennecke, *Zwischen Luthertum und Nationalismus* (wie Anm. 12), 259.

<sup>165</sup> L. Curtius, *Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen*, Bücher der Neunzehn 45, Stuttgart 1958, 215.