BARBARA NICHTWEISS

ERIK PETERSON

NEUE SICHT
AUF LEBEN
UND WERK

HERDER

Erik Peterson war ein Sucher mit asketischem Einschlag, ein radikaler und universaler Theologe. Er galt als ungewöhnlicher „Bereicherer und Beunruhiger“ des theologischen Denkens (M. Schmaus). 1890 wurde er in Hamburg geboren. Nach seiner Habilitation 1920 in Göttingen wurde er 1924 Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte in Bonn. Er konvertierte 1930 zur katholischen Kirche und lehrte später als Ordinarius am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie in Rom das Fach Patrologie mit dem Schwerpunkt „Antike und Christentum“. Peterson war nicht nur ein Pionier der historischen Wissenschaft, sondern wies auch vielen theologischen Disziplinen neue Wege. Er starb 1960 in Hamburg.

In diesem Buch werden sein Leben und Werk erstmals umfassend dargestellt und erschlossen. Barbara Nichtweiß zeichnet das authentische Lebensbild eines Menschen voller Gegensätze, eines Mannes von unvergleichlicher geistiger Kraft. Diese überdurchschnittliche Studie verarbeitet und dokumentiert bisher unveröffentlichtes Material und strahlt in die ganze Vielfalt fast aller theologischer Disziplinen, aber auch in viele Nachbarwissenschaften aus: Religionsgeschichte, Rechtswissenschaften, Philosophie, Literatur und Klassische Philologie. Sie kann als maßgebende, grundlegende und bahnbrechende Untersuchung des

theologischen Denkens Erik Petersons gelten und ist zugleich ein wichtiger Baustein für die Theologie-, Kirchen- und Wissenschaftsgeschichte dieses Jahrhunderts.

„Die Theologiegeschichte mindestens der 20er und 30er Jahre beider Konfessionen muß nach diesem Werk in nicht wenigen Partien umgeschrieben werden. Diese Darstellung Petersons, die einer Neuentdeckung gleichkommt, erinnert jedoch auch an viele unerledigte Probleme der Theologie: Schrift und Kirche, historisch-kritische Methode und Glaube, Offenbarung und Recht, Reich Gottes und Politik, Ursprung der Kirche. Ein durch seine leidenschaftliche Suche nach der Wahrheit unbequemes theologisches Werk, das aber gerade dadurch einer oft festgefahrenen Ökumene auf die Sprünge hilft“ (Bischof Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann).

Barbara Nichtweiß, Dr. theol., geboren in Ankara. Studium der Theologie und Germanistik in Trier und Freiburg i.Br. Promotion bei Professor Karl Lehmann, seit 1985 wissenschaftliche Assistentin des Bischofs von Mainz, seit 1993 zuständig für Öffentlichkeitsarbeit im Bistum Mainz.

Barbara Nichtweiß

ERIK PETERSON

Barbara Nichtweiß

ERIK PETERSON

**Neue Sicht
auf Leben und Werk**

HERDER
Freiburg · Basel · Wien

Meinen Eltern,
Doris und Siegfried Nichtweiß,
sowie
Frau Oberstudienrätin
Marianne Trabold

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Nichtweiß, Barbara:

Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk /
Barbara Nichtweiß. – 2. Aufl. – Freiburg im
Breisgau ; Basel ; Wien : Herder, 1994.

Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1992
ISBN 3-451-22869-6

Die Druckvorlage wurde von der Autorin erstellt.

Zweite, durchgesehene Auflage

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1992

Herstellung: Weihert-Druck, Darmstadt 1994

ISBN 3-451-22869-6

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Als ich 1986 mit den Untersuchungen zu Erik Peterson begann, sollte es eigentlich ein an Umfang und zeitlichem Aufwand recht begrenztes Unternehmen werden - so war der Plan angesichts des schmalen veröffentlichten Werkes Petersons. Es kam dann aber, wie man sieht, ganz anders, und das lag vor allem an der unerwarteten inhaltlichen wie mengenmäßigen Fülle unveröffentlichter Materialien von und zu Erik Peterson, auf die ich bei meinen Erkundungen stieß. Das breite geistige Spektrum dieser Persönlichkeit hat mich bis heute fasziniert und möge den Umfang dieser Darstellung rechtfertigen.

Ich bin einer ganzen Reihe von Menschen zu großem Dank verpflichtet, die mir mit Entgegenkommen und Hilfsbereitschaft Wege zu Nachlässen eröffneten, ihre Erinnerungen mitteilten oder auf sonst eine Weise die Nachforschungen unterstützten. Zuerst gebührt hier mein Dank der "Biblioteca Erik Peterson" an der Universität in Turin und besonders ihrem Leiter, Herrn Prof. Dr. Franco Bolgiani, in dessen Obhut sich die nachgelassenen Bücher, Manuskripte und sonstigen Papiere Erik Petersons befinden. In gleicher Weise danke ich herzlich der Familie Erik Petersons in Rom, besonders Frau Matilde Peterson-Bertini, für ihre freundliche Anteilnahme an meinen Untersuchungen und die Druckerlaubnis für das abgeschlossene Werk.

Für den Zugang zu wichtigen Quellen und für manche Unterstützung danke ich außerdem sehr dem Karl Barth-Archiv Basel bzw. Herrn Pfr. Dr. Hinrich Stoevesandt und der Familie Karl Barths, dem Deutschen Literaturarchiv in Marbach/Neckar und besonders Herrn Dr. Jochen Meyer, Herrn Prior P. Dr. Emmanuel von Severus OSB in seiner Eigenschaft als Archivar der Abtei Maria Laach, Herrn Dr. Albrecht Weiland vom Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie in Rom und dem Universitätsarchiv in Göttingen mit seinen Mitarbeitern. Dank gebührt auch den Betreuern des Carl Schmitt-Nachlasses im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv (Düsseldorf) sowie in ganz besonderer Weise dem Verwalter dieses Erbes, Herrn Prof. Dr.Dr.h.c. Joseph H. Kaiser (Freiburg), der auch einen großzügigen Druckkostenzuschuß gewährte.

Für das Überlassen von Materialien und manche Information danke ich außerdem Huberta Freiin von Gumpenberg (München), Herrn Dr. Eberhard Avé-Lallement (München) sowie Herrn Prof. D.Dr. Wolfgang Trillhaas (Göttingen), der mich von Anfang an mit freundlichem Interesse immer wieder ermutigte. Für briefliche Nachrichten oder Gespräche habe ich außerdem sehr zu danken Herrn Prof. Dr. Ernst Käsemann DD (Tübingen), Herrn Dr. Günther Schmitz (Wuppertal), Herrn Dr. Gottfried Hasenkamp (Münster; verstorben am 2. September 1990), Herrn Prof. Dr. Gilles Quispel (Utrecht/Bilthoven); Herrn Dr. Giancarlo Caronello (Berlin), Herrn Prof. Dr. William H.C. Frend (Glasgow), Herrn Prof. Dr. Piet Tommissen (Grimbergen/Belgien), Herrn Dr. Ludwig Schiedermaier (München), Herrn Prof. Dr. Kurt Aland DD (Münster), Herrn Prof. Dr.Dr.h.c. Jürgen Moltmann DD (Tübingen), Herrn Prof. P. Dr. Burkhard Neunheuser OSB (Maria Laach), Herrn P. Isidoro Tell OSB (Praglia), Herrn P. Paulus Gordan OSB (Salzburg), Herrn Prof. Dr. Alfred Schindler (Zürich), Herrn Prof. P. Dr. Werner Löser SJ (Frankfurt) und Herrn Pfr. Dr. Ernst Fellechner (Ingelheim). Ich danke auch allen Personen und Institutionen, die hilfsbereit meine Anfragen geprüft und beant-

wortet haben, auch wenn sie mir letztlich nicht weiterhelfen konnten. Ganz besonderer Dank aber gebührt Herrn Bischof Prof. Dr.Dr. Karl Lehmann (Mainz), der nicht nur diese Untersuchung über Erik Peterson anregte, sondern sie auch mit ungezähltem, wertvollem Rat, mit steter Ermutigung und tatkräftiger Unterstützung begleitete; ihm danke ich auch für die Vermittlung notwendiger Druckkostenzuschüsse. Herrn Prof. Dr. Peter Walter habe ich für die Übernahme des zeitraubenden Korreferates beim Promotionsvorgang an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. zu danken.

Außerdem danke ich von Herzen allen Freunden und Verwandten, die mir manchen guten Hinweis gaben und mir vor allem bei den schier endlosen Korrekturarbeiten geholfen haben, nämlich meinen Eltern und Frau Dr. Marianne Zingel, Herrn Dr. Ansgar Franz, Frau Annette Friedrich, Herrn Pfr. Martin Lenk, Herrn Dr. Walter Schmitz, Frau Heike Thome sowie Herrn Pfr. Ludwig Unkelbach. Den Mitarbeitern im Herder-Verlag in Freiburg schließlich - besonders Herrn Franz Johna - danke ich für die Beratung u.a. bei der Manuskriptgestaltung und vor allem für die rasche Drucklegung dieser umfangreichen Darstellung.

Mainz, den 3. September 1992

Barbara Nichtweiß

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Ich freue mich, daß innerhalb eines Jahres eine zweite Auflage dieses Buches fällig geworden ist. Für die freundliche Aufnahme der Abhandlung in zahlreichen Besprechungen und vielen sonstigen Reaktionen danke ich sehr. Die vorliegende zweite Auflage erscheint im wesentlichen unverändert. Es wurden lediglich einige Druckfehler korrigiert. Außerdem wurde eine Reihe von sachlichen Verbesserungen und Ergänzungen nachgetragen, z.T. im Text selbst, z.T. in einer eigenen Liste, die am Ende dieses Buches einzusehen ist. In dieser Liste wurden auch alle im laufenden Text bzw. in der Bibliographie vorgenommenen Korrekturen aufgeführt, nicht zuletzt zur Information der interessierten Leser der ersten Auflage.

Besonderer Dank gilt allen Lesern, die mir weitere Hinweise auf Leben und Werk Erik Petersons zukommen ließen. Ich nehme auch künftig solche Hinweise gerne entgegen, nicht zuletzt im Blick auf eine ab 1994 geplante Werkausgabe vergriffener und nachgelassener Schriften Erik Petersons.

Mainz, den 21. Dezember 1993

Barbara Nichtweiß

INHALT

I. EINLEITUNG: AUSGANGSLAGE UND ZIEL DER DARSTELLUNG

1. Leben, Werk und Bedeutung Erik Petersons im Umriß	1
2. Bisherige Darstellungen und Untersuchungen zu Erik Peterson	3
3. Die Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit	13
a) Die Vielfalt der Themen in Petersons Veröffentlichungen und nachgelassenen Manuskripten	13
b) Der Zusammenhang von Leben und Werk	15
c) Leben und Werk im Kontext der Theologiegeschichte	16
d) Leben und Werk im Kontext der konfessionellen und kirchlichen Spaltung	17
e) Grenzen der Darstellung	18
4. Die Quellen und ihre Verwendung	20
a) Veröffentlichte Quellen	20
b) Unveröffentlichte Quellen	20
i. <i>Vorlesungen und Vorträge</i>	20
ii. <i>Tagebücher</i>	21
iii. <i>Gedichte und Erzählungen</i>	22
iv. <i>Lektürehefte</i>	23
v. <i>Notizen</i>	23
vi. <i>Korrespondenz</i>	23
vii. <i>Erinnerungen an Peterson</i>	24
viii. <i>Zur Zitierweise</i>	25

II. WEGE ZU GLAUBE UND THEOLOGIE: JUGEND UND STUDIUM PETERSONS

1. Kindheit, Jugend und familiärer Hintergrund	26
2. Studium	29
a) Wahl des Studienfachs	29
b) Straßburg	31
c) Greifswald - Carl Stange	32
d) Berlin - Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg, Adolf Deißmann und Otto Schmitz	37
<i>Exkurs 1: Petersons Verhältnis zu Adolf von Harnack</i>	38
e) Basel - Otto Schmitz	42
f) Göttingen	44
g) Karl Heim	44
h) Ablehnung einer apologetischen Theologie	50
3. Berufswünsche	51
4. Erträge des Studiums im Spannungsfeld der theologischen Schulen	55

III. EIN GLÜHENDES MITGLIED DER GEMEINSCHAFTSBEWEGUNG: NACHFOLGE IM GEISTE DES PIETISMUS

1. Die Deutsche Christliche Studentenvereinigung (DCSV)	58
a) Peterson in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung	58
b) Die Bekehrung	63
c) Das theologische Verhältnis von Bekehrungserlebnis und Taufe	67
2. Pietistische Positionen und Oppositionen	68
a) Lektüre des Studenten	68
b) Die moderne Kultur	70
c) Die liberale "Persönlichkeit"	72
d) Die Wissenschaften	75
e) Das "Leben" und die "toten Begriffe"	77
3. Kriegserfahrungen	79
a) Die Entwicklung der DCSV im Krieg und Petersons Kritik	79
b) Der Krieg und der "Himmel des Garnisonspfarrers"	81
c) Der Krieg als Krise des deutschen Protestantismus	84
4. Die pietistische Lebensphase im Rückblick	85
5. Der Pietismus in den Vorlesungen zur Kirchengeschichte	87
a) Der Pietismus als Übergangsphänomen	87
b) Der Übergang von der Orthodoxie zum Pietismus	88
c) Der Pietismus Philipp Jakob Speners	89
d) Der Pietismus als Reaktionsbewegung gegen Aufklärung und Idealismus	91
e) Die Erweckungsbewegung und der Konfessionalismus	94
f) Wege und Irrwege der Suche nach der "Realität"	95
<i>Exkurs 2: Der Pietismus als Opposition im Protestantismus? - Zur Pietismus-These Albrecht Ritschls</i>	96

IV. ZWISCHEN KIERKEGAARD UND DER KATHOLISCHEN KIRCHE: PROBLEME DER CHRISTLICHEN EXISTENZ

1. Kierkegaard und seine Leser	99
a) Kierkegaard als "geistiger Mentor" Petersons	99
b) Zur Deutung von Frithard Scholz	100
c) Protestantische Theologen und Philosophen als Leser Kierkegaards	101
i) <i>Das Problem der Autorität</i>	102
ii) <i>Das Problem der Existenzmitteilung</i>	103
iii) <i>Das Problem der "Christlichkeit" Kierkegaards</i>	105
d) Konvertiten und Katholiken als Leser Kierkegaards	107
<i>Exkurs 3: Petersons Freundschaft mit Theodor Haecker</i>	109
e) Kierkegaard und der Pietismus	114
i) <i>Pietistische Leser Kierkegaards</i>	114
ii) <i>Kierkegaard als Pietist</i>	116
iii) <i>Existenz und Heiligung</i>	120

2. Erste Kämpfe um die Konversion	123
3. Die Wirklichkeit christlicher Existenz	128
a) Endlichkeit der Existenz und Verzweiflung	128
b) Leidenschaft und Wahrheit	131
c) Entscheidung, Kirche und Dogma	135
4. Die Wirklichkeit des Einzelnen	143
a) Die Individualität des Einzelnen	143
b) Ein Einzelner werden	145
c) Der Einzelne vor Gott	146
d) Der Einzelne als Mönch und das Problem der Askese	148
<i>Exkurs 4: Petersons "Verlobungsgeschichte"</i>	<i>154</i>
<i>Exkurs 5: Zur Bedeutung der Askese in Petersons wissenschaftlichem Werk</i>	<i>156</i>
e) Der Einzelne und die Kirche	159
i) Kierkegaards Gemeinschafts- und Kirchenverständnis	159
ii) Jesus Christus als Einzelner und die vielen Kirchenchristen	160
iii) Die kirchlich vermittelte Gemeinschaft der Einzelnen	164
iv) Das ekklesiale "Wir"	166
v) Die Berufung des Einzelnen in der Kirche	167
5. Die Aneignung der Erlösung und die Sakramente	169
a) Leib, Geistesexistenz und Gnosis	169
b) Ethische und fleischliche Erlösung	171
c) Aneignung der Erlösung in der sakramentalen Gleichzeitigkeit	173
d) Menschliche Subjektivität und Objektivität der Sakramente	176
6. Zeugen der Wahrheit	179
a) Christliche Existenz und Martyrium	179
b) Kierkegaard als gescheiterter Zeuge der Wahrheit	180
c) Das verhinderte Opfer Abrahams	184
d) Der Märtyrer und die Kirche	186
e) Petersons Martyrologie in der Kritik	190
<i>Exkurs 6: Martyrium außerhalb der römisch-katholischen Kirche?</i>	<i>192</i>
f) Peterson als "Zeuge der Wahrheit"?	193
g) Theologie und Heiligkeit	199

V. ZWISCHEN UNIVERSITÄT, KIRCHE UND GESELLSCHAFT: KONFLIKTE DES THEOLOGISCHEN LEHRERS

1. Vom Stiftsinspektor zum Privatdozenten	202
2. Theologie als Beruf?	204
a) Ein berufsloser Mensch	204
b) Auseinandersetzungen mit Emanuel Hirsch	205
3. Ein "Kryptokatholik" auf protestantischem Katheder?	211
a) Das Treueverhältnis zur Kirche und der Wille Gottes	211

b) Das Problem der Instanzen des Lehrurteils.....	212
c) Die Reformatorische Theologie und die Schrift: Aporien des "sola scriptura"	213
d) Petersons Konflikte als "evangelischer" Theologe.....	216
4. Die Kollegen in den Theologischen Fakultäten	217
<i>Exkurs 7: Erik Peterson und Otto Piper</i>	<i>218</i>
5. Der Lehrer und seine Schüler	219
a) Die Verantwortung gegenüber den Theologiestudenten	219
b) Der Lehrer im Urteil seiner Schüler.....	222
i) <i>Wirksamkeit im "kleinen Kreis"</i>	222
ii) <i>Ernst Käsemann</i>	225
iii) <i>Heinrich Schlier</i>	230
6. Freunde in Göttingen und damaliger Lebensstil.....	236
a) Anne Reinach.....	236
b) Hans Lipps.....	238
c) Der Bohémien	242
<i>Exkurs 8: Petersons Bibliothek</i>	<i>245</i>
7. Auseinandersetzung mit der Ideologie des Bürgertums	248
a) Reaktion als Avantgarde.....	248
b) Bürgertum und Christentum.....	249
c) Aspekte der Bürgertumskritik	251
<i>Exkurs 9: Zur Theologie der Armut</i>	<i>257</i>
d) Theologische Konsequenzen: Rückkehr zum Leben der alten Kirche.....	258

VI. DAS URCHRISTENTUM IM SPANNUNGSFELD DER RELIGIONSGESCHICHTE

1. Peterson und die Religionsgeschichtliche Schule.....	261
a) Die Religionsgeschichtliche Schule	262
b) In der dritten Generation der Religionsgeschichtlichen Schule.....	266
i) <i>Petersons Interesse am Neuen Testament</i>	<i>266</i>
ii) <i>Biographische Berührungspunkte zur Religionsgeschichtlichen Schule.....</i>	<i>267</i>
iii) <i>Peterson als Schüler Richard Reitzensteins.....</i>	<i>270</i>
2. "Heis Theos" - Die Dissertation und Habilitationsschrift.....	273
a) Zur Vorgeschichte von "Heis Theos"	273
i) <i>Nathanael Bonwetsch</i>	<i>273</i>
ii) <i>Eduard Norden</i>	<i>274</i>
iii) <i>Franz Joseph Dölger.....</i>	<i>275</i>
b) Voraussetzungen und Arbeitsmittel	278
i) <i>Die Philologie</i>	<i>278</i>
ii) <i>Der Zettelkasten.....</i>	<i>280</i>
c) Der Inhalt von "Heis Theos"	282
d) "Heis Theos" im Echo der Fachwelt	284
e) Der Stellenwert von "Heis Theos" in Petersons theologischem Werdegang.....	289

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?	291
a) Notwendigkeit und Nutzen religionsgeschichtlicher Erklärungen	291
b) Hellenismus, Judentum und Judenchristentum	293
c) Kritik der Voraussetzungen und Methoden	296
i) <i>Überwindung des Historismus durch historische Forschung und Theologie</i>	296
ii) <i>Unbrauchbarkeit psychologischer Kategorien in der Erforschung des Urchristentums</i>	302
iii) <i>Vorchristliches und Nichtchristliches im Christentum</i>	306
<i>Beispiel 1: Bedeutung der Askese</i>	307
<i>Beispiel 2: Astrologische Motive</i>	308
iv) <i>Sinn und Grenzen religionsgeschichtlicher Vergleiche</i>	312
v) <i>Christliches in vorchristlicher Zeit? Zum Alter von Texten und Mythen</i>	316
4. Der Streit um die Mandäer	319
a) Vorbemerkung	319
b) Die Entwicklung der Mandäerforschung bis zu Peterson	319
c) Petersons Stellungswechsel in der Mandäerfrage und seine Argumente	321
d) Zustimmung und Kritik der Fachwelt	326
e) Entwicklungen der Diskussion seit Peterson	328
f) Anmerkungen zum Problem der Gnosis	330
g) Peterson als Pionier religionsgeschichtlicher Forschung	338

VII. DIE KUNST DES SEHENS : PHÄNOMENOLOGISCHE ELEMENTE IN DER THEOLOGIE

1. Begegnung und Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und seiner Schule	340
a) Phänomenologie in Göttingen	340
b) Petersons Begegnung mit der Göttinger Phänomenologie	342
c) Erkenntnistheoretische Einstellungen und Kritik einer reinen Phänomenologie	345
<i>Exkurs 10: Die Phänomenalität der Welt und die Realität Gottes - Erfahrungen mit Immanuel Kant</i>	346
d) Phänomenologie und Offenbarung	350
e) Phänomenologie und Theologie	353
f) Grenzen der Intentionalität	354
g) Phänomenologie und katholischer Glaube	355
2. Petersons phänomenologische Sehweise	356
a) Die Anschauung als Ziel und Ethos des Theologen	356
b) Der Gegenstand in seiner Unterschiedenheit von anderem	358
c) Der Gegenstand in einer bestimmten Weise seiner Gegebenheit	359
d) Korrespondenzen und Korrelationen in der Fülle des Glaubens	360
e) Das Phänomen der Sprache und die Theologie	363
i) <i>Sprache und Theologie</i>	363
<i>Exkurs 11: Das Pfingstereignis, die Volkssprachen und die "heiligen Sprachen"</i>	364
ii) <i>Zu einer Phänomenologie des christlichen Glaubens aufgrund seiner sprachlichen Ausdrucksformen</i>	366

<i>Exkurs 12: "Sehen" bei Johann Tobias Beck und Adolf Schlatter</i>	366
<i>iii) Das Wesen der Sache in seiner sprachlichen Erscheinung</i>	370
<i>iv) Zur Bewertung des phänomenologischen Ansatzes in der Textinterpretation</i>	372
3. Religionsgeschichtliches Studium und phänomenologischer Realismus	373
a) Verbindungen zur Religionsphänomenologie	373
<i>Exkurs 13: Petersons Beziehung zu Gerardus van der Leeuw</i>	373
b) Beispiel 1: Mythische Bäume und Paradiesesbäume	374
c) Beispiel 2: Die dämonische Geisterwelt	376
d) Petersons "mythischer" Realismus im Kontext seines Lebenswegs	381

VIII. MYSTIK, ENGEL UND LITURGIE - DAS "BUCH VON DEN ENGELN"

1. Eine Theorie der Mystik im Geist der Patristik	383
a) Petersons Beiträge zur Theorie der Mystik	383
b) Die Diskussion der zwanziger Jahre	387
c) Programm einer "Topologie" der Mystik im Ganzen der Theologie	388
d) Theorie der Mystik im Anschluß an die "Theoretiker" des alten Mönchtums	390
e) Mystik im Neuen Testament	392
f) Gnosis und Mystik bei Clemens von Alexandrien	397
g) Bedeutung der Angelologie für die Anthropologie	400
h) Bezug von Angelologie und Mystik zur Liturgie	402
<i>Exkurs 14: Metaphysik, Mystik und Kultus</i>	404
2. Liturgische Ordnungen im Kontext des Kirchenbegriffs	407
a) Grundzüge von Petersons Liturgieverständnis	407
<i>i) Liturgie als Ausdruck kosmischer Ordnungen</i>	408
<i>ii) Liturgie als vielfältige "Transzendierung"</i>	411
b) Liturgie als "öffentliche Leistung" oder als Mysterienfeier?	
Auseinandersetzung mit Odo Casel	414
<i>i) Verlauf der Auseinandersetzung und ihre Gründe</i>	414
<i>ii) Benediktinische Freunde und Widerspruch aus Maria Laach</i>	420
3. Petersons Verständnis von Mystik und Liturgie in der Kritik	426
a) Reaktionen auf die Aufsätze zur Mystik	426
b) Die Kritik Heinrich Schliers: Existenz und Seinsordnung	427
c) Die Kritik Georg Koepgens: Ordnung der Engel und Heilsordnung	429
d) Die Zustimmung und Kritik Karl Barths	432
<i>i) Petersons Auffassung von Mystik im Kontext der Dialektischen Theologie und Barths erster angelologischer Versuch</i>	432
<i>ii) Schöpfungslehre und Liturgie: Verschiedene Zugänge zur Angelologie</i>	435
<i>iii) Das Verhältnis von himmlischer Welt und Kirche: Auslegungen von Apk 4-5</i>	436
<i>Exkurs 15: Musica sacra</i>	439
<i>iv) Das Wesen der Engel und ihre hierarchische Ordnung</i>	440
<i>v) Engel und Mystik</i>	442

4. Engel, Liturgie, Mystik und Mönchtum:	
Zur Bedeutung der Theorien Petersons	445
a) Zur Wirkungsgeschichte des "Buches von den Engeln"	445
b) Zur Bewertung von Petersons Konzept der Mystik	448
c) Der biographische Bezug des Ideals vom "engelgleichen Leben"	452

IX. GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE

1. Christentum und Geschichte	457
a) Vor dem Problem des Historismus	457
b) Sören Kierkegaard	458
c) Friedrich Nietzsche	458
d) Franz Overbeck	460
2. Vom Schmerz, ein Historiker sein zu müssen	462
a) Petersons Einstieg in die Kirchengeschichte	462
b) Einleitung zur "Religionsgeschichte des Hellenismus" (WS 1920/21): Die Unvereinbarkeit von Christentum und Geschichtsschreibung	463
c) Einleitung zur Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts (SS 1921): Der verborgene Sinn der Geschichte	466
d) Einleitung zur Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22): Die "Unwesentlichkeit" der Geschichte	467
e) Im Spannungsfeld von Geschichte und Theologie	468
3. Eschatologie kontra Geschichte	470
a) "Urgeschichtsforschung": Overbeck, Barth, Peterson	470
<i>Exkurs 16: Die Generationen und die Eschatologie</i>	474
b) Suche nach einem theologisch bestimmten Geschichtsbegriff	477
c) Eschatologie und Aiontheologie	480
<i>Exkurs 17: Erik Peterson und Albert Schweitzer</i>	482
d) Die "Zeit" Jesu	485
e) Die "Zeit" der Kirche	487
f) Das Ende der Geschichte	493
g) Symbolische Geschichtsbetrachtung	497

X. WAS IST THEOLOGIE? BEGEGNUNGEN MIT KARL BARTH

1. Einleitung	499
a) Zum Stand der Forschung	499
b) Voraussetzungen der Begegnung	501
2. Die Beziehung zwischen Peterson und Barth im Wandel der Zeiten	505
a) 1920-1925: Auseinandersetzungen und "Lehrstunden" in Göttingen	505
b) 1925: Streit um "Was ist Theologie?"	512
c) 1926-1930: Zwischen Achtung und Unverständnis; Wirren um Bonner Lehrstühle	517
<i>Exkurs 18: Erik Peterson und Karl Ludwig Schmidt</i>	522
d) 1930-1960: Disput um die Konversion Petersons und Bauhofers; Ausklang der Beziehungen	526

3. Wort Gottes und Menschenwort: Kernpunkte der Auseinandersetzung	533
a) Zum Gang der Untersuchung	533
b) Die Rede des Menschen von Gott: Bultmann (1925) und Barth (1922) über das Problem der Theologie.....	535
c) Das Dogma als Grundlage der Theologie: Die Thesen in "Was ist Theologie?" (1925)	539
d) Kategorien und Konkretionen: Der Kampf gegen eine Theologie des "überhaupt"	540
<i>Exkurs 19: Konkrete Theologie des Judentums</i>	545
e) Artikulationsweisen Gottes und des Menschen	549
i) <i>Theologie als Rede von Gott oder als Argumentation aufgrund der Glaubensartikel?</i>	549
ii) <i>Theologie als "Vergegenwärtigung der Offenbarung"? - Zum Verhältnis von Theologie, Predigt und Sakrament</i>	552
iii) <i>Wandlung der Verhältnisbestimmungen bei Barth und Peterson</i>	558
f) Propheten, Pseudopropheten und Theologen: Einspruch gegen eine Theologie der Verheißung	560
4. Die Heilige Schrift und ihre Interpretation	567
a) Die Heilige Schrift in der Kirche: Zum Verhältnis von Schrift und Tradition.....	567
b) Auslegung der Schrift in der Kirche: Eine Verteidigung der allegorischen Schriftauslegung	572
i) <i>Theologiegeschichtliches Umfeld und Quellen</i>	572
ii) <i>Vom Umgang mit heiligen Schriften</i>	576
iii) <i>Allegorisch-pneumatische Auslegung des Alten Testaments in der Endzeit</i>	578
iv) <i>Allegorische Auslegung der verhüllten Offenbarungen im Neuen Testament</i>	581
v) <i>Ein Beispiel: Die liebende Sünderin und der Phariseer</i>	583
vi) <i>Wider eine Theologie der Unanschaulichkeit: die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung</i>	585
5. Theologie, Dogma und Recht	591
a) Kernpunkte der These Petersons zum Verhältnis von Dogma und Theologie.....	591
b) "Was ist Theologie?" im Spiegel der Kritiken	592
i) <i>Die Bedeutung des Dogmas</i>	592
ii) <i>Der Skandal um die "Ketzerbestrafung"</i>	595
c) Petersons Weg zum "Dogma"	598
d) Die Orthodoxie und ihr Glaubensverständnis	600
e) Das Dogma "von oben"	601
f) Das Dogma und die Dogmen.....	603
g) Karl Barths Adaption des Dogmas für die theologische Erkenntnis	606
h) Das "quo iure" der Offenbarung: Verdeutlichungen im Traktat "Die Kirche"	610
i) <i>Differenzen zu Karl Barth</i>	610
ii) <i>Stellungnahme in der Diskussion um das Kirchenrecht (Sohm, Harnack, Holl)</i>	612
iii) <i>Eschatologie und Recht in der Schrift</i>	617
iv) <i>Die Autorität der zwölf Apostel und das Kirchenrecht</i>	620
v) <i>Die Bedeutung des Heiligen Geistes für das Kirchenrecht</i>	625
vi) <i>Heiliges Recht und Kirchenrecht</i>	628
<i>Exkurs 20: Paulus, der Apostel der Ausnahme</i>	631
i) Dogma als legitimierte Lehre.....	637

j) Reaktionen auf den Traktat "Die Kirche" in der protestantischen Theologie	638
k) Theologie als Lehramt?	641
6. Die Dialektik in der Theologie.....	647
a) Peterson - Vernichter oder Verfechter einer dialektischen Theologie?.....	647
b) Petersons Kritik an der Dialektik Barths	649
c) "Dialektische Theologie" in Petersons Thomas-Vorlesung (1923/24).....	655
i) Petersons Weg zur Scholastik	655
ii) Gestalt und interpretatorische Leitvorstellungen der Thomas-Vorlesung	657
iii) Die Dialektik der Offenbarung als Angriff und Befreiung: zum Sinn des Dogmas von der Trinität Gottes	658
iv) Die Dialektik von "Übernatur" und Natur: der Mensch vor dem dreifaltigen Gott	661
Exkurs 21: Beobachtungen zum Verhältnis von Natur und "Übernatur"	664
v) Die Dialektik von Glaube und Vernunft: "Fides quaerens intellectum"	667
vi) Die Dialektik der natürlichen Gotteserkenntnis und der Gottesbeweise.....	674
Exkurs 22: Petersons Exegese von Röm 1,19-23; 2,14 f.	675
vii) Die Dialektik der eschatologischen Zeit.....	680
d) "Mein liebster Zuhörer ist Karl Barth": Spuren Petersons in der Theologie Karl Barths	683
i) Karl Barths Verhältnis zu Thomas von Aquin	683
ii) Fides quaerens intellectum	685
iii) Natürliche Theologie und Gottesbeweise	688
iv) Neue Wege mit Anselm von Canterbury.....	692
v) Die indirekte, begriffliche Gotteserkenntnis der Dogmatik.....	696
vi) Trinitätslehre und Christologie	701
vii) "Real, doch nur analog": Beobachtungen zu Petersons Analogiebegriff.....	705
7. Ertrag und Ausblick	715
a) Barths theologische Erkenntnisse aus der Begegnung mit Peterson.....	715
b) Die Dialektik einer "unglücklichen Liebe"	718

XI. ZUR POLITISCHEN DIMENSION DER THEOLOGIE

1. Der Bonner Freundeskreis	722
2. Im Gespräch und Konflikt mit Carl Schmitt.....	727
a) Wandlungen einer Freundschaft.....	727
b) Recht und Politik bei Peterson im Licht der Theorien Schmitts	737
i) Vorbemerkung zum Traktat "Der Monotheismus als politisches Problem".....	737
ii) Zum Austausch zwischen Schmitt und Peterson	739
iii) Ablehnung von Liberalismus und Ökonomismus	742
iv) Repräsentation und Sichtbarkeit der Kirche	743
v) Öffentlichkeit des Staates und der Kirche	746
vi) "Revolution" im Himmel und politische Auswirkungen (Röm 13)	753
vii) Keine Neutralität von Macht	756
viii) Ausnahmezustand der eschatologischen Zeit und Freund-Feind-Dissoziation	758

3. Hintergründe und Ziele des Monotheismus-Traktats	763
a) Protestantismus und Politik.....	763
b) Katholische "Reichstheologie"	764
c) Zum Sinn der "alten Reichsidee"	772
d) Der trinitätstheologische Gedankengang im Monotheismus-Traktat	775
i) <i>Linien der Argumentation</i>	775
ii) <i>Zur Kritik der trinitätstheologischen These</i>	779
iii) <i>Zum Sinn der trinitätstheologischen These</i>	782
e) Formen politischer Theologie.....	788
i) <i>Politische Theologie als natürliche Theologie</i>	790
ii) <i>Politische Theologie als missionarische Propaganda</i>	792
iii) <i>Die politische Dimension des christlichen Glaubens</i> <i>als Transzendierung politischer Begriffe</i>	793
<i>Exkurs 23: Recht und Institution versus politisch-aktuelle Machtausübung</i>	798
iv) <i>Politische Theologie als säkularisierte Eschatologie</i>	806
f) Eine "Erledigung" Carl Schmitts?	810
g) Wider die Trennung von Politik und Theologie	816
<i>Exkurs 24: Der Antichrist und die Technik</i>	822
h) <i>Silete Theologi in munere alieno!?</i>	827
i) "Politische" Theologie	828

XII. ERIK PETERSONS KONVERSION UND SEIN LEBEN ALS KATHOLIK

1. Die Konversion Petersons und ihre Hintergründe	831
a) Fakultätswechsel, Beurlaubung und Konversion	831
b) Konversion eines Romantikers?.....	836
c) Reaktionen auf die Konversion.....	840
2. Probleme der Anerkennung und Integration.....	843
a) Auf der Suche nach einer neuen Aufgabe	843
b) "Die Kirche" und ihr katholisches Echo.....	846
c) Die Frage nach dem Ursprung der Kirche	853
d) Im Umkreis der katholischen Theologie.....	860
3. Petersons Leben in Rom.....	863
a) Römische Mangeljahre.....	863
b) Zwischen Anerkennung und Vergessensein	869
<i>Exkurs 25: Kritik an der Kirche als Organisation</i>	870

XIII. SCHLUSS:

Zur Bedeutung Erik Petersons für die Theologie unserer Zeit.....	876
---	------------

Anhang

Bibliographie Erik Petersons	881
Nachlaß Erik Petersons	904
Biographische Zeittafel	915
Index zur Sekundärliteratur	919
Register biblischer Schriftstellen	938
Register der Personen	941
Register der Sachen	953
Corrigenda zur 1. Auflage (1992)	967

I. EINLEITUNG: AUSGANGSLAGE UND ZIEL DER DARSTELLUNG

1. Leben, Werk und Bedeutung Erik Petersons im Umriß

"Wir aber sind nicht dazu da, den Unsinn einer schal gewordenen Theologie ohne Grazie ad infinitum zu wiederholen, sondern zu der reichen Welt urchristlichen Glaubens und urchristlicher Verkündigung zurückzukehren." Mit diesem kämpferisch-programmatischen Satz skizzierte im Wintersemester 1924/25¹ der damals 34jährige Erik Peterson, seit wenigen Monaten Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte in der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn, seine Lebensaufgabe: die Überwindung der vor allem aus dem 19. Jahrhundert überkommenen und nicht mehr überzeugenden Theologie durch eine Entfaltung der Gedanken des Neuen Testaments und der Kirchenväter. Wenige Monate zuvor hatte sein vormals Göttinger Kollege Karl Barth an Rudolf Bultmann geschrieben, er erwarte von Peterson, wenn dieser "mit seiner feinen Organisation durch diese bösen Zeiten hindurchkommt, entscheidende Dinge gerade auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, aber vielleicht auch der systematischen Einsichten"². In der Tat sollte Peterson in den folgenden Jahren und Jahrzehnten viele "entscheidende Dinge" im Bereich der historischen Forschung wie der Grundlagenfragen systematischer Theologie und der Dogmatik schreiben und veröffentlichen, doch fielen sie zum großen Teil anders aus, als es sich Karl Barth und andere erhofft hatten. Mit den beiden knapp formulierten Schriften "Was ist Theologie?" (1925) und "Die Kirche" (1928/29) erregte Peterson Aufsehen und Skandal, gab nach fünf Jahren seine Bonner Professur auf und ließ sich an Weihnachten 1930 in Rom in die katholische Kirche aufnehmen.

Die Konversion schnitt gleichsam sein Leben in zwei Teile. Den ersten Teil hatte Peterson in Deutschland verbracht: Geboren und aufgewachsen in Hamburg, studierte er von 1911 bis 1914 in verschiedenen Städten (Straßburg, Berlin, Greifswald, Basel) evangelische Theologie, zuletzt in Göttingen, wo er auch seine Dissertations- und Habilitationsschrift über ein religionsgeschichtliches Thema - die Akklamationsformel "Heis Theos" - anfertigte und zwischen 1920 und 1924 als Privatdozent in den Fächern Religions- und Kirchengeschichte lehrte; von 1924 bis 1929 hatte er in Bonn den Lehrstuhl für Neues Testament und Kirchengeschichte inne. Den zweiten Teil seines Lebens verbrachte der Katholik Peterson vorwiegend in Rom als Dozent und seit 1946 als Professor am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie. 1933 heiratete er die Italienerin Matilde Bertini und wurde Vater von schließlich fünf Kindern. Er starb 1960 in Hamburg. In den beiden Sammelbänden "Theologische Traktate" (1951) und "Frühkirche, Judentum und Gnosis" (1959) sind seine wichtigsten Schriften zusammengefaßt - ein quantitativ schmales Opus, das die Bedeutung seines Autors nicht auf den ersten Blick vermuten läßt.

Schon 1954 beklagte Jean Daniélou, nur eine kleine Elite verfolge die Studien und Meditationen Petersons, die große Öffentlichkeit hingegen kenne dieses Werk nicht, das doch zu den bemerkenswertesten des zeitgenössischen Katholizismus zähle³. Daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Der nachwachsenden Theologengeneration sind Person

¹ Der Satz entstammt dem Manuskript von Petersons Vorlesung über die Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

² Brief vom 9.10.1923, in: B.Jaspert (Hg.), Karl Barth - Rudolf Bultmann: Briefwechsel 1922-1966, Zürich 1971 (= Karl Barth Gesamtausgabe V/1), 16.

³ Vgl. Vorwort zur französischen Ausgabe des Buches von den Engeln, *Le Livre des Anges*, Paris 1954, 11.

und Werk Petersons kaum noch bekannt, und nur wenige wissen etwas von dem bedeutenden Einfluß, den dieser Mann in der 1. Hälfte unseres Jahrhunderts auf vielen Gebieten der Theologie und der Religions- bzw. Kirchengeschichte ausgeübt hat. Dies geschah freilich nicht in der Form einer Schulbildung, sondern durch die Begegnungen und Gespräche mit vielen einzelnen Theologen und Historikern sowie durch die Anregungen der veröffentlichten Schriften. Die Namen von Karl Barth, Ernst Käsemann, Heinrich Schlier, Jürgen Moltmann, Joseph Ratzinger, Gilles Quispel und Hans Maier sind hier zu nennen, stellvertretend für andere, z.T. weniger bekannte.

Es mag zum einen an der Eigenart des Menschen Peterson, der lieber bescheiden im kleinen Kreis wirkte, gelegen haben, daß ihm Ruhm und Berühmtheit über die engeren Fachkreise hinaus weitgehend versagt blieben. Zum anderen ist es wohl auf die große Entfernung zurückzuführen, die sich in diesem Leben - im geographischen wie übertragenen Sinne - zwischen dem protestantischen Hamburg und dem katholischen Rom dehnt, daß man Peterson schon zu Lebzeiten kaum die Wirkmöglichkeiten und die Beachtung schenkte, die ihm gebührt hätten. Ein Blick in die einschlägigen theologischen Lexika mag dies belegen: In der 2. Auflage des großen evangelischen Nachschlagewerks "Religion in Geschichte und Gegenwart" wurde 1930 dem bereits aus der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät ausgetretenen, aber noch nicht konvertierten Peterson immerhin ein 22-zeiliger, recht freundlich gehaltener Artikel gewidmet⁴. In der 3. Auflage sucht man danach vergeblich, obwohl Peterson auch ein jenseits der konfessionellen Grenzen weltweit anerkannter Gelehrter in Fragen der christlichen Antike und vorderorientalischen Religionsgeschichte war. Für die 2. Auflage des katholischen "Lexikons für Theologie und Kirche" verfaßte Alois Dempf 1963 über Peterson einen im Umfang recht bescheidenen Artikel von 19 Zeilen⁵. Diesem kargen Befund entspricht die Beobachtung, daß in diversen theologie- und forschungsgeschichtlichen Handbüchern und Einzeluntersuchungen Hinweise auf die Schriften Petersons eher selten zu finden sind. In jüngster Zeit freilich scheint es Anzeichen einer Wende zu geben: 1987 erschien im Taschenbuchformat ein konfessionsübergreifendes "Theologenlexikon", das "über vierhundert der bedeutendsten Theologen von den Anfängen des Christentums bis zu Gegenwart"⁶ versammelt und zwar nur solche, die als "von erheblicher Bedeutung für die Theologie *im Ganzen*" eingeschätzt wurden⁷. In diesem Werk wurde Peterson ein - von Heinrich Fries verfaßter - Artikel mittlerer Länge (2 Spalten bzw. 82 Zeilen) zugemessen, Peterson also zu den wichtigsten Theologen unserer Zeit gerechnet⁸.

1990 war insgesamt allerdings noch relativ wenig davon zu spüren, daß sich in diesem Jahr der Geburtstag einer der bedeutendsten Theologen unserer Zeit gerade zum 100. Male jährte. Obwohl Peterson 1960 die Ehrendoktorwürde sowohl der Philosophischen Fakultät in Bonn wie der Katholisch-Theologischen Fakultät in München verliehen wor-

4 Vgl. *Rühle*, Art. Peterson, in: RGG², Bd.4, Sp. 1100 f.

5 Vgl. LThK², Bd.8, Sp.321. In der amerikanischen "New Catholic Encyclopedia" (Bd. 11, New York etc. 1966, 235 f) bringt es der von F.X. *Murphy* verfaßte Peterson-Artikel immerhin auf 33 Zeilen.

6 W. Härle/H. Wagner (Hg.), *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München 1987 (Klappentext). Aufgenommen wurden nur bis dato bereits verstorbene Theologen.

7 Vgl. ebd. Vorwort, VII.

8 Vgl. ebd. 190 f. In dieselbe mittlere Kategorie (2 Spalten, vgl. dazu Vorwort ebd. VIII) wurden folgende zeitgenössische Kollegen Petersons eingeteilt: Blondel, Bonhoeffer, Brunner, Casel, Elert, Geiselman, Gogarten, Heim, Hirsch, Niebuhr, Nygren, Schlatter, Schweitzer, Söderblom, Sönnge, Steinbüchel, Troeltsch, Welte; in die erste Kategorie "überragender Bedeutung" (4 Spalten): Barth, Bultmann, Guardini, Przywara, K. Rahner, Teilhard de Chardin, Tillich.

den war, wurde seiner kaum öffentlich gedacht. Lediglich an der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden/Naurod fand vom 14.-16. Mai 1990 im kleinen Kreis eine Fachtagung über Erik Peterson mit Vorträgen von Hans Maier, Peter Koslowski, Werner Löser und mir selbst statt⁹. Dabei wurde erneut deutlich, wie wünschenswert eine Neuauflage der zumeist vergriffenen Werke Petersons¹⁰ und besonders auch eine Edition seiner nachgelassenen Schriften wäre. Seit 1961 befinden sich die äußerst umfangreichen und gehaltvollen Manuskripte Petersons unter der Obhut Franco Bolgianis in der Universität von Turin, die damals die Bibliothek und die Kartothek Petersons erwarb. Immer wieder wurde auch darauf hingewiesen, daß eine, so Carl Schmitt, "zeitgeschichtliche oder biographische Monographie über Erik Petersons Leben und Werk" ein "aufschlußreiches Thema" wäre¹¹; der Religionshistoriker Gilles Quispel nannte dieses Leben sogar "legendär" und sprach von der "mythischen Dimension" dieser "tragischen Existenz eines großen Gelehrten, dämonischen religiösen Genius und deutschen Katholiken"¹². Die vorliegende Darstellung möchte diesem Desiderat einer umfassenden Monographie über das zeitgeschichtlich so bewegte und bewegende Leben Petersons unter erstmaliger Einbeziehung der unveröffentlichten Manuskripte zu entsprechen suchen. Petersons Theologie, die von der reichen Welt urchristlichen Glaubens und urchristlicher Verkündigung inspiriert ist, möge auf diese Weise in einem ersten Schritt wieder neu dem theologischen Gespräch der Gegenwart erschlossen werden.

2. Bisherige Darstellungen und Untersuchungen zu Erik Peterson

Die bisher zu verzeichnende Forschungsliteratur zu Leben und Werk Erik Petersons hält sich in überschaubaren Grenzen. Angeführt wird die Reihe der Veröffentlichungen¹³ durch die 1929 publizierte Schrift des Marburger Systematikers Heinrich Frick zum Kirchenbegriff von O.Dibelius, E.Stange und E.Peterson unter dem Gesichtspunkt von "Romantik und Realismus"¹⁴. Frick selbst favorisiert die Perspektive des Realismus als Frage nach der Offenbarung, die gleichbedeutend sei mit der Frage "nach einem wirklichen Sprechen Gottes hier und jetzt"¹⁵. Diese Sicht dürfte sich Anregungen der Theologie

9 Der Vortrag von Hans Maier erschien bereits unter dem Titel "Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie" in: Zeitschrift für Politik 38 (1991), 33-46; meine einleitende biographische Skizze "Erik Peterson. Leben Werk und Wirkung" in: Stimmen der Zeit 115 (1990), 529-543. Das Referat von P.Koslowski wurde in überarbeiteter Form publiziert unter dem Titel "Metaphysische Theologie und Dogma. Erik Petersons Auseinandersetzung mit Gnosis und Mystik", in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 33 (1991), 248-261. Der Beitrag von W.Löser und eine Skizze von mir über die Kirchenbegriff Petersons erscheinen wohl Ende 1992 in der Zeitschrift "Catholica".

10 Im deutschen Sprachraum ist lediglich der Sammelband der historischen Aufsätze "Frühkirche, Judentum und Gnosis" (Freiburg 1959¹) in einem Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt 1982) erhältlich. In Italien ist eine Übersetzung der "Theologischen Traktate" in Vorbereitung.

11 C.Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970, 17.

12 G.Quispel, The Study of Encratism: A Historical Survey, in: U.Bianchi (Hg.), La tradizione dell'enkrateia. Atti del Colloquio Internazionale (Milano, 20-23 aprile 1982), Roma 1985, 35-81; 35.

13 Dieser Bericht umfaßt nur die Sekundärliteratur im engeren Sinne, spart also sowohl Rezensionen aus als auch Beiträge von Autoren, die mit Peterson in einer unmittelbaren Kontroverse standen, wie Karl Barth und Carl Schmitt (vgl. dazu die Kapitel X und XI).

14 H.Frick, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff. Eine theologische Auseinandersetzung mit O.Dibelius, E.Stange und E.Peterson, Tübingen 1929 (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 137).

15 Vgl. ebd. 22.

Karl Barths verdanken; es erstaunt daher nicht, daß Barth die Untersuchung Fricks "ganz gut" fand¹⁶. Frick signalisiert gleich im Vorwort, daß er keine neutrale Darstellung unternehmen will, da er die Art der theologischen Bestimmung des Kirchenbegriffs bei den behandelten Theologen "für falsch und gefährlich" halte¹⁷. Frick bespricht nacheinander die drei tragenden Thesen von Petersons Traktat über Entstehung und Wesen der Kirche, die sich auf den Weg des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, die Parusieverzögerung und die besondere Stellung der zwölf Apostel beziehen¹⁸, und sieht sie von einem "konstruierten Geschichtsrealismus" bestimmt, in dem Realismus und Romantik "wunderlich ineinandergeschlungen" seien¹⁹. Peterson betrachte die Botschaft Gottes zu sehr von der horizontalen Linie, dem Nacheinander geschichtlicher Konkretionen aus, statt in Rechnung zu stellen, daß sich das Wort Gottes zu allen Zeiten und Völkern gleich unmittelbar verhalte²⁰.

Im selben Jahr erschienen eine ganze Reihe Aufsätze, die sich ebenfalls vornehmlich mit Petersons Kirchenverständnis auseinandersetzten, z.T. aber auch frühere Arbeiten Revue passieren ließen. P.F.*Staudte*, damals Pfarrer in Aachen, befaßte sich in der "Wartburg"²¹ ausführlich mit den das evangelische Kirchentum "unterwühlenden"²² Ansichten Petersons, die dieser in "Was ist Theologie?" und "Die Kirche" vorgetragen habe. Ähnlich wie Frick sieht Staudte bei Peterson, dem heimatlosen "Krisentheologen"²³, einen Hang zum dogmatischen Konstruktivismus, der empirische Wirklichkeit und Geschichte entbehren könne²⁴. Der Dogmatiker siege über den Historiker, wenn Peterson "in höchst verfänglicher Weise historischen Tatbeständen ohne weiteres einen dogmatischen Wert beimißt"²⁵. Von katholischer Seite steuerte J.*Koch*, damals Privatdozent in Breslau, eine mehrseitige wohlwollend-kritische Beleuchtung von Petersons Kirchenverständnis bei²⁶, während die katholische Leserschaft Frankreichs vom Jesuiten F.de *Lanversin* über das theologische Profil Petersons, wie es sich in den Kontroversen mit Barth, Bultmann und Althaus sowie im Kirchentraktat abgezeichnet hatte, informiert wurde²⁷. Peterson verteidige gegen die Haupttendenz des modernen Protestantismus den konkreten, realistischen Charakter der Theologie²⁸, lobt Lanversin ungeachtet einiger Vorbehalte zu Petersons Theorien über die Stiftung der Kirche²⁹.

Das Problem der Kirche steht auch im Mittelpunkt der Ausführungen von Anselm *Stolz*, der sich in seiner Darstellung von 1934 nicht mehr nur auf den Kirchentraktat, sondern auch den mittlerweile veröffentlichten Briefwechsel Petersons mit Adolf von Harnack und die Auslegung von Römer 9 - 11, "Die Kirche aus Juden und Heiden", be-

16 Vgl. Briefwechsel Karl Barth - Eduard Thurneysen Bd. II, hrsg. v. E.Thurneysen, Zürich 1974 (= Karl Barth Gesamtausgabe V), 30.5.1929, 664.

17 Frick, Romantik und Realismus, a.a.O. 3.

18 Vgl. ebd. 16 ff.

19 Vgl. ebd. 16 f.

20 Vgl. ebd. 31 ff.

21 P.F.*Staudte*, Der rheinische Protestantismus und D.Erik Peterson, in: Die Wartburg 29 (1929), 42-50.

22 Vgl. ebd. 48.

23 Vgl. ebd. 44.

24 Vgl. ebd. 45.

25 Ebd. 46.

26 J.*Koch*, Christus und die Kirche, in: Schlesisches Pastoralblatt 49 (1929), 2-8.

27 F.de *Lanversin*, Erik Peterson, in: La Vie intellectuelle 2 (1929), 219-226.

28 Vgl. ebd. 220 f.

29 Vgl. ebd. 224 ff.

ziehen konnte³⁰. Stolz' Darlegungen können nicht zuletzt darum besonderes Interesse beanspruchen, als der junge Benediktiner, damals gerade am Beginn der Freundschaft mit Petersons stehend, für diesen Aufsatz von Peterson brieflich Auskunft über dessen theologischen Werdegang erbeten und erhalten hatte. Der Brief Petersons vom 30. August 1933 ist glücklicherweise erhalten. Der Vergleich dieses Briefes mit dem Aufsatz von Stolz zeigt, daß Stolz mitunter wörtlich Passagen dieser Selbsteinschätzung Petersons wiedergegeben hat. Das ist beispielsweise der Fall in den einführenden Bemerkungen zu Petersons Kampf gegen die beherrschende Stellung des Idealismus und des Historismus innerhalb der Theologie³¹. Stolz schildert Petersons Versuch im Kirchentraktat, den in der evangelischen Theologie klaffenden Hiatus zwischen historischer Forschung und Dogmatik zu schließen³², hebt im Blick auf diesen Traktat besonders die seiner Ansicht nach bedenkenswerte Verhältnisbestimmung von Reich Gottes und Kirche hervor und die persönlichen Konsequenzen, die Peterson in seiner Konversion aus der Forderung einer sichtbaren, apostolischen, mit kirchenrechtlicher und dogmatischer Autorität ausgestatteten Kirche gezogen hatte³³. Besonderes Interesse bringt Stolz auch Petersons Kennzeichnung des Mysteriums von Juden und Heiden als eines der Wesensmerkmale der Kirche entgegen³⁴ und schließt dieses Thema mit einem kleinen Vergleich zwischen Petersons und Barths Interpretation von Römer 9 - 11 ab, der ihm von Peterson nahegelegt worden war. Im letzten Teil seines Aufsatzes weist Stolz, auch hier orientiert an den brieflichen Vorgaben Petersons, auf die Fruchtbarkeit seiner nicht an der scholastischen, sondern an der patristischen Tradition orientierten Interpretation biblischer und dogmatischer Tatbestände hin. Er sieht in Petersons begriffsgeschichtlichen und historischen Studien Vorbilder einer zukünftig anzustrebenden dogmengeschichtlichen Vorarbeit für die Dogmatik³⁵.

Die 1935 erschienene französische Übersetzung der "Kirche aus Juden und Heiden" nahm Jacques Maritain, der mit Peterson gut bekannt war, zum Anlaß für ein kleines Vorwort³⁶. In diesen Zeilen geht Maritain nicht näher auf die in dieser Schrift aufgeworfenen Fragestellungen ein - das hat er andernorts getan³⁷ -, sondern liefert eine kleine Skizze von Petersons Leben, Werk und der inneren Gestalt seiner Theologie. Maritain sieht die treibende Kraft in Petersons theologischem Werdegang, der ihn in die katholische Kirche führte, in dessen "Verlangen nach der *Realität* des Evangeliums". Maritains Vorwort wurde auch ins Italienische übersetzt³⁸ und in diesem Sprachraum häufig zitiert³⁹. Von der Hochschätzung, die Peterson im französischen Sprachraum genoß, zeugt auch das Vorwort, das Jean Daniélou 1954 der französischen Ausgabe des "Buchens von den Engeln" voranstellte. Daniélou sah in diesem Bändchen das Hauptwerk Peter-

30 A. Stolz, Das Problem der Kirche in den Schriften Erik Petersons, in: Hochland 31 (1933/34), 458-465.

31 Vgl. ebd. 458 f.

32 Vgl. ebd. 459.

33 Vgl. ebd. 460

34 Vgl. ebd. 461 ff.

35 Vgl. ebd. 463 ff.

36 Vgl. J. Maritain, Préface, zu: E. Peterson, Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église, Paris 1935; auch in: J. e R. Maritain, Oeuvres Complètes Vol. V, Fribourg/Paris 1982, 1113-1115.

37 Vgl. J. Maritain, Le Mystère d'Israel, in: Oeuvres Complètes Vol. VII, a.a.O. 1988, 519-530 (zu Peterson 524).

38 Vgl. Bibliographie Nr. 75.

39 Vgl. in den Nachrufen von Testini und Siniscalco (vgl. unten Anm. 69, 71).

sons, weil hier die drei für ihn charakteristischen Perspektiven vereint seien: die liturgische, die politische und die mystische⁴⁰.

Petersons Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff stehen im Mittelpunkt des Interesses zweier Dissertationen, die sich mit der für sein Denken zentralen Parallelität politischer und theologisch-ekklesiologischer Begrifflichkeit befassen. Der Katholik Andreas Marxen fertigte 1937 eine philosophische Doktorarbeit zum "Problem der Analogie zwischen den Seinstrukturen der großen Gemeinschaften" an, auf dem Hintergrund der zwischen Carl Schmitt und Erik Peterson verhandelten Frage nach der "politischen Theologie"⁴¹. Hauptreferent dieser Arbeit war der Bonner Philosophieprofessor Alois Dempf. Unter neutestamentlich-patristischer Perspektive steht die 1941 erschienene Dissertation des evangelischen Theologen Werner Bieder zu Petersons Interpretation der Begriffe "Ekklesia und Polis"⁴². Diese Arbeit ging hervor aus einem theologischen Preisausschreiben der Theologischen Fakultät von Basel, das der Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt, der viele Jahre mit Peterson in freundschaftlich-kritischem Kontakt stand, anregte und betreute.

Marxen unternimmt in seiner Arbeit den Versuch, im Rahmen scholastischer Schemata die sowohl von Schmitt wie von Peterson konstatierte "Strukturanalogie zwischen der profan politischen und religiös christlichen Gemeinschaft"⁴³ auf ihren metaphysischen Gehalt hin zu prüfen. Als Maßstab dient ihm das Analogieverständnis des Thomas von Aquin⁴⁴. Während nach Ansicht von Marxen bei Carl Schmitt nur von einer "philosophisch theologisierenden Politik" gesprochen werden könne⁴⁵, zielten Petersons begriffs-, liturgie- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen - Marxen zieht vornehmlich das "Buch von den Engeln" (1935) heran - "auf die Kategorien einer (...) *metapolitischen* Theologie"⁴⁶. Unter metapolitischer Theologie will Marxen "die Lehre von der Analogie zwischen der Seinsstruktur der profan-politischen und der religiös (meta-)politischen christlichen Gemeinschaft"⁴⁷ verstehen. Als umfassender Rahmen gilt Marxen die in Petersons Werk vorfindliche Entsprechung zwischen den öffentlichen Größen von irdischer und himmlischer Polis; in diesen ordnet er die Analogien zwischen irdischem und himmlischem König, naturhaftem Volk und Gottesvolk, irdischer berufsständischer Gesellschaftsordnung und himmlisch-hierarchischer Engelordnung sowie profan-politischer und christlich-liturgischer Akklamation ein⁴⁸. Während er unter der Maßgabe scholastischer Kategorien den untergeordneten Analogien, beispielsweise der Analogie des Königattributiones, der hierarchischen Ordnungen und des Gebrauches von Akklamationen, nur den *status* einer metaphorischen Analogie zubilligen will, erfüllen seiner Ansicht nach Petersons Hinweise auf die Entsprechungen zwischen profan-politischem und dem christlich-religiösem Polis- und Volksbegriff die Voraussetzungen einer

40 Vgl. J. Daniélou, Préface, in: *Le livre des anges*, Paris 1954, vgl. 12.

41 A. Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der großen Gemeinschaften* (dargestellt im engeren Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt und Erick [sic!] Peterson), Würzburg 1937.

42 W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche*. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff, Zürich 1941.

43 Vgl. Marxen, *Das Problem der Analogie*, Vorwort.

44 Vgl. ebd. a.a.O. 3.

45 Vgl. ebd. 12.

46 Ebd. 13.

47 Ebd. 42 (im Original gesperrt).

48 Vgl. Teil II der Arbeit, 16-43.

2. Bisherige Darstellungen und Untersuchungen

metaphysischen Analogie, weisen also ein entitativ notwendiges Verhältnis, eine notwendige Seinsproportionalität auf⁴⁹. Marxen hebt dabei zu Recht hervor, daß diese Analogien nur aus der Offenbarung zu erkennen seien, es sich also um Analogien des Glaubens (*analogia fidei*) handele, die jedoch "das Metaphysische", die Seinsanalogie, umgreifen und einbeziehen⁵⁰. In die Analysen von Marxen haben sich zwar gelegentlich Unschärfen eingeschlichen⁵¹. Die Fragestellung an sich, so sehr sie in ihrem scholastisch-systematischen Interesse den Radius des Denkens Petersons überschreitet und an bestimmte normative politisch-soziologische Vorstellungen (z.B. den *ordo*-Gedanken) gebunden bleibt, ist gewiß fundamental. An ihrer Beantwortung entscheidet sich, ob die historisch eruierten Bauelemente der Ekklesiologie Petersons lediglich aus zeitbedingten und nur metaphorisch einzustufenden Vergleichen bestehen, die darum von der systematischen Theologie getrost vernachlässigt oder im Blick auf sich wandelnde politische Formen umgedeutet werden können, oder ob sie unverzichtbar zur Wesenbestimmung von Kirche gehören.

Werner Bieder betont im Vorwort seiner zur Dissertation umgearbeiteten Preisarbeit, daß es ihm hier nicht ausschließlich auf eine Auseinandersetzung mit Petersons Kirchenbegriff ankomme⁵². Im I. bis III. Teil erörtert er unter nur punktueller Bezugnahme auf Forschungsergebnisse Petersons das Verhältnis zwischen den Begriffen Ekklesia und Polis im Neuen Testament, die Entwicklungsgeschichte dieser Begriffe in der griechischen Antike und schließlich die Veränderung der neutestamentlichen Vorgaben in den Schriften der Kirchenväter. Während im Neuen Testament das Begriffspaar von Ekklesia und Polis eine enge eschatologische Beziehung bei bleibender Differenz zum Ausdruck bringe, ließe sich in den Schriften der Väter im Zuge einer "fortschreitenden Enteschatologisierung, Psychologisierung und Ethisierung" der in dieser Welt heimisch gewordenen Christenheit eine zunehmende Identifizierung von Ekklesia und Polis bei gleichzeitigem Rückgriff auf das hellenistische Polis-Verständnis feststellen⁵³. Im IV. Teil der Dissertation wird nun Erik Peterson als "patristisch Befangener"⁵⁴ vorgeführt, den "etwas" vom Kirchenverständnis des Neuen Testaments wegzöge⁵⁵. Bei ihm falle, wie bei den Vätern, irdische Ekklesia und himmlische Polis letztlich in eins. Bieder stützt seine Beweisführung auf Petersons Engelverständnis und Märtyrerbegriff, auf die Bedeutung, die der Liturgie und den Sakramenten in der Verhältnisbestimmung von Ekklesia und Polis zukommt, auf seine Interpretation der Stellung des Judentums und auf seine Charakterisierung des politischen Charakters der Ekklesia. Schließlich beruft er sich noch auf Petersons Schriftverständnis, seine Ausführungen zum Problem der Sprache, seine Christologie und seine Stellung zum Protestantismus. Aus diesen Darlegungen ergibt sich für Bieder das Bild einer Kirche, die nicht mehr vom ihr souverän gegenüberstehenden,

49 Vgl. z.B. ebd. 14, 41.

50 Vgl. ebd. 15, 42.

51 Das gilt vor allem im Blick auf Petersons Verwendung der Begriffe von Polis und Ekklesia: Marxen urteilt zunächst, daß Peterson mit der Deutung der christlichen Ekklesia als Versammlung, als Institution der Himmelstadt eine lediglich politische Form ins Spiel bringe, die als solche der Vergänglichkeit unterworfen sei (vgl. 34), führt aber in der Zusammenfassung die Entsprechung zwischen der profanen Ekklesia als Institution der antiken Polis und der christlichen Ekklesia als Institution der Himmelstadt dennoch unter den "echten" Seins- und Glaubensanalogien auf (vgl. 41 f).

52 Vgl. Bieder, Ekklesia und Polis, a.a.O. VII.

53 Vgl. ebd. 163 f.

54 Ebd. 180.

55 Vgl. ebd. 172.

kommenden Christus her, sondern - heimisch geworden im Raum des römischen Imperiums - "aus ihrer eigenen Zuständigkeit" lebe⁵⁶. - Gewiß ist manches an Petersons Kirchenbegriff einer kritischen Nachfrage wert und bedürftig. Dennoch scheint es fraglich, ob Bieder mit seiner nicht immer sorgfältigen Montage von aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissenen Zitatfetzen den theologischen Arbeiten Petersons gerecht geworden ist. Auf die nicht wenigen Widersprüche, die Bieders Darstellung selbst aufweist, einige ganz augenscheinliche Mißverständnisse und etliche schlicht abwegige Behauptungen⁵⁷ kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden⁵⁸. Im Hintergrund dieser Abfertigung Petersons stehen freilich umfassende fundamentaltheologische Fragen, die etwa die theologische Geltung konkreter Wendungen in der Heilsgeschichte ("von den Juden zu den Heiden") oder den Wert der theologischen und liturgischen Tradition der frühen Kirche als *locus theologicus* betreffen. Anders als Peterson fühlt sich Bieder als reformierter Theologe einem strikten *sola scriptura* verpflichtet. Auch in dieser Hinsicht könnte man allerdings nachfragen, ob - wie Bieder meint - im Neuen Testament wirklich die Begriffe "Ekklesia und Polis nichts anderes beschreiben wollen als die Geschichte, in die die Fremdlingsgemeinde Jesu Christi hineinkommt"⁵⁹.

Eine Darstellung Martin Molyneuxs, ein Freund Peterson aus dessen römischer Zeit, über Petersons Verständnis von Theologie und Kirche (1965) ist ein Beispiel dafür, daß man diese Ekklesiologie auch mit ganz anderen Ergebnissen betrachten kann, als es Bieder tat. Molyneux hat die Entfaltung der ekklesiologischen Perspektive anhand der Traktate über das Wesen der Theologie (1925), der Kirche (1929), der "Kirche aus Juden und Heiden" (1933) bis hin zum seiner Ansicht nach "glücklichsten Ausdruck" dieser Explikationen im "Buch von den Engeln" (1935) nachgezeichnet⁶⁰. Er hob den gleicherweise biblischen, liturgischen und eschatologischen Charakter gerade dieser letztgenannten Veröffentlichung Petersons hervor, die verdeutliche, daß das Wesen der Kirche in inniger Verbindung zum christlichen Leben als einer Pilgerfahrt stünde⁶¹. Molyneux hat zu einer klaren und zutreffenden Skizze der theologischen Entwicklung Petersons auch diverse Aufsätze aus Petersons protestantischer Zeit herangezogen⁶².

Zu Petersons 65.Geburtstag und nach seinem Tode erschienen in deutschen und italienischen Zeitschriften einige Würdigungen von Gelehrten aus seinem Bekannten-, Schüler- und Freundeskreis. Josef Amstutz, laut Bolgiani in Rom Petersons Nachbar⁶³, ehrte Peterson als einen Gelehrten und Theologen, der sich der "Treue der Kirche zu ihrer einen und ungeteilten Überlieferung" verpflichtet wußte⁶⁴, und sah in seinem

56 Vgl. ebd. 183 f.

57 Beispielsweise steht Bieders abschließende Feststellung, bei Peterson habe die Pax Romana in politischer, gesellschaftlicher und psychologischer Gestalt die Pax Christi in sich aufgenommen (vgl. ebd. 184), in schärfstem Gegensatz zu zentralen Aussagen im Traktat über den "Monotheismus als politisches Problem".

58 Vgl. dazu z.B. die Ausführungen zum Problem der Sprache in dieser Arbeit unten Exkurs 11, außerdem z.B. S. 365, 574.

59 Ebd. 184. Auch H. Schlier konnte diese "gegen Petersons These [vom Wesen der Kirche] gerichtete Dissertation (...) nicht überzeugen", vgl. Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser, in: ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg 1956, 159-186; 176 Anm.23.

60 M. Molyneux, Erik Peterson on Theology and the Church, in: Exodus (Fribourg) 1965, 6-15 (zum Thema Kirche dort 12-15).

61 Vgl. ebd. 7.

62 Vgl. ebd. 10.

63 Vgl. Bolgiani, Figure e problemi (unten Anm.80), XXIX.

64 J. Amstutz, Erik Peterson zum 65.Geburtstag, in: Orientierung 19 (1955), 109-110; 110.

"Hörenkönnen auf das Wort" einen wesentlichen Beitrag "zur Methode und zum Aufbau einer kommenden Dogmengeschichte"⁶⁵. Dem mit Peterson befreundeten Hans *Herter*⁶⁶ kam es in seinem Nachruf⁶⁷ "auf den gelehrten, scharfsichtigen und tiefdringenden Historiker an, der das Einzelne in seiner Fülle und Vielgestalt vor uns ausgebreitet, aber doch auch die alles verbindenden großen Linien angedeutet hat"⁶⁸. Der Archäologe Pasquale *Testini*, ein Kollege Petersons, bereicherte seine Darstellung des Lebenswerkes dieses Gelehrten um einige Anmerkungen zu Petersons Qualitäten als Lehrer⁶⁹ und um die erste ausführliche Bibliographie der Veröffentlichungen Petersons⁷⁰. Aus einer engeren persönlichen Bekanntschaft heraus erinnerten Paolo *Siniscalco* und Heinrich *Schlier* an den Verstorbenen nicht nur als bedeutenden Gelehrten, sondern auch als beeindruckenden Menschen und Christen. Aus Erinnerungen an Gespräche mit Erik Peterson konnte Siniscalco den biographischen Abschnitten seines Nachrufes⁷¹ manches bislang nicht bekannte Detail einfügen. Das komplexe, geheimnisvolle und immer wieder neue Thema, um das Petersons verschiedene theologische Schriften kreisen, ist nach Siniscalcos Einschätzung Gottes Erlösungswerk und die Zustimmung, die alle Kreatur, sei es Engel oder Mensch, diesem Werk entgegenbringt⁷². Heinrich Schliers feinsinnige Würdigung⁷³ stellt Petersons Interesse am historischen Detail heraus, ein Interesse, das gleichwohl stets von bedrängenden theologischen Fragen gespeist wurde. Er weist auch auf Petersons exegetische Kunst hin, die dieser in allerdings nur wenigen Veröffentlichungen hat aufblitzen lassen. Einige zurückhaltende Anmerkungen gelten der besonderen Frömmigkeit Petersons⁷⁴. Wie Siniscalco deutet auch Schlier die Verdunkelungen an, von denen Petersons Weltbild vor allem in den letzten Lebensjahren überschattet war⁷⁵. Die Mehrzahl der Nachrufe würdigt nicht zuletzt den großen Ernst, die Wahrhaftigkeit und Demut, von der Petersons historische wie theologische Studien geprägt seien, und die menschliche Lauterkeit und Sensibilität ihres Verfassers.

Nachdem Petersons Bibliothek im Herbst 1961 von der Universität in Turin erworben und auch der Nachlaß hier in Verwahrung genommen worden war, widmete sich der Leiter der hier ins Leben gerufenen "Biblioteca Erik Peterson", Franco *Bolgiani*, dem Andenken dieses Gelehrten und der Erforschung seines Lebens und Werkes. Frucht dieser Anstrengung war vor allem die bis dato umfassendste Darstellung des Lebensweges und Denkens Petersons, die Bolgiani, dem Titel zufolge, als einen Weg von der liberalen Theologie zur apokalyptischen Eschatologie sieht⁷⁶. Die recht ausführliche Darstellung der Werkinhalte orientiert sich am roten Faden der Biographie; es finden sich in dieser Skizze neben der Kennzeichnung der besonderen Forschungsgebiete Petersons⁷⁷ auch sehr

65 Ebd. 110.

66 Vgl. *Bolgiani*, *Figure e problemi* (vgl. unten Anm. 80), XXVIII.

67 H.*Herter*, Erik Peterson, in: *Gnomon* 33 (1961), 429-432.

68 Ebd. 432.

69 P.*Testini*, Erik Peterson (1890-1961), in: *Rivista di Archeologia cristiana* 37 (1961), 185-199, 190.

70 Vgl. ebd. 191-199.

71 P.*Siniscalco*, La vita e l'opera di Erik Peterson, in: *Studium* 58 (1962), 1-6.

72 Vgl. ebd. 4.

73 H.*Schlier*, Erik Peterson, in: *Hochland* 53 (1960), 283-286; wieder in: Ders., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, hrsg. v. V. Kubina/K. Lehmann, Freiburg/Basel/Wien 1980, 251-269.

74 Vgl. ebd. 268.

75 Vgl. ebd. 268; *Siniscalco*, a.a.O. 6.

76 F.*Bolgiani*, Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: Il pensiero e l'opera di Erik Peterson, in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1965), 1-58.

77 Vgl. ebd. bes. 38 f.

gute Beobachtungen zu Petersons spezifischer Art, den Menschen und seine Welt in eschatologischer Beleuchtung wahrzunehmen und zu deuten⁷⁸. Bolgiani macht in seinen Ausführungen Gebrauch von den Dokumenten und einigen der nicht publizierten Texte des Nachlasses. Er hatte zudem brieflich von einer Reihe mit Peterson bekannten Theologen und Historikern Mitteilungen über persönliche Erinnerungen erbeten und z.T. auch erhalten (so von Karl Barth, Werner Becker, Yves Congar, Oscar Cullmann, Jean Daniélou, Alois Dempf, Charles Journet, Ernst Käsemann, Martin Molyneux, Heinrich Schlier, Paolo Siniscalco⁷⁹), die er gelegentlich in seine Darstellung einfließen ließ. Im Anmerkungsteil gibt Bolgiani erste Hinweise auf den Nachlaß Petersons und trägt ansatzweise einige Rezensionen zum Werk Petersons und Zeugnisse zu seinem Leben zusammen.

Noch weitläufigere Präliminarien zur Biographie Petersons liefert eine inneruniversitäre Veröffentlichung Bolgianis, die aus dem zweiten Teil eines Peterson gewidmeten Seminars (1964/65) hervorgegangen ist⁸⁰. Bolgiani wollte seine Studenten in den Prozeß der Erforschung von Leben und Werk Petersons einbeziehen und sie auf diese Weise zugleich in die Methodik und Heuristik einer aus den Quellen schöpfenden historischen Arbeit einführen. In diesem Zusammenhang erfolgt eine erste Klassifizierung des Nachlasses und der sekundären Zeugnisse⁸¹, verbunden mit der Charakterisierung Petersons als eines Gelehrten, bei dem historisch-kritische Forschung und theologische Meditation eng zusammengehörten. Es schließt sich eine ausführliche Darstellung der Jugend Petersons an⁸², die vermutlich als erster Anlauf zu einer einst geplanten umfangreichen Biographie gedacht war. Bolgiani erhellt die familiäre Herkunft Petersons und ergänzt die wenigen vorhandenen Informationen aus den beiden ersten Lebensjahrzehnten durch Abrisse der religiösen Situation in Hamburg und des wissenschaftlich-theologischen Profils der Straßburger Fakultät, an der Peterson sein Studium aufnahm. Die religiöse Haltung des Studienanfängers wird anhand von Gedichten, Notizen und Briefen aus dieser Zeit sowie der Erinnerungen Paolo Siniscalcos an Gespräche mit Peterson beschrieben. Über diesen Lebensabschnitt bis zum Frühjahr 1911 hinaus ist die Darstellung nicht gediehen.

Der Verfasser des bekannten Buches "Sacrum Imperium", der katholische Philosoph Alois Dempf, der mit Peterson über Jahrzehnte freundschaftlich verbunden war, meinte in einer gelegentlich etwas diffusen Darstellung, die "Grundeinstellung auf die objektive Glaubenswelt" habe Peterson seine "wichtigste Entdeckung beschert", nämlich "die Unterscheidung zwischen der politischen, mythologischen und der natürlichen Theologie, die, obwohl sie schon die Kulturphilosophie des Hellenismus gewesen war, erst wieder in ihrer vollen Bedeutung erkannt werden mußte"⁸³. Dempf versucht eine Einordnung Petersons in die "geisteswissenschaftliche Lage" der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, zu deren fortschrittlicher Intelligenz er ihn zählte⁸⁴. Durch die Entdeckung der unsichtbaren Bilderwelt der christlichen Antike habe Peterson "eine neue geistige Existenz an die Stelle

78 Vgl. ebd. 42.

79 Vgl. ebd. 48.

80 F. Bolgiani, *Figure e problemi del cristianesimo contemporaneo: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in: ders., *Storia del cristianesimo*, Turin 1965, III (ab XIII zu Peterson) - XXXIX; XLI - LXXXII.

81 Vgl. ebd. XVII - XXXIX.

82 Vgl. ebd. XLI - LXXXII.

83 A. Dempf, Erik Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft, in: *Hochland* 54 (1961/62), 24-31; 28.

84 Vgl. ebd. 31, sowie ders., *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, in: *Hochland* 61 (1969), 234-242 (zu Peterson 237 f.).

der einander widersprechenden religiösen, ethischen und ästhetischen Existentialismen" gesetzt⁸⁵ und damit in der Geisteswissenschaft wieder das "höchste Ziel" der Symbolik sowie der Ordnung der Gesetze aufgezeigt, durch die in der Gegenwart eine "Integration der Kultur" gelingen könne⁸⁶.

Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre war in Deutschland die Front um die Erneuerung einer "politischen Theologie" hart umkämpft. In dieser Diskussion spielte das theologische Verdikt, das Peterson 1935 in seinem Traktat "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935) über die politische Theologie verhängt hat, eine beträchtliche Rolle, wobei sich interessanterweise beide der in dieser Diskussion einander gegenüberstehenden Parteien auf Peterson beriefen. Aus einer Reihe von Seminaren zum Monotheismus-Traktat ergab sich in den 70er Jahren für eine in Heidelberg studierende Gruppe evangelischer Theologen unter Leitung des Patrologen Alfred Schindler das Projekt, die historischen und theologischen Fundamente der von Peterson einst formulierten "legitimatorischen Zauberformel" zu überprüfen und die Funktion dieser Formel in der Diskussion um die politische Theologie zu klären⁸⁷. Schindler nahm im Verlauf dieses Projektes auch Kontakt zu Carl Schmitt auf, der 1970 mit einer Apologie in eigener Sache gegen Petersons These von der Erledigung der politischen Theologie zu Felde gezogen war⁸⁸. Um die besondere persönliche und politische Situation, aus der Petersons Traktat über den "Monotheismus als politisches Problem" einst hervorgegangen war, genauer in den Blick zu bekommen, erwies es sich als nötig, auch die Lebensgeschichte Petersons tiefer zu erforschen. Ernst Fellechner und Michael Gertges haben zu diesem Zweck eine Skizze der biographischen und theologischen Entwicklung Petersons bis zum Jahr 1935 gezeichnet - wichtiges Material zu Petersons Bonner Zeit hatte zuvor auch schon Ernst Bizer veröffentlicht⁸⁹ -, in der die Ergebnisse umfangreicher Nachforschungen z.B. in den Universitätsarchiven und der Sichtung z.T. sehr früher Publikationen Petersons im Zusammenhang ihrer Rezeptionsgeschichte (Rezensionen) verarbeitet sind⁹⁰. Das Datengerüst der Biographie Petersons konnte vielfach präzisiert und korrigiert werden. Frithart Scholz widmete sich der äußerst wichtigen Frage nach Petersons Verhältnis zu Søren Kierkegaard, die bislang z.B. in den Arbeiten von Molyneux, Bolgiani und Dempf schon angeschnitten worden war, und deutete das Leben Petersons mit der Kategorie des "Zeugen der Wahrheit"⁹¹. Nach allen Regeln kritischer Kunst ist die Reihe der Mitarbeiter dieses Peterson-Projekts dem Monotheismus-Aufsatz auf den Leib bzw. Text gerückt, analysierte seine recht komplizierte Entstehungsgeschichte⁹², li-

85 Vgl. Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft, a.a.O. 28 f.

86 Vgl. ebd. 31.

87 A.Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978 (= Studien zur evangelischen Ethik, 14); vgl. zur neueren Diskussion um die politische Theologie hierin F.Scholz, Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie, 170-201.

88 Vgl. C.Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970.

89 Vgl. E.Bizer, Zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät von 1919 bis 1945, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie Bonn 1968 (= 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818-1968), 227-275, 240 ff.

90 E.Fellechner (unter Mitarbeit von M.Gertges), Zur biographischen und theologischen Entwicklung Petersons bis 1935 - Eine Skizze, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 76-120.

91 F.Scholz, Zeuge der Wahrheit - ein anderer Kierkegaard, ebd. 120-148.

92 R.Hartmann, Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes, ebd. 9-22; ders., Synopse der drei Peterson-Aufsätze, ebd. 203-221.

stete die Begriffe des Wortfeldes "politisch/theologisch" auf⁹³ und prüfte das von Peterson aus der antiken und altchristliche Literatur beigebrachte Beweismaterial⁹⁴. Es ergab sich für die Autoren, daß Petersons These auf sehr brüchigen und einseitigen Argumentationen ruhe, die letztlich von seinem "längst fixierten theologisch-dogmatischen Standort und den historisch-sozialen Konstellationen um die Mitte der dreißiger Jahre" bestimmt seien⁹⁵.

Guiseppa Ruggieri, Fundamentaltheologe in Catania, hat sich 1983 in einem ausführlichen Vorwort zur italienischen Übersetzung des Monotheismus-Traktates⁹⁶ darum bemüht, angesichts dieser geradezu vernichtenden Analyse des Traktates durch die Heidelberger Theologen und der gleichwohl bis in die Gegenwart fortdauernden Berufung auf Peterson (z.B. bei Jürgen Moltmann), die Fragestellung des Monotheismus-Aufsatzes nochmals zu präzisieren. Ruggieri betrachtet die Sinnspitze der These Petersons von der Erledigung der politischen Theologie im Licht des Traktates über die Märtyrer ("Zeuge der Wahrheit", 1937). Letztlich sei nach Peterson die Widerstandskraft des christlichen Glaubens gegen alle Ideologie nicht im Dogma der Kirche als solchem begründet, sondern in dessen Verbindung mit dem Bekenntnis, dem Wahrheitszeugnis und Martyrium, durch das der eschatologische Unterschied zwischen der letzten Wahrheit des Glaubens und dem politischen Gebrauch bzw. ideologischen Mißbrauch des Glaubens aufrecht erhalten werde⁹⁷. Den lesenswerten Überblick über Petersons theologischen Werdegang stellt Ruggieri unter das Leitwort des Widerstandes (*resistenza*), der Petersons Haltung seit der Auseinandersetzung beispielsweise mit dem Kulturprotestantismus in den 20er Jahren geprägt habe; auch in seiner katholischen Zeit habe Peterson das Proprium der kirchlichen Präsenz in der Geschichte im eschatologischen Zeugnis und in der Andersartigkeit gegenüber der Welt und der Gesellschaft gesehen⁹⁸. Hans Maier will die Kritik der Autorengruppe um A.Schindler am Monotheismus-Traktat ebenfalls - zumindest in systematischer Hinsicht - nicht einfach hinnehmen und hat unlängst im Anschluß an einen Rückblick auf die Kontroverse um die politische Theologie eine Neuformulierung der Thesen Petersons versucht⁹⁹.

Nicht einverstanden mit dem negativen Ergebnis der Forscher-Gruppe um Alfred Schindler zum Monotheismus-Traktat zeigte sich auch der niederländische Religionshistoriker Gilles Quispel. Während eines Studienaufenthaltes im Rom 1948/49 hatte Quispel von Peterson grundlegende Anregungen zur Erforschung des Judentums, des Enkratismus und der Gnosis erhalten. Er nutzte 1982 eine Studientagung über den Enkratismus, um Peterson als Pionier der Enkratismus-Forschung zu würdigen und der jüngeren Forschergeneration im Abriß einige der im Sammelband "Frühkirche, Judentum und Gnosis" niedergelegten Einsichten Petersons bekannt zu machen¹⁰⁰. Quispel ist der

93 Vgl. M.Gertges, Statistik der Begriffe "politisch/theologisch" usw., ebd. 222-226.

94 Vgl. A.Schindler/H.-U.Perels/J.Badewien/E.Fellechner, Petersons historisches Beweismaterial - Prüfung von These und Belegen, ebd. 23-70.

95 Vgl. E.Fellechner, Methode und These Petersons als Spiegel dogmatischer Entscheidungen, ebd. 71-75; hier 74.

96 G.Ruggieri, Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi ideologia politica in Erik Peterson, Vorwort zu: Erik Peterson, Il monoteismo come problema politico, Brescia 1983, 5-26. Zusammengefaßt finden sich die Thesen dieses Vorwortes auch in: ders., Gott und Macht: Hat der Monotheismus eine politische Funktion?, in: Concilium 21 (1985), 14-22 (zu Peterson 14-17).

97 Vgl. Gott und Macht, ebd. 17; Resistenza e dogma, ebd. 24.

98 Vgl. Resistenza e dogma, 10.

99 Vgl. Peterson und das Problem der politischen Theologie, a.a.O. (vgl. oben Anm. 9).

100 Vgl. G.Quispel, Enkratism, a.a.O. (vgl. oben Anm.12), 43-48.

Ansicht, daß Peterson von seiner Lebenserfahrungen und seiner persönlichen Spiritualität her dazu prädestiniert war, in der religionsgeschichtlichen Forschung "zu sehen, was niemand sonst sah", nämlich die große Bedeutung des Judentums auch nach der Zerstörung Jerusalems, die jüdischen Wurzeln der Gnosis und der christlichen Askese sowie die Unterschiedenheit von Gnosis und Enkratismus¹⁰¹. Die knappe Darstellung des Lebens Petersons hat Quispel mit einigen ihm zu Ohr gekommenen biographischen Details und aussagekräftigen Anekdoten bereichert.

Petersons Begegnung mit Karl Barth und der "dialektischen Theologie", die in den theologischen Schlagabtausch von "Was ist Theologie?" (Peterson, 1925), "Kirche und Theologie" (Barth, 1926), "Die Frage der 'dialektischen' Theologie" (Bultmann, 1926) mündete, ist über viele Jahre und Jahrzehnte hinweg nicht eingehend aufgearbeitet worden, wiewohl diese Kontroverse damals ein vielfältiges Echo ausgelöst hatte. In den erwähnten Skizzen zu Petersons Leben und Werk wird der Inhalt von "Was ist Theologie?" erwähnt, gelegentlich, so besonders bei Molyneux¹⁰², auch das Widerspiel der Positionen und die Hintergründe der Auseinandersetzung eingehender dargestellt. In jüngster Zeit hat Werner Löser sich mit dem Dogmenverständnis Petersons in den 20er Jahren befaßt und dabei auch die Übereinstimmungen und Differenzpunkte, die von den beiden Kontrahenten Petersons, Barth und Bultmann, in ihren Repliken bezeichnet wurden, benannt¹⁰³. Von evangelischer Seite hat Eberhard Jüngel im Kontext seiner Barth-Studien den in "Was ist Theologie?" erhobenen Einspruch Petersons gegen die Dialektische Theologie noch einmal ausführlich zu Gehör gebracht und auch herausgearbeitet, wie sehr diese Kritik zentrale Schwachstellen der Theologie Barths getroffen hatte¹⁰⁴. Petersons Einwände hätten "einen ohnehin in Gang befindlichen Prozeß" bei Barth, der diesen von der "dialektischen" zur dogmatischen Theologie führte, "erheblich beeinflusst"¹⁰⁵. Karl Barth selbst hat sich verschiedentlich in zwei Bänden seiner "Kirchlichen Dogmatik" mit der Angelologie Petersons (KD III/3) und seiner theologischen Deutung des Verhältnisses von Juden und Heiden (KD II/2) auseinandergesetzt¹⁰⁶.

3. Die Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit

a) Die Vielfalt der Themen in Petersons Veröffentlichungen und nachgelassenen Manuskripten

Bisher konzentrierte sich das Forschungsinteresse auf Petersons Auffassung vom Wesen der Theologie, seine Abweisung einer politischen Theologie und vor allem seine Ekklesiologie. Die Frage nach dem Wesen der Kirche ist ohne Zweifel für ihn zentral gewesen:

101 Vgl. ebd. 43.

102 Vgl. oben Anm. 60.

103 W. Löser, Das "bleibend Denkwürdige". Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie. Festschrift für H. Bacht/A. Grillmeier/A. Schönmetzer, Würzburg 1985, 1988², 329-352 (zu Peterson 329-343). Vgl. auch ders., Verbindliches Lehren in der katholischen Kirche, in: Catholica 44 (1990), 187-202 (zu Peterson 195-199).

104 E. Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 127-179 (besonders 130-136).

105 Vgl. ebd. 134. Vgl. weitere Hinweise zur bewegten Diskussion um den Traktat "Was ist Theologie?" in Kap. X.2.b.

106 Vgl. dazu im einzelnen unten Kap. VIII.3.d. sowie Exkurs 19.

Die Erörterungen des Verhältnisses von Juden und Heiden, der Bedeutung der Engel in der Liturgie und der Märtyrer erhellen jeweils auch einen bestimmten Aspekt vom Wesen der Kirche. Die Bestimmung der Aufgabe der Theologie als eine spezifische Erkenntnisweise in der Kirche kann ebenso in diesem Zusammenhang gesehen werden wie die Frage nach der politischen Theologie, die mit der Bestimmung des Ortes der Kirche in der Welt bzw. gegenüber dem Staat eng verbunden ist. In formaler Hinsicht zeichnete sich im Forschungsüberblick als besonderes Charakteristikum des Lebenswerkes Petersons die Verbindung von historischem Studium und theologischer Aussage ab.

Petersons theologische Interessen und Themen waren allerdings noch wesentlich weiter gespannt und vielfältiger, als es die Forschungsgeschichte erkennen läßt. So werden im Verlauf dieser Darstellung viele Aspekte deutlich, von denen aus dieses Werk genauer in den Blick genommen werden könnte, wie z.B. die Frage nach der Offenbarung (*apokalypsis*), den Sakramenten und dem Wesen des Glaubens, nach dem Verhältnis von Charisma und Recht, der Bestimmung des Apostolats, dem Wesen von Mystik und Askese, nach der Bedeutung des Leibes, den verschiedenen Weisen der Erkenntnis, nach der Realität der Dämonie und dem Geheimnis des Antichristen, nach der theologischen Bedeutung von Reichtum und Armut. Ebenso vielfältig sind Petersons Aussagen zu den Quellen der Theologie, den *loci theologici*: Nicht nur das kirchliche Dogma kommt hier in den Blick, sondern auch die Weisen des Schriftverständnisses von der historisch-kritischen Forschung bis zur mystischen Auslegung werden bedacht. Ebenso wurde die kirchliche Tradition, insbesondere die Theologie der Kirchenväter und die Liturgie, zu Quellen seines Nachdenkens.

Die Bedeutung, die all diesen Themen in Petersons theologischem Denken zukam, ist in den Publikationen nicht in jedem Fall auf den ersten Blick zu sehen: Oft sind diese Fragen fast unablässig in bestimmte umfassendere Gedankengänge eingebunden oder nur am Rande - vielleicht gar nur in einer Fußnote, einem kleinen Lexikonartikel oder in einer entlegenen Rezension - angesprochen. Doch haben nicht selten nur die zeitweise schweren und turbulenten Lebensumstände Petersons eine größere Veröffentlichung verhindert. Man kann eine ganze "Bibliographie" solcher nicht verwirklichter Pläne Petersons zusammenstellen: eine Religionsgeschichte des Hellenismus, ein Aufsatz über das Wesen des paulinischen Apostolats, eine Erörterung der Bedeutung der allegorischen Schriftauslegung, eine Einführung in die Theologie des Thomas von Aquin, ein Kommentar der Johannes-Apokalypse, ein umfangreiches Buch über die Kirche, eine Dokumentation griechischer Inschriften und ein Büchlein mit Reflexionen und Aphorismen z.B. zur Lage der Kirche gehören zu diesen aufgrund schon vorhandener Manuskripte und Vorarbeiten in Aussicht gestellten, dann aber unausgeführten Projekten.

Auch solche Fragen in Petersons Werk, die bisher noch nicht Gegenstand einer eingehenderen Erörterung wurden, werden im folgenden aufgegriffen und in den Zusammenhang seines Denkens gestellt. Da Peterson kein Mann der freien Rede war, hat er seine Vorträge und Vorlesungen vorher stets minutiös schriftlich ausformuliert. In diesen Manuskripten findet sich ausgefaltet, was er in seinen nie sehr umfangreichen Publikationen komprimiert und gelegentlich geradezu verschlüsselt hat. Sind diese veröffentlichten Aufsätze und Traktate so etwas wie die aus einem Meer aufragenden Gipfel eines Archipels, so kann man die unveröffentlichten Manuskripte mit den submarinen Graten, Bergrücken und Talsohlen vergleichen, die diese Inseln verbinden und zusammenschlie-

ßen. In ihrer chronologischen Reihenfolge gelesen, gewähren sie zugleich Einblick in den Werdegang dieses theologischen Denkens, der sich oft schon in den Korrekturen ein und desselben Textes abzeichnet. Selbstverständlich muß man den Aufsätzen und Traktaten, die Peterson veröffentlicht hat, größere Geltung zubilligen, als den unveröffentlichten und häufig nur vorläufig formulierten Überlegungen. Doch erst von diesen Manuskripten her läßt sich die Dichte der Gedanken und die Fülle der Argumente in den gedruckten Schriften ganz erkennen und erschließen. In diesem Sinne ist der Rückgriff auf die nachgelassenen Handschriften in der vorliegenden Arbeit zu werten.

b) Der Zusammenhang von Leben und Werk

Es erübrigt sich fast, bei einem Theologen von Rang, zumal einem Konvertiten auf den Zusammenhang von Leben und theologischem Werk aufmerksam zu machen. Im Schritt der Konversion fallen religiöse Überzeugung und theologische Forschung, Leben und Werk zusammen. Das Werk eines Theologen, das eine solche tiefreichende Wendung in sich begreift, kann kaum anders erfaßt werden, als daß zugleich die mit der Biographie verbundene Entwicklung des theologischen Denkens thematisiert wird.

Bei Peterson ist eine eigenartige Dialektik von Leben und Werk zu beobachten. Kaum einer nämlich hat so wie er eine Auffassung bekämpft, derzufolge Theologie aus der individuellen Erfahrung, aus persönlichen Erlebnissen oder der konkreten Existenz des Einzelnen hervorzugehen habe. Vielmehr wollte er in seinen Arbeiten stets der Sache selbst unter weitgehender Ausschaltung aller subjektiven Beimischungen zum Durchbruch verhelfen. Petersons Wortmeldungen beginnen, verlaufen und enden fast alle *medias in res*. In seinen historischen Untersuchungen findet sich selten ein übergreifender Satz, der dem Laien ermöglichen würde, Zielsetzung und Ergebnis der mit - selbstverständlich nicht übersetzten - griechischen und lateinischen Zitaten und Quellenverweisen gespickten Erörterungen festzustellen, geschweige denn die Bedeutung einer solchen Arbeit im Zusammenhang übergreifender, theologisch brisanter Fragestellungen abzuschätzen. Das gilt in ähnlicher Weise aber auch für Vorträge, die Peterson vor breiterem Publikum hielt. "Der Vortrag (...) überließ es jedem Zuhörer, die schwierige Materie zu verarbeiten und die sich für das Heute ergebenden Schlußfolgerungen zu ziehen", bemängelte ein Berichterstatter die Ausführungen, die Peterson 1951 über das Problem des Nationalismus gehalten hatte¹⁰⁷. Wie die "Theologischen Traktate" und die "Marginalien zu Theologie" zeigen, beherrschte Peterson zwar die Kunst, Ergebnisse der Erforschung und Interpretation antiker Texte in allgemeinverständlichen Sätzen zu formulieren, doch nicht selten sind seine Äußerungen zugleich steil, apodiktisch und konzessionslos. Diese Wucht konnte mitreißen, hat aber auch viele Hörer und Leser vor den Kopf gestoßen.

Peterson hat keine langen autobiographischen Schriften oder Konvertitenbekenntnisse hinterlassen, ebensowenig gibt es Interviews in Text, Ton und Bild oder eine von einem Freund verfaßte Biographie. Doch können die Vorlesungen, privaten Aufzeichnungen und vor allem seine Briefe diesen Mangel zu einem guten Teil aufwiegen. Vor seinem studentischen Auditorium in den 20er Jahren hielt sich Peterson mit leidenschaftlichen Bemerkungen zur Lage von Kirche und Theologie nicht zurück, und seinen Freunden ge-

¹⁰⁷ Generalanzeiger Bonn, 29.3.1951.

genüber machte er kein Hehl aus seiner persönlichen Bedrängnis. Aus diesem Grund wohl waren es vor allem seine Freunde und guten Bekannten, die den besten Einblick in seine Gedankenwelt hatten und auf die Bedeutung Petersons in der Öffentlichkeit aufmerksam machten¹⁰⁸.

Es gehört zur beeindruckendsten Erfahrung im Umgang mit Petersons Lebenswerk, daß hier nicht nur ein hervorragender Wissenschaftler, sondern zugleich und vor allem ein - im besten Sinne des Wortes - tief frommer Mann zur Feder griff. "Mein Herz ist wie eine Magnetnadel", schrieb Peterson einmal in sein Tagebuch¹⁰⁹, "die bei allen Abweichungen am Ende doch immer wieder in die Eine Richtung zeigt". Die "Eine Richtung" ist orientiert an Gott und der Wahrheit¹¹⁰. In der Tat sind alle Lebenszeugnisse dieses Mannes, die wir von seiner Jugend bis ins Alter haben, letztlich von dieser "Einen Richtung" bestimmt. Weil Peterson selbst "zurückhaltend und doch entschieden" auch in seinen veröffentlichten Schriften diese Dimension seiner Aussagen hat anklingen lassen, meinte Heinrich Schlier, sei die Frage nach seiner Persönlichkeit dem Werk nicht äußerlich und unangemessen¹¹¹. Petersons historische Untersuchungen, die aus einer "Passion des Studiums" entsprangen¹¹², und seine theologischen Schriften, die aus seinem Herzen kamen¹¹³, sind, je auf ihre Weise, Ausdruck dieser unablässigen Frage nach Gott, seiner Wahrheit und Wirklichkeit und nach den verschiedenen Haltungen, die die Menschen in Geschichte und Gegenwart ihr gegenüber einnahmen. Gelegentlich hat Peterson in seine Erörterungen auch sehr persönliche Erinnerungen einfließen lassen¹¹⁴, ja man entdeckt umso mehr Verbindungen zwischen Leben und Werk, je genauer man den Verfasser dieser Schriften kennt. Eine verhüllte Form der Selbstartikulation war ihm also durchaus eigen. Schließlich hat Peterson vor allem in seinen letzten Lebensjahren mit den "Fragmenten" und der Erzählung "Als ich gestorben war" Zeugnisse der Öffentlichkeit preisgegeben, die so sehr von dem ihm eigenen und anderen nur schwer zugänglichen Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis geprägt sind, daß sie manchem die Grenze der Skurilität zu berühren schienen.

c) Leben und Werk im Kontext der Theologiegeschichte

Die Biographie Erik Petersons interessiert nicht nur als private Lebensgeschichte einer bedeutenden Theologenpersönlichkeit, sondern erhellt wichtige Abschnitte der Theologie- und Geistesgeschichte unseres Jahrhunderts. Zwar war Peterson selbst zeit lebens ein Einzelgänger, und die mit Büchern vollgestopfte Gelehrtenstube und der Hörsaal waren und

¹⁰⁸ Die Mehrzahl der im Forschungsbericht erwähnten Autoren (bzw. der Auftraggeber der genannten Untersuchungen) - Stolz, Dempf, Schmidt, Maritain, Schlier, Siniscalco, Herter, Molyneux, Testini, Bolgiani, Quispel - waren mit Peterson entweder recht gut befreundet und bekannt oder zählten zumindest zu seinen Hörern. Für viele der Peterson freundlich gesonnenen Rezensenten, die an dieser Stelle nicht aufgeführt werden konnten, gilt ähnliches. Auch die beiden herausragendsten Denker, die - wenn zum Teil auch im Modus des Widerspruchs - auf Petersons Bedeutung aufmerksam machten, nämlich Karl Barth und Carl Schmitt, gehören zugleich unlösbar in Petersons Biographie.

¹⁰⁹ Tagebucheintragung, 22.6.1919.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Vgl. Schlier, Erik Peterson, a.a.O. 268.

¹¹² Peterson an Thomas Michels, 20.6.1947.

¹¹³ Vgl. Schlier, Erik Peterson, a.a.O. 268.

¹¹⁴ Vgl. besonders deutlich die Erzählung vom Fund der Bibel in der Kiste auf dem Dachboden des Großvaters in "Zeuge der Wahrheit" (Theologische Traktate), 185.

blieben sein eigentliches Wirkungsfeld. Doch er verfolgte in großer Breite die geistigen Strömungen, politischen und kulturellen Entwicklungen seiner Gegenwart. Er kam mit spirituellen, theologischen und wissenschaftlichen Kräften in Berührung, die das Leben der Kirchen seit längerer Zeit oder erst in diesem Jahrhundert bewegten, ließ sich von einigen zeitweilig oder zeitlebens ergreifen, setzte anderen wiederum seinen ganzen Widerstand entgegen. Wer seinen Lebensweg verstehen will, muß darum vom bis heute in den evangelischen Kirchen lebendigen Pietismus reden, vom Denken Sören Kierkegaards, das lange Zeit viele Auseinandersetzungen im theologischen und kirchlichen Leben wie in anderen Geisteswissenschaften prägte, von der Dialektischen Theologie, mit der er sich auseinandersetzte und in deren Geschichte er seinerseits Spuren hinterließ. Peterson gehört aber auch zu jener Generation, in der der Historismus späte, aber beispielsweise in der Religionsgeschichtlichen Schule durchaus fruchtbare Blüten trieb, andererseits sich aus dem Historismus selbst Ansätze zu seiner Überwindung abzuzeichnen begannen wie etwa durch die Entdeckung der eschatologisch-apokalyptischen Dimension im frühesten Christentum. In der Phänomenologie sah Peterson eine Alternative zur damals vorherrschenden transzendental-idealistischen Kritik der Weltwahrnehmung. Er gehört zugleich in die erste Reihe jener Theologen, in deren Schriften eine neue Wertschätzung der Liturgie ihren Ausdruck fand und das Gedankengut der frühen Christenheit wieder systematisch und spirituell fruchtbar gemacht wurde.

d) Leben und Werk im Kontext der konfessionellen und kirchlichen Spaltung

Petersons Lebensgeschichte ist gezeichnet vom Riß, der seit der Reformation die Eine Kirche Jesu Christi trennt. Anfang unseres Jahrhunderts hat sich das Kräfteverhältnis verschoben zwischen den evangelischen Kirchen, die 1918 ihrer traditionellen staatlichen Stützen beraubt wurden, und der katholischen Kirche, der noch im 19. Jahrhundert in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit der Wind ins Gesicht geblasen hatte, deren Geschlossenheit und mystische Ausstrahlung aber in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg viele verunsicherte und suchende Menschen wieder stärker anzog. Erik Petersons theologischer Werdegang war und ist für die evangelischen Christen ein eher schmerzliches Kapitel. Eine Rekapitulation seiner vor allem in den 20er Jahren geübten, in Inhalt wie Formulierung sehr scharfen Kritik an den protestantischen Kirchen und ihren Theologien ist sicher alles andere als Balsam auf solche Wunden. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß Peterson seine Sorgen und Forderungen in den 20er Jahren als evangelischer Theologe *innerhalb* seiner Kirche artikulierte und den Notstand, in dem er seine Kirche befangen sah, viele Jahre bis an die Grenze seiner Kraft mitlitt. Die Polemik mancher Aussage ist von diesem Umstand her zu verstehen und zu relativieren. Wenn also die Kritik Petersons teilweise wörtlich im Verlauf dieser Arbeit wieder zur Sprache kommt, soll das nicht als Ausdruck eines billigen katholischen Triumphgefühls verstanden werden. Dem Konvertiten Peterson war solcher Triumphalismus bei aller Entschiedenheit in der Sache fremd. Zudem war sein Schicksal in der katholischen Kirche weder für ihn selbst, noch ist es für die Katholiken heute dazu angetan, Überheblichkeit zu entwickeln. In diesem Sinne ist eine Bemerkung Petersons Karl Barth gegenüber zu beherzigen: "Ich bin nicht der Meinung, es käme im Leben darauf an, daß uns 'wohl' ist - glauben Sie mir, auch als Katholiken ist mir nicht in diesem Sinne 'wohl' -, aber das meine ich, es kommt darauf an, ob

wir an einem Zwiespalt zwischen Kirche und Evangelium, Theologie und Evangelium leiden oder nicht."¹¹⁵

Seit den hier zur Debatte stehenden ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts ist im Verhältnis der Kirchen zueinander und in der ökumenisch orientierten Theologie viel in Gang gekommen. Zwischen den theologischen Schriften und Exegesen evangelischer und katholischer Provenienz lagen Anfang dieses Jahrhunderts meist noch Welten; heute muß man oft schon genau hinsehen, um die konfessionelle Heimat z.B. eines Exegeten zu erkennen. In vielen konfessionellen Streitpunkten, für die zu Zeiten von Petersons Konversion nur die Alternative eines harten Entweder-Oder galt, zeichnen sich heute zum Teil sehr weitreichende Verständigungsmöglichkeiten ab, beispielsweise in der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung einerseits und dem Stellenwert der Sakramente im Leben des Christen andererseits, oder in der Verhältnisbestimmung von Hl.Schrift und dogmatischer Tradition der Kirche. Im Zuge dieser gegenseitigen Annäherung wurden aber auch viele Probleme ausgetauscht. Manche mehr oder weniger modischen Schübe, mit denen sich Peterson in den 20er Jahren innerhalb der evangelischen Theologie auseinandersetzte, haben erst in jüngerer Zeit die katholischen Binnengewässer überflutet, wie man etwa im Blick auf die Verwendung psychologischer Kategorien und Deutungen in der Theologie feststellen kann. Viele Anfragen, die Peterson vor mehreren Jahrzehnten formuliert hatte, haben darum in der Gegenwart nichts von ihrem herausfordernden Charakter verloren.

Erik Peterson war gewiß kein Theologe ökumenischer Einigungsversuche, sondern zeitweise eher der streitbaren Kontroverstheologie. Doch er war auch der Ansicht, "daß sich die konfessionellen Gegensätze totgelaufen haben" und "daß wir uns erst einmal über die Begriffe klar werden müssen, die wir gebrauchen"¹¹⁶. Diese "Vorarbeit zur Theologie"¹¹⁷ scheint ihm insofern gelungen zu sein, als sein Lebenswerk durchaus ein Beispiel für eine mögliche gegenseitige Bereicherung der Kirchen und Konfessionen darstellt. In der jüngsten Rezeptionsgeschichte seines Werkes ist kaum mehr eine konfessionell begründete Polemik zu verzeichnen. In schöner Eintracht beruft man sich auf katholischer wie evangelischer Seite auf die Werke Petersons, wobei es keine Rolle zu spielen scheint, ob die betreffenden Schriften jeweils aus der protestantischen oder der katholischen Lebensperiode dieses Theologen stammen. Der Rückgriff auf die reiche Welt urchristlichen Glaubens und urchristlicher Verkündigung hat sich auch in dieser Hinsicht bewährt.

e) Grenzen der Darstellung

Es hätte zu weit geführt, alle 70 Lebensjahre Petersons mit der gleichen Gründlichkeit zu erforschen und darzustellen. In der vorliegenden Arbeit geht es hauptsächlich um die drei Jahrzehnte zwischen 1910 bis 1940, die Peterson in Deutschland verbrachte bzw. noch in recht enger Verbindung zu seinem Vaterland lebte. Seine Kindheit und sein späteres Schicksal in Rom konnten nur ansatzweise erforscht und dargestellt werden. Entsprechend liegt auch inhaltlich der Schwerpunkt auf den theologischen Publikationen und nachgelassenen Manuskripten aus den Jahren 1910 bis 1940, während die italienisch

¹¹⁵ Peterson an Barth, 30.12.1931.

¹¹⁶ Peterson an Barth, 23.10.1928.

¹¹⁷ Ebd.

verfaßten Vorlesungen gar nicht und die Aufzeichnungen des älteren Peterson nur gelegentlich berücksichtigt werden konnten.

Ein relativ breiter Raum wurde in der vorliegenden Arbeit der Darstellung der Voraussetzungen von Petersons Denken zugebilligt: der Prägung durch den Pietismus und das Denken Kierkegaards, der Auseinandersetzung mit dem Historismus, der Religionsgeschichtlichen Schule und der dialektischen Theologie sowie der Rezeption der Phänomenologie. Peterson selbst hat in gelegentlichen Stellungnahmen zu seinem Werdegang auf die Bedeutung dieser Aspekte hingewiesen. Die entsprechenden Kapitel wurden jeweils bestimmten Abschnitten der Biographie zugewiesen, wobei freilich manche der angesprochenen Entwicklungen im Leben Petersons parallel abliefen, hier aber nur nacheinander thematisiert werden konnten. Mehrere Gründe führten zum Verzicht auf einen eigenen, von der Biographie abgetrennten, rein systematischen Teil über die Theologie Petersons. Zum einen hegte Peterson selbst starke Bedenken gegenüber den Systematisierungsbestrebungen in der Theologie. Man sollte seinen theologischen Arbeiten darum nicht abverlangen, was sie selbst nicht intendierten. In einen rein systematischen Teil läßt sich zum anderen nur schwer die Dynamik der theologischen Entwicklung Petersons integrieren. Schließlich hätte die Abtrennung eines eigenen inhaltlich-systematischen Teils bedeutet, daß der biographische Abschnitt der theologischen Dimension weitgehend entkleidet worden wäre und in der Darstellung der Voraussetzungen dieses theologischen Denkens spröde Formalien die Vorherrschaft angetreten hätten. Es schien daher ein Gewinn an Anschaulichkeit zu sein, wenn konkrete theologische Sachfragen in allen Kapiteln dieser Arbeit mit angesprochen werden. Der Nachteil dieses Ansatzes liegt auf der Hand: Die einzelnen Traktate und Aufsätze Petersons konnten nicht immer in zusammenhängender Form je für sich dargestellt und interpretiert werden, sondern werden in ihren einzelnen Aspekten in verschiedenen Zusammenhängen und an verschiedenen Orten dieser Arbeit behandelt.

Es wird hier nicht der Anspruch erhoben, alle bei Peterson begehrenden Themen bereits erschöpfend dargestellt, bearbeitet und gedeutet zu haben. Eher sollte der weite Horizont seines Denkens und Forschens aufgerissen werden. Viele Fragen könnten noch einmal eigenständig bearbeitet und in den weiteren Kontext der Theologiegeschichte gestellt werden. Solche diachronen Durchblicke mußten in der vorliegenden Arbeit weitgehend unterbleiben. Anhand von theologischer Literatur, die sich mit den verschiedenen hier angeschnittenen Sachbereichen befaßt, wird zumeist nur schlaglichtartig die Position Petersons im weiten Feld der Theologie- und Forschungsgeschichte angedeutet.

Auf prinzipielle Grenzen seiner Darstellungskunst stößt jeder Biograph, wenn er in den Bereich der geistigen und religiösen Gestalt eines Menschen vordringt. Letztlich kann nur der die Eigenart, Unverwechselbarkeit und Tiefe einer Person ergründen, der sie geschaffen, auf ihrem Lebensweg begleitet hat und vor dessen Augen nichts verborgen ist. Peterson selbst hat bei seinen Darstellungen, Deutungen und Bewertungen von Persönlichkeiten der Geschichte immer wieder eindringlich auf diesen Vorbehalt aller historiographischen Arbeit aufmerksam gemacht. Er hat diesen Vorbehalt auch für sich selbst gefordert. Gegenüber vorlauten Kommentaren zu seiner Konversion hat er das Gericht Gottes angerufen¹¹⁸ als die letztlich allein zuständige Instanz für ein Urteil über Sein und Werden einer Person. Besonders reserviert war Peterson gegenüber psychologischen Deu-

¹¹⁸ Vgl. Brief an Karl Barth, Silvester 1930, in: Theologische Blätter 10 (1931), Sp. 59 f.

tungskünsten. Ihm schien das Licht dieser Methode viel zu trübe zu sein, um in die Tiefen einer Existenz vorzudringen. Ein Mensch in seinem Widerspruch, wie es Peterson in besonderem Maße war, reizt zwar sehr zu psychologischen Kabinettstücken. Doch eingedenk der Peterson eigenen Zurückhaltung auf diesem Gebiet wurde in der vorliegenden Arbeit den Verlockungen einer Psychologisierung von Biographie und Theologie nicht zu sehr nachgegeben.

4. Die Quellen und ihre Verwendung

a) Veröffentlichte Quellen

Die wichtigste Quelle zur Darstellung des Denkens Erik Peterson bilden seine Veröffentlichungen; soweit sie in die drei Sammelbände aufgenommen wurden, wird im folgenden aus diesen Bänden zitiert. Außer den oben aufgeführten Untersuchungen und Kommentaren zum Werk Petersons wurde auf die Rezensionen seiner Schriften zurückgegriffen, um ihre unmittelbare Wirkung abzuschätzen. Peterson hat solche Rezensionen gesammelt oder von anderen, z.B. von Anne Reinach, sammeln und sich nach Rom schicken lassen. Leider ist auf diesen Zeitungsausschnitten nur selten der vollständige Nachweis der Erscheinungsortes vermerkt. Soweit es möglich war, habe ich ihn ausfindig zu machen versucht. Gelegentlich schien aber der hierzu nötige Arbeitsaufwand - man denke an die Schwierigkeiten von Quellennachweisen bei im Ausland und in den Wirren der Kriegsjahre erschienenen Zeitungen und Zeitschriften - den Wert der bibliographischen Information bei weitem zu übersteigen, so daß es bei dem unvollständigen Nachweis bleiben mußte.

b) Unveröffentlichte Quellen

i. Vorlesungen und Vorträge

Bei meinen Studienaufenthalten in der Turiner "Biblioteca Erik Peterson" habe ich die dort vorfindlichen Materialien in eine vorläufige Ordnung gebracht - weithin war das noch nicht geschehen - und die Manuskripte eingesehen, soweit es für die vorliegende Arbeit nötig erschien. Im Mittelpunkt des Interesses standen neben den autobiographischen Zeugnissen Petersons Vorlesungen und Vorträge aus den 20er Jahren. Vollständig durchsehen konnte ich die Einführung in die Religionsgeschichte des Hellenismus (WS 1920/21; SS 1923; SS 1925); Kirchengeschichte des 17.-19. Jahrhunderts (SS 1921; WS 1922/23); die beiden Fassungen der Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22 bzw. WS 1924/25); die Geschichte der altkirchlichen Literatur (WS 1923/24); die Vorlesung über Thomas von Aquin (WS 1923/24); die Geschichte der altchristlichen Mystik (SS 1924; WS 1925/26); die Neutestamentliche Bedeutungslehre bzw. Neutestamentliche Theologie (WS 1924/25; WS 1926/27); die beiden Fassungen der Auslegung des Römerbriefs (SS 1925; WS 1927/28); die Auslegung des Johannes-Evangeliums (SS 1927 SS 1929); die Dogmengeschichte des Altertums (WS 1928/29); außerdem weite Teile der Auslegung des Lukas-Evangeliums (WS 1925/26; SS 1928), stichprobenhaft die Vorle-

4. Quellen

sung über den 1. Korintherbrief (WS 1928/29) und die Johannes-Apokalypse (WS 1926/27; SS 1929), ferner die Einleitung zur Geschichte des Mönchtums bzw. der Askese (SS 1922; SS 1926).

Umfang und Gehalt der Vorlesungsmanuskripte sind im Anhang beschrieben. Es sind allerdings noch einige ergänzende Informationen nötig, damit sich der Leser ein genaueres Bild von diesen Manuskripten und den Schwierigkeiten ihrer Zitation machen kann. In seiner Göttinger Zeit hat Peterson - sei es aus Sparsamkeit, sei es aus Unerfahrenheit - die Blätter auf der Vorder- und Rückseite von den ersten bis zu den letzten Millimetern mit winzig kleinen, dichten Schriftzeilen ausgefüllt. Spätere Korrekturen sind zusätzlich in diese Schriftblöcke hineingedrängt oder auf angeklebten und eingelegten Zettelchen untergebracht worden. Transkribiert ergibt eine solche handschriftliche Seite bis zu drei Maschinenschrift-Seiten. Ab ca. 1926 kehrt sich dieses Verhältnis um: Peterson hat nun nur noch die linke Hälfte der Blattvorderseite mit immer größeren Schriftzügen bedeckt und den rechten Teil für Korrekturen und Zusätze freigelassen. Jetzt ergeben bis zu drei handschriftliche Seiten nur noch eine Maschinenschrift-Seite. Aus den Göttinger Vorlesungen ist schwer zu zitieren: Die Blätter sind nicht nummeriert, inhaltliche Gliederungen in einzelne Paragraphen sind nur ansatzweise durchgeführt. Statt dessen sind die Manuskripte in Vorlesungsstunden unterteilt. Ganz ungeachtet des Umstandes, daß manche dieser frühen Vorlesungen durcheinandergeraten sind oder für spätere Kollegs von Peterson "ausgeschlachtet" wurden, wird die Orientierung durch eine weitere Praxis ihres Verfassers erschwert: Peterson pflegte den Inhalt der vergangenen Stunde am Anfang der folgenden zu wiederholen und hat auch diese Wiederholungen - inclusive aller Exkurse und Polemiken - ausformuliert. Im einzelnen scheint er dabei so vorgegangen zu sein: Er schrieb den Inhalt der bevorstehenden Vorlesung nieder, so weit er in der geplanten Stunde zu kommen gedachte - meistens kam er wohl nicht so weit -, begann nach dieser Stunde ein neues Blatt mit der Wiederholung des bereits vorgetragenen Stoffes und markierte im Text der vorausgegangenen Stunde den Anknüpfungspunkt für den neuen Stoff. Dann schrieb er den Text der Vorlesung weiter und benutzte dazu auch den verbleibenden Raum auf dem Blatt mit der Wiederholung. Wenn er später diese Vorlesung erneut vortrug, verschoben sich natürlich alle Markierungen, und Peterson fügte mit verschiedenfarbigen Stiften neue ein, verfaßte z.T. aktualisierte Wiederholungen, strich ganze Seiten und legte zusätzliche Blätter ein. Am Ende dieser Kollegs ist dann meist jede Ordnung zusammengebrochen. Es ist also nicht leicht, diese Manuskripte in einen kontinuierlichen Zusammenhang zu bringen. Bei Zitaten habe ich mich nach Kräften bemüht, wenigstens den Paragraphen und/oder die Vorlesungsstunde anzugeben, in die sie gehören dürften.

In den Bonner Jahren hat Peterson seine nun ganz reinlichen Schriftseiten nummeriert¹¹⁹, die neu erarbeiteten geschichtlichen Vorlesungen sind säuberlich in Paragraphen gegliedert, die Einteilung nach Vorlesungsstunden und die Repetition des vorgetragenen Stoffes sind aufgegeben. Die exegetischen Manuskripte bestehen aus einer fortlaufenden Auslegung der Schriftverse. Die Fundorte von Zitaten aus diesen Bonner Vorlesungen können genau verifiziert werden.

Das Gesagte gilt *mutatis mutandis* für die Vortragsmanuskripte. Auch hier sind lediglich einige der späteren Texte in der Abfolge der Seiten nummeriert.

ii. Tagebücher

Als Quelle für Petersons Biographie, seine religiöse und theologische Entwicklung interessieren in besonderem Maße die nachgelassenen drei Tagebücher der Zeit vom 28.3.1911-14.1.1914, vom 3.5.1918-20.5.1921 und vom 18.4.1947-28.2.1959¹²⁰. Das

¹¹⁹ Das gilt noch nicht für die 1. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (§ 1 Die Lehre des Apostels Paulus) vom WS 1924/25 und die 1. Vorlesung über den Römerbrief vom SS 1925.

¹²⁰ F. Bolgiani, *Figure e problemi*, a.a.O. XXXV, hat die Ansicht geäußert, daß die beiden ersten Tagebücher Abschriften von ausgewählten Passagen aus früheren Aufzeichnungen seien. Das Aussehen zumindest des ersten Tagebuches (ineinandergelegtes Durchschlagpapier) unterstützt eine solche Vermutung zwar, doch scheint es mir dann unerklärlich, warum Peterson auch unvollendete Gedankengänge (Eine Reflexion

erste der genannten hatte zwar schon Vorgänger, doch Peterson hat sie als "ästhetisch pessimistischen Firlefanzen" verbrannt¹²¹. Ob es weitere gab, die die großen zeitlichen Zwischenräume ausgefüllt hatten, und warum diese gegebenenfalls nicht erhalten sind, ist bis jetzt unbekannt. Die Bezeichnung "Tagebücher" bedarf einer Erläuterung. Zwar sind die einzelnen Eintragungen oder eine Gruppe von Eintragungen nach Jahr und Tag datiert, doch sie enthalten nur selten Berichte von den äußerlichen Ereignissen des Tages oder von Begegnungen mit anderen Menschen. Es handelt sich vielmehr um geistliche Meditationen und Bestimmungen des eigenen Standorts, um theologische Reflexionen, um unmittelbare Ausbrüche von Verzweiflung und Freude, um Gebete, Gedichte und Auszüge aus eigenen Briefen an Freunde. Die Mehrzahl dieser Eintragungen ist der Gattung des Aphorismus zuzuordnen. Mit den "Fragmenten" (1955) und den "Neuen Fragmenten" (1959) hat Peterson einige Texte aus dem dritten Tagebuch veröffentlicht. Die Themenbereiche und Aspekte dieser Tagebucheintragungen aus der Studienzeit und dem Alter sind noch einmal vielfältiger als Petersons theologische Arbeitsbereiche im engeren Sinne. Aus dieser Fülle konnten darum nur wenige Aspekte herausgegriffen werden, die mit den in dieser Arbeit angeschnittenen Problemen in Zusammenhang stehen.

iii. Gedichte und Erzählungen

In seinen Studienjahren versuchte sich Peterson auf dichterischem Gebiet. Bis ca. zum Jahr 1916 finden sich auf losen Zetteln, aber auch im ersten Tagebuch eine ganze Reihe von datierten und undatierten Gedichten, teils im Entwurf, teils in Reinschrift, von zu- meist geistlichem Inhalt. In literarischer Perspektive wird man ihren Wert nicht sehr hoch einschätzen können. Peterson orientierte sich in Form und Metaphorik an poetischen Mustern der Vergangenheit und Gegenwart (Kirchenlied, pietistisches Erbauungslied, romantisches Volkslied und Elegie, expressionistische Ode, satirische Gedankenlyrik). Gleichwohl sind die Verse wertvoll in ihrer Auskunft über die Gemüts- und Geistesverfassung ihres Urhebers.

Vom Gedichteschreiben hat Peterson nach einigen Jahren ganz Abstand genommen. In einer anderen literarischen Gattung, die man als symbolistische Erzählung bezeichnen könnte, hat er sich hingegen zeitlebens und nicht ohne eine gewisse Originalität ausgedrückt.

Veröffentlicht hat Peterson aus dieser Produktion die Erzählungen "Der Himmel des Garnisonspfarrers" (1919), "Der Reiche und der Arme" (1950) und "Als ich gestorben war" (1957)¹²². Im Nachlaß finden sich ferner folgende Stücke: die sicher vor 1920 entstandene "Legende von einem Profeten" (bzw. in korrigierter Fassung: Legende von einem Heiligen), eine Nacherzählung von Jakobs Kampf mit dem Engel¹²³, eine Erzählung von der unerfüllbaren Sehnsucht, zur Insel der Seligen zu gelangen¹²⁴, die Wiedergabe eines Engelberichtes über das schreckliche Ende des die Liebe verachtenden Melanchthon im Jenseits, betitelt "Ein Theologe

vom 13.1.1912 endet mit dem Ausruf "Doch hier weiß ich nicht weiter") noch einmal abgeschrieben haben sollte.

¹²¹ Vgl. erste Tagebucheintragung, 28.2.1911.

¹²² Das der Veröffentlichung zugrundeliegende Manuskript enthält noch einige nicht publizierte Abschnitte, z.B. über Petersons jenseitiges Wiedersehen mit seinem Verleger.

¹²³ Vgl. Tagebucheintragung, 23.3.1919 (aus einem Brief an Frau Haecker).

¹²⁴ Vgl. Tagebucheintragung, 8.2.1921 (aus einem Brief an A. Albers).

4. Quellen

im Tod"¹²⁵, schließlich das vermutlich vom alten Peterson geschriebene Fragment der Erzählung von einem Sterbenden im Hafen (Hamburg?). Es fällt auf, daß sich fast alle diese Erzählungen partienweise oder ganz in der unmittelbar dem Tod folgenden "Zeit", also einem Zwischenzustand zwischen irdischem und ewigem Leben zutragen.

Einige dieser Erzählungen, z.B. die Phantasie von der Sehnsucht nach der Insel der Seligen und die Publikation "Als ich gestorben war", lassen ziemlich direkte biographische Rückschlüsse auf den Autor zu.

iv. Lektürehefte

In fünf umfangreichen Kladden hat Peterson Hunderte, wenn nicht Tausende Lesefrüchte notiert. Die Hefte sind nicht datiert. Die nur seltenen Angaben des Erscheinungsdatums einer exzerpierten Schrift lassen nur den ungenauen Schluß darauf zu, ab wann ein Heft frühestens angelegt worden sein könnte. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich das erste dieser Hefte, das das Studiensemester in Basel einbegreift, und das letzte, das m.E. bis Anfang der 20er Jahre verwendet wurde, identifizieren. Man kann diesen Kladden entnehmen, welche Werke Peterson in seiner Studien- und Promotionszeit gelesen, nicht aber, welche er nicht gelesen hat, da er andernorts ihm bekannte Literatur nennt, die in diesen Heften nicht auftaucht.

v. Notizen

Ein Stoß von undatierten Notizzetteln enthält den unmittelbaren Niederschlag von Petersons Auseinandersetzungen mit theologischen und philosophischen Autoren und Problemen. Einige dieser Notizen sind recht wichtig, beispielsweise jene, in denen Peterson sich bemüht hat, die Geistesgestalt Martin Luthers näher zu erfassen. Das Konvolut dieser Zettelchen konnte nur ansatzweise gesichtet werden, zumal die Handschrift hier nicht immer einfach zu lesen und der sinngemäße Zusammenhang der Gedanken oft kaum herzustellen ist. Vereinzelt wurde auf diese Notizen zurückgegriffen, wenn sie sich gut in einen bestimmten Kontext fügten.

vi. Korrespondenz

Von besonderer Bedeutung für die Erhellung von Petersons Lebensweg und seiner theologischen Entwicklung ist seine Korrespondenz. Im Nachlaß selbst sind nur wenige Briefe Petersons in Konzepten und Abschriften (teilweise in den Tagebüchern) erhalten bzw. nach seinem Tode in das Archiv zurückgekehrt¹²⁶. Darum war es erforderlich, in den Nachlässen von Briefpartnern nach Briefen Petersons zu suchen. Leider müssen eine Reihe wichtiger Korrespondenzen als verloren gelten: die vielen Briefe Petersons an

¹²⁵ Dieser Text (eine maschinengeschriebene Seite) ist mir von E.Fellechner zur Verfügung gestellt worden, der im Verlauf des von A.Schindler initiierten Peterson-Projektes an einem ihm nicht mehr erinnerlichen Ort darauf gestoßen ist.

¹²⁶ Vgl. dazu die Nachlaßbeschreibung im Anhang.

Anne Reinach und den Phänomenologen Hans Lipps¹²⁷, an den Lektor des Beck-Verlags August Albers¹²⁸ und den Exegeten Otto Schmitz¹²⁹. Glücklicherweise fand sich in einer Reihe von Archiven in den dort aufbewahrten Nachlässen doch noch insgesamt eine Fülle von Briefen Petersons, die den Verlust der genannten Korrespondenz zu einem guten Teil wettmachen: im Deutschen Literaturarchiv/Marbach die Briefe Petersons an Theodor Haecker (hauptsächlich aus dem Zeitraum 1918-1925), im Karl Barth-Archiv/Basel die Briefe an Karl Barth (vorwiegend aus der Zeit zwischen 1921 und 1935), im Hauptstaatsarchiv zu Düsseldorf die Briefe an Carl Schmitt (aus den Jahren 1925 bis 1936 sowie verstreut bis 1949), im Archiv der Abtei Maria Laach die Briefe an Odo Casel (zwischen 1925 und 1930) und an P.Thomas Michels (zwischen 1932 und 1958)¹³⁰. Diese Briefreihen zusammengenommen dokumentieren Petersons Lebensweg seit 1918 ziemlich lückenlos. Vereinzelt dürften sich auch in den Nachlässen anderer namhafter Gelehrter noch Briefe Petersons ausfinden machen lassen.

Zusätzliche Informationen über den Inhalt von Briefen Petersons aus der Zeit vor 1918 und aus den verlorenen Briefen kann man den *an* Peterson gerichteten Schreiben entnehmen. "Deine Briefe sind mir immer ein Erlebnis", gestand Otto Schmitz seinem jungen Freund Erik¹³¹ und hat damit die Empfindungen auch anderer Briefpartner Petersons ausgedrückt. Auf diese eindrucksvollen Briefe mußte in der Antwort dann natürlich eingegangen werden; darum kann man aus vielen dieser Schreiben verlorengegangene Briefe Petersons partiell rekonstruieren. Während meines Aufenthalts in Turin habe ich vor allem die Briefe einiger Studienfreunde Petersons sowie die Briefe von Otto Schmitz und Karl Heim, von August Albers, Anne Reinach, Hans Lipps und einiger Freunde aus den Bonner Jahren (z.B. von Carl Schmitt, partiell von Paul Adams und Werner Becker) unter diesem Aspekt durchgesehen. Aus den unzähligen Briefen der Eltern Erik Petersons (hauptsächlich der Mutter) dürften sich noch Details zu Petersons Jugend und seinem familiären Hintergrund zusammentragen lassen, die jedoch in der vorliegenden Arbeit nicht mehr hätten berücksichtigt werden können.

vii. *Erinnerungen an Peterson*

Weitere Mosaiksteinchen zum Lebensbild Petersons lieferten die teils brieflich, teils mündlich mitgeteilten Erinnerungen von Personen, die Peterson selbst gekannt haben oder mit Bekannten Petersons in Verbindung waren: Prof. Wolfgang Trillhaas (Göttingen), Dr. Günther Schmitz, (Wuppertal), Dr. Gottfried Hasenkamp + (Münster), Dr. Ludwig Schiedermaier (München), Dr. Paulus Gordan OSB (Salzburg), P. Isidoro Tell OSB (Praglia/Italien), Huberta Freiin von Gumpenberg (München), Prof. Burkhard Neunheuser OSB und Dr. Emmanuel von Severus OSB (Maria Laach), Prof. Gilles Quispel (Utrecht), Prof. William H.C. Frend (Glasgow), Prof. Ernst Käsemann (Tübin-

127 Dies ist das Ergebnis von Nachforschungen, die Dr.E.Avé-Lallemant, München, freundlicherweise angestellt hat und mir in Schreiben vom 4.6.1987 und 26.1.1988 mitgeteilt hat.

128 Nach Mitteilung des Beck-Verlags vom 30.11.1987.

129 Hier bin ich Prof.Kurt Aland, Münster, (Briefe vom 30.3.1988 und 7.4.1988), der Evangelistenschule Johanneum/Wuppertal (Brief vom 30.8.1989) und Dr.Günther Schmitz, Wuppertal (Brief vom 24.8.1989), zu Dank für diesbezügliche Auskünfte verpflichtet.

130 Weitere einzelne Funde vgl. Nachlaßbeschreibung im Anhang.

131 Brief vom 25.4.1920.

gen), Prof. Jürgen Moltmann (Tübingen) und nicht zuletzt die Familie Peterson (Rom) sowie Prof. Franco Bolgiani (Turin).

viii. Zur Zitierweise

Schließlich sei noch einiges angemerkt zur Wiedergabe von Zitaten aus unveröffentlichten Texten Petersons. Mit ganz wenigen Ausnahmen sind alle diese Texte mit der Hand geschrieben; Peterson war des Maschinenschreibens vermutlich nicht kundig. Bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs bediente er sich der alten deutschen Schrift, lediglich Eigennamen und fremdsprachliche Wendungen¹³² sind in der heute üblichen lateinischen Schreibschrift hervorgehoben¹³³. Peterson hatte eine sehr reinliche, klare Handschrift, so daß seine Manuskripte für den, der sich mit dieser Schriftart einmal vertraut gemacht hat, leicht zu lesen sind. Selbst sehr flüchtige Notizen lassen sich im allgemeinen entziffern. Bei korrigierten Passagen ist auch der ursprüngliche Text noch ersichtlich. Ich bin in solchen Fällen meistens der letztgültigen Fassung gefolgt, sofern nicht gerade die durch die Korrektur angezeigten Veränderungen des theologischen Urteils von Interesse waren¹³⁴. Wenn aus einem später ganz gestrichenen Absatz zitiert wurde, habe ich das immer kenntlich gemacht.

Die wörtlichen Zitate dieser Arbeit können die wünschenswerte wissenschaftliche Bearbeitung und Edition des Nachlasses nicht ersetzen. Darum konnte ich bei der Wiedergabe von Passagen aus den Manuskripten, die in der Mehrzahl ohnehin für den mündlichen Vortrag bestimmt waren (Vorträge und Vorlesungen), nicht den strengen Maßstäben einer kritischen Textedition entsprechen. Ich habe mich vielmehr bemüht, alle äußerlichen Hindernisse der Textgestalt, die eine mühelose Aufnahme der Aussagen Petersons für den Leser erschweren würden, aus dem Weg zu räumen:

Alle Abkürzungen, die Peterson verwendete - z.B. "theol.", "christl.", "evgl." (= evangelisch), "Pl." (= Paulus), "Kgd." (= Kierkegaard), "&" (= und) -, wurden ausgeschrieben. Im allgemeinen drückte sich Peterson in vollständigen, im Aufbau klaren Sätzen aus. Gelegentliche grammatikalische Versehen habe ich stillschweigend korrigiert, dasselbe gilt für Versehen und einige Absonderlichkeiten in der Rechtschreibung¹³⁵; lediglich die stets vorfindliche Schreibweise "gültig" für "gültig" und "garnicht" für "gar nicht" sowie "grade" für "gerade" habe ich beibehalten. Inkonsistenzen und Eigenheiten, die den Lesefluß manchmal sehr stören, weist zudem Petersons Interpunktion (Kommasetzung und Parenthesen) auf. Auch hier habe ich die Texte den heute üblichen Regeln angepaßt. Mir ist zwar bewußt, daß Besonderheiten der Interpunktion in einigen Fällen Aufschluß über den Denkstil eines Autors geben können (man erinnere sich beispielsweise an J.G.Hamann oder F.Overbeck). In Petersons Publikationen, die mitunter eine wörtliche Wiedergabe von Vorlesungsabschnitten sind, finden sich diese Eigenarten aber nicht. Darum habe ich mir das Recht zu der Vermutung genommen, daß Peterson in dieser Interpunktion keinen unverzichtbaren stilistischen Ausdruck seiner Originalität gesehen hat.

132 Z.B. lateinische und französische Passagen; selbstverständlich auch alle italienisch abgefaßten Texte.

133 Diese Differenzierung habe ich bei Zitaten nicht übernommen.

134 Vgl. ein Beispiel für die Differenz zwischen solchen korrigierten Passagen unten Kap. VI.3.c.iii (Beispiel 1).

135 Beispielsweise pflegte Peterson um 1920 aus mir unverständlichen Gründen den Namen Kierkegaards stets zu "Kiergegaard" zu verunstalten, wiewohl er mit den Werken des Dänen doch genauestens vertraut war. Eigen war Peterson auch in der Schreibweise von substantivischen Komposita, die er selten zu einem Wort zusammenzog oder mit Bindestrichen zusammenfügte, vielmehr ließ er die Wortteile unverbunden nebeneinander stehen.

II. WEGE ZU GLAUBE UND THEOLOGIE: JUGEND UND STUDIUM PETERSONS

"Aufgaben für das Leben gestellt zu bekommen, Thaten zu thun, verlangt jeder Jüngling gesunden Leibes und gesunder Seele; wer stellt unsern theologischen Jünglingen Aufgaben für das Leben? Wer zeigt Ihnen Thaten?"¹

1. Kindheit, Jugend und familiärer Hintergrund

Die Vorfahren Petersons kamen väterlicherseits aus Schweden (Göteborg)². 1814 zog Petersons Urgroßvater John Anders nach Hamburg, heiratete eine Hamburgerin und versuchte sich mit wechselndem Erfolg in einem Handelsunternehmen (Tabak und Kolonialwaren). Sein Sohn Adolf eröffnete 1877 eine "Anstalt für Mechanotherapie", die der Vater Eriks, John Peterson (22.6.1861-23.10.1945), als orthopädisch-gymnastische Heilanstalt übernahm und weiterführte. Großvater wie Vater Petersons zeigten in ihrer Brautwahl eine Vorliebe für das Französische. Der Großvater heiratete eine Frau, deren Familie bis zum Anfang dieses Jahrhunderts weitläufigen Besitz im Elsaß ihr eigen nannte; der Vater vermählte sich mit der in Hamburg geborenen, aber einem französisch-hugenottischen Adelsgeschlecht entstammenden Julie Agnès Caroline Grandjean (27.12.1867 - 18.8.1943), die ihr französisches Erbe in der Familie in Ehren hielt. Erik Adolf Peterson Grandjean, am 7. Juni 1890 in Hamburg geboren, wuchs mit seinen beiden jüngeren Brüdern Hans und Karl Heinz zweisprachig auf. Das Milieu, in dem er groß wurde, beschreibt Bolgiani als zeitweise recht wohlhabendes Bürgertum, das einen Sinn für die Gesetzmäßigkeiten wirtschaftlicher Prosperität besaß³.

Direkte und objektive, das heißt aus der Kindheit und Jugend Petersons stammende Zeugnisse oder Erinnerungen von Personen seiner Umgebung haben wir nicht. Die wenigen Einblicke verdanken wir Peterson selbst, der gelegentlich in seinen Tagebüchern, Briefen und Veröffentlichungen auf Erlebnisse und Erfahrungen seines vorstudentischen Lebens zu sprechen kommt. Diese Erinnerungen stehen selten für sich, sondern erfolgen zumeist aus einem bestimmten Anlaß oder im Kontext einer spirituellen Meditation oder theologischen Aussage. Dennoch gewinnt man durch sie einen Eindruck von jenem Kind, das in einer frühen Photographie, bekleidet mit dem obligatorischen Matrosenanzug, den Betrachter ernst anblickt.

Im August 1919 vertraut Peterson dem Tagebuch seine "merkwürdigen Empfindungen" an, mit denen er in der Heimat weilt und die seit langem vertraute Umgebung wahrnimmt:

"Die Erinnerung an die Kindheit kommt tagelang über mich. Dann streiche ich durch die Straßen, durch die ich als Knabe ging. Worte fallen mir ein, die ich oder ein anderer an dieser oder jener Stelle sprach. Ich sehe zum Haus hinauf, wo einst die Großmutter wohnte, ich gehe ins Treppenhaus. Am liebsten klingelte ich bei ihr an. Es ist Unsinn, sie ist ja tot. Ich erinnere meinen Bruder an unsere kindischen Gespräche. Ich streiche mit der Hand über die alten Gegen-

1 A.F.Chr. *Vilmar*, Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, Marburg 1857³; Nachdruck Darmstadt 1984, 7.

2 Vgl. zu den biographischen Daten *Bolgiani*, *Figure e problemi*, a.a.O. XLI f.; ders., *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 4; *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 76-85.

3 Vgl. *Figure e problemi*, a.a.O. XLIII.

stände unseres Hausrats. Einer jeden schadhafte Stelle möchte ich mich entsinnen. Der alte Kummer wacht wieder auf. Ich sehe meinen Vater mit Zorn an. Ich rieche die alten Gerüche wieder, ich weiß noch, wie es am ersten Schultag war. Ich sehe Straßenarbeiter bei der Arbeit. Mir fällt unsere kindliche Freude ein, wenn sie vor unserem Hause neu pflasterten."⁴

Peterson erinnert sich dieser Dinge, um ihren Reichtum in einem Akt der "Wiederholung"⁵, in Dank und Lobpreis, Gott aufzuopfern. Er verspürt "wenig Bedürfnis, nur irgendwelche intellektuellen Erlebnisse zu wiederholen". Vielmehr sei es unsere Aufgabe, wie einst Jesus "mit einem reinen und einfältigen Blick (...), mit einem Auge voll Klarheit und Liebe" die Welt wahrzunehmen und sie so Gott zurückzugeben⁶. Das Lob der allem Unreinen fremden, unverbildeten und von vertrauensvoller Liebe geprägten Weltsicht des Kindes ist charakteristisch für Peterson. Im Nachruf auf Max Scheler erwähnte er dessen "Kindlichkeit"⁷, und es ist nicht unzutreffend bemerkt worden, daß diese Charakterisierung autobiographische Rückschlüsse zuläßt⁸.

Spannungsfrei ist Erik Petersons Kindheit freilich nicht gewesen. Der Vater legte in religiöser Hinsicht eine unerschütterliche Indifferenz an den Tag; Erik selbst bezeichnet die ersten Formungen, die er in dieser Richtung erhielt, als "atheistisch"⁹, doch habe ihn Sehnsucht nach dem Glauben erfüllt. In der Erzählung "Als ich gestorben war" wird die Mutter, nicht aber der Vater erwähnt, und das dürfte kein Zufall sein. Offensichtlich hatten Vater und Mutter für Peterson sehr unterschiedliche Bedeutung¹⁰. Die Beziehung zum Vater war gespannt¹¹. Diese Erfahrung hat sich negativ auf die Sicht natürlicher Vaterschaft übertragen. Der irdische Vater, von dem der Sohn sich durch ein direktes "Zeugungsverhältnis" abhängig sieht, verdeckt Gott, den himmlischen Vater¹².

Die Mutter, eine feinfühlige, impulsive und warmherzige Frau, war religiös aufgeschlossen. Sie glaubte an Gott, aber dieser Glaube kristallisierte sich nicht in der Gestalt eines positiven christlichen Bekenntnisses. Erik Peterson und seine Mutter waren einander herzlich und zu gegenseitigem Trost verbunden¹³. Im kleinen Schriftchen "Als ich gestorben war" stellt sich Peterson vor, wie er im Jenseits zuerst seiner Mutter begegnet. Sie spricht von der religiösen Erschütterung, die sie einst bei der Geburt ihres ersten Sohnes empfunden hatte¹⁴. Vom vertrauensvollen Verhältnis zwischen Mutter und Sohn zeugen

4 Tagebucheintragung, 11.7.1919; vgl. auch Brief an Theodor Haecker, 10.7.1919.

5 Peterson ist in dieser Zeit, aus der die Tagebucheintragung stammt, stark von Kierkegaard beeinflusst, in dessen Denken die Kategorie der "Wiederholung" eine große Rolle spielt.

6 Tagebucheintragung, 11.7.1919.

7 Vgl. Zum Gedächtnis von Max Scheler (1928), Sp. 165.

8 Vgl. Fellechner, Entwicklung, 99 Anm.113.

9 Vgl. *Bolgianis*, *Figure e problemi*, a.a.O. XLIII f im Anschluß an Siniscalcos Bericht über Gespräche mit Peterson.

10 Vgl. Tagebucheintragung, 31.8.1919: "Es gibt keine Eltern, sondern nur einen Vater und eine Mutter."

11 Vgl. den Passus in der oben zitierten Kindheitserinnerung: "Ich sehe meinen Vater mit Zorn an." (Tagebucheintragung, 11.7.1919).

12 Vgl. Tagebucheintragung, 18.12.1919: "Wir suchen unsern Vater im Himmel, weil uns unser Vater auf Erden verhaßt ist - durch das direkte Verhältnis der Zeugung, in dem er zu uns steht. Den Vater im Himmel suchen, das bedeutet der irdischen Vaterschaft ihren absoluten Sinn nehmen - der einfach unerträglich ist - und ihn in der himmlischen Vaterschaft aufzuheben."

13 Vgl. die längeren Ausführungen *Bolgianis* zu diesem Verhältnis, *Figure e problemi*, a.a.O. XLIV ff.

14 "Als ich gestorben war und in das Paradies der Seelen kam, sagte meine Mutter zu mir: 'Bist du endlich da, mein Erstgeborener?' Es war so wie damals, als ich in den Universitätsferien nach Hause kam. Sie fügte noch hinzu: 'Ich habe dir oft gesagt, daß ich wirklich an Gott geglaubt und geweint habe, als du geboren wurdest.' Ich sagte: 'Daß du bei meiner Geburt an Gott geglaubt und Tränen des Dankes geweint hast, das ist sicher eine gute Gabe gewesen, die du mir in die Wiege gelegt hast. Aber vergiß nicht: Kein Mensch,

nicht nur die Briefe, in denen der Sohn die Mutter an seinen Gedanken und Empfindungen teilhaben ließ, sondern auch viele Gedichte, in denen von der Mutter nur in positiver Weise die Rede ist. Die Geborgenheit und Zärtlichkeit, die Peterson bei ihr fand, suchte er auch im Verhältnis zu Gott¹⁵ und erinnerte sich in Zeiten schwerster religiöser Bedrängnis durch die Frage einer möglichen Konversion an diese tröstlichen Erfahrungen als Kind:

"Als ich ein Kind war, ängstete mich die dunkle Schlafstube. Wenn die Angst dann aufs höchste gestiegen war, lief ich mit bloßen Füßen den Korridor entlang, bis ich zum Wohnzimmer kam, wo die Mutter bei der Lampe saß und las und nähte. Dann hatten wir uns lieb und alle Angst war vergangen. Ich sehne mich nach der hellen Stube und nach jener Liebe, die alle Angst vertreibt."¹⁶

Das Leben der Mutter sollte am 18. August 1943 auf schreckliche Weise enden. Während einer Reise wurde die altersschwache und wohl geistig verwirrte Frau von der Polizei aufgegriffen, die ihren damaligen Auftrag, alles sogenannte lebensunwerte Leben zu vernichten, an ihr vollstreckte¹⁷. Diese Ereignisse haben sich vermutlich in Wien abgespielt, denn dort ist die Mutter beerdigt¹⁸.

Als Student, Dozent und Professor hat Peterson die Semesterferien oft zu einem Besuch im Elternhaus in Blankenese genutzt. Trotz des guten Verhältnisses zur Mutter gereichten ihm diese Ferienaufenthalte nicht immer zur Erholung. Im Frühjahr 1915 beispielsweise gerät er zu Hause an den Rand eines Nervenzusammenbruchs und flüchtet vor dem "häuslichen Druck und der häuslichen Unruhe"; irgendwohin will er, "nur nicht nach Hause, wo ich am Abgrund gestanden habe"¹⁹. 1919 schreibt Peterson an Theodor Haecker, das Verhältnis zu einen Eltern sei schwierig²⁰. Es ist in diesem Zusammenhang wohl bezeichnend, daß in dem schon erwähnten enigmatischen Textfragment vom Sterbenden im Hafen von der "Verzweigung" die Rede ist, mit der die Eltern den Sohn zu halten versuchten, "als er ihrer Obhut entflohen war".

Eine nicht unbedeutende Rolle spielte für Peterson die Beziehung zu seinem 13 Jahre jüngeren Bruder. Er vertrat an ihm die Mutterstelle, wenn die Mutter wegen ihrer Pflichten im Geschäft nicht zu Hause sein konnte²¹: "Mit der einen Hand trug ich den Schreier und in der andern Hand hielt ich das Heft mit den griechischen Vokabeln und lernte im Umhergehen." Der Stolz, mit dem Peterson das besondere Vertrauen des Kindes ihm gegenüber wahrnahm, wich später großer Bitterkeit, als der Bruder seine eigenen Wege und Abwege ging. Peterson mußte ihn zeitweilig finanziell unterstützen.

Die Umgebung, in der der junge Erik aufwuchs, ließ nicht erwarten, daß aus ihm einmal ein Theologiestudent würde. Bolgiani bemerkt in einer Beschreibung des religiösen

und auch eine Mutter nicht, wenn sie ihr erstes Kind gebärt, kann so schenken, wie Gott schenkt.'" (Die wenigen Seiten des Schriftchens sind nicht numeriert).

15 Vgl. z.B. die Passage aus einer undatierten hiob-ähnlichen Klage: "Warum redet nicht Dein Mund wie eine Mutter zu mir?/ hat nicht meine Mutter mehr Trost für mich?"

16 Brief an Theodor Haecker, 22.9.1921.

17 Vgl. Bolgiani, *Figure e problemi*, a.a.O. XLV, der sich auf die Erzählung einer Tochter Petersons bezieht.

18 Das geht auch aus einem Brief Petersons an Thomas Michels vom 20.12.1948 hervor.

19 Brief an den Studienfreund Erich Schiele vom 4.3.1915.

20 Vgl. Brief vom 18.7.1921.

21 Diese Erinnerungen hat Peterson Frau Haecker in einem Gratulationsbrief (10.7.1919) zur Geburt eines Kindes mitgeteilt.

Lebens im Hamburg des ausgehenden 19. Jahrhunderts, daß zwar die überwältigende Mehrzahl der Einwohner lutherischen Bekenntnisses war und gewisse religiöse Formen (Taufe und Konfirmation) zum selbstverständlichen guten Ton gehörten. Der nominellen Konfessionszugehörigkeit entsprach allerdings kaum ein tiefergehende christliche Praxis. Der lutherische Glaube war für viele zu einer inhaltlich entleerten gesellschaftlichen Gewohnheit geworden²². Im Herzen des jungen Peterson hat der Anblick des (moralischen) Elends der Menschen in Hamburg "Litaneien des Schmerzes" aufsteigen lassen²³.

Eine der Erinnerungen Petersons an seine Kindheit berührt direkt den Bereich der Theologie. Peterson hat sie 1935/36 im Aufsatz über "Die Offenbarung und die Märtyrer" mitgeteilt²⁴, um die Kraft der Bildersprache der Geheimen Offenbarung zu verdeutlichen:

"Als Knabe fand ich in einer Bücherkiste meines Großvaters einst eine Bibel. Als ich sie aufschlug, fiel mein Blick auf jenes Kapitel 6 der Geheimen Offenbarung, das den Auszug der vier apokalyptischen Reiter beschreibt. Als ich das Kapitel zu Ende gelesen hatte, floh ich voller Schrecken aus der Dachkammer; mir war, als hätte ich einen Blick in ein Geheimnis getan, das schreckenvoll und wirklich zugleich, doch schamhaft noch hätte verhüllt bleiben sollen."

Der Fundort der Bibel - eine Bücherkiste auf dem Dachboden des Großvaters - dürfte entsprechende Rückschlüsse auf den Stellenwert christlicher Erziehung im Hause Peterson zulassen²⁵. Aus dieser Erzählung kann man zudem entnehmen, daß der junge Peterson nicht nur sehr empfänglich war für die unmittelbaren Sinneseindrücke, sondern auch so viel Einbildungskraft besaß, daß ihm in einer Bildersprache vermittelte Vorstellungen plastisch gegenwärtig waren und ihn sogar überwältigen konnten. Diese Kraft bildlicher Anschauung kennzeichnet zeitlebens Petersons Begegnung mit den Texten der Hl.Schrift und der christlichen Antike. Symbolkräftig ist die Erzählung vom Fund der Bibel auf dem Dachboden auch insofern, als der Theologe Peterson gewissermaßen die Hl.Schrift immer von hinten aufschlug und im Licht jener letzten, ihn so faszinierenden verhüllt-offenbaren Wirklichkeit las, von der die Johannes-Apokalypse zeugt.

2. Studium

a) Wahl des Studienfachs

Wie konnte in Peterson, der von Hause aus keine religiöse, geschweige denn spezifisch protestantische Erziehung genossen hatte, der Entschluß zum Studium der Theologie reifen? In seinem Eintrag ins Bonner Album Professorum gab Peterson an, er habe ursprünglich Geschichte studieren wollen, habe sich aber der Theologie zugewandt in der Erkenntnis, "daß, wenn wir mit der menschlichen Geschichte allein gelassen sind, wir vor einem sinnlosen Rätsel stehen"²⁶. Diese Notiz scheint darauf hinzuweisen, daß dem

22 Vgl. *Bolgiani, Figure e problemi*, a.a.O. LVI. Vgl. zur unzureichenden "kirchlichen Versorgung" der viel zu großen Hamburger Gemeinden in jener Zeit auch B.Lohse, Art. Hamburg, in: TRE Bd.14 (1985), 404-414; 411.

23 Vgl. *Bolgiani, Figure e problemi*, a.a.O. LV, im Anschluß an den Bericht Sinscalcos.

24 Vgl. *Zeuge der Wahrheit*, 185.

25 Vgl. auch *Bolgiani, Figure e problemi*, a.a.O. LVIII.

26 Vgl. *Bizer, Bonner Gelehrte*, a.a.O. 240; vgl. auch *Fellechner, Entwicklung*, a.a.O. 78.

Fach der Geschichte das besondere Interesse des Schülers Peterson galt. Er besuchte in Hamburg das Wilhelm-Gymnasium²⁷. Der Leiter dieser Schule, Johannes Geffcken²⁸, war ein nicht unbedeutender Philologe und Historiker, der sich mit Veröffentlichungen zu den geschichtlichen Berührungspunkten zwischen Heidentum und Christentum in der Antike hervortat. Petersons spätere Forschungsgebiete überschneiden sich z.T. mit diesen Interessen Geffckens; beide haben in ihren Untersuchungen aufeinander verwiesen²⁹. Inwieweit Peterson als Schüler Anregungen von Geffcken erhielt, ist allerdings nicht auszumachen; überhaupt weiß man wenig über Petersons Schulzeit³⁰.

Die genannte geschichtsphilosophische Begründung Petersons für die Wahl seines Studienfachs löst nicht das Problem, wie Peterson überhaupt dazu kam, im Glauben eine Antwort auf bedrängende Lebensfragen zu suchen. Hier ist man weitgehend auf Spekulationen angewiesen. Die einzige Person, die für uns eine Brücke zwischen Schul- und Studienzeit Petersons herstellt, ist Gustav Wohlenberg, der ab 1911 Professor für Einleitungswissenschaften und Neues Testament in Erlangen war. Bolgiani bezeichnet ihn als einen Freund der Familie Peterson³¹. Darüberhinaus läßt sich feststellen, daß Wohlenberg vor seiner Tätigkeit in Erlangen Pastor an diversen Hamburger Kirchen, zuletzt von 1908-1911 Hauptpastor der Friedensgemeinde in Altona war. Wichtiger noch ist, daß Wohlenberg offensichtlich der neopietistischen Gemeinschaftsbewegung angehörte³². Vermutlich hatte der Schüler Peterson in Hamburg über die Missionsarbeit, die die Gemeinschaftsbewegung unter den Schülern betrieb, beispielsweise in den sogenannten Bibel-Kränzchen³³, Anschluß an Kreise gefunden, denen ein entschieden christliches, an der Schrift orientiertes Leben am Herzen lag. Unter dieser Voraussetzung ließe sich auch zwanglos erklären, wie Peterson als Student zur Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), dem universitären Pendant zu den Bibelkränzchen, fand. Wohlenberg

27 Vgl. Lebensläufe Petersons vom 14.2.1920 (eigenhändig) und vom 17.7.1920 (Abschrift) in den Personalakten des Universitätsarchivs Göttingen.

28 So laut *Bolgiani*, *Figure e problemi*, a.a.O. LVIII.

29 Vgl. z.B. Peterson, *Heis Theos*, 241 Anm.2, *Geffcken* wiederum zieht im Nachtrag zur Neuauflage seines Buches "Ausgang des griechisch-römischen Heidentums" (Heidelberg 1929; Nachdruck Darmstadt 1963), das Peterson in "Heis Theos" erwähnt, dieses "umfassende Werk Er.Petersons" (Heis Theos) heran, das "ein gewaltiges Material vorlegt und kundig erklärt" (ebd. 359).

30 In seinem Tagebuch ist als Vergleich mit seiner gegenwärtigen religiösen Lage eine Erinnerung an seine mangelhaften Leistungen im Schulsport - Peterson war physisch von eher schwächlicher Natur - erhalten: "Ich habe oft mit einem niederdrückenden Gefühl zu kämpfen (...). Es ist mir jetzt, wo ich Mann werden soll, wie mir als Schüler war, wenn ich in einer Gruppe mit anderen zum Wettlauf antreten mußte. Ich wußte, daß ich nicht als Erster ans Ziel gelangen würde und daß ich vermutlich eine Ungeschicklichkeit begehen würde, über die die andern lachen würden. In einem Gemisch von Trotz und Ohnmacht, Gleichgültigkeit und höchster Energie begann ich dann zu laufen. Es war, wie ich vorher gewußt hatte, umsonst. Ich gewann niemals. Ich haßte dies Laufen, zu dem man mich nötigte. Sein Ausgang verletzte stets meinen Stolz." (Tagebucheintragung, 20.8.1919). - Auf einer Photographie vermutlich der Abschlußklasse (im Besitz der Familie) ist Peterson im Kreis seiner Mitschüler zu sehen.

31 Vgl. *Figure e problemi*, a.a.O. LXXIV. Diese nicht näher nachgewiesene Information steht allerdings etwas in Spannung zur Charakterisierung des Elternhauses als eines nicht besonders christlich geprägten.

32 Das geht aus einem Brief an Peterson vom 20.12.1911 hervor.

33 In einer Göttinger Einladung zu solchen Veranstaltungen aus dem Jahr 1912, die im Namen eines Studienfreundes Petersons ausgesprochen wurde, für die sich aber auch Professoren der Göttinger Fakultät verantwortlich zeichneten, wird das Ziel dieser Einrichtung folgendermaßen beschrieben: "Die Bibelkränzchen (in Deutschland bestehen 230 B.K. mit etwa 8500 Schülern) sind keine Vereine, sondern zwanglose Freundeskreise, die sich allwöchentlich um ihren Leiter sammeln. Sie wollen den Besuchern die Person Jesu Christi lieb machen und ihnen so zu einer sittlich gefestigten und fröhlichen Lebensauffassung verhelfen. Den weiteren Bedürfnissen der Schüler wird durch Vorträge passender Art, insbesondere durch persönliche Fürsorge des Leiters und freundschaftlichen Anschluß untereinander Rechnung getragen. Jeder Schüler höherer Lehranstalten ist herzlich eingeladen."

hielt den Kontakt zu Peterson auch nach dessen Studienbeginn aufrecht und lud ihn und einen seiner Freunde im Herbst 1910 und 1911 zu sich nach Kiel ein³⁴.

b) Straßburg

Zum Sommersemester 1910 nahm Peterson sein Theologiestudium an der Universität Straßburg auf. Laut eigenen Angaben im Bonner Album Professorum hatten ihn seine Eltern in diese Stadt geschickt, weil das dortige Thomasstift "große wirtschaftliche Erleichterungen bot". Überhaupt zog die Evangelische Theologische Fakultät von Straßburg in diesen Jahren Studenten aus ganz Deutschland an, auch aus dem Norden³⁵. Eine von einem Kommilitonen angefertigte Zeichnung gibt die Aussicht aus dem in einem oberen Stockwerk gelegenen Zimmer Petersons im Stift wieder: Zu sehen sind die ineinandergewinkelten Dächer der Altstadt und Teile einer gotischen Kirche in unmittelbarer Nähe.

Bolgianis Analyse der Zusammensetzung der Straßburger Professorenschaft ergab, daß die Theologische Fakultät insgesamt keineswegs unisono kritisch-liberale Standpunkte vertrat, wie die Gründungszwecke der jungen Universität vielleicht erwarten ließen, doch herrschte im exegetischen Bereich diese Richtung vor³⁶. In seinem für die Bonner Fakultät verfaßten Lebenslauf nennt Peterson lediglich den durch die Edition etlicher Lutherschriften bekanntgewordenen Kirchenhistoriker Johannes Ficker und Friedrich Spitta, Professor für Praktische Theologie und Neues Testament, der sich besonders liturgischer Fragen angenommen hatte³⁷. Aus den Materialien des Nachlasses war allerdings nicht zu entnehmen, daß irgendeiner der Straßburger Professoren einen tieferen und nachhaltigeren Eindruck bei Peterson hinterlassen hätte; er war vielmehr von dieser Universität enttäuscht³⁸.

Bedeutsamer scheint zu sein, daß in Straßburg kleine Zirkel die pietistische Tradition dieser Stadt aufrechterhielten. Peterson meinte später, daß die Predigten von D. Paul Kölbinger in der Brüdergemeinde vielleicht der wichtigste Gewinn dieser Zeit für ihn gewesen seien³⁹. Die Spiritualität des Studenten war in den Straßburger Monaten ganz pietistisch geprägt. In dieser Zeit erlebte er auch jene geistliche "Wiedergeburt", die für den Pietisten charakteristisch ist.

³⁴ Diese Einladungen befinden sich im Nachlaß.

³⁵ Vgl. B. Vogler, *Le recrutement des étudiants à la faculté de théologie (1872-1918)*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 68 (1988), 97-112, bes. 105 f.

³⁶ Vgl. *Bolgian*, *Figure e problemi*, a.a.O. LX - LXXI. *Bolgian* verweist auf den liberalen Exegeten Heinrich Johann Holtzmann (7.5.1832 - 4.8.1910), der allerdings schon seit 1904 emeritiert war. Sein Nachfolger Erich Klostermann war offener gegenüber religionsgeschichtlichen Vergleichen, vgl. E. Trocmé, *Le nouveau testament à la faculté de théologie protestante de 1870 a 1956*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 68 (1988), 113-120; 114 ff.

³⁷ Vgl. *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 78; zu den Personen vgl. weiter *Bolgian*, *Figure e problemi*, a.a.O. LXVII. Peterson wird Spitta in Göttingen wieder begegnet sein, da dieser 1918 dorthin wechselte; Spitta starb 1924 (vgl. *Trocmé*, *Le nouveau testament*, a.a.O. 115). In den Göttinger Lebensläufen (14.2.1920 sowie 17.7.1920) führt Peterson außer den Genannten noch die Namen der Professoren Anrich, Nowack und Bäumker auf.

³⁸ Vgl. *Bizer*, *Bonner Gelehrte*, a.a.O. 240.

³⁹ So Petersons Darstellung im Bonner Album Professorum; ich danke Herrn Prof. Dr. Heiner Faulenbach, der an einer Edition dieses Albums arbeitet, für die Zusendung des vollständigen Textes von Petersons Eintrag (Januar 1994). Vgl. außerdem zum pietistischen Einschlag Straßburgs auch zu Petersons Studienzeit *Bolgian*, *Figure e problemi*, a.a.O. LXX f..

c) Greifswald - Carl Stange

Petersons Studienaufbau verlief alles andere als planmäßig. Er scheint jeweils sehr spontan entschieden zu haben, an welchen Orten er weiterstudieren wollte, und folgte hier hauptsächlich den Anregungen von Menschen, auf deren Urteil er sich meinte verlassen zu können. Im Februar 1911 erwog er einen Wechsel nach Leipzig. Wohlenberg unterstützte diese Überlegung zwar mit Hinweis auf die dort lehrenden bekannten Professoren Kittel, Hauck, Jeremias, Ihmels und Rendtorff, gab aber auch zu überlegen, ob sich nicht ein Erlanger Semester lohnen würde, sofern der Altmeister für neutestamentliche Exegese Theodor Zahn⁴⁰ lesen würde. Peterson stimmte diesem Vorschlag begeistert zu⁴¹ und ging zum Sommersemester 1911 - nach Greifswald. Wohlenberg, der Peterson in Leipzig vermutete, war nicht wenig überrascht, hatte aber Verständnis dafür, daß Peterson "einer kleineren Universitätsstadt den Vorzug gegeben" habe⁴². Greifswald galt als konservative Fakultät. Der Systematiker Hermann Cremer hatte während seiner Lehrtätigkeit in Greifswald (1870-1903) in dieser Fakultät eine biblizistische und "positive" Theologie beheimatet. Peterson fühlte sich jedoch in diesem Klima nicht wohl: "Was ihre Enttäuschung ob Hausleiters Vorlesung betrifft", kommentiert Wohlenberg, "so stehen Sie damit nicht allein da. Es gibt doch zu denken, daß gerade in Greifswald, wo die sogenannte 'positive' Theologie so ziemlich Alleinherrscherin ist, so viele Studenten radikal sehen."⁴³ Es wird nicht deutlich, welcher Art die "Radikalität" war, die Peterson beklagte. Vermutlich war sie politischer Natur, denn der genannte Exeget Johannes Haußleiter verfaßte kurze Zeit später zum Anlaß des 1. Weltkrieges eine zwar nicht undifferenzierte, aber doch von Heroizismus geprägte Schrift über den "Krieg in neutestamentlicher Beleuchtung"⁴⁴.

Mochten die Erfahrungen an der Theologischen Fakultät von Greifswald Peterson auch nicht länger als ein Semester an diesem Ort halten, so fällt in diese Zeit doch eine Begegnung, die für Petersons weiteren Studienverlauf ihre Bedeutung haben sollte. Es ist aus dem Bonner Lebenslauf bekannt, daß Peterson in Greifswald unter anderen den Professor für Dogmatik, Ethik und Religionsphilosophie Carl Stange hörte⁴⁵. Stange ist unter den Professoren, in deren Hörsälen Peterson während seines Studiums saß, der wohl wichtigste Lehrer für ihn gewesen⁴⁶. Darum soll vorgreifend etwas zur Entwicklung dieser Beziehung gesagt werden.

40 Die "solide Gelehrsamkeit" Zahns würdigte Peterson noch in seiner Rezension der Harnack-Biographie (1936) und beklagte, daß dieser Gelehrte von der liberalen Öffentlichkeit so schlecht behandelt wurde, vgl. ebd. 282.

41 Karte von Wohlenberg an Peterson, 11.2.1911. Peterson schreibt an seine Mutter, 12.2.1911, er habe das Vorlesungsverzeichnis von Erlangen studiert: "Es ist hervorragend für mich, so gute Exegese im Neuen Testament habe ich in Leipzig nicht (...). Einen Stundenplan habe ich mir schon zurechtgelegt, es ist einfach famos."

42 Karte an Peterson, 4.6.1911.

43 Ebd.

44 Vgl. einen Auszug daraus in: G.Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974, 160.

45 Vgl. Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 78. Außer bei Stange und Haußleiter hörte Peterson in Greifswald noch die Vorlesungen von Alt, Kögel, Kunze, Mandel und Proksch (Göttinger Lebenslauf vom 14.2./17.7.1920).

46 1929 stand Peterson mit Paul Althaus in Verhandlungen über einen Beitrag zur Festschrift zum bevorstehenden 60. Geburtstag Stanges; die Konversion verhinderte wohl deren positiven Abschluß. Stange, 1870 geboren, wirkte zunächst in Halle als Privatdozent und unter M.Kähler als Inspektor am Schlesischen Konvikt, wurde 1903 Professor für systematische Theologie in Königsberg und erhielt ein Jahr später einen Ruf nach Greifswald. Von 1912 bis 1935 lehrte er in Göttingen. Er gab von 1923 bis 1955 zusammen mit

Zum ersten eingehenderen Kontakt zwischen den beiden gebürtigen Hamburgern Carl Stange und Erik Peterson kam es anscheinend im Mai 1911. Peterson berichtet darüber in seinem Tagebuch⁴⁷:

"Habe heute mit Prof. Stange 1 Stunde geredet. Wie war der Eindruck? Eine scharfe, essige Ader, ein wenig pedantisch, daneben aber glaube ich hinter der norddeutschen Unbeholfenheit eine tiefe Gemütsader erblickt zu haben. Er ist kein Schwätzer, auch nicht das, was man Persönlichkeit imponierender Art nennt. Er ist kein suggestiver Mensch, wie etwa Schäder⁴⁸. Er ist mächtig nüchtern. Ich kenne ihn noch zu wenig, um ihn abschließend beurteilen zu können. Er ist ein verborgener Mensch."⁴⁹

Peterson war offenbar von der Persönlichkeit Stanges beeindruckt. Mit dem Stichwort "pedantisch" hatte er allerdings schon einen Wesenszug erfaßt, der ihm noch Schwierigkeiten bereiten sollte. Auch Walter von Loewenich erinnert sich an Stanges "strenges Regiment": Rigoros verlangte er von seinen Studenten, sich in die "Zwangsjacke" seiner methodischen Vorstellungen zu fügen⁵⁰. Für Peterson, im zweiten Semester der Theologie, unsicher und suchend, war dieser von apologetischem Eifer erfüllte Mann eine zunächst willkommene Stütze und Orientierung: "Ein junger Student, in den ersten Semestern, dessen Charakter, Anschauung und Idee noch unterentwickelt ist, wird sich willig bereitfinden lassen, seine Arbeit in den Bahnen zu tun, die ihm ein weitaus älterer und gereifterer Mensch vorschreibt."⁵¹ So wurde Stange einige Jahre für Peterson zum "stützenden Pfahl"⁵², an dem er emporwachsen konnte.

Stange folgte 1912 einem Ruf auf den systematischen Lehrstuhl in Göttingen und war wahrscheinlich der Magnet, der Peterson nach den Intermezzi in Berlin und Basel in diese mitteldeutsche Universitätsstadt zog. Er neigte wohl dazu, Studenten in seinen Bannkreis zu ziehen und an sich zu binden. Auch Peterson bekam, als sich sein Staatsexamen näherte, von Stange die Offerte zum Lizentiat⁵³. Stange warb geradezu um den Studenten, der ihm außergewöhnlich tüchtig zu sein schien: mit Glückwünschen zum Examen⁵⁴, einer Verabredung in Hamburg⁵⁵, mit der Eröffnung von Verdienstmöglichkeiten⁵⁶ und

E.Hirsch, P.Althaus und G.Wehrung die neugegründete "Zeitschrift für Systematische Theologie" heraus und entwickelte die Luther-Akademie in Sondershausen. Stange starb am 5. Dezember 1959 in Göttingen. Vgl. zur Person R.Hermann, In memoriam Carl Stange, in: Theologische Literaturzeitung 85 (1960), Sp. 231-234; A.Nygren, Carl Stange als theologischer Bahnbrecher, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1960), 123-128.

⁴⁷ Tagebucheintragung, 31.5.1911.

⁴⁸ Erich Schaefer (1861-1936), ein Schüler H.Cremers und M. Kählers, kämpfte an der Front der positiven Theologie; seine "theo-zentrische Ethologie" berührte sich in manchen Punkten mit den Intentionen der dialektischen Theologie. Vgl. H.Fischer, Systematische Theologie, in: G.Strecker (Hg.), Theologie im 20.Jahrhundert. Stand und Aufgaben, Tübingen 1983, 289-388; 326.

⁴⁹ Im Blick auf Stanges "tiefe Gemütsader" ist hinzuzufügen, daß sich dieser Theologe auch als Dichter der Öffentlichkeit vorstellte, vgl. z.B. den Band "Begegnungen.Gedichte", Hannover 1951, vgl. dazu auch Nygren, Stange, a.a.O. 127; Hermann, Stange, a.a.O. 232.

⁵⁰ Vgl. W.v.Loewenich, Erlebte Theologie. Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen, München 1979, 49. Ähnlich berichtet W.Trillhaas über Stanges strenge, formalistische Schule, vgl. Aufgehobene Vergangenheit. Aus meinem Leben, Göttingen 1976, 89 f.

⁵¹ Peterson in einem Briefentwurf an Stange, Sommer 1915.

⁵² Ebd.

⁵³ Schmitz an Peterson, 14.8.1913: "Ich weiß übrigens von 2 Leuten, die Stange ohne Erfolg zum Lizentiat 'verführen' wollte. Es ist ein wenig 'System' darin."

⁵⁴ Vgl. Brief an Peterson, 18.10.1914.

⁵⁵ Vgl. ebd. Dieses Treffen kam nicht zustande, weil Peterson in diesen Wochen gerade beim Militär war. Stange besuchte statt dessen Petersons Vater.

dem (vergeblichen) Bemühen, Petersons wissenschaftliche Laufbahn durch das Martin-Kähler-Stipendium oder etwas ähnliches abzusichern⁵⁷. Stange erreichte sein Ziel zumindest insofern, als Peterson im Frühjahr 1915 als Sekretär in seine unmittelbaren Dienste trat⁵⁸. Carl Stange oblag in dieser Zeit die Fürsorgeabteilung im Göttinger Kriegsgefangenenlager⁵⁹ (auch Petersons Freunde aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung waren hier tätig), und er brauchte eine Hilfe bei den Verwaltungsaufgaben. Dieser Versuch einer Zusammenarbeit endete nach wenigen Wochen mit einem Debakel⁶⁰. Abgesehen von der Tatsache, daß die Tätigkeit für den gesundheitlich geschwächten Peterson zu anstrengend war⁶¹, zeigte sich dieser auch gar nicht gewillt, nur den Schreibtisch zu hüten, sondern suchte sich im Gefangenenlager seine "eigene freie Arbeit"⁶². Stange drängte schließlich darauf, diese "Zusammenarbeit", die einen solchen Namen nicht verdiene, zu beenden, bevor aus dem Mißverhältnis "peinliche Mißstimmung" würde und die gegenseitige Freundschaft in Gefahr geriete⁶³. Peterson war sich mittlerweile ohnedies "der Eigentümlichkeit seines eigenen Wesens vor Gott bewußt geworden" und teilte Stange mit, er wolle nun seine eigenen Wege gehen⁶⁴. Stange bemühte sich weiter um die Freundschaft seines ehemaligen Schülers. Peterson verkehrte zwar häufig in seinem Hause - diese Besuche gehören zu den wenigen äußerlichen Ereignissen, die Peterson im Verlauf des Jahres 1918 in seinem Tagebuch notierte⁶⁵ -, doch er blieb den Freundschaftsangeboten gegenüber spröde⁶⁶. Trotz dieser Spannungen setzte sich Stange zu Gunsten Petersons ein; als amtierender Dekan bemühte er sich 1919 noch einmal um das erwähnte Kählerstipendium für Peterson⁶⁷. 1922 lud er Peterson (neben Emanuel Hirsch, Karl Barth und zwei Lizentiaten) zu einem theologischen Abend ein, doch der Geladene "verdrückte" sich sehr schnell⁶⁸. Peterson veröffentlichte 1923/24 in der u.a. von Stange herausgegebenen "Zeitschrift für systematische Theologie" seine Aufsätze zum Problem der Bibelauslegung sowie zur Theorie der Mystik. Sein Beitrag mit der theologischen Kritik am Mitherausgeber der Zeitschrift, Paul Althaus,

56 Vgl. Brief an Peterson, 25.12.1914; es geht um eine Erzieherstelle im Evangelischen Johannesstift in Spandau.

57 Schmitz an Peterson, 22.1.1915: "Das Kähler-Stipendium - durch Stange herbeigeführt, hat für mein Gefühl etwas Bindendes. Doch kann ich mich täuschen". Vgl. auch das Stipendiengesuch Stanges für Peterson vom 19.6.1915 an das Universitätskuratorium (Personalakte Göttingen).

58 Damit ist weitgehend die biographische Lücke zwischen Petersons Entlassung aus dem Militärdienst und seinem Eintritt ins Göttinger Stift (vgl. *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 84 Anm. 45) geschlossen. Bis zum Antritt dieser Stelle war Peterson zu Hause bzw. bemühte sich in Bonn um eine Aufnahme in das dortige Stift, vgl. dazu unten S. 53.

59 Vgl. *Hermann*, Stange, a.a.O. 232.

60 Davon zeugen beschwichtigende Briefe von Schmitz (z.B. vom 28.7.1915).

61 Schmitz an Peterson, 28.7.1915.

62 Briefentwurf an Stange, Sommer 1915. Diese Tätigkeit war seelsorglicher und missionarischer Natur.

63 An Peterson 26.7.1915.

64 Vgl. Briefentwurf Petersons an Stange, Sommer 1915. Viele sehr persönliche und pathetische Passagen in diesem Entwurf hat Peterson dann wieder gestrichen.

65 Peterson bemühte sich dabei, einen Sohn Stanges auf rechte christliche Bahnen zu lenken, vgl. Tagebucheintragungen vom 5.6.1918 und 28.6.1918.

66 Stange an Peterson: "Ich habe wiederholt den Versuch gemacht, mich Ihnen freundschaftlich zu nähern, habe aber offenbar Ihr Vertrauen noch nicht gewonnen (...). Mir ist Ihre Zurückhaltung nach unseren früheren freundschaftlichen Beziehungen oft peinlich gewesen" (Brief vom 31.5.1919).

67 Vgl. dazu auch unten Kap. V.1.

68 Vgl. den Bericht Karl Barths an E.Thurneysen vom 23.1.1922, Briefe II, a.a.O. 31.

wurde 1925 von Stange allerdings abgelehnt⁶⁹. Doch sogar noch 1930, nach Petersons Ausscheiden aus der Theologischen Fakultät in Bonn, erschien hier die Untersuchung zur "Einholung des Kyrios". In der Nachkriegszeit kam es auf Initiative Petersons hin noch einmal zu einem freundschaftlichen Briefwechsel über die Ereignisse der zurückliegenden Jahre.

Über den Verlauf der unmittelbaren persönlichen Beziehungen hinaus interessiert, welcher Art die Theologie Carl Stanges war, an der sich Peterson in seiner Studienzeit orientierte. Lange bevor mit Karl Holl eine Lutherrenaissance in der evangelischen Theologie anbrach, suchte Stange bereits mit systematischer Durchdringungskraft nach einer "neue(n) Gestalt lutherischer Theologie jenseits konfessioneller Engführungen"⁷⁰. In den Jahren um 1910 hat sich dieses Interesse zunächst auf "kleinere, dem Inhalt nach aber tiefgreifende und epochemachende Untersuchungen"⁷¹ beschränkt. Wohl nicht zufällig ist in den Monaten, als für Peterson eine Lizentiatsarbeit bei Carl Stange zur Debatte stand, in seiner Korrespondenz von dem Plan einer Arbeit über Martin Luther die Rede⁷². Es ist eine interessante Vorstellung, daß Peterson beinahe mit einem solchen spezifisch reformatorischen Thema sein theologisches Debut gegeben hätte.

Stange bewegte sich aber noch auf einigen weiteren Forschungsgebieten. Um die Jahrhundertwende hat er eine zweibändige "Einleitung in die Ethik" veröffentlicht. In der darauffolgenden Zeit widmete er sich dann einer eingehenden Kritik der Theologie des 19. Jahrhunderts⁷³. Die Einladung zur Mitarbeit an der kulturliberalen Zeitschrift "Christliche Welt" lehnte er ziemlich schroff ab und wurde daraufhin von den Theologen dieses Kreises geächtet⁷⁴. Der "modern-positiven" Theologie fühlte sich Stange auch nicht verbunden⁷⁵, zumal er deren Grenzen mit seinem ausgeprägten religionsphilosophischen Interesse durchbrach⁷⁶. Im ersten Band seiner Reflexionen über "Christentum und moderne Weltanschauung"⁷⁷, seinerzeit lebhaft diskutiert, geht es um die Befreiung der Religion aus der Umklammerung eines am naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff orientierten Skeptizismus. Auch die Religion erhebe, so liest man hier, einen Anspruch auf "Erkenntnis von Wirklichkeit"⁷⁸, auch wenn dieser Wirklichkeitsbegriff nicht dem Verständnis der empirischen (Natur)Wissenschaften entspreche. Für Peterson gehörte die Frage "Was ist Wirklichkeit?" zu den wichtigsten Herausforderungen. Diesbezügliche Gedanken durchziehen seine Notizen vor allem in den Jahren vor 1920. Es wird also bedeutsam gewesen sein, daß er durch Stanges Vermittlung in den ersten Jahren seines Studiums Anteil nehmen konnte an den damals verstärkt in Angriff genommenen Versuchen, zwischen naturwissenschaftlichem Empirismus und geisteswissenschaftlichem

⁶⁹ Peterson an Barth, 26.1.1925.

⁷⁰ Fischer, Systematische Theologie, a.a.O. 327.

⁷¹ Nygren, Stange, a.a.O. 124.

⁷² Vgl. Otto Schmitz an Peterson, 13.9.1916: "Bist Du von der Lutherarbeit wieder abgekommen."

⁷³ Vgl. Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan, Leipzig 1906; Albrecht Ritschl. Die geschichtliche Stellung seiner Theologie, Leipzig 1922.

⁷⁴ Vgl. Nygren, Stange, a.a.O. 124.

⁷⁵ Vgl. ebd. 123.

⁷⁶ 1907 hat Stange einen "Grundriß der Religionsphilosophie" veröffentlicht. Vgl. dazu R. Vetter, Die Religionsphilosophie bei Carl Stange, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 24 (1955), 72-102.

⁷⁷ Bd. 1, Das Problem der Religion, Leipzig 1911. Der 2. Band über "Die Religion als Erfahrung" erschien im Jahr 1919.

⁷⁸ Ebd. 11.

Idealismus den für den Glauben eigentümlichen Wirklichkeitsbegriff neu zu bestimmen⁷⁹. Stange wollte zwar hinter die Einsichten des Kantschen Kritizismus nicht zurück⁸⁰, stellte aber hinsichtlich der positiven Begründung des Glaubens bei Kant "einen auffallenden Mangel an Energie und Konsequenz des Denkens"⁸¹ fest. Auch Schleiermachers Verständnis von Religion als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl könne "kaum als ein erschöpfender Ausdruck für die Eigentümlichkeit der Religion angesehen werden"⁸². Stange plädiert im folgenden für einen "realistischen Erfahrungsbegriff" zur Bestimmung der Eigenart von religiöser Wirklichkeitswahrnehmung und zielt vor allem darauf ab, daß die religiöse Wahrnehmung umfassender sei als die rein sinnlich-empirische: "Das Wesen aller religiösen Weltanschauung besteht in der Gewißheit, daß die Welt der sinnlichen Erfahrung den Inbegriff der Wirklichkeit nicht erschöpft, daß vielmehr die Welt der sinnlichen Erfahrung die Aufgabe stellt, den Inbegriff der Wirklichkeit zu suchen."⁸³ Die Religion gründe auf der unmittelbaren Gewißheit der Anschauung, in der sich die Macht einer übersinnlichen Wirklichkeit bezeuge⁸⁴. Vielleicht besonders vielsagend im Blick auf Petersons späteren Theologiebegriff sind die Schlußworte dieses ersten Bandes, mit denen Stange die Theologen auffordert, die konkrete Bedeutung des Begriffs der Offenbarung näher zu bestimmen und seine Anwendung im einzelnen zu rechtfertigen⁸⁵. Gegenüber dem "Schematismus des Entwicklungsgedankens" müsse "der Begriff der Offenbarung als der kritische Maßstab für die Beurteilung der Geschichte der Religion zur Geltung gebracht"⁸⁶ werden. Dieser Aufforderung wird Peterson nachkommen.

Den Idealismus lehnt Stange vor allem in seinen Konsequenzen für die Wesensbestimmung der christlichen Ethik ab. Einer der zentralen Sätze in seiner kleinen, in ihrem Antiliberalismus programmatischen Schrift "Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie"⁸⁷ erklärt lapidar: "Der Glaube an Jesus ist der Bankrott alles Idealismus."⁸⁸ Jesus sei nicht nur die Verkörperung und der Repräsentant eines ethischen Ideals, dem sich ein jeder im Zuge einer kontinuierlichen Entwicklung seiner Persönlichkeit anzunähern habe, vielmehr begegne in ihm ein Wille, der als "kontradiktorischer Gegensatz" von dem unseren wesentlich verschieden sei⁸⁹. Der Mensch in seiner Ohnmacht komme diesem fremden Willen gegenüber nur zum Bekenntnis der eigenen Sünde und Gerichtsverfallenheit⁹⁰; ihm bleibe nur die Möglichkeit eines radikalen Neuanfangs in der Wiedergeburt⁹¹. Die hier beschriebene Bewegung, in der sich der kontradiktorische Ge-

79 Vgl. Hermann, Stange, a.a.O. 233; Vgl. weiter dazu R.Jelke, Das Problem der Realität und der christliche Glaube. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre, Leipzig 1916. Jelke versucht den Beweis, daß "die Objekte des christlichen Glaubens" nicht nur "subjektive Phantasie einer erträumten und erdichteten Welt [sind], der nichts Reales entspricht", sondern "Realitäten, die außerhalb des Bewußtseins ein Dasein für sich haben" und formuliert "Bedingungen" für das Sichvergewissern dieser objektiven Realität (vgl. 5). Jelke bezieht sich vor allem auf die Arbeiten O.Kölpes über das Realitätsproblem (z.B. Die Realisierung, Leipzig 1912 [bzw. 1923]), aber auch auf die erkenntnistheoretischen Überlegungen von Carl Stange (vgl. z.B. 24 ff, 44, 118).

80 Vgl. Stange, Das Problem der Religion I, a.a.O. 36 ff.

81 Ebd. 39. Den sogenannten moralischen Gottesbeweis Kants hält Stange für völlig unhaltbar, vgl. ebd.

82 Ebd. 51.

83 Ebd. 82.

84 Vgl. ebd. 97.

85 Vgl. ebd. 114.

86 Ebd. 115.

87 2. Auflage, Leipzig 1907.

88 Ebd. 25.

89 Vgl. ebd. 24 f.

90 Vgl. ebd. 25, 28.

91 Vgl. ebd. 28 f.

gensatz zwischen menschlichem und göttlichem Willen in der Unterwerfung des Menschen und der Heilserfahrung löst, findet sich vielfach in den Aufzeichnungen des jungen Peterson wieder, solange er noch bestimmten lutherischen und pietistischen Traditionen nahestand. Stanges Ansicht über die Inkommensurabilität von christlichem Rechtfertigungsverständnis und idealistischem Ethos⁹² hat Peterson voll und ganz geteilt. Jedoch kam er zur Einsicht, daß Stanges paradoxe Interpretation der "eschatologischen Ethik des Neuen Testaments" nicht zutreffend sein könne⁹³.

Der Duktus einer ganzen Reihe von Überlegungen in Petersons erstem Tagebuch zeigt, daß der Student sich darum bemühte, in erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Fragestellungen Klarheit zu erreichen. Dabei setzte er sich auch mit den Positionen seines Lehrers auseinander. Stanges weiter geistiger Horizont, seine deutlichen Standpunkte, die konfessionelle Bindung seiner Dogmatik⁹⁴ und die Klarheit seiner Sprache wie seines theologischen Blickes waren für einen Studenten keine schlechte Vorgabe. Wahrscheinlich ist Stanges Religionsphilosophie, Theologie und Ethik für Peterson vor allem insoweit wichtig gewesen, als sie die liberale und idealistische Theologie des 19. Jahrhunderts sowie den Totalitätsanspruch der Naturwissenschaften kritisierte. Stanges positive theologische Bestimmungen - insbesondere dort, wo sie Schleiermacher verpflichtet blieben - hat Peterson hingegen bald als unzureichend, wenn nicht irreführend empfunden. Er kritisierte später, daß Theologen wie Carl Stange und Wilhelm Herrmann - hier sind sie, die Peterson lange Jahre eher als Gegensätze gesehen hatte⁹⁵, zusammengekommen - über ihrem religionsphilosophischen Hauptinteresse nicht mehr zu den eigentlichen Fragen der Theologie vordringen würden⁹⁶. Nicht zuletzt der apologetische Einschlag von Stanges Argumentationen dürfte ihm von Anfang an fremd gewesen sein⁹⁷.

d) Berlin - Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg, Adolf Deißmann und Otto Schmitz

Von Greifswald aus wechselte Peterson für ein Wintersemester an die Theologische Fakultät von Berlin. Über die Gründe für diese Ortswahl gibt es keine Informationen. Auf Wohlenberg machte dieser erneute Wechsel wieder den Eindruck einer Entscheidung aus dem *"pneuma des Augenblicks"*⁹⁸.

Jedenfalls war es nicht der seit 1888 in Berlin lehrende Adolf von Harnack, der Peterson nach Berlin zog. Die Vorlesung Harnacks besuchte der Student nämlich nicht. Er hatte wohl Sorge, der Faszination dieser Persönlichkeit⁹⁹ zu erliegen, und fürchtete, wie

92 Vgl. *Nygren*, Stange, a.a.O. 123: "Sein Angriff galt einer Anschauung, die den christlichen Glauben als eine Art 'sittlichen Idealismus' interpretierte".

93 In einer losen Notiz lehnte er Stanges Ansicht ab, wir müßten diese Ethik probieren und dann notwendig an ihr verzweifeln, um die Vergebung der Sünden zu erlangen.

94 Vgl. dazu *Herrmann*, Stange, a.a.O. 234. Allerdings sind ihm Bedenken gegenüber der beherrschenden Stellung des Rechtfertigungsgedankens gekommen (vgl. ebd. 232).

95 In einem Briefwechsel mit Emanuel Hirsch vom April 1916 (vgl. dazu unten S.207 ff) wehrt sich Peterson dagegen, den Einsichten von Stange und Heim über das Mißverhältnis von moderner Welt und christlichem Glauben mit der Theologie Herrmanns (und Schlatters) zu begegnen.

96 Vgl. das Redemanuskript zum Thema Kirche und Theologie der Gegenwart von 1924 (vgl. zu diesem Text unten S.56).

97 Vgl. dazu unten Kap. II.2.h.

98 An Peterson, 20.12.1911.

99 Vgl. die Rezension der Biographie A.v.Harnacks (1936), 281. In seinem Lexikonartikel über Harnack in der "Enciclopedia cattolica" (1951, Sp. 1366) heißt es: "Personalmente un uomo che poteva affascinare".

er selbst sagte, den Verlust seines Glaubens¹⁰⁰. Doch mehr noch: Harnacks 1900 publizierter Vortrag über das "Wesen des Christentums", der als Manifest des religiösen Liberalismus weite Verbreitung gefunden hatte, stand auf Petersons privatem Index¹⁰¹. Mit dieser Ablehnung der Theologie Harnacks befand sich Peterson in der damaligen Zeit in den Reihen einer Opposition, die noch in der Minderheit war, wiewohl schon im vorangegangenen Jahrhundert manche Kritik an Harnacks Ansichten laut geworden war¹⁰². Harnacks Äußerungen seien im Grunde immer 'zeitgemäß' gewesen, meinte Peterson, und um 1910 hatte sich die Zeit noch nicht so gewandelt, daß ein Vertreter altgläubiger Theologie und erst recht ein Pietist nicht einem "unerhörten liberalen Gesinnungsterror" ausgesetzt gewesen wäre¹⁰³.

Peterson fällt sein Urteil über Harnack aber offensichtlich nicht bloß vom Hörensagen. Eine Notiz läßt darauf schließen, daß er zumindest historische Arbeiten Harnacks schon vor seinem Berliner Semester kannte, wenn er ihn nicht sogar selbst in einem Vortrag gehört hatte:

"Harnack ist kein Historiker im großen Sinne des Wortes, wenn er auch ein sehr bedeutender historischer Forscher ist. Seine kritische Beobachtungsgabe, sein Gedächtnis ist fabelhaft. Aber ihm fehlt der instinktive Blick für das Gegebene, ihm fehlt die intuitive Kombinationsgabe, er vergewaltigt daher nur zu oft die Geschichte und verfäht manchmal direkt ungeschichtlich."¹⁰⁴

Exkurs 1: Petersons Verhältnis zu Adolf von Harnack

Als Peterson selbst im Fach Kirchengeschichte zu lehren begann, hat er sich mit den geschichtlichen Darstellungen Harnacks und ihren geistesgeschichtlichen Hintergründen natürlich im einzelnen auseinandergesetzt. Unter seinen Notizzetteln finden sich noch jene, auf denen das Studium der dreibändigen Dogmengeschichte Harnacks seine Spuren hinterlassen hat. Peterson greift darin vor allem den der Theologie Albrecht Ritschls entnommenen, dem Stoff selbst aber fremden Maßstab zur Beurteilung der "katholischen Elemente des Urchristentums" an. Nicht der "Frühkatholizismus" sei verderbt, sondern vielmehr das "Wesen des Christentums" in der Vorstellung des 19. Jahrhunderts, liest man in diesen Notizen. Nicht einverstanden zeigte sich Peterson außerdem mit Harnacks negativer Bewertung der hellenistischen Einflüsse auf das Frühchristentum: "Die Harnacksche Formel, wonach das Dogma der alten Kirche die akute Hellenisierung des Christentums darstelle, ist doch kaum mehr als ein *bon mot*."¹⁰⁵ Harnack habe die Anpassung der altkirchlichen Theologie an die philosophische *façon de parler* viel zu ernst genommen¹⁰⁶. Mit Harnacks Markion-Monographie (1920) war Peterson überhaupt nicht einverstanden. In seiner Dogmengeschichtsvorlesung heißt es dazu unter anderem: "Man kann das Markion-Bild, das Harnack gezeichnet hat, nur aus der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts verstehen. Zugespitzt ausgedrückt könnte man sagen: Markion war für Harnack das Ideal eines

100 Das berichtet Siniscalco in seinen Erinnerungen. Vgl. dazu auch *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 12; *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 79 f.

101 In einem Brief an Theodor Haecker vom 12.10.1919 heißt es: "Jetzt sehe ich, daß Gottes überlegene Weisheit mich, den Wahrheitsblinden, auf das Richtige gewiesen hat und daß es keiner Entschuldigung bedarf, daß ich Harnacks Wesen des Christentums dafür ungelesen ließ."

102 Beispielsweise vor Harnacks Berufung nach Berlin (1888) und im sogenannten Apostolikumsstreit (1892), vgl. dazu *E.Fascher*, *Adolf von Harnack, Größe und Grenze*, Berlin 1962 (= Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft), 11 ff.

103 Vgl. *Rez. Harnack-Biographie*, 281.

104 Tagebucheintragung, 23.5.1911. Vgl. auch im Harnack-Artikel von 1951 die Bemerkung, Harnack habe oft einen Hang zu wenig fundierten Thesen an den Tag gelegt (Sp. 1366).

105 Vorlesung Religionsgeschichte des Hellenismus (WS 1920/21), 3. Vorlesung.

106 Vgl. Vorlesung Dogmengeschichte (WS 1928/29), Ms S. 58.

Ritschl'schen Theologen.¹⁰⁷ Nicht zufällig eigneten nach dem Urteil Petersons dem Geschichtsbild des Markion-Apologeten Harnack gnostische Züge, die sich vor allem in dessen Auffassung vom Verhältnis der Kirche zur Synagoge ausdrückten¹⁰⁸.

Im Mai 1926 hielt Harnack in der Bonner Universität Vorlesungen über die "Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas"¹⁰⁹. Vermutlich hat Peterson diese Vorträge gehört, denn sie betrafen ein Thema, das ihn selbst in dieser Zeit sehr beschäftigte. Harnack und Peterson kannten sich jedenfalls persönlich. 1928 ließ Harnack Peterson eine Abhandlung über "Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen" zukommen¹¹⁰. Daran entzündete sich im Juni dieses Jahres ein Briefwechsel, in dem die beiden Korrespondenten rasch zu zentralen dogmatischen Fragen vorstießen, angefangen vom fragwürdigen Wert des protestantischen Schriftprinzips über das Verhältnis von historischer Forschung und Dogmatik bis hin zum protestantischen Verständnis der Kirche und ihrer Zukunft. Peterson faßt die Ergebnisse dieser Korrespondenz Karl Barth gegenüber folgendermaßen zusammen: "Mit Harnack habe ich einen interessanten Briefwechsel geführt. Er ist geradezu ein Heros in diesem Milieu. Er hat mir zugegeben, daß wenn es kein Dogma gibt, es auch keine Kirche mehr gibt. Er hat sich in einem Briefe zum Quäkertum und Kongregationalismus bekannt. Er hat gesagt, es gäbe keine Kirche für die Protestanten. Leider ist er nur in Briefen so mutig. Er überläßt alles 'der Entwicklung'."¹¹¹

Peterson hat seinen Traktat über die Kirche, der kurz nach diesem Briefwechsel entstanden ist, "speziell für Harnack geschrieben"¹¹². Fragestellungen des Briefwechsels, die den Zusammenhang von Kirche und Dogma sowie das Verhältnis der Kirche zu den Juden und den Heiden betreffen, tauchen hier wieder auf. Es ist bezeichnend, daß Peterson gerade die Veröffentlichung des Briefwechsels genutzt hat, um in einem Epilog die theologischen Gründe seiner Konversion darzulegen. Er war dabei bemüht, "die Äußerungen von Harnack in das rechte Licht zu setzen, damit nicht eine billige katholische Propaganda mit ihm getrieben wird"¹¹³.

Petersons Lexikon-Artikel über Adolf von Harnack (1951) ist in verhüllter Weise zugleich eine Charakterisierung seiner selbst, aber *sub specie contrarii*. Peterson hebt Harnacks Abneigung gegen die Metaphysik, seine moralische Interpretation der biblischen Eschatologie, sein Unverständnis für die Bedeutung des Judentums und des Judentums hervor, weist auf Harnacks mangelnde philologische Kenntnisse, seine Nichtachtung der religionsgeschichtlichen Forschung und schließlich auf sein organisatorisches und schriftstellerisches Talent hin¹¹⁴. In allen diesen Punkten findet man Peterson auf der entgegengesetzten Seite: Er interessierte sich sehr für die Bedeutung der Metaphysik, lehnte Moralisierungen weitgehend ab, erforschte die Details der Beziehung zwischen Judentum und Christentum in der Antike, legte großen Wert auf philologische und religionsgeschichtliche Vorarbeiten, war in organisatorischen Dingen völlig untalentierte und vermißte an sich die Leichtigkeit schriftstellerischen Könnens¹¹⁵. Adolf von Harnack, die "Exzellenz im Gehrock"¹¹⁶, war ganz ein Repräsentant seiner Epoche¹¹⁷, während Peterson zur eigenen Zeit in einem, milde ausgedrückt, dialektischen Verhältnis stand. Man hat zutreffend daraufhin hingewiesen, daß die strukturell-theologischen und charakterlichen Gegensätze jeweils zwischen Peterson und Harnack einerseits und zwischen Sören Kierkegaard und Bischof Mynster

107 Ms S. 69. Vgl. dazu den Harnack-Artikel von 1951: "Nel dualismo di Marcione l'H. vede una specie di luteranismo, avvicinandosi in questo punto, senza saperlo, al giudizio di Moehler sulla dottrina luterana." (Sp. 1366).

108 Vgl. Kirche aus Juden und Heiden (1933), 289 f, Anm. 18.

109 Gotha 1927.

110 Vgl. Vorbemerkung von Peterson zum Harnack-Briefwechsel, 295.

111 An Karl Barth, 21.7.1928, vgl. dazu im publizierten Harnack-Briefwechsel (Theologische Traktate) bes. 303 ff.

112 Vgl. Epilog zum Harnack-Briefwechsel, 316. Für wen dieser Traktat sonst noch geschrieben ist, ist später zu erörtern, vgl. unten S. 612.

113 Peterson an Karl Barth, 15.10.1932.

114 Vgl. Harnack-Artikel, 1365 f.

115 Zu den beiden letztgenannten Punkten vgl. Petersons Selbsteinschätzung von 1920: "Es fehlt mir an jeder praktischen Geschicklichkeit, deren auch der Gelehrte bedarf, sei es bei seiner literarischen Produktion, sei es bei seinem akademischen Vortrag. Jene fast spielerische Leichtigkeit, die den fruchtbaren Schriftsteller (z.B. Harnack) auszeichnet, geht mir ganz ab." (An Haecker, 22.12.1920).

116 Peterson, Rez. Harnack-Biographie, 281.

117 Vgl. Peterson, Rez. Harnack-Biographie, 281; Harnack-Artikel, 1365.

andererseits vergleichbar seien¹¹⁸. Dennoch wurde Harnack für Petersons nie derart zur Zielescheibe der Polemik, wie Harnack es für Franz Overbeck gewesen war¹¹⁹. In der Zeit, in der Peterson mit theologischen Arbeiten an die Öffentlichkeit trat, hatte Harnack und die von ihm repräsentierte bürgerlich-liberale Theologie ihre beherrschende Stellung längst eingebüßt und durch den Untergang des wilhelminischen Kaiserreiches auch den institutionellen und gesellschaftlichen Rahmen verloren¹²⁰. "Der Gegensatz (meiner Theologie) richtet sich also nicht gegen Harnack und die sogenannte Ritschl'sche Schule", bemerkte Peterson rückblickend¹²¹.

Peterson und Harnack waren darin nahe beieinander, daß sie beide die Kirche der ersten Jahrhunderte liebten. Harnack hat Peterson gegenüber einmal geäußert, die alte Kirche sei seine Frau gewesen, alle anderen Gegenstände seiner wissenschaftlichen Arbeit nur 'Kebsweiber'¹²². Peterson stand nicht an zu sagen, als Historiograph der Alten Kirche habe Harnack "wie kaum ein anderer die Rückkehr zu der katholischen Tradition den Weg frei gemacht", wenngleich er als protestantischer Theologe diese Konsequenz völlig ablehnte¹²³.

Zur theologischen Prominenz, die sich Peterson in seinem Berliner Semester tatsächlich anhörte, zählten der Systematiker Reinhold Seeberg und der Neutestamentler Adolf Deißmann¹²⁴. Fellechner schließt aus der Tatsache, daß Peterson 1927 und 1929 Beiträge für die Festschriften dieser beiden Gelehrten lieferte, er müsse sich zum "weiteren Kreis" der Seeberg- und Deißmannschüler gerechnet haben¹²⁵. Aus dem Echo Wohlenbergs auf Petersons Berliner Berichte ist allerdings deutlich Petersons Kritik an diesen beiden Professoren herauszuhören.

Reinhold Seeberg, der Verfasser der vierbändigen Dogmengeschichte, mißfiel Peterson eher. Wohlenberg kommentiert: "Ihr Urteil über Seeberg frappt mich zwar nicht, überrascht mich aber doch etwas in dieser Schärfe. Seeberg ist m.E. allerdings ein Mensch, dem seine sprudelnde Art und sein Allerweltssinn zur Gefahr wird"¹²⁶.

Adolf Deißmann war 1908 als einer der führenden Gelehrten auf dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese und der Philologie nach Berlin berufen worden, beendete aber zu Beginn des 1. Weltkrieges, lange vor dem Ende seiner Lehrtätigkeit, seine fruchtbare wissenschaftliche Forschungsarbeit und interessierte sich mehr für eine vom Neuen Testament inspirierte Frömmigkeit. Nach Kriegsende wurde er ein unermüdlicher Vertreter in der ökumenischen Anliegen der Bewegung *Una Sancta*¹²⁷. Deißmanns wissenschaftlichen Forschungsarbeiten brachte Peterson große Achtung entgegen. Die philologische Leistung seines berühmten, bis 1923 schon in vier Auflagen erschienenen Werkes zum

118 Vgl. F. Scholz, *Zeuge der Wahrheit*, a.a.O. 128.

119 Vgl. die Haftiraden, zu denen sich Overbeck in seinem privaten Harnack-Lexikon hat hinreißen lassen, in: F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß hrsg. v. C. A. Bernoulli, Darmstadt 1973 (Basel 1991), 198-241. Peterson hätte es interessiert, wie Harnack über Overbeck geurteilt hat, vgl. Rez. Harnack-Biographie, 281.

120 Vgl. Epilog zum Harnack-Briefwechsel, 306; Art. Harnack ebd.

121 An Anselm Stolz, 30.8.1933.

122 Vgl. Rez. Harnack-Biographie, 281; Harnack-Artikel, 1366.

123 Epilog, 316; Vgl. auch Rez. Harnack-Biographie, 281, wo Peterson auf erstaunliche Äußerungen Harnacks gegenüber Kardinal Ehrle anläßlich einer Besichtigung des Petrusgrabes verweist. In seiner nicht generell negativen Beurteilung des Katholizismus unterschied sich Harnack von seinem Lehrer Albrecht Ritschl, vgl. dazu G. Maron, Harnack und der römische Katholizismus, in: ders., *Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht*, Göttingen 1988, 105-132; bes. 110 f.

124 Vgl. Fellechner, *Entwicklung*, a.a.O. 79, nach Petersons Bonner Lebenslauf. In den Göttinger Lebensläufen (14.2.1920 und 17.7.1920) nennt Peterson: Deißmann, Mahling, Eduard Meyer, Schmitz, Seeberg, von Soden).

125 Vgl. ebd. Anm. 16.

126 An Peterson, 20.12.1911.

127 Vgl. K. Aland, Einleitung zu dem von ihm edierten Briefwechsel Hans Lietzmanns: *Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutsche Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892-1942)*, Berlin/New York 1979, 95 f.

hellenistischen Umfeld des Neuen Testaments "Licht vom Osten" (1908) fand Peterson vorzüglich und hat aus diesem Buch manche Anregung entnommen. Die biblisch-theologischen Aspekte dieses Werkes erschienen ihm allerdings ganz ungenügend¹²⁸. Deißmanns exaltierte Frömmigkeit hatte schon dem Studenten Peterson größtes Unbehagen bereitet¹²⁹. Seinen Studenten riet Peterson vom Besuch der Veranstaltungen Deißmanns ab¹³⁰ und erging sich in seinen Vorlesungen in schmähernder Polemik über Deißmanns psychologisierende Paulusinterpretation¹³¹.

Den in Berlin lehrenden Kirchenhistoriker Karl Holl hat Peterson damals offenbar nicht gehört. Die Studien dieses "trefflichen Gelehrten"¹³² gewannen für ihn in den 20er Jahren große Bedeutung, allerdings in sehr ambivalenter Weise. Geradezu bahnbrechend für Petersons Sicht der frühen Kirche war Holls Arbeit zum urchristlichen Kirchenbegriff¹³³. Holls Werk war für ihn aber, ähnlich wie das Werk Adolf von Harnacks, ein Beispiel für das tiefe Auseinanderklaffen von historischen Erkenntnissen und ihrer theologischen Interpretation in der protestantischen Theologie. Holls Lutherdeutung und sein Verständnis des christlichen Glaubens als "Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne"¹³⁴ schienen Peterson nichts anderes zu sein als eine Erweis des Tiefstandes der gegenwärtigen Theologie¹³⁵.

Die anerkannten Koryphäen der Berliner Fakultät waren für Peterson also offensichtlich eine Enttäuschung. Bismarcks Urteil, Berlin sei "ein Wüste von Ziegelsteinen und Zeitungen"¹³⁶, hatte sich ihm auch in theologischer Hinsicht bestätigt, wie man der Zustimmung eines Studenten entnehmen kann¹³⁷. Entschädigung suchte Peterson außerhalb der Fakultät in einem enthusiastisch bewegten Gebetskreis vornehmer Preußen, de-

128 So der Kommentar in den Literaturangaben der Einleitung zur Vorlesung Neutestamentliche Beteiligungslehre (WS 1924/25).

129 Wohlenberg gesteht im Brief vom 20.12.1911, sich ebenfalls nicht für Deißmann erwärmen zu können, da dessen "Echauffement" zu Lasten des theologischen Gehalts ginge.

130 Vgl. den brieflichen Bericht des Peterson-Schülers Hans Georg Opitz (1905-1941, ab 1939 Professor für Kirchengeschichte in Wien) vom 18.11.1926: "Gegen Ihr Abraten hatte ich mich in Deißmanns Seminar begeben, der über 'Paulus und Johannes' referieren läßt und nachher über die Methode der Sprache beim Referat Bemerkungen macht und die nervenerregenden Dämpfe seiner Christumystik über seiner gläubigen Seminargemeinde ausströmen läßt."

131 "Ich hätte [als Beispiel für die psychologisierende Paulusdeutung] natürlich eben so gut das Buch von Deißmann über den Apostel Paulus wählen können, wenn ich nur die Kraft hätte, von diesen banalen Ausführungen mehr als drei Seiten lesen zu können", erklärte Peterson in seiner Vorlesung über die altchristliche Mystik (SS 1924). Peterson meint Deißmanns "kultur- und religionsgeschichtliche Skizze zu Paulus", die 1911 erschienen war und unterschiedlich bewertet wurde (vgl. *Aland*, Glanz, a.a.O. 96). Peterson kannte diese Skizze vielleicht schon in seinem Berliner Semester.

132 Dieses Lob Petersons findet sich in der Vorlesung zur Religionsgeschichte des Hellenismus.

133 Vgl. ausführlich dazu Kap. X.5.h.ii.

134 Vgl. *Fischer*, Systematische Theologie, a.a.O. 312.

135 Anlässlich der Interpretation von Röm 4,24 f (1. Vorlesung Römerbrief, SS 1925) meint Peterson beispielsweise: "Wir erleben in der Gegenwart das seltsame Schauspiel, daß einer unserer bekanntesten Kirchengeschichtler, K.Holl, mit Energie und Leidenschaft eine Rechtfertigungslehre vertritt, die ohne jede Beziehung auf die *dikaiosis* bleibt, von der Paulus spricht, daß sie mit der Auferstehung Jesu gegeben sei. Es ist eine Rechtfertigungslehre ohne Christus. Das relative Recht, das Holl vielleicht hat, eine solche Rechtfertigungslehre als Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre auszugeben, will ich nicht bestreiten." Es sei ein Zeichen der "Verkommenheit der gegenwärtigen Theologie", daß sie sich mit dieser Frage nicht auseinandersetze. Von Petersons Kritik an verschiedenen Ansichten Karl Holls wird noch wiederholt zu sprechen sein, vgl. dazu außer oben Anm. 133 auch unten S. 577 f, 633, 637, 651.

136 Dieses Zitat findet sich einem der Lektürehefte Petersons.

137 Vgl. H.G.Opitz an Peterson im besagten Brief vom 18.11.1926: "Berlin ist nicht nur ein Haufen von Backsteinen und Zement, nein es gibt wohl keine wüstere und leerere Trümmerstätte der Theologie als diese Fakultät."

ren Frömmigkeit ihm allerdings bald zu artifiziell vorkam¹³⁸. Immerhin gab es doch einige weniger berühmte Glieder des Berliner Lehrkörpers, die auf Peterson Eindruck machten, beispielsweise der Neutestamentler C.H.Hunzinger¹³⁹. Besonders galt das für Lehrer, die der Gemeinschaftsbewegung bzw. der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) verbunden waren, so für den praktischen Theologen F.Mahling, der auch in der inneren Mission engagiert und in seiner Theologie deren christlich sozialem Programm verpflichtet war¹⁴⁰.

Für Petersons weitere Zukunft wichtig wurde die Begegnung mit dem Neutestamentler Otto Schmitz, ein Deißmann-Schüler, der seit 1910 Privatdozent in Berlin¹⁴¹ war und sich sehr in der Arbeit der DCSV engagierte. "Daß Schmitz unser Gesinnungsgenosse ist, freut mich zu hören", antwortet Wohlenberg auf diesbezügliche Berichte Petersons¹⁴². Peterson besuchte ein Seminar von Schmitz und fertigte eine Arbeit an zum Thema "Die Paulusbriefe im Gesangbuch der Evangelischen Kirche"¹⁴³. Als Peterson Berlin verließ, behielt er Schmitz in seiner Erinnerung.

e) Basel - Otto Schmitz

Otto Schmitz wechselte im Laufe des Jahres 1912 nach Basel, wo er bis 1916 als Privatdozent und Direktor der Predigerschule wirkte¹⁴⁴. Peterson war inzwischen für ein Jahr in Göttingen, dachte dort aber über Sinn und Möglichkeit eines Abstechers nach Basel nach und wandte sich ratsuchend an Schmitz¹⁴⁵. Dieser reagierte mit einer freundlichen Einladung¹⁴⁶. Empfehlenswert seien die Veranstaltungen des Exegeten Eduard Riggenbach, der demnächst über das Markus-Evangelium und die Apokalypse lesen würde¹⁴⁷, die Vorlesungen Paul Wernles über die Reformationsgeschichte und schließlich Bernhard Duhms Darstellung der Geschichte Israels. Aktivitäten der Inneren Mission habe Basel ebenfalls zu bieten. Als Gast könne Peterson auch seinem eigenen Seminar über Calvin beiwohnen, überhaupt täte es ihm sicher gut, die in Basel präsente calvinistische Tradition näher kennenzulernen. Peterson folgte der Einladung zum Sommersemester 1913.

Wir haben nicht viele Nachrichten über Petersons Erfahrungen in Basel. Er hörte Vorlesungen von Duhm und von Riggenbach¹⁴⁸. Es scheint auch zu näheren Kontakten mit Riggenbach gekommen zu sein¹⁴⁹, ein Gelehrter übrigens, der seit seinem 15. Lebensjahr

138 Siniscalco berichtet davon in seinen Erinnerungen an Gespräche mit Peterson.

139 Wohlenberg bietet Peterson in besagtem Brief vom 20.12.1911 an, ihn an Hunzinger zu empfehlen.

140 Petersons positives Urteil über Mahling spiegelt sich in eben diesem Brief Wohlenbergs. Vgl. zu Mahling W.Lütgert, Wichern und Mahling, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 11 (1934), 177-187; K.Kupisch, Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), Hamburg 1964, 30.

141 Vgl. Art. Otto Schmitz, in: RGG³, Registerband, Sp. 218 f.

142 In eben dem Brief vom 20.12.1911.

143 Der Kommentar von Schmitz unter dieser Arbeit ist auf den 13.12.1911 datiert.

144 Vgl. Art. Schmitz (RGG), a.a.O. Den Datierungen der Briefe von Schmitz zufolge kam er bereits zum Wintersemester 1912/1913 nach Basel; der RGG-Artikel und der Nachruf von W.Foerster, In memoriam Otto Schmitz, in: Theologische Literaturzeitung 83 (1958), Sp. 593 f., geben das Jahr 1913 als Beginn seiner Lehrtätigkeit in Basel an.

145 Rückschlüsse aus einem Brief von Schmitz an Peterson vom 23.9.1912.

146 Vgl. ebd.

147 Zur Hochschätzung, die Schmitz Riggenbach gegenüber hegte, vgl. Foerster, Schmitz, a.a.O. 593

148 Vgl. Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 79, in bezug auf Petersons Bonner Lebenslauf; vgl. außerdem die Göttinger Lebensläufe.

149 Vgl. dazu unten S. 52.

blind war und dennoch ein anerkannter Forscher ausgerechnet auf dem Gebiet der biblischen Textkritik wurde¹⁵⁰.

Vor allem aber Otto Schmitz hat Petersons (Privat-)Studien erheblich beeinflusst¹⁵¹. Aus der Bekanntschaft mit diesem sieben Jahre älteren Theologen¹⁵² wurde während Petersons Aufenthalt in Basel eine enge Freundschaft. Otto Schmitz stand jenseits der theologischen Schulen, ja sogar der protestantischen Konfessionen. Als "reformierten Lutheraner mit pietistischem Vorzeichen" soll er sich selbst einmal charakterisiert haben¹⁵³. Für den Katholizismus hatte er allerdings weit weniger Verständnis¹⁵⁴.

In den ersten Jahren handelte es sich bei Schmitz und Peterson nicht um eine Beziehung *inter pares*. Schmitz, der ein gutes Gespür für den Umgang mit Studenten hatte¹⁵⁵, war seinem Schützling ein Mentor, der unermüdlich Rat und praktische Hilfe gab, der ausgleichend wirkte und auch mit Kritik nicht sparte. Sieben Jahre lang genoß Peterson von Schmitz alle erdenkliche Hilfe. 1914 stellt ihm Schmitz beispielsweise den Text seiner Basler Antrittsvorlesung zur Vorbereitung einer thematisch gleichen Examensarbeit über "Die christliche Freiheit bei Paulus" zur Verfügung. Peterson schickte dem Freund seine Predigtentwürfe zum Gegenlesen, und dieser äußerte ohne Umschweife seine Bedenken zu Petersons (holzschnitthafter) "Art, den Leuten das Evangelium zu sagen"¹⁵⁶. Er bot Peterson Urlaubsmöglichkeiten zur Erholung an und besorgte 1918, als Peterson ernsthaft an einer Lungenentzündung erkrankte, über einen nicht genannten Gönner die Bezahlung einer angemessenen Krankenhauspflege¹⁵⁷. Er brachte ihn in Kontakt zu Günther Dehn und vor allem Karl Heim. Schmitz' Sohn Günther bekam zu seiner Taufe dieses ungleichartige Dreigestirn - Peterson, Heim, Dehn - als Patenonkel mit auf den Weg¹⁵⁸. Schmitz war darüberhinaus rastlos bemüht, Peterson Verdienstmöglichkeiten zu eröffnen und ihm beruflich weiterzuhelfen¹⁵⁹. 1918 ließ er anonym einen Brief Petersons über die damalige Lage der Kirche in der Zeitschrift "Licht und Leben" abdrucken¹⁶⁰; Peterson hatte also dem Freund seine erste Publikation zu verdanken. Von Petersons Eig-

150 Vgl. A.Damaschke, Eduard Riggenbach - Ein Wort des Gedenkens, in: Das evangelische Deutschland 9 (1932), 421. Riggenbach war ein tieffrommer Mann. Einen großen Teil seiner Kraft widmete er dem Basler Missionswerk.

151 Beispielsweise empfahl Schmitz schon im Februar 1913 dem "Biblizisten" Peterson die Lektüre des Buches von O.Wächter über Bengel (vgl. in neuerer Ausgabe: Lebensabriß, Charakter, Briefe und Aussprüche, Stuttgart 1965). Umfangreiche Exzerpte im frühen Lektüreheft beweisen, daß Peterson diese Anregung aufgegriffen hat. Wahrscheinlich kann man hier den Beginn von Petersons Beschäftigung mit Bengel sehen, die 1923 dann mit dem Aufsatz zum Problem der pietistischen Bibelauslegung ausklang.

152 Schmitz lebte vom 16.6.1883 bis zum 20.10.1957. Er wurde 1916 zum ordentlichen Professor für Neues Testament in Münster berufen wurde und folgte diesem Ruf - nach einem Zwischenspiel in Kiel -, als der Krieg beendet war. 1934 wurde Schmitz zwangspensioniert, übernahm im selben Jahr eine Dozentur in Bethel, wurde 1938 Direktor des Johanneums in Wuppertal und 1945 eben dort Dozent an der Kirchlichen Hochschule.

153 Nach Foerster, Schmitz, a.a.O. 594.

154 Vgl. Schmitz' Überlegungen zum Thema "Warum werde ich nicht katholisch?" in: Beth-El 18 (1926), 229-240. Im Hintergrund dieses Vortrags standen sicher auch Schmitz' Erfahrungen mit Petersons katholischen Tendenzen.

155 Vgl. Foerster, Schmitz, a.a.O. 594. Schmitz habe von allen Kollegen in Münster die größte Zahl an Promovenden gehabt.

156 An Peterson, 11.1.1917: "Deine Alternative: Empörer oder Glaubender scheint mir zu hoch gegriffen."

157 An Peterson, 22.1.1918.

158 Nach Mitteilung von Dr.Günther Schmitz (Wuppertal) an mich (Brief vom 24.8.1989). Peterson hat Dehn vermutlich bei einer Reise nach Berlin (ca.Frühjahr/Sommer 1917) getroffen bzw. wiedergesehen. Eine nähere Beziehung scheint sich nicht entwickelt zu haben. Zum Verhältnis Petersons zu Karl Heim vgl. Kap. II.1.g.

159 Vgl. unten S. 52 ff.

160 Vgl. Bibl. Nr.1.

nung zur Wissenschaft war Schmitz übrigens nicht von vornherein überzeugt. Der Student Erik hatte in seiner Berliner Zeit nicht den Eindruck eines durchschlagenden akademischen Talents hinterlassen¹⁶¹.

1921 emanzipierte sich Peterson als Theologe von Schmitz mit einem brieflichen Befreiungsschlag, ebenso, wie er es Jahre zuvor bei Carl Stange getan hatte¹⁶², und der gegenseitige Austausch verringerte sich deutlich.

f) Göttingen

Das Sommersemester 1912 und das Wintersemester 1912/13 hatte Peterson in Göttingen verbracht, wo er neben Stange unter anderen die Professoren J. Meyer, Mirbt und Smend hörte. Er kehrte nach seinem Basel-Aufenthalt auch dorthin zurück und schloß am 14.9.1914 in Hannover mit dem Ersten Theologischen Examen - bewertet "mit dem höchsten Prädikat"¹⁶³ - die erste Phase seiner theologischen Ausbildung ab¹⁶⁴. Nach dem Zwischenspiel beim Militär und als Helfer im Göttinger Gefangenenlager trat er im Herbst 1915 als stellvertretender Inspektor ins Theologische Stift von Göttingen ein und begann mit der Arbeit an seiner Dissertation. Nachdem wir in Petersons Studienverlauf schon mehrfach auf Professoren aus der Gemeinschaftsbewegung gestoßen sind, überrascht es nicht, daß auch Nathanael Bonwetsch, den sich Petersons schließlich zum Doktorvater erkoren hat, dieser Bewegung angehörte und vor Studenten der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung Vorträge hielt¹⁶⁵.

Die theologischen und wissenschaftlichen Prägungen, die Peterson in Göttingen erhielt, führen weit ins Innerste seiner Theologie und werden darum später eigens behandelt. Vor einer zusammenfassenden Beurteilung von Petersons Studiererfahrungen und damaligen Berufsvorstellungen ist allerdings noch auf einen Mann einzugehen, der in Petersons Biographie mit keinem Studienort verknüpft werden kann, der ihn gleichwohl einige Jahre in seiner Person wie seiner Theologie stark beschäftigt hat, nämlich Karl Heim.

g) Karl Heim

Karl Heim gehört zu Otto Schmitz als dessen ehemaliger Lehrer und lebenslanger Freund¹⁶⁶. Sie waren einander auch durch die gemeinsame Arbeit in der DCSV verbunden. Schmitz erschien Walther von Loewenich "wie eine Kopie" Karl Heims¹⁶⁷. Es ist also wenig überraschend, daß Schmitz die kaum zu steigernde Bewunderung, mit der er zu seinem Freund aufsah, an Peterson weiterzugeben versuchte und ihm in beinahe jedem Brief vom Tun und Lassen Heims berichtete. In der überarbeiteten Fassung von Heims

161 Vgl. Schmitz an Peterson, 14.8.1913, zur Frage einer möglichen wissenschaftlichen Laufbahn: "Wenn ich Dich nur aus Berlin kannte, würde ich diese Aufgabe stark bezweifeln."

162 Zu diesem Brief vom 20.3.1921, den Peterson seiner Bedeutung halber ins Tagebuch abschrieb, vgl. unten S. 48 f.

163 Stange im Stipendiengesuch an das Universitätskuratorium Göttingen vom 19.6.1915.

164 Vgl. *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 83.

165 Vgl. näher zur Person unten S. 273 f.

166 Vgl. A.Köberle, Karl Heim. Denker und Verkündiger aus evangelischem Glauben, Hamburg 1973, 16,99.

167 Loewenich, Erlebte Theologie, a.a.O. 58.

"Leitfaden zur Dogmatik"¹⁶⁸ liege "etwas vom Glanz der Ewigkeit über den Worten"¹⁶⁹, und Heims "Glaubensgewißheit"¹⁷⁰ sei vielleicht "das einzige theologische Buch, das man Nietzsche hätte in die Hand geben können", teilt er Peterson mit¹⁷¹. Heim ist für ihn "in der Tat der Magus vom Süden"¹⁷². Diese Werbung für Karl Heim war anfangs auch nötig, denn erste Begegnungen mit Schülern Heims waren für Peterson eher abschreckend gewesen¹⁷³. Schützenhilfe wird Schmitz vom Studenten Martin Thust erhalten haben, den Peterson in Göttingen kennenlernte und mit dem er einige Jahre eng befreundet war¹⁷⁴. Thust war damals ebenfalls ein enthusiastischer Verehrer Heims. Peterson ließ sich zwar nie derart bedingungslos von der Theologie Karl Heims in Bann ziehen¹⁷⁵, doch er kannte wohl die meisten seiner Publikationen. Die Namen von Stange und Heim tauchen in Petersons Notizen der Jahre um 1915 häufig nebeneinander auf.

Im März 1915 folgte Peterson einer Einladung Heims nach Münster, die ihm Schmitz vermittelt hatte¹⁷⁶. Er fand in Heim eine in der Leidenschaftlichkeit verwandte Seele:

"Dieser Brief kommt aus Münster, denn Heim hat mich auf 8 Tage eingeladen. (...) Heim leidet sehr unter dem Krieg - er ist so zart, zerbrechlich, daß ich wenig Aufrüttelndes mit ihm reden kann. Für meine Gesundheit ist das vielleicht auch ebenso gut. Heims nehmen mich so frei wie ein Kind auf."¹⁷⁷

In der Folgezeit korrespondierten Peterson und Heim gelegentlich direkt miteinander¹⁷⁸. Heim gehörte in den Jahren, in denen Petersons berufliche Zukunft ungewiß ist, zu denen, die um sein Unterkommen und Auskommen bemüht waren¹⁷⁹.

168 2 Bände 1912; 3. Auflage 1935.

169 Schmitz an Peterson 21.3.1916.

170 1916; 4. Aufl. 1949.

171 Schmitz an Peterson, 2.11.1916.

172 Schmitz an Peterson, 13.9.1916. Als Schmitz nach dem 1. Weltkrieg endlich seiner schon 1916 ergangenen Berufung nach Münster folgen kann, geht der erste Gang zusammen mit Heim zur Grabstätte Hamanns (vgl. Schmitz an Peterson, 6.6.1919). Hamann galt bekanntlich als "Magus vom Norden".

173 Schmitz gesteht am 20.8.1913 Peterson zu, daß die "Heimianer" eine schreckliche Erscheinung seien.

174 Vgl. Köberle, Heim, a.a.O. 99. M. Thust hat über seinen Lehrer in der Zeitschrift "Zeitwende" zwei Artikel verfasst: Das perspektivische Weltbild Karl Heims, *Zeitwende* 1 (1925), 634-652; Christliche Revolution der Wissenschaft. Karl Heim fünfundsiebzig Jahre alt, in: *Zeitwende* 20 (1949), 521-525.

175 Schmitz an Peterson, 20.8.1913: "Was Du von Stange und Heim schreibst, ist mir sehr der Erwägung wert. In vielem hast Du recht und ich will dafür sorgen, daß diese Eindrücke an Heim weitergelangen. Wo Du ihm nicht gerecht wirst, liegt es am Fehlen des persönlichen Umgangs." Schon in seinem ersten Brief an Peterson (29.9.1912) bedauert es Schmitz, daß Peterson Heim bislang nicht *gehört* habe. "Nach den 4 Stunden zu urteilen, die ich ihm im Sommer in Halle hörte, würde er Ihnen da sehr zugänglich sein. Er wäre der gegebene Nachfolger für Kähler". Bezeichnend für das Urteil Petersons ist auch die Reaktion eines Freundes auf ein Schreiben Petersons: "Was Du von Heim berichtest, läßt verwandte Saiten bei mir anklingen. Ich bin Heim gegenüber in einer Notlage, ich versuche ihm kritisch gegenüberzutreten und seufze darunter, daß mir das Geschütz exakt philosophisch-systematischen Denkens fehlt, mit dem man die Mauern seines Paradoxons durchschlagen und das lebendige Ja fassen möchte, das sich in dem Bannkreis dieses zweifellos-einlinigen Gedankenkreises verborgen hält." (Carl Claus an Peterson, 10.9.1913).

176 Vgl. Schmitz an Peterson, 25.5.1915. Man möchte allerdings annehmen, daß Peterson Heim im Rahmen von überregionalen DCSV-Veranstaltungen schon vorher einmal zu Gesicht bekommen hat.

177 Briefentwurf; Empfänger nicht ersichtlich.

178 Von Heim befinden sich 7 Briefe aus der Zeit von 1915 bis 1917 im Nachlaß Petersons. Peterson hat ihm zweifellos häufiger geschrieben, aber Heim war ein nachlässiger Briefschreiber, vgl. A. Köberle, Heim, a.a.O. 98 f.

179 Vgl. unten S. 52 f.

Ende 1918 verfaßte Schmitz einen Aufruf zur Schaffung einer "freien evangelischen Volkskirche", für den sich auch Karl Heim bei der Veröffentlichung verantwortlich zeichnete. Peterson nahm an diesen Vorgängen Anteil¹⁸⁰.

Angesichts der Bedeutung Karl Heims für die evangelische Theologie der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts lohnen sich einige Sätze, die das theologische Bestreben Heims in dem hier interessierenden Zeitraum kurz beschreiben.

Karl Heim war in seiner Theologie ein Einzelgänger und Außenseiter, der sich der Einordnung in die theologischen Schulen entzog¹⁸¹. Da sich die Öffentlichkeit seit den 20er Jahren vor allem für die Impulse Karl Barths und Rudolf Bultmanns interessierte, fanden Heims Werke erst in neuerer Zeit wieder größere Beachtung¹⁸².

Grundlegend geprägt war Heim vom Pietismus. In den Jahren vor seiner akademischen Laufbahn arbeitete er hauptberuflich als Sekretär der DCSV und investierte auch noch als Dozent viel Kraft in der Mitarbeit bei dieser Vereinigung. An dem aus der pietistischen Frömmigkeit erwachsenen, gewissen Glauben an den "unbedingten Hoheitsanspruch Christi"¹⁸³ hat Heim als erstem Datum aller theologischen Versuche stets unverrückbar festgehalten. Die Wirklichkeit Jesu Christi und des mit ihm angebrochenen neuen Äons, auf den alles hindrängt, impliziert von vornherein die Erkenntnis, daß die gegenwärtige Welt nur vorläufig und brüchig sei¹⁸⁴:

"um ihn [Christus] schwingt das Weltall wie um eine Sonne, zu ihm hin sind alle Dinge. Wenn man die Menschheit umschlingt, wenn man in die Pracht des Kosmos eintaucht, so ist alles nur Mittel zu dem einen Zweck, alle Mächte der Wirklichkeit wie einen langen Zug von Besiegten vor den Triumphwagen der einen Person hinziehen zu lassen"¹⁸⁵.

Am biblischen Glauben hat Heim keine entmythologisierenden Abstriche zugelassen. Auch die Mächte des Bösen, in deren widergöttlichen Kampf sich der Mensch hineingestellt sieht, waren für ihn eine nicht zur Diskussion gestellte Realität¹⁸⁶. In diesem Re-

180 Schmitz an Peterson, 13.11.1918: "Gestern habe ich, innerlich genötigt - einen Aufruf 'Für eine freie Deutsche Volkskirche' geschrieben (...). Heute nachmittag will ich ihn Heim vorlegen. (...) Es muß jetzt gehandelt werden. Aber 'Revolutionierung der Kirchenbehörden' ist nicht das richtige Wort, es sei denn, daß Du meinst, daß sie durch den Druck des Kirchenvolkes zum Handeln getrieben werden (...). Schade daß ich Dir den Aufruf nicht vorlegen kann." Einzelheiten über den weiteren Fortlauf berichtet Schmitz am 2. Advent 1918 an Peterson. Der Aufruf, der den Versuch machte, ohne Rücksicht auf den konfessionellen Bestand der alten Landeskirchen unter der Bekenntnisformel "Jesus ist Herr" diese "freie evangelische Volkskirche" zu schaffen, fand wenig Widerhall. Vgl. G.Mehnert, *Evangelische Volkskirche und Politik 1917-1919*. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Düsseldorf 1959 (Hg. Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien). Differenzierter beschreibt Köberle das Ansinnen von Schmitz und Heim und sieht es in der Linie auf dem Weg zur "Leuenburger Konkordie", vgl. Heim, a.a.O. 20. Vgl. dazu auch Foerster, Schmitz, a.a.O. 293.

181 Vgl. *Thust*, *Christliche Revolution*, a.a.O. 521; Köberle, Heim, a.a.O. 84; vgl. zu Person und Theologie Heims auch Z.Kucera, Art. Karl Heim, in: TRE Bd.14 (1985), 774-777.

182 Vgl. Köberle, Heim, ebd. 100 f.

183 Vgl. A.Köberle, *Zum Verständnis der Theologie Karl Heims*, in: *Zeitwende 2* (1926), 205-210; 205. Heim über seinen theologischen Weg: "Das 'Sein in Christo', das Gebundensein an ihn, die Kampfstellung der Welt gegenüber, die damit gegeben ist, hat sich während dieser ganzen Zeit nicht verändert und ist keinerlei Einflüssen moderner Geistesströmungen ausgesetzt gewesen." Einführung von Heim selbst zu: *Glaube und Leben*. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 3.erw.Aufl., Berlin 1928, 26.

184 Vgl. Köberle, *Verständnis*, a.a.O. 208; *ders.*, Heim, a.a.O. 45-53.

185 Zit. bei *Thust*, *Perspektivisches Weltbild*, a.a.O. 639.

186 "Innerhalb der Theologie der Gegenwart nimmt Karl Heim insofern eine einsame Stellung ein, als er mit Nachdruck den dämonischen und satanischen Hintergrund der Welt vertreten hat. Niemals hätte er sich bereit gefunden, die personale Wirklichkeit des Lügners von Anbeginn zu entmythologisieren zugunsten eines bösen Prinzips oder einer widergöttlichen Idee." Köberle, Heim, a.a.O. 49.

alismus, der die Fülle der biblischen Welt innerhalb der Theologie gelten läßt, und insbesondere in der kosmisch-eschatologischen Weite des Blicks ähnelt sich die Theologie Karl Heims und die des 16 Jahre jüngeren Peterson.

Karl Heim war bemüht, alle Übergriffe des Idealismus - als direkte Zugänge zum Göttlichen - abzuwehren¹⁸⁷ und die unbedingte Hoheit Gottes dem Menschen gegenüber zu verteidigen.

Die existentielle Verwurzelung in der biblischen Offenbarung verband sich bei Heim mit dem Drang, die Welt zu verstehen und sich ihrer "denkend zu bemächtigen". Er versuchte, "die komplizierte Fülle der Erscheinungen auf möglichst wenige Urtatsachen, womöglich eine einzige Urgegebenheit, zurückzuführen, aus denen sich alles erklären läßt"¹⁸⁸. Dieses Erkenntnisinteresse veranlaßte ihn, die überkommenen Kategorien, Begriffe und Formeln der Philosophie einer kritischen Prüfung zu unterwerfen¹⁸⁹. Eine solche Revision des philosophischen Verständnisses von Welt und Ich wird nach Ansicht Heims gefordert durch den Glauben an Jesus Christus, der als der "heimliche König der Welt" das Schicksal des ganzen Kosmos entscheide¹⁹⁰. Diesen Glauben leitet Heim in existentieller Hinsicht wesentlich von der Erfahrung des in Christo getrösteten Gewissens her¹⁹¹.

In der perspektivischen Figur, die sich Karl Heim entwarf und mannigfach variierte, um die Weltwirklichkeit in ihrer Abgeschlossenheit aufzubrechen für die übergeordnete Wirklichkeit Christi, erscheint die Welt als "gegenständliche Mannigfaltigkeit, die sich um die nichtgegenständliche Mitte" gruppiert¹⁹². Ein erster in jugendlichem Überschwang verübter Geniestreich in dieser Richtung war Heims Veröffentlichung "Das Weltbild der Zukunft"¹⁹³, mit der er sich zwar eine Schar glühender Bewunderer in Studentenkreisen einhandelte, in den Kreisen der arrivierten Theologen hingegen sich den Ruf wissenschaftlicher Gedicke für die nächsten zehn Jahre gründlich verdarb¹⁹⁴.

In dem 1912 erschienenen "Leitfaden zu Dogmatik" ging Heim von der nichtgegenständlichen Mitte der perspektivischen Weltwirklichkeit aus, die er mit der Gestalt Christi besetzte. Er versuchte, die "Welt des Geistes aus den Angeln zu heben, indem er dort überall eine ungelöste Not herauszustellen suchte, aus der nur die Wirklichkeit des nichtgegenständlichen Christus erretten kann"¹⁹⁵. Auch mit diesem deduktiven Ansatz stieß er in der akademischen Welt auf Ablehnung. In den verschiedenen Auflagen der "Glaubensgewißheit" (ab 1916) schlug Heim nun den induktiven Weg zum Aufweis der Notwendigkeit der nichtgegenständlichen Mitte Christi ein. In begrifflich-logischem Vorgehen suchte er den Mangel und die Widersprüchlichkeit der gegenständlichen Sphäre

187 Nützlicher "Grenzwächter" war ihm bei diesem Unterfangen Kant mit seiner Erkenntniskritik; vgl. *Köberle*, *Verständnis*, a.a.O. 205 ff. "Kant erhält deswegen den Ehrennamen 'der philosophische Luther', (...) weil er in seinen Antinomien noch etwas weiß von der Ehrfurcht und dem 'unendlich qualitativen Abstand' des Menschen vor Gott im Sinn der ersten These Martin Luthers" (207). Zur kritischen Beurteilung der Anleihen Heims bei der Erkenntnistheorie Kants vgl. weiter *K. Adam*, *Karl Heim und das Wesen des Katholizismus*, in: *Hochland* 23 (1926), 447-469; 586-608; 598 ff.

188 *Heim*, *Einführung*, a.a.O. 15.

189 Vgl. ebd. 17 ff.

190 Vgl. ebd. 24.

191 Vgl. *Köberle*, *Verständnis*, a.a.O. 209.

192 Vgl. *Heim*, *Einführung*, a.a.O. 27.

193 Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie", 1904.

194 Vgl. *K. Heim*, *Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten*, Hamburg 1959, 103 sowie 105.

195 *Thust*, *Perspektivisches Weltbild*, a.a.O. 641.

aufzuweisen, die eine Ergänzung bzw. Lösung durch ein transzendentes Zentrum zu erfordern schienen. Dieses Zentrum wird nun erst am Ende der Beweisführung mit der Anschauung Christi besetzt (so vor allem in der 3. Auflage 1923)¹⁹⁶. Der Zugang zu diesem Zentrum erfolgt durch die Erfahrung des Ich, das als nichtgegenständliches sich ebenfalls dem Zugriff der Erkenntniskategorien der gegenständlichen Wirklichkeit (Raum, Zeit) entzieht¹⁹⁷.

Heim hat bei diesen theologischen Projekten dankbar verschiedenste Erkenntnisse aus dem nichttheologischen Bereich aufgegriffen: aus der Philosophie (Erkenntniskritik Kants; Kierkegaardsches Paradoxdenken, Ich-Du-Korrelation Bubers, Existenzphilosophie), der zeitgenössischen physikalischen Weltdeutung (Mach, Avenarius, Ostwald, Einstein) und der Geschichtsphilosophie (Relativismus Diltheys, Erkenntnistheorie Rickerts, Schicksalsdenken Spenglers)¹⁹⁸.

Das zentrale Denkproblem Heims bestand also darin, zwei Formen der Wirklichkeit - die Wirklichkeit des Gegenständlichen samt der zu seiner Erfassung gehörigen Kategorien und Begriffe und die (im Bewußtsein bzw. im getrösteten Gewissen gegebene) Wirklichkeit des Glaubens - miteinander in Einklang zu bringen. Im Denken des jungen Peterson läßt sich eine ähnliche Relativierung der Weltwirklichkeit zugunsten der göttlichen Realität beobachten, wobei manche Berührungspunkte auf den Einfluß Kierkegaards, unter dem Heim wie Peterson standen, zurückzuführen sind. So war Peterson einige Jahre lang wie Heim der Ansicht, daß wirklicher Glaube nur zustande kommen kann, wenn zuvor das Subjekt an der vordergründigen Wirklichkeit gescheitert ist und in der Situation der Verzweiflung die Entscheidung zum Glauben als einzigen Rettungsweg erkennt¹⁹⁹. Von Heims Versuch, die Dialektik der Verzweiflung als ein Strukturprinzip der Dogmatik zu verwenden, hat er sich später distanziert²⁰⁰. Es ist aber wichtig, daß Peterson in den Werken Heims schon früh ein Denken kennenlernte, das in manchen Aspekten Karl Barths "dialektische Theologie" vorwegnahm²⁰¹.

Peterson kündigte 1921 mit einem klaren Wort dem Duo Schmitz und Heim die theologische Gefolgschaft auf. Anlaß dazu war deren Rezeption der Lebensphilosophie und insbesondere Karl Heims Hinwendung zur irrationalen Geschichtskonzeption Oswald Spenglers, dessen Suggestivität Peterson nie erlegen ist und den er schlicht für einen "Schwätzer" hielt²⁰². Heim meinte jetzt, den Absolutheitsanspruch des Christentums ge-

196 Vgl. ebd. 642.

197 Vgl. *Adam*, Karl Heim, a.a.O. 600.

198 Vgl. *W. Wiesner*, Art. Karl Heim, in: RGG³, Bd.3, 198 f (bes. 198); *Kucera*, Art. Karl Heim, a.a.O. 775 f; *Thust*, *Perspektivisches Weltbild*, a.a.O. 644 f (zu Spengler 637 ff); *Adam*, Karl Heim a.a.O. 599 f; *Heim*, *Einführung*, a.a.O. 26 ff.

199 Vgl. dazu unten Kap. IV.3.a. Zur Bedeutung der Verzweiflung in Heims Leben und Theologie vgl. *Köberle*, *Verständnis*, a.a.O. 205 f; *Thust*, *Perspektivisches Weltbild*, a.a.O. 639 f; *Adam*, Karl Heim, a.a.O. 592 f.

200 Vgl. *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens* (1925), 301: Mit einem Programm, nach dem sich die dogmatische Wirklichkeit nur in widerstreitenden Sätzen ausdrücke (so Paul Althaus), erreiche man allenfalls die Erfahrung der Verzweiflung, wie sie in Heims Begriff der "höchsten Not" enthalten sei. Darüber könne man predigen, aber man könne durch die Verzweiflung nicht das Wesen der dogmatischen Wahrheiten erfassen.

201 Vgl. dazu unten S. 586.

202 Vgl. Brief von Schmitz an Peterson 6.6.1920, in dem er von seiner Lektüre von Spenglers "Preußentum und Sozialismus" berichtet: "Aber der Mann gibt zu denken, weil er Blick hat. Hältst Du ihn im Ernst für einen 'Schwätzer'?" Vgl. Tagebucheintragung Petersons, 8.6.1920: "Er (Spengler) hat keine Ehrfurcht vor unserem Unglück. Er philosophiert über die Geschichte, was ich für schamloser halte, als wenn er Naturphilosoph wäre und eine neue Kosmogonie dichtet." An Haecker schreibt Peterson am 22.12.1923: "Übrigens wird in Tübingen von Heim das systematisch-theologische Seminar mit Übungen über Spengler

genüber religionswissenschaftlichen Relativierungsversuchen nicht anders verteidigen zu können, als hinter alle rational-dogmatischen Begründungen der Absolutheit zurückzugehen auf "den irrationalen Erlebnisgehalt", der sich in den dogmatischen Äußerungen manifestiert habe. Für diesen Zweck erschien Karl Heim die Kategorie des Schicksals, wie sie Spengler ins Gespräch gebracht hatte, besonders brauchbar, insofern das Schicksal den Menschen "als ewige Setzung mit heiliger Notwendigkeit" umfange, wenn er "es von innen" erlebe und bejahe²⁰³.

Peterson fand, daß die Ehre Gottes durch diese "Philosophie des Unbewußten", die alle Gegensätze aufhebe in ein irrationales Christus-Erlebnis, kaum gewahrt werde. Der in diesem Erlebniskult praktizierte "Christomonismus" schien ihm "mehr für den Himmel als für die Erde zu passen, auf der wir leben, mehr für ein Bewußtsein berechnet zu sein, das keine Diskontinuitäten geht [sic], sondern den ewigen Strom des Bewußtseins in sich selber bewußt werden läßt". Die "Synthesis Hegels" trage bei Heim und Schmitz den Namen Christi. "Mir scheint aber dieser Christus niemals Fleisch zu gewinnen... Ich fürchte, daß wenn Christus zur Weltformel wird, zur apriorischen Bewußtseinsvoraussetzung und wenn dann *more geometrico christiano* das ganze Dasein deduziert und für die biblische Exegese fruchtbar gemacht wird, daß dann die Ehre Gottes nicht sonderlicher gewahrt wird, als wenn man für die Weltformel ein griechisches oder lateinisches Wort benutzt."²⁰⁴ Soviel aber habe er bei Kierkegaard gelernt, daß "der Hegelianismus, mag er in der Gegenwart auch biologisch auftreten, am Ende zuviel bewiesen hat und uns noch ärmer macht, als wir durch Adams Fall schon sind"²⁰⁵.

Anders als Karl Heim hielt Peterson es nicht für nötig, die Paradoxien des christlichen Glauben dadurch zu rechtfertigen, daß man ihnen die Logik menschlicher Vernunft anpasse. Er plädierte demgegenüber für ein Nebeneinander der Ordnung der Offenbarung und der menschlichen Vernunft mit den je eigenen Denkgesetzen:

"Gott handelt natürlicher, als Philosophen sich das vorstellen können. Er hat auf Erden sich dieser Logik bedient, deren wir uns alle bedienen (Gleichnis vom ungerechten Haushalter), er redete keine Engelsprache (...) und verlangt daher wohl auch nicht, daß wir ihn als Fundament einer übernatürlichen Logik in uns aufnehmen. Ich glaube, daß er die Tatsache einer natürlichen Logik neben der Tatsache, daß er für uns gestorben und auferstanden ist, nicht für ein Attentat auf seine Göttlichkeit hält und daß er die Meinung jener absolutistischen Denker, die das Nebeneinander so heterogener Dinge für unerträglich halten und das Übereinander einer logischen Pyramide für allein christlich ansehen, eher für ägyptische Weisheit halten wird"²⁰⁶.

bestritten. Wenn das die sogenannten Positiven tun, was tun dann erst die Liberalen!" Die Belege für Petersons Spengler-Verachtung ließen sich beliebig vermehren.

²⁰³ Heim, Einführung, a.a.O. 27. Karl Heim hat 1921 versucht, mit dem Schicksalsgedanken der Kulturmorphologie Spenglers die religiösen Tatsohle der Gegenwart zu überwinden, deren Dekadenz sich im Vorherrschenden rational-analytischer und kausal-mechanischer Wirklichkeitsauffassungen zeige, vgl. Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei Oswald Spengler (1921), in: Glaube und Leben, a.a.O. 374-405.

²⁰⁴ Tagebucheintragung, 22.3.1921 (aus einem Brief an Schmitz). In ganz ähnlicher Weise hat auch Karl Adam fünf Jahre später Karl Heim eine Tendenz zur "Absolutheitstheologie" und zum Christozentrismus bescheinigt, diesmal im Zusammenhang der Bedeutung, die bei Heim die Erfahrung der 'unbegreiflichen Gewißheit' des durch Christus getrösteten Gewissens spielt, vgl. Adam, Karl Heim, a.a.O. 592 f.

²⁰⁵ Tagebucheintragung, ebd. Karl Heim hat im selben Jahr den Nachweis zu führen versucht, daß die Spenglersche Größe des "Urseelentums", des "überpersönlichen Lebens", dem alle Kulturmorpheme entwachsen und in das sie wieder versinken, ein Derivat des Hegelschen Begriffs vom Weltgeist und eine Fortführung von dessen anfanghaft biologistischer Deutung der Geschichte sei, vgl. Karl Heim, Schicksalsgedanke, a.a.O. 385 ff.

²⁰⁶ Tagebucheintragung, ebd.

Peterson hat diese Kritik an Karl Heim 1925 auch in seinen Veröffentlichungen anklingen lassen, wenngleich durch den Hinweis gemildert, daß Heim immerhin noch ein monistisches Theologieverständnis, das die ganze theologisch-dogmatische Wirklichkeit vom Glaubensakt her zu verstehen versuche, durch die "Dialektik von Glaube und Christus" abwehre. Doch sei Heims Dogmatik "ebensogut ein System wie das irgendeines spekulativen Theologen", da ein "Prinzip" die innere Form der Dogmatik bestimme²⁰⁷. In den eigenen Veranstaltungen versuchte Peterson den seines Erachtens "gefährlichen Einfluß" Heims auf den theologischen Nachwuchs zu bekämpfen²⁰⁸; Heim wiederum kritisierte vor seinen Studenten an Petersons Schriften "Was ist Theologie?" und "Die Kirche", daß hier "das eigentlich Protestantische, nämlich die Erlangung des unmittelbaren Verhältnisses von Individuum und Gott (...), wieder rückgängig gemacht werde"²⁰⁹.

h) Ablehnung einer apologetischen Theologie

Carl Stange und Karl Heim waren die beiden zeitgenössischen systematischen Theologen, an denen sich Peterson in den Jahren seines Studiums orientiert hat. Beide waren persönlich fromme Männer und einzelgängerische Theologen jenseits der Schulrichtungen, beiden ging es religionsphilosophisch um die rechte Bestimmung von "Wirklichkeit" im Licht des Glaubens. Von beiden Denkern hat Peterson sich allerdings nach einigen Jahren distanziert, da ihn deren positive Bestimmungen der Glaubenswirklichkeit nicht zu überzeugen vermochten. Anders als Karl Heim und Carl Stange hatte Peterson keinerlei apologetisches Interesse, sei es, daß die Eigenständigkeit der religiösen Sphäre in der Weise behauptet werden sollte, wie es Carl Stange tat, sei es, daß die Weltsicht der nichttheologischen Wissenschaften der Theologie unterworfen wurde, wie es die Absicht von Karl Heim war. Peterson wollte nicht, wie Karl Heim, "die geistige Welt der Begriffe und Gedanken für Christus (...) erobern", um diesen dann "zur grundlegenden Voraussetzung nicht nur der Dogmatik, sondern zum letzten Uraxiom aller Wissenschaften überhaupt" zu machen²¹⁰. Jedwede geistige Missionierung der Zeitgenossen, die sich auf dem Wege der Apologie anheischig macht, die Denkvorsetzungen beispielsweise des Naturwissenschaftlers mit denen des Christen zu harmonisieren, war ihm suspekt, insofern sie den christlichen Glauben an die jeweils geltenden Axiome der profanen Wissenschaften verrate²¹¹: "Warum quält sich die Kirche mit solchen Quisquilien wie denen von Häckel und Mach ab?", fragte Peterson in seiner ersten Veröffentlichung. "Sucht sich die Kirche

207 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 296; vgl. Kuceras Beurteilung dieser grundlegenden Motivation des Heimschen Denkens: Es sei ein Ansatz, der "der dialektischen Prämisse" entbehre (Art. Karl Heim, a.a.O. 775).

208 Vgl. Peterson an Theodor Haecker, 14.9.1922.

209 So der Bericht Werner Beckers, der 1928 in Tübingen an einem Seminar Heims über Barths "Christliche Dogmatik" teilnahm (an Peterson, 16.11.1930).

210 So *Thusts* Charakterisierung der Absichten Heims, vgl. Christliche Revolution, a.a.O. 524 f.

211 Zu Heims apologetischer Ausrichtung vgl. H.R. Müller-Schwefe, Art. Apologetik II (Neuzeit), in: TRE Bd.3 (1978), 411-424; 420; Adam, Karl Heim, a.a.O. 603: "Es kommt also Heim, so sehr er sich gegen den Verdacht wehrt, eigentliche Apologetik zu treiben, letzten Endes doch darauf an, dem angeblich Unbeweisbaren nicht bloß einen festen Ort im Ganzen der Wirklichkeit zu sichern, sondern diese Wirklichkeit so zu beschreiben, daß sie erst von jenem Unbeweisbaren aus begreifbar wird." Petersons Ablehnung der Apologetik richtet sich in einigen losen Notizen vor allem an die Adresse der positiven Theologen (zu denen Peterson Heim und Stange rechnete): "Mancher positive Theologe wird grade wegen seiner Wächtertätigkeit auf Zion ein Ende nehmen, denn er vergaß sich, seine Seele über der lügenhaften Apologetik zur Ehre Gottes."

so geringe Gegner wie die Genannten zu Gegnern aus, so ist sie selber kleinen Geistes.²¹² Eine Kirche, die über dogmatische Autorität in Fragen der Glaubenslehre verfüge, bedürfe keiner Apologetik, erklärte er Jahre später²¹³; die Kirche müsse sie sogar meiden, um den Charakter ihrer Lehren als "Angriffe der objektiven Vernunft" nicht zu gefährden. Apologetik entspringe einem individuellen Bedürfnis. Sie sei in die Dogmatik der evangelischen Kirche eingedrungen, als der Mensch in seiner subjektiven Vernunft meinte, den Glauben vor dem anbrandenden Rationalismus der Aufklärung verteidigen zu müssen²¹⁴. Übrigens war es auch Kierkegaard gewiß, daß "nichts anderes als Verrat bei dem Unternehmen rationaler Apologetik herauskommen kann"²¹⁵.

3. Berufswünsche

Peterson hat zu Beginn seiner Tätigkeit als Professor erklärt, das undurchdringliche Rätsel der Geschichte hätte ihn bewogen, Theologie zu studieren²¹⁶. Diese Begründung erweckt den Eindruck, in seiner Sehnsucht nach Erkenntnis habe Peterson von vornherein die Laufbahn des akademischen Theologen, insbesondere des Historikers, einschlagen wollen. Gleichwohl zeigen Tagebucheinträge wie Briefwechsel, daß sich Peterson über das *berufliche* Ziel seines Studiums lange Zeit nicht im Klaren war. Er war kein zielstrebigem theologischer "Senkrechtstarter" und auch nicht frei von massiven Zweifeln an seiner wissenschaftlichen Befähigung.

Im 2. Semester in Greifswald beschließt der Student, nach dem Staatsexamen zunächst einmal "in der Einsamkeit", z.B. in der Lüneburger Heide, Pastor zu werden. Dort wolle er in das Evangelium hineinwachsen, innerlich reifen und sich vom Herrn mit der Stärke gürten lassen, die er für ein seelsorgliches Wirken in der Großstadt benötigen würde. Doch am liebsten möchte er noch weiter fort, "in die Steppe z.B. nach Rußland"²¹⁷. Die weltweiten Verbindungen, die die Studentenvereinigung unterhielt, haben in ihm wohl dieses missionarische Fernweh geweckt²¹⁸: "Herr, Gott, ich bitte Dich aus aller Kraft, Herr, aus der Tiefe bitte ich Dich, laß mich hinausgehen in die Mission."²¹⁹

Doch insgeheim und vor sich selbst nicht gern eingestanden, regen sich zugleich Hoffnungen auf eine große akademische Zukunft. Die Hl. Schrift öffnet sich ihm in einer plötzlichen Erfahrung so überwältigend - "als ob ich ein neues Buch läse" -, daß er eine Zukunft als Exeget schon deutlich vor Augen hat. Doch unvermittelt erscheint die Schrift wieder "wie ein gewöhnliches Buch". Peterson läßt sich diese Erfahrung eine Mahnung sein, sich nicht auf eine exegetisch-philologische Betrachtung der Bibel einzulassen:

"Herr, ich verstehe Dich nicht recht, wolltest Du mich vielleicht warnen vor abgöttischer Verehrung Deines Wortes oder wolltest Du mich nicht vielleicht eher warnen, mit den Augen des

212 Brief über die Lage der Kirche (1918, vgl. Bibl. Nr.1), 590.

213 Vgl. Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts (WS 1922/23), 1. Vorlesung.

214 Vgl. ebd. (Peterson behandelt gerade das Werk Christian Pfaffs). Parallel zu dieser Entwicklung habe sich im Protestantismus die Auflösung der *ecclesiae* in die *ecclesiolae* der privaten Zirkel vollzogen.

215 K.-M. Kodalle, Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard, Paderborn/München/Wien 1988, 122.

216 Vgl. oben S. 29.

217 Vgl. Tagebucheintragung, 27.5.1911.

218 Vgl. zu den Verbindungen, die nach Rußland bestanden, *Kupisch*, Studenten, a.a.O. 62. Auch Karl Heim war als DCSV-Sekretär einmal nach Petersburg gereist.

219 Tagebucheintragung, 31.8.1912.

Philologen doch nicht Dein heiliges Wort anzusehen. Ich glaube, das letztere ist der Fall. Es soll mir eine Warnung vor unnützem Philologenkram sein. Du hast mein stolzes Herz, das sich schon als großen Exegeten an einer Universität sah, gedemütigt." ²²⁰

Entwürfe der beruflichen Laufbahn erscheinen Peterson als verführerisches Blendwerk des Teufels: "Immer mache ich wieder Pläne über meine Berufszukunft, der böse Feind gaukelt mir die herrlichsten Bilder vor, und dabei weiß ich doch ganz genau, daß der Herr mir ausdrücklich verboten hat, über den heutigen Tag (...) hinauszudenken." ²²¹

Die Zeitumstände waren insbesondere nach Ausbruch des Weltkrieges einer geradlinigen akademischen Laufbahn nicht günstig. Der Vater hatte schon in Friedenszeiten Mühe gehabt, sich mit seiner Heilanstalt gegenüber der Konkurrenz zu behaupten und konnte nach einer weiteren Verschärfung der wirtschaftlichen Lage mit Ausbruch des Krieges seinem ältesten Sohn Erik gar keine Unterstützung mehr zukommen lassen ²²². Peterson litt zudem unter seiner schwachen Gesundheit und unter psychischen Krisen, die es ihm mitunter unmöglich machten, eine zu große Arbeitslast zu tragen.

Die Entscheidung zur Fortführung des theologischen Studiums fiel wohl im Sommer 1913, als sich Peterson von seiner "wissenschaftlichen Aufgabe" überzeuete und eine Lizentiatsarbeit in Angriff zu nehmen gedachte ²²³. Doch die Verwirklichung solcher Pläne und deren Finanzierung stand oft in Frage. Vor allem Otto Schmitz, aber auch Gustav Wohlenberg, Karl Heim und später Theodor Haecker - um nur einige Namen zu nennen - waren bis 1921 darum bemüht, Petersons Auskommen zu sichern und ihm berufliche Alternativen zu eröffnen. Einige dieser Pläne, sämtlich nicht ausgeführt oder abgebrochen, mögen hier genannt sein, da in ihnen wohl am besten die Unsicherheit zum Ausdruck kommt, die Petersons Situation in den damaligen Jahren prägte.

Ein zu Beginn des Jahres 1914 von Schmitz erwogener Plan, Peterson nach dem Abschlußexamen als Übergangslösung vertretungsweise eine Dozentur für Kirchengeschichte und Griechisch in der Basler Predigerschule zu verschaffen, scheitert am Ausbruch des Krieges. Daraufhin hofft Peterson im Herbst 1914, als Sekretär Riggenbachs in Basel arbeiten zu können. Im Januar 1915 machen sich Schmitz und Heim Gedanken darüber, ob Peterson nicht eine Stellung als Hauslehrer annehmen sollte. Mittlerweile laufen die von Carl Stange initiierten Bemühungen um das Kählerstipendium. In diesem Zusammenhang wendet sich Peterson hilfesuchend an Emanuel Hirsch, damals Privatdozent für Kirchengeschichte und Stiftsinspektor in Bonn ²²⁴. Hirsch bemüht sich für Peterson um Aufnahme

220 Tagebucheintragung, 14.6.1911.

221 Eintragung auf einem undatierten, ins Tagebuch eingelegten Zettel.

222 So Carl Stange in seinem Stipendiengesuch für Peterson vom 19.6.1915 an das Universitätskuratorium Göttingen.

223 Vgl. den bereits erwähnten Kommentar von Schmitz (14.8.1913) zu Petersons akademischer Befähigung: "Den Lizientiaten solltest Du jedenfalls versuchen und das Thema, von dem Du sprichst, scheint mir lohnend. Es wird auch eine Probe darauf sein, wie weit Du eine 'wissenschaftliche' Aufgabe hast. Wenn ich Dich nur von Berlin her kannte, würde ich diese Aufgabe stark bezweifeln. Jetzt wage ich das nicht mehr, aber ich wage sie auch nicht mit voller Gewißheit zu bejahen. Jedenfalls wird Dein *ergon* im Dienen bestehen, Menschen ein wenig zu helfen, daß sie sich zurechtfinden, hin zu dem Helfer. Das ist ja auch der tiefste Sinn unserer 'wissenschaftlichen' Aufgabe gerade wenn sie Menschenforschung ist." Zwei Jahre später (Brief an Peterson, 22.1.1915) meint Schmitz noch immer, Peterson solle sich erst einmal an einer Forschungsaufgabe bewähren, bevor er sich fürs Dozieren entscheide. "Heim meinte auch, ob Du wohl den Ernst der Berufsdisziplin in seiner ganzen Tragweite empfändest."

224 Vgl. W. Trillhaas, Emanuel Hirsch in Göttingen, in: Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken. Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk, hrsg. v. H.M. Müller, Tübingen 1984, 37-59; 39.

in das Bonner Stift²²⁵ und scheint sogar Erfolg gehabt zu haben²²⁶. Peterson nimmt diese Chance aber aus uns unbekannten Gründen nicht wahr²²⁷. Als sich zur gleichen Zeit das Arbeitsfeld von Heim und Schmitz im Rahmen der seelsorglichen Betreuung der Soldaten für einige Jahre nach Berlin verlagert²²⁸, versuchen sie, Peterson nachzuziehen. Günther Dehn, in der Jugendarbeit tätig, und der DCSV-Generalsekretär Gerhard Niedermeyer erklären sich bereit, Peterson als Gehilfen anzustellen, ebenso der Schwiegervater Dehns, Generalsuperintendent Lahusen. Letzterer ist willens, es mit Peterson als Sekretär zu versuchen, ungeachtet der Tatsache, daß Schmitz ihm von dessen "Abneigung gegen den kirchlichen Betrieb" berichtete. Peterson brauche keine Angst zu haben, ließ Lahusen verlauten, daß er ihn unter Druck setzen und hetzen würde, da er keinerlei "Nebenabsichten" mit ihm verfolge²²⁹. Peterson nimmt diese Angebote nicht an, sondern überlegt im selben Zeitraum, ob er sich um eine Dozentenstelle in Erlangen bemühen solle, auf die ihn Wohlenberg aufmerksam gemacht hatte, bleibt dann aber doch in Göttingen²³⁰. Im Mai 1917 bietet Schmitz Peterson eine Hausgeistlichenstelle im Münsteraner Diakonissenstift an, im Zeitraum von 1918 bis 1920 versucht er, den Freund in der Redaktion der DCSV-Zeitschrift "Die Furche"²³¹ unterzubringen. Auch Heim wollte sich dafür einsetzen, da seiner Meinung nach Petersons Stärke "in literarischer Arbeit" bestünde²³². Ab 1918 bemüht sich Schmitz, Peterson für eine Mitarbeit in der Zeitschrift "Licht und Leben" zu motivieren - ungeachtet der Tatsache, daß Peterson mit den politischen Stellungnahmen dieses Organs nicht einverstanden war - und veranlaßt den Herausgeber, Joseph Gauger²³³, den bereits erwähnten Brief Petersons zur Lage der Kirche abzu drucken²³⁴. Bald darauf erreicht Schmitz, daß Gauger Peterson als eine Art Presereferenten in seine Dienste nimmt. Peterson soll regelmäßig Zeitschriften, deren Abon-

225 Hirsch konnte ihm zunächst Hoffnungen auf eine Aufnahme im Stift für ein halbes Jahr machen. Er ermutigte ihn, nach Bonn zu kommen und zuversichtlich in die Zukunft zu schauen: "Sorge um Ihre Existenz brauchen Sie sich nicht zu machen. Sie werden durchkommen. Das Kählerstipendium soll Leuten helfen, in die ak. Laufbahn zu kommen, darf also auch dazu verwendet werden, einem den Lic. zu erleichtern", Brief an Peterson vom 27.2.1915.

226 Auf einer Karte der Bonner Fakultät vom 5.3.1915 wird Peterson mitgeteilt, sein Aufnahmegesuch für das Stift sei bewilligt, zunächst könne er aber nur den Platz eines im Heeresdienst stehenden Stiftsgenossen einnehmen.

227 Ob Peterson tatsächlich kurz im Bonner Stift war, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. In einem bereits erwähnten Brief, den er während des Besuchs bei Karl Heim im März 1915 an einen Freund geschrieben hat, ist jedenfalls davon die Rede, daß er sich auf der Durchreise nach Bonn befände. Wenig später begegnen wir ihm dann, wie beschrieben, in Göttingen als Assistent Stanges wieder. Wahrscheinlich hatte sich die Hoffnung auf das Stipendium nicht erfüllt.

228 Zu Gründung und Aufgabe des "Deutschen Studentendienstes" in Berlin vgl. *Kupisch*, Studenten, a.a.O. 92.

229 Die Briefe von Schmitz, in denen es um diese Arbeitsmöglichkeiten geht, datieren vom 3.9. und 11.9.1915.

230 Schmitz (Brief vom 20.1.1916) gibt zu bedenken, daß Peterson mit diesem Wechsel auf sein preußisches Privatdozentenstipendium verzichten müßte. Peterson gibt daraufhin diesen Plan, dessen Verwirklichung offensichtlich schon in greifbare Nähe gerückt war, auf (vgl. Schmitz an Peterson, 2.2.1916).

231 Vgl. dazu *Kupisch*, Studenten, a.a.O. 89 ff. Schmitz übernahm 1928 die Schriftleitung der "Furche", die nun in neuer Gestalt erschien und unter Schmitz (und Lilje) die "führende Vierteljahrschrift für den christlichen Akademiker jener Jahre" (*Kupisch* ebd. 115) wurde.

232 Schmitz an Peterson, 5.8.1919. In einem Brief vom 25.4.1920 berichtet Schmitz, er habe einen Brief Petersons an ihn weitergegeben an den damaligen Schriftleiter der "Furche", Johannes Kühne, der neue Mitarbeiter suche. Peterson solle die Gelegenheit nutzen, das zu sagen, was er zu sagen habe.

233 Joseph Gauger (1866-1939) war seit 1898 Inspektor und seit 1907 Direktor der "Evangelischen Gesellschaft für Deutschland". Er setzte sich ein für die Vermittlung zwischen den neuen pietistischen Bewegungen und den Landeskirchen, bekämpfte den theologischen Liberalismus und gehörte später der Beken-nenden Kirche an (vgl. zur Person den RGG³-Artikel, Bd. 2, Sp.1206).

234 Schmitz unterrichtet Peterson davon am 13.11.1918.

nement Gauger finanziert, durchforsten und für "Licht und Leben" darüber berichten²³⁵. Allerdings ist Petersons Einverständnis von vornherein mit Vorbehalten behaftet, denn seine Einstellung gegenüber der Presse war äußerst negativ. Seine Kraft reiche nur aus zu knechtischen Handlangerdiensten, teilte er Gauger mit²³⁶. Wie lange er dem übernommenen Auftrag überhaupt entsprach, ist nicht genau festzustellen; jedenfalls zeigen die zunehmend verärgerten Briefe Gaugers aus dem Jahr 1920, daß Petersons Handlangerdienste zu wünschen übrig ließen, wenn nicht gar ausblieben. Die politischen Differenzen wurden zudem unüberbrückbar. Schmitz gegenüber brachte Peterson seinen Ekel über die nationalistisch und antisemitisch geprägte publizistische Tätigkeit Gaugers drastisch zum Ausdruck²³⁷.

An Alternativen zur wissenschaftlichen Laufbahn fehlte es Peterson also gewiß nicht. Er hätte ohne weiteres den Einstieg in die seelsorgerlicher Praxis, den Kirchendienst, schulisch-erzieherische Einrichtungen²³⁸ oder Redaktionen finden können. Doch in diesen Jahren arbeitete er ja schon an seiner Dissertation über die *Heis-Theos*-Formel bzw. hatte sie 1920 bereits vollendet. Diese Qualifikation verlangte nach Fortsetzung in einer entsprechenden beruflichen Laufbahn. Auch hatten ihn manche seiner Lehrer dazu ermutigt, die akademische Laufbahn zu beschreiten, da er ihnen "schon als Student durch seine hervorragende Tüchtigkeit und seinen Fleiß" aufgefallen war²³⁹. Aus den genannten Verhandlungen um mögliche Tätigkeitsfelder ist freilich auch zu ersehen, daß Peterson eine gewisse "Zuschauerhaltung" nicht aufgeben wollte. Er scheute die Übernahme von Verantwortung in einer praktischen Tätigkeit. Seine ersten Publikationen - soweit nicht rein wissenschaftlicher Natur - waren stets von starken Skrupeln begleitet, ob es denn rechtens und Gott wohlgefällig sei, daß er sich öffentlich äußere. Dieser Öffentlichkeit gegenüber empfand er "Angst, Hilflosigkeit und Gewissensnot"²⁴⁰. Es seien ja auch andere da, die es viel besser vermöchten, "aus der Wahrheit zu reden" und sich Gehör zu verschaffen. "Ich brauche also wirklich nicht die Verantwortung von Dingen zu übernehmen, die nicht in unserer Hand sind."²⁴¹ Erst in den Jahren zwischen 1925 und 1930

235 In einem Brief vom 2. Advent 1918 (8.12.1918) an Peterson zitiert Schmitz aus einem Brief Gaugers: "Dein Freund Peterson liegt mir auch immer im Sinn. Er hat ja ganz bestimmte Auffassungen und er will das Beste unseres Volkes und unserer Kirche. Ich habe bei ihm den Eindruck, daß, wenn er nicht bloß Zuschauer wäre, sondern verantwortlich mitarbeiten würde, er doch in manchem anders denken würde. (...) Glaubst Du, daß er etwas für uns wäre? Wäre es nicht vielleicht praktisch, daß ich ihn bäte, er möchte vielleicht alle Monate einen Artikel schreiben? Wenn man z.B. eine Reihe von Zeitungen und Zeitschriften liest und darf das Chaos dann nicht verarbeiten, dann ist es auf die Dauer eine recht unlustige Sache."

236 Vgl. Tagebucheintragung, 1.12.1918 (1. Advent) mit dem Auszug aus einem Brief an Gauger.

237 Tagebucheintragung, 13.9.1919 aus einem Brief an Schmitz über Gauger: "Sein Mangel an Reflexion hindert ihn nicht daran, in demselben Augenblick gegen die Juden zu hetzen, wo Konservative und Alldeutsche dasselbe tun, und dann doch behaupten, er gehöre keiner Partei an. (...) Moralische Tiraden über die Schlechtigkeit der Juden, des Berliner Tagblatts und des Herrn Erzberger's verraten im besten Fall einen temperamentvollen Schriftsteller, sie vergessen aber, daß die Welt nur selten noch auf die Äußerungen moralischer Entrüstung einzugehen pflegt, weil sie weiß, daß auch die moralische Entrüstung in den Dienst einer bösen Idee (...) gestellt wird (...). Vielleicht erscheinen Dir diese Zeilen wie die müßigen Tiraden eines neurasthenischen Skrupulanten. Und doch, es stürmt jeden Tag soviel dem Evangelium Feindliches auf uns ein - zumal durch diese schrecklichen Zeitungen, deren Dasein Gott vielleicht nur darum zuläßt, um uns durch sie aus der Welt zu treiben - daß es einer gesammelten Aufmerksamkeit bedarf, um uns nicht durch den Schmutzstrom der Zeit von der im Glauben verfaßten Ewigkeit abtreiben zu lassen."

238 Vgl. auch unten S. 110.

239 So Johannes Meyer in den Göttinger Akten der Fakultätskonferenz vom 1.11.1921.

240 An Haecker, 10.7.1919.

241 An Haecker, 1.8.1919.

erreichte Petersons Besorgnis und Empörung gelegentlich jenen Siedepunkt, an dem es ihm auf einen "Skandal" mehr oder weniger auch nicht mehr ankam²⁴².

4. Erträge des Studiums im Spannungsfeld der theologischen Schulen

Petersons jahrelanges Ringen um die berufliche Zukunft hatte seine Gründe auch in der Orientierungslosigkeit, die das Studium der Theologie zunächst nicht behob, vielmehr noch verstärkte. Das galt sowohl für methodische Aspekte des wissenschaftlichen Arbeitens wie für die inhaltliche Normierung der Theologie:

"Wissenschaftliches Arbeiten hatte ich während meines Studiums nicht gelernt, ich war nach den verschiedenen Seiten hin angeregt worden, eine klare Stellungnahme gegenüber den sich meist widersprechenden Anschauungen, die ich gelernt hatte, war mir nicht möglich. (...) In der systematischen Theologie sah ich, wie man sich bemühte, den Anschluß an die ephemeren Ausläufer der idealistischen Philosophie zu finden; man kam auf diese Weise vielleicht zu einer christlichen Weltanschauung, die im engeren Sinn theologischen oder dogmatischen Fragen kamen entweder zu kurz oder aber wurden sie zu sehr aus der Perspektive des frommen Bewußtseins heraus behandelt."²⁴³

Die Seminararbeiten, die Peterson während seines Studiums anfertigte²⁴⁴, erwecken nicht den Eindruck, als ob hier eine angehende theologische Koryphäe konsequent einer klaren Linie entlangarbeite. Die Einblicke, die Peterson durch sein Studium in die protestantische Theologie seiner Gegenwart, aber auch in das kirchliche Leben gewann, haben ihn offensichtlich zutiefst ermüdet. Deutlich wird das in einem Vortragstext, der sich mit dem Richtungsstreit von positiver (orthodoxer) und liberaler Theologie beschäftigt²⁴⁵. Er dürfte an ein Publikum aus der Kreisen der Studentenvereinigung gerichtet gewesen sein, das sich weitaus eher mit den Zielen der positiven Theologie zu identifizieren vermochte als mit denen der Liberalen²⁴⁶. Von den Positionen her, die Peterson in den zwanziger Jahren bezog, mag man vermuten, er habe in diesem "Grundsatzreferat" eine Lanze für die positiv-kirchliche Theologie gebrochen - doch weit gefehlt. Peterson suchte nach einer Position jenseits der Alternative von "positiv oder liberal": "Es hat wohl schon manchen von uns ein tiefer Ekel erfasst, wenn wir das oft lesen, was Kirchenblätter und Pastoren, Professoren und Laien zu diesem Thema bemerken. Es kann uns nur eine schmerzliche Müdigkeit beschleichen, wenn wir all der Volksversammlungen und Broschüren, Resolutionen von Pfarrern und Professoren, all der Lehrprozesse und feierlichen Bekenntnisversammlungen gedenken", konstatierte Peterson. Der Streit an sich, die Inanspruchnahme des Reiches Gottes für eine Partei - und handle es sich auch um orthodoxe Pfarrervereine und Missionsgesellschaften, um den Evangelischen Volksbund, den Allgemeinen Evangelischen Lutherischen Verein, die Gnadauer Konferenz oder die DCSV - ist ihm nicht nur persönlich zuwider. Er kann nicht sehen, was dieses Parteien-

242 Vgl. Brief an Barth, 23.11.1927.

243 Zit. aus dem Bonner Lebenslauf Petersons bei Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 240.

244 Vgl. die verschiedenen Themen mit Schwerpunkten auf den Epochen von Pietismus und Romantik im Anhang.

245 Dieser Vortrag ist schwer zu datieren. Von seiner Zielrichtung her ist zu vermuten, daß er um das Jahr 1916 gehalten worden ist.

246 Zur Affinität, die die DCSV - anders als ihre Mutterorganisation, die Gemeinschaftsbewegung - zur positiven, kirchlich orientierten Theologie aufwies, vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 91.

wesen "mit Jesus, mit dem Gottesreich" zu tun habe. Alle Heilsgewißheit der "Orthodoxen" gegenüber Monisten, Freidenkern und Liberalen, und seien diese auch "Arme im Geiste", geißelt Peterson als pharisäische Selbstüberhebung. Feste Grenzlinien zwischen positiv-orthodox und liberal seien nicht zu ziehen. "War Paulus orthodox? War er liberal? Ist Christus denn zertrennt? (...) Wo redet denn das N.T. davon, wieviel man glauben oder wieviel man durchlebt haben müßte, um als anerkannter Christ zu gelten?" All dieser Parteieneifer wurzele doch in dem hybriden menschlichen Ansinnen, Gott zu protegiere. Die Christen hätten sich durch ihre eigenen Abgrenzungen wieder unter die Zuchtrute des Gesetzes verknecet, die im von der Sünde geprägten alten Äon notwendig regiere. Der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Liberalismus könne nur den Sinn haben, auf die Sünde aufmerksam zu machen und sie "durch die vollendete Herrschaft Christi" aufheben zu lassen. "Damit sind zugleich die feigen Vermittlungsversuche jeder Art von Mittelpartei ausgeschlossen"²⁴⁷.

Christus sei derjenige, der allen Parteiestreit transzendiert: "Er ist der einzig Positive - denn seine Speise war es, den Willen des Vaters zu tun. Er ist der einzig Liberale, denn er war frei von all dem, was uns sonst knechtet. Von Menschenfurcht und Gotteschrecken, von Pharisäerfrömmigkeit und innerer Befangenheit. Er ist der allein freie, der das feige Entzücken von Sklaven vor der Macht verwarf, der über alle Zeitmeinungen so einfältig hinwegschaute, weil er wie ein Kind dem Vater im Himmel vertrauen konnte." Diese kindliche, einfältige Unbefangenheit, die ohne Wenn und Aber den Willen des himmlischen Vaters erfüllt, empfiehlt der junge Peterson seinen Zuhörern als Ausweg aus allem Parteienstreit.

Peterson vergleicht das evangelische Christentum seiner Gegenwart mit einem großen Dampfer, der untergeht, unbemerkt von seinen Passagieren, die sich noch um die Rangunterschiede der einzelnen Schiffsdecks streiten. Man fühlt sich hier sehr an ein "katastrophisches" Bild des späten Kierkegaard erinnert. Auch dieser sah sich selbst auf dem Bord des Schiffes der Christenheit als der einzige, der den bevorstehenden Untergang erkennt²⁴⁸.

Diese Einschätzung der Lage von Kirche und Theologie der Gegenwart hat sich auch beim Privatdozenten und Professor Peterson wenig geändert, wie ein Vortragsmanuskript von ca. 1924 zeigt²⁴⁹. Zum Optimismus sieht er keinen Anlaß, möge auch mancher "Praktiker" sich wegen der stagnierenden Zahl der Kirchaustritte "in schönsten Träumen wiegen". Das Bild vom Klassenzimmer, das Peterson zur Beschreibung der Erscheinungsbildes der Universitätstheologie wählt, ist allerdings weniger pathetisch als (wohl bewußt) banal:

"Wenn ich an die Theologie der Gegenwart denke, so ist es mir immer, als wenn ich mich in einem Klassenzimmer aufhielte, in dem sich viele, viele Schüler befinden, die alle laut durcheinander reden, so daß man nur gelegentlich einzelne Sätze heraushören kann, niemand nimmt auf den anderen Bedacht, und die lautesten finden am ehesten Beifall."

247 So die in Anschluß an die paulinische Gesetzesinterpretation im dialektischen Dreierschritt formulierten Schlußthesen.

248 Vgl. *Kierkegaard*, Pap XI 3 B 109, zit. bei H. Buss, *Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit*, Hamburg-Bergstedt 1970 (= *Theologische Forschung*, 49), 99 f.

249 Die Datierung dieses Manuskriptes, das über die evangelische Kirche und Theologie der Gegenwart handelt, ist recht eindeutig, da sich Peterson im Text auf die "neugegründete Zeitschrift für systematische Theologie" - der erste Jahrgang erschien 1923/1924 - bezieht. Einzelne Referenzen legen es nahe, daß auch dieser Vortrag vor DCSV-nahen Zuhörern gehalten wurde.

Wie im früheren Vortrag über den Streit zwischen Positiven und Liberalen richtet sich auch jetzt Petersons ganze Hoffnung auf Jesus Christus selbst, der das Ende aller menschlichen Meinungschaotik sei. Der pietistisch gefärbte Jargon ist allerdings einer biblisch-patristischen Redeweise gewichen, und die Aktivität wird nicht mehr vom Menschen, sondern vom "Logos" selbst erwartet:

"Doch wie es in der Klasse still wird und wie die Schüler verstummen, wenn der Lehrer das Zimmer betritt, so muß auch unsere ganze Hoffnung, unsere Sehnsucht und unser Gebet dahin gehen, es möge der Logos, der göttliche Pädagogos, unter uns treten und den trügerischen Lärm aller jener Einfälle und subjektiver Überzeugungen mit einem einzigen Wort seines Mundes zum Schweigen bringen."

Peterson läßt im folgenden keinen Zweifel daran, in welcher Weise konkret der Logos das Klassenzimmer der Universitätstheologie betritt - das Manuskript datiert vom Vorabend der Kampfschrift "Was ist Theologie?": Er kommt in Form des Dogmas. Damit unterscheidet sich die Situationsanalyse bei aller strukturellen Ähnlichkeit von der oben zitierten Mahnrede des Studenten, die die "Dogmen" als Maßstab des rechten Christseins noch explizit ausschloß.

III. EIN GLÜHENDES MITGLIED DER GEMEINSCHAFTSBEWEGUNG: NACHFOLGE IM GEISTE DES PIETISMUS

"Wenn wir nun einen Religiösen, einen Ritter der verborgenen Innerlichkeit, im Existenzmedium anbringen, so wird sich da, indem er sich zur Umwelt verhält, ein Widerspruch ergeben, und dessen muß er sich bewußt werden."¹

1. Die Deutsche Christliche Studentenvereinigung (DCSV)

a) Peterson in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung

"Psychologisch gesehen" habe, neben Kierkegaard, wohl der Pietismus "den stärksten Anstoß" zu seiner Konversion gegeben, bekannte Peterson². Damit ist nicht die theoretische Beschäftigung des Professors mit dem historischen Phänomen des Pietismus gemeint, sondern die konkrete Erfahrung, die er als überzeugtes Mitglied der Christlichen Studentenvereinigung machte. Wie gezeigt wurde, gehörten fast alle Männer, die seinen Lebensweg in seiner Studienzeit prägten, zu dieser Gemeinschaft.

Über Entstehung und Geschichte der DCSV sind wir unterrichtet durch die Forschungsarbeiten von Karl Kupisch³. Die DCSV war 1890 aus dem Berliner CVJM (Christlicher Verein junger Männer) als weitere Differenzierung der Jugendarbeit der Gemeinschaftsbewegung hervorgegangen⁴. Graf Eduard von Pückler (1853-1924), ein Nichtakademiker, war bis 1911 der - zunehmend umstrittene - Vorsitzende. Die DCSV band sich nicht an ein bestimmtes Bekenntnis, hatte auch nicht die Absicht, ein eigenes Bekenntnis herauszubilden, sondern zielte darauf ab, die Studenten zur persönlichen Christusbegegnung und zur bedingungslosen Übergabe ihres Lebens an den Herrn zu führen. Anschließend sollten sie missionarisch unter den Kommilitonen wirken:

"Die DCSV steht durchaus auf der Bibel als Gottes Wort und bekennt sich zu Jesus Christus als Herrn und Gott. Ihr Ziel ist, nicht nur ihre Mitglieder, sondern soviel Studenten als möglich in persönliche Berührung mit dem Heilande zu bringen und sie zur Mitarbeit für ihn zu bewegen."⁵

Insbesondere während der ersten zwanzig Jahre ihres Bestehens wahrte die DCSV eine enge Verbindung zur Gemeinschaftsbewegung, die sich der akademischen Theologie fernhielt⁶. Die drei Schwerpunkte der Arbeit der Gemeinschaftsbewegung - "Wahrnehmung missionarischer Verantwortung inmitten einer hochzivilisierten, fortschrittsgläubigen und antireligiösen Menschheit"⁷, unbedingte Forderung nach Bekehrung, schließlich Streben nach "Vertiefung der biblischen Erkenntnis" und "Förderung im Heiligungs-

1 S. Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift II, a.a.O. 208.

2 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 320 Anm.10.

3 Vgl. das bereits zitierte Werk: Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), Hamburg 1964; sowie seine frühere Studie: Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815 - 1945, Berlin 1955, 115-125.

4 Vgl. Kupisch, Idealismus, 122; Studenten, 25 f. Vgl. weiter zur Gemeinschaftsbewegung den entsprechenden Artikel von E. Geldbach, in: Ökumenelexikon, hrsg. in Verb. m. A. Basdekis v. H. Krüger, Frankfurt 1983, Sp. 438-441.

5 Passage aus § 1 der Satzung, die 1899 eigens eingefügt wurde. Vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 50.

6 Vgl. zur theologischen Abstinenz der Gemeinschaftsbewegung Kupisch, Idealismus, a.a.O. 118 f.

7 Kupisch, Idealismus, a.a.O. 118.

leben" in den Versammlungen der Bekehrten⁸ - galten *mutatis mutandis* auch für die DCSV. Eine jährlich stattfindende überregionale DCSV-Konferenz diente der Reflexion und der Impulsgebung⁹. Eigentlicher Träger der Vereinigung war allerdings nicht diese Konferenz, sondern die einzelnen Studentengruppierungen an den Universitäten und Hochschulen¹⁰.

Es konnte angesichts der spezifischen Ausrichtung der DCSV auf die Studentenschaft und insbesondere des hohen Prozentsatzes von Theologiestudenten bei den Mitgliedern nicht ausbleiben, daß die Frage nach dem Umgang mit der Religionskritik der modernen Wissenschaften bzw. mit der modernen Theologie zum brennenden Problem wurde. Schon früh regte sich gegenüber der engen Anlehnung an die Missions- und Arbeitsmethoden der Gemeinschaftsbewegung - wenngleich man sich von Anfang an von deren einseitiger Erweckungs- und Heiligungsmethodik freizuhalten wußte - eine theologisch motivierte Opposition¹¹. Schon auf der Gründungstagung der DCSV 1890 hatte beispielsweise Friedrich Mahling, der 20 Jahre später als Berliner Theologieprofessor dem Studenten Peterson "Gutes" zu bieten hatte¹², gefordert, "der Kritik mutig ins Auge zu schauen"¹³. Insbesondere Karl Heim, der von 1899-1903 als Reisesekretär der DCSV die einzelnen Hochschulgruppen besuchte und betreute, war es zu verdanken, daß den Schwierigkeiten, die dem bekehrten Studenten aus der Konfrontation mit der akademischen Welt erwachsen mußten, nicht aus dem Wege gegangen wurde. Zusammen mit Schlatter, Kähler, Hauck u.a. sorgte Heim bei Vorträgen auf den Jahreshauptkonferenzen dafür, daß der Studentenvereinigung ein mehr akademisches Gepräge gegeben wurde¹⁴. Er warnte davor, das intellektuelle Gewissen zu mißachten, und fragte seine Zuhörerschaft, ob es ihnen denn gestattet sei, an den geistigen Problemen der Gegenwart "wie Königskinder vorbeizurauschen"¹⁵. Die angestauten Spannungen kamen 1909 auf der Wernigeroder Konferenz zum Austrag¹⁶, also unmittelbar vor der Zeit, in der Peterson als Student in den Kreis der Vereinigung kam. Die Entscheidung zugunsten einer akademischeren Gestalt der DCSV wurde Ende 1912 mit dem Rücktritt Graf Pücklers besiegelt. Durch diese Wendung wurde auch eine breitere publizistische Wirkung in der Öffentlichkeit möglich, für die sich besonders Gerhard Niedermeyer als (General)Sekretär einsetzte¹⁷. Pücklers Nachfolger wurde der damalige Unterstaatssekretär im preussischen Finanzministerium und spätere Reichskanzler Georg Michaelis¹⁸. Die Öffnung der DCSV für die Anforderungen und Wandlungen in der konkreten Lebens- und Denkwelt der Stu-

8 Ebd. 117 f.

9 Zur Programmatik der Jahreskonferenzen vgl. die Richtlinien bei K.Kupisch, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871-1945), 94-96.

10 Vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 43.

11 Vgl. Kupisch, Idealismus, a.a.O. 122 f.

12 Vgl. Brief von Wohlenberg an Peterson, 20.12.1911.

13 Zit. bei Kupisch, Studenten, a.a.O. 30.

14 Vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 73, ferner 84 f.

15 Zit. bei Kupisch, Idealismus, a.a.O. 123. Just diese Passage hat sich Peterson in einem seiner Exzerpthefte notiert: "Dürfen wir nicht wie 'Königskinder an den theoretischen Fragen vorbeirauschen'? Ja, an den Fragen dürfen wir vorbeigehen, nicht aber an den Menschen, die an solchen Fragen zu Grunde gehen." Es wird an diesem Zitat deutlich, daß vor allem seelsorgliche Überlegungen zu dieser Fragestellung drängten.

16 Vgl. zu dieser Konferenz Kupisch, Studenten, a.a.O. 81 f.

17 Vgl. ebd. 86 f.

18 Vgl. ebd. 87 ff.

dentenschaft führte dazu, daß die Vereinigung im Verlauf der Kriegs- und Nachkriegsjahre sich immer weiter vom Geist der Gemeinschaftsbewegung entfernte.

Über die Erwartungen, die den Studienanfänger Peterson Anschluß an die DCSV suchen ließen, wird man unterrichtet in einem missionarischen Brief an die Mutter¹⁹, der um Verständnis und - so Gott es gab - Teilnahme an der eigenen Begeisterung warb²⁰. Im Miteinander von wahren, d.h. "wiedergeborenen" Christen hofft Peterson die ideale Form von "christlicher Gemeinschaft" als Verwirklichung eines "fröhlichen Christentums" zu finden. Die Überwindung des natürlichen Egoismus könne nur in einer Gemeinschaft (sei es Ehe, Geselligkeit oder Freundschaft) gelingen, in der "Gott und Christus in die Mitte gerückt, und der Mensch (...) ganz klein und demütig" werde. Hiermit sei die "oberflächliche Art, Freundschaften u.s.w. zu begründen, je nachdem man einander sympathisch sei, überwunden", denn der "Grund ist tiefer gelegt, indem man auf sich selbst verzichtet, d.h. darauf verzichtet sein eigenes Ich in den Vordergrund zu schieben". So gewinne "man Platz, Zeit, Interesse für den andern. Dies in lebendiger Wechselwirkung führt zur Seelenharmonie". Unter diesem Verzicht auf sich selbst will Peterson freilich nicht liebedienersiche und kritiklose Nachgiebigkeit gegenüber dem Nächsten verstanden wissen, sei doch die "individuelle christliche Persönlichkeit" das einzige, was man wirklich habe. Hier verwendet Peterson den Begriff "Persönlichkeit", eines der Lieblingswörter des sogenannten Kulturprotestantismus, noch positiv; er verstand darunter den wiedergeborenen Menschen, in dem Gott "das Regiment" angetreten und "das Sächliche" überwunden habe. Die Bezogenheit christlicher Gemeinschaft auf das so verstandene "Persönliche" verhindere, daß "Seelenharmonie" lediglich ein Zusammensein meine, das sich in erbaulichen Gesprächen und im "Plärren" von Gesangbuchliedern erschöpfe - nein, ein "inneres Christentum" sei gemeint. Nicht der "christliche Kirchenbesuch und ähnliche Äußerlichkeiten" seien das Entscheidende, sondern das Bauen "von innen nach außen". Die Wendung "von innen nach außen" hielt Peterson auch in anderen Zusammenhängen für grundlegend²¹. Sie gilt als ein Signum des Pietismus, für den die "Wiedergeburt", die Bekehrung des inneren Menschen das Erste und Wichtigste ist²².

Die Missionsarbeit der DCSV beließ den Studenten, der sich dem Bekehrungsruf geöffnet hatte, nicht in der Vereinzelung des universitären Lebens. Man wußte, daß die Verwirklichung der einmal getroffenen Entscheidung nur durch den Rückhalt im Kreis Gleichgesinnter möglich war. "Zur Erreichung dieser Zwecke halten wir es für nötig, uns zusammenzuschließen, um in wahrer Freundschaft uns gegenseitig zu helfen."²³

Die Kategorie der christlich motivierten "Freundschaft", also eine Kategorie des *privaten* Lebens, war dementsprechend die Form, in der für den Studenten Peterson die so-

19 Vom 12.2.1911.

20 Vgl. auch die partielle Wiedergabe und Interpretation dieses Briefes bei *Bolgiani*, *Figure e problemi*, a.a.O. LXXVI-LXXXII.

21 Vgl. Tagebucheintragung, 30.5.1911, die mit dem Ästhetizismus zeitgenössischer Kunst abrechnet. Dem Ästhetizismus Nietzsches und anderer moderner Künstler, die die "Wucht" der Kunst von der äußeren Form herleiten ("hat man Törichtereres je gesehen"), setzt Peterson das Konzept des Ansatzpunktes bei der "Seele" (der Dinge) entgegen: "Geht nicht alles von innen nach außen."

22 Vgl. *M.Schmidt*, *Der Pietismus und das moderne Denken*, in: K.Aland (Hg.), *Pietismus und moderne Welt*. Witten 1974 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 12) 9-74. S.36 f. Dieser Ansatz setzte sich gewissermaßen fort in den Philosophien des 19. Jahrhunderts, die dem erkennenden Ich die Priorität in der Weltwahrnehmung zuerkannten (Kant, Romantik).

23 Was wir wollen, in: *Kupisch*, *Studenten*, a.a.O. 219.

ziale Dimension des christlichen Glaubens zum Ausdruck kam. Das "schöne Gefühl der Freundschaft", das Peterson in den ersten Jahren seines Studiums in der Gemeinschaft der DCSV genossen hatte²⁴, war für ihn ein tiefes Bedürfnis. Petersons Freundeskreis setzte sich damals ausschließlich aus Mitgliedern der DCSV zusammen. Man pflegte engen Umgang miteinander, traf sich zu gemeinsamer Bibellektüre und internen Vorträgen und war bemüht, in Offenheit voreinander sich gegenseitig im religiösen Leben mit seinen Höhen und Tiefen beizustehen: "Im warmen Zimmer bei Dämmerchein/ saßen wir beide so selig allein./ Und wir redeten dies und redeten das/ von Gott²⁵ und Welt und sonst noch was./ Und sprachen doch immer nur einen Ton/ versteckten ihn bald, enthüllten ihn schon"²⁶. Abgesehen von solchen lyrischen Erinnerungen an vertraute Stunden sind die zahlreichen an Peterson gerichteten Briefe, die in Zeiten räumlicher Trennung den persönlichen Kontakt zu ersetzen hatten, Zeugnisse dieses Austausches. Peterson selbst war ein rastloser Briefeschreiber, oft ungeduldig Reaktionen fordernd, wenn eine Antwort zu lange auf sich warten ließ. Die meisten der Freunde Petersons kannten sich auch untereinander, so daß ein jeder in ein Netz enger Beziehungen eingebunden war.

Längst nicht alle dieser Freunde waren Theologiestudenten. Sie gehörten verschiedenen Fakultäten an²⁷, und da sich der Austausch nicht nur auf die Interna des religiösen Lebens beschränkte, erhielt Peterson durch diese Freundschaften auch Impulse aus nicht-theologischen Bereichen des geistigen Lebens.

Einer der engsten Freunde Petersons aus den Jahren vor 1920 war Martin Thust, der auch verschiedentlich auf Photographien aus Petersons Studienzeit zu sehen ist. Da verstreute Spuren seiner Wirksamkeit, anders als bei der Mehrzahl der anderen Bekanntschaften, es ermöglichen, einen deutlicheren Eindruck von diesem Mann zu gewinnen und diese Freundschaft zu ihrer Zeit eine große Bedeutung für Peterson hatte²⁸, soll Thust hier kurz vorgestellt werden. Thust hatte sein Studium in Göttingen als Mathematiker begonnen, wechselte dann aber zur Theologie. Die Veröffentlichungen Karl Heims nahm er mit Begeisterung auf²⁹. Auch zu Carl Stange unterhielt er Kontakt und konnte sich mit diesem über das Licentiat Petersons beraten³⁰. Peterson hat Thust wahrscheinlich in Göttingen kennengelernt. Thust geriet hier alsbald in den Bannkreis Husserls und entwickelte sich zu einem rastlos denkenden Phänomenologen, der Peterson in seinen Briefen häufig Kabinettstücke phänomenologischer Beobachtungen zusandte. Zugleich arbeitet er um 1915 an einer eigenen (unveröffentlichten) "Dogmatik". Thust folgte seinem Lehrer Husserl nach Freiburg - Edith Stein erwähnt ihn einmal in ihren Briefen³¹ - und arbeitete anscheinend an einer Dissertation. Wie aus Briefen an Peterson bis 1920 hervorgeht, distanzierte er sich innerlich mehr und mehr von Husserl und seiner Phänomeno-

24 Tagebucheintragung, 22.6.1919.

25 Ursprünglich statt "Gott": "Theologie".

26 Passus aus dem 2. Teil einer "Trilogie" Petersons, betitelt "Abgesang zu zweien", o.D.

27 Einer der Freunde aus Göttinger Zeit, Harald *Schjelderup*, wurde später ordentlicher Professor und Leiter des Psychologischen Institutes der Universität Oslo.

28 Ca. 50 Briefe und Karten (1912-1921), die Peterson aufbewahrt hat, bilden den Niederschlag dieser Freundschaft.

29 M. Thust, *Christliche Revolution der Wissenschaft*. Karl Heim fünfundsiebzig Jahre alt, in: *Zeitwende* 20 (1949), 521-525; 523.

30 Brief an Peterson, 25.2.1914.

31 Vgl. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen*, Erster Teil 1916 - 1934, Freiburg/Basel/Wien 1976 (= Werke VIII), 46 (Brief vom 30.4.1920 an Fritz Kaufmann).

logie³², da er sich selbst mehr als Schüler Kierkegaards begriff³³, und widmete sich in der Folgezeit hauptsächlich eben Kierkegaard. Frucht dieser Bemühungen ist 1931 ein voluminöses Buch, das der Beck-Verlag unter persönlichem Einsatz von August Albers - einem gemeinsamen Freund von Thust und Peterson - herausbringt³⁴. Thust war später als Pfarrer in Baden-Württemberg tätig³⁵. Er blieb seinen einstigen Interessen treu und war in bescheidenem Umfang publizistisch tätig, sogar in "Zwischen den Zeiten"³⁶. Stichworte und Namen wie Heim und Stange, Pietismus, Phänomenologie und Kierkegaard sowie das Interesse an dogmatischen Fragen bezeichnen die vielen geistigen Berührungspunkte zwischen Thust und Peterson. Peterson fand, er unterscheide sich von seinem Freund darin, daß es ihm nicht wie diesem gegeben sei, in der geistigen Arbeit und der Objektivität der Leistungen sein "armes Ich" zu vergessen³⁷. Um 1920 bricht der Kontakt zwischen den beiden ab.

Zu dem Freundespaar Peterson und Thust gehört der einige Jahre ältere Lektor August Albers, der die beiden Studenten förderte und zugleich mit großer Bewunderung zu ihnen aufsah³⁸. Im Jahr 1918 wurde aus der Bekanntschaft zwischen Albers und Peterson eine enge Freundschaft. Albers, "ein kleiner Mann mit Spitzbart und dem Gesicht eines klugen Fauns"³⁹, hatte in der Zeit des 1. Weltkrieges vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen zum Beck-Verlag in München gewechselt, "verkörperte (...) in seiner Person längere Zeit sowohl Herstellungs- wie Werbeabteilung" und besaß das Gespür, dem Verlag einträgliche Autoren wie z.B. Oswald Spengler zu gewinnen⁴⁰. Albers verehrte Spengler ebenso, wie Peterson diesen verachtete⁴¹. Er teilte aber Petersons Kierkegaard-Begeisterung und war in seiner Frömmigkeit gleichfalls pietistisch geprägt. Für die katholische Kirche hatte er kein Verständnis. Die knapp 80 Briefe von Albers an Peterson (ab 1917) sind aufschlußreiche Quellen für Petersons Biographie. Selber wissenschaftlicher Autodidakt, "ein kleiner Privatgelehrter auf vielen Gebieten, namentlich dem der Theologie"⁴², tauschte Albers sich mit Peterson in dicken Briefen über Gestalten und

32 Eine Photographie von 1922 zeigt ihn noch im Schülerkreise Husserls, zusammen unter anderen mit Kaufmann, Heidegger und Löwith, siehe H.R. Sepp (Hg. i.A. des Husserl-Archivs), Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, München 1988, 295.

33 Thust an Peterson, 27.10.1920.

34 Vgl. dazu unten S. 115 f.

35 Vgl. die Angaben zur Person in: Zeitwende 20 (1949) im Hefteinband. Karl Löwith widmet in seinen Erinnerungen Martin Thust folgenden Satz: "Der Pietist Martin Thust, der ebenfalls bei Husserl studierte, ist nach der Veröffentlichung eines ausgezeichneten Kierkegaardbuches in Schlesien Pfarrer geworden." Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Stuttgart 1986, 59.

36 Das Wort und die geistigen Realitäten (Ferdinand Ebner), in: Zwischen den Zeiten 2 (1924); vgl. weiter: Der ästhet. Mensch. Erste Einführung in den Geist Sören Kierkegaards, in: Preuß. Jahrbuch 190 (1922), 49 f. Die meisten Aufsätze und Besprechungen sind in der "Zeitwende" erschienen, zu deren Mitarbeitern Thust von Anfang an gehörte: Die Reinheit des Herzens (über Kierkegaard), in: Zeitwende 1 (1925) 332-334; Gerhard Tersteegen, in: Zeitwende 1 (1925) 553-558; Martin Kähler, in: Zeitwende 2 (1926) 109-111; Sören Kierkegaard und die wissenschaftliche Theologie, in: Zeitwende 3 (1927) 484-487; Die Welt der Formen (Hermann Friedmann), in: Zeitwende 4 (1928).

37 Vgl. Tagebucheintragung vom 22.6.1919, die Passagen aus einem Brief an Thust wiedergibt.

38 Es existiert noch eine Photographie gemeinsam von Albers und Thust (im Besitz der Familie Peterson).

39 A.M. Koktanek, Oswald Spengler in seiner Zeit, München 1968, 230.

40 Vgl. zur Person: Festschrift zum 200jährigen Bestehen des Verlages C.H.Beck 1763-1963, München 1963, 110 ff, 182.

41 Vgl. dazu oben S. 48 f. Peterson kannte die Gedanken Spenglers anfangs nur durch die Berichte von Albers, vgl. Peterson an Haecker, 12.10.1919.

42 Vgl. Festschrift des Beck-Verlages, a.a.O. 110 f.

aktuelle Entwicklungen der Geisteswelt aus⁴³. Albers sammelte sorgfältig alle Briefe von Peterson, sogar solche, die nicht an ihn gerichtet waren, sondern z.B. an Theodor Haecker⁴⁴, mit dem er Peterson 1918 bekannt gemacht hatte. 1928 schrieb Albers an Franz Blei, er habe "eine Reihe kostbarer Briefe über seine [Petersons] innere Kämpfe, wie sie wohl kaum sonst ein Theologe in unserer Zeit geschrieben hat"⁴⁵.

Von Albers selbst befinden sich zwei Manuskripte im Nachlaß Petersons: Das eine handelt von der Eschatologie Johannes Müllers (vor dem Hintergrund einiger Gedanken Kierkegaards), das andere über "Hölderlin, Wilamowitz und die Innere Form". Letzteres ist vor allem deshalb interessant, weil in ihm seitenweise aus dem "Brief eines jungen, sehr hellsehtigen Freundes" zitiert wird. Der Duktus dieses Zitates - eine herbe Kritik an Wilamowitz' Hellas-Interpretation, darüberhinaus grundsätzliche Aussagen zum Wesen der Wissenschaft - läßt unschwer schließen, daß dieser "hellsehtige Freund" niemand anderes als Peterson ist.

Albers stellte sich ebenfalls in die Reihe derer, die Peterson bei seinen Berufsproblemen mit Rat und Tat beiseite standen. Er war wertvoller Vermittler in Publikationsfragen ("Die Kirche" erschien 1928 im Beck-Verlag) und versuchte Peterson - vergeblich - zu umfangreicheren Veröffentlichungen zu bewegen: "Zu meinem Bedauern merke ich aus Deinem Briefe ferner, dass Du trotz Deiner Gedankenfülle und Deiner Materialbeherrschung nichts produziert; das ist natürlich sehr schade."⁴⁶

Albers hat sich 1936, 11 Tage nach dem Tode seines Freundes Oswald Spengler, das Leben genommen⁴⁷. Der Briefwechsel mit Peterson hatte schon einige Jahre zuvor aufgehört.

b) Die Bekehrung

Die Bekehrung gehört zu den unverzichtbaren Konstituenten des Pietismus und aller von ihm inspirierten späteren Bewegungen. "Unter Pietismus verstehe ich die Überzeugung, daß es ein Christentum gibt nur auf Grund einer Bekehrung", konnte Karl Heim kategorisch formulieren⁴⁸. Bekehrung bedeutete im Pietismus im allgemeinen die konkrete Erfahrung der Wiedergeburt. Dem neuen Menschen, der aus ihr hervorgeht, galt hauptsächlich das theologische und praktische Interesse⁴⁹. Vor dem Hintergrund eines Christentums, das zur gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit geworden ist, kommt in der Bekehrungsforderung die Einsicht zum Tragen, daß eine entschiedene Hinkehr zu Gott gemäß dem Zeugnis der Schrift unabdingbare Voraussetzung für ein Leben in der

43 Ein Briefmanuskript Petersons von ca. 1920, das ganz offensichtlich an Albers gerichtet war, knüpft beispielsweise an dessen Beschäftigung mit der Ästhetik Friedrich Lippolds an. 1920 erschien im Beck-Verlag, besorgt von Albers, das Nachlaßwerk von Lippold über die "Bausteine zu einer Ästhetik der inneren Form".

44 Brief von Albers an Haecker, 7.3.1919 (im Nachlaß Haeckers).

45 Brief vom 14.12.1928 ist im Nachlaß Petersons. Wie in der Einleitung bemerkt, war ein Nachlaß von Albers bislang leider nicht aufzufinden.

46 An Peterson, 7.3.1928.

47 Vgl. *Koktanek*, Spengler, 229, 32; vgl. weiter Festschrift des Beck-Verlags, a.a.O. 182, sowie J. Naether, Oswald Spengler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek/Hamburg 1984 (rowohlt monographien). Hier findet sich außer einer Photographie von Albers auch noch eine Karikatur seiner Gestalt aus der Feder Spenglers (83 f.; vgl. auch *Koktanek*, Spengler, a.a.O. 463). Weitere Zeugnisse von bzw. über Albers in: A.M. *Koktanek* (Hrsg.), Briefe Oswald Spenglers 1913-1936, München 1965.

48 Zit. bei Kucera, Art. Karl Heim, a.a.O. 774.

49 Vgl. *Schmidt*, Der Pietismus und das moderne Denken, a.a.O. 11.

Nachfolge Christi und für missionarisches Wirken ist⁵⁰. Die bewußte Entscheidung zur Annahme der biblischen Botschaft gründet freilich nicht in einem Willens- oder Verstandesakt des Menschen, sondern erwächst aus dem unmittelbaren Innwerden des in der Verkündigung angebotenen Heils⁵¹. Vielfältig sind die konkreten Begleitumstände, unter denen sich ein Bekehrungserlebnis vollziehen konnte; so gibt es beispielsweise keine einheitliche Antwort auf die Frage, ob die Bekehrungserfahrung mit einem bestimmten Datum verknüpft sein muß oder Resultat eines längeren Prozesses sein kann⁵². Auch in der DCSV konnte man sich in dieser Hinsicht zu keiner gemeinsamen Ansicht durchringen⁵³, enthielt sich zum großen Teil aber auch bewußt einer normativen Methodik für den Ablauf der angestrebten Bekehrungen unter den Studenten.

Erik Peterson ist ein solches Bekehrungs- und Wiedergeburtserlebnis zuteil geworden: "Ich habe aber auch meine Bekehrung erlebt und bin auch einst glühendes Mitglied in der Gemeinschaftsbewegung gewesen."⁵⁴ Den unmittelbaren Niederschlag dieser Erfahrung dürften wir in einer flüchtig niedergeschriebenen Notiz vom 7. Juli 1910 vor uns haben, der man die innere Erregung des Verfassers noch anmerkt⁵⁵:

"Herr Gott, mein lieber, lieber Vater. Aus tiefstem Herzensgrunde danke ich Dir, daß Du Dich heute mir gezeigt hast, durch Deinen heiligen Geist und unsern Herrn Jesum Christum, Deinen eingeborenen Sohn. Wie danke ich Dir Vater für diese Deine Güte. Nun hat der Streit und Kampf ein Ende. Nun bist Du mein lieber Vater und Jesus mein Herzensbruder worden. Mein Jesu[herr?], bleib Du als mein Beschützer bei mir, sieh der Satan wird gar oft noch kommen. Dann kämpfe Du mit mir zusammen Seite an Seite gegen ihn.

Wie bin ich froh, wie bin ich glücklich, daß ich nun von neuem geboren bin. Von heute dem 7 Juli 1910 (Dienstag) datiert mein neues Leben.

Es war Abend. Nach meiner Gewohnheit ging ich spazieren. Ich quälte mich wieder mit Zweifel und daß ich Gottes und auch Jesu nie so recht gewiß wurde, sie waren mir mehr das Ziel meiner Wünsche und ich täuschte mir stets vor, ich besäße sie schon. Da sandte mir Gott aber seinen heiligen Geist. Ein liebliches Gefühl beim Denken entstand in meinem Kopf - und - ich war meines Gottes und meines Herzensjesu bewußt geworden. Wie groß war da meine Freude. Des ganzen Wegs nach Hause gehend habe ich in Zungen redend Gott gepriesen und unsern lieben Herrn Jesu dafür gedankt, daß er die saure Arbeit getan und für uns in die Welt kommen und gestorben ist. Nun bin ich alles dessen gewiß, was die Kirche lehrt, was die Lebendigen der Kirche empfunden haben.

Nun, da mir der Geist Gottes zu teil geworden, weiß ich warum Christus Gott und Mensch für uns gestorben ist, warum und was die Dreieinigkeit ist usw. Nun da ich das erlebt hab. Bin ich

50 Vgl. dazu J. Schniewind, Das biblische Wort von der Bekehrung, in: O. Schmitz (Hg.), Pietismus und Theologie. Beiträge zu ihrer Verständigung, Neukirchen 1956, 48-61.

51 Vgl. P. Althaus, Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 1 (1959), 3-25; 16 f. Auf die unterschiedlichen Akzentsetzungen in der Beschreibung dieser Erfahrung, die mit verschiedenen geprägten Bezugnahmen auf die biblischen Kategorien von Rechtfertigung und Sündenvergebung, Wiedergeburt und Heiligung, Glaubens- und Heilsgewißheit gegeben sind, können wir hier nicht eingehen. Vgl. dazu, stellvertretend für andere Literatur, die historischen Einzeluntersuchungen von M. Schmid, Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 2).

52 So sogar, trotz der hier einsetzenden starken Schematisierung, bei August Hermann Francke, vgl. F.W. Kantzenbach, Orthodoxie und Pietismus, Gütersloh 1966, 150. Vgl. weiter zu dieser Frage Schniewind, a.a.O. 48, 58.

53 Vgl. Kupisch, Studenten, 33.

54 Antwortbrief auf einen Bekehrungsbericht Erika Gothes (8.4.1923), o.D.

55 Dieser lose Notizzettel ist bereits von Bolgiani in der Masse des Nachlasses entdeckt und einer ersten Deutung unterzogen worden, vgl. Bolgiani, Figure e problemi, LXXI-LXXIV. In der partiellen Wiedergabe dieser Notiz wurden von Bolgiani einige Passagen als unleserlich ausgelassen. Ich versuche hier eine vollständige Fassung vorzulegen.

glücklich. Herr, Herr mein ewiger Vater, mein leidensstarker Jesu, heiliger Geist Euch sei tausend Mal gedankt."

Die Niederschrift dieser abendlichen Gotteserfahrung zerfällt in mehrere Teile: Dem unmittelbaren Dank für das "Sich-Zeigen" Gottes und der Bitte um weiteren Beistand folgt ein berichtender Teil, der den genauen Zeitpunkt der Erfahrung, die Vorgeschichte und den Inhalt des Erlebnisses reflektiert. Dieser erzählende Rückblick mündet schließlich wieder in eine Gebärde freudigen Danks.

Anders als es beispielsweise beim Bekehrungserlebnis Karl Heims der Fall war, erfolgte diese Gotteserfahrung Petersons nicht unter dem Einfluß einer Predigt oder im Zusammenhang eines bestimmten Schriftwortes⁵⁶. Das Subjekt der Erfahrung ist vielmehr der einsame, mit Glaubenszweifeln ringende Theologiestudent. Bisher war die Glaubensgewißheit nur angestrebt ("Ziel meiner Wünsche"), aber noch nicht erreicht. Der Schwerpunkt der Erfahrung liegt nicht eigentlich auf dem soteriologischen Aspekt, wenn dieser auch nicht fehlt, sondern auf der theologischen Vergewisserung⁵⁷. Nach einer Art von "synästhetischem" Erlebnis ("ein liebliches Gefühl beim Denken im Kopf") stellt sich neue Gewißheit ein: Sie umfaßt all das, "was die Kirche lehrt". Durch den Geist vermeint Peterson innere Klarheit über die zentralen Heilswahrheiten, ja sogar noch über deren "Begründung" erlangt zu haben: "Nun...weiß ich warum Christus Gott und Mensch für uns gestorben ist, warum und was die Dreieinigkeit ist usw." Man könnte also von einer Privatoffenbarung des trinitarischen Gottes und seiner Heilsökonomie sprechen⁵⁸. Von fundamentalen, rationalen Zweifeln an der Wirklichkeit Gottes und an seinem in der Schrift bezeugten und in den Lehren der Kirche formulierten Erlösungshandeln scheint Petersons zukünftig verschont geblieben zu sein⁵⁹.

56 Karl Heims Lebenswende hatte sich auf der Frankfurter Konferenz der DCSV 1893 vollzogen. Unter dem Eindruck einer Predigt des Erweckungspredigers Elias Schrenk - einer der hervorragendsten Persönlichkeiten der Gemeinschaftsbewegung - über das Jesaja-Wort 43,18f ("Achtet nicht auf das Alte ...Denket nicht an das Vorige") und einer sich anschließenden persönlichen Aussprache kam es bei Heim zur "bedingungslosen Kapitulation", zum "radikalen Neuanfang" und schöpferischen Neubeginn des inneren Lebens. Vgl. K.Heim, Ich gedenke, a.a.O., sowie Köberle, Karl Heim, a.a.O. 13; Kupisch, Studenten, a.a.O. 85.

57 Vgl. die Kritik von Althaus, Bekehrung a.a.O. 21, an einer soteriologischen Engführung der Bekehrungserfahrung: "Das bewegende Motiv der inneren Geschichte des Menschen mit Jesus Christus muß nicht immer die Heilsfrage im engeren Sinn sein, es wird heute meist zuvor die Wahrheitsfrage, die Frage nach letzter haltender und bindender Wahrheit, die dem Leben seinen Sinn gibt, sein."

58 In einigen Elementen gemahnt dieser Bekehrungsbericht stark an das Urbild derartiger Erlebnisbeschreibungen von August Hermann Francke: Auch dieser erlebt seine religiöse Lebenswende nicht wie Luther anhand eines Schriftwortes, sondern kommt durch Gebet "zu einem inneren seligen Gefühl" (Kantzenbach, Orthodoxie und Pietismus, a.a.O. 151), wobei das Erlebnis ebenfalls die Glaubenszweifel ausräumt: "Denn wie man eine Hand umwendet, so war all mein Zweifel hinweg, ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu, ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen, alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf einmal weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Mut Gott lobte und preisete, der mir solche große Gnade erzeigt hatte." (Zit. bei Kantzenbach, ebd. 150). Vgl. dazu auch M.Schmidt, A.H.Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung, in: ders., Wiederburt und neuer Mensch, a.a.O. 195-211; 201; E.Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 135-139 (139: "Gottes Wirklichkeit hatte sich dort dem jungen Magister mit ursprünglicher Gewalt aufgedrängt."); P.Kurten, Umkehr zum lebendigen Gott. Die Bekehrungstheologie A.H.Franckes als Beitrag zur Erneuerung des Glaubens, Paderborn etc. 1985 (= Paderborner Theologische Studien, 15), 156: "Durch die Gnade wird der Mensch fähig, Gott als seinen lieben Vater anzuerkennen."

59 Vgl. dazu Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts (WS 1922/23): Im rational bedingten Zweifel sah Peterson die Schwäche des modernen Liberalismus und setzte ihn negativ von der existentiellen Anfechtung ab: "Liberal sind alle die, die mit dem Verstande, statt mit dem Herzen zweifeln. Die an der Wahrheit einzelner Denk- und Glaubensinhalte zweifeln, anstatt ihre eigene Existenz in Frage zu stellen."

Peterson hat der näheren Bestimmung der in der Bekehrung erlangten Gewißheit auch in seinem Tagebuch einige Reflexionen gewidmet⁶⁰, in denen stärker die Dialektik zwischen der Infragestellung und Vernichtung des Menschen als Sünder und seiner Befreiung zum neuen Leben in Christo betont wird. Im Unterschied zum bloß äußeren und infolgedessen toten Wissen von den geschichtlichen Heilstatsachen habe die eigentliche innere und lebensspendende Gewißheit Gottes ihren Sitz im "Gewissen". Diese Gewißheit sei nur im Leben und Sterben Christi zu haben. Während der Sünder sich nur seines eigenen Ichs vergewissere, also seiner Sünden gewiß sei und darüber hinaus nichts anerkennen könne, erkenne der Christ, der sich Gottes vergewissere, gerade seine eigene Nichtigkeit:

"Der Christ (...) erkennt sich prinzipiell nicht an, gar nicht an, im Gegenteil, er negiert sich. Infolgedessen kann er wohl Gott, Mitmenschen, Normen u.s.w. anerkennen(...) Weil der Christ Gottes gewiß geworden ist, so kann sein ganzes ferneres Leben nur in der Auswirkung Gottes bestehen. Man kann Gottes gewiß werden nur im Geist."⁶¹

Diese Erfahrung kann der Mensch nicht aus eigenen Kräften erlangen, sie ist allein von Gott geschaffen. Der Mensch wirkt daran noch nicht einmal mit - zumindest hat Peterson das damals so gesehen⁶². Diese Sicht hat er später auf das Verständnis der Wirkung der Sakramente übertragen.

Die Selbstoffenbarung Gottes im Bekehrungserlebnis ergreift den Menschen und verwandelt ihn. Die Bekehrung ist zugleich eine Wiedergeburt ("...daß ich nun von neuem geboren bin"), die am Anfang eines neuen Lebens als "Gotteskind" ("Nun bist Du mein lieber Vater und Jesus mein Herzensbruder worden") steht. Jesus Christus ist zugleich der starke Sieger über die Mächte des Bösen, der fortan "Seite an Seite" mit seinem Schützling gegen die Angriffe des Satans zu kämpfen gebeten wird. Die Versuchung zur Sünde dauert also an⁶³. Die Angriffe des Teufels, die den wiedergeborenen Christen in seinem inneren Leben gefährden, spielen in Petersons Tagebüchern eine große Rolle⁶⁴.

Einen liberalen Zweifler sieht Peterson in Schiller, einen existentiellen in Lessing und folgt damit anscheinend den Vorgaben Kierkegaards (vgl. dazu *J.Ringleben*, Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards, Berlin/New York 1983, 210 ff).

60 Vgl. Tagebucheintragung, 3.12.1911.

61 Ebd. Vgl. auch *Schniewind*, Das biblische Wort von der Bekehrung a.a.O. 57: "Sich bekehren, das bedeutet also: die Entscheidung, die Gott über uns gefällt hat, begreifen, anerkennen, ihr recht geben; dem Urteil recht geben: dein Leben gilt nicht mehr, aber Christus ist dein Leben. Bekehrung, das bedeutet, von sich selbst freigesprochen werden, von sich selbst absehen lernen."

62 Tagebucheintragung, 14.6.1911: "Soviel ist sicher, die Bekehrung d.h. Hinwendung zu Gott liegt nicht am Menschen, sondern Gott schafft sie. (...) Bei der Bekehrung ist auch nicht der Mensch mitwirkend, sondern sie ist allein Gottes Werk und allein von seinem Erbarmen und seiner Gnade und seinem Willen abhängig." Vgl. auch die Selbstverteidigung Heims gegenüber dem Pelagianismusvorwurf: Das innere Zeugnis des Geistes, durch das die Bekehrung bestimmt wird, sei gerade die Befreiung von allen Selbsterlösungsversuchen und aller Selbstbefangenheit: "Nur dadurch, daß in mir selbst etwas ganz Großes geschieht, wird mein Blick völlig abgewandt von allem, was in mir selbst geschieht, und ganz auf das gerichtet, was ohne mein Zutun für mich geschehen ist." *K.Heim*, Die dogmatische Grundlage des erwecklichen Zeugnisses, in: O.Schmitz (Hg.) *Pietismus und Theologie*, a.a.O. 31-38; 37.

63 Innerhalb der Gemeinschaftsbewegung war nicht selten unter Einfluß evangelikaler Kreise vollkommene Sündelosigkeit im Anschluß an eine Bekehrung gefordert worden, vgl. *Kupisch*, Idealismus, a.a.O. 117.

64 Vgl. Tagebucheintragungen, 14.1.1912: "Das Reich des Teufels ist wie das Reich Gottes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, siehe das Reich des Teufels ist in euch", und 19.9.1912: "Der Teufel ist der Feind des persönlichen Lebens. Der Teufel will vor allem, daß wir schlafen, denn so kriegt er uns am besten herum. Der geistliche Schlaf ist das Hauptmittel des Teufels (...) Wachet und betet!" - Aus dem Kampf gegen diesen geistlichen Schlaf leitet sich im übrigen ja auch der "Erweckungsruf" der Bekehrung ab.

Für den Pietisten ist das christliche Leben wesentlich dynamisch, denn so "wirklich" der neue Lebensanfang der Wiedergeburt auch sein mag, so sehr verlangt er essentiell nach einer Weiterführung in der fortschreitenden Bewegung der Heiligung⁶⁵. Deswegen spielte die Pädagogik im Pietismus eine so große Rolle. "Ein Christ war für die Pietisten (...) nie im Gewordensein, sondern immer im Werden begriffen."⁶⁶ Peterson zweifelte in diesen Jahren aber, ob denn nun das Sein oder das Werden als primäre Kategorie christlichen Lebens anzusehen sei. Gelegentliche Notizen weisen bereits auf eine Präferenz des Seins - Einflüsse Kierkegaards haben dabei vielleicht eine Rolle gespielt⁶⁷ - und zeigen damit ebenfalls Anknüpfungspunkte für das spätere sakramentale Denken Petersons:

"Gott sieht nicht so sehr auf die Bewegung, sondern auf das Sein. Wenn wir durch den Geist in Gott sind, so ist dies die Hauptsache. Die Heiligung kommt erst in zweiter Linie, Hauptsache ist, daß der Geist in unserm Herzen ist und wohnt. Der Geist ist das Siegel der Errettung, d.h. der Geistbesitz, nicht die Handhabung des Geistes. Wie Gott ruht, so ruht der Mensch durch den Geist in Gott. Ruhen ist Existieren, Sein, Atmen, Leben. Wer aber nicht also ist, der lebt auch nicht, sondern er 'wird' d.h. er vegetiert"⁶⁸.

Einen kontinuierlichen Übergang, eine Entwicklung vom Nichtsein zum Sein, vom Bösen zum Guten kann es im von Kontrasten geprägten Denken Petersons nicht geben⁶⁹.

c) Das theologische Verhältnis von Bekehrungserlebnis und Taufe

Peterson nimmt in seinem Bekehrungsbericht keinen Bezug auf die Taufe, ebenso wenig in den Reflexionen über die Bekehrung an anderen Stellen zu dieser Zeit. Überhaupt spielt der Begriff des Sakraments beim Studenten Peterson keine Rolle. Innerhalb der Studentenbewegung fanden sich durchaus Vertreter der im Pietismus vorherrschenden Ansicht, daß das Erlebnis der persönlichen Bekehrung über Taufe und Taufgnade zu stehen habe⁷⁰. Sollte Peterson ursprünglich auch dieser Ansicht gewesen sein, so hat sich

rungspredigt in der Gemeinschaftsbewegung her, vgl. *Schniewind*, Das biblische Wort von der Bekehrung, a.a.O. 56.

65 Vgl. *Schmidt*, Der Pietismus und das moderne Denken, a.a.O. 12: "Die neue Geburt war wirklich neuer Lebensanfang. Sie besaß keinen Eigenwert, sondern konnte nur als Auftakt zu größerem, reiferen Geschehen sinnvoll werden. Der Grundgedanke des Fortschritts lag dem Pietismus nahe".

66 *Schmidt*, ebd.

67 Vgl. zur Problematik des Verhältnisses von Sein (als Dasein) und Werden (als Christ-Werden) bei Kierkegaard die Bemerkungen von P.-P. *Sänger*, Sein oder Werden? Über das Verhältnis Kierkegaards zu Schleiermacher, in: Die Zeichen der Zeit 19 (1965), 76-78; 77: "Kierkegaard versteht das Sein metaphysisch, als Dasein. Das christliche Sein ist neues Sein kraft der neu schaffenden Gnade Gottes. (...) Der Sprung geschieht im Augenblick und setzt auf im Sein (...). Die Existenzsphären sind als Daseinssphären Seinssphären."

68 Tagebucheintragung, 20.1.1912.

69 "Der Mensch erkennt sein Elend als Seiendes, denn er ist voller Sünde und die Sünde ist etwas in ihm Seiendes. Das schlecht Seiende kann nur durch das Gut Seiende überwunden werden, d.h. es ist eine Neugeburt unbedingt nötig, nicht die Sünde, sondern die Gnade muß in ihm herrschen. Mit den ethischen Kategorien ist in das allgemeine Werden der Begriff des Seins hereingebracht, denn es hat eigentlich nur einen Sinn zu reden vom Gut sein und Böse sein, nicht aber vom Gut werden und Böse werden. Gut und Böse sind Eigenschaften, also Seinsprädikate." Tagebucheintragung, 13.1.1912. Im Hintergrund dieses hier nur auszugsweise zitierten Passus stehen Reflexionen Kierkegaards über das ästhetische und ethische Stadium.

70 Vgl. *Kupisch*, Studenten, a.a.O. 30. Vgl. weiter die Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaubensentscheidung gerade auch bei O. *Schmitz*, Die Lehre des Neuen Testaments über Taufe, Buße, Glaube, Heilsgewißheit, in: ders. (Hg.), Pietismus und Theologie, a.a.O. 62-72; 65: "Teilhaftig des neuen Lebens aus Gott und in diesem Sinne wiedergeboren ist der Mensch erst dann, wenn er dieses Heil Gottes [das Gott dem Täufling in der Taufe zueignet] im Glauben für sich persönlich angenommen hat. Darum kann die

hier sein Denken grundlegend geändert. Wenige Jahre später reintegriert er nämlich die positiven inhaltlichen Bestimmungen der pietistischen Bekehrungstheologie in die Sakramententheologie. Er hat es dann konsequent abgelehnt, die fundamentale Bedeutung der Taufe als Initiationssakrament zugunsten eines Bekehrungserlebnisses im Sinne der pietistischen Forderung zu relativieren. Er sah dabei durchaus die strukturelle Analogie zwischen den "substantiellen Veränderungen" der menschlichen Natur, die sich im Sinne des pietistischen Realismus an dem im Bekehrungserlebnis Wiedergeborenen vollziehen, und den Wandlungen, denen der Mensch im sakramentalen Geschehen ausgesetzt ist. In diesem Zusammenhang konnte er vom "quasisakramentalen" Denken der Pietisten sprechen:

"Der Begriff der Buße bei Hermas ist ihrem ganzen Charakter nach dem pietistisch-methodistischen Begriff der Bekehrung verwandt. Der pietistische Begriff der Bekehrung ist ebenfalls ein quasisakramentaler Begriff. Nach streng pietistischer Auffassung kann es ja nur *Eine* (erlebbare) Bekehrung geben, und es ist vollkommen sinnvoll, wenn dann die Wiedergeburt in pietistischen Kreisen auch als eine substantielle Wiedergeburt gedeutet wird. Damit kommt der quasisakramentale pietistische Bekehrungsbegriff deutlich zum Ausdruck, denn sinnvoll kann von substantiellen Veränderungen doch nur in der sakramentalen Sphäre geredet werden."⁷¹

Wesentlich im Pietismus scheine ihm die "Tendenz auf den Begriff der 'innewohnenden Gnade' zu sein", resümierte Peterson Jahre später. Dabei handele es sich um einen spezifisch katholischen Begriff. Der Pietismus habe diese Gnade aber fälschlicherweise in der Psyche statt im sakramentalen Ereignis lokalisiert⁷². Die Transformation der pietistischen Kategorie der Bekehrung in die Kategorie des Sakraments ist eine der Linien, die den Pietisten Peterson mit dem späteren katholischen Konvertiten verbinden.

2. Pietistische Positionen und Oppositionen

a) Lektüre des Studenten

Erik Peterson stieß in der Zeit zur DCSV, in der sie zwar noch für den Einfluß der Gemeinschaftsbewegung geöffnet war, zugleich aber schon stärker die Herausforderungen von moderner Wissenschaft und Theologie akzeptiert hatte. Gegenüber Bestrebungen, den Studenten der DCSV in ihrer Lektüre eine Beschränkung auf Bibel und erbauliches Schrifttum zu empfehlen, plädierte Karl Heim für eine unerschrockene Auseinandersetzung mit Werken, die außerhalb des Areals erweckter Christen entstanden waren:

Gabe Gottes in der Taufe in keiner Weise an die Stelle der persönlichen Glaubensentscheidung treten". In seiner Kirchengeschichte erwähnt Peterson selbst einmal die "Lehre von der Taufwiedergeburt, die den Pietisten bis auf unsere Tage unerträglich erschienen ist" (Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts, Kap. über Großgebauer).

⁷¹ Vorlesung Dogmengeschichte des Altertums WS 1928/29 Kapitel über den "Hirten des Hermas" (eingeschobenes älteres Blatt, ohne Seitenangabe). Peterson zeigte sich in den damaligen Vorlesungen lange Zeit unschlüssig, ob dem kirchlichen Bußinstitut der Charakter eines Sakraments zuerkannt werden könnte. Zunächst wollte er der Buße nur quasisakramentalen Charakter zuerkennen, da hier ein Nachlaß der (empirischen) Sünden in einer juristischen Form vorliege, in der Taufe hingegen eine substantielle Tilgung der metaphysischen (bzw. der Erb-)Sünde gegeben sei.

⁷² Vgl. Harnack-Briefwechsel, 316 f.

"Stellen wir unsere Lektüre zunächst, gerade um Jesu zu dienen, nicht unter christliche Gesichtspunkte, sofern jegliche literarische und wissenschaftliche Arbeit in gewissem Sinne voraussetzungslos sein muß, um eben einen Mann wie Stirner, Nietzsche oder Schopenhauer überhaupt erst zu verstehen und nicht von vornherein die Kritik mitzubringen, auch wo es noch am einfachen Wissen und Verstehen mangelt"⁷³.

Die buntgemischte Reclam-Handbibliothek Petersons, die z.T. sogar noch aus seiner Schulzeit stammt⁷⁴, vor allem aber Lektüreniederschläge des Studenten in den eng beschriebenen Schulheften (bis ca.1920) zeigen, daß er sich solche Mahnungen zu Herzen genommen hat⁷⁵. Friedrich Nietzsche beispielsweise zählt zu den *Philosophen*, die in den Heften am besten vertreten sind, neben Sören Kierkegaard und Arthur Schopenhauer⁷⁶. An Philosophen finden sich weiter: Aristoteles, Bacon, Bergson, Dilthey, Epictet, Eucken, Feuerbach, Fichte, Hamann, Hegel (vergleichsweise viel), v.Humboldt, Husserl, Kant, Montaigne, H.Nohl, Platon, Plotin, Renan, Scheler*, Schelling, Seneca, G.Simmel, Spranger, Troeltsch, Voltaire, Windelband u.a.m. Unter den *Dichtern* dürfte Goethe an der Spitze stehen. Daneben stößt man auf die griechischen Tragiker, auf die deutschen Klassiker von Lessing über Schiller bis zu Hölderlin. Besonders gern las Peterson das Schrifttum der Romantik, vor allem die Dichtungen Novalis'. Großer Beliebtheit erfreuten sich bei ihm aber auch die Vertreter des literarischen Realismus im 19.Jahrhundert: Balzac besonders und Dostojewski, Flaubert, Ibsen (in der Handbibliothek), Stendhal, später vor allem Strindberg*, außerdem Fontane, Hebbel, Meyer, Raabe, Tolstoj. Auch den moderneren bzw. zeitgenössischen Literaten und Dichtern schenkte der Student seine Aufmerksamkeit, z.B. H.Bahr, Baudelaire, Claudel*, R.Dehmel, Ebner-Eschenbach, A.France, George, Gide*, Hauptmann, Hesse, Heyse, Hofmannsthal, Jammes*, Liliencron, Maeterlinck, Th.Mann (Tod in Venedig), Morgenstern, Péguy*, Rilke, R.A.Schröder, St.Zweig u.a. Gerne notierte er bissige Aphorismen z.B. von Lichtenberg und Karl Kraus*. Ferner sind die Werke namhafter *Historiker, Kulturgeschichtler und Philologen* wie Ranke, Burckhardt, Droysen, Carlyle⁷⁷, E.Meyer, de Lagarde und v.Wilamowitz vertreten. Im *politischen Bereich* reicht die Palette von Friedrich dem Großen über Bismarck und Naumann bis hin zu Vertretern der Sozialdemokratie. Außer einigen literaturgeschichtlichen, kunstgeschichtlichen und ästhetischen Werken finden sich sodann in erstaunlichem Maße Zeugnisse aus der *Geisteswelt fernöstlicher Religionen*, aber auch des Vorderen *Orients*⁷⁸. Bunt gemischt ist die Auslese bei den *Theologen und christlichen Mystikern*: Die Kirchenväter sind zwar vertreten, aber nicht sehr reichlich. Eine Ausnahme bildet Augustinus: Peterson hat sowohl

⁷³ Zit. bei Kupisch, Studenten, a.a.O. 75.

⁷⁴ Vgl. im einzelnen dazu unten Exkurs 8.

⁷⁵ Zur Lektüre Petersons vgl. auch *Bolgiani*, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 7 f. Ich nenne die Namen im folgenden jeweils alphabetisch. Autoren, die nur im letzten Lektüreheft aufgeführt sind, werden mit einem * bezeichnet. Sie fallen deutlich aus der Reihe der Vorgenannten.

⁷⁶ Im Reclam-Bändchen "Einleitung in die Philosophie nebst Abhandlungen zu Dialektik, Ästhetik und über die deutsche Sprachverhöhnung", das Peterson schon 1909 erstanden hat, ist viel angestrichen.

⁷⁷ Dessen Schrift "Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche der Geschichte" scheint in der Reclam-Bibliothek das älteste Bändchen zu sein: Auf dem Einband ist "September 1907" vermerkt.

⁷⁸ Die Vertreter der Erweckungsbewegung hatten ein eigenes Interesse an diesem Schrifttum, vgl. dazu P.Maser, Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 33 (1981), 221-249. Peterson las beispielsweise eingehend die "Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik" von F.A.G.Tholuck (1825).

dessen großen Werke (*Confessiones*, *Civitas Dei*) als auch eine Fülle seiner Predigten und Schriftauslegungen schon recht früh gelesen. Die Scholastiker tauchen nur spärlich auf (z.B. Bonaventura*). Martin Luther nimmt von allen Autoren wohl den breitesten Raum ein (Programmatische Schriften und Bekenntnisse ebenso wie Predigten, Tischreden, polemische Traktate, in Latein wie in Deutsch), während Calvin und Melancthon nur selten eines Zitates für würdig befunden wurden. Auch Petersons Vorliebe für Martin Kähler, dessen Schriften ihm vor allem in der Berliner Zeit eine große Hilfe waren⁷⁹, hat sich in den Heften niedergeschlagen. Daneben finden sich die Namen von Angelus Silesius, F.v.Baader, Böhme, Cremer, Fénelon, Pascal, Schleiermacher (in reicherm Maße)⁸⁰, D.F.Strauss, R.Rothe, A.Ritschl, Tholuck, Overbeck, J.T.Beck, außerdem zeitgenössische Theologen wie Deißmann, Duhm, Fr.W.Förster, v.Harnack (Dogmengeschichte), Heim, W.Herrmann, der Religionspsychologe W.James, Ihmels, Kaftan, Kutter, Rittelmeyer, Schaefer, Schlatter (sehr oft), Schweitzer, C.Stange, der Missionstheologe G.Warnecke u.a. Im letzten Heft sind reichlich Worte von "klassischen" Heiligen und Mystikern wie Bernhard von Clairvaux und Teresa von Avila notiert. Eines der größten Kontingente der Leseernte Petersons stellt jedoch der *Pietismus*. Selbstverständlich fehlen nicht die pietistischen Gründer und Ahnen: Tersteegen, Bengel, Oetinger, Arnold, Zinzendorf, Collenbusch. Eine Fülle von Liedgut aus der Brüdergemeinde hat Eingang in Petersons Schatzkammern gefunden, desgleichen Zeugnisse der schwäbischen und württembergischen Erweckungsbewegung. Die Erweckungsbewegung ist überhaupt in der ganzen Bandbreite von Hofacker bis Menken vertreten. Die Ahnväter der DCSV bzw. die Prediger der Gemeinschaftsbewegung (Wesley, Mott, Jellinghaus, G.Schrenk u.a.) haben ebenfalls ihren Platz.

Lektürehefte wie erstes Tagebuch Petersons gewinnen ihren eigenartigen Charakter durch diese Mischung von pietistisch geprägtem Geistesgut und Reflexionen, in denen von frommem Herzensfrieden wenig, dafür umso mehr von oft beißender Kritik und Ironie zu spüren ist. "Das Schwierige in unserm Studium liegt in dem Ineinander von Reflexion und Naivem", fand der Student⁸¹. Stellt man allein die "Spitzenreiter" der Lektürehefte zusammen - die Pietisten, Augustinus, Luther, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche und Goethe -, spürt man die Explosivkraft, die ein solches Neben- und Ineinander in einem leicht erregbaren Geist wie Peterson entfalten mochte.

b) Die moderne Kultur

Der Pietist gewinnt sozio-psychologisch gesehen seine Identität "gegen die Integration in die Gesellschaft, gegen die sie beherrschenden Normen, in der Isolation des Konventikels und in der Einsamkeit des Selbstgesprächs"⁸². Die Aufrufe Heims zur geistigen Öffnung und die ausgreifende Lektüre Petersons können nicht verdecken, daß auch die Studentenkonventikel der DCSV ihr Profil nach außen hin in einer radikalen Opposition zur Kultur der Gegenwart gewannen.

⁷⁹ Vgl. Petersons Aussagen im Bonner Lebenslauf, zit. bei Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 240.

⁸⁰ In den z.T. empörten Randbemerkungen auf den ersten Seiten des Reclam-Bändchens der "Monologen" spiegelt sich Petersons kritische Einstellung zu Schleiermacher.

⁸¹ Tagebucheintragung, 5.7.1911.

⁸² J.Schlaeger, Zur Psycho-Logik des individualistischen Selbstverständnisses, in: M.Frank/A.Haverkamp (Hg.), Individualität, München 1988 (= Poetik und Hermeneutik, 13), 469-473; 472.

Nicht nur für die Jugendschriften Petersons, sondern für sein Gesamtwerk ist ein kulturkritischer Unterton signifikant. Seine Angriffe gelten der modernen, bürgerlichen Erscheinungsform von Kultur und zwar schon insofern, als diese sich überhaupt als *ei-genständiges* Phänomen außerhalb des christlichen Weltverständnisses sieht: "Unter moderner Kultur ist die Kultur zu verstehen, die sich von Gott abgewandt hat und sich auf den Menschen zurückgezogen hat." Im Mittelalter und in der Reformation hingegen habe noch die Ehre Gottes im Mittelpunkt gestanden, die Menschen lebten ganz "im Jenseits", und "Ewigkeitsglanz" habe sich von dort her auf die zeitliche Welt niedergelassen⁸³. Die Unfruchtbarkeit des kulturellen Schaffens, die der Student Peterson meint in seiner Gegenwart konstatieren zu können, rührt seiner Meinung nach von der Zerschneidung dieses einst konstitutiven Transzendenzbezuges her. Er war damals nicht der Meinung, man könne Luther für die Emanzipation von Kultur und Wissenschaft und damit für das Entstehen der modernen Welt verantwortlich machen. Mit aller Entschiedenheit betonte er, "daß diese Interpretierung von Luthers Werk den Sinn und die Geisteshaltung Luthers *keineswegs* trifft. Denn diese Interpretation gestattet, daß zwei Sphären gleichberechtigt neben einander (ja ohne die geringste innere Beziehung zu einander) stehen, eine Sphäre des Gottesreiches und eine Sphäre, die weder *gegen* noch *für* das Gottesreich wirkt, sondern sich neutral verhält. Aber dieser liebevollen Toleranz, wie sie Professoren auf dem Katheder sich wohl leisten dürfen, hat Luther hunderttausend Meilen ferngestanden"⁸⁴.

Für Peterson war der Prozeß der Säkularisierung nicht das Resultat einer selbstgesetzlichen geschichtlichen Entwicklung. Vielmehr liege ihr eine bewußte, also sündhafte Entscheidung gegen den Glauben zugrunde⁸⁵. Diese Annahme, daß hinter geschichtlichen Prozessen individuelle und kollektive Glaubensentscheidungen des Menschen stehen, findet sich auch später in den Interpretationen des Kirchenhistorikers. So erklärte Peterson 1921 seinen Studenten:

"Es gibt nichts, was katastrophaler wirkt als der Unglaube des Herzens. Es gilt ja vielfach die Meinung, als sei die Problematik von Glauben und Unglaube nur für den einzelnen Menschen von Bedeutung, in Wahrheit aber ist das durchaus nicht der Fall. Die ganze menschliche Geschichte (...) wird von diesem Gegensatz beherrscht. Durch Glauben sind nicht nur Tote erweckt und Sünder zum Leben genesen, durch Glauben sind auch Gesellschaftsordnungen entstanden, Völker und Staaten ins Leben gerufen, heilige Sitten und wahrer Ausdruck des Geistes gebildet worden. Und ebenso sind durch die Unfähigkeit zum Glauben nicht nur einzelne Menschen in Irrsinn, Tod und Verzweiflung getrieben, sondern auch Reiche und Völker zu Grunde gegangen, Gesellschaftsordnungen gestürzt und Haß, Unfrieden und Lieblosigkeit zu Prinzipien des Lebens erhoben worden. Tausendmal mehr reale Werte stecken in der von dem Geist der christlichen Kirche durchfluteten älteren Kultur als in dieser Kultur der Neuzeit, die ich Ihnen in den bisherigen Stunden in der ganzen Äußerlichkeit ihres Wesens zu schildern begonnen habe."⁸⁶

83 Tagebucheintragung, 30.5.1911.

84 Briefentwurf an Emanuel Hirsch, 1916, wahrscheinlich April.

85 "Es ist Sünde, mit voller Absicht die ganze Kultur gegen, nein, auf gleiche Stufe der Religion gegenüber zu stellen. Die Sünde liegt aber in der Absichtlichkeit, mit der das geschieht. (...) [Sie stellen] ganz kaltmütig zwei so verschiedene und ungleichwertige Größen als gleichwertig gegenüber und suchen dann eine Synthese von beiden zu finden! o sancta simplicitas. Kampf gegen die Kultur! Nicht gegen das Bestehen des Abstrakts Kulturs, aber Kampf gegen die Antichristin Kultur, die das Göttliche und Menschliche nach ihren Maßstäben meistert, statt daß das Umgekehrte der Fall wäre." Tagebucheintragung, 29.5.1911.

86 Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts (SS 1921), 4. Vorlesung.

c) Die liberale "Persönlichkeit"

Seit seiner Studienzeit lehnte Peterson den religiösen Liberalismus⁸⁷ und alle Vermittlungsversuche zwischen Glauben und moderner Kultur als "großen Schwindel" und Verrat ab. Damit befand er sich im Gegensatz zu jenen fortschrittswilligen evangelischen Theologen, die sich, etwa in der Gestalt des Deutschen Protestantenvereins⁸⁸, gerade dieser Aufgabe gewidmet hatten. Zu Studienzeiten Petersons besaßen sie noch etliche funktionsfähige Operationsbasen, beispielsweise in der Zeitschrift "Christliche Welt".

Die "christliche Welt" unter anderem ist Ziel des Angriffs eines polemischen Gedichts vom Oktober 1911⁸⁹, überschrieben als "Erinnerung an den Apostel St. Paulus". Im ersten, strophisch gegliederten Teil erscheint der Apostel als Verkörperung des frommen und erleuchteten, bescheidenen und demütigen Pietisten, der von seiten der ruhmbegehrten Vertreter von Kunst und Wissenschaft Hohn und Schmach zu erdulden hat⁹⁰. Im zweiten Teil des Gedichtes wirft der erzürnte Autor dann alle Fesseln der Versform ab und aktualisiert die Konstellation zwischen Paulus und den hochmütigen "Phantasieidealist" auf seine eigene Situation inmitten der protestantischen Akademikerschaft. Gott steht auf der Seite jener "Frommen", die wie einst Paulus unter dem Verdikt der Rückständigkeit leiden müssen, denn sie haben sich nicht dem allgemeinen "Schlafe" von Kunst und Wissenschaft ergeben und machen das Theater gegenseitiger Ehrerweisungen nicht mit, bekennen sich vielmehr demütig und zitternd zu ihrer Bedürftigkeit gegenüber Gott⁹¹. Peterson läßt kein gutes Haar an der Gegenpartei liberaler, kulturprotestantischer Weltaufgeschlossenheit⁹², die sich um die Publikationsorgane des "Kunstwart" und der "Christlichen Welt" schart⁹³. Besonders die Selbstsicherheit, mit der diese "Persönlichkeiten" ihr Treiben als gottgefällig betrachten, erregt seinen Zorn.

87 Verschiedene Bemerkungen bzw. eher apodiktische Verurteilungen über den religiösen Liberalismus aus dieser Zeit zeugen von Petersons tiefem Widerwillen. Seiner Ansicht nach machen die Liberalen aus Gott einen "schwachköpfigen alten Mann" und beschmutzen seine Herrlichkeit (Tagebucheintragung, 26.5.1911); sie seien auf eine Aufrichtung und Erhebung der Seele aus, während "wir" (also die Angehörigen der neupietistischen Bewegungen) der Seele Rettung und Bekehrung anstreben (Tagebucheintragung, 30.4.1911). Ein "aufrichtiger Pessimismus" sei eine "wahre Wohltat" gegenüber dem "flachen Optimismus unserer Liberalen und unserer Mitwelt" (Eintragung, 13.5.1911). Außerdem sei der angeblich so tolerante Liberalismus durchaus intolerant: Ein "freies Wort" - also wohl eine Liberalismuskritik im Sinne Petersons - lasse er gar nicht aufkommen (Tagebucheintragung, 14.6.1911).

88 Vgl. W. Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung - Blütezeit - Ausklang, Zürich/Leipzig 1937, 216 ff. "Wenn die Überwindung jenes verhängnisvollen Risses zwischen Kirche und Volk gelingen sollte, der den Ausgangspunkt des Protestantenvereins bildete, mußte das kirchliche Christentum dem kulturellen Leben der Neuzeit angenähert werden." (216).

89 Tagebucheintragung, 15.10.1911.

90 "Nicht in Glänzen und in Gleissen/ Nicht in stolzer Federpracht/ Nicht gehoben/ Auch nicht schwärmend/ Zogest Du umher, o Paulus./ Nein, Du warest sehr verachtet/ Warest häßlich und gemein,/ Doch in Deinem Herzen brannte/ Es wie lauter Sonnenschein./ Liebtest nicht die Weihrauchdüfte,/ Gingst nicht zu den Starken hin/ Die mit Kunst und Wissenschaft/ Hab'n ihr Leben zugebracht./ Jene tollten, jene vollen/ Phantasieidealist/ ach, sie hab'n die Nas' gerümpfet/ Wenn Du da vorübergingest."

91 "Doch Du erbarmst Dich auch der Frommen,/ Der Kleinen, Gemeinen/ Schwachen und Kranken/ (...) Die nicht voreinander im Staube lagen/ Sondern Dir allein die Ehre gaben./ Die nicht in Phantasien träumten,/ Die immer wachten und immer bebeten/ Und immer litten und immer bebeten/ Die man bespie und man verachtet/ Als gewaltig rückständig auch verlacht."

92 Vgl. zum sogenannten "Kulturprotestantismus" weiter E. Amelung, Art. Kulturprotestantismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hg. J. Ritter, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 1340 f. Vgl. auch F. W. Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), 214-268.

93 Zu den Intentionen der im Banne der Theologie Ritschls stehenden Gründern der "Christlichen Welt" und ihrer sukzessiven, besonders durch Martin Rade vorangetriebenen liberalen Öffnung (in Entgegensetzung zur "pietistischen Angst vor der Welt") vgl. Nigg, Liberalismus, a.a.O. 248 ff. "Sie waren be-

2. Pietistische Positionen und Oppositionen

Signifikant an diesem Angriff ist die Ablehnung des Ideals von "Persönlichkeit", "Charakter" und "Individuum". Die Suche nach dem richtigen, das heißt einem vor den Augen Gottes gerechtfertigten Verständnis der individuellen Persönlichkeit verschafft sich immer wieder in den Aufzeichnungen des jungen Peterson Ausdruck und vollzieht sich in scharfer Auseinandersetzung mit den idealistisch-ethischen Modellen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Peterson empfand damals stark die Hohlheit der Welt des sogenannten Bildungsbürgertums. Immer wieder beschreibt er sie als bloße Theaterkulisse, vor der "Theaterhelden" große Persönlichkeiten mimen⁹⁴. In Wirklichkeit haben die "charaktervollen Persönlichkeiten" nach Ansicht des Studenten mit dem "Ein- und Vordringen der Kultur", die "an die Stelle von schwarz und weiß die graue Farbe" setze⁹⁵, schon ihr Ende gefunden:

"Was konnte die neuzeitliche Kultur - jener Menschentypus, der sich ironischer Weise als der moderne Mensch bezeichnet und der von liberalen Kulturschwätzern zur Wichtigkeit fast einer kosmischen Größe emporgeschwätzt wird - was konnte dieser vielgerühmte moderne Mensch denn der Innerlichkeit einer früher vorhandenen religiösen Kultur entgegenstellen als die Äußerlichkeiten einer repräsentativen Welt, in der die Vorurteile der guten Gesellschaft zur bindenden Norm für alle übrigen erhoben wurden?"⁹⁶

Diese Sichtweise schimmert noch Jahre später in der Beurteilung der Person Harnacks durch, dessen Anziehungskraft Peterson darauf zurückführt, "daß er nicht so sehr ein 'Charakter' als eine 'Persönlichkeit' im Sinne der liberalen Weltanschauung war, die ihre Existenz aus der Privatisierung alles Religiösen und Staatlichen bezog"⁹⁷.

Der Student Peterson sah durchaus, daß im wachsenden Individualismus und Subjektivismus seiner Zeit der Versuch unternommen wurde, sich gegenüber "gleichmacherischen Kulturtendenzen" zu behaupten, verurteilte aber die Losgelöstheit dieser Bestrebungen von Gott und von der Gemeinde der Gläubigen. Eine Gegensteuerung zu diesen letztlich anarchischen Tendenzen könne nur durch Rückführung der Menschen "zum alten und doch ewig jungen Gott und seinen Christus"⁹⁸ gelingen. Die Gestalt Jesu Christi - nicht verstanden als sittliches Vorbild gelungenen Menschentums, sondern als Mensch gewordener Gott - ist für Peterson die Suspendierung des universalen Humanitätsideals:

strebt, Christen und zugleich gebildete Menschen zu sein. Voller Optimismus arbeiteten sie an einem Ausgleich der beiden Mächte. Diese Anstrengung stellte aber nichts anderes dar als die Erneuerung des altliberalen Ideals einer Versöhnung von Christentum und Kultur, für das schon Schleiermacher eingetreten war und dem Rotes Protestantenverein seine Entstehung verdankte. Die 'Christliche Welt' vertrat unverkennbar einen religiösen Liberalismus" (ebd. 250).

⁹⁴ Vgl. z.B. die erwähnten "Erinnerungen an den Apostel St.Paulus". Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund dieses Mißbehagens Petersons ist daran zu erinnern, daß das klassische Persönlichkeitsideal wohl schon von Anfang an eine Reaktion auf die Bedrohung der umfassenden Verwirklichung sittlicher Freiheit, also keineswegs Ausdruck ihrer Verwirklichung gewesen ist (vgl. Th.Litt, Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt, 6.verb.u.erw.Aufl., Bochum 1959). In einer Zeit nun, da sich de facto wirtschaftliches Handeln und wissenschaftliches Forschen längst nach systemimmanenten, wenig klassisch-humanen Gesetzmäßigkeiten vollzog, geriet das idealistische Persönlichkeitsideal ins Getto des immer weiter im Abseits stehenden Bildungsbürgertums. In ethischer Engführung verkam es zum leeren Fetisch des einzelnen "charaktervollen" Bildungsbürgers, vgl. dazu D.Schellong, Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher, München 1950 (= Theologische Existenz heute, 187), 90 f.

⁹⁵ Vgl. Tagebucheintragung, 26.5.1911.

⁹⁶ Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts, 4. Vorlesung.

⁹⁷ Rez. Biographie Adolf von Harnack (1936), 281.

⁹⁸ Vgl. Tagebucheintragung, 29.5.1911.

"Erst wer in Jesus den 'Menschensohn' gefunden hat - für den liegt das Menschentum nicht als ästhetisches und universales Bildungsideal vor - sondern für den ist es *wirklich*." ⁹⁹

Von dieser Notiz her ergibt sich eine Verbindung zu Petersons Traktat "Was ist der Mensch?" (1936/1948). Die Frage wird hier nicht abstrakt allgemein beantwortet, sondern vom "Menschensohn" des Neuen Testaments aus: "Der Mensch konstituiert sich (...) vom Menschensohne her."¹⁰⁰ Dem Menschensohn begegnen die Menschen nicht als Verkörperungen des antiken Menschenideals, sondern als physisch, psychisch, sozial und religiös defiziente Wesen, als Kranke, Besessene, Arme und Sünder. Der Menschensohn begreift alle diese Defekte in sich, indem er sie auf sich nimmt¹⁰¹. Jeder einzelne Mensch wird erst Mensch "in Beziehung auf den Menschensohn", wenn er sich als Kranker, Besessener, Armer und Sünder erkennt, annimmt und vom Menschensohne helfen läßt¹⁰².

Es ist deutlich, daß diese Bestimmung des Menschen jenem Persönlichkeitskult, der den Studenten Peterson so sehr erzürnte, so entgegengesetzt ist wie nur möglich. Schon damals, in seiner pietistischen Zeit, galt das besondere Interesse Petersons nicht jenen berühmten Persönlichkeiten im Rampenlicht der Öffentlichkeit, sondern den "Armen", und damit waren nicht nur die "geistlich Armen" gemeint. Es gibt beispielsweise aus dem Jahr 1912 ein Gedicht Petersons über das armselige Begräbnis einer "einsamen Frau"¹⁰³. Am Bekehrungsruf der (studentischen) Missionsbewegungen störte ihn zunehmend die Beschränkung auf die geistig-moralische Umkehr der Bürger. "Was gehen mich schließlich die Ideale der Söhne feiner Eltern an, wo doch meine ganze Liebe den Unglücklichen gilt, die nicht in weichen Kleidern für die Verbesserung dieses Lebens sich begeistern."¹⁰⁴ Im Jahr 1915 bekannte Peterson einem Freund, daß er immer mehr die Nähe der vom sozialen Leben Ausgeschlossenen zum Evangelium entdeckte (im Hintergrund stehen die konkreten Erfahrungen, die Peterson bei seiner Arbeit im Göttinger Gefangenenerlager machte): *Ihnen* gelten, uneingeschränkt von allen moralischen Besserungsbedingungen, die Seligpreisungen Jesu¹⁰⁵.

Der Theologieprofessor Peterson ist nie zu einem Sozialarbeiter oder zu einem kämpferischen Anwalt der Unterdrückten geworden, aber in seiner exegetisch-theologischen Arbeit bemühte er sich zeitlebens, den spezifisch christlichen, eschatologischen Charakter

⁹⁹ Lose Notiz (Hervorhebung B.N.).

¹⁰⁰ Was ist der Mensch?, 235.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 236.

¹⁰² Vgl. ebd. 235 f.

¹⁰³ Datiert auf den Winter 1912. "Siehst Du wohl den schwarzen Wagen?/ Wie holprig wird sie rausgetragen/ Aus dieser buckeligen Welt/ Hinaus aufs Massengräberfeld".

¹⁰⁴ Peterson an Haecker, 3.6.1919.

¹⁰⁵ "Ich empfinde mehr und mehr, wie nahe die sogenannten verkommenen Menschen dem Evangelium stehen, ja, weil Jesus sie direkt - schlechtweg - einfach selig preist. Da ist nicht von Buße, Bekehrung usw. die Rede - wie wir aus unserm kirchlich rationalen Leben heraus unterlegen. Die Armen *sind* selig, die Huren und Zöllner *sind* selig, die Leidtragenden *sind* selig./ Ich empfinde mehr und mehr, daß meine Gemeinschaft nicht bei den Heiligen und Frommen ist, sondern bei diesen Leuten. Das weiß ich, daß eine große Kraft in mir (nicht des Geistes) mich zu ihnen hinabzieht; daß ein trauriges, leidenschaftliches, leiddurchfurchtes Gesicht mich bis auf den Grund erschüttert; daß ich meine, ich müßte mich neben einen solchen Menschen setzen, sein Leid tragen als mein Leid, ich müßte ihm dienen. Nicht mit der Hinterlist, ihn nachher mit irgend welchen Gedanken zu beglücken - sondern ihn schlicht zu lieben, ihm zu danken, für die Gottesoffenbarung, die in seinen Zügen geschrieben ist." Briefentwurf ohne Adressat von 1915, möglicherweise an E. Schiele.

der Armut zu erhellen, der erst sichtbar geworden ist, ja den es eigentlich erst gibt, seitdem Gottes Sohn Knechtsgestalt angenommen und die Armen selig gepriesen hat¹⁰⁶.

d) Die Wissenschaften

Der übersteigerten Aufwertung der "Persönlichkeit" in der bürgerlich-liberalen Theologie entsprach dialektisch die Vormacht der rational-begrifflichen, empirisch arbeitenden Wissenschaft: "Wissenschaft, Theorie, Menschen der Theorie und der Wissenschaft und der Kritik, der Negation"¹⁰⁷ sind - so sieht es der junge Peterson - die zerstörerischen Auswüchse einer Kultur, die sich von Gott losgesagt hat und in die "Versächlichung" abgleitet. Diese Kritik richtet sich auf die Wissenschaft, insofern sie als "Lebensprinzip" und "Weltanschauung" mit einem Totalitätsanspruch auftritt, der sie notwendig in Konflikt mit der umfassenden Weltdeutung des Glaubens bringen muß¹⁰⁸. "Die Wissenschaft", das ist für den Studenten eine Macht, die schon nicht mehr unter der Verfügungsgewalt des Menschen steht, sondern ihn als von Gott geschickte Plage ins Verderben führt:

"Früher herrschte das Papsttum in Rom, jetzt ist eine viel schlimmere Tyrannei - die Wissenschaft. Herr, befreie uns von diesem Ungetüm. Das Schönste dabei ist, daß die Wissenschaft, die uns angeblich immer weiter zur Erkenntnis und Wahrheit führt, uns im Gegenteil immer ferner von der Wahrheit wegführt."¹⁰⁹

"Die Wissenschaft" - respektive die Kultur, die sie hervorgebracht hat - wird von Peterson mit Begriffen beschrieben, die der paulinischen Erbsündenlehre entstammen: Sie sei ein Niederschlag der überpersönlichen Macht der Sünde, die die Wahrheit niederhält, sie sei das Gesetz, das den auf sich selbst und seine Leistung bezogenen Menschen versklavt. Die Autonomiebestrebungen des neuzeitlichen Menschen seien eine Art zweiter Sündenfall¹¹⁰, in deren Folge Gott den Menschen erneut jenen Mächten anheimgebe, von denen er sie einst durch sein Erlösungswerk befreit habe: "Gesetz und wissenschaftliche Weltanschauung sind beides falsche Lebensprinzipien, weil sie beide vom Leben entblößt sind."¹¹¹ Bekanntlich versuchte man in jenen Zeiten naturwissenschaftlicher Euphorie, mit einigen wenigen naturwissenschaftlich erfaßbare Wirkweisen z.B. aus dem Gebiet der Mechanik, das vermeintliche Ganze der Realität zu erklären, und mißachtete dabei die

106 Vgl. außer dem Traktat "Was ist der Mensch?" (Theologische Traktate) auch die Erzählung "Der Arme und der Reiche" (Marginalien zur Theologie); vgl. dazu auch unten Exkurs 9.

107 Tagebucheintragung, 20.7.1911.

108 Vgl. Tagebucheintragung, 17.8.1911.

109 Tagebucheintragung, 26.5.1911.

110 Vgl. Tagebucheintragung, 12.12.1911: "Der Sündenfall war die Ursache zur Kulturarbeit. Gen. 3,17. So war es und so ist es noch heute."

111 Tagebucheintragung, 17.8.1911. Im Blick auf die Wissenschaft denkt Peterson hier offenbar an das Bestreben, empirisch Gesetzmäßigkeiten aufzudecken, durch die sich die Phänomene in ihrem Zusammenhang erklären lassen; die starre Mechanik der Naturgesetze erinnert ihn an das den Menschen knechtende "Gesetz" im paulinischen Sinne, vgl. ebd.: "Wissenschaft und Gesetz gehören eng zusammen. Das eine rankt sich am andern empor. Die Wissenschaft baut das Gesetz und das Gesetz baut die Wissenschaft auf und aus. Doch es ist kein Lebensbau, sondern ein Steinbau, der darum zerfällt und stirbt. Nur ein Lebensbau stirbt nicht, sondern lebt ewiglich. Daher ist der Steintempel der angemessene Ausdruck für die Steinreligion des Gesetzes und die Universität für die Steinreligion der Wissenschaft."

Andersartigkeit der Strukturen im Bereich des geistigen und persönlichen Lebens¹¹². Für den jungen Peterson war entsprechend das eigentliche Verderbliche der Wissenschaft als Prinzip der Weltdeutung der Absolutheitsanspruch ihres kausalen Denkens¹¹³, ihre Abstraktion, ihr Ausgerichtetsein auf die "Sache", auf das "Objekt", auf die "Kreatur". Damit habe sie sich vom "Leben" entfernt, denn "Leben" sei eine Korrelation zwischen Personen und im tiefsten "Bewegung zu Gott". Wissenschaft sei also widergöttlich, sei "Götzendienst": "Je größer der Glaube, desto kleiner die Wissenschaft, je größer die Wissenschaft, desto kleiner der Glaube."¹¹⁴ Solchen antinomischen Bestimmungen liegt die Annahme zugrunde, daß sich "das Geschaffene mit seinem Schöpfer im Widerstreit"¹¹⁵ befinde. In Jesu Kreuz sei das Kreatürliche jedoch überwunden¹¹⁶.

Der Zugang zum Bereich des Glaubens könne nicht nach Art des rational-begrifflichen Erkennens erfolgen. Peterson bezweifelte überhaupt, ob die "Realität", die durch die Methoden der naturwissenschaftlichen Beobachtung, der Abstraktion und der kausalen Erklärung gefunden wird, diesen Namen verdiene. Das Erfassen von Realität war für den jungen Peterson nur auf dem Wege der "Intuition" möglich, und durch diese Intuition gelange man eben nicht zum naturwissenschaftlichen Weltbild, sondern zu einer höheren Wirklichkeit, die letztlich die religiöse sei:

"Den Gedanken der Realität im *objektiv* naturwissenschaftlichen Sinne kennt das naturhafte, naive Empfinden überhaupt garnicht. Er ist das Produkt eines abstrakt, objektiv, wissenschaftlich durchseuchten Nachdenkens. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß eine auf solchem Wege erlangte Erkenntnis von der Objektivität des Realen wirklich richtig ist. Man hat daher wohl das Recht, an der Realität einer solchen Realität zu zweifeln. Man muß das Sinnenfällige wohl von dem Realen scheiden. Zum Realen gelangt man nur auf dem Wege der naiven Intuition. Rückkehr zu diesem Wege bedeutet zugleich die Rückkehr zu Gott."¹¹⁷

Die Ablehnung der mechanischen Betrachtung der Natur war eine der wenigen Gemeinsamkeiten, die Peterson mit Goethe zeitlebens verbanden. Goethe hatte bekanntlich mit dem Fanatismus des religiösen Eiferers in seiner "Farbenlehre" Newtons Spektralanalyse des Lichtes bekämpft. Peterson kommt in seinem letzten Tagebuch einmal darauf zu sprechen, daß nach Goethe nicht die Theorie, sondern die mechanische Analyse der Naturphänomene, wie sie Newton übte, zur Technik geführt habe. "Das 'sonnenhafte Auge' Plotins ist ausgeschlossen worden. Die Teleskope sehen nicht die Sonne, sondern die Brechungen des Lichtes im Farbband-Spektrum, resp. Moleküle."¹¹⁸ Peterson, der Apokalyptiker, lehnte die modernen Naturwissenschaften und die Technik freilich nicht - wie Goethe - aus einer pantheistischen Naturmystik heraus ab, sondern sah in ihnen ein raffiniertes Machwerk des Antichristen, mit dem dieser die Wunder Jesu Christi nachahme und die Menschen verführe.

¹¹² Vgl. *Jelke*, Realität, a.a.O. 25 f.

¹¹³ "Nicht die Ergebnisse der Wissenschaft, sondern das wissenschaftlich kausale Denken gefährdet den Glauben." Tagebucheintragung, 5.5.1911.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Tagebucheintragung, 17.8.1911.

¹¹⁶ "Der natürliche Mensch glaubt ans Kreatürliche, er glaubt an sich selbst, was nur eine Modifikation des Glaubens an das Kreatürliche ist. Jesu Kreuz beseitigt den Glauben an alles Kreatürliche im und außerhalb des Menschen, seine Auferstehung führt nach der Beseitigung aller natürlichen Schranken in ein Leben im Leben und nicht im Gesetz." Ebd.

¹¹⁷ Tagebucheintragung, 15.6.1911.

¹¹⁸ Tagebucheintragung, 29.11.1957.

e) Das "Leben" und die "toten Begriffe"

Vehemente Kritik an Kultur, Kunst und Wissenschaft übte in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg nicht nur eine Reihe frommer Pietisten, sondern beispielsweise auch die junge Dichtergeneration der Expressionisten. Peterson selbst hat sich gelegentlich in expressionistisch inspirierten Oden versucht. Es drückte sich darin zugleich das spezifisch jugendliche Verlangen nach Originalität, Lebendigkeit und Größe aus, das die Fesseln einer alt gewordenen und steifen Gesellschaft sprengen will. "Intuition", "organische Formen", vor allem aber "Leben" waren einige Jahre lang die Schlagworte, die Peterson der Rationalität seines Zeitalters entgegensetzte. Er las Nietzsche, Bergson, Dilthey¹¹⁹ und die Vertreter von noch bedenklicheren, weil in die Idolatrie des "Völkischen" abgleitenden Formen des Vitalismus¹²⁰, begeisterte sich für deren Lebensphilosophie und huldigte vielfach einer Irrationalität des Lebendigen: "Alles Denken ist Unsinn soweit es nicht durch das Leben bedingt ist und zum Leben wiederum strebt"¹²¹.

Martin Schmidt hat im Lebensmotiv die innere Einheit der Erweckungsbewegung - aus der ja auch die Gemeinschaftsbewegung mit ihren Jugendverbänden hervorgegangen ist - sehen wollen und hat aufgezeigt, wie darin Motive der Mystik und des älteren Pietismus weiterwirkten¹²². Peterson war derselben Ansicht. Die Lebensphilosophie schien ihm rückblickend "so recht der Ausdruck der modernen pietistischen oder liberalen Erlebnis-theologie" zu sein¹²³. Überhaupt sei die Verherrlichung des Lebens das wesentliche Signum des Pietismus und seiner Auffassung von "Wirklichkeit", meint Peterson 1922/23 in der Kirchengeschichtsvorlesung:

"Daß das Wirkliche lebendig, daß wirkliches Christentum lebendiges Christentum sei, das war ein Satz, der von jeher die Voraussetzung für allen Pietismus gewesen war. (...) Der Pietismus, dessen größtes Anliegen die *Wirklichkeit* des Lebendigen ist, sieht einen Feind in der Möglichkeit einer illusionären Wirklichkeit auftauchen. Mit den Schlagworten: Leben! Wirklichkeit! konnte er gegen die Konstruktionen der rationalistischen Philosophie und Theologie schon mancherlei ausrichten"¹²⁴.

Die Verwurzelung in pietistischen Traditionen, die nicht nur dem kirchlich institutionalisierten Christentum und dem theologischen Lehrbetrieb kritisch begegneten, sondern auch

119 Vgl. das Bekenntnis im Bonner Lebenslauf (*Bizer*, Bonner Gelehrte, a.a.O. 240): "In der Philosophie war ich unglücklicherweise unter den Einfluß von Dilthey geraten, der mir wohl Typen der Weltanschauung, aber keine objektive geistige Welt zu zeigen vermochte." Dilthey verpflichtet ist vor allem Petersons Examensarbeit über den Freiheitsbegriff bei Paulus, aber das Denken in "Typen" findet sich auch noch in der ersten Fassung beispielsweise der religionsgeschichtlichen Vorlesung vom WS 1920/21 (z.B. 11. Vorlesung: "Die Grenzen einer Geistesepoche aber erkennen, das bedeutet immer zugleich auch die Typik ihrer Erscheinungen, die organische Gesetzmäßigkeit und Gliederung ihrer Schöpfungen verstehen, ohne die die Geschichtswissenschaft nicht auskommen kann"). Im Stoß der Notizzettel findet man wenig Gutes über Dilthey. Dilthey, der "ewig Weibliche", sei "der Philosoph der Naschhaftigkeit", seine Philosophenexistenz gleiche der eines jungen Mädchens, das nichts anderes tue als in die Konditorei zu gehen. Positiv gewendet heißt das für Peterson, Dilthey sei ob "der Feinheit seiner geistigen Innerlichkeit" anzuerkennen, bei dem das "Wie" des Sagens vorbildhafter und wesentlicher sei als das "Was", denn letzteres sei "weder originell, noch tief".

120 Z.B. A. Bonus und H. Lhotzky, vgl. dazu unten S. 81 Anm. 145.

121 Tagebucheintragung, 27.6.1911.

122 Vgl. Die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus, in: *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949), Sp. 17-28.

123 Tagebucheintragung, 22.3.1921, aus einem Brief an Schmitz.

124 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, 14. Vorlesungsstunde.

generell das wissenschaftlich-begriffliche Denken ablehnten - "Wir wollen nicht Begriffen nachfolgen, sondern Christum."¹²⁵ -, erschwerte Peterson den Einstieg in die akademisch-wissenschaftliche Theologie. In den Jahren unmittelbar vor 1920 änderte er seine Einstellung langsam. Aufgrund seiner eigenen Erfahrungen lehnte er nun "eine christianisierte Philosophie des Lebens" ab, die "der ganzen Wirklichkeit des Lebens nicht gerecht" werde und sein eigenes Leben "vielfach in die Irre geführt" habe. Lebensphilosophie bzw. pietistische "Erlebnistheologie" lokalisieren seiner Ansicht nach "das höhere Leben nur im unbewußten Seelenleben", verdammen den Menschen damit aber "zur Unbewußtheit des tierischen Daseins (...), zur rein rezeptiven Stellung im Kosmos" und stempeln "die bewußten und willensmäßigen Handlungen unseres Selbst zu sündmäßigen ab"¹²⁶.

In den folgenden Jahren verlagerte Peterson die Kategorie des Lebens in die Transzendenz des dreifaltigen Gottes:

"Ich erinnere mich, bei Nietzsche irgendwo früher einmal den Ausspruch gelesen zu haben: Nicht auf ewiges Leben, sondern auf ewige Lebendigkeit komme es an (...) Nur der Verlust des Sinns für die Trinitätslehre (...) hat jene Aspirationen auf eine ewige Lebendigkeit hervorgerufen, an denen nicht nur Nietzsche zu Grunde gegangen ist, sondern nur allzuviele unserer Zeitgenossen krankten."¹²⁷

Zwar wird dem Christen in den Sakramenten an diesem transzendenten Leben Gottes schon jetzt Anteil gegeben, aber erst nach Beendigung unserer irdischen Existenz wird es ganz erfahrbar sein: "Wir (...) wissen darum, daß uns die Parökie für den Himmel bewahrt und für das ewige Leben jugendlich erhält, dann, wenn die Existenz aufhören und das Leben beginnen wird."¹²⁸

Ein Freund der abstrakten "toten" Begriffe wurde Peterson zwar nie, aber er akzeptierte im Zusammenhang seiner Loslösung von der Lebensphilosophie, daß wissenschaftliche Begriffe in einer Theologie, die *in statu viatoris* getrieben wird, nicht zu vermeiden seien. Ihr Gebrauch korrespondiere ontologisch der Tatsache, daß unser Leben - und damit auch unser Denken - als ein dem Tode zulaufendes vom Tod geprägt sei. Die Verwendung "toter Begriffe" in der Theologie sei zugleich eine Anerkennung Gottes, in dessen Richterzorn der Tod als Widerpart des Lebens begründet sei¹²⁹.

125 Tagebucheintragung, 9.2.1912. Vgl. noch 10.6.1918: "Ganze Begriffswelt ist narkotischen resp. pathologischen Ursprungs."

126 Vgl. Tagebucheintragung, 22.3.1921, aus einem Brief an Schmitz.

127 Vorlesung Johannes-Evangelium (SS 1927/1929), zu Joh 1,8, Ms S.96. Über die Eigenart des innertrinitarischen Lebens und seine Erhabenheit über menschliche Lebensvorstellungen hatte Peterson zuvor schon in seiner Thomas-Vorlesung (WS 1923/24) gehandelt (vgl. 5./6. Vorlesung), vgl. weiter dazu unten S. 659, 786.

128 Vgl. An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag (1952), 85 (Marginalien).

129 Vgl. den Passus im Zusammenhang: "Jede Verabsolutierung des Lebensbegriffes versucht Gott die Ehre und dem Menschen die Schande zu nehmen (...). Wir können nie vergessen, daß unser Leben durch den Tod zerstört wird, daß wir durch den Sündenfall um das Leben betrogen sind. Sehen Sie, die Vertreter einer Philosophie oder Theologie des Lebens und des Organischen stellen die Verfechter einer abstrakten, einer mehr auf die logischen Fragen eingestellten Haltung als unlebendige Gesellen hin, die man von Grund aus verachten müsse. Aus dieser Stimmung heraus wird Plato gegen Aristoteles, Augustin gegen Thomas von Aquino und die Mystik gegen die Scholastik ausgespielt, doch bedenken diese Lebensphilosophen ja gar nicht, daß es überhaupt kein solches abstraktes Denken, keine solchen 'toten' Reflexionen geben könnte, wenn dem ontologisch nicht einfach die Tatsache unseres Todes korrespondieren würde (...). Der Tod ist ja nicht erst in dem Augenblick unseres Sterbens eine Realität, er ist es schon in jedem Augenblick unseres Lebens, in jedem Augenblick, da unser Abstraktionsvermögen sich mit - wie man ganz richtig sagt - toten Begriffen abgibt. Wir sind eben nicht bloß lebendig, sondern auch tot, und deshalb haben wir nicht bloß le-

3. Kriegserfahrungen

a) Die Entwicklung der DCSV im Krieg und Petersons Kritik

Im Jahr des Kriegsausbruchs 1914 wurden auch die Mitglieder der DCSV an die Front gerufen. Sie folgten dem Rufe durchaus nicht widerwillig. Der "vaterländische Idealismus"¹³⁰ verband sie mit den Studenten anderer geistiger Provenienz. Man empfand zugleich "deutsch und christlich", wie der damalige Generalsekretär Gerhard Niedermeyer kundtat: "Als (...) die Kriegserklärung erfolgte, waren unsere Kreise durch Gottes Gnade vorbereitet, und in denkwürdiger Weise wurde der Ruf unseres Kaisers und Königs von ihnen allen aufgenommen und befolgt"¹³¹. Man hatte in der DCSV, wie Kupisch feststellt, "dem Leviathan des nationalen Machthungers kaum eine Beachtung geschenkt. Die leitenden Männer waren brave Patrioten, die der Autorität des Staats vertrauten, sich persönlich von aller Politik fernhielten, weil sie Sache der dazu Berufenen sei, und die neutestamentliche Botschaft vom Ende aller Dinge, die man keineswegs übersah, war doch mehr biblisches Lehrstück als zeitkritisches Element des Glaubens."¹³² Die Offenheit und Begeisterung, mit der "der Ruf des Kaisers" in den Kreisen der studentischen Gemeinschaftsbewegung aufgenommen wurde, hat tiefreichende historische Wurzeln. Die Wirkungsgeschichte des Pietismus um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert hatte nicht unerheblich zur Ausbildung eines emotionsgeladenen und irrationalen Vaterlandsempfindens beigetragen. Ganze Vorstellungs- und Empfindungskomplexe des Pietismus sind dabei auf das patriotische Ideal übertragen worden¹³³, selbst die Vorstellung vom Kriegsdienst als Aufopferung für das Vaterland partizipierte an der gefühligen Leidens"mystik" des Pietismus¹³⁴.

Der Beitrag der DCSV zur moralischen Unterstützung der Frontkämpfer erschöpfte sich nicht in aufmunternden Reden. Für die Mitglieder und Freunde, die an der Front standen, wurde eine eigene Zeitschrift, die "Kriegsfurche", herausgegeben¹³⁵, bald darauf mit der "Hochschule" auch noch eine Zeitschrift speziell für die im Felde stehenden Akademiker. Der Vertrieb dieser Zeitschriften wie auch die Versendung geeigneter Bücher machte die Gründung des "Deutschen Studentendienstes", der seinen Sitz in Berlin hatte,

bendige Anschauungen, sondern auch tote Begriffe. (...) Leben und Tod sind [dabei] für den Christen nicht die beiden Pole einer dualistischen Metaphysik, also letztlich sich einander rational bedingende Gegensätze (...), sondern Gegensätze in der Offenbarung Gottes, die allein in seinem grundlosen Willen, in seinem Zorn und seiner Liebe ihren Ursprung haben (...). Und weil Gottes Zorn *wirklich* ist, deshalb ist es uns verboten, uns an der Logik, an der Scholastik, an den toten Begriffen, an Aristoteles und Thomas vorbeizuschleichen und in eine mystische Lebensphilosophie kopfüber hineinzuspringen, als ob es keinen Tod und kein Gericht gäbe." Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, 14. Vorlesung (Kapitel über Oettinger).

¹³⁰ Vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 104.

¹³¹ Zit. aus der "Feldpost", einer Zeitschrift der DCSV, die eigens für die im Felde stehenden Studenten eingerichtet wurde, vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 91.

¹³² Kupisch, Studenten, a.a.O. 105.

¹³³ Dieser Übertragungsvorgang wird detailliert untersucht bei G. Kaiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, 2. erg. Aufl. Frankfurt 1973, vgl. bes. 224 ff. Vgl. weiter K. Scholder, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: Evangelische Theologie 23 (1963), 510-536; 526 ff.

¹³⁴ Vgl. Kaiser, Pietismus und Patriotismus, a.a.O. 227 f, 254 ff.

¹³⁵ Sie wurde bald, weit über den Kreis der DCSV hinaus, von über 50 000 Interessenten bezogen, vgl. Kupisch, Studenten, a.a.O. 91 ff.

nötig. Karl Heim, zeitweilig auch Otto Schmitz, haben sich dort dieser Aufgaben angenommen. Großangelegte Versorgungseinrichtungen, die den deutschen Kriegsgefangenen zugute kamen, sowie die Einrichtung von Soldatenheimen erforderten schließlich sogar die Gründung der "Marktenderei deutscher Soldatenheime GmbH", die ein ganzes Wirtschaftsunternehmen in sich barg. Doch wurde, wie Kupisch berichtet, "schon während des Krieges manche berechtigte Bedenken laut, ob die Aufnahme dieser 'neuen Aufgaben' nicht zu Lasten des eigentlichen Wesens und Zieles der DCSV ginge"¹³⁶. Einer dieser Kritiker war Erik Peterson.

Schon 1915, bei der Arbeit im Göttinger Kriegsgefangenenlager, weckte der "Blick hinter die Kulissen der christlichen Arbeit" in Peterson Zweifel, ob alle Mitarbeiter wirklich "das allerpersönlichste Opfer" von Leib und Seele dargebracht hätten¹³⁷. Die Mißstimmigkeiten veranlaßten ihn, sich von der Zusammenarbeit zurückzuziehen. Heim mahnte Peterson mit dem Beispiel von Jesus Christus und Paulus, auch den unvollkommenen Mitarbeiter geduldig zu ertragen. Paulus sei angesichts schmerzlicher Erfahrungen "nicht im Zustand des Verwundetseins geblieben, er hat sich nicht voll Weh in seine Einsamkeit mit Christus zurückgezogen". Gerade "das Arbeiten in einer inadäquaten Organisation" sei oft "das Opfer, das Gott verlangt"¹³⁸. Peterson war zu Kompromissen in der praktischen Arbeit allerdings nicht bereit und zog in der Folgezeit die am Beispiele Kierkegaards orientierte, sokratisch-christliche "Hebammenarbeit" als Wirksamkeit auf den "unsichtbaren Kanzeln" Christi der organisierten und institutionalisierten Seelsorgearbeit vor¹³⁹.

Im Sommer 1917 trug Peterson Karl Heim erneut seine Kritik an der neuen organisierten Form der DCSV vor. Dieser leitete den Brief "als ein wichtiges Dokument" an Niedermeyer weiter. Heim gestand, wie Peterson "unter einem Mangel an heiligem Geist" in der Bewegung zu leiden: "Der Kriegsdruck hat uns geistig arm und klein gemacht." Peterson brachte diese geistliche Verflachung in ursächlichen Zusammenhang mit der Gründung der GmbH¹⁴⁰. Heim meinte dazu, der eigentliche Wendepunkt in der Arbeit der DCSV liege bereits in der zu Kriegsbeginn von den Führungsgremien getroffenen Entscheidung, sich den Nöten des Krieges nicht zu versagen. Über die inhaltliche Berechtigung dieser Entscheidung enthielt sich Heim eines Urteils. "Am meisten gebe ich Ihnen Recht, wenn Sie sagen, wir hätten uns nicht mit der Erziehung guter Staatsbürger befassen sollen. Sie meinen damit die 'Hochschule'. Hier ist vielleicht die Grenze überschritten worden."¹⁴¹

¹³⁶ Kupisch, ebd. 93.

¹³⁷ So referiert Karl Heim in einer Antwort an Peterson vom 5.5.1915 dessen Kritik.

¹³⁸ Vgl. ebd. Aus einem Brief von Otto Schmitz zum selben Anlaß (an Peterson, 5.6.1915) kann man ebenfalls auf Petersons bitter-zynischen Brief schließen, in dem er die Selbstbezogenheit und Kompromißbereitschaft der DCSV-Leute angriff. Schmitz meinte, Peterson rede wie "jemand, der unter mangelndem Verstandenerleidet".

¹³⁹ Vgl. Brief(abschrift?) an einen Freund (E.Schiele?) von 1915.

¹⁴⁰ Diese Kritik an der Erstarrung pietistischer Aufbruchsbewegungen in der Organisation findet sich häufiger. Im letzten Kapitel seiner Kirchengeschichtsvorlesung (WS 1922/23) beispielsweise gesteht Peterson, die diakonischen Unternehmungen aus der Frühzeit der Erweckungsbewegung (z.B. die "wirklich persönliche Liebesarbeit" von Kottwitz, mochte sie auch wirtschaftlich nicht rentabel sein) seien ihm lieber als die zeitgenössische Innere Mission, die mit ihren "tausend Anstalten und Organisationen" zwar eine quantitativ achtungsgebietende Größe darstelle, aber nicht mehr den "warme(n) Hauch persönlichster Anziehungskraft und einer im Kreuz erprobten Liebe" atme.

¹⁴¹ Karl Heim aus Berlin an Peterson, 23.7.1917.

Als in den Jahren unmittelbar vor 1920 die DCSV von allerlei internen Auseinandersetzungen und Skandalen erschüttert wurde, meinte Peterson, nun sei das gerechte Gericht Gottes über die Vereinigung hereingebrochen:

"Diese Bewegung, die von ernsten Männern begonnen ist, hat ein Wachstum genommen, das blinde Optimisten für das Wachstum des kleinen Senfkorns hielten und das in Wahrheit doch nur wucherndes Unkraut war. Ich habe die verantwortlichen Stellen immer gewarnt und bin schließlich ausgetreten, als sich die Bewegung in eine Aktiengesellschaft konstituiert hatte."¹⁴²

b) Der Krieg und der "Himmel des Garnisonspfarrers"

Im Blick auf frühere Notizen erheben sich allerdings Zweifel, ob Peterson von vornherein die Mission zur "Erziehung guter Staatsbürger" abgelehnt hatte. Die Satire auf die Kriegsbegeisterung von Christen, die er 1919, vermittelt durch Theodor Haecker, im "Brenner" veröffentlicht hat¹⁴³, ließe in autobiographischer Auslegung zwar vermuten, daß Peterson der Kampfbereitschaft seiner DCSV-Freunde mit pazifistischer Gesinnung entgegengetreten ist. Das war jedoch keineswegs der Fall, denn der Student empfand zunächst durchaus patriotisch. Der Liebe des Deutschen stand freilich von je der Zorn des Christen über den Abfall seines Volkes vom Glauben gegenüber¹⁴⁴. Die kritische Betrachtung und Beurteilung seiner Nation *sub specie Dei* ließ ihn immer vorsichtiger werden gegenüber den Versuchen, die das Christliche allzu eng mit dem "Völkischen" verbanden, um so die nationale Begeisterung neu zu beseelen¹⁴⁵. Dem Problem und der Gefahr des Nationalismus ist Peterson später in seinen historischen und theologischen Studien immer wieder nachgegangen.

¹⁴² Peterson an Haecker, 1.8.1919.

¹⁴³ Vgl. Bibliographie Nr. 2. In den Briefen Petersons an Haecker vom 10.7.1919 und 1.8.1919 geht es um diese Angelegenheit. Haecker hatte Peterson aufgefordert, etwas für den "Brenner" zu schreiben; Peterson kannte diese Zeitschrift zuvor gar nicht. Den Text "Der Himmel des Garnisonspfarrers" stellte Peterson Haecker zunächst ganz zu dessen Verfügung; er könne ihn so veröffentlichen oder zuvor korrigieren oder in den Papierkorb werfen. Im Brief vom 1.8.1919 bittet Peterson dann, Haecker möge den Text vernichten, was dieser aber offensichtlich nicht tat. Vgl. zur Interpretation des Textes auch Scholz, Zeuge der Wahrheit, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 125.

¹⁴⁴ Vgl. z.B. ein "Gedicht" vom 9.12.1912 (im ersten Tagebuch), das teilweise offensichtlich in Anlehnung an den Choral "Herr, deine Augen sehen nach dem Glauben" verfaßt ist: "O Du mein Volk, ich liebe Dich/ Ich liebe Dich, wie eine Braut / O Du mein Volk, ich hasse Dich,/ Ich hasse Dich wie einen Feind // Verachtest Du in Deinem steinern Herz / So sehr den Reichtum Seiner Güte / Langmütigkeit, Geduld, mein Volk / Treibt Dich dann seine Güte nicht zur Buße / Schau o mein Volk auf Seinen Zorn / Zerschmettern wird er Deine jungen Kinder". Besorgt über die Entchristlichung der deutschen Nation hatte sich Peterson auch schon im Brief an seine Mutter vom 12.2.1911 geäußert.

¹⁴⁵ Solche Versuche unternahm beispielsweise - auch im weiteren Zusammenhang der Gemeinschaftsbewegung - Artur Bonus (1864-1941), den Peterson eine Zeitlang mit Zustimmung gelesen hat ("wie ich ihn überhaupt für einen bedeutenden Menschen halte, der mehr wiegt als Joh. Müller oder gar Lhotzky"), wobei er sich allerdings von dessen Germanisierungsbestrebungen abgestoßen fühlte: "sein Fehler ist daß er nicht energisch genug vom Völkischen, vom Germanischen, auf Gott zurückgeht." (Tagebucheintragung, 30.5.1911). Freilich war auch Peterson in diesen Jahren der Ansicht, daß das "Völkische" zumindest Ansatzpunkt der Re-Christianisierung sein müsse, damit man nicht in der Verkündigung auf die unheilvolle Schiene des wachsenden Individualismus gerate: "Überhaupt liegen im Volk die Wurzeln unserer Kraft, daher auch völkisches Christentum, im Volk liegen die religiösen Kräfte fest verankert." (Tagebucheintragung, 24.4.1911) - Zu Bonus, Müller und Lhotzky vgl. H. Stephan/M. Schmidt, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus, 3. neubearb. Aufl., Berlin/New York 1973, 250, 259. Vgl. weiter zu Lhotzky's Umdeutung von Möttlinger Gedankengut im Sinne einer lebensphilosophischen Verherrlichung vitaler Kräfte, die dann - antisemitisch - in Bestrebungen zur Regenerierung des Germanentums mündete, A. Pfeiffer, Zur Dialektik der "Blumhardt-Bewegung", in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 23 (1981), 74-90.

Peterson wurde am 6.10.1914 zum Militär eingezogen. Er diente im Infanterie-Regiment 163 in Neumünster¹⁴⁶. An die Front kam er nicht, sondern wurde als Wache an der friedlichen Grenze zu Dänemark eingesetzt¹⁴⁷ und bereits am 14.12.1914 als dienstunfähig wieder entlassen. Grund dafür war ein "Herzenleiden"¹⁴⁸. Glücklicherweise war er darüber keineswegs. Offensichtlich hatte er sich vom kämpferischen Dienst für das Vaterland einen Ausgleich zu seinem "tatenarmen und gedankenvollen" (Hölderlin) Leben versprochen¹⁴⁹. Seine Ausmusterung empfand der 24-jährige als persönliches Versagen: "Einmal bin ich gescheitert - beim Heeresdienst. Werde ich jetzt am Beruf noch einmal scheitern?"¹⁵⁰

Peterson war in den letzten Wochen seiner Dienstzeit so deprimiert, daß er sich den Tod wünschte¹⁵¹. In der Heimat war er getrennt von den Freunden, die dem Schrecken der Front ausgesetzt waren. Innerhalb der DCSV kam es während der Kriegsjahre gelegentlich zu abschätzigen Äußerungen über die Daheimgebliebenen¹⁵². Peterson rechtefertigte sich mit der Solidarität, die trotz andersgearteter Erfahrung Frontsoldaten und Zivilisten eine¹⁵³.

In den Herausforderungen des Krieges sah Peterson zunächst die Chance, das Volk zum "Staats- und Tatsachensinn", zur "Sachlichkeit" zu erziehen und dadurch von einem übersteigerten Idealismus zu befreien¹⁵⁴. Die Religion dürfe dieses berechnete Interesse des Staates nicht durch das Versprechen von "Unendlichkeit" und die "Aufhebung der Unterschiede" unterminieren, sondern müsse vielmehr "Gehorsam" predigen und dadurch an den "Ernst des Lebens und die harte Forderung der Pflicht" erinnern. Durch diesen Gehorsam werde erst die eigentliche Tiefe des Lebens erreicht, die gerade in seinen Beschränkungen, Abhängigkeiten und Grenzen liege¹⁵⁵.

Diese bedingte Anerkennung von Werten des Krieges bzw. des Kampfes verlor sich, je größer die Lücken wurden, die der Kriegstod in den Freundeskreis riß, und je unverbüllter sich die Ausmaße sinnloser Grausamkeit an der Front¹⁵⁶ zeigten. Die Eintracht

146 Vgl. Göttinger Lebensläufe vom 14.2/17.7.1920.

147 Das berichtet *Quispel*, Encratism, a.a.O. 35, unter Berufung auf G. van der Leeuw.

148 Vgl. Göttinger Lebenslauf vom 17.7.1920.

149 Das geht aus einem Trostbrief Stanges an Peterson (25.12.1914) hervor: "Es hat mir sehr leid getan, daß Sie so bald wieder der kriegerischen Sphäre entrissen worden sind; aber für ein großes Unglück kann ich es allerdings nicht halten. (...) ob gerade diese Art des 'Handelns', die Ihnen nun versagt bleibt, eine wünschenswerte Ergänzung Ihrer 'Einseitigkeit' ist, möchte ich bezweifeln. Das Richtige ist jedenfalls, daß Sie nun vorwärts schauen und weitergehen."

150 Brief(abschrift?) an einen Freund (E.Schiele?), (ohne genaues Datum) 1915.

151 Das ist aus einem Antwort- bzw. Trostbrief Schieles vom 19.11.1914 zu entnehmen.

152 Vgl. *Kupisch*, Studenten, a.a.O. 105.

153 "Wenn Euch die Entbehrungen und Anstrengungen und Todesschrecknisse ängstigen, so werden wir geplagt von den Vorstellungen darüber, die uns unsere Phantasie davon gibt und die Schrecknisse der Möglichkeiten suchen uns heim. Auch wir fühlen das Furchtbare, daß man mit dem Volk verknüpft ist". An Erich Schiele, 4.3.1915. Der Freund fiel einige Monate später.

154 Das ist die Leitthese eines vierseitigen Konzeptes, überschrieben mit "Die Erziehung zur Sachlichkeit". Es geht daraus nicht hervor, ob es für einen Vortrag, einen Zeitschriftenbeitrag oder gar eine Predigt bestimmt war. Sicher ist nur, daß es den Kriegsjahren entstammt.

155 Vgl. ebd. Darüberhinaus versuchte Peterson offensichtlich, die Verbindung, die Kierkegaard zwischen dem "Ernst" des "Augenblicks" und der "Wirklichkeit" konstatierte, der Kriegssituation zu adaptieren: "Unsere Soldaten kämpfen nicht um irgendwelche Güter, nicht um die Kultur Deutschlands oder der Menschheit. Sie tun einfach ihre Pflicht, indem sie sachlich jeden Augenblick das tun, was der Augenblick von ihnen beizht. Ist doch der Kampf nichts als eine Nutzbarmachung des Augenblicks, und darum berührt er sich so tief mit aller Wirklichkeit, weil er in sich - befreit von allen Vorurteilen - in seinem Ernst und seiner Verantwortungsfülle uns zu schlichtem und treuem Gehorsam erzieht."

156 "Heeresbericht. 10 000 russische Räuber wären vernichtet. Die im Wasser Schwimmenden totgeschossen. Warum meldet Ludendorff solche Schändlichkeiten der Welt? Man will wohl die Grausamkeit

des Selbstverständnisses als Deutscher und Christ zerbrach, sah Peterson doch bei seinen Landsleuten, daß die nationale Identität die religiöse weitgehend in sich aufgesogen hatte. Dem entschiedenen Christen bleibe nur noch die Alternative, sich entweder als Patriot seiner irdischen Heimat oder als "Patriot des Himmelreichs" zu bekennen¹⁵⁷. Zwischen dem Glauben und dem gewalttätigen Staat klafft nun ein unüberbrückbarer Hiatus: "Ein so selbstverständlicher Gedanke, daß Gottes Interessen nicht mit den Interessen des preußischen Staats zusammenfallen, ist doch den meisten Menschen (...) nicht verständlich. Sie verstehen nur den wahrhaft heidnischen Satz, daß Gott es mit den besten Kanonen hält."¹⁵⁸ Zornig registrierte Peterson die Schizophrenie seiner Mitchristen, die "sonntags (...) um die christliche Schonung der Feinde" beten, wochentags aber sich "über Ludendorffs robustes Auftreten" freuen¹⁵⁹.

Diese Bitterkeit über die anhaltende Verquickung von christlichem Glauben und nationaler Kriegsbegeisterung floß in Petersons Satire über den "Himmel des Garnisonspfarrers":

Ein bis dahin unbescholtener Soldat läßt sich in einem evangelischen Gottesdienst, in dem ein Garnisonspfarrer seiner Kriegsbegeisterung freien Lauf gibt, zum Zwischenruf "Du sollst nicht töten!" hinreißen. Darob wegen öffentlicher Störung des Gottesdienstes mit einer Gefängnisstrafe belegt, stirbt der Soldat bei Abbüßung dieser Strafe an Schwindsucht. In einer "dichterischen Möglichkeit"¹⁶⁰ läßt Peterson den Soldaten mit dem zur gleichen Zeit verstorbenen Pfarrer vor dem Angesicht des "Sohnes Gottes" zusammentreffen. Dieser Christus indes verhöhnt den Soldaten und gibt der Ideologie des Pfarrers recht. Unter Berufung auf Luthers Rechtfertigung des "Kriegs- und Schwertamtes" wiederruft er das Tötungsverbot, die Bergpredigt und die Verkündigung des Reiches Gottes und rühmt den großen Fortschritt, daß nun endlich die Kluft zwischen Himmel und Erde zugeschüttet sei. Der brave Soldat läßt sich freilich nicht blenden und enthüllt mit einem "Satan, hebe dich hinweg von mir!" die teuflische Identität dieses "Engels des Lichtes".

Angesichts der Umstände von Petersons eigenem Gastspiel beim Militär und seiner damaligen Ansichten ist es unwahrscheinlich, daß Peterson dem Soldaten dieser Parabel autobiographische Züge verliehen hat¹⁶¹. Eher hat er darin die Klärungen, die sich ihm selbst auch erst allmählich ergeben haben, verarbeitet. Es sei allerdings nicht "sein tiefstes Ich", das in diesem Text spräche, entschuldigte er sich bei Theodor Haecker¹⁶². Der "historische" Teil dieser Erzählung, der Protest des Soldaten und dessen unglückselige Folgen, scheint ein gängiger Topos in der damaligen Literatur zum Thema "Christentum und Krieg" gewesen zu sein. Nicht nur Theodor Haecker hat eine solche Begebenheit einmal als Aufhänger seiner Gedanken gewählt¹⁶³, auch Karl Heim hatte einige Monate

assyrischer Könige auf ihren Triumphsäulen nachahmen. Schande über unser Land! Fluch über seine Leiter!" Tagebucheintragung, 15.6.1918, vgl. auch Brief an Haecker, 16.6.1918.

¹⁵⁷ Vgl. Tagebucheintragung, 22.8.1918.

¹⁵⁸ Tagebucheintragung, 27.5.1918.

¹⁵⁹ An Haecker, 16.6.1918.

¹⁶⁰ Aus dieser Wendung ist offensichtlich, daß Kierkegaards Schreibstil die Wahl der Darstellungsform beeinflusst hat, vgl. auch Scholz, *Zeuge der Wahrheit*, a.a.O. 125 Anm. 29.

¹⁶¹ Diese Deutung trägt Scholz, *Zeuge der Wahrheit*, a.a.O. 125, vor.

¹⁶² Vgl. Brief vom 10.7.1919.

¹⁶³ Vgl. die Exposition eines "Nachworts" von Haecker: "Wenn ein ganz einfacher Mensch und Christ, aber ein absoluter Heiliger, von sich aus, nein, nicht von sich aus, sondern vom Geist Gottes angetrieben, etwa in der Kirche vor der Fahnenvereidigung (...) oder vor Fürsten und Generälen sagen würde: dasselbe, was der Papst sagt: dieser Krieg ist eine ehrlose Menschenschlächterei, (...) da spräche ein Heiliger und hätte sein Amt nur von Gott." (Ein Nachwort, Hellaerau 1918, 74 f.).

zuvor ein solches Vorkommnis zum Anlaß einer nicht ganz unproblematischen Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen Fragen des Krieges genommen¹⁶⁴.

c) Der Krieg als Krise des deutschen Protestantismus

Otto Schmitz schrieb 1918 im Begleitbrief zum anonym in "Licht und Leben" abgedruckten Brief Petersons über die Lage der Kirche, Peterson habe "den militärisch-politischen Zusammenbruch mit nüchterner Klarheit kommen" sehen, "als die meisten von uns sich noch in trügerischen Hoffnungen wiegten"¹⁶⁵. Schwerer als der militärische Zusammenbruch wog für Peterson aber, daß "der Krieg zugleich den moralischen Bankrott der protestantischen Vormacht in Deutschland, nämlich Preußens, bedeutet"¹⁶⁶: "Dieser Krieg ist eine Krisis des deutschen Protestantismus."¹⁶⁷ Die evangelische Kirche schien in Petersons Augen diese Krisis aber gar nicht wahrgenommen zu haben, sondern gehe über diesen alle bestehenden Verhältnisse erschütternden Krieg hinweg, "als sei er eine Schlägerei gewesen, wie man sie auf Großstadtstraßen beobachten kann". Schon seit 75 Jahren habe "tote Verständnislosigkeit" und "gewissenlose Passivität" die evangelische Kirche Deutschlands beherrscht, und nun, da das Leben der Nation längst den altpreußischen Nationalstaat hinter sich gelassen habe, scheinen allein Heer und Kirche diese überholten gesellschaftlichen und politischen Strukturen petrifizieren zu wollen. Die Kirche dürfe sich nicht länger nur auf die vom Zentrum gewährleisteten "konfessionellen Sicherungen" verlassen, sondern nur auf Gottes Heiligen Geist. Sie solle "das staatlich Repräsentative", ihren Charakter als Beamtenkirche endlich ablegen. Sie solle endlich "Zeugen senden, nicht Verwalter eines religiösen Ressorts", um vor allem im Norden und Osten Deutschlands ihrer missionarischen Aufgabe gerecht zu werden und "das Suchen verzweifelter Menschenherzen" an ein Ziel kommen zu lassen¹⁶⁸. Peterson erwartete die entscheidende Initiative aber nicht von den Konsistorien oder von den Theologieprofessoren, die noch immer "im Stil von Fichte und Schleiermacher" redeten¹⁶⁹, sondern "von den Gemeinden, Gemeinschaften und von der Jugend"¹⁷⁰. "Christenmut", "eine Art von Zivilcou-

164 Vgl. den ganz ähnlichen Bericht über die Verweigerung eines Fahneneides mit nachfolgender Einsper-
rung, Mißhandlung und Tod durch Schwindsucht aus dem Jahr 1891, den Karl Heim auf der
Studentenkonferenz des Jahres 1916 seinen Reflexionen über "Krieg und Gewissen" voranstellt (in: *Heim*,
Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 3. erw. Auflage, Berlin 1928, 260-291). Heim war
alles andere als ein Kriegstreiber und fand in diesem Vortrag deutliche Worte über die entsetzliche Grau-
samkeit gerade des gegenwärtigen Krieges. Er kam jedoch zum Schluß, daß das Phänomen des Krieges
Konsequenz der durch den Sündenfall gebrochenen Lebensordnung und als solche notwendig, ja "gottge-
willt" sei (vgl. z.B. ebd. 279 und 291). Der Krieg gehöre zu den tragischen Lebensgesetzen "dieser Welt-
zeit". Aufgrund dieser Überlegungen könne der Christ guten Gewissens für die Existenz des Volkes kämp-
fen. Heim schließt mit einem aufmunternden Lutherzitat, nach dem ein gutes Gewissen "großen Mut und
keckes Herz" mache und infolgedessen die Faust desto mächtiger werden lasse (291). Peterson hat mög-
licherweise die von Heim angenommene Lebensgesetzlichkeit, derzufolge zur Entfaltung des Lebens not-
wendig Leben getötet werden müsse, konterkariert (Der satanische Engel des Lichtes predigt bei Peterson:
"Begreife es doch, wenn du essen und trinken willst, so mußt du auch töten"). Auch Peterson bringt ein
Lutherzitat über die Notwendigkeit des "Kriegs- und Schwertamtes", das er freilich dem Satan in den Mund
legt.

165 Veröffentlicht in der Ausgabe vom 1.12.1918, vgl. Bibl. Nr.1.

166 Vgl. in eben diesem hier abgedruckten Brief an Schmitz, 590.

167 Ebd. Im Original hervorgehoben.

168 Ebd. (Hervorhebung von Peterson).

169 Vgl. ebd. 589; 590.

170 Vgl. ebd. 589.

4. Die pietistische Lebensphase im Rückblick

rage" und "Herzlichkeit" seien erforderlich, um das geistige Leben der Kirche in Bewegung zu bringen und sie aus dem sozialen Abseits zu befreien. In einem "Gewissensaufruf für Christus" müsse die Kirche sich einen, "oder das hungernde Volk wird mit den Steinen ihrer lächerlichen, halbamtlichen Beruhigungen gespeist werden und an allmählicher Entkräftung zu Grunde gehen"¹⁷¹.

Schmitz entschuldigte gewisse Übertreibungen in diesem Brief mit der "Jugendlichkeit" des Verfassers; doch "die leidenschaftliche Grundsätzlichkeit", mit der hier gesprochen werde, stamme "aus echter Liebe zur Kirche und zum Evangelium" und habe darum ein Anrecht, gehört zu werden¹⁷².

Der Brief war gerade im Druck erschienen, da glaubte Peterson bereits, sich mit seinen Hoffnungen auf einen neuen geistigen Aufbruch in der evangelischen Kirche "gründlich geirrt" zu haben¹⁷³. Es ginge der Kirche anscheinend nur darum, "möglichst viel Geld, Gut und Rechte noch zu retten". Anstelle einer wirklichen Selbstverurteilung begnüge man sich mit allgemeinen "billigeren Bußgefühlen". Im übrigen verlege man nur die Büros und verschiebe die Gelder. "Ich glaube jetzt", schreibt Peterson 1918, "daß das deutsche und das europäische Bewußtsein unheilbar krank ist, und ich fürchte, daß dieser Krieg nicht das letzte Symptom dieser Krankheit gewesen ist."¹⁷⁴ Zehn Jahre später appellierte er im Traktat "Die Kirche" erneut an seine Kirche, bei der sich abzeichnenden politischen und nationalen Entwicklung in Deutschland ihre Verantwortung wahrzunehmen. Hier forderte Peterson aber nicht mehr die vom Geist Gottes inspirierte "Zivildourage" der Basis, sondern die Rückbesinnung auf die der Kirche eigene Öffentlichkeit, die ihr nicht vom Staat verliehen werde und die sich im Recht zur dogmatischen Stellungnahme äußere¹⁷⁵.

4. Die pietistische Lebensphase im Rückblick

Nachdem Peterson aus der Vereinigung ausgetreten war, stand er dem Pietismus seiner Zeit sehr kritisch gegenüber. Die "psychologischen Erregtheiten" seiner Vertreter erzeugten in seinen Ohren nur noch "unangenehme Grammophongeräusche", und einige Zeit schämte er sich der Begeisterung, die er vormalig dem erbaulichen pietistischen Schrifttum entgegengebracht hatte, und meinte, sich für diese Naivität "bei allen entschuldigen zu müssen"¹⁷⁶. Als die Zeit der unmittelbaren, überkritischen Reaktion vorbei war, konnte er jedoch wieder die "unendliche Weisheit, Güte, Ernst und Geduld" mancher Vertreter des Pietismus im 19. Jahrhundert (Blumhardt, Gundert, Kolb, Zeller) rühmen und erkannte die Wegweisung dankbar an, die er durch den geistlichen Reichtum dieser Männer erhalten hatte.

Um 1920 hatte sich das Klima in der Studentenvereinigung erneut stark gewandelt, und es kam zu Spannungen. Grund dafür war zum einen die schwierige Integration der "Frontkämpfergeneration", zum anderen das vom Geist der Jugendbewegung inspirierte Lebensgefühl der neuen Mitglieder, das mit der spezifischen Religiosität der alten Ge-

171 Vgl. ebd. 590.

172 Vgl. ebd. 589.

173 An Haecker, 1.12.1918.

174 Ebd.

175 Vgl. Die Kirche, 425 f.

176 Vgl. Brief an Theodor Haecker, 12.10.1919.

meinschaftsbewegung kaum noch etwas gemein hatte¹⁷⁷. Peterson beobachtete diese Wandlungen, da er weiter im Kreis der DCSV Vorträge hielt¹⁷⁸, wobei er seinen Zuhörern nicht nur Biblisches, sondern auch Texte Kierkegaards vortrug¹⁷⁹. In einem dieser Vorträge, im Januar 1920 gehalten, versuchte er zwischen den streitenden Richtungen in der DCSV zu vermitteln¹⁸⁰. Er gab nicht der Gefahr nach, sich von der nostalgischen Erinnerung an vergangene Zeiten¹⁸¹ zu einer pauschalen Verurteilung der neuen Generation verleiten zu lassen, auch wenn ihm deren "Freideutschtum" nicht sehr gefiel¹⁸²: "Früher wollte man Jesus nach Art der Gemeinschaftsleute, heute will man ihn nach freideutscher Art erkennen. Beides schießt vorbei."¹⁸³ Peterson sprach von der Relativität der geschichtlich gewordenen und geprägten Zugänge zum Glauben und fragte, ob es möglich sei, diesen Bedingtheiten zu entkommen und unabhängig von den Vorgaben der eigenen Generation einen unverstellten Zugang zu Jesus Christus zu finden¹⁸⁴. Er wußte, daß sein religiöser Weg nicht mehr zurückführen konnte, sondern nur nach vorne, durch alle bedrängenden Fragen und Zweifel hindurch. Im Frühjahr 1923 versuchten die Phänomenologin Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) und Erika Gothe¹⁸⁵ - letzterer war in Bergzabern gerade ein Bekehrungserlebnis zuteil geworden -, Peterson aus seinen "komplizierten Gedankengängen" und besonders aus der zunehmenden Anziehungskraft des Katholizismus herauszulösen. Sie empfahlen ihm die beglückende Demut, Dankbarkeit und Einfachheit des bekehrten Lebens¹⁸⁶. Peterson verwahrte sich beiden gegenüber¹⁸⁷ gegen den Versuch, ihn von seinem eigenen Weg abzubringen. Der Pietismus - möge er auch anderen in ihrer Situation Befreiung und Gnade bringen - komme für ihn selbst nicht mehr in Frage:

"Ich persönlich freilich lehne für mich alles pietistische Christentum jetzt entschieden und mit vollem Bewußtsein ab.(...) Ich bin kein Kind und kein Anfänger im christlichen Glauben. Seit 10

177 Vgl. dazu *Kupisch*, Studenten, a.a.O. 104 ff.

178 Wolfgang Trillhaas, der 1924/25 Karl Barths wegen in Göttingen drei Außensemester einlegte und in dieser Zeit in den Kreis der DCSV geriet (Kommentar Barths: "Es tut mir in der Seele weh, daß ich dich in der Gesellschaft seh!"), vgl. *Trillhaas*, Aufgehobene Vergangenheit, a.a.O. 99) erinnert sich noch an eine Bibelstunde, die Peterson in diesem Kreis hielt (mündliche Mitteilung an mich vom 31.8.1987).

179 Das ist dem Brief eines Schülers von Peterson vom 22.8.1922 zu entnehmen. Auch Trillhaas erinnert sich vage, daß es in jener Bibelstunde, die er miterlebte, um Kierkegaard ging.

180 Das Manuskript (im Nachlaß) ist auf den 8. Januar datiert.

181 "Ich gehöre zu den älteren C.S.V.ern, die den Segen des Früheren an sich selber erfahren haben, die wunderbare Beschränkung auf das Eine, was not ist. Ich kenne Altersgenossen, die an das Vergangene wie an ein verlorenes Paradies zurückdenken. Und doch, meine Freunde, seien wir männlich. Träumen wir nicht von einer schöneren Vergangenheit, um darüber das Leben in der Gegenwart zu vergessen. Treten wir dem Zwang zur Idealisierung in uns tapfer entgegen." (Manuskript vom 8.1.1920) Vgl. dazu auch eine Tagebucheintragung vom 11.1.1920: "Die Versuchung zum Idealismus 'der ersten Liebe', der vergangenen Zeiten, muß der Christ tapfer zu überwinden trachten. Niemals darf er aus seiner idealistischen Schwäche ein Joch für andere machen."

182 "Man kann nicht leugnen, daß die Jungen manchmal in einem abscheulichen 'freideutschen' Jargon reden. In der alten C.S.V. redete man nicht selten in einem pietistischen Jargon, der auch nicht gerade hübsch war." (ebd.), vgl. dazu Brief an Haecker, 21.12.1919.

183 Manuskript vom 8.1.1920.

184 Vgl. zu diesem Problem im einzelnen unten Exkurs 16.

185 Eine enge Freundin Edith Steins, vgl. E.Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*. Freiburg/Basel/Wien 1985 (= E.Steins Werke 7), 224 f, 273 ff.

186 Erika Gothe an Peterson, 8.4.1923; Hedwig Conrad an Peterson, 2.4.1923.

187 Eine Abschrift des Briefes an Erika Gothe befindet sich im Nachlaß. Darin sagt Peterson, er habe Hedwig Conrad im selben Sinne geschrieben. Viele Jahre später kam es wieder zu freundschaftlichen Kontakten zwischen Peterson und Hedwig Conrad-Martius. Peterson erinnert sich am 26.2.1957 in einem Geburtstagsbrief (im Nachlaß Conrad-Martius, Bayerische Staatsbibliothek München) an die alten Göttinger Zeiten und daran, daß Frau Conrad-Martius vor einigen Jahren einen seiner Vorträge in München gehört habe.

Jahren lebe ich unaufhörlich in dieser Welt. Wenn ich jetzt den Pietismus ablehne, so hat das seine Gründe. Ich habe aber auch meine Bekehrung erlebt und bin auch einst ein glühendes Mitglied der Gemeinschaftsbewegung gewesen. Warum ich es jetzt nicht mehr bin, will ich nicht schildern.(...) nur das Eine will ich noch sagen. Wenn ich auch unsicher bin - so bin ich doch unsicher nur vor Gott, vor Menschen und menschlichem Urteil und Gericht bin ich nicht unsicher."¹⁸⁸

5. Der Pietismus in den Vorlesungen zur Kirchengeschichte

Erik Peterson hatte innerlich also mit dem Pietismus bereits abgeschlossen, als er sich in den Jahren 1921 - 1923 in den beiden umfangreichen Vorlesungen zur neueren Kirchengeschichte ausgiebig mit dessen historischen Erscheinungsformen auseinandersetzte¹⁸⁹. Er verband hier historisch-deskriptive, genetische und psychologische Perspektiven. Zeitgeschichtliche Grobaufnahmen, theologische Einzelanalysen, ausführliche Biographien, reiche Quellenzitate, Lob und Tadel wechseln einander ab. Ich kann aus diesen umfangreichen Manuskripten nur jene Perspektiven knapp skizzieren, die besonders aussagekräftig für Petersons eigenen Werdegang zu sein scheinen. Besonderes Augenmerk gilt dabei den Differenzen und Übereinstimmungen mit Albrecht Ritschls "Geschichte des Pietismus"¹⁹⁰.

a) Der Pietismus als Übergangsphänomen

Peterson siedelte den "älteren" Pietismus im Spannungsfeld von Orthodoxie und Aufklärung an; er sei "durchaus eine Übergangsperiode gewesen, die ebenso sehr auf das Zeitalter der Orthodoxie zurückgewiesen wie auf die kommende Aufklärung vorweggewiesen" habe¹⁹¹. Eine zweite Phase des Pietismus im 18.Jahrhundert betrachtete Peterson hingegen als Reaktion auf die Aufklärung bzw. in der Folgezeit als Reaktion auf den Idealismus. Er beurteilte die verschiedenen Erscheinungsformen des Pietismus am theologischen Maßstab der lutherischen Orthodoxie sowie an den Fragen, ob die epochenspezifische pietistische Frömmigkeit der Ehre Gottes gerecht geworden sei, ob in der pietistischen Theologie Widerstände gegen den aufklärerisch-idealistischen Bergrutsch der Neuzeit oder aber weitere Anstöße für diesen Prozeß fühlbar würden. Der Pietismus in seiner Geschichte vom 17. bis zum 19. Jahrhundert stellte sich für Peterson also als eine in ihrer Genese wie in ihrer Typik äußerst ambivalente, vielgesichtige und vielschichtige Erscheinung dar¹⁹², die er deshalb auch nicht einheitlich zu definieren suchte.

¹⁸⁸ An Erika Gothe ebd.

¹⁸⁹ Aufgrund der Stoffverteilung fehlt in den Vorlesungen die Darstellung von Leben und Werk Franckes und Zinzendorfs.

¹⁹⁰ 3 Bände, Bonn 1880/1884/1886.

¹⁹¹ Kirchengeschichte des 18./19.Jahrhunderts (WS 1922/23), 1.Vorlesung. Petersons Göttinger Kollege Emanuel Hirsch war ebenfalls der Ansicht, daß der Pietismus eine "Übergangserscheinung zwischen Orthodoxie und Aufklärung" war (vgl. das Zitat bei M.Brecht, Der Pietismus als Epoche der Neuzeit, in: Verkündigung und Forschung 21 [1976], 46-81; 56), wertete diese Entwicklung zur Aufklärung im Gegensatz zu Peterson aber positiv.

¹⁹² Vgl. auch Brecht: "Nur wenn man den Pietismus als Bewegung des 17.Jahrhunderts erfäßt, wird man seine eigentümliche Doppelgesichtigkeit, seinen Willen zur Reform und sein Beharren am Hergebrachten, seine Modernität und seinen Konservatismus recht begreifen können." Epoche der Neuzeit a.a.O. 52.

b) Der Übergang von der Orthodoxie zum Pietismus

Den Umbruch zu Denkformen des Pietismus wie der Aufklärung setzte Peterson bereits "auf dem Höhepunkt" des Zeitalters der Orthodoxie an, näherhin bei den Vertretern der Reformorthodoxie¹⁹³. Die Reformbewegung enthalte bereits *in nuce* alle Forderungen und Formulierungen des späteren Pietismus¹⁹⁴. Vor allem in dogmatischer Hinsicht widmete sich Peterson der, wie Kantzenbach formuliert, "fortschreitenden anthropologischen Orientierung in der das reformatorische Erbe doch wahrenwollenden Orthodoxie selbst"¹⁹⁵. Er machte den Umschwung innerhalb der Orthodoxie beispielsweise an der Beobachtung fest, daß die analytische Methode in die Dogmatik der Orthodoxie Einzug hielt. Die Dogmatik sei nun "vom Ziel der zu erreichenden Seligkeit aus" gegliedert worden und habe - laut Peterson durchaus im Gegensatz zu den Intentionen Luthers - einen "stark anthropozentrischen und subjektivistischen Charakter" erhalten¹⁹⁶.

Weiter vorbereitet worden sei der Übergang von der Reformorthodoxie in den Pietismus durch eine Veränderung des Glaubensverständnisses¹⁹⁷. Einzelne Merkmale des Glaubensaktes seien im Gegenzug zum intellektualistischen Glaubensverständnis der Orthodoxie verabsolutiert worden. Diese Aspekte betrafen nach Ansicht Petersons aber nur den seelischen Untergrund des Glaubens und erreichten nicht "den eigentümlich *religiösen* Charakter des Glaubensbegriffes": "Hier im innersten Kern beim Glaubensbegriff setzt jener Psychologisierungsprozeß der Religion ein, der bei der Bildung der pietistischen und aufklärerischen Frömmigkeit von so großer Bedeutung gewesen ist und der dann endlich zu jener völligen Auflösung des Glaubens geführt hat, wie wir ihn vom religiösen Psychologismus jüngst vergangener Zeiten noch her kennen"¹⁹⁸.

Peterson vermochte den Umbruchserscheinungen innerhalb der Reformbewegung der Orthodoxie allerdings auch eine positive Seite abzugewinnen. Die Entdeckung und Betonung der "Innerlichkeit" sei - trotz aller negativen Nebenwirkungen - der Eigenart des geistig-seelischen Lebens besser gerecht geworden. Aus der "Sphäre der Intimität", die diese Seelenpflege schuf, erwachsen "jene Andachtsbücher, die der Ruhm der Orthodoxie" seien. In diesem Zusammenhang gedachte nun Peterson sehr ausführlich und mit großer Sympathie Johann Arndts, der nicht nur den Charakter des Pietismus in besonderer Weise geprägt habe, sondern dem überhaupt die lutherische Frömmigkeit unschätzbare Anregungen¹⁹⁹ verdanke. Peterson zitierte seitenweise aus Arndts "wahrem Christentum", dem "Paradiesgärtlein" und den "berühmten *meditationes sacrae* - eines der trefflichsten Erbauungsbücher unsere Kirche, dessen Lektüre ich Ihnen nicht dringend genug ans Herz legen kann"²⁰⁰. Er betonte, daß Arndts Rezeption katholisch-mystischer Erbauungsliteratur nicht etwas Neues darstelle, so daß Arndt "als Vater einer neuen Art

193 Zu Petersons differenzierter Beurteilung der Orthodoxie vgl. Kap. X.5.d.

194 Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts, 12. Vorlesung.

195 Orthodoxie und Pietismus, a.a.O. 132.

196 10. Vorlesung.

197 Peterson bezieht sich hierbei auf Theologen wie Großgebauer und Scriver. Ich greife diesen Punkt aus einer größeren Zahl anderer Übergangssphänomene, die Peterson in der 10., 11. und 12. Vorlesung beschreibt, heraus.

198 11. Vorlesung, vgl. auch Wiederholung in der 12. Vorlesung.

199 Vgl. 13. Vorlesung, Wiederholung. Peterson stimmt hier mit der heutigen *opinio communis* der Forschung überein.

200 13. Vorlesung.

von Gläubigkeit und als Ahnherr des Pietismus auf lutherischem Boden"²⁰¹ bezeichnet werden könnte²⁰², sondern daß sich diese Rezeption bis ins Reformationszeitalter zurückverfolgen ließe. Peterson lehnte sonst alle Bestrebungen einer Aufweichung konfessioneller Abgrenzungen, die im Medium aufklärerischer, egalisierender Toleranz erfolgten, mit Entschiedenheit ab. Hier aber sind ihm die Anleihen bei der katholischen Erbauungsliteratur ein erfreulicher Beweis dafür, "daß man im Subjektiv-Seelischen nicht den Abstand von den Katholiken empfand und nur im äußerlich Begrifflichen, in Lehre und in Ritus sich von ihnen geschieden wußte"²⁰³.

c) Der Pietismus Philipp Jakob Speners

Petersons Ausführungen über den eigentlichen "Beginn" des Pietismus heben mit der breit ausgeführten Darstellung der Biographie und des Werkes Philipp Jakob Speners an²⁰⁴. Entgegen seiner Gepflogenheit, Gestalten der Kirchengeschichte auch dann mit einem gewissen menschlichen Verständnis darzustellen, wenn ihre theologischen Ansichten nicht seinen Beifall fanden, ist seine Beurteilung Speners durchweg von schärfster Ablehnung geprägt. Spener war ihm nicht nur in seiner Theologie und seiner geschichtlichen Wirkung ein wahres Greuel; ebenso wenig konnte er der Persönlichkeit dieses Mannes abgewinnen, die er als chronisch entscheidungsschwach und feige beschreibt, als müden "Büchergelehrten, der aus dem Idealismus der Kirchenschriftstellerei zur Aufstellung leerer Forderungen" gelangte. Speners Reformschrift "Pia desideria" hielt Peterson für weder originell noch neu; sie enthalte eben tatsächlich nichts anderes als "fromme Wünsche" im ironischen Sinne des Wortes. In ihnen verlagere sich die Aufmerksamkeit auf eine innerliche, ängstliche Moral, die das Pharisäertum äußerlicher Leistungen lediglich verschiebe. Gottes Größe sei mit diesen kleinlichen Regulierungsversuchen eines paragrafiierten Reformprogramms jedenfalls keine Ehre bezeugt worden²⁰⁵. Auch Speners Wiedergeburtstheorie vermochte Peterson nicht ernst zu nehmen, werde doch aus diesem "Diskussionsgeschwätz" keineswegs der neue und innerliche Mensch geboren, sondern nur der alte, "der in einem langweiligen und schlechten Stil uns immer wieder versichern will, daß er schon der neue Mensch sei". Der Erfolg der Schrift liege darin begründet, daß sie dem moralisierenden Zeitgeist und dessen "Wünschen des Unglaubens, der gerne etwa so rasonniert", entgegengekommen sei. Die Inhalte des Glaubens traten zurück ge-

201 16. Vorlesung, Wiederholung.

202 Das ist wohl gegen Albrecht Ritschl gerichtet, vgl. Geschichte des Pietismus II, 42: "Arndt ist unter den Lutheranern der Erste, welcher dieses spezifische Element der mittelalterlichen Devotion als die Hauptaufgabe des lebendigen Glaubens eingeführt hat."

203 15. Vorlesung, Wiederholung.

204 14.-18. Vorlesung. Abgrenzungen der einzelnen Vorlesungen sind aus dem Manuskript schwer zu sehen. Diese Vorlesungen über Spener interessieren auch darum besonders, weil sich Karl Barth sehr positiv darüber äußerte, vgl. unten S. 506.

205 "In der ganzen Schrift ist von der Herrlichkeit und Größe Gottes nicht die Rede. Wohl aber von menschlicher Wichtigkeit, von jenen verzweifelten Anstrengungen, in denen der Mensch durch die Flucht aus dem Äußerem in eine verlogene Innerlichkeit sich selber zu rechtfertigen sucht. An Stelle des harmlosen öffentlichen Pharisäertums äußerer Kirchlichkeit tritt das innerliche und geistliche Pharisäertum jener, die mehr als bloße Kirchenchristen sein wollen. Statt des menschlichen Trotzes und menschlichen Zusammenbruchs vor Gottes Größe finden wir die kleinlichen Bemühungen einer ängstlichen Moral, die sich für den Glauben selber ausgibt."

genüber dem Ideal der Wohlanständigkeit, das sich zumindest als Konsequenz der Gedanken Speners ergeben habe²⁰⁶.

Bei jenem von Spener geprägten Pietismus habe die Aufklärung schon Pate gestanden. Beide Bewegungen hätten sich "nicht nur abgestoßen, sondern auch gegenseitig gestützt und unterstützt". Dieser Pietismus zeichne sich nicht aus durch ein "Ergriffensein von der Objektivität der göttlichen Welt". Spener habe eigentlich "eine rationale Reformbewegung zur Förderung des Religiösen" ins Leben gerufen, um "dem Göttlichen in der menschlichen Welt mit den Mitteln einer rationalen Pädagogik, Ethik und Psychologie wieder aufzuhelfen".

In der neueren Pietismusforschung wird das Wirken Speners zum Teil wesentlich ausgewogener beurteilt als es Peterson damals tat. Spener schätzte ja auch die mystisch-erbauliche Literatur²⁰⁷, und sein maßvoller Weg zwischen den Extremen von Sektierertum und Aufklärung wurde nicht selten gelobt²⁰⁸. Vermutlich war Peterson der Spener-Darstellung Albrecht Ritschls polemisch verhaftet. Ritschl, der Erzfeind des Pietismus, hatte versucht, Spener, den "Urheber des Pietismus", vom pietistischen Odor zu befreien²⁰⁹, indem er seiner Rechtgläubigkeit und seinem maßvollen Reformvorhaben, seiner mitten im Leben stehenden Bürgerlichkeit²¹⁰ und seiner bescheidenen Art²¹¹ ein möglichst gutes Zeugnis ausstellte. Ein Theologe, der so gut in Ritschls bürgerliche Theologie paßte, konnte Erik Peterson, dem Antibürger²¹², nur höchst verdächtig sein.

Anhand des Werdegangs pietistisch geprägter Männer wie Christoph Matthäus Pfaff, Johann Konrad Dippel und Johann Christian Edelmann sowie Christian Thomasius²¹³

206 Vgl. eine ähnliche Beurteilungen der Folgen des Spener'schen Reformprogramms bei H.-W. Musing, Speners *Pia Desideria* und ihre Bezüge zur Aufklärung, in: Pietismus und Neuzeit 3 (1976), 32-70, bes. 45 ff; M. Maier-Petersen, Der "Fingerzeig Gottes" und die "Zeichen der Zeit". Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung, Stuttgart 1984 (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 141), 186: "Das sind die geschichtlichen Funktionen, die die christlichen Gemeinschaften im 18. Jahrhundert hatten: Modellierung des bürgerlichen Individuums und Modellierung einer bürgerlichen Moral."

207 Nicht freilich das von Peterson besonders geliebte 4. Buch von Arndt's "Wahrem Christentum", vgl. O. Söhngen, Überlegungen zu den theologie- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des lutherischen Pietismus, in: D. Meyer (Hg.), Pietismus-Herrnhutertum-Erweckungsbewegung. Festschrift E. Beyreuther, Köln 1982 (= Schriften des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 70), 3-19; 3.

208 Vgl. die Beurteilung E. Beyreuthers, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 120: "Spener wußte sich zwei Fronten gegenübergestellt im Ja und Nein zugleich. Gegen einen platten Aufklärungsoptimismus und gegen Überzeichnungen im radikalen Pietismus, hier gegen ein flaches Tugendstreben, dort gegen einen Enthusiasmus". Vgl. weiter Brecht im Anschluß an Wallmann, Epoche der Neuzeit a.a.O.: "Spener wendet sich also gegen einen zugleich späthumanistisch-orthodoxen und aufklärerischen Rationalismus". Martin Schmidt ist zwar auch der Ansicht, daß Spener letztlich "der Enteschatologisierung der christlichen Hoffnung und der Reduktion des Evangeliums auf christliche Ethik" gedient habe, kann aber doch der Konzeption der 'Pia desideria' "die Anerkennung der Größe" nicht versagen, vgl. M. Schmidt, Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation, in: Ders., Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2), 129-168 (Zitate 168 und 153).

209 Vgl. Geschichte des Pietismus II, 162.

210 Vgl. ebd. 101.

211 Vgl. ebd. 125.

212 Vgl. dazu unten Kap. V.6.c. sowie V.7.

213 Thomasius habe sich mehr für den Pietismus interessiert als daß er ihn selbst gelebt habe. "Die Ideale des Pietismus waren in ähnlicher Weise wie die Ideale des Thomasius mit einem gewissen Glauben an den gesunden Menschenverstand in geistlichen Dingen verknüpft." (3. Vorlesung) Thomasius' pädagogisches Engagement ist für Peterson typischer Ausdruck des pietistischen Verstandes, "der zwar sich selber aufgegeben haben will, aber doch nicht so weit aufgegeben hat, daß er darauf verzichten kann zu sehen, ob es im Christentum besser oder schlechter gegangen ist" (3. Vorlesung). Thomasius könne mit gutem Recht auch "Vater der deutschen Realschule" genannt werden, meint Peterson ironisch (vgl. 2. Vorlesung). Thomasius' Abneigung gegen alles nicht unmittelbar verwertbare Spekulieren sei ein "Vorurteil der flachen Geister", nach denen "die geistige Arbeit vor das Forum der praktischen Vernunft" gezogen und nach ihrer dort er-

verfolgte Peterson den Vormarsch aufklärerischer Wahrheiten über Gott, Unsterblichkeit und Pflicht²¹⁴ als Prinzipien der Theologie.

Der historische "ältere" Pietismus insgesamt erscheint bei Peterson, so kann man zugespitzt sagen, als Konglomerat von Auflösungserscheinungen, die im Zentrum der Orthodoxie selbst ihren Ausgang nahmen und in die anthropozentrische Vernunftreligion der Aufklärung mündeten.

d) Der Pietismus als Reaktionsbewegung gegen Aufklärung und Idealismus

Hatte Peterson für den Pietismus Spencers und die Pietisten im Übergang zur Aufklärung nur Ablehnung übrig, so wandelt sich das Bild in der Behandlung des Pietismus der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts²¹⁵. Im Zusammenhang mit einem veränderten Lebensgefühl der Zeit sei hier "eine neue Form des pietistischen Christentums" entstanden, die "mit dem älteren Pietismus etwa der Halleschen Schule geistesgeschichtlich kaum noch etwas gemeinsam hat, mögen sich auch sonst historische Beziehung und Zusammenhänge zwischen dem älteren und dem jüngeren Pietismus aufzeigen lassen"²¹⁶. Petersons insgesamt werbende Darstellung dieses jüngeren Pietismus erklärt sich zum einen dadurch, daß hier der Pietismus als "Kampfzentrum"²¹⁷ gegen die Aufklärung zur Geltung kam, zum anderen dadurch, daß nun diejenigen pietistischen Theologen anstanden, die ihm selbst in der Orientierungsphase seiner Studienzeit Schützenhilfe und Wegweisung geboten hatten, nämlich Johann Albrecht Bengel, Samuel Collenbusch und Gottfried Menken²¹⁸.

Besonders interessiert zeigte sich Peterson an der Schrifthermeneutik und Theologie Johann Albrecht Bengels und der *philosophia sacra* Friedrich Christoph Oetingers. Von Bengel, der sich in seiner tiefen Weisheit unter allen Theologen der evangelischen Kirche ausgezeichnet habe und dessen 'Gnomon Novi Testamenti' "von Rechts wegen in den Händen eines jeden Studenten und eines jeden Pfarrers" der evangelischen Kirche sein sollte²¹⁹, zeichnete er ein insgesamt sehr sympathisches Bild, ohne deswegen für bestimmte Gefährdungen dieser Theologie blind zu sein. Die konkreten methodischen und inhaltlichen Ausformungen in der Theologie Bengels (etwa im Organismusgedanken) und der Theosophie Oetingers sah Peterson als Konsequenz eines aufgeflammten Bedürfnisses nach "Leben", das sich auch im Sturm und Drang dokumentiere. Bemerkenswert an diesen beiden Theologen sei indes, daß sich der theologische Lebensbegriff in neuer Radikalität mit einem Verlangen nach "Realität" verknüpfe. Es genüge nicht mehr, daß der lebendig empfundene Glaube, also die *fides qua*, "wirklich" ist, denn den Empfindungen und inneren Erlebnissen müßten ja nicht notwendigerweise auch bewußtseins-transzendente "Realitäten" entsprechen. Doch eben die Sicherheit dieser "Realitäten", der

folgten Aburteilung sofort "geköpft" werden müsse. In ähnlicher Weise ärgerte sich Peterson kurz darauf über Karl Barth, der sich mißtrauisch über die zweckfreie theologische "Wesensschau" geäußert hatte, vgl. unten S. 642 f.

214 Vgl. 2. Vorlesung, Wiederholung.

215 Überschriften als § 5, umfaßt ca. die Vorlesungen 12-16 des II. Teils der Kirchengeschichtsvorlesung.

216 14. Vorlesung, Wiederholung.

217 16. Vorlesung, Wiederholung.

218 Peterson hatte sich seit seinem Basler Studiensemester mit Bengel beschäftigt; über Collenbusch und Menken verfaßte er eine Seminararbeit.

219 16. Vorlesung, Wiederholung.

fides quae, habe man gesucht²²⁰ und gefunden in der Offenbarung, die nun in ganz neuer Drastik zur Sprache gebracht worden sei:

"Realismus und Offenbarung, das sind nahe verwandte Dinge. Das einte diese Pietisten gegen die Aufklärungstheologie, daß sie die Offenbarung gegenüber dem Idealismus der Aufklärer nicht realistisch und konkret genug darstellen konnten - und das ist ihre Größe, von der die ganze Theologie unserer Gegenwart auch nicht das Geringste ahnt."²²¹

Dieser neue "Realismus" äußerte sich laut Peterson bei Bengel vornehmlich in der Eschatologie, bei Oetinger in der Theosophie und schließlich - nun mit aller Deutlichkeit - bei Lavater im existentiellen Verlangen nach dem Wunder²²².

So sympathisch und verständlich der eindringliche Ruf nach "Leben" Peterson auch war²²³, hegte er doch Zweifel an der antirationalistischen Durchschlagskraft dieser theologischen Entwürfe, seien doch auch sie nicht ganz frei von den für das Zeitalter der Aufklärung charakteristischen Neigungen. Schon im von Bengel geliebten "Spiel mit Definitionen" zeige sich ein gewisser "Verstandesformalismus", wie Ritschl "nicht ganz unrichtig" erkannt habe²²⁴.

Aber noch in anderer Hinsicht bot die Theologie Bengels wie vor allem Oetingers Einfallstore für die Vernunftreligion der Zeitgenossen und zwar dort, wo das Wort der Schrift als unmittelbarer "sprachlicher Ausdruck Gottes" gewertet und damit der Weg zu einer natürlichen Theologie freigegeben worden sei²²⁵. Darum könne es auch nicht erstau-

220 Vgl. *Beyreuther*, Geschichte, a.a.O. 69, schon für die Zeit Spencers und das von und mit ihm vorangetriebene "Erfahrungskristentum": "Die Zeitgenossen hungerten nach Realitäten, nach festem Boden unter den Füßen."

221 15. Vorlesung, Wiederholung. Vgl. auch 14. Vorlesung, Wiederholung: "Grade weil man hier - in der illusionären Wirklichkeit - die furchtbarste Gefahr lauern sieht, greift man nun zur stärksten Möglichkeit, den Realitätscharakter der Glaubensgegenstände zu umschreiben. Man sagt jetzt, die Gegenstände des Glaubens seien so real wie physische Gegenstände, wie Gegenstände der äußeren Sinnenwelt. Damit glaubte man die Gefahr einer illusionären Wirklichkeit überwunden zu haben." Vgl. weiter (zu Oetinger) *Beyreuther*, Geschichte, a.a.O. 283; zum Lebens- und Wirklichkeitsbegriff Oetingers als "Gegen-Denker" zur Neuzeit vgl. R. *Piepmeyer*, Friedrich Christoph Oetinger, in: P. Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988, 207-225, sowie P. *Dehaye*, realiter und idealiter. Zum Symbolbegriff bei Friedrich Christoph Oetinger, in: Pietismus und Neuzeit (JGP) 10 (1984), 66-89; 87: "Das Wort *realiter* muß selber in seiner vollen Wirklichkeit genommen werden. Es bezieht sich auf die Fülle des göttlichen Lebens, die im Wort geboren wird. Es gibt keine andere Wirklichkeit als die des ewig geborenen göttlichen Lebens."

222 Vgl. 14. Vorlesung, Wiederholung.

223 Vgl. oben Kap. III.2.e.

224 "Auch wenn Bengel dem Rationalismus seiner Zeit keine Konzessionen machte, so waren ihm doch gewisse seelische Voraussetzungen mit seiner Zeit gemein, und dazu gehörte eben auch ein gewisser zopffischer Formalismus, der freilich bei ihm nur die äußerste Konsequenz lauterster Gewissenhaftigkeit ist und mit seinem realistischen Verständnis der Bibel zusammenhängt." (12. Vorlesung) Vgl. dazu Ritschl, Geschichte des Pietismus III, 79, 82. Peterson nutzt diesen Hinweis auf Ritschl freilich sofort, um ihm jegliche moralische Berechtigung, Bengel des Formalismus zu bezichtigen, abzusprechen: "Der Gegensatz, der sich an dieser Stelle zwischen Ritschl und Bengel auftut, ist ungeheuer aufschlußreich. Ritschl redet als der typische Akademiker, aus der dünnen Luft seiner Studierstube heraus dekretiert er, die göttlichen Wirkungen können nur geistiger, nur idealer, nur unsichtbarer, nur moralischer Art sein. Bengel redet aus der Beschäftigung mit dem Neuen Testament heraus, einem Buch, das nicht in Studierstuben erklügelt ist, das mit der menschlichen Existenz, mit Blut und Tränen, Angst, Verzweiflung und Hoffnung verknüpft ist, mit Menschen, deren Sünde an einen Todesleib gekettet und deren Erwartung auf einen Geistesleib gerichtet ist. (...) Wenn schon einer Formalist war, dann war es Ritschl, aber nicht Bengel." (12. Vorlesung).

225 Vgl. Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts (1923), 471. Auf Ablehnung stieß diese Deutung Petersons (vgl. auch Problem der Bibelauslegung, 472 f), nach der sich bei Bengel die Unterscheidung zwischen Offenbarungswahrheit und natürlicher Religion verwische, bei H. *Bauch*, Johann Albrecht Bengels Pneumatologie und Geschichtsverständnis, Diss. Mainz 1967, 98 f.

nen, daß Bengel und Oetinger dem Vordringen "aufgeklärter" Theologie letztlich keinen Damm entgegensetzen konnten:

"Ob ich nun Gott aus den letzten Begriffen des menschlichen Denkens deduzieren oder sein Wesen phänomenologisch aus dem Ausdruck in Bibel und Natur sichtbar zu machen suche - ich habe es letzthin doch immer nur mit dem Gott der natürlichen Theologie zu tun, der Gott, mit dem es die geoffenbarte Theologie zu tun hat, ist damit noch garnicht erreicht. Insofern ist es nicht zufällig gewesen, daß weder Bengel noch Oetinger die Aufklärungsbewegung in der evangelischen Kirche haben überwinden können. Im Gegenteil, sie haben beide - sehr wider ihren Willen - die Aufklärungsbewegung noch gefördert. Ein Semler hat z.B. die textkritischen Arbeiten Bengels für seine eigenen Untersuchungen dankbar verwertet."²²⁶

Im Rahmen der Behandlung des rheinischen Pietismus widmete sich Peterson vor allem der Darstellung der antiidealistischen Bestrebungen des Collenbusch-Schülers Gottfried Menken. An ihm scheint Peterson - abgesehen von einigen Zweifelhaftheiten in der von Collenbusch übernommenen Versöhnungslehre²²⁷ - keinen Makel gefunden zu haben, während Ritschl Menkens Versuch einer reinen Offenbarungstheologie "merkwürdig" gefunden hatte²²⁸. Peterson rühmte, daß Menken in seinen weitgespannten literarischen und ästhetischen Interessen viel mehr als etwa Bengel alle pietistische Enge abgelegt habe und den Tendenzen der Zeit sich so weit zu öffnen vermochte, "als das ohne Verleugnung der christlichen Glaubenssätze möglich war"²²⁹ - der Gegensatz zur geschmähten Gestalt Speners ist unüberhörbar²³⁰. Menken stünde "wie eine lebendige Prophezeiung des besten pietistischen Christentums der Neuzeit" vor uns²³¹. Die "ganze Ekelhaftigkeit seines in Idealismus verlorenen Zeitalters" habe dieser kompromißlose Bekämpfer Kants empfunden: "Selten ist mit so viel Energie, Hingabe und Leidenschaft gepredigt worden, wie von Menken. Selten mit soviel Klarheit die Schwäche und Verlorenheit des eigenen Zeitalters und seiner Ideale erkannt worden, wie von diesem Bremer Pfarrer. Selten mit soviel Feinheit bis in die kleinste Nuance des sprachlichen Ausdrucks die Geist- und Gottlosigkeit der gefallenen Kreatur empfunden worden."²³² Angesichts dieser Begeisterung kann man vermuten, daß Peterson von dem konsequenten Biblizisten Menken manche Anregung erhalten hat, beispielsweise im Blick auf eine heilsgeschichtliche und rechtsgeschichtliche Auslegung von Altem und Neuem Testament²³³.

Zum Abschluß der Darstellung des Pietismus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts widmete sich Peterson noch eigens einer Verhältnisbestimmung des damaligen Pietismus zu der Bewegung des Sturm und Drang, da es durch die gemeinsame antirationalistische

226 13. Vorlesung, Wiederholung.

227 Vgl. 15. Vorlesung. Vgl. zu Menkens "Semipelagianismus" auch K.Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd.2, Hamburg 1965, 443-456; 447.

228 Vgl. das Urteil über Gottfried Menkens "Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in der heiligen Schrift" (1805/1825) in der Geschichte des Pietismus I, 580.

229 15. Vorlesung, Wiederholung.

230 Vgl. auch Barths Ausführungen, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd.2, a.a.O. 446, über Menkens Ekel vor dem moralisierenden Zeitgeist.

231 15. Vorlesung.

232 16. Vorlesung, Wiederholung.

233 Vgl. dazu F.Flückinger, Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1975 (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg.v. B.Möller, Bd.4), 76. Barth kritisiert den Biblizismus Menkens interessanterweise mit dem Satz: "Das Dogma könnte ein Korrektiv bedeuten, das nicht ungestraft einfach übersprungen wird, wie es hier geschehen ist." (Die protestantische Theologie, Bd.2, a.a.O. 451; diese Theologiegeschichte ging aus Vorlesungen Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre hervor). Zu Petersons heilsgeschichtlichen Vorstellungen vgl. Kap. IX.3.b.

Einstellung vielfach zu Bündnissen und Überschneidungen beider Bewegungen gekommen war. Er bezog sich hier vor allem auf den sehr geschätzten Johann Georg Hamann und auf Johann Caspar Lavater. Am Schluß steht das Urteil, daß nur die im Pietismus praktizierte psychologische Verfeinerung des Seelenlebens dem allgemeinen Geistesleben jener Zeit amalgamierbar gewesen sei, während von den pietistisch-christlichen Glaubensinhalten abgesehen wurde: "nun entfaltete sich das allgemeine Geistesleben der Nation unabhängig vom Christentum, in Wahrheit aber in einer gegen das positive Christentum gerichteten Form, die uns vielleicht mit allen Spielarten idealistischer Religiosität, aber nimmermehr mit dem Geist des wahren Christentums beschenkt hat."²³⁴

e) Die Erweckungsbewegung und der Konfessionalismus

Der Erweckungsbewegung im engeren Sinne erkannte Peterson kaum besondere Effizienz zu²³⁵. In theologischer Hinsicht waren ihm die Inhalte der erwecklichen Predigt zu allgemein oder zu einseitig oder zu sehr von phrasenhaften Anleihen beim Pathos der patriotischen Erhebung bestimmt. Die Erweckung zeige sich eher "als eine bald mehr pietistische, bald mehr romantische Strömung, von psychologischen oder geistigen Tendenzen einer mehr allgemeinen Art beherrscht, als eine wirklich historisch charakterisierte Bewegung"²³⁶.

Ein deutlicheres Gesicht - und das heißt für Peterson: eine klareres Profil in Absetzung von idealistischen und rationalistischen Zeitströmungen - erhalte die Erweckungsbewegung erst im Übergang zum Konfessionalismus²³⁷ als einer Reaktion auf die Begründung der Altpreußischen Union (1816)²³⁸. Schleiermachers Verteidigung der Union unter Suspendierung der Frage nach objektiver Wahrheit und Vereinbarkeit unterschiedlicher Lehrgehalte der "geeinten" Konfessionen, also der Frage nach der "Realität" des Geglauten, quittierte Peterson mit Protest und Polemik²³⁹:

"Ob wahr ob falsch, ob Christus real oder nur symbolisch gegenwärtig ist - diese brennende Frage wird von Schleiermacher einfach als nebensächlich umgangen und dafür auf das, was in Wahrheit nebensächlich ist, auf das Erlebnis und die Erlebniswirklichkeit verwiesen. Aber was

234 15. Vorlesung.

235 Vgl. Vorlesung unter § 7. Die Unterteilung in einzelne Vorlesungen ist im laufenden Stoff dann nicht mehr durchgehalten, so daß ich im folgenden keine Möglichkeiten des Verweises auf den genauen Fundort habe.

236 Vgl. zu den verschiedenen Bestimmungsversuchen von Abhängigkeit und Abgrenzung der Erweckungsbewegung von Pietismus und Aufklärung einerseits und von den romantisch-idealistischen Zeitströmungen andererseits E. Beyreuther, Die Erweckungsbewegung (in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4., a.a.O.), 2 ff, 22 ff.

237 Peterson zeigte die ursprünglichen Berührungen zwischen Erweckungsbewegung und Konfessionalismus wie vor allem die wachsende Kluft zwischen beiden Bewegungen anhand der Biographie Hengstenbergs sowie der Begründung und Fortentwicklung der "Evangelischen Kirchenzeitung". Peterson behauptet zwar nicht, daß Hengstenberg "ein großer Geist" gewesen sei, nimmt ihn aber - vor allem im Blick auf seine antirationalistische Einstellung - vor Spott und Schmach in Schutz.

238 Dem Befürworter der innerprotestantischen Ökumene muß diese Entwicklung freilich als bedauerlicher Rückfall erscheinen, vgl. z.B. die Wertung von A. Lindt: "Daß der vom restaurativen Geist des 19. Jahrhunderts geprägte Neupietismus auf dem Kontinent (...) weithin konfessionalistisch wurde, ist eine geschichtliche Hypothese, die uns belastet und prägt, mehr als wir es uns oft bewußt machen." Pietismus und Ökumene, in: K. Aland (Hg.) Pietismus und moderne Welt, Witten 1974 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 12), 138-160; 160.

239 Peterson bezieht sich auf Schleiermachers Entgegnung auf die Streitschrift Ammons im Zusammenhang der "unierten" Abendmahlsfeier beim Reformationsfest 1817.

soll man von einer Theologie denken, für die der Unterschied zwischen Realem und Idealem, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Tatsächlichem und Halluzinierten belanglos wird? (...) Es ist und bleibt eine Schande, wenn man mit Erlebnissen seine Skepsis zuzudecken sucht."

Die Schwierigkeiten in der Durchsetzung der Union seien darauf zurückzuführen, "daß durch Romantik und Erweckungsbewegung ein neuer Geist aufgekommen war, dem in seinem Verlangen nach dem Individuellen und historisch Charakteristischen das beständige Verwischen der Grenzen zwischen allem Lebendigen durch eine instinktlose Vernunftepoche zum Ekel geworden war". Im Konfessionalismus wurden nach Ansicht Petersons freilich auch die pietistischen Elemente der Erweckungsbewegung und die historisierenden Bestrebungen der Restauration zurückgedrängt und überwunden.

Petersons Gang durch die Geschichte des Pietismus gleicht einer Kreisbewegung, die diese Erscheinung wieder dorthin zurückführt, wovon sie ausgegangen war, nämlich zur konfessionell geprägten Orthodoxie²⁴⁰. Grund für diese im 19. Jahrhundert erfolgte Einmündung in den Konfessionalismus sei ein spezifisch *religiöses* Motiv gewesen²⁴¹, nämlich die Sehnsucht der Menschen, endlich wieder aus dem Subjektivismus religiösen Fühlens und Erlebens zum alle menschliche Bedingtheiten übersteigenden Gott zurückzukehren, der dem Menschen nun paradoxerweise gerade in der unverfügbaren "Wahrhaftigkeit und Eindeutigkeit einer geschichtlichen Konfession" begegne: "Was war aber denn der eigentliche Sinn der konfessionellen Bewegung anderes, als das beglückende Bewußtsein, alles - selbst das fromme Ich - losgeworden zu sein und dabei im Glauben in der barmherzigen Hand Gottes zu leben"²⁴².

Petersons Darstellung der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts endet mit einem unverkennbar positiv gemeinten Hinweis auf die im Zusammenhang des Agendenstreites erfolgte Abspaltung einer altlutherischen Freikirche (Breslau 1830), positiv eben deshalb, weil hier eine realistische Abendmhauffassung auf das Kirchenverständnis übertragen worden sei²⁴³. In *diesem* realistischen Glaubensverständnis sah Peterson das Verlangen der Pietisten nach "Wirklichkeit" gut aufgehoben.

f) Wege und Irrwege der Suche nach der "Realität"

Nach Ansicht Petersons ist im Altluthertum des 19. Jahrhunderts noch nicht das Ende des Weges "zu den Realitäten" erreicht worden. Pietismus und Konfessionalismus erweisen sich letztlich als bloße "Reisestationen" nicht zuletzt auf dem persönlichen Weg Petersons selbst zur katholischen Kirche:

240 Vgl. dazu *Beyreuther*, Erweckungsbewegung, a.a.O. 29: "Die EB [Erweckungsbewegung] wurde orthodox und bejahte aus innerer Nötigung, un sich gegen das Aufklärungschristentum klar absetzen zu können, reine Lehre und Bekenntnis (...). So entstand eine repristinerte Theologie, die zu den Ausgangspunkten in Pietismus und Orthodoxie zurückkehrte."

241 "Religiöse" Fragestellungen und Begründungen (später gebraucht Peterson eher den Begriff "theologisch") haben bei Peterson immer einen qualitativ höheren und nicht unter andere Dimensionen menschlicher Interessen subsumierbaren Stellenwert.

242 Peterson wendet sich hier - wie auch sonst oft im Verlauf dieser Vorlesungen - polemisch gegen die Interpretation in der Kirchengeschichte Horst Stephans.

243 "Diese spekulative Begründung des Kirchenbegriffs der separierten Lutheraner ist für uns äußerst interessant, weil sie den Realismus der Lutherischen Abendmahlslehre mit einem realistischen Kirchenbegriff zu verknüpfen sucht."

III. Nachfolge im Geiste des Pietismus

"Das, was als Realismus verschiedenster Arten im Pietismus des 18. Jahrhunderts auftaucht, ist durch die Erlebnisfrömmigkeit als ein notwendiges Korrelat bedingt. Der Realismus der biblischen Begriffe bei Bengel, der Realismus des Wunderglaubens bei Lavater, der Realismus der Sprache bei Hamann - alles das war die notwendige dialektische Antwort auf die Welt der Erlebniswirklichkeit, in der sich der Pietismus bewegte. Der Realismus des *Kirchenbegriffs*, der hier bei den Altlutheranern zum ersten Mal auftaucht und der dann später als hochkirchliche Theorie bei den eigentlich konfessionellen Theologen des 19. Jahrhunderts erscheint, entspringt denselben Bedürfnissen (...). Er war die notwendige Reaktion auf den Geist der Erweckungsbewegung. Daß man aus Andacht, Stimmung, Gefühl, Erlebnis und Dialektik heraus nach Realitäten hungerte, war nur *allzu* verständlich. Zugleich aber hat sich gezeigt, daß dieses Drängen nach Realitäten auch jedesmal den Protestantismus in Frage zu stellen gedroht hat. Der Realismus der biblischen Begriffe bei Bengel führte in die Theosophie Oetingers, der Realismus der Zeichen und Wunder, nach denen Lavater verlangte, führte in den Spiritismus, der Realismus des konfessionellen Kirchenbegriffs führte konsequent gedacht doch wohl zum Katholizismus. Und doch ist dieses Verlangen nach Realitäten nicht dem Geiste des Unglaubens sondern des Glaubens entsprungen. Denn der Glaube kann sich seinem Wesen nach nicht mit Lehren und nicht mit Ideen und auch nicht mit Erlebnissen begnügen, sondern er ist in vollem Sinne nur Glauben, wenn ihm das Wunder göttlicher Realitäten entspricht."

Aus diesem Zitat wird noch einmal deutlich, daß in Petersons Sicht der wichtigste Anstoß, den der Pietismus des 18. Jahrhunderts sowohl der Theologie- und Kirchengeschichte als auch seiner eigenen Glaubensgeschichte gegeben hatte, im Verlangen nach der "Realität" des Glaubens bestand, die innerhalb des Protestantismus kaum zu befriedigen sei. Seine erste im eigentlichen Sinne theologische Veröffentlichung hat Peterson 1923 dem "Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts" gewidmet und darin die Ergebnisse seiner Beschäftigung mit Bengel, Oetinger und Hamann publiziert. Für ihn selbst war diese Veröffentlichung zugleich ein Abschied: "Der Aufsatz ist für mich eine Art Absage an jene Form des Pietismus, die mir die liebste und vertrauteste war. Insofern bin ich mit ihm aus meiner Freundschaft gegangen."²⁴⁴ Dennoch war der Realismus jener Pietisten das Erbe, das Peterson *übernommen* und in verschiedenen formalen wie inhaltlichen Kontexten der Theologie (z.B. Schriftauslegung, Sakramentenlehre) in modifizierter Weise fruchtbar gemacht hat und das ihm auch noch als Katholiken wichtig war. Im Blick auf jene die Moderne kennzeichnende Abstraktion von der Lebenswirklichkeit, die Folge der technischen Entwicklung sei, schreibt Peterson noch 1957:

"Wie Hamann angesichts der antichristlichen Aufklärung auf den biblischen Realismus zurückgriff, so müssen wir dieselbe Haltung angesichts der antichristlichen Technik in der Theologie einnehmen. Die Linie des christlichen Realismus geht von Tertullian bis zu Hamann."²⁴⁵

Exkurs 2: Der Pietismus als Opposition im Protestantismus? - Zur Pietismus-These Albrecht Ritschls

Bei den Gelegenheiten, in denen Peterson später auf die Ein- und Zuordnung des Pietismus innerhalb des Protestantismus eingegangen ist, bezog er sich affirmativ auf die zentrale These der

244 An Haecker, 22.12.1923. Auf einzelne Aspekte dieses Aufsatzes komme ich im Verlauf der Arbeit noch zu sprechen.

245 Tagebucheintragung, 9.12.1957. In den in "Frühkirche, Judentum und Gnosis" gesammelten wissenschaftlichen Aufsätzen hat Peterson zweimal im Zusammenhang von Eschatologie und Askese auf Hamann verwiesen und dabei bemerkt, daß Hamann "übrigens eine nicht geringe Kenntnis der Kirchenväter hatte" (63; vgl. auch 216).

Pietismus-Darstellung Albrecht Ritschls, derzufolge der Pietismus genetisch wie systematisch-typologisch mit dem Katholizismus zusammenhänge²⁴⁶ und solchermassen der "immanente Kritiker des Protestantismus"²⁴⁷ sei. Wie bereits Bolgiani feststellte²⁴⁸, erfolgte diese Bestätigung Ritschls freilich unter umgekehrtem Vorzeichen. Ritschl benutzte den Nachweis, daß mönchisch-asketische und mystische Traditionen aus der mittelalterlichen Frömmigkeit in den Pietismus eingeflossen seien, um den Pietismus als Irrweg aus dem Protestantismus auszuschneiden²⁴⁹. Peterson hingegen sah diese pietistische Opposition gerade als berechtigte "Auflehnung gegen die praktischen Folgerungen aus dem Nominalismus der orthodoxen lutherischen Theologie", wobei er die "Lehre von der forensischen Gerechtigkeit" im Blick hatte²⁵⁰.

Sieht man von dieser Charakterisierung des Pietismus zurück auf die besprochene Kirchengeschichtsvorlesung, so findet man, daß Peterson zwar auch hier schon einzelne Wertungen Ritschls mit umgekehrtem Vorzeichen übernahm²⁵¹. Insgesamt folgte er aber noch nicht der Pietismus-Deutung Ritschls²⁵². Vielmehr begann er seine Ausführungen über den Pietismus mit einer harschen Kritik an Ritschl²⁵³. Diese Kritik richtete sich gegen das Raster, das dieser in seiner "Geschichte des Pietismus" verwandte. Die Pietismus-Deutung Ritschls sei eine Vergewaltigung des Wirklichen und Konkreten in der Geschichte durch den abstrakt-konstruierenden Gelehrtengeist. Der beklagenswerte Irrtum solcher Gelehrten wie Ritschl²⁵⁴ bestehe darin, "daß sie keine wesentliche Anschauung, kein Verständnis und keine Ehrfurcht vor dem Wirklichen haben, sondern Abstraktionen unserer Vernunft, Fiktionen unseres Geistes für die Realitäten selber nehmen". Hinsichtlich des "katholisch-mystischen Einschlags" im Pietismus könnte man höchstens sagen, daß sich damit ein Merkmal, "das dem Protestantismus von Anfang an eigen gewesen ist", fortgesetzt habe²⁵⁵. Das Bestreben, einen "reinen Protestantismus" als Maßstab zu konstruieren, müsse ebenso obsolet sein wie die Hoffnung, eine Verkündigung Jesu bloßlegen zu können, "die nicht durch das Medium der Gemeinde hindurch gegangen wäre"²⁵⁶. Laut Peterson gibt es "keinen reinen Protestantismus"; es gäbe "nur einen Protestantismus, der durch Schicksal und Geschichte an die Voraussetzungen einer fünfzehnhundertjährigen katholischen Vergangenheit auf ewige Zeiten geknüpft ist". Die Idee eines "reinen Protestantismus" entspringe "derselben wissenschaftlichen Tollheit, die das 'Ding an sich' finden, materiell bestimmen und dann zur Kritik alles Wirklichen und Konkreten benutzen will".

Diese Kritik wie der ganze Duktus der Vorlesung zeigen, daß Peterson, der immerhin als lutherischer Theologe dozierte, noch nicht generell zum Angriff auf die zentrale Bastion seiner Konfession, die Rechtfertigung allein aus Glauben, übergegangen war. Der Pietismus erscheint in seiner damaligen Darstellung eher als Reaktion gegen aufklärerische und idealistische Geistesströmungen, die von *außen* in die protestantischen Kirchen eingedrungen seien. Peterson verfocht über weite Strecken eine Sichtweise, die es erlaubte, bestimmte Elemente des Pietismus und seiner Quellen, die ihm selbst lieb und teuer waren, als unablässbar vom komplexen Phänomen des Protestantismus hinzustellen, und lehnte es ab, einen Kern des Protestantismus, den Ritschl formal in der Bindung allein an die Schrift und material in der Rechtfertigung aus dem Glauben sah,

246 Vgl. Harnack-Briefwechsel (1932), 316.

247 Kierkegaard und der Protestantismus (1947/48), 20.

248 Vgl. *Il Pensiero e l'opera*, a.a.O. 9.

249 Vgl. die entsprechenden Kapitel seiner "Geschichte des Pietismus" über Katholizismus und Protestantismus Bd.I, 36-61 und über die Mystik Bd.II, 3-93; vgl. weiter dazu *Kantzenbach*, Orthodoxie und Protestantismus, a.a.O. 67 f.

250 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 20.

251 Vgl. die Bemerkungen zu Arndt, Spener und Menken oben S. 88, 89 f, 93.

252 Vom Schlußteil der 2. Vorlesungsreihe, für den das Gesagte nicht gilt, ist gleich noch die Rede.

253 Unter den Gliederungspunkten II § 7 in der Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts.

254 Peterson bezieht Friedrich Heiler in diese Kritik ein. Einen Vortrag Heilers über "Luther und die Mystik" im Sommer 1921 in Göttingen hatte er "so erbärmlich" gefunden, daß er sich "aus purer Verzweiflung beinahe betrunken hätte". Er monierte, daß Heiler "nur aus den schal gewordenen Abstraktionen und Formulierungen einer schlechten Theologie heraus" gesprochen habe; "bedenken Sie", schrieb er an Barth (Karte vom 3.7.1921), "daß dieser junge Mensch, der im wesentlichen Harnack's Dogmengeschichte rekapituliert, von vielen Kreisen als der Theologe der Zukunft gepriesen wird und Sie werden verstehen, daß ich über soviel Herzensarmut und Geistlosigkeit in's Schimpfen ver falle".

255 Vgl. Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts, 16. Vorlesung, Wiederholung.

256 Wahrscheinlich 14. Vorlesung. Peterson folgt darum auch nicht der gegen Ritschl vorgebrachten These Karl Holls, der Pietismus sei ein Wiedergewinn der reformatorischen Thematik gewesen, vgl. dazu *Schmidt*, Der Pietismus und das moderne Denken, in: Aland, Pietismus und moderne Welt, a.a.O. 10.

davon zu unterscheiden²⁵⁷. Peterson hat die Gründe für diese Ablehnung in seinem Aufsatz zur Theorie der Mystik (1924) konkretisiert. Hier weist er skizzenhaft den "dialektischen Zusammenhang zwischen Mystik und Schuldbewußtsein" bei Luther auf²⁵⁸ und rät zu größerer Vorsicht vor Ritschls Thesen, über die nicht nur dessen direkte Schüler (Harnack und Herrmann), sondern auch viele Theologen der Gegenwart (z.B. Heiler) im Grunde "nicht hinausgekommen seien"²⁵⁹. Der Pietismus sei nicht einfach nur aus der mittelalterlichen Mystik abzuleiten, wenn auch manche Elemente aus ihr in ihn eingeflossen seien, sondern müsse im Sinne einer "Zuordnung von Wesenheiten" im Blick auf den Protestantismus selbst begriffen werden: "Daß z.B. zwischen der Mystik und dem 'Geist des Katholizismus' ein ganz bestimmtes Verhältnis obwaltet, scheint mir sicher zu sein. (...) Ich würde mich vorsichtiger nur so ausdrücken, daß die Mystik dem Katholizismus etwa ähnlich so zugeordnet ist wie der Pietismus dem Protestantismus. (...) In Wirklichkeit konstituiert sich die historische Wesenheit des Pietismus nur im Zusammenhang mit der Konstituierung des Protestantismus."²⁶⁰

Doch mit diesen vorsichtigen Andeutungen ist nun bereits der Weg zu jenem Verständnis eingeschlagen, das den Pietismus nicht mehr nur als Reaktion gegen *bestimmte* aufklärerische und idealistische Strömungen innerhalb des Protestantismus sieht, sondern als Zeichen einer grundsätzlichen Ergänzungsbedürftigkeit des protestantischen Rechtfertigungsglaubens selbst²⁶¹. Es handelt sich hier bewußt noch um sehr zurückhaltende Andeutungen. Im Schlußteil des 2. Teils der Kirchengeschichtsvorlesung²⁶² war Peterson bereits wesentlich weiter gegangen, als er feststellte, *alle* Ausformungen des (jüngeren) Pietismus würden notwendig über den Protestantismus hinausführen. Bei diesen Sätzen plagten ihn allerdings Skrupel: "Mein letztes Kolleg schloß damit, daß ich ein großes Fragezeichen hinter den Protestantismus setzte. Darf man das? Ich glaube nein, es sei denn, man sei von Gott besonders dazu autorisiert."²⁶³

In den folgenden Jahren, vor allem in den Vorlesungen zum Römerbrief, prüfte Peterson die biblische Fundierung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die "großen Fragezeichen" häuften sich nicht nur, sondern mündeten sehr rasch in ein entschiedenes "Nein". Damit war der Weg frei, den Pietismus generell "als die Auflehnung gegen die praktischen Folgerungen aus dem Nominalismus der orthodoxen lutherischen Theologie"²⁶⁴ zu verstehen und der Interpretation Albrecht Ritschls - mit umgekehrtem Vorzeichen - recht zu geben.

257 Vgl. *Ritschl*, Geschichte des Pietismus I, 37.

258 Vgl. Theorie der Mystik (1924), 147 ff.

259 Vgl. ebd. 147.

260 Ebd. 155.

261 Vgl. dazu auch *Schmidt*, Erweckungsfrömmigkeit, a.a.O. 28: Weil der Pietismus "die Rechtfertigung nicht mehr für erlebbar hielt und ihre Lebenswirkung gering veranschlagte, griff er das biblische Bild der Wiedergeburt auf (...) so trat ein biologischer Vorgang an die Stelle eines juristischen in die Mitte des christlichen Lebensverständnisses. Ein Lebensverständnis, das vom Sollen bestimmt war, wurde durch ein Lebensverständnis abgelöst, das vom Sein bestimmt war".

262 Vgl. Zitat oben S. 96.

263 Peterson an Karl Barth, 28.2.1923.

264 Kierkegaard und der Protestantismus (1947/48), 20.

IV. ZWISCHEN KIERKEGAARD UND DER KATHOLISCHEN KIRCHE: PROBLEME DER CHRISTLICHEN EXISTENZ

"Unentbehrlich ist der vergrabene Schatz, die köstliche Perle als zweifellose dem Menschen gegebene Realität. Wer so wählt, der erst genügt der Forderung Kierkegaards, daß die Wahrheit, die ganze, in der Subjektivität liege, denn er wählt ja so, nur weil Gott mit seinem ganzen Gottsein und Geistsein für diese Lehre einsteht".¹

1. Kierkegaard und seine Leser

a) Kierkegaard als "geistiger Mentor" Petersons

Die Jahre des 1. Weltkriegs, die vom Zusammenbruch der Wilhelminischen Ära gekennzeichnet waren, wurden in Deutschland allorts als Krisenzeit begriffen, als eine Zeit, die Entscheidungen verlangte. In diesen Jahren wurden die Schriften Sören Kierkegaards "von vielen verschlungen, zusammen mit den Schriften von Dostojewski und Nietzsche"². In besonderem Maße ergriff Kierkegaard jene "protestantische(n) Theologen, die am liberalen, den theologischen Gehalt ins Gleichnis für Ideen verflüchtigenden Christentum irre wurden"³, darunter auch Erik Peterson. "Daß die religiöse Not unserer Zeit lange nicht mehr so anhalten darf, ist fraglos. Eine Krisis muß sich einstellen. Und was dann?", fragte sich Peterson schon 1911⁴. In diesem Sinne ist es richtig, in ihm einen "Krisentheologen"⁵ zu sehen, zumindest in dem Sinne, daß seine Theologie aus einer Krisenerfahrung erwachsen ist.

Peterson hat die zentrale Bedeutung Kierkegaards für seine religiöse Entwicklung nicht verschwiegen. Verunsichert durch die auseinanderlaufenden theologischen Richtungen und Methoden habe er "als geistigen Mentor nur Kierkegaard" gehabt, "dessen Fähigkeit zur Reflexion" ihn "vor den schlimmsten Irrtümern vielleicht bewahrte"⁶. Die Lektüre Kierkegaards gab ihm aber auch einen wichtigen Impuls zur Konversion: "Psychologisch gesehen, haben der Pietismus und Kierkegaard vielleicht den entscheidenden Anstoß zur Rückkehr zum katholischen Glauben gegeben"⁷. Diese beiden Äußerungen Petersons beziehen sich zum einen auf den kritischen Wert der Reflexionsfähigkeit Kierkegaards *im Bereich der Theologie*, zum anderen auf die *psychologische* Schubkraft seiner Schriften. Ergänzt werden diese beiden formalen Aussagen durch die den materialen Bereich ansprechende These, die Existenzbegriffe Kierkegaards könnten letztlich "eine reale Bedeutung nur für den Katholiken haben"⁸.

In seinen Veröffentlichungen behandelt Peterson Kierkegaard zum großen Teil im Medium seiner *Rezeption*. Stets ist Anlaß für diese Publikationen der *Gebrauch*, den zeit-

1 Th. Haecker, *Opuscula*, München 1949, 219.

2 K. Löwith, Jener Einzelne: Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt 1979, 539-556; 540.

3 Th. Adorno, Kierkegaard noch einmal, in: Theunissen/Greve, *Materialien*, a. a. O. 557-575; 560.

4 Tagebucheintragung, 18.5.1911.

5 Staudte, *Der rheinische Protestantismus*, a. a. O. 44.

6 Eintrag ins Bonner Album Professorum, in: Bizer, *Bonner Gelehrte*, a. a. O. 241.

7 Harnack-Briefwechsel, 320.

8 Vgl. die beiden Aufsätze aus den Jahren 1947/48: Kierkegaard und der Protestantismus, 23; vgl. auch Existentialismus und protestantische Theologie, 14.

genössische Theologen und Philosophen von Kierkegaard gemacht haben⁹, nämlich Paul Althaus¹⁰, die Vertreter der Dialektischen Theologie¹¹ und die Vertreter der sogenannten "Existentialphilosophie" bzw. des Existentialismus¹². Diese kritischen und zum Teil sogar polemischen Stellungnahmen Petersons erlauben meist nur indirekte Rückschlüsse auf seine eigene Kierkegaard-Rezeption. Ein Manuskript im Nachlaß, betitelt mit "Kierkegaard und Ignatius"¹³, enthält offenbar Vorarbeiten zu den beiden in den "Marginalien" gesammelten Aufsätzen. In den Vorlesungen finden sich etliche positive und negative Referenzen auf Kierkegaard, die inhaltliche Bezugspunkte erhellen. Aufschlußreich für das Verhältnis zu Kierkegaard ist aber vor allem Petersons zweites Tagebuch (1918-1921), das allerdings in seiner ganz eigenen Perspektive vor besondere hermeneutische Probleme stellt¹⁴. Viele Passagen sind ganz im Geiste Kierkegaards geschrieben, doch es wird nicht *über* ihn nachgedacht. Kaum einmal taucht überhaupt der Name Kierkegaards auf.

b) Zur Deutung von Frithard Scholz

Auf der Grundlage der Publikationen Petersons hat Frithard Scholz dem Verhältnis Petersons zu seinem "geistigen Mentor" bereits eine eingehende Untersuchung gewidmet, in der er so gut wie alle greifbaren direkten und indirekten Bezugnahmen und Analogien in äußerst dichter Weise verwertet hat¹⁵. Scholz stellt Peterson als "anderen Kierkegaard" vor, der in seiner Theologie wie in seiner Biographie (Konversion) den Weg Kierkegaards auch dort verfolgt habe, "wo dieser ihm gar nicht vorangegangen ist"¹⁶. Dieser These ist weitgehend zuzustimmen, zumal sie durch Petersons eigene Aussagen gedeckt ist. Aus der Kenntnis des Nachlasses, aber auch im Blick auf das veröffentlichte Werk sind die Ausführungen von Scholz freilich in mancherlei Hinsicht zu modifizieren und zu differenzieren. Scholz erschien es beispielsweise "ausgeschlossen", daß Peterson bereits zu Beginn seiner Bonner Lehrtätigkeit gehaut haben könnte, daß er später seine Konversion auf Anstöße vom Pietismus und von Kierkegaard zurückführen würde. Tatsächlich kämpfte Peterson aber schon Jahre zuvor mit seinen prokatholischen Neigungen, wie gleich noch zu zeigen sein wird¹⁷. Die *biographischen* Parallelen, die Scholz im Vergleich von Petersons und Kierkegaards Leben gesehen hat¹⁸, sind zweifellos vorhanden, können sogar auf dem Hintergrund des Nachlasses präzisiert und ausgeweitet werden. Manche Thesen von Scholz lassen sich aber auch in Frage stellen. Das gilt besonders für die Frage, ob der Konvertit Peterson im Sinne Kierkegaards als "Zeuge der Wahrheit"

9 Die Beobachtung von F. Scholz, *Zeuge der Wahrheit*, in: Schindler, *Monotheismus*, a.a.O. 122, Peterson beziehe sich ausdrücklich auf Kierkegaard nur dort, wo er ihn kritisiere, und unterdrücke den Namen des Dänen, wenn er affirmativ Elemente kierkegaardschen Denkens aufnehme, ist insofern zu modifizieren: Es geht in der Kritik jeweils weniger um Kierkegaard selbst als um seine Rezipienten.

10 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens (1925), 290 ff.

11 Vgl. *Was ist Theologie?*, bes. 15 ff; sowie die erwähnten Aufsätze Existentialismus und protestantische Theologie; Kierkegaard und der Protestantismus.

12 Peterson nennt in "Existentialismus und protestantische Theologie" Heidegger, Sartre und Camus.

13 Gemeint ist der Märtyrer Ignatius von Antiochien; vgl. den Bezug in Kierkegaard und der Protestantismus, 27. Ich zitiere dieses Manuskript im folgenden als "Ms Kierkegaard und Ignatius".

14 Vgl. dazu unten S. 345 f.

15 Vgl. dazu auch Einleitung oben S. 11.

16 Scholz, *Zeuge der Wahrheit*, a.a.O. 122.

17 Vgl. unten Kap. IV.2.

18 Vgl. Scholz, ebd. 123 ff.

verstanden werden kann und sich selbst so verstanden hat. Scholz hat diese These zum Leitgedanken seiner Interpretation erhoben.

Anhand der Begriffe "Gleichzeitigkeit, Augenblick, Ernst"¹⁹ im Werk Petersons versucht Scholz dessen "umschmelzende Aneignung Kierkegaards"²⁰ zu beschreiben. Doch es ist m.E. eine in dieser Generalisierung zumindest fragwürdige Behauptung, "Peterson auch dort im Geiste Kierkegaards am Werk zu sehen, wo er diesem widerspricht"²¹. Eine solche These, die Zuflucht bei der Vermutung suchen muß, daß Peterson über den Bereich der bewußten Auseinandersetzung hinaus auch noch *unbewußt* von den Intentionen Kierkegaards her dachte²², stellt nicht genügend in Rechnung, daß Peterson auf die Wahl seiner Begriffe äußerste Sorgfalt verwandte. Wenn sich also Elemente Kierkegaards in Petersons Begrifflichkeit und Denkmustern nachweisen lassen - und das ist in hohem Maße der Fall -, sollte man zunächst davon ausgehen, daß Peterson sehr wohl wußte, was er damit tat. Dabei ist zu berücksichtigen, daß er als Religionsgeschichtler, Neutestamentler, Patrologe und Kirchenhistoriker über einen wesentlich breiteren theologischen Horizont verfügte als Kierkegaard. Die Wechselwirkungen zwischen den Kategorien Kierkegaards und den Ergebnissen der historischen Forschung in Petersons theologischem Werdegang sind besonders interessant. Letztlich basieren die theologischen Lösungen, zu denen Peterson schließlich vorstieß, auf anderen Voraussetzungen, als sie Kierkegaard zu Gebote standen. Der Weg Kierkegaards, den Peterson gegangen ist, bricht an gewissen Punkten ab. Petersons geistiger Werdegang läßt sich infolgedessen nicht durchgängig als Umschmelzungsprozeß Kierkegaardschen Geistesgutes verstehen, sondern vielfach auch als Abstoßung. Eine "konkrete Theologie", deren programmatisches Fundament die "Leibhaftigkeit der Offenbarung Gottes und ihre fortdauernde Präsenz in Kirche, Dogma und Sakrament" bildet²³, ist nun eben doch etwas ganz anderes, als es die Quintessenz der pseudonymen und nichtpseudonymen Schriften Kierkegaards sein könnte. So kann man viele zentrale theologische Einsichten Petersons, die mit dem protestantischen Glauben schließlich nicht mehr vereinbar waren, darstellen, ohne auf Kierkegaard eingehen zu müssen²⁴.

c) Protestantische Theologen und Philosophen als Leser Kierkegaards

In Göttingen hatte Peterson Gelegenheit, gleich zwei evangelische Theologen, die sich intensiv mit dem Werk Kierkegaards auseinandersetzten und es für die Theologie fruchtbar zu machen suchten, aus nächster Nähe zu beobachten. Der eine von ihnen war Karl Barth, der in seiner "dialektischen Phase" bekanntlich unzählige Anregungen Kierkegaards verarbeitete²⁵. Gegen ihn (und Bultmann) schrieb Peterson in "Was ist Theologie?". Peterson fügte zwar erklärend hinzu, sein Hauptangriff richte sich nicht gegen sie,

20 Scholz, *Zeuge der Wahrheit*, a.a.O. 134 ff; insbes. 146.

20 Ebd. 137.

21 Ebd. 124.

22 Ebd.

23 Ebd. 140.

24 Heinrich Schlier beispielsweise erwähnt in seiner Charakterisierung Petersons Kierkegaard gar nicht.

25 Vgl. dazu die Untersuchung von E. Brink Schmidt, Sören Kierkegaard und Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1971. Zu Barths Verwendung der Kategorien Kierkegaards vgl. auch unten S. 503 f.

sondern gegen Kierkegaard selbst²⁶, doch scheint diese Bemerkung eher dem Willen entsprungen zu sein, Karl Barth zu versöhnen. Peterson hätte kaum seinen "geistigen Mentor" Kierkegaard angegriffen, wenn die damalige protestantische Theologie sich nicht gerade auf jene Aspekte des Kierkegaardschen Werkes berufen hätte, die Peterson fragwürdig erschienen. Der andere Göttinger Fakultätskollege, der sich in Zukunft sogar das große Verdienst einer kompletten Kierkegaard-Übersetzung erwerben sollte, war Emanuel Hirsch. Peterson war entsetzt, daß ein Mann, der sogar eigens das Dänische erlernte, um die Werke Kierkegaards in der Originalsprache zu studieren, "nicht das Wesentliche an Kierkegaard erkennt"²⁷. Er drohte Hirsch an, "was gegen ihn zu schreiben, wenn er über Kierkegaard schriebe"²⁸. An Emanuel Hirsch ist dieses Strafgericht Petersons zwar vorübergegangen, dafür aber traf es Hirschs Freund Paul Althaus, der in jenen Jahren ebenfalls versuchte, Elemente von Kierkegaards Existenzverständnis systematisch auszuwerten²⁹.

i) Das Problem der Autorität

Was veranlaßte Erik Peterson, der doch selbst so viel von Kierkegaard gelernt hatte, so vehement gegen die protestantische Kierkegaard-Rezeption anzukämpfen? Warum bestand er mit allem Nachdruck "gleich zu Anfang"³⁰ darauf, "daß Kierkegaard aus der Theologie herauszulassen sei"³¹?

Ein erster, ganz wesentlicher Grund dafür war formal-dogmatischer Natur. Peterson konnte nicht verstehen, wie den genannten Kollegen so ganz das Problem verborgen blieb, das darin bestand, einen religiösen Schriftsteller wie Kierkegaard als dogmatische Autorität, also als eine Art "Kirchenlehrer" für die theologische Arbeit anzuerkennen: "Kierkegaards Wirksamkeit als Schriftsteller ist durch seine Pseudonyme charakterisiert, die in ihrer Verhüllung gerade das Gegenteil des Offenbarseins einer theologischen Existenz zum Ausdruck bringen."³² Eines der wichtigsten Dinge, die Peterson von Kierkegaard gelernt hatte, war die Einsicht, daß Theologie in bestimmter Weise autorisiert sein muß, um als solche überhaupt gelten zu können. Peterson ärgerte sich darüber, "daß die moderne protestantische Dogmatik einen so wichtigen Begriff wie den der Autorität (der dogmatischen Autorität) nicht behandelt"³³. Kierkegaard selbst hatte auf das Problem der Autorität bzw. der "Vollmacht" teils in polemisch direkter Weise aufmerksam gemacht³⁴, teils in indirekter Weise, insofern er seine Schriften immer wieder mit der Versicherung durchsetzte, er selbst rede nur als "Dichter und Denker" und keineswegs "mit

26 Vgl. Brief an Barth, 23.6.1925, in Auszügen abgedruckt in K.Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hrsg.v.H.Finze, Zürich 1990 (= Gesamtausgabe III), 644 f.

27 Peterson an Haecker, 30.9.1923. Peterson bezieht hier auch den Kierkegaardforscher E.Geismar in die Kritik ein.

28 Ebd.

29 Vgl. Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens (1925), 290 f.

30 Gemeint ist wohl eben diese Kampfschrift gegen Paul Althaus von 1925.

31 Brief an Anselm Stolz, 30.8.1933.

32 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 290.

33 An Haecker, 2.3.1921.

34 Z.B. im "Buch über Adler" (= 36.Abeilung), vgl. 202: "Nein, die göttliche Vollmacht ist die Kategorie. (...) Die Sache ist ganz einfach: willst du gehorchen, oder willst du nicht gehorchen; willst du dich glaubend seiner göttlichen Vollmacht beugen, oder willst du dich ärgern".

Volimacht"³⁵. Ein Mann, der sich auf "das autoritätslose Fragen des Sokratikers" zurückgezogen habe, könne doch, so Peterson, "als Autorität für den Dogmatiker unmöglich in Frage kommen"³⁶. Peterson hat sich selbst in den 20er Jahren ausdrücklich auf die autoritätslose Position Kierkegaards gestellt und zwar, wie er fand, gezwungenermaßen, weil seine Kirche den Anspruch der dogmatischen Autorität aufgegeben und damit auch ihren Theologen allen autoritativen Rückhalt entzogen habe. Er rede "ohne Autorität", "ohne den Anspruch, das Entweder-Oder in besonderer Weise geltend zu machen", versicherte Peterson³⁷. Er geriet damit natürlich genau in jene Dialektik Kierkegaards, die darin besteht, ohne Autorität auf Autorität aufmerksam machen zu wollen, und das nun doch mit dem Anspruch, etwas Richtiges erkannt zu haben und darum auch gehört werden zu wollen. Diese Problematik ist weder Petersons theologischen Gegnern verborgen geblieben³⁸ noch ihm selbst: "Sehen Sie, ich kann als protestantischer Theologie ja nicht sagen, so und so lehrt die Kirche und andererseits kann ich - da ich ohne jede Autorität rede und schreibe - auch nicht sagen, so oder so sage ich. Ich kann aber schließlich auch nicht vergessen, daß über diese Dinge nur mit Autorität geredet werden kann - daß 'eine Meinung haben' im religiösen Sinne ein Nonsens ist."³⁹ Diese Schwierigkeit war einer Gründe dafür, daß sich Peterson nur schwer zu theologischen Veröffentlichungen durchringen konnte und statt dessen lieber die Notlösung des Schweigens wählte⁴⁰.

ii) Das Problem der Existenzmitteilung

Ein zweites grundsätzliches Problem der theologischen Kierkegaardrezeption sah Peterson in der Art und Weise, wie seine Kollegen Kierkegaards Reflexionen über die christliche Existenz systematisch nutzbar machten. Es geht dabei um die Frage der "religiösen Mitteilung". Peterson meinte, Kierkegaard habe ja so recht gehabt, "als sich für ihn beinahe alles um das Problem der Mitteilung konzentrierte"⁴¹.

Kierkegaard hatte beständig nachgedacht über die Struktur der "maieutischen" Mitteilung, die nicht objektiv Wissen vermitteln, sondern "Existenzmitteilung" sein will. Letztlich geht es darum, wie der Einzelne "der Seligkeit teilhaftig werden kann, die das Christentum verheißt"⁴², also zum Christen wird. Will der Mitteilende erreichen, daß die Mitteilung vom Empfänger "angeeignet" wird, d.h. bei ihm zur existentiellen Entscheidung führt⁴³, so muß er sich selbst in bestimmter Weise zur Mitteilung verhalten. Im idealen Falle lebt der Mitteilende selbst das, was er anderen mitteilen will. Eine andere Möglichkeit der indirekten Mitteilung besteht darin, mit dem eigenen Verhalten provoka-

35 "Daß ich 'ohne Vollmacht' war, habe ich vom ersten Augenblick an eingeschärft und mit Gleichmäßigkeit wiederholt." Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (in: Schriften über sich selbst, 33.Abeilung), 10. Vgl. z.B. auch Vorwort der "Erbaulichen Rede" von 1850 (= 27. Abeilung), 19.

36 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 291.

37 An Haecker, 22.12.1921; vgl. dazu auch unten z.B. S. 211, 507.

38 Z.B. Friedrich Gogarten, vgl. unten S. 593 f.

39 An Haecker, 29.3.1923.

40 Vgl. ebd.

41 An Haecker, 21.12.1919.

42 So das Problem des Johannes Climacus, vgl. Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I (= 16. Abeilung), 15.

43 Vgl. ebd. 267.

tiv im Widerspruch zum Gesagten zu stehen⁴⁴. In der zweiten, zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift, die Kierkegaard "der Gegenwart zur Selbstprüfung" anempfiehlt, fordert er vom christlichen Verkündiger, den Abstand zur eigenen Rede einzugestehen, wenn ihm schon nicht die höhere Form, nämlich adäquat zur Botschaft ein Leben "unter Opfern und Leiden" zu führen, erreichbar sei⁴⁵. Auf jeden Fall sei eine "Verdoppelung" der Mitteilung im Mitteilenden vonnöten⁴⁶. Diese Verdoppelung sollte sich auch im Empfänger der Mitteilung vollziehen, nämlich "im abstrakten Begreifen der idealen Forderung und in deren konkreter und existentieller Anwendung auf sich selbst"⁴⁷. Der Anwendung des Vernommenen auf sich selbst kommt dabei insofern die Prärogative zu, als man nach Kierkegaard nur das verstehen kann, was man selbst existentiell ist.

Peterson war der Ansicht, daß sich die "primären Leser Kierkegaards"⁴⁸, nämlich die Intellektuellen der Gegenwart, diesem Gebot der Verdoppelung entzogen und die "indirekte Mitteilung" als eine "direkte" mißverstanden hätten. Kierkegaard selbst hatte schon zu diesen Aussichten geseufzt: "ach, und ich weiß zugleich, wer mich beerben wird, die Gestalt nämlich, die mir so ungeheuer zuwider ist (...): der Dozent, der Professor"⁴⁹. Dieser Gedanke war ihm darum so unangenehm, weil er wußte, das, was er zu sagen habe, werde "durch das Doziert-Werden etwas ganz anderes"⁵⁰. Statt existentiell nachzuvollziehen, worauf Kierkegaard aufmerksam machte, zieht sich der Dozent auf die für ihn selbst nicht weiter unbequeme Position der Theorie zurück. Im Hintergrund der theoretischen Kritik, die Peterson an der Kierkegaardrezeption öffentlich geübt hat, stand der Zorn darüber, daß diese Theologen sich nicht existentiell und höchst persönlich jener Dynamik überlassen hätten, in die Kierkegaard seinen idealen Leser, den "Einzelnen", verwickeln will, sondern statt dessen *über* die Existenz als solche nachdächten. Schon einer der Schüler Petersons vermutete, der Vorwurf, den Peterson immer wieder an die Adresse Barths richtete, sei gerade "der des *Nicht-Existenziellen*" und einer bloß "literarischen Dialektik"⁵¹. Der Umgang mit Kierkegaards Begriffen "Existenz", "Angst", "Paradox" und "Wagnis", so schrieb Peterson später selbst, sei im Medium der theologischen Reflexion leicht geworden⁵². Kierkegaard hatte das Hindernis in der sich mitteilenden und mitzuteilenden Offenbarung bloßgelegt, an dem sich der Verstand stößt und sich die Leidenschaft existentiellen Ergreifens entzündet, nämlich das Paradox. Doch das Paradox wurde von den modernen protestantischen Theologen nicht von der existentiellen Leidenschaft, sondern vom Verstand erfaßt und damit neutralisiert; der "Sprung" einer Konversion erübrigte sich⁵³:

44 Vgl. R.E.Anderson, Kierkegaards Theorie der Mitteilung, in: Theunissen/Greve, Materialien, a.a.O. 437-460; 446; H.Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985 (= Erträge der Forschung, 232), 75 ff.

45 Vgl. Urteilt selbst (= 29. Abteilung), 166.

46 Vgl. Einübung im Christentum (= 26. Abteilung), 136.

47 Anderson, Mitteilung, a.a.O. 446. Die Art und Weise, wie Kierkegaard diese Struktur am verborgen-unverborgen Gegebenen der Offenbarung in Jesus Christus abliest, lasse ich hier einmal beiseite.

48 So die Charakterisierung Barths, Bultmanns, Jaspers und Heideggers bei W.Anz, Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982), 451-482; 251.

49 Tagebücher III, 102 (Pap. X 4 A 628).

50 Tagebücher II, 210 (Pap. VIII A 554).

51 Vgl. Walter Hächler (Schweiz) an Peterson, Brief von Weihnachten 1923.

52 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 18.

53 Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie, 18.

"Und nun kommen die Protestanten und haben das Wort des Bußpredigers gehört und tun Bußen, indem sie ihre Theologie vom Liberalismus reinigen, aber nicht ihr Leben von der Zweideutigkeit christlicher Jahrhunderte, keiner von ihnen geht aus der Christenheit heraus und versucht ein Christ zu werden"⁵⁴.

Peterson war demnach der Ansicht, daß Kierkegaards "Existenzmitteilungen" von jedem Einzelnen konkret gelebt werden sollten, statt als Grundlage einer Erneuerung der Dogmatik begriffen zu werden. Darüberhinaus meinte er aber auch, daß nicht die Existenz und ihre Dialektik - weder als verwirklichte Lebensform noch als abstrakter Begriff - Quelle und Gestaltungsprinzip der Theologie sein könnten: "Es ist ja erfreulich, daß die deutschen Professoren entdeckt haben, daß existieren etwas anderes ist als denken. Aber das ändert nichts daran, daß die Theologie nicht im Existentiellen ihre Wurzel hat und daß Existieren jedenfalls die Theologie entbehren kann."⁵⁵

iii) Das Problem der "Christlichkeit" Kierkegaards

Hatten nach Ansicht Petersons schon die protestantischen Theologen an Kierkegaard einen Verrat "des Glaubens 'durch den Glauben'"⁵⁶ verübt, so fand er doch den Verrat noch gravierender, den die "Existentialisten" begingen, indem sie Kierkegaards Frage nach der Existenz von ihrem christlichen Hintergrund lösten. Eine Schlüsselstellung in diesem Prozeß nahm die Philosophie Martin Heideggers ein. Peterson skizzierte den Werdegang dieser "wohl bedeutendste(n) Gestalt unter den Existentialphilosophen" in "Existentialismus und protestantische Theologie"⁵⁷ und hob hervor, daß Heidegger (wiewohl von Hause aus katholisch) sich in den Jahren um 1920 der protestantischen Theologie zugehörig gefühlt hatte⁵⁸, dann aber sowohl von der protestantischen Theologie wie von Kierkegaard abgerückt sei und damit "eine Säkularisierung der zentralen Begriffe der protestantischen Theologie" vorgenommen habe⁵⁹. Kierkegaards "theologisch gemeinten Begriffe" wurden, vor allem unter dem Einfluß Heideggers, "in Begriffe von der menschlichen Existenz überhaupt" aufgelöst, "entstellt" und "jeden konkreten Sinnes beraubt": "Inhaltslos geworden, schmeichelten sie nur den nihilistischen Instinkten der Generationen, die zwischen den beiden Kriegen lebte."⁶⁰

54 Ms Kierkegaard und Ignatius. "Christenheit" ist hier im negativen Sinne Kierkegaards, nämlich als verweltlichtes Christentum, verwendet.

55 Lose Notiz. Vgl. auch K.Löwith: "Während aber Kierkegaard selbst seine Anstrengung, wirklich zu 'existieren' und nicht nur da-zu-sein, ausdrücklich als eine ganz besondere 'Existierkunst' bezeichnet und als solche ausgebildet hat, ist der Existenz-Begriff durch die Vermittlung der dialektischen Theologie und der Existenzphilosophie inzwischen so populär geworden, daß sich nun jedes x-beliebige akademische Dasein zur 'Existenz' verpflichtet glaubt." Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie (1930), in: ders., Sämtliche Schriften III; Stuttgart 1985, 95. Löwith und Peterson haben Ende der 30er Jahre und in den 40er Jahren über diese Fragen miteinander korrespondiert und waren sich zumindest in der Sicht von Kierkegaards Stellung zum und im Protestantismus einig. Zum Verhältnis von Theologie und Existenz im Sinne Petersons, vgl. unten Kap. IV.6.g.

56 Vgl. Ms Kierkegaard und Ignatius.

57 Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie, 9, 13 f.

58 Vgl. ebd. 9. Peterson beruft sich dabei auf Karl Löwith. Vgl. weiter zum "Denkweg" Martin Heideggers das gleichnamige Buch von O.Pöggeler, Pfullingen 1963, sowie A.Gethmann-Siebert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, Freiburg/München 1974 (= Symposium, 47).

59 Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie, 10.

60 Ebd. 13 f.

Martin Heidegger und Karl Jaspers bedienten sich der Werke Kierkegaards, ausdrücklich ohne den Preis des Christwerdens zahlen zu wollen. In dieser Spielart der Rezeption gebrauchte man "Hauptgedanken Kierkegaards als Schritte auf dem Weg zur eigenen Sache"⁶¹. Für Peterson, der Kierkegaard gerade als Geburtshelfer eines vertieften Christseins gelesen und geradezu erlitten hatte, glich dieses Verfahren dem Kuß des Judas, der freilich nicht nur den verkannten Dänen traf - denn der wollte bekanntlich keine Anhänger -, sondern das dornengekrönte Haupt des Menschensohnes selbst⁶², des Menschensohnes, dem Kierkegaard dichterisch wieder wahre Nachfolger gebären wollte. Auch andere Kierkegaard-Kenner haben, wie Peterson, diesen "Verrat" der Leser an ihrem Meister beklagt⁶³.

Diese Verurteilung ist natürlich aus der Sicht des Christen und Theologen Peterson gefällt; "objektiv" betrachtet, mag man fragen können, ob die Christlichkeit Kierkegaards verbindlich ist⁶⁴. Peterson selbst hat in den 20er Jahren im Streit gegen die protestantischen *Theologen*, die Kierkegaard wie eine dogmatische Autorität behandelten, behauptet, der späte Kierkegaard habe sich selbst gar nicht mehr als Christen betrachtet⁶⁵. Die Verschlüsselung des kierkegaardschen Werkes in die Pseudonyme nicht-christlicher Figuren, die Anklänge an idealistische Denkstrukturen⁶⁶ und die Einbeziehung des "Sokratischen" als Vorhof des Religiösen⁶⁷ ermöglichen und fördern die Lösung der von Kierkegaard aufgezeigten Existenzstrukturen aus ihrem christlichen Umfeld. Mit seiner Rede vom Judaskuß der Kierkegaardrezipienten in der modernen Philosophie hatte Peterson allerdings Aussagen Kierkegaards selbst im Sinn: "Die Wahrheit hat allezeit viele laute Verkündiger gehabt, aber die Frage ist, ob ein Mensch in tiefstem Sinne die Wahr-

61 Anz, *Wirkungsgeschichte*, a.a.O. 452; zu Heideggers Kritik an der "eigentümliche(n) Verengung des Existenzbegriffes" durch das Christliche bei Kierkegaard vgl. ebd. 481. Jaspers, dessen Werk sich als "einziger Kommentar zu Kierkegaard" lesen lasse (*Theunissen/Greve* in der Einleitung des Materialienbandes, a.a.O. 62), zielte in der "Psychologie der Weltanschauungen" (1919) bewußt darauf ab, alles "Christliche" wegzulassen (*Theunissen/Greve*, ebd. 63): "Aber ich wurde kein Anhänger Kierkegaards. Denn ich blieb nicht nur unberührt von seinem Christentum, sondern spürte in seinen negativen Entschlüssen (keine Ehe, kein Amt, keine Verwicklung in der Welt, sondern Märtyrerdasein als wesenszugehörig zur Wahrheit des Christentums) das Gegenteil von allem, was ich liebte und wollte, zu tun bereit und nicht bereit war." (Jaspers, zit. bei Adorno, Kierkegaard noch einmal, a.a.O. 561). Vgl. auch Anz, *Wirkungsgeschichte*, a.a.O. 473. Vgl. die nämliche Kritik an der existentialphilosophischen Entchristlichung Kierkegaards bei G.Bochi, *Peccato e fede. Motivi pietistici nel pensiero di Kierkegaard*, Faenza 1957, 31, 123.

62 Ms Kierkegaard und Ignatius.

63 Vgl. K.E.Loegstrup, Kritik und Verrat an Kierkegaard, in: H.-H.Schrey (Hg.), *Sören Kierkegaard*, Darmstadt 1971 (= *Wege der Forschung*, 179), 451-462: Während Kierkegaards kritische und selbstkritische Christlichkeit durch die gelebte Alternative gedeckt war, außerhalb des bürgerlichen Allgemeinen "in einem Leben im Leiden um des Christentums willen" (459) zu existieren, versuchten die "Kierkegaard-Destillateure" mit Kierkegaard "zu pusten und zugleich Mehl im Munde" zu haben: "Man will wie Kierkegaard im Namen des Absoluten polemisieren - doch auf der Basis der bürgerlichen Existenz" (ebd.).

64 Vgl. H.Fahrenbachs Kritik an Walter Niggss Ablehnung der Kierkegaardrezeption in Philosophie und Theologie: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962, *Philosophische Rundschau*, Beiheft 3 (1962), 34 ff.

65 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 291.

66 Vgl. P.Ricoeur, Philosophieren nach Kierkegaard, in: *Theunissen/Greve*, Materialien, a.a.O. 579-596; 592: "Man kann nicht nach dem existierenden Kierkegaard philosophieren, aber vielleicht nach seinen Pseudonymen, soweit sie derselben philosophischen Sphäre angehören wie der deutsche Idealismus." Vgl. zur Kritik an Interpretationen, die Kierkegaard in Abhängigkeit von idealistischen und insbesondere hegelschen Denkstrukturen sehen, N.Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. *Forschungsgeschichte*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.

67 Vgl. H.Diem, Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie, in: ders., *sine vi - sed verbo*. Aufsätze, Vorträge, Voten, hrsg.v.U.A.Wolf, München 1965 (= *Theologische Bücherei*, 25), 216-237; 221. Vgl. auch Anz, *Wirkungsgeschichte*, a.a.O. 472.

heit erkennen will, sein ganzes Wesen von ihr durchdringen lassen will, alle ihre Folgen annehmen und nicht für den Notfall ein Schlupfloch für sich selbst und einen Judaskuß für die Folgen haben [sic]."⁶⁸

Die "Folgen" dieser Flucht hat Peterson im Falle Heideggers beobachten können. Kierkegaards Existenzbegriffe, deren Pathos sich ursprünglich aus der Unbedingtheit der Forderungen einer Existenz vor *Gott* herleitete, waren als Vagabunden im Bereich nicht-christlicher Philosophie kompromittierbar und konnten von politischen Totalitätsansprüchen in Dienst genommen werden:

"Auf der anderen Seite hat man nun in der Philosophie von Heidegger klar gesehen, zu welchen Konsequenzen die Verwandlung theologischer Begriffe in allgemeine Begriffe führt. Die Idee einer Existenz vor Gott in der Gleichzeitigkeit mit Christus verwandelt sich in eine Theorie der Existenz in der Geschichte und führt zu einer solchen Deformation, daß die Entscheidung für den Gott, der in der Zeit Mensch geworden ist, sich in eine Entscheidung für den 'Führer', der die Inkarnation der Zeit ist, verwandelt."⁶⁹

d) Konvertiten und Katholiken als Leser Kierkegaards

Peterson war nicht der einzige, der Kierkegaard in Zusammenhang mit dem römisch-katholischen Glauben bringen konnte⁷⁰. Entscheidende Anstöße auf dem Weg zur Konversion gab Kierkegaards Denken wie auch sein Scheitern an der protestantischen Kirche beispielsweise Karl Thieme⁷¹, vor allem aber Theodor Haecker. Haecker eröffnete mit seinen Veröffentlichungen von und zu Kierkegaardstexten, bis 1923 fast ausschließlich in der Zeitschrift "Brenner", im "Brenner-Jahrbuch" oder im "Brenner-Verlag" erschienen⁷², einen breiten Kanal, auf dem die Werke des Dänen in das deutsche Geistesleben

68 Der Begriff Angst, 144; vgl. auch den Vergleich der gesichert lebenden Professorenschaft mit Judas in: *S. Kierkegaard*, Christentum und Christenheit. Aus Kierkegaards Tagebüchern ausgewählt und übersetzt von E. Schleich, München 1957, 376 f (Pap. XI 1 A 374; diese Passagen finden sich nicht in der Auswahl von Hayo Gerdes in der Werkausgabe des Diederich-Verlags).

69 Existentialismus und protestantische Theologie, 14 f; vgl. auch unten S. 143, 815.

70 Vgl. zu diesem Themenkomplex Th. Kampmann, Kierkegaard als religiöser Erzieher, Paderborn 1949, 11 f; G. Bochi, Peccato e fede, a.a.O. 109 ff; K. Th. Kehrbach, Sören Kierkegaard und das Problem der Kirche. Kierkegaards Stellung zur Kirche, wie sie in seinen Schriften und in den Ergebnissen der Forschung erscheint, Diss. Erlangen 1960; H. Roos, Sören Kierkegaard auf der Suche nach dem wahren Christentum, Wiesbaden 1961 (= Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge, 30); W. Rest, Die kontrovers-theologische Relevanz Sören Kierkegaards, in: H.-H. Schrey (Hg.), Sören Kierkegaard, Darmstadt 1971 (= Wege der Forschung, 179), 155-172; Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 121 f Anm. 7; A. Darlap, Die Rezeption S. Kierkegaards in der katholischen Theologie, in: H. Anz/P. Lübcke/F. Schmöe, Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie, Kopenhagen/München 1983 (= Kopenhagener Kolloquien zur deutschen Theologie, 7; erschienen als Sonderband 15 der Reihe "Text und Kontext"), 225-238; M. Theunissen, Das Kierkegaard-Bild in der neueren Forschung, in: Schrey, Kierkegaard, a.a.O. 324-284; 340 f; Theunissen/Greve, Einführung zu den "Materialien", a.a.O. 60.

71 Vgl. K. Thieme, Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche. Akten und Abhandlungen, Schlieren/Zürich 1934, 18 f, sowie ders., Sören Kierkegaard und die katholische Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht, in: Religiöse Besinnung 4 (1931/32), 19-23. Thieme meinte wie Peterson, daß ein ernsthafter Leser Kierkegaards nicht mehr zum Idealismus zurückkehren könne (vgl. ebd. 25). Kierkegaards Denken selbst vermöge allerdings nicht den erwachenden Durst nach der "fernen Oase des Realismus" (28) zu stillen. Thieme favourisierte die von Peterson in "Was ist Theologie?" vorgetragene Sicht Kierkegaards (vgl. 23).

72 Vgl. die Haecker-Bibliographie von E. Dambacher in: Theodor Haecker 1879-1945, bearb. v. H. Siefken (= Marbacher Magazin 49, 1989), 71 ff.

eingingen⁷³. In diversen Vor- und Nachworten schon in den Jahren vor 1920 unterzog er die von ihm selbst übersetzten Werke Kierkegaards einer "interpretatio christiana"⁷⁴.

Haecker bekannte im Rückblick auf seine Konversion, große Umwege gemacht zu haben, ehe er sich "aus dem Meere der Schwermut (...) zu den ewigen Sternen der Hoffnung" aufzuschwingen vermochte⁷⁵. Petersons Freund Martin Thust, der Haecker persönlich kannte⁷⁶, vermutete, daß "dieser feinfühligste Kierkegaard-Übersetzer, der ihm [Kierkegaard] religiös sehr nahe stand", durch die Erkenntnis, daß zumindest der Möglichkeit nach eine Konversion Kierkegaards zur katholischen Kirche nicht ausgeschlossen gewesen wäre, "in den Mutterschoß der alten Kirche" zurückkehrte⁷⁷. Anderen Meinungen zufolge hat Kierkegaards Kirchenkritik Haecker den Weg zur Kirche eher erschwert⁷⁸. Die Lektüre John Henry Newmans habe Haecker erst aus der Einseitigkeit Kierkegaardschen Denkens befreit und ihm den Weg zur weiteren, die Kultur umfassenden Katholizität gewiesen⁷⁹. Werner Becker meinte, das Moment, das Kierkegaard und Newman im Denken Haeckers verbunden habe, sei der Begriff der "Realisierung" gewesen, verstanden als Verwirklichung des Christlichen in der Existenz⁸⁰. In den 30er Jahren eröffnete sich Theodor Haecker auch noch die Geisteswelt der Scholastik: "Von Kierkegaard über Newman zu Thomas - welch ein Weg!"⁸¹.

Haecker ließ sich am 5. April 1921 in die katholische Kirche aufnehmen⁸². Curt Hohoff reiht Peterson in die ansehnliche Gruppe derer ein, die "mit Haecker oder in seinem Gefolge" konvertierten⁸³. Da Peterson sich erst knapp zehn Jahre nach Haecker für den

73 Vgl. dazu Z. Konstantinovic im Anschluß an W. Methagl, Das reine Diarische Ich. Zu Theodor Haeckers "Tag- und Nachtbüchern 1939-1945", in: W. Methagl/E. Sauermann/S. P. Scheichl, Untersuchungen zum "Brenner". Festschrift Ignaz Zangerle, Salzburg 1981, 229-241; 239.

74 Vgl. dazu C. Hohoff, Theodor Haecker. Eine Erinnerung, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 8 (1979), 543-560; 544. Haecker debütierte 1913 mit einer Publikation zu "Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit" (München 1913). Sein Interpretationsansatz richtete sich gegen die beispielsweise bei Christoph Schrempf, dem Übersetzer der damaligen deutschen Kierkegaardausgabe, sichtbar gewordene Tendenz, Kierkegaard aus seinem christlichen Hintergrund zu lösen (vgl. Hohoff, ebd. 544). Kritik an der tendenziösen Übersetzung Schrempfs, die Kierkegaard für eine nicht-existentielle, philosophische Interpretation kommensurabel gemacht habe, übt auch W. Rest, Kontroverstheologische Relevanz, a. a. O. 163 ff. Chr. Schrempf trat, im Verlauf des sog. "Apostolicumsstreit", aus der evangelischen Kirche aus (vgl. auch Thust, Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen des Systems der Subjektivität, München 1931, 534). Vgl. Haecker selber in: Christentum und Kultur, München/Kempten 1946² (1927¹), 125 f.

75 Vorrede zu "Satire und Polemik" (1922), abgedruckt in: K. Brem, Konvertit und Kirche. Bekenntnis als Heilsweg im Wandel von fünf Jahrhunderten, Nürnberg o. J., 274-277; 276.

76 Der Kontakt zu Haecker war durch August Albers und Peterson vermittelt worden.

77 Thust, Kierkegaard, a. a. O. 478 f.

78 Vgl. R. Wiedmann, Theodor Haecker und das geistige Leben der Zeit, in: Die Schildgenossen 9 (1929), 505-512; 507.

79 Vgl. W. Becker, Der Überschnitt von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Theodor Haeckers, in: ders., Newman-Studien I, Nürnberg/Bamberg/Passau 1948, 251-270; 252 f.

80 Vgl. ebd.

81 Th. Kampmann, Theodor Haecker, in: ders., Gelebter Glaube. 12 Portraits, Warendorf 1957, 37-58; 53. Zu Haeckers Weg und den Strukturen seines Denkens vgl. jetzt auch M. Langer, Theodor Haecker (1879-1945), in: E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts Bd. 3, Graz/Wien/Köln 1990, 216-225.

82 Vgl. das genaue Datum in der Chronik von Sieffen, Haecker, a. a. O. 19, vgl. auch E. Blessing, Theodor Haecker. Gestalt und Werk, Nürnberg 1959; 265. Hohoff, der das Jahr 1920 angibt (vgl. Haecker, a. a. O. 544), hat sich offenbar geirrt.

83 Hohoff, Haecker, a. a. O. 556. Übrigens vollzogen Peterson wie Haecker diesen Schritt im Alter von 40 Jahren, vgl. dazu R. Seewald, Vorwort zu Th. Haecker, Der Buckel Kierkegaards, Zürich 1947, 12, im Blick auf Haecker: "Es geschah in seinem vierzigsten Jahr, jenem Jahre, von dem der weise Hilty einmal sagt, dass bis zu ihm der Mensch seine geistige Position, seine Haltung zur Welt (...) gefunden haben muß".

Schritt in die katholische Kirche entschied, ist diese Aussage etwas überspitzt. Unverkennbar jedoch hat die Freundschaft mit Haecker Peterson in einer ganz entscheidenden Phase seiner Auseinandersetzung mit dem Denken Kierkegaards beeinflusst. Beide waren schon 1919 der Überzeugung, daß Kierkegaard und der Katholizismus keine unvereinbaren Größen seien⁸⁴.

Exkurs 3: Petersons Freundschaft mit Theodor Haecker

Im Frühjahr 1918 hatte der Lektor August Albers, der schon einige Jahre zu den Bewunderern Haeckers zählte, Peterson mit Haecker zusammengebracht: "Dürfte ich Sie nicht einmal bei uns sehen? Ich habe hier den Besuch eines jungen cand. theol. Erik Peterson. Er kennt alle Ihre Kierk.-Übersetzungen"⁸⁵. Der Briefwechsel, der sich seit dieser Zeit entspann, zeugt von Petersons Verehrung für Haecker⁸⁶. Peterson schätzte dessen Publikationen sehr. Es gab eine Reihe geistiger Berührungsfächen zwischen Peterson und dem 11 Jahre älteren Haecker. Das gilt vor allem für die Polemik Haeckers gegen die moderne protestantische Theologie und ihre personellen und ideologischen Verquickungen mit dem "christlichen" Staat (Zielscheiben sind vor allem Harnack und Troeltsch)⁸⁷, die Verachtung der liberal-demokratischen und kapitalistischen Gesellschaft, des Pressewesens und der Idolatrie der Bildung, für die Geißelung des Kriegsgeschehens samt seiner patriotistischen Verherrlichung⁸⁸ und die Neigung zu einer apokalyptischen Interpretation der Zeitergebnisse⁸⁹. Erleichtert nahm Peterson zur Kenntnis, daß Haecker seine Abneigung gegen Oswald Spengler teilte. Beide bewunderten die geistlichen Schriften des Schweizer Juristen Carl Hilty⁹⁰, begeisterten sich für Johann Christoph Blumhardt, schätzten den Phänomenologen Edmund Husserl⁹¹ und Max Scheler in seiner katholischen Zeit - während sie Schelers Spätwerk kritisch gegenüberstanden⁹² - und erfreuten sich an den Aphorismen von Karl Kraus⁹³. Vermutlich ist Peterson erst durch Haecker auf das Werk John Henry Newmans aufmerksam geworden⁹⁴, das ihn in den Jahren um 1920 sehr bewegte und aufwühlte. Peterson plante sogar einmal ein Kolleg über Newman und die englische Kirche⁹⁵.

84 Das verrät ein Brief von Albers, der gegenteiliger Ansicht war, an Peterson (12.7.1919): "Wenn Haecker und Du darüber anders denkt [sic], dahin kann ich Euch nicht folgen."

85 Albers an Haecker, Ostermontag 1918. Vgl. auch *Siefken*, Haecker-Chronik, a.a.O. 11: Hier wird der erste Besuch Petersons bei Haecker für den Frühsommer 1918 angegeben. Der erste Brief von Peterson an Haecker stammt vom 16.6.1918.

86 Die Briefe Petersons an Haecker sind im Haecker-Nachlaß erhalten. Im Nachlaß Petersons hingegen finden sich insgesamt nur 4 Briefe und Karten von Haecker aus den Jahren 1928 bis 1942.

87 Vgl. Th. Haecker, Ein Nachwort, Hellerau 1918 (ursprünglich das Nachwort zu Kierkegaards "Der Begriff des Auserwählten"), Hellerau 1917, 7-42, insbesondere 37 ff, 55; vgl. dazu auch *Hohoff*, Haecker, a.a.O. 545 f.

88 Vgl. Haecker, Nachwort, a.a.O. bes. 59-93; *Hohoff*, Haecker, a.a.O. 543 f.

89 Vgl. *Hohoff*, ebd. 544.

90 Vgl. Peterson an Haecker, 16.6.1918. Zur Bedeutung Hiltys für Haecker vgl. *Blessing*, Haecker, a.a.O. 232 f. Zur Person Hiltys vgl. die Einleitung von M. Weinhandl zu C. Hilty, Durch offene Türen, Stuttgart/Zürich 1986⁴, 7-25.

91 Auszüge des bislang unveröffentlichten "Protokolls" eines Gesprächs, das Haecker am 18. November 1926 mit Husserl führte, finden sich bei *Siefken*, Haecker, a.a.O. 34 f. Vgl. außerdem auch die Anmerkungen Haeckers zur Phänomenologie Husserls im "Nachwort", a.a.O. 15 ff, 21 f.

92 Vgl. Haecker, Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler (1925), in: *Christentum und Kultur*, a.a.O. 227-281. Haecker hatte einst Schelers Vorlesungen in München zwischen 1907-1910 gehört. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Scheler auch *Kampmann*, Haecker, a.a.O. 50.

93 Vgl. *Hohoff*, Haecker, a.a.O. 551, vgl. weiter eine Tagebucheintragung Petersons vom 22.10.1919. Ins letzte Lektüreheft hat sich Peterson viele dieser Aphorismen abgeschrieben. Kraus war bereits 1911 in die katholische Kirche eingetreten.

94 Zahlreiche Exzerpte aus den Schriften Newmans, vor allem den Predigten, finden sich in Petersons letztem Exzerptheft.

95 Peterson an Haecker, 2.3.1921. Insgesamt scheint Newman allerdings für Peterson nicht die Bedeutung gehabt zu haben wie für Haecker. Gelegentlichen Notizen kann man entnehmen, daß Newman für Petersons Geschmack zu sehr die subjektive Seite des Glaubens, das religiöse Gefühl und das Gewissen, betonte, vgl.

Haecker gehörte in den Jahren zwischen 1918 und 1920 zu denjenigen, die Peterson beruflich weiterhelfen wollten. Wie schon geschildert, veranlaßte Haecker Peterson zur Dichtung des "Himmels des Garnisonspfarrers" und sorgte für dessen Drucklegung im "Brenner"⁹⁶. Haecker empfahl Peterson an den Verleger Jakob Hegner, der damals einen Lehrer für ein im Geiste Gustav Wyneckens projektiertes Land-Erziehungsheim suchte⁹⁷. Peterson versagte sich aber Hegners diversen pädagogischen Plänen, weil seine "schwachen Kräfte der gewaltigen Aufgabe, Europa zu retten, nicht gewachsen" seien⁹⁸.

Peterson hat sich in seinen damaligen Niederschriften und ersten Veröffentlichungen gelegentlich bis in die Wortwahl von den Schriften Haeckers anregen lassen. Aus einer 1924 erschienen Schrift Haeckers über Kierkegaard übernahm Peterson in "Was ist Theologie?" z.B. die These, daß Kierkegaard in seinen pseudonymen Schriften Mythen vortrage⁹⁹. Durch Haecker bzw. durch dessen 1921 publizierte Übersetzung von Newmans "Grammar of Assent" ist Peterson wohl auch auf das einprägsame Ambrosius-Zitat "Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum" aufmerksam geworden¹⁰⁰. Er führte auch Haeckers Polemik gegen die Unbestimmtheit des evangelischen "Glaubens" weiter¹⁰¹.

Seit 1923 ließ der briefliche Austausch zwischen Haecker und Peterson merklich nach. Aus dem Münchener Haecker-Kreis, wenn auch nicht von Haecker selbst, kam sogar Kritik an den kämpferischen Publikationen des protestantischen Dozenten Peterson¹⁰². Auch Petersons Ansichten über die theologische Wertung der abendländischen (Reichs-)geschichte wichen von der Deutung Haeckers ab¹⁰³. Er sah sich nicht wie Haecker als ein "getreuer Chronist" der Deutschen, wie er diesen einmal in einer Tagebucheintragung vom September 1948 titulierte. Während Haecker

z.B. Tagebucheintragung, 16.1.1921: "Unmöglichkeit, das Gewissen zum Fundament der Erkenntnis zu machen (Newman), da Gott größer ist als unser Herz."

⁹⁶ Vgl. dazu oben Kap. III.3.b.

⁹⁷ Vgl. Petersons Erinnerungen in: "Jakob Hegner zum 70. Geburtstag" (Marginalien), 85. Hegner habe Peterson auch als Autor (von Gedichten!) für den Verlag Hellerau gewinnen wollen.

⁹⁸ Peterson an Haecker, 3.6.1919.

⁹⁹ Vgl. Was ist Theologie?, 15 unter Verweis auf Haecker Anm. 7, (36). Der entsprechende Aufsatz Haeckers von 1924 ist wieder abgedruckt in "Christentum und Kultur", a.a.O. 67-117, vgl. zu Kierkegaards "Mythen", ebd. 76. Mit dem mythischen Charakter von Kierkegaards Werk hat sich 1933 Th. Adorno eingehend befaßt (Die Konstruktion des Ästhetischen, neue Ausgabe Frankfurt 1962). *Thieme*, Kierkegaard, a.a.O. 23, sah Adorno hier in den Spuren von Haecker und Peterson (ob Adorno außer den Schriften Haeckers auch Petersons "Was ist Theologie?" kannte, geht aus seiner Untersuchung zur "Konstruktion des Ästhetischen" nicht hervor).

¹⁰⁰ Der Satz "Non in dialectica etc." bildet das Motto von "Grammar of Assent" (diesen Hinweis auf Newman verdanke ich Dr. G. Magill, St. Louis, der 1991 bei der 11. Internationalen Patristischen Konferenz in Oxford über die Bedeutung dieses Ambrosius-Satzes für die Theologie Newmans referierte). Haecker hat das Ambrosius-Zitat auch in eigenen Schriften benutzt, vgl. Christentum und Kultur, a.a.O. 98. Peterson zitiert es in Was ist Theologie? 14. Wenn es sich bei diesem Ambrosius-Zitat um einen eigenen patristischen Fund Petersons gehandelt hätte, hätte er es sicher nachgewiesen; es findet sich in: De fide (Ad Gratianum Augustum) 1,5,42 (= CSEL 78 [1962], hrsg. v. O. Faller). Im letzten Lektüreheft Petersons taucht dieses Ambrosius-Wort (es ist das einzige Ambrosius-Zitat in den Lektüreheften) ebenfalls ohne Nachweis des Fundortes auf (vgl. weiter zur Rezeptionsgeschichte dieses Zitats unten S. 235, 652).

¹⁰¹ Vgl. eine Bemerkung Petersons, in der es um die Unbestimmtheit des protestantischen Glaubens geht: "Fragt man heute aber die Kirche oder die Theologie, was sie denn eigentlich glaubt, so erhält man zur Antwort: sie glaubt. Läßt man nicht nach zu fragen, dann hört man so zweifelhaft verschwommene Wort wie: Offenbarung, Paradox (Bultmann ist nahe dran zu sagen: Kontingenz), das Irrationale, das Numinose, die Gnade usw." (Was ist Theologie, 38 f. Anm. 14). In einer ähnlich lautenden Notiz folgernte Peterson, wenn nicht feststehe, "was die evangelische Kirche eigentlich glaubt, dann wird es ja auch nicht möglich, das Wesen des Protestantismus noch zu bestimmen" (Notiz aus der "Theologie"-Mappe). Vgl. dazu Haecker (Ein Nachwort, a.a.O. 37): "Wenn einer zu diesen Leuten [Harnack, Troeltsch] ginge und fragte, was er nun als Christ unbedingt zu glauben habe, meinst du, sie würden es ihm, wie es sich gehört, kategorisch sagen, o nein, sie würden in die ärgste Verlegenheit kommen. Kann mir einer, der das Wesen des Christentums von Harnack gelesen hat, sagen, was eigentlich das Wesen des Christentums sei? Er trete vor!" 42: "Was 'glaubt' die [evangelische Kirche] nun eigentlich?"

¹⁰² Vgl. dazu unten S. 573.

¹⁰³ Vgl. dazu Blessing, Haecker, a.a.O. 242 ff (zur Frage der politischen Theologie).

sich selbst mit Leib und Seele als Schriftsteller verstand¹⁰⁴, rechnete Peterson sich entschieden nicht zu dieser Gruppe¹⁰⁵. Auch wenn im Denken beider das Phänomen der Sprache eine ganz wesentliche Rolle spielte¹⁰⁶, unterscheidet sich der ihnen jeweils eigene Schreibstil sehr.

In den Monaten, die Peterson nach 1930 in München verbrachte, zählte er zum Stamm des Haecker-Kreises, der sich jeden Dienstag Nachmittag zumeist im Café "Annast" am Odeonsplatz traf. Regelmäßige Teilnehmer in der Runde waren Werner Bergengrün, Sigismund von Radetzki, Dieter Sattler (zur Zeit des sog. 3. Reichs Architekt, später nach dem Krieg dann deutscher Vatikankorrespondent), der Maler Richard Seewald¹⁰⁷, der Schriftsteller und katholische Priester Josef Sellmair, der Adalbert-Stifter-Forscher Max Stefl, der Jurist Freiherr Levin von Gumpenberg und meist noch der Verleger Franz Josef Schöningh¹⁰⁸. In der Zeit des geistigen Widerstandes gegen den deutschen Nationalsozialismus wurden Peterson die theologischen und philosophischen Übereinstimmungen mit Haecker noch einmal dankbar bewußt. Doch er blickte "mit Melancholie" sowohl auf Haeckers Bemühungen wie auf die eigenen: "Wie gering wird, auf das Ganze gesehen, unsere Wirkung in dieser Zeit sein!"¹⁰⁹ 1940 widmete Peterson seine Auslegung des Philipperbriefes "Apostel und Zeuge Christi" Theodor Haecker zum 60. Geburtstag¹¹⁰. Haecker wiederum eignete eine seiner letzten Veröffentlichungen über die "Versuchung Christi"¹¹¹ Erik Peterson zu, "dem Theologen und dem Freunde"¹¹².

Innerhalb der katholischen Theologie hat der existentielle Ansatz Kierkegaards größere Wirkung erst relativ spät in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg und nur indirekt durch die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie und der Existentialphilosophie gewonnen¹¹³. Zuvor haben sich nur vereinzelt katholische Theologen und Philosophen wie Erich Przywara, Romano Guardini und Alois Dempf mit Kierkegaard auseinandergesetzt¹¹⁴. Przywara unternahm schon 1929 einen großangelegten Heimholungsversuch Kierkegaards in das katholische Denken¹¹⁵, der sich auf den Bahnen von Kierkegaards Reflexionen über das Problem religiöser Autorität und seiner Auffassung von der "kreatürlichen Existenz" bewegte¹¹⁶ und sogar noch den Regine-Komplex der Biographie Kierkegaards ins Mariologische umdeutete¹¹⁷. Dieser Versuch einer katholischen Deutung Kierkegaards ist in seiner Selbstsicherheit nicht ohne eine gewisse Peinlichkeit¹¹⁸. Przywara lobte etwas gönnerhaft die Übernahme kierkegaardschen Autoritätsdenkens in den Schriften Karl Barths und insbesondere im Theologie- und im Kirchentraktat Peter-

104 Vgl. dazu Hohoff, Haecker, a.a.O. 543: "Haecker existierte schon zu Lebzeiten nur als Schriftsteller, als Autor."

105 Das geht aus einer Tagebucheintragung hervor, die aus dem Jahr 1954 stammen dürfte: "Ich bin kein Schriftsteller. Darum kann ich auch in die pure Wissenschaft flüchten."

106 Vgl. dazu besonders die erwähnte Darstellung von Kampmann.

107 Vgl. seine Erinnerungen u.a. an Peterson in: *Die Zeit* befiehlt, wir sind ihr untertan. Lebenserinnerungen, Freiburg/Basel/Wien 1978², 116 ff.

108 Für diese Information danke ich Huberta Frein von Gumpenberg/München (Brief vom 30.8.1990), die als junges Mädchen über ihren Bruder Levin die Mitglieder des Haecker-Kreises kennenlernte, auch Erik Peterson.

109 Peterson an Haecker, 29.12.1933.

110 Davon ist auch im letzten (erhaltenen) Brief Petersons an Haecker vom 7.6.1939 die Rede. Haecker war am 4. Juni 1939 60 Jahre alt geworden. Er starb am 9. April 1945.

111 Kolmar 1944; Berlin 1946.

112 Vgl. Haecker-Bibliographie von Dambacher, in: Siefken, Haecker, a.a.O. 81.

113 Vgl. Darlap, Rezeption, a.a.O.

114 Vgl. ebd. 225 f.

115 Das Geheimnis Kierkegaards, München/Berlin 1929.

116 Vgl. ebd. 74 ff.

117 Vgl. ebd. 114 ff.

118 So das Urteil W. Rests über ein ähnliches Unternehmen Przywaras 1952 in seiner Schrift "Humanitas", vgl. Rest, Kontrovertheologische Bedeutung, a.a.O. 154.

sons¹¹⁹, bemängelte aber, Peterson habe den zweiten indirekt katholischen Punkt im Denken Kierkegaards, die "demütig echte Menschlichkeit", übersehen:

"Das Opfer wird [bei Kierkegaard] von einem geheimen Opfer-Hochmut gelöst. Es wird singendes und lächelndes Opfer, das da singt und lächelt: Gott ist die Liebe. Damit ist aber gesagt, daß Kierkegaard hier zum einschneidenden Richter seiner eigenen Auferstehung im Neu-Luthertum des Barth-Thurneysen und ihres Kreises bis hin zu Tillich, Grisebach, Peterson wird: nämlich ihrer bald heroizistischen, bald kühl-philosophischen, bald klassisch-objektiven, bald prophetisch-gestrafften, bald tragisch-leidenden Anspannung. Der in ihnen Erneuerte wird ihr Überwinder."¹²⁰

Przywara hielt also dem in protestantischen Kreisen bereits als "katholisch" in Verruf geratenen Peterson einen noch katholischeren Kierkegaard vor Augen. Möglicherweise gab er in seinem Vorwurf, Peterson sei einer Theologie der "Anspannung" verhaftet, den Vorwurf, den Peterson einige Jahre zuvor gegen ihn erhoben hatte¹²¹, zurück. Peterson hielt von der Religionsphilosophie Przywaras überhaupt nichts, bzw. er hielt diesen Jesuiten für einen "öffentlichen Skandal"¹²².

Gerade das Beispiel Erich Przywaras zeigt, wie fragwürdig es ist, in Werk und Leben Kierkegaards "Perspektiven ins dogmatisch Katholische"¹²³ ausziehen zu wollen. So interpretierte Przywara beispielsweise Kierkegaards Bestimmung des Glaubens als "dialektisches Schweben" in Furcht und Zittern, das nicht Verzweiflung, sondern Besorgnis sei ("gerade diese Besorgnis ist Glaube"), im Sinne einer katholischen Objektivität im Zwischen von Gnade und Werk, wie sie das Tridentinische Konzil gelehrt habe¹²⁴. Für Peterson hingegen war Kierkegaards schwermütiges "Schwimmen über einer Tiefe von 70 000 Faden" gerade Ausweis einer letzten Gehorsamsverweigerung der "Geistesexistenz"¹²⁵.

Beweisführungen, die im selektiven Bezug auf Passagen und einzelne Dimensionen im Werk Kierkegaards ermitteln wollen, ob Kierkegaard eher protestantische oder eher katholische Positionen vertreten habe, sind zweifellos zum Scheitern verurteilt¹²⁶. Auch für diese Frage gilt, daß Kierkegaard "nach dem Maßstab seiner eigenen Kategorien unauffindbar" ist¹²⁷. Die Antwort hängt offensichtlich jeweils vom Standpunkt des Betrachters selbst und von der gewählten Perspektive innerhalb des Werkes Kierkegaards ab: Geht man vom späten Kierkegaard bzw. von seinen Tagebüchern und erbaulichen Reden aus, kann man zur Auffassung kommen, daß Kierkegaard in seiner "subjektiven Spitzen-

119 Vgl. Geheimnis, a.a.O. 74, 82 f.

120 Ebd. 87.

121 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 296 Anm. 3. Peterson bemerkt hier im Blick auf Przywaras Buch "Gottgeheimnis der Welt" (1923), bei dieser "Theologie der Spannungen" handle es sich augenscheinlich mehr um eine "façon de parler" als um die Möglichkeit einer neuen Dogmatik.

122 "Ich warte nur, daß ich den Jesuitenpater und Pastetenbäcker Przywara einmal zu fassen bekomme; der reist jetzt im Lande umher und weiß von einer Gruppe um Peterson zu erzählen. Der Kerl ist ein öffentlicher Skandal, vielleicht schreibe ich mal dem Jesuitengeneral, daß er ihm Theologie beibringen läßt." An Karl Barth, vermutlich Herbst 1925.

123 Przywara, Geheimnis, a.a.O. 99.

124 Vgl. ebd. 101; Eine ähnliche Linie zieht A.Gerken, Theologie und Existenz bei Kierkegaard, in: Wissenschaft und Weisheit 32 (1969), 19-38; 32.

125 Vgl. Was ist Theologie?, 19.

126 So die leitende These bei W.Rest, Kontroverstheologische Relevanz, a.a.O. und H.Roos, Suche, a.a.O. 20 ff, der hier katholische und antikatolische Tendenzen gegenüberstellt.

127 Ricoeur, Philosophieren, a.a.O. 583.

Existenz" und in der Sehnsucht den katholischen Glauben punktuell berührte¹²⁸ und die hier konstitutiven Größen von Kirche und Sakrament "wie durch dichten Nebel" sah¹²⁹. Wählt man hingegen einige existentialdialektische Bestimmungen des pseudonymen Werks zum integrativen Bezugspunkt der Gesamtinterpretation (z.B. den bekannten Satz "Die Subjektivität ist die Wahrheit"), kann man zum Schluß kommen, daß Kierkegaard ungeachtet seiner ansonsten orthodoxen Positionen¹³⁰ auf fragwürdige Weise die Wahrheit des Glaubens subjektiviere¹³¹ und sogar durch diese Akzentverschiebung die Unterscheidung zwischen Selbst und Gott verwische¹³². Kierkegaards Martyriumsfixierung erscheint dann nur noch als Mittel zur höchstmöglichen Intensivierung der existentiellen Spannung und sein Christentum als "Grundketzerei", als in sich selbst verkrümmte neurotische Fixierung¹³³, als Pathos, das zum pathologischen Zustand geworden ist¹³⁴. Die Vieldeutigkeit der Schriften Kierkegaards, die glatte Zu- und Einordnungen unmöglich macht, ist darin begründet, daß sich Kierkegaard dialektisch und polemisch zum "Bestehenden" verhielt, indem er zunächst - hinter den Masken seiner Pseudonyme verborgen - die vom "Sinnentzug" befangenen Zeitgenossen in das wahre Christentum "hineintäuschen" wollte¹³⁵ und sich in den letzten Jahren des unverhohlenen Angriffs dann in dieser Kriegsführung aufrieb.

In den beiden Streitschriften der 20er Jahre - "Über die Forderung einer Theologie des Glaubens" und "Was ist Theologie?" - hat Peterson die Zweideutigkeit und die interpretatorischen Schwierigkeiten des pseudonymen Werkes Kierkegaards hervorgehoben. In den beiden Kierkegaard-Aufsätzen der 40er Jahre ist er hingegen den Verbindungslinien nachgegangen, die von den Kategorien Kierkegaards zum katholischen Glauben führen. Kierkegaards Christentum blieb aber, wie Peterson meint, letztlich im Psychologischen stecken, da ihm die "religiöse Entscheidung", die Konversion, fehlte¹³⁶.

Gelegentlich wird gemutmaßt, ob Kierkegaard vielleicht bei längerer Lebenszeit katholisch geworden wäre¹³⁷. Kierkegaard hatte diese Möglichkeit für sich ausgeschlossen. Er bezeichnete zwar den Protestantismus als "eine Unwahrheit, eine Unredlichkeit" und eine Verfälschung des Christentums, sobald sich dieser nicht mehr als "Korrektiv", sondern als "Inbegriff des Christentums" verstünde, verband damit aber nicht die Absicht, die Konfession zu wechseln: "Deswegen in die katholische Kirche einzutreten, wäre eine Übereilung, der ich mich nicht schuldig machen möchte, die man aber vielleicht erwarten

128 So *Przywara*, Geheimnis, a.a.O. 170 ff.

129 *Kampmann*, Erzieher, a.a.O. 51, 31.

130 Vgl. dazu *W.Anz*, Philosophie und Glaube bei S.Kierkegaard, in: Schrey (Hg.), Kierkegaard, a.a.O. 173-237; 219.

131 Vgl. dazu *Anz*, ebd. 219.

132 Vgl. ebd. 220.

133 Vgl. z.B. eine derartige Deutung bei *K.Hansen*, Der andere Kierkegaard, in: Schrey (Hg.), Kierkegaard, a.a.O. 120-140.

134 Vgl. *A.Vetter*, Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards, Freiburg/München 1963, 244. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung der verschiedenen aus Kierkegaards Ambivalenz resultierenden Interpretationen bei *H.Deuser*, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985 (= *Erträge der Forschung*, 232), 14 ff.

135 Vgl. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 6.

136 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 25.

137 So beispielsweise auch *M.Thust*, S.Kierkegaard, a.a.O. 478 f: "Neuerdings hat man die Frage aufgeworfen, ob Kierkegaard nicht katholisch geworden wäre, wenn er länger gelebt hätte. Man darf diese Möglichkeit nicht ohne weiteres von der Hand weisen, so unwahrscheinlich sie auch vielen vorkommen mag. (...) Es läßt sich jedenfalls nicht leugnen, daß Kierkegaard mit dem offiziellen Protestantismus seiner Zeit unegültig gebrochen hat, während er über die katholische Kirche manches anerkennende Wort zu sagen weiß."

mag, da es heutzutage ganz in Vergessenheit geraten ist, was Christentums heißt"¹³⁸. Die Wirklichkeit und Vollgestalt des katholischen Glaubens war im rein protestantischen Dänemark Kierkegaards Blickfeld entzogen¹³⁹. Er besaß zwar einige Werke der katholischen Romantiker, hatte Franz von Baader gelesen und zeigte sich von Möhlers Athanasius-Buch und der Athanasius-Streitschrift von Joseph Görres beeindruckt¹⁴⁰, sein Bild vom Katholizismus insgesamt war aber von dessen mittelalterlicher Erscheinung geprägt und reduzierte sich im Wesentlichen auf die in ihm möglichen asketischen und klösterlichen Lebensformen. Es ist nicht auszuschließen, daß sich Kierkegaard angesichts der zeitgenössischen katholischen "Christenheit" in dieselbe polemische Außenseiterstellung begeben hätte, wie er es dem dänischen Protestantismus gegenüber tat¹⁴¹.

Erik Peterson war sich dieser Zweideutigkeit der kierkegaardschen Existenz bewußt und hatte dafür, wie gleich zu zeigen ist, auch eine Erklärung. Er verteidigte seinen "geistigen Mentor", wenn ihm dessen berechtigte Frage nach der Verwirklichung christlicher Existenz übersehen zu sein schien. Er stand ihm zugleich kritisch gegenüber, weil er meinte, daß Kierkegaard selbst keinen Weg zur Einlösung der eigenen Forderungen gefunden hatte.

e) Kierkegaard und der Pietismus

i) Pietistische Leser Kierkegaards

Peterson hat die Bekanntschaft mit dem ab 1909 in deutscher Übersetzung erscheinenden Werk Kierkegaards bereits in seinem ersten Semester gemacht¹⁴². Die Aneignung der Gedanken oder besser: der Existenzweise Kierkegaards erfolgte bei ihm nur allmählich, aber mit steigender Intensität.

Im ersten Exzerptheft, das die Lektürefrüchte Petersons ungefähr bis zum Wechsel nach Göttingen umfaßt, ist Kierkegaard nur spärlich vertreten¹⁴³. Einige frühe Tagebucheintragungen lassen Bezüge auf Kierkegaard zwar vermuten, doch diese sind noch längst nicht so ausgeprägt wie im zweiten Tagebuch ab 1918. Ob die Praxis der Selbstbeobachtung im ersten Tagebuch bereits dem Beispiel Kierkegaards folgte oder noch auf die generell pietistische Forderung¹⁴⁴ der Selbstreflexion zurückzuführen ist, kann nur schwer entschieden werden. Jedenfalls lehnte Peterson in der ersten Eintragung ausdrücklich das Vorherrschen des Verstandes in der Selbstreflexion ab und betrachtete statt dessen, anders als Kierkegaard, das Gefühl als letztlich ausschlaggebende Instanz¹⁴⁵. Ein "boom" an Kierkegaard-Exzerpten ist in den Lektüreheften der Göttinger Zeit zu verzeichnen, im letzten Heft jedoch ist Kierkegaard gar nicht mehr vertreten.

138 Der Augenblick (= 34. Abteilung), 44.

139 Der Katholizismus wurde überhaupt erst 1849, sechs Jahre vor Kierkegaards Tod, in Dänemark wieder zugelassen, vgl. *Bochi*, *Peccato e fede*, a.a.O. 115: "Troppo pocho, evidentemente, perchè il teologo potesse avere l'esperienza diretta di un ambiente di cultura e di fede cattolica."

140 Vgl. *Roos*, *Suche*, a.a.O. 19; *Bochi*, ebd. 114 f.

141 Vgl. *Rest*, *Kontrovers theologische Relevanz*, a.a.O. 156 f.

142 So er selbst im Bonner Album Professorum, vgl. *Bizer*, *Bonner Gelehrte*, a.a.O. 241.

143 Ein nicht nachgewiesenes, gegen Hegel gerichtetes Zitat, drei Sätze aus "Der Begriff Angst" und die Grabschrift Kierkegaards.

144 So auch *Scholz*, *Zeuge der Wahrheit*, a.a.O. 125.

145 Tagebucheintragung, 26.2.1911.

Aller Wahrscheinlichkeit nach lernte Peterson die Schriften Kierkegaards im Göttinger DCSV-Kreis näher kennen. In einem Nebensatz seiner späten Kierkegaard-"Marginalie" wies er darauf hin, daß Kierkegaard in der Zeit vor und während dem ersten Weltkrieg von der intellektuellen Welt lediglich als "Absonderlichkeit" gelegentlich zur Kenntnis genommen und "nur in einigen kleinen pietistischen Kreisen gelesen wurde"¹⁴⁶. Dieser Hinweis ist also eine autobiographische Notiz von einiger Bedeutung sowohl für Petersons Biographie als auch für die Geschichte der deutschen Kierkegaardrezeption. Die Konventikel der damaligen Zeit entdeckten offenbar als erste in Kierkegaard einen geistesverwandten religiösen Schriftsteller, und Peterson war der Ansicht, daß in diesen pietistischen Kreisen Kierkegaard so gelesen wurde, wie es dessen Wunsch entsprochen hätte. In den DCSV-Gruppen vertiefte man sich in die Schriften Kierkegaards zur Erbauung, zur Einübung ins Christsein. Nun nehmen sich die Schriften Kierkegaard zweifellos ganz anders aus, wenn man mit objektivem theologisch-spekulativen, philosophisch-anthropologischen oder fundamentalontologischen Interesse an sie herantritt¹⁴⁷, als wenn man sie in einem Kreis liest, in dem "die Dinge bei Namen genannt" wurden und "Entscheidungen" fielen¹⁴⁸, in dem der "inwendige Mensch" gesucht wurde, in dem die Mitglieder danach strebten, die biblischen Gebote in allen Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens umzusetzen, und sich darin einübten, auch die Schmähungen der kulturliberalen "christlichen Welt" zu ertragen. Die erweckten Studenten strebten danach, "wirklich", fühlbar und sichtbar, Christen in der Nachfolge Christi zu sein. Kierkegaards "Zauberwort" Wirklichkeit - so Peterson viele Jahre später¹⁴⁹ - mochte sie in den Bann seiner Werke geschlagen haben.

Im Kierkegaardbuch von Petersons Jugendfreund Martin Thust (1931) dürfte sich die Art des Umgangs mit Kierkegaard, die man im Kreis der DCSV pflegte, niedergeschlagen haben. Thust macht darauf aufmerksam, daß seine Deutung aus einem "langjährigen lebendigen Umgang mit Kierkegaard hervorgegangen ist"¹⁵⁰. Dieses Leben mit Kierkegaard beschreibt er folgendermaßen: "in seiner Begleitung, in seiner Gemeinschaft um das Ureigenste ringen, das Gott dem einzelnen als sein besonderes Selbst mit auf den Lebensweg gegeben hat und das man in der Verwirrung dieser Welt, in Not und Leiden, in Schuld und Sünde nur bei Gott, vor Gott, durch Gott findet"¹⁵¹. Dieser Umgang sei unumgängliche Voraussetzung für jede "objektive" Betrachtung des kierkegaardschen Werkes: "Wer über den Wortführer der existierenden Subjektivität schreiben will, muß zuvor durch lange Jahre hindurch mit ihm gelebt haben: sonst redet er wie der Blinde von der Farbe."¹⁵² Der Leser, der Kierkegaards eigener Geisteshaltung entspre-

146 Kierkegaard und der Protestantismus, 17 f.

147 Zur Grundfrage eines angemessenen Verstehenshorizontes für Kierkegaard und zu den unterschiedlichen Antworten der Forscher (H. Diem, E. Hirsch, H. Fahrenbach, J. Holl, J. Brechtken und J. Sloek) vgl. G. Schulzky, Die Wahrnehmung des Menschen bei Soeren Kierkegaard. Zur Wahrheitsproblematik der theologischen Anthropologie, Göttingen 1977 (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, 28), 22-54.

148 Kupisch, Studenten, a. a. O. 49.

149 Ms Kierkegaard und Ignatius.

150 Thust, Kierkegaard, a. a. O. Vorrede.

151 Ebd. 536; Thust hebt methodisch die objektiv-"wissenschaftliche" Betrachtung des Werkes von diesem Leben mit Kierkegaard ab, bekennt aber, daß dieser Wechsel ihm selbst nicht leicht gefallen ist. Vgl. zur Methodenfrage im Hinblick auf Thust Schulzky, Wahrnehmung, a. a. O. 24 f, sowie die Kritik an der historischen Ungenauigkeit wie der andererseits abgehobenen Konstruktion dieses Werkes Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel, a. a. O. 141.

152 Thust, Kierkegaard, a. a. O. 537.

che, suche ihn "jenseits aller theoretischen Probleme in seiner individuellen Lebensnot als Führer zu Gott hin" auf¹⁵³.

Thust ging in seiner Betrachtung einen "eigenen Weg einer ganz besonderen, Kierkegaard genau angepaßten und nur auf ihn anwendbaren Behandlungsweise"¹⁵⁴, der sich methodisch seiner guten Kenntnis der Phänomenologie Husserls verdankte¹⁵⁵. Er gab als Ziel der Darstellung an, "einer Philosophie der Subjektivität den Weg zu bahnen" und für die Theologie lediglich "eine Vorarbeit" zu leisten¹⁵⁶, doch liest sich dieses Buch über weite Strecken eher wie ein Erbauungsbuch, ein Leitfaden für den innerlichen Christen. Thust verzichtete auf jegliche Kritik am "Wortführer der existierenden Subjektivität". Das Sendungsbewußtsein des späten Kierkegaard war ihm unantastbar: "Für uns ist Kierkegaard ein Sendbote Gottes, der seinen besonderen Dienst in der Verkleidung eines Dichters, im Inkognito eines Genies verrichten mußte."¹⁵⁷

Peterson rang viele Jahre ganz im Sinne der Bestimmungen Thusts unter der Führung von Kierkegaard um das "Ureigenste" seines Lebensweges inmitten der Verwirrung dieser Welt, während ihn die theoretisch-theologischen Implikationen weit weniger interessierten. Martin Molyneux hat bereits erkannt, daß dieser Zugang wesentlich durch seine pietistische Prägung bestimmt war: "Peterson was beginning to be more particularly influenced by that aspect of Kierkegaard's writings which reveals his life to have been characterized by an agonizing struggle to attain authentic personal existence, an effort which may have been stimulated through the pietism of his upbringing"¹⁵⁸.

ii) Kierkegaard als Pietist

Peterson hat nicht nur im Geist der pietistischen Gemeinschaftsbewegung mit der Lektüre Kierkegaards begonnen, er hat auch das geistige Zentrum wie die einschneidenden Lebensstationen Kierkegaards - die Auflösung der Verlobung und den Angriff auf Bischof Martensen - vom "Pietismus" seines Denkens her verstanden¹⁵⁹. Kierkegaards kritisches Verhältnis zur protestantischen Kirche sei vom gleichen Streben nach der radikalen Realisierung christlicher Existenz bestimmt, das den Pietismus als eine - Petersons Ansicht zufolge letztlich nicht integrierbare - Opposition innerhalb des Protestantismus hatte entstehen lassen¹⁶⁰.

Diese These hat angesichts der Aporien, in die eine konfessionalistische Kierkegaarddeutung immer wieder gerät, manches für sich. Aus dem deutschen Sprachraum gibt es bislang keine umfassende Untersuchung - sei es im Kontext der Pietismus-Forschung, sei es im Kontext der Kierkegaard-Forschung -, in der Kierkegaards Leben und Werk einmal geistesgeschichtlich und typologisch unter dem Aspekt des Pietismus ge-

153 Vgl. Thust, Kierkegaard und die wissenschaftliche Theologie, a.a.O. 487, anläßlich der Besprechung einer Werkauswahl von H. Ulrich.

154 Thust, Kierkegaard, a.a.O. Vorrede.

155 Vgl. ebd. 539. Es finden sich in dem Buch immer wieder kleine "phänomenologische" Einsprengsel; vgl. ausdrücklich S.528.

156 Ebd. 563. Begründung: "Eine entsprechende Theologie der Subjektivität gibt es allerdings nicht: die Theologie hat es mit Gott und nicht mit dem Menschen zu tun." Das klingt sehr nach Peterson (oder, was in dieser Hinsicht dasselbe wäre, nach Karl Barth). Thust hat Petersons Schriften "Was ist Theologie?" und "Die Kirche" unter der Rubrik "Weitere Literatur" angeführt; ansonsten geht er nicht auf ihn ein.

157 Ebd. 515.

158 M. Molyneux, Erik Peterson on Theology and The Church, a.a.O. 9.

159 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 19 ff.

160 Vgl. ebd. 20; auch schon im Aufsatz "Zur Theorie der Mystik"(1925), 155.

deutet würde. Eine "überzeugende und umfassende Analyse" gerade des "erbaulichen" Teils seines Werkes steht noch aus¹⁶¹, wiewohl überraschenderweise gerade Martin Heidegger neben dem "Begriff der Angst" die erbaulichen Schriften als wichtigste Quelle zum Verständnis des Kierkegaardschen Existenzbegriffs bezeichnet hat¹⁶².

Die Italienerin Guila Bochi hat 1957 in einer systematischen Untersuchung¹⁶³ die Ansicht Petersons, Kierkegaard ließe sich aus einer mit den Kategorien Ritschls und Harnacks beschriebenen pietistischen Opposition heraus verstehen, entfaltet¹⁶⁴. Bochi zeigt zunächst die Differenzen auf, die Kierkegaards Denken sowohl vom Protestantismus wie vom Katholizismus trennen¹⁶⁵, und versucht anschließend, die eigentümliche Zwischenstellung Kierkegaards mit der des Pietismus in Deckung zu bringen. Sie kommt zum Schluß, daß die Problematik Kierkegaards allein aus der pietistischen Tradition zu verstehen sei¹⁶⁶. Zehn Jahre nach der Arbeit von Bochi hat die Dänin Marie Mikulova Thulstrup sich ausgiebig mit den pietistischen Einflüssen auf das Denken Kierkegaards befaßt; sie ist der Ansicht, Kierkegaard habe bis ungefähr 1850 stark unter dem Eindruck pietistischer Autoren gestanden¹⁶⁷.

Kierkegaard ist von seinem Vater mit religiöser Strenge erzogen worden und lernte als sein Begleiter den Konventikel der Brüdergemeinde von Stormgade kennen¹⁶⁸. Von Kind auf war er mit dem pietistischen Liedgut, besonders H.A.Brorsons, und pietistischer Terminologie vertraut¹⁶⁹. Petersons Vermutung, Kierkegaard habe "niemals Zweifel am Pietismus seines Vaters geäußert"¹⁷⁰, trifft zwar nicht ganz zu: Kierkegaard hatte seine Erziehung als grausam empfunden, da sie ihn schon als Kind zu einem schwermütigen Greis habe werden lassen. Nach einer persönlichen Enthüllung des Vaters löste er sich in

161 Vgl. H.Schröer, Art. Kierkegaard, in: TRE Bd. 18 (1988), 139-154; 145. Eine Ausnahme bildet W.von Kloeden, Leiden und Gemeinde. Sören Kierkegaards Begriff "Leiden" als Ausdruck der Entscheidung für eine Gemeinde der Einzelnen unter Berücksichtigung pietistischer Einflüsse, Göttingen 1966 (Diss.). Die Arbeit will Kierkegaard vom Vorwurf eines inhumanen Christentums befreien und seine Kategorie des leidenden Einzelnen für ein vertieftes Gemeindeverständnis fruchtbar machen. Von Kloeden beruft sich vor allem auf die erbaulichen und christlichen Reden.

162 Sein und Zeit, Tübingen 1960⁹, 235, vgl. auch H.Vetter, Alter und neuer Mensch. Vom Gesichtspunkt einer Interpretation des Gesamtwerkes von Sören Kierkegaard, in: Zeitschrift für katholische Theologie 101 (1979), 175-187; 176. Hinsichtlich der religiösen Reden und Tagebücher Kierkegaards schränkte auch Peterson sein Verdikt über eine "Theologie nach Kierkegaard" insofern etwas ein, als er sagte, diese Schriften könnten theologisch ausgewertet werden, vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 291 Anm.1.

163 Peccato e fede, a.a.O.

164 Bochi kannte Petersons Aufsatz "Kierkegaard und der Protestantismus" in seiner ursprünglichen italienischen Fassung von 1947, vgl. Bibl. Nr.178, sie geht aber im Verlauf ihrer Arbeit nicht darauf ein.

165 In bezug auf den Protestantismus die Behauptung der Willensfreiheit des Einzelnen (85 ff), die Zugehörigkeit des Werkes zum Glauben (99 f), die Infragestellung des Schriftprinzips (96 f) und die Ablehnung des Staatskirchentums (103 f), in bezug auf den Katholizismus die Ablehnung des katholischen Kirchen- und Sakramentsverständnisses.

166 "A nostro avviso, la sola sufficiente interpretazione del pensiero etico religioso di Kierkegaard, la sola cioè tale da render ragione della sua problematicità, è quella che tien conto della tradizione pietistica", ebd.

116. Auch Karl Barth empfand das Pietistische an Kierkegaard, vgl. unten S. 503.

167 M.M.Thulstrup, Kierkegaard og Pietismen, Kopenhagen 1967 (= Soeren Kierkegaards Selskabets populære Skrifter, 13), 57. Die Verfasserin kannte offenbar weder die Aufsätze von Peterson noch die Untersuchung von Bochi. Vgl. zur Arbeit von Thulstrup auch Schröer, Art. Kierkegaard, a.a.O. 152.

168 Vgl. Bochi, Peccato e fede, a.a.O. 116; vgl. auch Schröer, Art. Kierkegaard, a.a.O. 118.

169 Vgl. zu Brorson, Thulstrup, Kierkegaard og Pietismen, a.a.O. 15 ff. Die Arbeit Kloedens geht unter anderem den Spuren dieses Liedgutes (vor allem der Dichtungen Brorsons) im Werk Kierkegaards nach. Vgl. auch die Einleitung zu den Christlichen Reden 1848 (= 20.Abtteilung) von H.Gerdes, IX. Mit der Liedstrophe Brorsons, die Kierkegaards Grabstein nach eigenem Wunsch schmückt, hat sich G.Krause beschäftigt, vgl. Ein Sonderfall des sogenannten Ewigkeitsliedes. Zu einem Kapitel dänischer und deutscher Hymnologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 76 (1979), 360-380, zu Kierkegaard 360, 379 f.

170 Kierkegaard und der Protestantismus, 21.

der Studienzeit vom Elternhaus und dessen Frömmigkeit¹⁷¹. Doch nach der Versöhnung mit dem Vater und nach dessen Tod erkannte er die strengen christlichen Forderungen für sich wieder an und führte fortan ein Leben als "Pönitierender" in strenger pietistischer Bußgesinnung¹⁷². Kierkegaard kannte und schätzte mystische Schriften und die pietistische Erbauungsliteratur bzw. die pietistisch beeinflussten Werke von Arndt über Arnold und Tersteegen bis zu Hamann¹⁷³ und Schleiermacher, jenem "Herrnhuter höherer Ordnung"¹⁷⁴.

Peterson hob hervor, daß auch Kierkegaard die Erfahrung der Wiedergeburt zuteil geworden sei¹⁷⁵. In seinem Tagebuch hielt Kierkegaard, genau datiert, ein mystisches Initiälerlebnis fest, in dem ihn eine unbeschreibliche himmlische Freude gleich dem Wind aus dem Hain Mamre hin zu den ewigen Wohnungen anwehte¹⁷⁶, und "von der Zeit an bis zum Schluss [ist] bei Kierkegaard kein persönlicher Zweifel zu finden (...) in seinem Glauben an Gott, den Vater Jesu Christi, und dass Er die Liebe ist"¹⁷⁷. In den "Philosophischen Brocken", meinte Peterson, habe Kierkegaard den Begriff der Wiedergeburt auch "ex professo" behandelt¹⁷⁸. Kierkegaard präzisiert an dieser Stelle mit dem Terminus der Wiedergeburt den Vorgang der Bekehrung als Übergang vom Nichtsein zum Sein, als Empfang der Wahrheit zusammen mit der "Bedingung", im Augenblick¹⁷⁹. In der Kierkegaard-Forschung mehren sich die Stimmen, die für eine Gesamt-Interpretation des Werkes Kierkegaards im Licht des Religiös-Erbaulichen plädieren, wie er selbst es, auch im Blick auf seine ästhetischen Schriften, im "Gesichtspunkt seiner Wirksamkeit als Schriftsteller" getan hatte¹⁸⁰. In diesem Sinne hat H. Vetter vor einigen Jahren angeregt, Kierkegaards Werk, die erbaulichen wie die pseudonymen Schriften, unter dem Aspekt der existentiellen Wendung vom alten zum neuen Menschen zu deuten. Für Kierkegaard sei der Mensch "nicht allgemein zunächst Mensch und dann in einer besonderen Weise Christ oder Heide (...), sondern (...) jeweils alter und neuer Mensch". In den pseudonymen Schriften entwickle Kierkegaard jene Varianten der Existenz, in denen der

171 Vgl. *Schröder*, Art.Kierkegaard, a.a.O. 139. Vgl. auch zu den Parallelen zwischen Kierkegaards innerer Biographie und der anderer Pietisten: H.R.G. *Günther*, Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des Pietismus, München 1948², 7,9,15f,19f,31,127.

172 Vgl. *Schröder*, ebd. 140, 143.

173 Vgl. *Bochi*, *Peccato e fede*, a.a.O. 11f f, vgl. im einzelnen die Analysen von *Thulstrup*, Kierkegaard og Pietismen, 13-43.

174 Vgl. *Bochi*, *Peccato e fede*, a.a.O. 296. Vgl. zum pietistischen Hintergrund Schleiermachers *W.Schmithals*, Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht, in: *Pietismus und Neuzeit* 4 (1977/1978), 235-301; 296.

175 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 21.

176 Datiert auf den 19.Mai 1838, vormittags um 10 1/2 Uhr, vgl. *Tagebücher II*, 154 (Pap. II A 228), vgl. dazu *Schröder*, Art.Kierkegaard, a.a.O. 139. Von der Wiedergeburt war auch schon früher bei ihm die Rede, vgl. *Tagebücher I*, 142 (Pap. II A 152); Tagebuchverweise mit röm. Ziffern meinen die Diederichs-Werkausgabe.

177 *Haecker* im Anschluß an Magnussen, Der Buckel Kierkegaards, a.a.O. 28.

178 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 21.

179 Vgl. *Philosophische Brocken* (= 10. Abteilung), 17 f. Man kann in diesem Zusammenhang auch auf die "Christliche Rede" zu Röm 13, 11 (Christliche Reden 1848, 231-239) verweisen, in der Kierkegaard hervorhebt, es sei wichtig zu wissen, "wann denn jenes Damals gewesen ist, 'da' du gläubig wurdest, oder wann in deinem Leben jene Entscheidung eingetreten ist, daß du gläubig wurdest" (234). Kierkegaard meint damit zwar nicht vordringlich die Angabe des Kalendertages und der genauen Uhrzeit, aber doch ein Bewußtsein vom Erlebnis dieser Entscheidung (vgl. ebd. 235). Diese Sicht deckt sich bis in Einzelheiten mit der Auffassung H.A.Franckes von Wesen und Sinn der Bekehrung, vgl. *P.Kurten*, Umkehr zum lebendigen Gott, a.a.O. 152 f.

180 Vgl. *N.J.Cappeloern*, Kierkegaards eigener "Gesichtspunkt": "Vorwärts zu leben, aber rückwärts zu verstehen", in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 17 (1975), 61-75.

(alte) Mensch noch nicht zur Entscheidung des Christ-Seins gelangt ist, mit der "Krankheit zum Tode" sei dann die Krisis des alten Menschen erreicht und zugleich der Übergang zum neuen Menschen, an den sich die erbaulichen Schriften wendeten¹⁸¹. Diese Sichtweise des religiösen Werdegangs entspricht genau der pietistischen, dennoch weist Vetter eingangs das Mißverständnis ab, Kierkegaards Kategorie des "Erbaulichen" sei im Sinne jenes "rührseligen" Begriffs zu verstehen, zu dem sie im Pietismus "verkommen" sei¹⁸². Ähnliche Abwehrmaßnahmen gegen eine pietistische Interpretation des "Erbaulichen" trifft J.Ringleben bei seiner Analyse der kierkegaardschen Kategorie der Aneignung¹⁸³. Man muß sich wohl zunächst von der weitverbreiteten Vorstellung des zur süßlichen Frömmerei degenerierten Pietismus befreien und sich statt dessen die eindrucksvollen Hoch-Formen in der Geschichte des Pietismus vergegenwärtigen, um die Deutung Kierkegaards in pietistischen Vorstellungsmustern nicht als Abwertung zu empfinden¹⁸⁴. Dies vorausgesetzt, dürfte eine pietistische Interpretation des Werkes Kierkegaards sehr fruchtbar sein. Bochi diagnostiziert pietistische Elemente in Kierkegaards Denken beispielsweise auch in dessen irrationaler und voluntaristischer Neigung, in seiner Betonung der existentiellen Erfahrung und der Bedeutung der "imitatio Christi", im Motiv der Einsamkeit bzw. Abgeschiedenheit, im Mißtrauen gegenüber der "Weltlichkeit" sowie überhaupt in der Vorzugstellung des laikalen "Einzelnen" gegenüber der hierarchisch verfaßten Kirche¹⁸⁵. Darüberhinaus könnte man darauf verweisen, daß das Gesamtwerk Kierkegaards von jener pietistischen Tendenz geprägt ist, "von innen nach außen", von der "Innerlichkeit" hin zur konkreten Nachfolge zu bauen¹⁸⁶. Wie im Pietismus, so verband sich auch bei Kierkegaard der Versuch einer Erneuerung urchristlicher Radikalität mit einem Rückzug auf das einzelne Subjekt und die ihm mögliche subjektive Gewißheit¹⁸⁷. Kierkegaard wollte innerhalb der verweltlichten Christenheit seiner Zeit "erwecklich" wirken¹⁸⁸, bis hin zum letzten "Geschrei um Mitternacht"¹⁸⁹: "Mein ganzes

181 Vgl. H.Vetter, *Alter und neuer Mensch* a.a.O. 180 ff. Auch Vetter bezieht sich im Blick auf diesen Übergang auf die Stelle über die Wiedergeburt in den "Philosophischen Brocken" (vgl. 185), auf die Peterson besonders verwiesen hatte.

182 Vgl. ebd. 175.

183 Vgl. z.B. J.Ringlebens Zustimmung zu einer Bemerkung von A.Paulsen, Kierkegaards Erbauungsbegriff erschöpfe sich nicht in einer "herkömmlich-pietistischen oder bloß unbestimmt-stimmungsmäßigen Bedeutung" (Aneignung, a.a.O. 12 Anm. 3).

184 Vgl. zur Kategorie des Erbaulichen bei Arndt, einem der geistlichen Väter des Pietismus, H.Wimmel, *Sprachliche Verständigung als Voraussetzung des 'Wahren Christentums'*. Untersuchungen zur Funktion der Sprache im Erbauungsbuch Johann Arndts, Frankfurt/Bern 1981 (= Kasseler Arbeiten zur Sprache und Literatur, 10). Parallelen zu Kierkegaards erbaulichem Wirken sind allenthalben greifbar, vgl. bes. 119 ff.

185 Vgl. *Peccato e fede*, a.a.O. 117 ff.

186 Vgl. dazu oben S. 60 Anm. 21.

187 Vgl. Schmithals, *Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht*, a.a.O. Schmithals sieht im Pietismus den Versuch, die für die Neuzeit kennzeichnende Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden. Den Schwund weltanschaulicher Gewißheit habe der Pietismus "durch die Konstituierung einer existentiellen Vergewisserung aufgefangen" (ebd. 292). "Glaube wird zunehmend (...) zu einem Akt der existentiellen Entscheidung; das ist 'pietistisch'" (ebd.). In diesem Zusammenhang nennt Schmithals auch den Namen Kierkegaards (vgl. ebd. 293). Auf die pietistischen Hintergründe der Kategorien Kierkegaards hat auch H.Fischer hingewiesen (Subjektivität und Sünde. Kierkegaards Begriff der Sünde in ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von der Sünde, Itzhoe 1963).

188 Vgl. in diesem Sinne z.B. eine Tagebucheintragung (in: *Schriften über sich selbst*, 160): "Das Erweckende liegt darin, daß Gott mir Kraft gegeben hat als ein Rätsel existieren zu können - aber nicht länger so, damit das Erweckende nicht ende im Verwirrenden."

189 Motto aus Mt 25,6 im "Augenblick" (= 34. Abteilung), 76.

Dasein ist ein Diagramm der Erweckung.¹⁹⁰ Seine Schriften spielten in der Tat innerhalb der skandinavischen Erweckungsbewegung eine gewisse Rolle¹⁹¹.

In den Augen Kierkegaards waren die "Stillen im Lande" immerhin "das einzige bißchen Christen, das man hat", denn sie seien "die Religiösen der verborgenen Innerlichkeit"¹⁹². Zeitweise sah er im Pietismus die "einzige logische Form des Christentums", insofern die Pietisten um der Wahrheit willen litten und sich nicht der "Klugheit der Welt" anpassten¹⁹³. Diese positive Wertung schloß Kritik nicht aus. Er selbst hat sich gelegentlich gegen die Einordnung ins pietistische Lager gewehrt, zumindest in dem Sinne, daß er nie hätte "in pietistischer Strenge (...) die Existenzen überanstrengen" wollen¹⁹⁴. Wie Peterson kritisierte er verengte, verbürgerlichte Erscheinungsformen des Pietismus. Waren ihm anfangs die Konventikel nicht radikal genug in ihrer Innerlichkeit¹⁹⁵, so kritisierte er später, daß sie nicht konsequent genug die Nachfolge Jesu Christi praktizierten¹⁹⁶. Dieser Verlagerung der Akzentsetzung von der reinen Innerlichkeit zum äußerlich sichtbaren Zeugnis eines radikalen christlichen Lebens, so meint M.M.Thulstrup, entsprach in Kierkegaards letzten Lebensjahren eine Zurückdrängung pietistischer Traditionen zugunsten einer Orientierung an den Idealen der altchristlichen Kirche, so wie sie im Schrifttum der apostolischen Väter, dem Erbe der Kirchenväter, der Märtyrer und der mittelalterlichen Mystiker aufscheinen¹⁹⁷. Diese Wendung vom Pietismus zum altchristlichen Gedankengut kennzeichnet auch den geistigen Werdegang Petersons.

iii) Existenz und Heiligung

In der Anerkennung der "Realität der Person des Gläubigen", die der realen Zueignung der erlösenden Gnade entspricht, sah Peterson die wesentliche Übereinstimmung des pie-

190 Tagebücher II, 209 (Pap. VII A 549).

191 Vgl. G.A.Benrath, Art. Erweckung/Erweckungsbewegung. Historisch, in: TRE Bd. 19 (1982), 205-220; 215: Dem Pfarrer V.Beck, Gründer des "Kirchlichen Vereins für Innere Mission", war Kierkegaards "Augenblick" zur "Erweckungspredigt" geworden. Vgl. weiter zur Kierkegaards erwecklicher Wirkung in Skandinavien P.G.Lindhardt, Skandinavische Kirchengeschichte im 19.Jahrhundert, Göttingen 1982 (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 3), 255, 268 f.

192 Tagebuch III, 93 (Pap. IX A 362).

193 Vgl. das Zitat aus Pap X 3 A 437 bei Bochi, Peccato e fede, a.a.O. 119: "Certamente il Pietismo, ... nel senso di testimoniare e di soffrire per la verità, ed anche nel senso che il soffrire in questo mondo fa parte del Cristianesimo, e che la conformità della prudenza mondana con questo mondo è anticristiana, è indubbiamente la sola forma logica di Cristianesimo" (dieses Tagebuchnotat ist in die verschiedenen, ausgewählten deutschen Übersetzungen nicht aufgenommen worden). Bochi verweist (ebd.) darauf, daß in den späten Tagebüchern die Konventikel als Elite des Christentums aufgefaßt werden.

194 Rechenschaft über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 13.

195 Vgl. Tagebuch III, 93 (Pap. IX A 362): "Die Stillen im Lande sind eigentlich eine weltlichere Ausgabe des Klosters; es sind Menschen, die ihren bürgerlichen Geschäften nachgehen, Kinder zeugen usw." Sie entgingen damit dem eigentlich entscheidenden "Leiden um des Glaubens willen". Dieser Passus ist gleichzeitig eine Selbstkritik Kierkegaards, der lange Zeit den Glauben der verborgenen Innerlichkeit für ausreichend hielt. Die Dialektik zwischen Verspottung durch die Welt und Selbstbestätigung kritisiert Kierkegaard in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" (II, 278): "Die Erweckten haben oft genug mit der gottlosen Welt eifrig zu schaffen, die sie verspottet, was sie jedoch in einem anderen Sinne selbst wünschen, um recht sicher zu sein, daß sie Erweckte sind - da sie ja verspottet werden, und um dann wiederum den Vorteil zu haben, über die Gottlosigkeit der Welt klagen zu können."

196 Vgl. "Die Brüdergemeinde akzentuiert nicht die Nachfolge, als Gegenstück zur Lyrik der Blut-Theorie." Tagebücher IV, 216 (Pap X 3 A 338). Vgl. auch die kritische Bemerkung über die "Erweckten", die bei ihren Zusammenkünften nur über sich selbst redeten und keine blutige Verfolgung wie die Christen der frühen Kirche zu fürchten hätten, Tagebücher V, 71 (Pap. X 4 A 516).

197 Vgl. Thulstrup, Kierkegaard og Pietismen, a.a.O. 57 f. Kierkegaard besaß viele derartige Schriften.

tistischen und des kierkegaardschen Existenzverständnisses, das als Auflehnung gegen die deklaratorisch-forensische Rechtfertigungslehre des Protestantismus zu betrachten sei:

Einige von Kierkegaards "Lieblingsbegriffen" wie "Realität" und "Existenz" seien "unerklärlich ohne einen Rückgriff auf die Gedanken des Pietismus", den man definieren könne "als die Auflehnung gegen die praktischen Folgerungen aus dem Nominalismus der orthodoxen lutherischen Theologie". Dieser Nominalismus habe sich wohl am klarsten in der Lehre von der forensischen Gerechtigkeit ausgedrückt; er habe nicht nur jede menschliche Aktivität "im Hinblick auf das göttliche Tun" ausgeschaltet, sondern auch "die Realität der Person des Gläubigen selber beseitigen" wollen. Die Gnade sei hier nur noch "'favor Dei', der nicht einer realen, von der Hand Gottes geschaffenen Person, sondern einem idealen, willkürlich auf Grund einer juristischen Fiktion des absoluten Willens geschaffenen Wesen die allein realen Verdienste der Gnade Christi zuteilt"¹⁹⁸.

Eine Untersuchung, die sich mit Kierkegaards Vorstellung von der "Aneignung" des Christlichen befaßt, wird immer wieder auf diesen Wirklichkeitsbegriff stoßen, in dem sich das konkrete Subjekt und die Gnade begegnen¹⁹⁹. Für Peterson hatte dieser Befund noch weitergehende Konsequenzen. Kierkegaards war bestrebt, als "Einzelner vor Gott" zu leben. Als dieser Einzelne meinte er in der Nachfolge "die Realität gefunden zu haben"²⁰⁰, und eine exzeptionelle Existenz - außerhalb des ethisch Allgemeinen, also auch außerhalb der faktisch als normativ verstandenen Lebensform der Ehe - verwirklichen zu können. Letztlich ziele dieses Bestreben auf die Wiedereinführung der Kategorie des Heiligen in den Protestantismus, meinte Peterson²⁰¹. "Nun, und wir Protestanten haben ja die katholische Heiligsprechung von Asketen, Märtyrern und dergleichen abgeschafft", bemerkte Kierkegaard, "zum Entgelt sprechen wir dann die Mitglieder der Spießbürger-Gilde heilig"²⁰². Er hingegen fand seine Vorstellung von der Existenz des Einzelnen wieder in der Existenz des Heiligen, die gerade nicht in die allgemeinen bürgerlichen Lebensformen nivelliert ist: "In der Definition der 'Kirche', welche sich in der augsbургischen Konfession findet, daß sie eine Gemeinschaft der Heiligen ist, wo das Wort recht gelehrt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden, hat man richtig (d.h. unrichtig) bloß die beiden Glieder von der Lehre und den Sakramenten ergriffen, und das erste übersehen: die Gemeinschaft der Heiligen, worin die Bestimmung in der Richtung auf das Existentielle liegt. Man hat so die Kirche zu einer Gemeinschaft von gleichgültigen Existenzen gemacht"²⁰³.

Das Leben der Heiligung war, wie auch im Programm der DCSV deutlich wurde, ein ganz zentrales pietistisches Anliegen. Peterson verknüpfte auch in seiner Darstellung

198 Kierkegaard und der Protestantismus, 20.

199 Vgl. z.B. *Ringleben*, Aneignung, a.a.O. 433, in Bezug auf den Begriff der Erfahrung - und hier wird m.E. die Nähe zum Pietismus besonders deutlich -: "Was im Erfahrungsumgang wirklich angeeignet wird, das erst hat konkrete Wirklichkeit für den sich dazu Verhaltenden."

200 Kierkegaard und der Protestantismus, 23. Vgl. dazu eine Formulierung Kierkegaards zum entscheidend Christlichen, dem Sein "vor Gott": "Wo ist also hier die Möglichkeit des Argernisses? Sie ist, daß ein Mensch die Realität haben soll als einzelner Mensch zugleich Gott gegenüber da zu sein" (Die Krankheit zum Tode, 24./25. Abteilung, 82).

201 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 24: "Sein Angriff war gegen das protestantische Christentum gerichtet, in dem alle 'glaubten' und in dem der Glaube eine - im nominalistischen Sinn - ideale Angelegenheit geworden war, in dem aber niemand dem Herrn nachfolgte, wie Kierkegaard das verstand, das heißt, er richtete sich gegen ein Christentum, für das der Begriff des Heiligen nicht existierte."

202 Tagebücher IV, 232 (Pap X 3 A 463).

203 Pap X 4 A 246, zit. bei *Ringleben*, Aneignung, a.a.O. 470 (auch dieses Notat findet sich nicht in den gängigen deutschen Übersetzungen der Tagebücher).

Bengels die Bedeutung der "existentia" von "schriftgemäßen Gottesmenschen" als hermeneutischem Prinzip mit Bengels "gewissenhaftem Heiligkeitsstreben"²⁰⁴.

Ob Petersons nominalistisch zugespitzte Interpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre dem protestantischen Selbstverständnis entspricht, wird man innerhalb der evangelischen Theologie wohl kontrovers beurteilen. Die reservierte Haltung allem Heiligkeitsstreben gegenüber gehört jedoch nicht der Vergangenheit an, wie z.B. die Auffassung H.M.Barths vom "Protestantismus als Lebensstil" zeigt: "Die Protestanten sind keine Heiligen, und sie sind von einer erheblichen Skepsis gegenüber allen Bemühungen um einen 'heiligmäßigen' Lebensstil geprägt (...). Gottes Wort hat seiner [Luthers] Meinung nach nicht seine Funktion darin, zu einem bestimmten Lebensstil aufzufordern und entsprechend zu prägen, sondern ganz im Gegenteil, es wird jeden selbstgewählten Lebensstil in Frage stellen, aufbrechen, modifizieren und sich für neue Modifikationen offenhalten. Gottes Wort prägt nicht, sondern führt aus jeder Prägung heraus."²⁰⁵

Angesichts solcher Bestimmungen ist es verständlich, daß Peterson den pietistisch geprägten Existenzbegriff Kierkegaards - als Existenz des Heiligen - für unvereinbar mit der protestantischen Rechtfertigungslehre hielt. Es war in dieser Perspektive unvermeidlich, daß Kierkegaard, der sich lange Zeit nur als "Korrektiv" des Protestantismus verstand, schließlich scheitern mußte. Folgerichtig, so meinte Peterson, konnte darum Kierkegaards christliche Existenzmitteilung bei den Vertretern der Dialektischen Theologie nur in so verfremdeter Form erscheinen und von der protestantisch beeinflussten Existenzphilosophie nur in entchristlichter Form rezipiert werden: "Klarer konnte sich die Unvereinbarkeit von Luther und Kierkegaard, von nominalistischer orthodoxer Theologie und Pietismus nicht zeigen."²⁰⁶

In diesem Urteil steckt die Quintessenz eines jahrelangen Ringens um die "Realität" der christlichen Existenz. Peterson versuchte in den Jahren bis ungefähr 1920/21 unter Anleitung Kierkegaards, die biblischen Forderungen wörtlich ernstzunehmen und umzusetzen bis in die alltäglichsten Handlungen. Er fand, daß die Worte Jesu "buchstäblich wahr sind, wenn man sie eben buchstäblich auf sich anwendet"²⁰⁷. Seine Erfahrungen zeigen, daß Kierkegaard entgegen seinen eigenen Absichten in der Tat "die Existenzen in pietistischer Strenge überanstrengt"²⁰⁸. "Hat man einige Wochen konkret vor Gottes Augen gelebt", schrieb Peterson, "dann trifft einen eine Art Schlaganfall."²⁰⁹ Er ging den Weg Kierkegaards bis zu jenem Ende, an dem der Wahnsinn beginnt, und mußte sich von Haecker damit trösten lassen, daß "ein Christ nicht geisteskrank werden kann"²¹⁰. Kierkegaards Forderungen erwiesen sich innerhalb des Protestantismus, aber auch in der reinen Kampfstellung gegen den Protestantismus als nicht lebbar. Sie mußten auf ein tragfähiges Fundament gestellt werden, und dieses Fundament erblickte Peterson mit zunehmender Deutlichkeit im katholischen Glauben.

204 Vgl. Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts, 470.

205 H.M.Barth, Protestantismus als Lebensstil, in: Una Sancta 38 (1983), 23-32; 28 f.

206 Kierkegaard und der Protestantismus, 26.

207 An Haecker, 16.6.1918.

208 Kierkegaard, Rechenschaft (Schriften über sich selbst), 13, vgl. oben S. 120.

209 Peterson an Haecker, 28.7.1918.

210 An Haecker, 12.10.1919, vgl. auch Tagebucheintragung, 18.9.1919.

2. Erste Kämpfe um die Konversion

Die Frage, wann für Erik Peterson "zum mindesten als eine Möglichkeit der Katholizismus in das Blickfeld getreten" ist²¹¹, läßt sich nicht mit einem genau fixierbaren Datum beantworten. Siniscalco berichtet in seinen Erinnerungen an Gespräche mit Peterson, dieser habe schon in seinem ersten Straßburger Semester, enttäuscht von der Flachheit der liberalen Theologie, mit dem Gedanken gespielt, einen katholischen Priester zu Rate zu ziehen, es aber nicht gewagt. Ohne sich über die eigenen Beweggründe klar zu sein, besuchte er heimlich die Heilige Messe im Straßburger Münster. Freilich verstand er nicht den Sinn der Liturgie, die sich vor seinen Augen zutrug, und bat auch niemanden um Auskunft. Wahrscheinlich sind es solche gelegentlichen Berührungen mit der katholischen Welt gewesen, die in Peterson den Vorsatz festigten, tiefer in den Geist des katholischen Glaubens einzudringen. Es existiert eine entsprechende Notiz, die vermutlich schon aus den Studienjahren stammt: "Ich will tüchtig den Katholizismus studieren - man kennt ihn wenig."

1916 entspann sich in Zusammenhang mit Petersons Versuch, ins Bonner Theologische Stift aufgenommen zu werden, ein Briefwechsel mit Emanuel Hirsch²¹². Darin scheint Hirsch Peterson, seine Sicht des Protestantismus sei aus pietistischen, katholischen und kierkegaardschen Ingredienzien gemischt: "Sie haben eben eine pietistisch-verengte, eine pseudokatholische Auffassung vom evangelischen Christentum. Darum erscheint Ihnen mit Recht unser Protestantismus nur als elendes Zwitterding zwischen den beiden einzig zukunftsreichen Geistesrichtungen, dem Monismus jeder Spielart und dem Katholizismus."²¹³ Kierkegaard insbesondere sei schuld an Petersons Neigung, "in Kontrasten zu leben"; er könne sich wie Kierkegaard Gott nicht "einfach=gütig" und "allverstehend" denken und lebe unter dem Druck, Gott erwarte von ihm etwas Besonderes, statt ihm einfach zu vertrauen.

Leider ohne Datum ist ein Brief oder Briefentwurf Petersons an einen nicht namentlich angeredeten "Freund"²¹⁴, der in Sorge über einen unmittelbar bevorstehenden Übertritt Petersons zur katholischen Kirche gewesen zu sein scheint. Peterson ist bemüht, diese Sorge zumindest für den Augenblick zu zerstreuen:

"Du bekümmerst Dich so tief wegen meiner Stellung zum Katholizismus. Zunächst muß ich Dir sagen, wenn Du mich besuchtest, würdest Du vielleicht sehr enttäuscht sein. Es würde Dir ergehen wie einem, der nach einem Menschen fahndet, der sich nach seiner Mitteilung das Leben genommen hatte und den er dann ganz vergnügt beim Mittagessen anträfe. Das will sagen, daß im Augenblick keine praktische Gefahr für mich besteht, ich könne katholisch werden. Aber das will ich Dir willig zugestehen, daß der Katholizismus als theoretische Gefahr freilich immer noch bei mir besteht und daß darum die Frage jederzeit einmal auch im Praktischen akut werden kann."

Im folgenden versuchte Peterson, seine pro-katholischen Neigungen durch eine Typenbestimmung von Protestantismus und Katholizismus zu erläutern. Auf dogmatische Be-

211 So eine Formulierung Petersons, Zum Gedächtnis von Max Scheler (1928), 167.

212 Vgl. dazu auch oben S. 52, unten Kap. V.2.b.

213 Hirsch bezieht sich im folgenden auf Äußerungen Petersons, in denen er nach einer Kirche "mit dem Range und der Macht eines höchsten allumfassenden Staates" verlangt habe: "Sie haben an diesem Punkt einfach das katholische Urteil." Brief an Peterson, 6.4.1916.

214 Möglicherweise handelte es sich um Thust oder Albers. Ich vermute, dieser Brief ist um 1918/19 herum geschrieben worden.

stimmungen meinte er sich nicht berufen zu können, da in der systematischen Theologie der Protestanten nicht genügend zwischen der Lehre der Kirche und den persönlichen Überzeugungen der Dogmatiker unterschieden werde. Peterson wollte darum die Konfessionen lieber als "geistige Organismen verschiedener Ideen" einer "philosophischen Behandlung" zu unterziehen, die vom Ganzen ausgehend das Einzelne zu verstehen suche. Die Wahrheit liege ja auch nicht "wie eine geheimnisvolle Substanz" in einzelnen Lehrsätzen, sondern in der umfassenden "Blickrichtung des Auges" und den "verschiedenen geistigen und seelischen Einstellungen". Die einen "geistigen Organismus" bestimmenden "geistigen und seelischen Einstellungen" gelten, so Peterson weiter, auch für geschichtliche Organismen. Er gesteht im folgenden zu, daß diese "philosophische" Betrachtung für den Protestantismus schlechte Ausgangsbedingungen schaffe, da dieser historisch gesehen sich als Kritik in einer Einzelfrage (Ablassstreit) entzündete und dieses "Überwiegen des einzelnen Teils vor dem Ganzen" sich dann auch auf sein Wesen übertragen habe. Die "analytische" Ausrichtung des Reformators (Luther)²¹⁵ und der ihm zugehörige geschichtliche Leib (der Protestantismus) wird von Peterson nun kontrastiert mit dem "synthetischen" Charakter des Religionsstifters und seines geschichtlichen Leibes (gemeint sind Jesus Christus und die Kirche des Urchristentums und wohl auch die katholische Kirche der Gegenwart). Peterson sieht dabei diese jeweilige Bezogenheit von Gründer und Werk aufeinander so eng, daß er zur Auffassung kommt, der Reformator nehme im Protestantismus dieselbe konstitutive und einigende Stellung ein, wie "der Erlöser" in seiner (man ergänze: der katholischen) Kirche²¹⁶.

Nun ist mit der Durchführung einer solchen Entgegensetzung, die, ohne Umschweife gesprochen, auf eine Wahl zwischen Jesus Christus und Martin Luther hinausläuft, das Urteil implizit schon gesprochen. Peterson begründete freilich die Tatsache, daß es sowohl überzeugte Katholiken wie auch überzeugte Protestanten gibt, mit dem Hinweis auf die unterschiedliche Geistesart der Menschen, durch die sie sich entweder mehr zum "analytischen Reformator" oder zum "synthetischen Religionsstifter" hingezogen fühlten. Es könne eigentlich weniger von einer "Wahl" denn von einem schicksalhaften Verfügensein geredet werden:

"Ist das Vorhergesagte aber richtig, so muß es sich ja gleich von Anfang an entscheiden, zu welchem dieser beiden wir gehören. Nicht kraft eigener Wahl, sondern kraft ewiger Entschließung, denn unser eigenes Wesen, Umfang und Art unseres Bewußtseins ist als Wesen von uns unabhängig, durch kein eigenes Bemühen zu erweitern oder zu verändern, sowenig wir unserem eigenen Leibe auch nur eine Elle zulegen können. Finden wir demgemäß z.B. in uns eine vorherrschende Grundrichtung zur Synthese, so wird uns der Religionsstifter und der geschichtliche Leib, in dem er weiterlebt, wichtiger sein als der Reformator und der geschichtliche Leib, der ihm zugehörig ist."

Peterson erklärte hier die Anziehungskraft, die der synthetische Katholizismus auf ihn ausübt, mit einer seelisch-geistigen Affinität, der rational gar nicht beizukommen sei,

²¹⁵ Peterson vermeidet hier, die geschichtlichen Organismen und ihre Gründer namentlich zu nennen, doch es ist offensichtlich, daß es um eine Gegenüberstellung von Protestantismus und Katholizismus geht.

²¹⁶ "Von hier aus erklärt sich nun leicht die paradoxe Tatsache, daß der so vielfältig gesplante Protestantismus nicht in Jesus, sondern im Reformator geeint ist, daß ein Angriff auf die Person des Erlösers dort nicht dieselbe Erbitterung hervorruft, wie ein Angriff auf die Person des Reformators (...) im geistig positiven, geschichtlich metaphysischen Sinne nimmt er innerhalb seiner Gemeinschaft dieselbe Stellung ein wie der Religionsstifter in der seinen."

2. Erste Kämpfe um die Konversion

verband damit aber zugleich eine theologische Wertung, insofern der synthetische Geistestyp in Korrelation gesetzt wird zur Verleiblichung des Erlösers in der menschlichen Geschichte.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß Peterson in der fraglichen Zeit nach Ausweis seiner Exzerpte intensiv Julius Langbehns Werk über "Rembrandt als Erzieher" las²¹⁷. Langbehn (1851 - 1907) war katholischer Konvertit und dies nach eigenem Empfinden als "anima naturaliter catholica"²¹⁸. Der Außenseiter des akademischen Lebens verherrlichte die kindliche Einfalt von Religion und Volkskunst. Die Chance zur Genesung des geistigen Lebens in Deutschland, das er vor allem vom Objektivitätsstreben eines überalterten Wissenschaftsbetriebes zerfressen sah²¹⁹, lag für ihn in der (Re)kultivierung der (genialischen) Individualität und "meertiefen Subjektivität". Rezepte, die nach Ausweis der notierten Lesefrüchte das besondere Interesse Petersons fanden. Peterson teilte damals auch Langbehns Vorliebe für das "Organische".

Die besondere Aufmerksamkeit für organische Formen ist für Petersons Aufzeichnungen dieser Zeit charakteristisch; sie zeigt sich in seinen oben dargelegten Ausführungen über das "synthetische" Wirken des Religionsstifters oder, an anderer Stelle, in der positiven Wertung des frühchristlichen Synkretismus²²⁰. Diese Präferenz für das Organische hatte sich Peterson wohl durch die Kenntnis einerseits bestimmter pietistischer Denkrichtungen (z.B. J.A.Bengel), andererseits der romantischen Philosophie (z.B. F.W.Schelling und F.v.Baader) und der Lebensphilosophie (z.B. W.Dilthey) ergeben²²¹. Wenn Peterson in diesen Jahren versuchte, seine "Stellung zum Katholizismus deutlich [zu] machen"²²², rekurrierte er auf die "organische Vernunftform", die im 3.Artikel des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck komme: "'Ich glaube an die Kirche' ist identisch mit 'ich glaube an ein ewiges Leben'. Kirche und Leben sind organische Vernunftformen." Der Protestantismus jedoch glaube nicht an den 3.Artikel²²³. Grund sei die "Empörung der Abstraktion" gegen Gott, was zur "Isolierung und Verabsolutierung einer einzelnen menschlichen Vernunftbetätigung" geführt habe²²⁴. Die Protestanten hätten Kants Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft nur allzu gründlich und willfährig studiert, meinte Peterson, doch es schien ihm, Kant habe "für die Deutschen (...) nie die Kritik der Urteilskraft geschrieben"²²⁵. Gegenüber der "Integrierung des gesamten Bewußtseins" im

217 Anonym erschienen im Jahr 1890, innerhalb von nur zwei Jahren bereits 40 mal aufgelegt. In Petersons letztem Zitatensheft finden sich 33 Passagen aus diesem Buch. Vgl. zu Langbehn C.Hepp, *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende*, München 1987 (= Deutsche Geschichte der neuesten Zeit vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart), 64.

218 "Kind war ich immer, und gerade als solches fühle ich mich zu dem mütterlichen Charakter der katholischen Kirche hingezogen." Zitat aus einem Brief Langbehns bei Hepp, *Avantgarde*, a.a.O. 64. Vgl. zur Konversionsgeschichte Langbehns auch M.Nissen, *Des Rembrandtdeutschen und mein Weg zur Konversion*, in: J.Eberle (Hg.), *Unser Weg zur Kirche. Religiöse Selbstzeugnisse*, Luzern 1948, 92-108.

219 "Positivität, Rationalismus, Empirismus ... Skeptizismus, Dogmatismus und Spezialistentum - also alles, nur nicht uneigennützig, hingebungsvolle Suche nach der Wahrheit um ihrer selbst willen." Zit. bei Hepp, ebd. 67.

220 Vgl. Tagebucheintragung, 31.7.1919 (aus einem Brief an Albers).

221 Vgl. dazu A.Meyer, *Art.Organismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 6 (1984), Sp. 1330-1358.

222 Tagebucheintragung, 31.7.1931 (aus einem Brief an Albers).

223 Tagebucheintragung, 28.7.1919.

224 Tagebucheintragung, 31.1.1919 (aus einem Brief an Albers)

225 Vgl. ebd. In der "Kritik der Urteilskraft" (vgl. die verschiedenen Fassungen im 5.Band der Werkausgabe hrsg.v.W.Weischedel, Wiesbaden 1957) ging es Kant darum, die Erscheinungen der lebendigen Natur, die Organismen, "nicht unter dem Diktat des Verstandes stehend zu begreifen, sondern sie (...) so zu 'beurteilen', als ob sie selbständige, im Sinne freier Natur aufzufassende 'Wesen' wären, die eine innere Zweckmäßigkeit zeigten" (F.Kaulbach, *Art.Erkenntnis/Erkenntnistheorie*, in: TRE Bd. 10 [1982], 144-159; 156).

Katholizismus verschließe der Protestantismus Teile des menschlichen Wesens und Bewußtseins vor dem Ewigen: "Welche abstruse Vergewaltigung des menschlichen Geistes, welche finstere Psychologie läßt den Protestantismus das Theoretische und organische Leben von der Offenbarung des Göttlichen ausgeschlossen sein!"²²⁶

Peterson ist in den Jahren vor 1920 also nicht mehr nur ein Kenner und Nachfolger Sören Kierkegaards, sondern auch schon "ein Freund und Bewunderer der katholischen Kirche", der bereits die Werke Johann Adam Möhlers studiert hat²²⁷. "Kierkegaard oder die katholische Kirche" - so lautet die Alternative, vor die sich Peterson gestellt sieht:

"Kierkegaard und die katholische Kirche sind die beiden Pole meiner geistigen Existenz. Muß ich mich für einen von beiden entscheiden? Subjektiv schwankt mein Leben zwischen ihnen hin und her, bald dem Einen, bald dem Anderen nachgebend. Ist dieses Dazwischenstehen nicht wesentlich protestantisch?"²²⁸

Überblickt man diese verschiedenen Erläuterungen Petersons zum Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus sowie zu seinem eigenen Verhältnis diesen beiden Größen gegenüber, kann man folgendes feststellen: Der Protestantismus, wenigstens in seinen neueren Gestalten, wird immer nur in negativen Kategorien beschrieben bzw. in Kategorien, die Peterson als negativ empfindet: analytisch, abstrakt, einseitig, abstrus und finster. Doch mehr noch: der Protestantismus erscheint schon gar nicht mehr als ein eigener Standpunkt, sondern als ein "elendes Zwitterding"²²⁹, ein Zustand der Unentschlossenheit, letztlich als ein Nichts: "Manchmal denke ich, daß (...) der Protestantismus nichts anderes als dieses 'garnichts' sei, als diese schreckliche Verlegenheit und Angst, in die uns Gott hineinführt. Ich glaube beinahe, es gibt gar nicht so etwas wie ein 'Wesen des Protestantismus'".²³⁰ Weiter fällt auf, daß Peterson damals stets von seiner persönlichen, subjektiven und psychischen Erfahrung ausging, die er dann typisierte und in die Spannung zwischen den objektiven Größen der beiden Konfessionen stellte. Seine Affinität zum Katholizismus nimmt sich in dieser Zeit wie ein Kommentar aus zur Feststellung Staudtes, es gäbe infolge "einer geistigen Wahlverwandtschaft, eines geheimen Gesetzes" der jeweiligen Natur, "geborene Katholiken und geborene Protestanten", die sich in einzelnen Fällen in der falschen Konfession vorfänden und diesen "Zufall" durch eine Konversion wieder gut machen wollten²³¹. Peterson vermochte in diesen Jahren kaum, die Schwierigkeiten mit seiner angestammten Kirche durch dogmatische Argumente im eigentlichen Sinn zu begründen. "Vielleicht werde ich auch einmal katholisch", schrieb Peterson 1921 an Haecker. "Das wird niemals durch Argumentation geschehen, sondern dadurch, daß ich eben 'katholisch' bin."²³²

"Je leichter und hemmungsloser sich ein Übertritt vollzieht, um so deutlicher wird, wohin der Übertretende kraft eines inneren Schwergewichts (...) gehört."²³³ Nun vollzog sich Petersons Konversion trotz der von ihm selbst empfundenen seelischen Affinität we-

226 Tagebucheintragung, 31.1.1919 (aus einem Brief an Albers).

227 August Albers an Theodor Haecker, Ostern 1918.

228 Tagebucheintragung, 8.7.1918.

229 So Emanuel Hirsch, vgl. oben S. 123.

230 Peterson an Haecker, 29.3.1923.

231 Vgl. P.F. Staudte, Protestantismus und Katholizismus im Lichte bedeutsamer Übertritte, in: Die Wartburg 30 (1931), 110-121; 113. (Staudte erwähnt Peterson S. 112, äußert sich hier freilich nicht näher zu diesem Fall.)

232 Brief vom 18.7.1921.

233 Staudte, Bedeutsame Übertritte, a.a.O. 113.

der leicht noch hemmungslos. Er begegnete seinen psychischen Neigungen durchaus kritisch und kämpfte mit aller Kraft dagegen, sich von seelischen Verwirrungen bestimmen zu lassen. Im März 1921 ließ er sich von Haecker Druckfahnen seiner Übersetzung von Newmans "Grammar of Assent" schicken, um in den Semesterferien beim Korrekturlesen zu helfen²³⁴. Doch er war nicht imstande, diese Aufgabe auszuführen: "Ich habe auch wirklich einiges gelesen, aber dann packte mich die Angst, ich könne konvertieren, so sehr, daß ich alles liegen ließ und mich einer Art von Grübeleien ergab, die natürlich keine Klarheit schaffte, dafür aber meine Nerven gründlich zerrüttete."²³⁵ Auf Haeckers Nachfrage hin erklärte Peterson, es sei nicht "Furcht vor der Wahrheit" gewesen, die ihn dazu bewog, Newmans Werk nicht zu Ende zu lesen. Vielmehr habe er sich in einem Zustand psychischer Erregtheit befunden, in dem er keine "Geistesentscheidung" habe treffen wollen²³⁶. Es gelte für ihn, "den Standpunkt der Innerlichkeit streng zu wahren und nicht etwa durch den Übergang in eine andere Kirche die Lösung von Fragen zu erhoffen, die entweder überhaupt nur im auf sich Nehmen des Kreuzes ihre Lösung finden oder aber überhaupt nicht in die ganze Innerlichkeit hineinreichen"²³⁷. Der "Standpunkt der Innerlichkeit", auf dem man "Geistesentscheidungen" fällt, das ist der Standpunkt Sören Kierkegaards. Kierkegaard hatte offenbar etliche Jahre, in denen Peterson zwischen ihm und dem Katholizismus schwankte, die Oberhand behalten. Peterson ist seinem Programm insofern bis zu seiner Konversion treu geblieben, als er stets meinte, eine solche Entscheidung dürfe nicht in erster Linie auf menschlichen Argumentationen, Erwägungen und Wünschen basieren, sondern müsse von Gott verfügt werden²³⁸. Doch je tiefer er als Historiker und Theologe sich mit den Sachfragen vertraut machte, desto deutlicher wurde ihm, daß der Protestantismus theologisch nachweislich und argumentativ erfassbar im Widerspruch zur Hl. Schrift stünde. Zugleich erkannte er, daß auch das Denken und die Existenzweise Kierkegaards kein Standpunkt sein könne, sondern nur ein Wegweiser, den man hinter sich lassen muß.

234 Vgl. Brief Petersons an Haecker, 2.3.1921. Der Titel des Werkes von Newman ist in diesem und den anderen Briefen Petersons zwar nicht genannt, doch es muß sich um "Grammar of Assent" handeln, da es Haecker kurz zuvor, im November 1920 gelungen war, seine Übersetzung beim Verlag Wiechmann unterzubringen (vgl. Daten bei *Siefken*, Haecker, a.a.O. 19). Sie erschien im Verlauf des Jahres 1921 (J.H.Newman, Philosophie des Glaubens, Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th.Haecker, München 1921).

235 Peterson an Haecker, 24.4.1921. Einige Monate später hatte Peterson sich wieder gefangen und bot Haecker an, die Übersetzung von Newmans "Über die Entwicklung der Glaubenslehre" (München 1922, von J.Artz überarbeitete Neuauflage Mainz 1969) in der Deutschen Literaturzeitung zu besprechen, vgl. an Haecker, 14.9.1922.

236 An Haecker, 22.12.1921. Wie das letzte Lektüreheft zeigt, las Peterson Anfang der 20er Jahre (in einer älteren Übersetzung) auch Newmans Bericht seiner Konversion "Apologia pro vita sua. History of my religious opinions". Direkt an diese Newmannotizen schließt sich die Abschrift des Konversionsberichts von Paul Claudel an.

237 An Haecker, 24.4.1921.

238 Petersons Auseinandersetzung mit der Frage der Konversion ist in den 20er Jahren sehr vielschichtig und facettenreich; auf weitere Aspekte komme ich noch im Verlauf dieser Arbeit zu sprechen, vgl. Kap. V.3. und XII.1.

3. Die Wirklichkeit christlicher Existenz

Anhand einiger Schlüsselbegriffe Kierkegaards soll im folgenden Petersons Aneignung dieser Existenzweise wie auch ihre allmähliche Überwindung aufgezeigt werden. Zunächst geht es um die existentielle Glaubenserfahrungen, theologisch gesprochen also um die "fides qua", beziehungsweise, da Peterson hierin noch einmal nachdrücklich unterschied, um die psychologisch-existentielle Glaubens*bewegung*, die den Vollzug des Glaubensaktes begleitet¹. Am Stellenwert der Begriffe von "Verzweiflung", "Leiden-schaft" und "Entscheidung" wird zunächst der irrationalistische Einschlag deutlich, der Petersons unentschiedenes Schwanken zwischen Kierkegaard und der katholischen Kirche in den Jahren um 1920 kennzeichnete. An den Veränderungen der Bezugsfelder dieser Begriffe in den Tagebucheintragungen, erst recht dann in den Vorlesungen zeigt sich der wachsende Einfluß spezifisch biblisch-theologischer Einsichten, der zur Relativierung des Standpunkts Kierkegaards führt.

a) Endlichkeit der Existenz und Verzweiflung

Leitvorstellung der Tagebuchnotate Petersons, die sich im Medium Kierkegaards bewegen, ist dessen Auffassung, "Wirklichkeit" sei nicht über abstraktes Denken zu gewinnen, sondern eigne nur dem konkret Existierenden², genauer gesagt: dem konkret vor Gott Existierenden. Peterson ist in diesen Jahren, in denen er sich selbst im Übergang von der Lebensperiode des "Jünglings" zu der des "Mannes" befindet³, ganz vom Verstehen und bewußten Ergreifen der eigenen Existenz in Anspruch genommen: "Mich geht einzig und allein nur die Erkenntnis meines eigenen Ich etwas an."⁴

Nur ein Mensch, dem das eigene Ich zum Problem geworden ist und der an der eigenen Existenz leidet, kommt überhaupt zu dieser Sorge um das eigene Sein. Ein "Riß" ging nicht nur durch das Wesen Kierkegaards⁵, auch Peterson dichtete bereits in den Herbstferien von 1913 über die Erfahrungen eines gespaltenen Ichs: "Der Bau meiner Seele/ Bekam einen Riß/ Ganz sachte sprang hin an der weißen Wand/ Ein Blitzstrahl von oben bis unten entlang."⁶

Es ist für viele Eintragungen in Petersons Tagebüchern signifikant, daß sich die angestrebte Selbsterkenntnis in einer permanenten Grenzsituation vollzog, die vor allem durch die Einsicht in die Endlichkeit der eigenen Existenz hervorgerufen wurde. Die Wirklichkeit des Ich ist wesentlich von seiner Sterblichkeit qualifiziert. Nicht das Leben ist nach Petersons Erfahrung wirklich, sondern der Tod. Die unbegreifliche Tatsache, sterben zu müssen, empfindet Peterson seinem Geist näher als alle anderen Wahrnehmungen: Sie habe ihn gebrochen, schreibt er⁷, und sie vernichtet jedes Bestreben, die Wi-

¹ Vgl. dazu Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 285 f, 291 f.

² Als Beleg vgl. z.B. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 15: "Für den Existierenden ist das Existieren sein höchstes Interesse, und die Interessiertheit am Existieren die Wirklichkeit."

³ Tagebucheintragung, 24.3.1919.

⁴ Tagebucheintragung, 6.8.1919.

⁵ Vgl. P.Schütz, Parusia. Hoffnung und Prophetie, Heidelberg 1960, 243.

⁶ Notiert im Anhang des ersten Tagebuchs.

⁷ Tagebucheintragung, 30.3.1921; vgl. 19.5.1921: "Ich bin nicht nur einmal gebrochen, ich breche immer wieder, ich zerbreche in allem. Jetzt müßte auch noch das Brechen zerbrechen."

dersprüche und Kluften des menschlichen Daseins auf dem Wege des begrifflich-spekulativen Denkens zu überbrücken und zu harmonisieren. Es legt sich nahe, daß Peterson in diesem Bestreben, den eigenen Tod so zu bedenken, daß er als Wirklichkeit des Lebens erscheint, den Forderungen Kierkegaards folgt⁸.

Die Metaphysik half Peterson nicht weiter. Letztlich seien die metaphysischen Probleme unlösbar, was vielleicht gerade zu ihrer Wesenbestimmung gehöre⁹. Alles Wissen, das nicht in die konkrete Existenz überführt wird, ist für den Nachfahren Kierkegaards nicht wirklich¹⁰: "Man kann nur so einen Gedanken 'zu Ende' denken, daß man ihn in seine Existenz aufnimmt."¹¹

Peterson ging es nicht um die objektiv-denkerische Lösung theologisch oder philosophisch kontroverser Fragen, sondern einzig darum, der Kontingenz der Existenz etwas entgegenzusetzen, was sich dem Strudel der Relativität, Bedingtheit und Vorläufigkeit entzieht; es ging schlechthin um die Möglichkeit einer geistigen Existenz:

"Ich bitte Gott, daß, wenn er mich nicht sterben läßt, er mir wenigstens die Möglichkeit schaffe, es auf dieser Welt auszuhalten, ohne (...) krank oder wahnsinnig darüber zu werden. Ich will garnicht glücklich werden, sondern bitte nur um die Möglichkeit, *geistig existieren zu können*."¹²

Dieses Ringen um eine geistige Existenzmöglichkeit in "Qualheim"¹³, wie Peterson die Welt analog zu Kierkegaards Rede von der "Strafanstalt" bestimmt, bringt ihn immer wieder an den Rand des seelischen Zusammenbruchs: "Arbeit und Verzweiflung. Ende: Krankheit. Drohung: Wahnsinn."¹⁴

Will der Mensch die höchste Aufgabe, ein Subjekt zu werden, lösen, so muß er nach Kierkegaard (bzw. Johannes Climacus) "handelnd in seinem Denken über seine eigene Existenz sich selbst" durcharbeiten¹⁵. Für Kierkegaard ist die Existenz nicht nur "eine dem Menschen vorgegebene, sondern auch aufgegebenen Wirklichkeit"¹⁶. Sie ist, als ethische, bestimmt als Inter-esse und dynamischer Übergang (im Augenblick) zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Möglich-sein und Wirklich-sein, Denken und Sein, Zeitlichkeit und Ewigkeit¹⁷. In diesen Kreisbewegungen "zirkuliert" der an seiner Existenz unendlich interessierte Mensch, bis er sich im Scheitern des Anspruchs, die Idealität

8 Vgl. dazu M. Theunissen, Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard, Freiburg/München 1958 (= Symposium, 1), 140 ff.

9 Vgl. Tagebucheintragung, 13.8.1919.

10 Vgl. Kierkegaard: "Jedes Wissen um Wirklichkeit ist Möglichkeit; die einzige Wirklichkeit, um die ein Existierender mehr als wissend ist, ist seine eigene Wirklichkeit, daß er da ist; und diese Wirklichkeit ist sein absolutes Interesse." (Unwissenschaftliche Nachschrift II, 17) Vgl. dazu A. Hochenbleicher-Schwarz, Das Existenzproblem bei J.G. Fichte und S. Kierkegaard, Königstein/Ts. 1984 (= Monographien zur Philosophischen Forschung, 225), 99.

11 Tagebucheintragung, 26.3.1921 ("aus einem älteren Notizbuch" übernommen).

12 Tagebucheintragung, 1.7.1919 (Hervorhebung von mir); vgl. ähnlich in einem Brief an Haecker vom 18.7.1921.

13 Tagebucheintragung, 1.4.1920.

14 Tagebucheintragung, 16.1.1921. Vgl. auch oben S. 122.

15 Unwissenschaftliche Nachschrift I, 160.

16 Schultzky, Wahrnehmung des Menschen, a.a.O. 231.

17 Auf die Differenzierungen dieser Bestimmungen, wie sie sich beispielsweise im "Begriff Angst" und der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" finden, kann hier nicht näher eingegangen werden, vgl. stellvertretend für die immense Sekundärliteratur zu diesem Problem die Untersuchungen und Überblicke bei Deuser, Kierkegaard, a.a.O. 109 ff; auch bei V. Guarda, Kierkegaardstudien, Meisenheim a. Glan 1975 (= Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 34), 5 ff; im Zusammenhang des Wirklichkeitsbegriffs auch K. Weisshaupt, Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff Sören Kierkegaards, Freiburg/München 1973 (= Symposium, 41), 77 ff.

in Bewußtsein und Handeln permanent zu verwirklichen, und in der daraus resultierenden Verzweiflung der "Gnade" öffnet:

"Wenn ein Körper zu rasch gedreht wird, so kann es zur Selbstentzündung kommen. Ebenso auch wenn die Ewigkeit und die Forderung der Idealität in einem Nu auf den Menschen einstürzen und sich von ihm fordern: dann muß er verzweifeln, den Verstand verlieren usw. (...) Und dies ist Gnade -, die 'Zeit der Gnade' heißt die Zeitlichkeit deshalb."¹⁸

Als eine solche Selbstentzündung können auch Petersons bis an den Rand des Wahnsinns gehende Versuche, sich als "Geistesexistenz" zu konstituieren, verstanden werden:

"Man dreht sich nach rechts ins Idealische, nach links - ins Reale, man dreht sich um sich selbst - im Menschen - bis man am Ende wie ein tanzender Derwisch umsinkt und in einem Schwindel von Verzückung das Ewige ergreift."¹⁹

Beiden Zitaten ist gemeinsam, daß sie die Selbstaufhebung der immanenten Verfassung des Menschen im Zwischen von Idealität und Realität und damit auch des Bewußtseins als Voraussetzung für den mystischen Zugang zur Wirklichkeit Gottes im Augenblick verstehen. Der "Augenblick" ist bei Kierkegaard, so Peterson, ein Begriff der christlichen Mystik²⁰. Für Kierkegaard war die Verzweiflung Voraussetzung, sich im "Sprung" in die an sich fremde Wirklichkeit Gottes²¹ zu retten, eine Wirklichkeit, die nach Kierkegaard alias Climacus darin besteht, "daß der Gott als ein einzelner Mensch dagewesen ist"²². Dieses paradoxe Faktum macht auch den paradox, der es in seiner Existenz ergreift²³; der Verstand scheitert an der Existenz des Gottmenschen wie an der des Christen²⁴.

Auch für Peterson war in den zur Debatte stehenden Jahren die Verzweiflung *conditio sine qua non* des Glaubens²⁵, paradox ist die Existenz dessen, der den Illusionen der Vernunft entflohen ist²⁶, der den letzten Fußhalt in der Immanenz, wie Kierkegaard sagt²⁷, verloren und den Sprung in die fremde Wirklichkeit Gottes gewagt hat.

Obwohl Peterson zutiefst vertraut war mit der Verzweiflung, aus der nur der Glaube herausführt, hat er es wenige Jahre später gegenüber Paul Althaus abgelehnt, diese psychologisch-existentielle Erfahrung der Glaubensbewegung zum Prinzip des Glaubensaktes selbst oder gar der Glaubensinhalte zu machen. Paul Althaus meinte, die Theologie werde

18 Tagebücher IV, 47 (Pap. X 2 A 219).

19 Tagebucheintragung, 26.3.1921 (übertragen aus einem "älteren Notizbuch").

20 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 15.

21 Vgl. zur Interpretation des Glaubens als Problem der fremden Wirklichkeit (gegenüber der eigenen ethischen Wirklichkeit) *Weisshaupt*, Zeitlichkeit, a.a.O. 85, im Hinblick auf Unwiss. Nachschrift II, 22.

22 Unwissenschaftliche Nachschrift II, 29.

23 Vgl. ebd. 274: "wohingegen das Christentum eine Existenzmitteilung ist, die das Existieren paradox macht, weshalb es das Paradox bleibt, solange existiert wird, und erst die Ewigkeit hat die Erklärung". Vgl. zur Frage des absoluten Paradoxes auch *Hochenbleicher-Schwarz*, Existenzproblem, a.a.O. 314 ff, bes. 328 ff.

24 Vgl. ebd. 281: "Aber ein Glaubender, der glaubt, d.h. gegen den Verstand glaubt, nimmt es ernst mit dem Geheimnis des Glaubens, und tändelt nicht mit dem Verstehen (...). Das Dialektische am Problem fordert Gedankenleidenschaft (...), um zu verstehen, was es heißt, in der Weise mit dem Verstande zu brechen, und mit dem Denken, und mit der Immanenz, um dann den letzten Fußhalt der Immanenz, der Ewigkeit dahinten, zu verlieren, und angebracht im Äußersten der Existenz, kraft des Absurden zu existieren."

25 Tagebucheintragung, 29.8.1919: "Der Glaube ist der letzte Einfall des Verzweifelten, seine letzte Verzweiflung. Der Glaube setzt immer Verzweiflung voraus, alles andere ist frommes Empfinden."

26 "Sagte, man müsse wahnsinnig (paradox) werden, um sich von seiner Vernunft zu heilen." Tagebucheintragung, 21.5.1918.

27 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 281.

dem Glauben nur dann gerecht, wenn sie seine Spannung ausdrücke²⁸. Die Wirklichkeit, in der der Glaube stehe, könne nur "in widerstreitenden Sätzen, die die Pole der Glaubensbewegung beschreiben, ausgedrückt werden", und damit sei auch über die innere Form der Dogmatik entschieden²⁹. Peterson hat diesen Ansatz kritisiert, und darin wird die Unterscheidung deutlich, die er zwischen dem psychologischen Wert der "Existenzmitteilungen" Kierkegaards und ihrer theologischen Verwertbarkeit getroffen hat. Die "lebendige Wahrheit" dürfe nicht in den Vollzug des Glaubensaktes verlegt werden, da man so in Gefahr laufe, "Christus mit seinem Glauben zu verwechseln"³⁰. Auch habe die Dogmatik nicht die Aufgabe, die Pole der Glaubensbewegung, das psychologisch-religiöse Phänomen der Verzweiflung inhaltlich in der Form widerstreitender Sätze auszudrücken. Die Verzweiflung sei ein Phänomen, dessen man auch ohne die Dogmatik inne werden könne:

"Mag die Verzweiflung auch ein sinnvolles Thema für die Predigt sein, in die Dogmatik gehört sie jedenfalls nicht, in ihr kann wohl vom 'Fall' und von der Erbsünde gesprochen werden, aber das ist doch schließlich etwas anderes als die Verzweiflung. (...) Der theologische Charakter der Dogmatik kann nicht dadurch gewahrt werden, daß man die Dogmatik in die dialektische Reflektion der sogenannten Glaubensbewegung auflöst, sondern dadurch, daß man die Dogmatik in ihrer eigenen Wesenheit stehen läßt"³¹.

b) Leidenschaft und Wahrheit

"Alle Existenzprobleme sind leidenschaftlicher Art, denn mit der Existenz ist, wenn man sich ihrer bewußt wird, die Leidenschaft gegeben."³² Kierkegaard hob diese Leidenschaft des Existierens auf's Schild im Angriff auf seine Gegenwart, die er als "wesentlich *verständlich, reflektierend, leidenschaftlos, flüchtig in Begeisterung aufflammend und gewitzt in Indolenz ausruhend*"³³ beschrieb. Gegenüber der "dösen und alles eher als leidenschaftlichen" Heilssicherheit des verbürgerlichten Christen geht es Kierkegaards Anti-Climacus um die ärgerniserregende, "unendliche Leidenschaft, mit welcher die ewige Seligkeit" erfaßt wird³⁴. Unabhängig davon, welches Pseudonym Kierkegaards redet, gehört die "Leidenschaft" unabdingbar zur Verwirklichung der Existenz als solcher und der christlichen Existenz im besonderen, denn das Christentum will nichts anderes als "gerade die Leidenschaft bis zum äußersten potenzieren"³⁵: Je mehr Leidenschaft ein Mensch hat, desto näher ist er der Möglichkeit, glauben zu können³⁶, und den Glauben bezeichnet schon Johannes de Silentio als "die höchste Leidenschaft des Menschen"³⁷. Das Christentum (bzw. der Geist, die Innerlichkeit, die Subjektivität) ist "wesentlich Leidenschaft"³⁸, und in dieser Leidenschaft wird "das Höchste der Existenz"³⁹ erreicht.

28 Vgl. Theologie des Glaubens, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1924/25), 281-322; 306.

29 Vgl. ebd. 310.

30 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 293, gegen Althaus' Verwendung der Bestimmung Kierkegaards, die Subjektivität sei die Wahrheit (vgl. zu diesem Satz unten S. 177, 550).

31 Ebd. 302.

32 Unwissenschaftliche Nachschrift II, 54.

33 Eine literarische Anzeige (= 17. Abteilung), 72.

34 Vgl. Einübung im Christentum, 114 f.

35 Unwissenschaftliche Nachschrift I, 120.

36 Vgl. Krankheit zum Tode, 85.

37 Furcht und Zittern (= 4. Abteilung), 140.

38 Unwissenschaftliche Nachschrift I, 28.

Notwendiges Korrelat der Leidenschaft, das diese erst entzünden kann, ist das Paradox als das unaufhebbare Ärgernis, das die Wahrheit dem Verstand entgegenstellt: "Ja, in der ganzen Welt gibt es nicht zwei Liebende, die so zueinander passen, wie das Paradox und die Leidenschaft."⁴⁰ Das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft, denn die höchste Potenz der Leidenschaft ist es, ihren eigenen Untergang zu wollen, der Verstand aber, der endlich das unauflösbare Paradox gefunden hat, geht - selig - unter⁴¹. Inhaltlich besteht das Paradox des Christentums darin, daß Gott ein einzelner Mensch geworden ist, daß sich überhaupt der einzelne existierende Mensch unmittelbar zu Gott verhält und infolgedessen der Einzelne höher steht als das Allgemeine. Eine approximative Annäherung an die Wahrheit des Glaubens vermittelt der Logik des Verstandes, der Spekulation oder der historischen Beweisführung ist nicht möglich. Gerade darin erweist sich die Wahrheit als solche, daß sie nur in der Leidenschaft unter Kreuzigung des Verstandes ergriffen werden kann. Kierkegaard geht noch weiter in seinem Lob der Leidenschaft, indem er sie in der zugespitzten Redeweise der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" mit der Wahrheit gleichsetzt: "Auf seinem Höhepunkt ist dieses Wie die Leidenschaft der Unendlichkeit, und die Leidenschaft der Unendlichkeit ist die Wahrheit selber."⁴² Der Glaube als Gegensatz zum objektiven Erkennen ist dabei bestimmt als "Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit"⁴³. Die so verstandene Leidenschaft des Glaubens setzt zwar die natürlichen, geistig-seelischen Triebkräfte voraus⁴⁴, ist aber, insofern sie aus der Reflexion geboren wird, nicht mit dem unmittelbaren triebhaften Affekt und erst recht nicht mit der kurz aufflammenden Begeisterung identisch. Sie ist "Denkleidenschaft"⁴⁵, "intellektuelle Leidenschaft"⁴⁶.

Peterson war schon zu Beginn seines Studiums auf die Gleichung zwischen Glauben und Leidenschaft aufmerksam geworden, sah er darin doch die Gewähr, daß einem wahren Christen das Christentum nie langweilig werden könne⁴⁷. Auch er unterscheidet zwischen "den Leidenschaften" und "der Leidenschaft" als religiöser Haltung: "Die Leidenschaften lügen, nur die Leidenschaft nicht, denn sie erfüllt sich in der Wahrheit Gottes."⁴⁸ Ähnlich wie bei Kierkegaard ist die Leidenschaft des Glaubens als "subjektive" dem objektiven Denken, durch das der Mensch die Sündigkeit seiner Existenz zu beschönigen versucht, entgegengesetzt⁴⁹. "Die Schamhaftigkeit der Wahrheit hüllt sich ins Para-

39 Ebd. 188. Vgl. zum Begriff der Leidenschaft bei Kierkegaard auch G. Holtz, Leidenschaft-Fanatismus-Zeugnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1960), 320-335; 326 ff.

40 Unwissenschaftliche Nachschrift I, 222.

41 Vgl. Philosophische Brocken, 35.

42 Unwissenschaftliche Nachschrift I, 194.

43 Ebd. 195. Vgl. weiter dazu auch A. Hügli, Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität der Erkenntnis bei Sören Kierkegaard, Zürich 1973 (= Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7), bes. 134 ff.

44 Vgl. Anm. 7; in Bezug auf die Kraft des Willens vgl. z.B. Pap XI 2 A 436 (= Auswahl S. 409). Vgl. dazu auch Schütz, Parusia, a.a.O. 237: Bei Kierkegaard ist der Wille die Leidenschaft. Wille und Leidenschaft lassen sich bei ihm nicht trennen. Er ist einer der großen intellektuellen Willensmenschen."

45 Vgl. z.B. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 54.

46 Vgl. H. Schröder, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik, Göttingen 1960 (= Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 5), 69.

47 Tagebucheintragung, 30.4.1911.

48 Tagebucheintragung, 31.12.1918.

49 Vgl. Tagebucheintragung, 13.9.1919 (aus einem Brief an Schmitz): "Objektiv denken, das ist ein Handwerk, das jeder Kommis erlernen kann, aber in der subjektiven Leidenschaft des Glaubens jede Versuchung mittels der Vernunft im Denken oder Glauben sein eigenes Sein zu rechtfertigen, fortzustoßen und allein aus Gottes Mund gerechtfertigt zu werden, das ist nicht etwas, das sich von selbst versteht".

dox", schreibt Peterson in sein Tagebuch⁵⁰, sei doch die Vernunft "hoffnungslos" und sich ihr anzuvertrauen "ein Zeichen mangelnden Schamgefühls"⁵¹. Die Gewichtungen verschieben sich aber mitunter gegenüber den Verhältnisbestimmungen Kierkegaards insofern, als die Leidenschaft nicht direkt mit dem lustvoll-leidenden Untergang des Verstandes zusammengesehen, sondern als Transzendierung des "Gefühls" verstanden wird, analog zur Transzendierung der begrifflichen Erkenntnis in der christlichen Wahrheit: "Wahrheit und Leidenschaft sind nur in der Transzendenz einer anderen Welt und eines anderen Ichs möglich. Wie im Begriff der Wahrheit sich der Erkenntnisakt transzendiert, so [transzendieren sich] im Begriff der Leidenschaft die Akte unseres Gefühls"⁵². Die "unendliche Leidenschaft", die kein "gegenständliches Gefühl" ist, transzendiert die Weltwirklichkeit. Mit dieser Differenzierung will Peterson vermutlich auch Schleiermachers Religionsverständnis als "Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" treffen und nimmt darin bereits die Schleiermacherkritik der Dialektischen Theologie vorweg⁵³.

Das Ziel jener unendlichen Leidenschaft ist die Seligkeit, die - wie bei Kierkegaard - die Gegengröße zum weltimmanenten Glück des Bürgers ist und sich nicht im "Bastardwort" Glückseligkeit harmonisieren läßt: "Denn Seligkeit ist ein Begriff der unendlichen Leidenschaft, Glück aber ist das Gefühl schweinemäßigen Behagens von solchen, die diese Welt für eine Aktiengesellschaft halten und als Sozietäre jedes Jahr eine gewisse Dividende vom Leben erwarten. Als die Menschen nicht mehr mit der unendlichen Leidenschaft des Herzens lebten, erschufen sie die 'beste aller Welten'".⁵⁴ Die Leidenschaft hat für Peterson gegenüber Kierkegaard einen deutlicheren apokalyptischen

⁵⁰ Tagebucheintragung, 15.8.1919.

⁵¹ Tagebucheintragung, 10.4.1920.

⁵² Tagebucheintragung, 8.3.1919. Über Kierkegaards Vorstellungen von der Rolle der Vernunft für den Glauben gibt unterschiedliche Auffassungen. Vgl. z.B. H. Garelick, *Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox*, in: Theunissen/Greve, *Materialien*, a.a.O. 369-384, 383 f: "In seinen Werken lassen sich weder Argumente finden, die bestreiten, daß die Vernunft gegen den Glauben stehe, noch Argumente, welche die These von der Übervernunft des Glaubens bekämpfen. Beide Auffassungen bilden keinen Gegensatz - sie beziehen sich nur auf verschiedene Funktionen der Vernunft: Daß Glaube gegenvernünftig sei, hängt mit dem Recht der Vernunft zusammen, über Rationalität oder Irrationalität zu urteilen; daß der Glaube übervernünftig sei, hängt zusammen mit ihrer Anerkennung der Unmöglichkeit, über die Existenz dessen zu urteilen, das sie, die Vernunft, übersteigt."

⁵³ Vgl. dazu W. Anz, *Schleiermacher und Kierkegaard. Übereinstimmung und Differenz*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82 (1985), 409-429, insbes. 410 f, 415 ff.

⁵⁴ Tagebucheintragung, 4.3.1919. Peterson polemisiert in seiner Kirchengeschichtsvorlesung des 17./18. Jahrhundert gegen das im Horizont der Aufklärung in der Dogmatik auftauchende "Bastardwort" der "Glückseligkeit". Dieses Wort habe sich dann in Pietismus und Aufklärung als "die verhängnisvollste Vokabel des religiösen Lebens erwiesen", wurde in ihm doch "die Voraussetzung ureigensten reformatorischen Glaubens (...) in Frage gestellt". Sei nämlich die genuine Rechtfertigungslehre von der Voraussetzung bestimmt gewesen, "daß der Mensch an sich keinerlei Anspruch auf ewiges Leben und Glück besitze, sondern alles nur aus Gnaden erhalte, so trat jetzt das Glücksstreben als etwas unbedingt Berechtigtes neben Gottes Gnadengeschenk und mußte sich auf Dauer - bei der natürlichen Neigung des Menschen zum Unglauben und bei seinem rasenden Verlangen nach Glück - als stärker erweisen". Vgl. zum Weiterwirken dieses Ideals der Glückseligkeit im Pietismus die verstreuten Bemerkungen bei Brecht, *Epoche der Neuzeit*, a.a.O. 66, und *Beyreuther*, *Geschichte des Pietismus*, a.a.O. 273, 338. Auch von Immanuel Kant und der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Ritschl) wird das Ideal der Glückseligkeit hochgehalten. Für Peterson selbst sind Seligkeit (als jenseitige, geistige Größe) und Glück (als innerweltliche, seelische Erfüllung) inkommensurable Begriffe: "Ich kann nicht glücklich sein, ich darf nicht glücklich sein - o weh ich muß selig werden!" (Tagebucheintragung, 20.5.1921). Vgl. dazu Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift II*, 97: "Ästhetisch kann man sich sehr wohl Reichtum, Glück, das schönste Mädchen, kurzum alles wünschen, was ästhetisch-dialektisch ist; aber dann zugleich die ewige Seligkeit zu wünschen, ist doppelter Galimathias"; im Blick auf den biographischen Hintergrund vgl. z.B. Tagebuch III, 14 (Pap. IX A 65): "Ich wurde in der Liebe unglücklich; aber es ist mir unmöglich, mir vorzustellen, daß ich glücklich werden könne (...). Aber ich ward selig in meinem Unglück."

Einschlag, ist sie doch die geistige Kraft, mit der es sich aus den Fesseln der Welt zu lösen gilt, indem man an ihren Untergang glaubt⁵⁵.

Peterson machte von der Kategorie der Leidenschaft Gebrauch gegen den Protestantismus als "mittelständlerisch temperiertes Christentum"⁵⁶. Wahrheit weise sich aus in der Leidenschaft, mit der der Glaubende die Wahrheit ergreift, und in dieser Leidenschaft sind alle geistigen, seelischen und leiblichen Kräfte des Menschen beansprucht: "Alles, was also ohne Leidenschaft den Anspruch auf Wahrheit erhebt, ist Lüge (...) und alles, was (...) nicht Wahrheit für unser ganzes Bewußtsein (...) sein will, das ist nur eine Übereinkunft menschlicher Schlaueit, aber nie und nimmer Wahrheit."⁵⁷ Diese Leidenschaft der Wahrheit sei im Protestantismus nicht wahrzunehmen: "Von der *Leidenschaft* des Herzens ist (...) nirgendwo etwas zu spüren. Man sieht wohl neben der alles vergasenden Klugheit einige vom Gefühl erhitzte Pietisten, aber was hat ihr seelisches Echauffement mit der Leidenschaft des Geistes und der Wahrheit zu tun?" Dieser Regionalisierung des Glaubens im Glaubenden entspricht in Petersons Analyse eine objektive Regionalisierung, insofern im Protestantismus der allgemeine Wahrheitsanspruch zugunsten eines Individualismus der Überzeugung, sowohl auf der Ebene der regionalen Kirchen wie im Blick auf die Frömmigkeit des Einzelnen, aufgegeben worden sei:

"alles, was nur im kleinen Kreise sich als Wahrheit aufputzen will und nicht Wahrheit für die Menschheit sein will, das ist Schwindel (...). Von der *Allgemeinheit* des Glaubens ist beim Protestantismus erst recht nichts zu spüren, hat er doch die Katholizität der Kirche von Anfang an durchbrochen und rühmt er sich doch noch gar der Mannigfaltigkeit seiner Konfessionen und des Reichtums seiner individuellen Frömmigkeit."⁵⁸

Als Fazit ergab sich für Peterson: "Der Protestantismus ist auf keinen Fall im Besitz der Wahrheit, weil er weder die Leidenschaft, noch die Katholizität, noch die Omnipräsenz des Geistes hat."⁵⁹ In dieser antiprotestantischen Zuspitzung verband Peterson Leidenschaft und Wahrheit in einer Weise, die über die Bestimmung von Kierkegaard-Climacus, die Subjektivität sei die Wahrheit, hinausgeht. Nun kann man zwar der Ansicht sein, daß Kierkegaard die objektive Seite der Wahrheit, die "fides quae" durchaus nicht gänzlich habe abschaffen wollen, sondern sie zumindest als "Entzündungspunkt" für die Leidenschaft der "fides qua" benötigte⁶⁰. Doch wenn ihm auch Peterson darin zunächst folgte, so verschieben sich die Gewichte bei ihm immer mehr vom glaubenden Subjekt zur ihm gegenüberstehenden, objektiven, "katholischen" Wahrheit. Wahrheit erweist sich nicht

55 Vgl. Tagebucheintragung, 4.6.1919. Vgl. auch Tagebucheintragung, 4.3.1919: "Liebe ist unendliche Leidenschaft (...). Liebe will loslassen, verlieren und eine Welt opfern. Liebe ist Resignation. Die Predigt vom Ende der Welt ist die Predigt von der Liebe Gottes." Vgl. zum Begriff der leidenschaftlichen Resignation bei Kierkegaard *Loegstrup*, Kritik und Verrat, a.a.O. 213, 451 ff, 462.

56 Vgl. Tagebucheintragung, 10.3.1919.

57 Tagebucheintragung, 6.6.1919.

58 Ebd. Verantwortlich für diesen Prozeß der Regionalisierung ist vor allem Schleiermacher, vgl. Tagebucheintragung, 3.6.1919: "Der Glaube, welcher nach Schleiermacher zu einer besonderen Provinz des menschlichen Geistes gehört, hat sich in Deutschland zu einer besonderen Provinz des preußischen Geistes - etwa Provinz Sachsen, Regierungsbezirk Magdeburg - entwickelt."

59 Tagebucheintragung, 6.6.1919.

60 Vgl. *Ringleben*, Aneignung, a.a.O. 151.

nur im "Wie" des Verhältnisses des Einzelnen zu ihr⁶¹, sondern komplementär auch im für alle Einzelnen verbindlichen Wahrheitsanspruch der Kirche. Die Objektivität der Wahrheit kommt gegenüber Kierkegaard wieder zu stärkerem Recht und konsequenterweise zugleich die (theoretische) Vernunft, die sonst durch die Verbannung des Glaubens in den Bereich der praktischen Vernunft und des Gefühls ausgeschlossen wurde. Indem im Protestantismus das "Reich der Vernunft" für den Glauben verloren gegeben wurde, sei die "Omnipräsenz des Glaubens" vernichtet worden⁶².

Peterson entnimmt die Kategorie der Leidenschaft dem Bereich der reinen Subjektivität und Innerlichkeit des existierenden Einzelnen im Sinne Kierkegaards und überführt sie in die Frage nach der wahren Kirche und ihrer verbindlichen Lehre. Nur so könne man die Zeitgenossen aus ihrer Lethargie wecken, meint er schließlich 1925 in "Was ist Theologie?":

"Die Menschen interessieren sich nicht für unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen (...), aber sie interessieren sich *leidenschaftlich* für jedes echte Dogma".⁶³

Die rein subjektive Existenzkategorie "Leidenschaft" bei Kierkegaard wird von Peterson aufgebrochen hin auf objektive Korrelate, auf die sie sich notwendig beziehen muß, soll sie nicht inhaltlich leer bleiben. Freilich ist damit nicht die Objektivität eines existentiell gleichgültigen wissenschaftlichen Erkennens gemeint, sondern die Objektivität einer bestimmten kirchlichen Glaubenstradition, in der sich der autoritative Anspruch Gottes kundgibt.

c) Entscheidung, Kirche und Dogma

Eine Generation ohne Leidenschaft ist auch eine Generation der "Entscheidungslosigkeit"⁶⁴. Kierkegaard wollte in seinen Zeitgenossen nicht nur das Feuer der "Denkleidenschaft" entzünden, sondern zugleich die Kluft zwischen bürgerlichem Selbstverständnis und Christentum öffnen, die den Sprung als Kategorie der Entscheidung⁶⁵ fordert, liegt doch "das Christliche (...) gerade in der Entscheidung", in der die Existenz gefangen genommen wird⁶⁶. Den Pathos der Entscheidung übernahm die in den 20er Jahren aufbrechende Theologengeneration⁶⁷. Es überrascht also nicht, auch im jungen Peterson einen leidenschaftlichen Anwalt der Entscheidung zu finden, zumal die "Entscheidung" eine zentrale Forderung pietistischen Glaubensverständnisses ist⁶⁸. Wie Kier-

61 Vgl. *Kierkegaard*, Unwissenschaftliche Nachschrift I, 194: "Somit ist das subjektive Wie und die Subjektivität die Wahrheit."

62 Vgl. Tagebucheintragung, 6.6.1919.

63 Was ist Theologie?, 33 (Hervorhebung von mir).

64 Vgl. K.Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Umbruch im Denken des 19.Jahrhunderts, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 178.

65 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift I, 91.

66 Vgl. ebd. 267.

67 Vgl. F.W.Graf, Die antihistorische Revolution, in: J.Rohls/G.Wenz, Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Göttingen 1988 (= Festschrift W.Pannenberg), 403 f.

68 Vgl. G.Wenz, Neuzeitliches Christentum als Religion der Individualität? Einige Bemerkungen zur Geschichte protestantischer Theologie im 19.Jahrhundert, in: Frank/Haverkamp, Individualität, a.a.O. 123-160; 126: "Der Favorisierung der Lebenspraxis korrespondiert die zentrale Stellung der Kategorien Entscheidung und Erlebnis in der pietistischen Religiosität."

kegaard verlangt Peterson angesichts der Nivellierungstendenzen im geistigen Leben der bürgerlichen Gesellschaft nach dem "großen Entweder - Oder", das nicht - innerhalb der Zirkel menschlichen Denkens - zur bloß rhetorischen Frage, zum bloß graduellen Spannungsmaßstab verkommen dürfe⁶⁹, sondern die Nagelprobe der Entscheidung zu "Wirklichkeit, Leben und Wahrheit, Ausbruch aus dem Gefängnis unserer Verzweiflung" sein müsse⁷⁰. Unfähig sei er zur komparativen Betrachtung der Menschen, er könne nur zwischen etwas und nichts unterscheiden, bekennt Peterson⁷¹, auch hierin Kierkegaards Kritik der "Spießbürgerlichkeit" folgend⁷².

"Entscheidung" ist für Peterson anfangs der Gegenbegriff zum (äußerlichen) Handeln. Bedeutet Handeln vor allem, sich in den Lauf der Zeit einzufügen und unter dem Leitbild sogenannter Ideale in das große zwielichtige Geschäft der bürgerlichen Existenzsicherung einzusteigen, so ist die Entscheidung die eindeutige Tat des Augenblicks⁷³. Im Gegenwärtigen zu leben sei das Schwerste, aber zugleich auch das Größte unter den möglichen zeitbezogenen Verhaltensweisen, wie Peterson in Abwandlung der paulinischen Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe hervorhebt:

"Nun aber bleibt: Erinnerung, Hoffnung, Entscheidung, diese drei. Die Entscheidung aber ist die größte unter ihnen. Erinnern und hoffen ist leichter als sich entscheiden. Sich entscheiden heißt in der Gegenwart und in der Ewigkeit leben, denn die Ewigkeit ist Gegenwart, niemals Vergangenheit oder Zukunft."⁷⁴

In der Entscheidung widersagt der Mensch der Unbestimmtheit der ästhetischen Existenz. Zugleich bedeutet diese Absage an die Vielfalt des Möglichen auch ein Sterben: In der Entscheidung rauschen die Fittiche des Todes⁷⁵, in ihr ist der Ort der Begegnung von Zeit und Ewigkeit, von Mensch und Gott: "Gott ist wesentlich Entscheidung, oder: Gott ist in der ewigen Entscheidung des Menschen für das Ewige."⁷⁶

In den bisher zitierten Notizen geht es um die "absolute Entscheidung" schlechthin, in der sich die existierende Subjektivität als ethische selbst übernehmen muß, "wenn der Mensch im Vollzug seiner Strukturen *wirklich* sein will"⁷⁷.

69 Kierkegaard hielt es für das Dümme, was je über das Christentum gesagt wurde, "daß es bis zu einem gewissen Grade wahr sei" (Unwissenschaftliche Nachschrift I, 220), denn "Entscheidung ist gerade darauf berechnet, jenem ewigen Schwatzen von einem 'bis zu einem gewissen Grade' ein Ende zu machen." (ebd. 213).

70 Vgl. Tagebucheintragung, 5.6.1919.

71 Vgl. Tagebucheintragung, 19.5.1921.

72 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 257: "In bezug auf die Menge der Menschen (...) ist es richtig, einen komparativen Maßstab zu gebrauchen, wenn aber dieser Gebrauch des komparativen Maßstabs die Oberhand gewinnt, daß das Individuum in seinem Innersten ihn sich selbst gegenüber gebraucht: so ist das Ethische abgetreten, und das verabschiedete Ethische könnte passenderweise in einer Handelszeitung seinen Platz finden unter der Rubrik: Durchschnittspreis und Durchschnittsbonität (...) Das Spießbürgerliche liegt immer darin, daß man im Verhältnis zum Wesentlichen das Relative als das Absolute gebraucht."

73 Vgl. Tagebucheintragung, 2.4.1920: "Alle Handlungen sind zweideutig und nur die Entscheidung ist es nicht."

74 Tagebucheintragung, 8.4.1919.

75 Tagebucheintragung, 13.3.1920: "Die Entscheidung liegt allemal im Tode. In jeder Geistesentscheidung hört man die Fittiche des Todes rauschen. Das Leben ist das Unbestimmte, das ewige Sowohl - als auch. Der Tod ist das Bestimmende und das Bestimmte, die Bestimmung." Auch diese Verbindung von Entscheidung und Tod dürfte Peterson von Kierkegaard abgelesen haben, vgl. zu diesem Thema G.Schlepp, Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung, München 1964, 166.

76 Tagebucheintragung, 28.8.1919.

77 K.Weisshaupt, Wirklichkeit, a.a.O. 107.

Petersons Reflexionen über die Entscheidung haben aber auch einen konkreten biographischen Bezugspunkt, wie es besonders eine Abfolge von Überlegungen vom Juli 1918 zeigt. Peterson vergleicht sich selbst mit dem zögerlichen Hamlet, der sich in seiner "Hysterie des Geistes" nicht zu entscheiden weiß⁷⁸. Eine entscheidende Tat ist notwendig, um das disparate Dasein in die "geistige Existenz" zu sammeln und "ein Mann" zu werden⁷⁹. Peterson gibt zunächst vor, nicht zu wissen, wie diese Tat aussehen müsse⁸⁰. Wenige Tage später erscheint dann aber die bereits erwähnte Konkretion, daß die nötige Entscheidung, so sie denn zu fällen wäre, zwischen Kierkegaard und der Katholischen Kirche gefällt werden müsse⁸¹.

Dies ist der Bezugsrahmen, in den Petersons Rede von Entscheidung in den Jahren um 1920 eingespannt ist. Die Zweifelhaftigkeit von Kierkegaards Unternehmen, den Glauben selbst als Sprung zu verstehen, "und dieser zum Sprung bereiten Leidenschaft der Entscheidung die Verzweiflung zur Grundlage zu geben"⁸², hat Peterson bald gesehen. Keine "Tiefe eines grundlosen Willensentschlusses, das Wagnis des Glaubens zu machen" reiche "an jene andere Tiefe (...), in der der Glaube von Gott gewollt" sei⁸³. Es geht ihm nicht um die "furchtbarste Entscheidung (...), gläubig zu werden"⁸⁴, sondern um die Entscheidung, die fällig ist, wenn eine bestimmte Kirche den Glauben für sich fordert.

Von "Entscheidung" im strengen Sinne kann nur dann die Rede sein, "wenn es angesichts alternativer Möglichkeiten zu handeln gilt, ohne daß 'entscheidende' Gründe für die eine Möglichkeit gegen die andere oder umgekehrt vorhanden sind oder zu beschaffen wären (...). Liegen sie vor (...), so heißt das eben (...), jene Gründe haben einem die

78 Tagebucheintragung, 6.7.1918: "Mein Leben verläuft in jener Hysterie des Geistes, die auch Hamlet hatte, weil er nicht die Entscheidung zu fällen wagt. Ich sollte mir klar machen, daß ich schon bald die Hälfte meines Lebens erreicht habe, ohne doch den entscheidenden Schritt gewagt zu haben." Peterson hat wohl gerade "Entweder/Oder" gelesen, vgl. ebendort Teil II (= 2./3. Abteilung), 741 f: "Was ist also Schwermut? Sie ist des Geistes Hysterie. (...) Es kommt im Leben des Menschen ein Augenblick, da (...) der Geist (...) sich selber als Geist ergreifen will. (...) Geschieht dies nicht, kommt die Bewegung zum Stehen, wird sie verdrängt, dann tritt Schwermut ein." Vgl. dazu Peterson, Was ist Theologie?, 19: "Der Dialektiker Kierkegaard ist zwar nicht gehorsam, aber dafür ist er schwermütig."

79 Seine Überlegungen und Ideale, wie das geistige Leben eines "Mannes" sich zu gestalten habe, wird Peterson ebenfalls von Kierkegaard haben. Vgl. Kierkegaard, Augenblick, 89: "Wenn man ein Mann ist, ist es verächtlich, sich nicht wie ein Mann zu benehmen, nicht männlich der Gefahr ins Auge zu sehen, entschieden zu gewinnen oder entschieden zu unterliegen, sondern zu suchen, daß man sich davonstelle." In "Was ist Theologie?" hat Peterson seine Vorstellungen vom geistigen Leben des Mannes dann geklärt, vgl. ebd. 32: "Erst durch das Dogma wird sie [die Theologie] in eine Sphäre gehoben, in der ein Mann leben kann." (Hervorhebung von Peterson).

80 "Es fehlt in meinem Leben noch immer der Eine Entschluß, den ich tun muß, um Mann zu werden und vor Gott bestehen zu können. Zu Sammlung, der geistigen Existenz kommt man nur durch diese eine Tat. Durch Eine Tat entscheiden wir über unsere Seligkeit (...). Worin diese Eine Tat besteht, weiß ich noch nicht, aber ich weiß, daß ich sie tun muß, wenn es soweit ist." Tagebucheintragung, 1.7.1918.

81 Tagebucheintragung, 8.7.1918, vgl. oben S. 126.

82 Löwith, Jener Einzelne, a.a.O. 555.

83 Vorlesung über Thomas von Aquin (WS 1923/24), 3. Vorlesung. Peterson lehnt es hier ab, mit Kierkegaard das Zustandekommen von "Glauben" von einem Willensakt des Menschen und seiner Leidenschaft abhängig zu machen: "Sehen Sie, wir können sagen, daß es keinen Glauben gibt ohne jene Furcht und jenes Zittern, von denen Kierkegaard so eindringlich redet, wir können weiter mit Pascal sagen, daß es sich bei dem Entschluß zu glauben um eine Art Wette handelt, die der Mensch eingeht - aber wir können doch nicht vergessen, daß das Wagnis des Glaubens, daß der Entschluß zum Glauben doch nicht schon der Glaube selber ist, daß zwischen dem Wagnis des Glaubens und dem Glauben selber jener geheimnisvolle Abgrund klafft, in dem alles Wagen des Menschen zum Gehorsam, aller Mut des Menschen zur Demut wird. Darin liegt aber beschlossen, daß alle Leidenschaftlichkeit eines glühenden Herzens, alle ekstatische Willkürlichkeit einer liebenden Seele vor der Offenbarung der göttlichen Majestät zunichte wird."

84 Kierkegaard, Einübung im Christentum, 100.

Entscheidung abgenommen."⁸⁵ Für Peterson gab es zu Beginn der 20er Jahre, als er sich mit der Möglichkeit der Konversion beschäftigte, diese "entscheidenden Gründe", die die Entscheidung überflüssig machen, noch nicht in ausreichendem Maße. Die "Wissenschaft" allein hielt er für inkompetent⁸⁶. Die Zweifel, wie und was konkret in der gegebenen geschichtlichen Situation "geglaubt" werden soll, ballen über ihm eine "Gewitterwolke, Segen und Unheil in sich tragend", zusammen, hilfreiche Winke aus der Geschichte gibt es nicht, gegenseitige Verständigungsversuche in einer Zeit "babylonischer Verworrenheit" müssen scheitern, selbst die im Dogma bezeichneten Sachverhalte lassen sich nicht klärend auf die Anforderungen des gegenwärtigen Augenblicks anwenden. Ein Rückzug "auf einen Glauben *überhaupt* oder eine Kirche *überhaupt*" ist ebensowenig möglich⁸⁷. Die Urgründe, in denen die Entscheidungen fallen, sind nach Petersons damaligem Empfinden rational nicht zugänglich: "In Wahrheit bestimmt uns niemals ein - sagen wir mal vertiefteres psychologisches Verständnis - sondern eine Entscheidung, die wir aus dunklen Gründen heraus treffen und für die unser vertieftes Verstehen nur die rationale Rechtfertigung abgibt."⁸⁸

Eine solche Äußerung gemahnt an die Forderung Ernst Troeltschs, in der vom Relativismus des Historismus bedrohten Gegenwart müsse der Mut zur Entscheidung wiedergewonnen werden⁸⁹, wobei Grundlage dieser Entscheidung stets eine irrationale "Instinkt- und Gefühlsgewißheit" sei, für die alles Rekurren auf Autoritäts- oder Vernunftgründe stets nur "nachträgliche Rationalisierungen und Befestigungen oder psychologische Beeinflussungs- und Erziehungsmittel seien"⁹⁰. Peterson wird diesem Urteil damals sicherlich zugestimmt haben, was die Rolle der (psychologisierenden) *ratio* anbetrifft, schwerlich hingegen im Blick auf die Bedeutung der Autorität für den Vollzug der Entscheidung. Die religiöse Entscheidung ist für ihn *nur* angesichts einer autoritativen Forderung Gottes zu vollziehen. Konkret begegnet die Autorität Gottes, die eine Entscheidung erzwingt, im Anspruch, mit dem Institutionen und Menschen - kraft ihnen verliehener religiöser Autorität - zur Entscheidung auffordern.

Die Theologie seiner Gegenwart schien Peterson nichts davon zu wissen, daß es eine Überlebensfrage des Glaubens ist, in den Glaubenden "Leidenschaft" zu wecken⁹¹ und sie zur Entscheidung aufzurufen. Zwar gab Peterson dem möglichen Einwand recht, daß "die eigentlichen Entscheidungen" nicht in den Hörsälen und Studierstuben fallen würden. Dennoch dürfe sich die Universitätstheologie, die "nichts Entscheidendes zu sagen weiß", nicht vor ihrer Verantwortung drücken, sondern müsse umso mehr "auf das autoritativ Gebietende", das mehr ist als sie selbst, "unbedingt" hinweisen: "Eine Theologie, die schwach ist und die sich ihren Aufgaben nicht gewachsen weiß, ist in Gottes Augen noch

85 H.Lübbe, Theorie der Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 17.

86 Vgl. in dem erwähnten Petersonzitat im Manuskript von Albers (vgl. dazu S. 63), S.7: "Der Wissenschaftler ist eine niedrigere Menschenklasse, weil ihr die Entscheidung fehlt."

87 So ein (eingeklammerter) Exkurs in der 11. Vorlesung über die christliche Mystik (SS 1924).

88 Diese Äußerungen fallen bei der Bewertung der psychologischen Geschichtshermeneutik Semlers, in der Peterson den Ansatzpunkt für die in der Gegenwart verbreitete Überschätzung des psychologischen bzw. wissenschaftlichen "Verstehens" kirchengeschichtlicher Fakten sah, vgl. Kirchengeschichte des 18/19. Jahrhunderts (WS 1922/23), § 3 Semler und die Entstehung einer historisch kritischen Theologie.

89 Vgl. E.Troeltsch, Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten, in: Der Leuchter Bd. 4, Hg. H.Keyserling, Darmstadt 1923, 31-61; 46 f.

90 Ebd. 41 f.

91 Vgl. den bereits zitierten Passus aus "Was ist Theologie?", 33.

nicht schuldig, aber *die* Theologie ist vor Gottes Augen nicht gerechtfertigt, die weder von ihrer eigenen Schwäche weiß, noch davon, daß es eine fremde Stärke gibt. (...) Und da möchte ich nun die These aufstellen, daß es das Dogma der Kirche ist, in der die fremde Stärke Christi für die Theologen zur Erscheinung kommt."⁹²

Seine Vorlesung über Thomas von Aquin (WS 1923/24) schloß Peterson mit einigen wuchtigen, von Pathos erfüllten Sätzen, in denen er konstatiert, der Zugang zu Jesus Christus sei nur in der Entscheidung für eine der konkreten kirchlichen und dogmatischen Glaubensgestalten zu gewinnen. Jesus Christus sei nicht unmittelbar für den Einzelnen zu erreichen, in einer Entscheidung für Christus "überhaupt", sondern nur in den - konkreten, und damit anstoß- und ärgerniserregenden - Größen von "Kirche, Dogma und Theologie"⁹³:

"Die Entscheidung für Christus, das bedeutet für uns konkret, die Entscheidung für diese *eine* bestimmte Kirche - mag sie nun heißen, wie sie will - für dieses *eine* bestimmte Korpus von Dogmen, für diese *eine* bestimmte theologische und dogmatische Tradition."⁹⁴

Eine Kirche verfehle ihr Wesen und ihren Auftrag als Kirche, wenn sie den Menschen von der Möglichkeit und der Qual dieser Entscheidung entbinde⁹⁵, indem sie zwischen der Entscheidung jeweils für Gott, Christus, der Kirche, dem Dogma und der Dogmatik in der Weise qualitative Unterschiede setze, als ob eine Entscheidung für Gott bzw. Christus möglich sei, ohne zugleich eine bestimmte kirchliche bzw. dogmatische Manifestation dieses Glaubens zu übernehmen⁹⁶. Eine Kirche, die mehr als nur ein religiöser Verein sein wolle, müsse den Mut zu der "furchtbaren Verantwortung" haben, als "allein wahre Kirche" den Glauben für sich - und das heißt zugleich den Glauben an Christus, in dem sie Kirche ist - zu fordern: "Eine katholische, lutherische oder reformierte Kirche, die nicht aus dem Glauben lebt, die allein wahre Kirche zu sein, ist keine Kirche."⁹⁷

Welche Kirche zu Recht Anspruch auf Autorität erhebt, diese Frage läßt Peterson in den zitierten Vorlesungen und Vorträgen, aber auch in "Was ist Theologie?" offen. Er forderte damals ebensowenig, daß die protestantische Christenheit in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehren möge, wie er selbst zu diesem Zeitpunkt konvertierte. Er mahnte allerdings, daß seine eigene Kirche dahin zurückfinde, überhaupt wieder ein Ge-

92 Vortrag über die evangelische Theologie und die evangelische Kirche der Gegenwart (ca. 1924).

93 Vorlesung Thomas von Aquin, WS 1923/24, 11. Vorlesung: "Kirche, Dogma und Theologie - das alles sind nicht Größen, die nachträglich zu Christus hinzugekommen wären, keine Merkmale zunehmender Verweltlichung, keine Phänomene, die erst kausal begriffen werden müßten, das alles sind vielmehr korrelate Erscheinungen zu der Tatsache, daß Christus in die Welt gekommen ist. In der Konkretheit dieser Erscheinungen, in der Möglichkeit des Ärgernisnehmens an ihnen setzt sich die Konkretheit der Erscheinung Christi, setzt sich die Möglichkeit, an Christus Ärgernis zu nehmen, fort."

94 Ebd.

95 Wenn die Kirche den Menschen nicht mehr vor Entscheidungen stellt, so nimmt sie ihm, Peterson zufolge, zugleich seine Würde als Mensch, "denn ein Leben, das vor keiner Entscheidung gezittert, eine Seele, die vor keiner Angst gebebt hätte - was wäre dieses Leben anderes als ein Stück armseliger Natur, geringer als das Gras, das zwischen Pflastersteinen wächst" (ebd.). In dieser Ansicht, daß erst die Entscheidung den Menschen zu einem verantwortlichen Selbst vor Gott mache, bleibt Peterson Kierkegaard verpflichtet.

96 "Keine Kirche, sie mag geartet sein, wie sie will, verlangt ja, daß man erst an Gott und dann an Christus und dann an die Kirche und dann an das Dogma und dann an ihre Dogmatik glaube. Jede einzelne Kirche weiß doch, daß das, was sich für die Sprache als ein Nacheinander auslegt, ein wahres Ineinander ist, daß die Dogmatik im Dogma, das Dogma in der Kirche, die Kirche in Christo, Christus aber in Gott ist."

97 Ebd.

genstand der Entscheidung zu werden, indem sie bzw. ihre Theologie einen dogmatisch verbürgten, "katholischen" Wahrheitsanspruch erhebe. Man könnte zugespitzt sagen, Peterson forderte, die protestantischen Kirchen sollten wieder "paradox" werden. Hierin bleibt er Kierkegaard zunächst verbunden, daß Leidenschaft und Entscheidung nur angesichts eines Paradoxes, das nicht von der Vernunft begriffen werden kann, möglich seien. Doch ist die Paradoxalität nicht - wie bei Kierkegaard - auf die Person Christi⁹⁸ und die Existenz des Christen⁹⁹ beschränkt, sondern gilt eben auch für die Kirche, die den Wahrheitsanspruch Christi in jeder geschichtlichen Situation aufrecht erhält und darin zugleich zur Entscheidung für sich selbst aufruft:

"Der Glaube an die Kirche hat die Merkmale des religiösen Glaubens. - Er besitzt sowohl die Paradoxie wie auch die Ausschließlichkeit, die dem Glaubensakte zu eigen ist. Paradox nenne ich in dem Glauben an die Kirche die Tatsache, daß grade diese *eine* sichtbare Gemeinschaft zugleich die unsichtbare Kirche sein soll. Dieser Glaube ist ebenso paradox wie der Glaube an Christus - wie das Sich Verlassen darauf, daß dieser *eine* Mensch grade Gottessohn ist."¹⁰⁰

Kierkegaard meinte, es sei "psychologisch gesehen (...) im allgemeinen sicheres Zeichen dafür, daß man anfängt, die Leidenschaft aufzugeben, deren Gegenstand man objektiv behandeln will."¹⁰¹ Peterson wurde in der Tat "objektiv", wobei die "Objektivität" ihm allerdings schon in den Jahren, als er sich am Gebirge der kierkegaardschen Subjektivität abmühte, ein leuchtendes Ziel war¹⁰². Im Verlauf seiner Lehrtätigkeit in Göttingen wandelte sich so auch der Stellenwert, den Peterson der Kategorie der Entscheidung zumaß. Der Pathos der Irrationalität, den die Rede von der Entscheidung prägt, solange es keine objektiven Gründe gibt, die eine Entscheidung erleichtern, verebbte. Deutlich wird diese Wandlung zum Beispiel daran, daß Peterson das kierkegaardsche Paradox aus der Theologie hinauswies. Die Offenbarung ist nicht paradox, sondern in einem gewissen Umfang erkennbar¹⁰³.

Ist die Offenbarung erkennbar, so muß auch die eine Kirche erkennbar sein, der diese Offenbarung anvertraut ist. Peterson blieb dabei, daß es ein Signum der Kirche ist, dogmatische Entscheidungen zu fällen seit jener ersten und schwersten Entscheidung, die ihr Gott zumutete, als es darum ging, Jerusalem zu verlassen und zu den Heiden zu gehen¹⁰⁴. Nicht jede beliebige Gemeinschaft kann dogmatische Entscheidungen treffen und sich selbst für den Einzelnen zum Gegenstand der Entscheidung machen, sondern nur die Kirche, die in der Rechtsnachfolge der Apostel steht und dadurch zu solchen Entscheidungen

98 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 309: "Das Paradox liegt hauptsächlich darin, daß Gott, der Ewige, in der Zeit geworden ist als ein einzelner Mensch."

99 Vgl. ebd. 276.

100 Vorlesung alte Kirchengeschichte (WS 1921/22), 3. Vorlesung. Vgl. Vorlesung über Thomas von Aquin, letztes Kapitel: "Es ist Zeit, daß die Möglichkeit für Entscheidungen wieder in das Leben eintritt. Nicht jene erbärmliche Entscheidung für das, was Theologieprofessoren als persönliche Überzeugungheit in pseudoprophetischer Raserei verkündigen. Nein, Entscheidung, die wesentlich von Gott herbeigeführt und die doch, o Wunder und Schrecken, an menschliches Wort gebunden, an menschliches Sein geheftet ist."

101 Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift II, 325.

102 "Objektivität ist psychologisch betrachtet Fleiß und Kraft, phänomenologisch betrachtet Bestimmtheit und Durchsichtigkeit, metaphysisch betrachtet Gottesdienst." Tagebucheintragung, 30.5.1918. Im Begriff der "Durchsichtigkeit" meldet sich zwar Kierkegaard zu Wort, aber insgesamt setzt sich in dieser Notiz das Sachlichkeitsstreben der Phänomenologie durch, mit der sich Peterson in diesen Jahren ja gleichfalls beschäftigte.

103 Vgl. Was ist Theologie?, 16.

104 Vgl. Die Kirche, 421.

legitimiert ist¹⁰⁵. Diese Kirche ist sichtbar: "Nicht die unsichtbare Kirche ist Gegenstand des Glaubens, sondern die sichtbare Kirche, sie, die gezwungen ist, wie die zwölf Apostel auch heute noch - auf Grund Heiligen Geistes - Entscheidungen zu fällen und Glauben gegenüber diesen Entscheidungen zu fordern."¹⁰⁶ Mit diesen klaren Kriterien - Sichtbarkeit, Apostolizität, dogmatischer Lehranspruch - muß die Frage nach der wahren Kirche auch nicht mehr mit dem Wagnis einer irrationalen Entscheidung beantwortet werden.

Es sieht zunächst so aus, als habe Peterson die Last der Entscheidung dem Einzelnen von den Schultern genommen, um sie der Kirche aufzubürden. Beim näheren Hinsehen kann man allerdings feststellen, daß auch die Kirche keine Entscheidungen in dem Sinne zu fällen hat, daß sie sie im absoluten Wagnis aus dem Nichts heraus treffen müßte. Ihre Entscheidung ist Gehorsam gegenüber einer vorgängigen Entscheidung *Gottes*. Das gilt nun auch für den Einzelnen. Weil Gott entscheidet und sich in der Sendung seines Sohnes schon für den Menschen entschieden hat, darum ist vom Einzelnen nicht gefordert, in "Furcht und Zittern" seine Geistesexistenz auf den Gipfel einer Entscheidung zu treiben, von dem er sich dann wagend in eine ungewisse Leere stürzen muß. Peterson witterte in der Fixierung auf die existentielle Entscheidung des Menschen die Gefahr, daß sich der Mensch gegenüber der Wirklichkeit Gottes, seiner Offenbarung und seinem Erlösungshandeln eine ihm gar nicht zukommende Wichtigkeit anmaßt, statt dankbar anzuerkennen, was Gott bereits in der Taufe an ihm getan hat:

"Wenn es sich darum handelt, von dem zu reden, was der *Mensch* zu tun hat, wie der *Mensch* sich Gott gegenüber verhält, dann wissen wir alle viel zu sagen, und alle die großen Worte wie Existenz, persönliches Verhältnis zu Christus, Hingabe, Entscheidung und Glaube fließen uns nur über die Lippen. Wenn es sich jedoch darum handelt, auch nur zu sagen, was Gott in der Taufe an uns tut, dann sind wir alle sehr schnell stumm. Dann soll nur von symbolischen Handlungen die Rede sein. Natürlich, wenn alles Entscheidende beim Menschen liegt, dann kann Gott natürlich nur symbolisch handeln."¹⁰⁷

Peterson ersetzte das existentielle Vokabular zunehmend durch eine rechtliche Terminologie und entnahm dadurch das Christsein der Sphäre romantischen Wagnisses und

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 420. In seiner Darstellung und Bewertung der "neuesten Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland" (1933) machte Peterson auf die konkreten Folgen der Tatsache aufmerksam, daß es in der protestantischen Kirche der Weimarer Zeit nur noch "Verwaltung", aber nicht mehr die Möglichkeit zur (dogmatischen) Entscheidung gab (146). Mit der Übernahme des "Führerprinzips" aus dem politischen Bereich durch die Einführung eines "Reichsbischofs" habe man nun den Versuch gemacht, die Möglichkeit zu kirchlicher Entscheidung zurückzugewinnen, ohne sich recht darüber im Klaren zu sein, daß ein solcher Reichsbischof, wenn er wirklich "Führer" in der Kirche sein sollte, die Rolle eines "Papstes" spielen müßte (vgl. ebd. 156).

¹⁰⁷ Auslegung des Lukas-Evangeliums, WS 1925/26, zu Lk 3,16, Ms S.63. Ähnlich, und nun in namentlicher Kritik an Kierkegaard, sieht Peterson in der paulinischen Danksagung für den Gehorsam der Römer gegenüber der Lehre, der sie übergeben wurden (Röm 6,17), eine Bestätigung dafür, daß eine Wahl zwischen der Sklaverei der Sünde und des zur Gerechtigkeit führenden Gehorsams bereits durch das vorgängige Geschehen der Taufe überholt worden ist: "Paulus korrigiert mit vs.17 den Ton seiner Ausführungen. Vs. 16 hatte das Entweder-Oder aufgestellt und zur Wahl oder kierkegaardisch gesprochen: zur Entscheidung aufgefordert. Es scheint mir sehr charakteristisch zu sein, daß Paulus ein Empfinden hat für die Schwierigkeit, die darin liegt, das Christentum zu einem Gegenstand der Wahl und der Entscheidung zu machen. Die sogenannte Entscheidung ist garnicht das Entscheidende. Paulus korrigiert alles, was wie Entscheidung klingt, durch den Hinweis auf das, was schon geschehen ist." Dabei sei mehr gemeint als nur eine bloße Feststellung der Tatsache des Getauftseins: Paulus "bricht in eine Danksagung gegen Gott aus. Eine Danksagung, die bei allem christlichen Reden von Entscheidung nicht fehlen dürfte." (1.Römerbriefvorlesung SS 1925, zu Röm 6,17).

Abenteuers, in die es die Pseudonyme Kierkegaards angesichts der objektiven Ungewißheit der Wahrheit verlegt hatten¹⁰⁸:

"Man hat seit Kierkegaard den Begriff der Entscheidung im Gottesverhältnis betont. Aber der Begriff der Entscheidung ist viel zu romantisch und privat. Es ist das letzte romantische Abenteuer, wenn man sich etwa dem Paradox - im Sinne Kierkegaards - wagend anvertraut. Das Johannes-Evangelium spricht eine ganz andere Sprache als Kierkegaard. Es handelt sich nicht um ein Paradox, sondern um eine Zeugenaussage. Und es handelt sich nicht um ein Wagnis oder um eine Entscheidung, sondern um die ganz nüchterne Frage der Beglaubigung. Wollen wir Gottes Zeugnis beglaubigen oder nicht? Wir beglaubigen es, indem wir es annehmen. Lehnen wir es ab, dann machen wir Gott zum Lügner."¹⁰⁹

Mit dem Begriff des "Zeugnisses" konkretisierte Peterson die Situation, in der weiterhin die Entscheidung des Menschen gefordert ist. Mit dem Erscheinen Christi ist "die letzte, kritische Zeit angebrochen (...), in der nicht Versöhnung, sondern Entscheidung (...) gebracht wird"¹¹⁰. Entscheiden muß sich der Christ, wenn der Staat mit einem totalitären Anspruch den Anbruch der endzeitlichen Herrschaft Gottes in Frage stellt, ob er sich der Gewalt des Staates unterwerfen oder als Glied der Kirche dem Evangelium treu bleiben und Zeugnis für die Wahrheit ablegen will¹¹¹: "Denn in der Zeit der Entscheidung, in der eschatologischen Zeit, gibt es nur zweierlei: entweder Bekenntnis oder Verleugnung Jesu"¹¹².

Die konkrete Situation und die Alternative der Entscheidung ist damit klar umrissen. Die Entscheidung allein macht nicht den Menschen zum Christen, wohl aber kann sie den Christen zum Apostaten oder zum Märtyrer machen¹¹³. Mit der Ergänzung des Entscheidungsbegriffes durch den Begriff der öffentlichen Beglaubigung und des Zeugnisses, durch den der christlichen Existenz der Charakter eines privaten, romantischen Abenteuers genommen wird, ist Peterson den Gefahren eines formalistischen Dezi-

108 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 133 f: "Wagen ist immer Verrücktheit, aber alles für eine erwartete ewige Seligkeit zu wagen, ist Generalverrücktheit. (...) wenn ich in Wahrheit wagen und in Wahrheit handelnd nach dem höchsten Gut trachten soll, dann muß die Ungewißheit heran, und ich muß sozusagen Platz haben, um mich rühren zu können. Der größte Platz aber, den ich bekommen kann, um mich darauf zu rühren, wo für die heftigsten Gesten der unendlichen Leidenschaft Platz ist, das ist die Ungewißheit des Wissens in Bezug auf die ewige Seligkeit, oder, daß sie zu wählen im endlichen Sinne Verrücktheit ist: sieh, nun ist Platz da, nun kannst du wagen".

109 Auslegung des Johannes-Evangeliums (SS 1927/29), Ms S. 238 f, zu Joh 3,33: "Wer aber das Zeugnis annimmt, der hat besiegelt, daß Gott wahr ist."

110 Zeuge der Wahrheit (1937), 170.

111 So schon in einem Exkurs in der ersten Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche (WS 1921/22) zum Thema der Christenverfolgungen. Es sei nicht möglich "feige um die Entscheidungen dieses Lebens herumzukommen", die darin erwachsen, daß entweder der Staat das "letzte Verfügungsrecht über unsere Leiber" in Anspruch nimmt, "um sie dann in verruchten Kriegen in der Form von Menschenmaterial zu vergeuden", oder aber die "entsetzliche Sphäre (...), in der es das Kreuz und den Tod gibt", den Christen als Glied am Leibe der Kirche in der Verfolgung durch den Staat einholt: "Die Verfolgungen der Christen oder die Kriege der Staaten sind die beiden letzten Möglichkeiten."

112 Zeuge der Wahrheit (1937, Theologische Traktate), 172. Vgl. ebd. 208 zur Wahrheitsfrage des Pilatus, mit der sich dieser Wendung der "praktischen Entscheidung für den König, der in die Welt gekommen war", entzieht. Ähnlich versucht auch Holz, Leidenschaft, a.a.O. 332 ff., begrifflich die Leidenschaft des Glaubens vom Fanatismus zu scheiden, indem er das Moment des Zeugnisgebens, der Martyria, als Ergänzung der Leidenschaft einführt: "Es gibt auch die Treue des Menschen, die der Treue Gottes entspringt (...). Sie nimmt das Zeugnis Gottes an (...) und macht aus dem Überwältigten Zeugen." (335).

113 Ganz ähnlich schrieb auch Theodor Haecker gegen die Tendenz, den Sprung der Entscheidung zu mythisieren, Kierkegaard verwechsle "Entscheidungen, die nach der großen Entscheidung für die Glauben und die Glaubenswahrheit eintreten, mit dieser", vgl. Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard (1932), in: ders., Opuscula, a.a.O. 153-223; 215.

sionismus entronnen, der 1933 vielleicht seinem Freund Carl Schmitt zum Verhängnis geworden ist. Für Schmitts Theorie des Politischen hatten "Kierkegaardsche Zentralbegriffe wie 'Entscheidung' und 'Ausnahme' Schlüsselbedeutung" gewonnen, da er ihre politische Sprengkraft erkannte¹¹⁴. R.Kramme meint, "Schmitts Dezision kann durchaus als säkularisierte Form der Kierkegaardschen Entscheidung in einer 'entzauberten' Welt verstanden werden, die mit ihr die unbedingte Leidenschaft, die Bejahung ihres lebensgefährlichen Risikos um des Zieles willen, die Intensität des Grenzfalles teilt"¹¹⁵. Schmitt hat zugleich die durch das Christentum entzauberte Welt remythisiert¹¹⁶. Peterson hat den Namen Schmitts in diesem Zusammenhang zwar nie erwähnt¹¹⁷, doch er hat im Blick auf Schmitts "politischen Aktionspartner", Martin Heidegger¹¹⁸, festgestellt, daß hier durch die Überführung der theologischen Begriffe Kierkegaards in allgemeine Begriffe "die Entscheidung für den Gott, der in der Zeit Mensch geworden ist, sich in eine Entscheidung für den 'Führer', der die Inkarnation seiner Zeit ist, verwandelt" habe¹¹⁹.

4. Die Wirklichkeit des Einzelnen

a) Die Individualität des Einzelnen

Kierkegaard wünschte sich als Inschrift auf seinem Grabstein das Wort: "Jener Einzelne"¹²⁰. Für ihn war "der Einzelne" die unumgehbare "Kategorie, durch welche, in religiöser Hinsicht, die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch" müsse¹²¹. Allein so könne dem Prozeß der Nivellierung und Abstraktion infolge der Vermassung des gesellschaftlichen Lebens Einhalt geboten werden¹²². Der Einzelne sei der "samenartige Punkt" außerhalb auch des spekulativen Systems, von dem allein es anzugreifen wäre¹²³, die "Kategorie des Geistes", der "geistigen Erweckung", die für die Zukunft des Christentums entscheidend sein würde¹²⁴.

114 K.-M.Kodalle, Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie. Philosophiegeschichtliche Notiz, in: J.Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983 (= Religionstheorie und politische Theorie, 1), 198-226; 198.

115 Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, Berlin 1989, 177.

116 Vgl. Th.Schiller, Die Faszination des Verfemten. Rolf Schroers, der Liberale, und sein Verhältnis zu Carl Schmitt, in: K.Hansen/H.Lietzmann, Carl Schmitt und die Liberalismuskritik, Opladen 1988, 141-153; 152: "Der Dezisionismus Schmitts kann (und konnte) selbst keinerlei inhaltliches Prinzip anbieten, von dem aus politische Entscheidungen und Ordnungen hergeleitet und entwickelt werden könnten. Daher mußte er aus der 'Entscheidung' und der 'Ordnung' selbst einen Mythos machen, der von heroischer Wehmut umwabt ist." Th.Haecker und Peterson hatten diese Mythisierung schon bei Kierkegaard selbst diagnostiziert, vgl. Was ist Theologie?, 16.

117 Vgl. dazu unten S. 735 f, 815.

118 Vgl. zu dieser "politischen Aktionspartnerschaft" zwischen Heidegger und Schmitt im Jahr 1933 B.Rüthers, Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeistverstärkung?, München 1989, 23 ff.

119 Existentialismus und protestantische Theologie, 15. Die übersteigerte Geste der Entschiedenheit bei Heidegger wie bei Schmitt hatte, so Chr.v.Krockow, "im Grunde nur den Sinn (...), jeder 'eigentlichen', das heißt inhaltsbezogenen und damit verantwortungsvollen Entscheidung auszuweichen" (Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958 [= Göttinger Abhandlungen zur Soziologie, 3], 91).

120 Vgl. "Der Einzelne" (in: Die Schriften über sich selbst), 113.

121 Vgl. ebd. 112.

122 So der leitende Gedanke der "Literarischen Anzeige".

123 Vgl. "Der Einzelne", a.a.O. 113.

124 Vgl. ebd. 115.

Auch Peterson war die Existenz als Einzelner notwendige Bedingung, den irren Traum, in dem der Mensch der modernen Gesellschaft befangen sei, zu zerbrechen, um "wirklich" zu werden. Nietzsche, Kierkegaard und Strindberg hätten lebendig geschildert, daß nur noch die Wahl der Einsamkeit übrig blieb, als man den Trug, die Sozietät trage den Einzelnen im Kampf gegen das Alte, durchschaut habe¹²⁵. Der Weg, auf dem der Einzelne zur Wirklichkeit seiner Existenz vordringt und der "aus der Zufälligkeit eines körperlichen Daseins, aus der Irrationalität seelischer Erregungen" zur "ewigen Existenz im Geiste"¹²⁶ führt, ist der von Kierkegaard beschriebene enge und steile Pfad, begangen im Entsetzen, "einsam hinausgeboren zu werden aus dem Allgemeinen", ohne Hoffnung, "einem einzigen Wanderer zu begegnen"¹²⁷. Auch für Peterson ist der "Wahrheitspfad so schmal, daß immer nur ein Einzelner auf ihm schreiten kann". Abgründe gähnen rechts und links, und wer nicht wach bleibt, läuft Gefahr abzustürzen und seine Seele zu verlieren¹²⁸. Je einsamer der Mensch wird, desto wirklicher wird er¹²⁹.

Eng verquickt mit dem Ansicht, daß nur der "Einzelne" im eigentlichen Sinne existiert, war für Peterson das Problem der Individualität. Es ist zugleich das Problem der Selbstannahme: "Radikaler Zweifel: Ist *meine* individuelle Existenz (nicht aber die Individualität überhaupt) zu rechtfertigen?"¹³⁰ Auch bei Kierkegaard ist der Einzelne als Individualität gedacht¹³¹. Nur in der singulären Individualität glaubte er den sinnvollen Grund aller Ontologie finden zu können¹³². Anders als das Tier, das nur als gleichgültiges Exemplar seiner Gattung existiert, obliege dem Menschen die Aufgabe der Wahl seiner selbst, wobei er, um wirklich das zu sein, was er selber schon ist, durch das "Nichts" der Nichtidentität - das freiheitliche Verhalten zu sich selbst in der Wahl - hindurchmüsse¹³³: "Er ist ein bestimmtes Individuum, in der Wahl macht er sich selbst zu einem bestimmten Individuum, zu demselben nämlich; denn er wählt sich selbst."¹³⁴

Doch ist es mit der ethischen Wahl seiner selbst noch nicht getan. Christlich gesehen kommt sofort ein Zweites hinzu, nämlich "das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, daß wir Gott gegenüber allezeit unrecht haben"¹³⁵, oder - mit der Unwissenschaftlichen Nachschrift gesprochen -, das Erbauliche, das kenntlich ist "am Negativen, an der Selbstvernichtung, die in sich das Gottesverhältnis findet". Gesteigert wird dieses Erbauliche in der "Religiosität B" im Paradox-Erbaulichen, daß das Individuum in

125 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, 12. Vorlesung (Wiederholung).

126 Tagebucheintragung, 16.8.1919.

127 Kierkegaard, Furcht und Zittern, 84.

128 Tagebucheintragung, 3.6.1919. Vgl. Kierkegaard, Furcht und Zittern, 86: "Des Glaubens Ritter hingegen wird schlaflos gehalten, denn er wird fort und fort geprüft; jeden Augenblick ist eine Möglichkeit, in Reue zurückzukehren zu dem Allgemeinen." Vgl. Kierkegaards Ausführungen über den "schmalen Weg" freiwilligen Leidens in der Nachfolge Christi, Erbauliche Reden 1850/51, 92 ff. Vgl. zur Zusammengehörigkeit des Bildes vom "engen Weg" und dem Begriff des Einzelnen *Ringleben*, Aneignung, a.a.O. 340 ff, bes. 343 f.

129 Vgl. Tagebucheintragung, 6.8.1919.

130 Tagebucheintragung, 6.8.1919.

131 Vgl. z.B. die "Literarische Anzeige", wo der Begriff des Einzelnen mit dem der Individualität austauschbar ist, etwa S. 90: "Jeder wird leicht sehen, daß die Nivellierung ihre tiefe Bedeutung hat in der Übermacht der Kategorie der Generation über die Kategorie der Individualität."

132 Vgl. *Weisshaupt*, Zeitlichkeit, 80.

133 Vgl. *Ringleben*, Aneignung a.a.O. 245, 252 f.

134 Entweder-Oder in der Übersetzung v. H. Diem und W. Rest, Köln/Olten 1960, 816 f; Hirsch übersetzt statt "Individualität" "Selbst" (vgl. Diederichs-Ausgabe z.B. 229 ff, 237, 256).

135 Die Überschrift des letzten Kapitels von Entweder-Oder Teil II (Diederichs-Ausgabe), 361 ff; vgl. dazu *Ringleben*, Aneignung a.a.O. 50 f.

der Selbstvernichtung sich zu etwas verhalten soll, was außerhalb seiner selbst liegt, nämlich zum in der Zeit menschengewordenen Gott¹³⁶. Diese Dialektik zwischen dem Bestreben, als Einzelner man selbst zu sein, und der gleichzeitig geforderten christlichen Selbstverleugnung kennzeichnet auch Petersons Tagebucheintragungen in den Jahren von Studium und Promotion.

b) Ein Einzelner werden

"Die Einzigartigkeit Jesu (das Individuelle des Christlichen) kann nur dadurch ausgedrückt werden, daß *ich* ein *Einzelner* werde", notiert Peterson, denn das Christentum habe nicht der Idee des Menschen, sondern dem Einzelmenschen vor Gottes Angesicht zum Siege verholten¹³⁷. Das pietistische Gemeinschaftskonzept der "Seelenharmonie", das Peterson im erweckten Studentenzirkel der Gemeinschaftsbewegung zu leben trachtete, zerbrach. Die private Kategorie einer Freundschaft, in der man sich "mit einem Mensch tief innerlich in Christo eint"¹³⁸, ließ sich seiner Erfahrung nach mit der individuellen Verschiedenheit nicht in Einklang bringen: "Es entsteht immer für mich die Frage, die ewig kummervolle, ewig zu verneinende 'Kann auch ein Mensch des andern/ganz wie er möchte sein?'"¹³⁹ Wahrung der Individualität und mitmenschliche Bindung werden zur Alternative, die, wie auch Kierkegaard meinte, gottgewollt sei, auf daß sich der Mensch entscheide, nicht beim Menschen Ergänzung und Trost zu finden, sondern einzig bei Gott¹⁴⁰. So "fürchterlich" es ist, in beständiger Einsamkeit als "Einzelner" zu leben, die Versuchung, sich aufzugeben und sich den anderen anzupassen, bleibt "ewig ein Verrat": "Nur in Gott finden wir die einzig mögliche Ergänzung unseres Triebes nach Gemeinschaft."¹⁴¹

Mag auch Kierkegaards Begriff des "Einzelnen" letztlich "nicht eine empirische Alternative zu Gemeinschaft, sondern eine theologisch qualifizierte Weise, sie wahrzunehmen"¹⁴², meinen, so wirkt er doch gemeinschaftssprengend, wenn eine bestimmte Gemeinschaft diese Qualität noch nicht erreicht hat¹⁴³. Peterson hatte innerhalb der Christlichen Studentenvereinigung Kierkegaard kennen, lieben und leben gelernt, doch eben Kierkegaards strenge Anforderungen an den Einzelnen trieben ihn auch aus dieser Gemeinschaft hinaus. Unter Berufung auf das Kierkegaardsche "Paradoxon" zog er sich 1915 von der gemeinsamen Arbeit im Göttinger Gefangenenerlager zurück und sah sich offensichtlich in der Situation des "Glaubensritters"¹⁴⁴. Dieser, so Johannes de Silentio, "vollzieht die Resignation auf das Allgemeine, um ein Einzelner zu werden"¹⁴⁵, er steht "immer in absoluter Vereinzelung (...), er ist das Paradox, er ist der Einzelne,

136 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 271 f.

137 Lose, undatierte Notizen. Vgl. zur These von der Freisetzung des Individuums durch das Christentum z.B. O. Marquard, Das Individuum: Resultat oder Emigrant der Religion? in: M. Frank/A. Haverkamp (Hg.), Individualität, München 1988 (= Poetik und Hermeneutik, 13), 161-163; 161 f.

138 Tagebucheintragung, 3.6.1912.

139 Ebd. Peterson zitiert hier das bekannte Gedicht von Eduard Mörike.

140 Vgl. Krankheit zum Tode, 138.

141 Tagebucheintragung, 3.6.1912.

142 Ringleben, Aneignung a.a.O. 470.

143 Vgl. von Kloeden, Leiden, a.a.O. 138 f.

144 Das geht vor allem aus dem erwähnten brieflichen Kommentar Karl Heims zu diesen Ereignissen hervor (Brief an Peterson vom 5.5.1915, vgl. dazu auch oben S. 80).

145 Furcht und Zittern, 83.

schlechthin der Einzelne ohne alle Beziehungen", der notwendigerweise "das Martyrium der Unverständlichkeit aushalten"¹⁴⁶ muß. Sein Glaube ist von dem Paradox bestimmte, daß "die Innerlichkeit höher [ist] als die Äußerlichkeit" und "der Einzelne höher ist denn das Allgemeine"¹⁴⁷.

Im zweiten Tagebuch Petersons erscheinen die Freundschaften der Vergangenheit prinzipiell nur noch als Illusionen, die nun "mit einem Lachen zerklirren"¹⁴⁸. Die Zeit der "schönen Geselligkeit" ist vorbei¹⁴⁹, es gibt keinen Austausch über die Kluft zwischen den Individuen hinweg. Die Freunde sind nur "Personifikationen unserer Illusionen, Versuchungen und Schwächen"¹⁵⁰, sie sind nur dazu da, "daß wir an ihnen unsere eigene Einsamkeit erkennen"¹⁵¹. Die Menschen sind Klippen, auf die wir fallen und uns verletzen: "Es ist schrecklich, daß wir meistens nicht das schwindelnde Fallen unseres Wesens bemerken. Wir stürzen wie wahnsinnig in einen aus Sinnlosigkeit und Sterben bestehenden Abgrund hinab. Gott allein vermag uns durch das Schweben im Glauben vor diesem Fallen bewahren."¹⁵² Peterson überträgt die stützende Funktion, die gemeinhin den mitmenschlichen Beziehungen zugeschrieben wird, auf Gott allein. Je mehr die Verbindungen zu den anderen gelöst werden, desto stärker wird der vertikale Bezug, in dem der Einzelne vor Gott steht.

c) Der Einzelne vor Gott

"Im Umschwung der Verzweiflung in den Glauben kommt der Mensch als Einzelner statt vor das Nichts (...) vor Gott zu stehen (...). Nur vor Gott kann die vereinzelter Existenz des Menschen in positiver Weise zunichte werden."¹⁵³ Peterson wollte als Einzelner die "relative Freiheit" des Menschen vernichten, um von Gott unbedingt abhängig zu werden¹⁵⁴. Das Gottesverhältnis, das sich in seinen Tagebüchern dokumentiert, ist weit entfernt von allem idealistischen Einheitsdenken, das im menschlichen Geist den Identitätspunkt zum Absoluten sieht¹⁵⁵. Es ist auch nicht gekennzeichnet von mystischer Versenkung. Peterson erfährt und erleidet in den Spuren Kierkegaards das "monos pros monon"¹⁵⁶ in der Form eines Kampfes.

Nach Kierkegaard war der Einzelne in Bezug auf das Allgemeine zwar die Wahrheit, in Bezug auf Gott jedoch die Unwahrheit¹⁵⁷, insofern er sich vor ihm als Sünder bekennen

146 Ebd. 88.

147 Ebd. 76.

148 Tagebucheintragung, 22.6.1919 (an Thust).

149 Tagebucheintragung, 31.7.1919 (aus einem Brief an Albers).

150 Tagebucheintragung, 1.12.1918.

151 Tagebucheintragung, 16.8.1918 (aus einem Brief an Albers).

152 Tagebucheintragung, 27.7.1919. Peterson entlehnt seine Metaphorik an dieser Stelle "Hyperions Schicksalslied" von Hölderlin: "Doch uns ist gegeben/ Auf keiner Stätte zu ruhn,/ Es schwinden, es fallen/ Die leidenden Mensch/ Blindlings von einer Stunde zur andern, /Wie Wasser von Klippe/ Zu Klippe geworfen./ Jahr lang ins Ungewisse hinab."

153 Löwith, Jener Einzelne, in: Theunissen/Greve, Materialien, a.a.O. 545.

154 Tagebucheintragung, 6.5.1920.

155 Vgl. dazu E.Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, im gleichnamigen Band gesammelter Aufsätze, Gütersloh 1926 (= Studien des apologetischen Seminars, 14), 36-116; 52 ff.

156 Petersons Interesse an der "Herkunft und Bedeutung der *monos pros monon*-Formel bei Plotin" (1933) dürfte nicht zuletzt aus seinen Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis des Einzelnen zu Gott resultieren. Dieser Aufsatz ist eine späte Frucht seiner Ausführungen über Plotin in der Vorlesung über die Religionsgeschichte des Hellenismus (erstmalig WS 1920/21).

157 Vgl. Philosophische Brocken, 13; Unwissenschaftliche Nachschrift I, 198 f.

muß. Die Sünde und der Einzelne gehören zusammen: "Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit. (...) der Ernst ist eben, daß du und ich Sünder sind; der Ernst ist nicht die Sünde überhaupt, sondern des Ernstes Nachdruck liegt auf dem Sünder, welcher der Einzelne ist."¹⁵⁸ Auch für Peterson sind "Idee, Moral, Zweck u.s.w." "unwirklicher Schein", ausgenommen "unsere Sünde" und die Gnade Gottes. Gott sei wirklich, weil er uns zu dieser Wirklichkeit erziehe¹⁵⁹. Hierin kann bei Peterson wie bei Kierkegaard ein Fortwirken pietistischer Positionen (z.B. die Tradition des "Bußkampfes") gesehen werden, die auch in der pietistisch beeinflussten Kritik an Hegels Versuch, die Individualität begrifflich-spekulativ zu fassen, lebendig waren¹⁶⁰. "Das Unteilbare, Individuelle, in uns", so Peterson, "ist das, was durch Gottes Geisteswort nicht mehr zerschnitten werden kann."¹⁶¹ Die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes entfremdet das Individuum der Wirklichkeit der Welt¹⁶², sie vernichtet zugleich den natürlichen Menschen und läßt ihn "real", in Geist und Leib, sterben: "In dem Augenblick, wo wir wirklich von Gott berührt sind, sterben wir auch."¹⁶³

Kierkegaards Versuch, die Einsicht, vor Gott die Unwahrheit zu sein, in die innerliche Tat umzusetzen, läßt im Selbst einen unerbittlichen Kampf um die Selbstvernichtung entbrennen¹⁶⁴. Der Religiöse wird durch die "absolute Vorstellung von Gott" verzehrt wie durch den "Brand der Sommersonne, wenn sie nicht untergehen [will]"¹⁶⁵. Ähnlich erfährt Peterson die verzehrende Glut - allerdings nicht der "absoluten Vorstellung", sondern der "Realität"! - Gottes: "Wir sterben, weil Gott Realität ist. Wir vergehen vor ihm wie Dampf und Nebel vor der Sonne."¹⁶⁶ Die "fast physische Realität des göttlichen Willens" erfährt Peterson, wenn er, gereizt von den "unerhörten Forderungen" Gottes, aus der "Höhle seines Ichs" herausstürzt und dann im Kampf unterliegt¹⁶⁷.

Das Bild vom Kampf mit Gott¹⁶⁸ verdichtet Peterson im Stile Kierkegaards anhand einer Nacherzählung des Jakobskampfes¹⁶⁹. Jakob bezahlt den erzwungenen Segen mit einem Schlag, den ihm der Engel auf die Hüfte gibt und ihn damit zu einem Krüppel macht¹⁷⁰, der zu nichts mehr nütze ist. Nach einigem Hader von seiten des Gezeichneten,

158 Krankheit zum Tode, 120. Vgl. zur Schuld als dem konkretesten Ausdruck der Existenz auch die Unwissenschaftliche Nachschrift II, 238 f.

159 Tagebucheintragung, 11.3.1920. Vgl. auch 10.9.1918: "Unsere Schuld gibt unserem Verhältnis zu Gott den Ernst, nicht unsere Ernstnahme der göttlichen Gebote."

160 Vgl. dazu G. Wenz, *Neuzeitliches Christentum als Religion der Individualität?*, a.a.O. bes. 151: "Vor allem die Vertreter der sog. Erweckungstheologie sahen die Unteilbarkeit des Individuums und seine religiöse Bedürftigkeit nirgends deutlicher werden als in der distanzlosen Bedrängnis persönlicher Sündenschuld."

161 Tagebucheintragung, 16.4.1920.

162 Tagebucheintragung, 7.6.1918: "Wer einmal in der Wirklichkeit Gottes gelebt hat, der findet sich in der Wirklichkeit der Welt nicht mehr zurecht."

163 Tagebucheintragung, 30.6.1918.

164 Zur Interpretation des Diktums, nachdem "die Selbstvernichtung die wesentliche Form des Gottesverhältnisses" sei (Unwissenschaftliche Nachschrift II, 169), vgl. *Ringleben, Aneignung*, a.a.O. 83 f. 23 f. 64; vgl. weiter dazu *Schütz*, *Parusia*, a.a.O. 222-225.

165 Unwissenschaftliche Nachschrift II, 193.

166 Tagebucheintragung, 4.5.1921.

167 Vgl. Tagebucheintragung, 6.6.1918.

168 "Er tut immer das Gegenteil von dem, was wir tun, und wir tun immer das Gegenteil von dem, was er tut. Brust an Brust ringen wir mit ihm. Wir spüren das Atmen seines Geistes und die überlegene Kraft seines Wesens. Er ist uns in einem Sinne überlegen, in dem er kein Mensch ist." Tagebucheintragung, 21.6.1918.

169 Abschrift aus einem Brief an Frau Haecker im Tagebuch, 23.3.1918.

170 Es wird nach all den Parallelen nicht weiter erstaunen, daß auch Kierkegaard davon reden konnte, daß der Mensch immer hinke, wenn er mit Gott im Streit gelegen hat, vgl. *Christliche Reden* (1848), 315.

der es vorgezogen hätte, ganz zerschlagen zu werden, wandelt sich der Groll in seliges Einverständnis:

"Ja, Du bist stärker als ich, denn Du zerschlugst mich nicht, wie ein Töpfer sein Gefäß zerschlägt. Aber Du schlugst mir den Boden aus. Du schlugst mich auf die Hüfte. Du schlugst mich stärker, als der Tod mich schlagen wird (...). Ja, ich will durchs Leben humpeln zum Zeichen, daß Du stärker bist als ich. Denn wenn es schon selig ist zu wissen, daß Du stark bist und ich schwach bin, wieviel seliger ist es doch zu wissen, daß Du stärker bist als ich."¹⁷¹

Es kommt in diesem Stück narrativer Theologie nicht auf das völlige Zunichtwerden des menschlichen Kämpfers an, sondern auf die Klarstellung des Kräfteverhältnisses. Gott richtet trotz oder gerade in seiner überlegenen Kraft das Geschöpf nicht zugrunde¹⁷². 1925 hat Peterson in seinem Aufsatz über den "Lobgesang der Engel" auf "eine der schönsten Reden" Kierkegaards, "betitelt Gottes Kraft in der Schwachheit des Menschen"¹⁷³, hingewiesen. Dort habe Kierkegaard jene paulinische Form der Askese, "wo dem Minimum an menschlicher Kraft das Maximum des göttlichen Kraftpneuma korrespondiert, (...) in ihrer ganzen dialektischen Tiefe" zum Ausdruck gebracht¹⁷⁴. In seinem Aufsatz über den Lobgesang der Engel interessierte Peterson der Engel freilich nicht mehr als Verkörperung der Kraft Gottes, mit der man kämpft und der man unterliegt, sondern als Seinsmöglichkeit des Menschen, der man sich in einer anderen, nämlich der "kategorialen Form der Askese" nähert.

d) Der Einzelne als Mönch und das Problem der Askese

"Mittlerweile sitzt da, wie etwa Luther in einer Klosterzelle, oder in einem abgeschlossenen Gemach, kurz abseits sitzt da ein einsamer Mensch in Furcht und Zittern und vieler Anfechtung. Ein einsamer Mensch! Ja, das ist die Wahrheit."¹⁷⁵ Angesichts dieser Wahrheit erstaunt nicht Petersons Ausruf, wie sehr sei "jener 'monos' Kierkegaards doch dem 'monachos' ähnlich, der aus dem infolge Zurechnung der Gnade Christi 'für alle' geltenden Bereich heraustritt und nun beansprucht, als 'Einzelner' die Realität gefunden zu haben"¹⁷⁶. Die "Klosterbewegung" faszinierte Kierkegaard am (mittelalterlichen) Katholizismus am meisten, war doch ihr Beweggrund eine "leidenschaftliche Entscheidung, wie sie sich dem absoluten Telos gegenüber geziemt"¹⁷⁷. Zwar übt Climacus vom Stand-

171 Abschrift aus einem Brief an Frau Haecker, a.a.O. Der Sinn von Jakobs Zeichen bleibt allerdings verborgen. Den Frauen, die ihn hänseln, erklärt er sein Gebrechen damit, zu schwere Dinge gehoben zu haben.

172 Jahre später hat Peterson an der dialektischen Theologie Barths kritisiert, daß dieser Gott auf Kosten des Geschöpfes groß machen wolle, vgl. unten S. 666. Eine Parallele zu Petersons Erzählung vom Gebetskampf findet sich bei A.F.Ch. Vilmar, der sich dagegen verwahrt, die Erfahrungen des "Erzvaters" (Jakob) seien nur innerlich und figürlich zu verstehen (vgl. Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, Marburg 1857, Nachdruck Darmstadt 1984, 46). Vilmars Einspruch gegen die "Theologie der Rhetorik" weist gewisse Ähnlichkeiten auf mit Petersons Einspruch gegen die Dialektische Theologie.

173 Peterson meint die Rede "Das Frohmachende darin, daß Gott in dir um so stärker wird, je schwächer du wirst" von 1848 (vgl. Christliche Reden 1948, 131-141). Th.Haecker hatte ihr in seiner Übersetzung den Titel gegeben "Die Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen", vgl. Kierkegaard, Religiöse Reden, Deutsch von Th.Haecker, München 1950, 175-186.

174 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 142.

175 Kierkegaard, Zur Selbstprüfung der Gegenwart anempfohlen (= 27.-29.Abeilung), 54.

176 Kierkegaard und der Protestantismus, 23.

177 Unwissenschaftliche Nachschrift II, 108.

punkt der Innerlichkeit aus Kritik an der veräußerlichenden Sichtbarkeit dieser Entscheidung zur Klosterexistenz samt dem damit verbundenen Verdienstlichkeitsdenken¹⁷⁸, doch er fordert vom eigenen Zeitalter der Mediation "Ehrerbietung" vor dieser Entscheidung des Mittelalters¹⁷⁹.

Ein mönchisches Leben, das ausschließlich von "Leidenschaft und Respekt vor einem absoluten Telos"¹⁸⁰ geprägt war, mußte auf Unverständnis stoßen in einer "Christenheit", in der die Ausübung eines Berufes und vor allem die Ehe, selbst für den Pfarrer, zur faktischen Norm geworden war. Initiiert wurde diese Entwicklung durch den programmatischen Klosteraustritt und die Verehelichung Martin Luthers. Peterson ist dieser Diagnose Kierkegaards in fast wörtlicher Übereinstimmung gefolgt¹⁸¹.

J. Halkenhäuser hat in einer neueren Arbeit über die Legitimität klösterlicher Lebensformen innerhalb des Protestantismus im Blick auf Luther gefragt, "ob er mit der abstrakten Idealität des verallgemeinerten Nachfolgegehorsams nicht die lebendige Besonderung gehindert und dadurch einem uniformierten 'Zug zur Gleichmacherei' in den Darstellungsweisen christlicher Existenzverwirklichung Vorschub geleistet" habe¹⁸². Halkenhäuser sieht den Pietismus, der "den Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens, den Ernst gehorsamer Nachfolge als Realisierung des biblischen Glaubens im täglichen Leben, die innere religiöse Erfahrung betonte"¹⁸³, als Bewahrer der Möglichkeit außerordentlicher, an der eschatologischen Erwartung orientierter Lebensformen innerhalb des Protestantismus¹⁸⁴. Die dem Pietismus eigene "gewisse Prädisposition" zum Außerordentlichen konkretisierte sich in verschiedenen kommunitären und individuellen Lebensformen, nicht zuletzt auch in der "Erneuerung anachoretischer und monastischer Lebensformen im radikalen Pietismus"¹⁸⁵.

Petersons einstiger Freund aus pietistischen Tagen, Martin Thust, meinte - nicht zuletzt im Blick auf die von Kierkegaard gewählten Pseudonyme des "Victor Eremita" und des "Johannes Climacus" - , es sei weniger die Form der mittelalterlichen Klostergemeinschaft als "die Idee des strengen Eremitendaseins, die Kierkegaard wieder aufgenommen hat und in ganz neuer Gestalt im Protestantismus zu verwirklichen sucht"¹⁸⁶.

178 Vgl. z.B. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 111.

179 Vgl. ebd. 123, 126.

180 Ebd. 121.

181 Auf die Entsprechung zwischen der diesbezüglichen Äußerung Kierkegaards (Tagebuch III, 241 [Pap. X 1 A 440]) und Petersons (Kierkegaard und der Protestantismus, 22) hat schon Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 127 Anm. 45, aufmerksam gemacht.

182 J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegungen in den Kirchen der Reformation, 2. Aufl., Paderborn 1985 (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 42), 35.

183 Ebd. 113.

184 "Innichten einer immer bürgerlicher werdenden Christenheit erneuerte der Pietismus die eschatologische Dimension des Glaubens (...). Dieses lebendige Rechnen mit dem die Geschichte krönenden Kommen des ewigen Reiches, das zu allen Zeiten dem Mönchtum eigen war, hat dem Pietismus eine gewisse Prädisposition für die Darstellung des Außerordentlichen und zugleich eine Offenheit für Struktur und Funktion brüderlicher Gemeinschaft und geistlicher Zucht verliehen." Ebd. 115.

185 Ebd. 135 ff, z.B. bei den Anhängern des separatistischen Enthusiasmus in Berleburg und im Wittgensteiner Land, wo ein "protestantisches Thebais" (E. Benz) entstand. Die Gräfinnen von Wittgenstein beispielsweise ließen sich im Wald und an Berghängen in Bretterhütten einschließen und die Nahrung durch Fensterlöcher hereinreichen, berichtet K. Reinhardt, Mystik und Pietismus, München 1925 (= Der katholische Gedanke, 9), a.a.O. 212.

186 Thust, Kierkegaard, a.a.O. 17; vgl. weiter 401 f. Vgl. Kierkegaard selbst im "Gesichtspunkt über meine Wirksamkeit als Schriftsteller" (Schriften über sich selbst), 31: "Persönlich war ich weit davon entfernt, das Dasein beruhigend zur Ehe zurückrufen zu wollen, ich der ich religiös bereits im Kloster war, ein Gedanke, der versteckt ist in dem Pseudonym: Victor - Eremita."

Hinsichtlich der asketisch-anachoretischen Ideale des radikalen Pietismus gewinnt Petersons These, Kierkegaards Existenzweise entspringe dem "Pietismus seines Denkens", an Plausibilität. Peterson dachte dabei auch an Kierkegaards Auflösung der Verlobung mit Regine Olsen¹⁸⁷. Einen Beleg für seine Ansicht, daß eine christliche Lebensentscheidung, die der Ehe entsagt, vom Protestantismus notwendig als Angriff empfunden werden muß, fand Peterson in der Kontroverse um die Eheschließung des radikalen Pietisten Gottfried Arnold¹⁸⁸.

E. Seeberg hat 1923 im biographischen Vorspann zu seinem Arnold-Buch¹⁸⁹ die Umschwünge im Leben Arnolds beschrieben. Zunächst hatte sich Arnold von seinem Gießener Lehramt zurückgezogen. Die "männliche Entschiedenheit" in Arnolds Charakter habe sich darin Bahn gebrochen, daß er seiner Einsicht folgte, der Verfall der Kirche sei im Verblassen der "Herrlichkeit der ersten Märtyrer" und der "Todes-Übung der alten Asketen" begründet: "Die alten Asketen haben ihn beschämt, und er entschließt sich, den erst durch den Antichrist depravierten Weg des einsamen und asketischen Lebens, den Christus, die Apostel und so viele Asketen gegangen sind, auch seinerseits zu gehen."¹⁹⁰ Später hat Arnold dann doch ein Pfarramt übernommen. Seeberg sieht den Grund dafür in einem Übergang vom asketischen Enthusiasmus zu einem quietistischen Pietismus. Zugleich verehelichte sich Arnold, obwohl er früher diese Lebensform als "Hurerey vor Gott" abgelehnt hatte. Die Geburt eines Kindes machte alsbald offenbar, daß diese Ehe keine rein "geistliche" war, wie sie im enthusiastischen Pietismus (Sophienmystik) allenfalls noch zugelassen wurde - sehr zur bitteren Enttäuschung von Arnolds früherem Weg- und Gesinnungsgenossen Gichtel¹⁹¹. - Es ist übrigens im Hinblick auf die radikal-pietistischen Hintergründe Kierkegaards interessant, daß Seeberg in diesem Abriß des Lebens Arnolds allenthalben die Terminologie Kierkegaards verwendet, teils auch im Rückgriff auf Arnolds Selbstaussagen¹⁹². Arnolds Wahlspruch lautete: "Verführer und doch wahrhaftig"¹⁹³. Wer denkt dabei nicht an Kierkegaard - er besaß Arnolds "Kirchen- und Ketzerhistorie" - ¹⁹⁴, der sein "Tagebuch eines Verführers" gelegentlich als das "Zentrale im gesamten schriftstellerischen Werk" ansah¹⁹⁵ und der mit seinem schriftstellerischen Werk "hineintäuschen" wollte in das Wahre¹⁹⁶?

Ebenso wie der Ausbruch radikaler Pietisten aus der faktischen Regel der Verehelichung zum "Konflikt mit dem Geist der protestantischen Kirche" führte, so stieß auch Kierkegaards Entscheidung, auf eine Ehe mit Regine zu verzichten, auf Unverständnis. Die "Erregung der Protestanten über den Entschluß Kierkegaards zur Auflösung seines Ver-

187 Vgl. Kierkegaard und der Pietismus, 22. Vgl. Kierkegaards eigene Aussage: "Meine Verlobung mit ihr und der Bruch sind eigentlich mein Gottesverhältnis, sind, wenn ich so sagen darf, im göttlichen Sinne meine Verlobung mit Gott." (Tagebuch V, Pap. X 5 A 21). Auch Thust sah den Grund für die Verlobungsauflösung darin, daß Kierkegaard "ein protestantischer Mönch" gewesen sei, vgl. Thust, Kierkegaard, a.a.O. 416. Vgl. zu Kierkegaards Ringen um das Mönchtum weitere Belege bei *Halkenhäuser*, Kirche und Kommunität, a.a.O. 183 ff.

188 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 22.

189 Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Darmstadt 1964 (Nachdruck der Ausgabe von 1923).

190 Vgl. ebd. 3.

191 Vgl. ebd. 6 f.; vgl. weiter dazu K.Reinhardt, Mystik und Pietismus, a.a.O. 180 f.

192 Z.B. "männliche Entschiedenheit" (3), "Furcht und Zittern" (9), "Paradoxie" des göttlichen Handelns (8 f), "reife Resignation" (11), "Opfer" (11), "Leidenschaftlichkeit" und "Leidenschaft" (11 f), "Redlichkeit des Herzens" (12).

193 Vgl. ebd. 10.

194 Vgl. M.M.Thulstrup, Kierkegaard og Pietismen, a.a.O. 29 f.

195 Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 89.

196 Vgl. ebd. 6. Auch Walther Rehm fühlte sich in seiner Darstellung des paradoxalen "Verführers" Kierkegaard an den Wahlspruch Gottfried Arnolds erinnert und meinte, Kierkegaard könne ohne weiteres "in einer Fortsetzung von Arnolds 'Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie' (...) seinen bedeutenden Platz finden", vgl. Kierkegaard und der Verführer, München 1949, 475.

löhnisses"¹⁹⁷ schien Peterson "in letzter Analyse" zu zeigen, "daß der Protestantismus sich in seinem Wesen bedroht fühlt durch eine Entscheidung für eine Form der Existenz außerhalb des Allgemeinen, außerhalb jener durch die Ehe dargestellten ethischen Sphäre, durch eine 'temporäre Suspension des Ethischen', die nach Kierkegaard die Voraussetzung dafür ist, daß man ein 'Einzelner vor Gott' wird und eine 'Existenz im Geist' erlangt"¹⁹⁸. Im Blick auf Kierkegaard sei es wichtig zu sehen, daß im Protestantismus, in dem "die Weltkirche und die Weltscheu der Weltkirche sich auflöste", Askese nur noch als "Individualaskese" - als "vorkatholisches Stadium" - möglich sei¹⁹⁹: "Zur lutherischen Askese gehört es (...) wesentlich, so paradox das zunächst auch klingt, daß man einen Beruf hat, heiratet usw. Welch eine Tiefe der Weltdistanz gehört aber zu dieser scheinbar so frohen Weltbejahung!"²⁰⁰ Kierkegaard hatte diese Paradoxalität der Lebensweise Luthers auch erkannt, die darin bestand, "verheiratet und doch nicht verheiratet, in der Weltlichkeit und doch wie fremd, wiewohl an allem teilnehmend" zu sein, und fand, es sei "eine gefährliche Sache, das so ohne weiteres anderen zu lehren"²⁰¹. Wie Kierkegaard, so war auch Peterson mit dieser Form distanzierter Weltlichkeit nicht zufrieden, sondern suchte nach eindeutigeren Formen der Askese. Auch darin war er ein Antipode Albrecht Ritschls, der - nach einer trefflichen Formulierung von Dieter Schellong - "wie ein Kammerjäger dem Ungeziefer der Weltabgeschiedenheit bis in die feinsten Winkel in der Geschichte von Kirche und Theologie mit der Giftspritze seines Zorns nachjagte"²⁰².

Kierkegaard lebte sein verborgenes Anachoretentum in der "Kleinstadt" Kopenhagen, Peterson in der "Kleinstadt" Göttingen, deren räumliche und geistige Enge ihn nicht wenig bedrückte. "Ich träume oft von einem Kloster, in dem man abseits von dem Treiben dieser unseligen Welt, der direkt garnicht zu helfen ist, ein stilles Leben der geistigen und körperlichen Arbeit führen würde."²⁰³ Auch der "monos" Peterson verstand sich als "monachos". Er werde "ohne jede Absicht" zum Mönch, vertraut er im Mai 1921 seinem Tagebuch an: "Die Empfindungen, die Ausdruckswünsche und Fähigkeiten des mönchischen Geistes erwachen in mir."²⁰⁴ Jener "Mönchsorden", dem er allein angehöre, sei

¹⁹⁷ Peterson nennt u.a. E. Burger und E. Brunner.

¹⁹⁸ Kierkegaard und der Protestantismus, 23.

¹⁹⁹ So eine lose Notiz.

²⁰⁰ Theorie der Mystik (1924), 149 (Diese Ausführungen sind der 1. Vorlesung über die christliche Mystik, SS 124, entnommen). Die These von der "innerweltlichen Askese" des Protestantismus war von Ernst Troeltsch und Max Weber aufgestellt worden, vgl. dazu *Halkenhäuser*, Kirche und Kommunität, a.a.O. 178: "Beiden ging es darum, aufzuzeigen, daß die protestantischen Konfessionen zwar das Mönchtum aus ihrer Soziologie ausgeschieden, aber seinen 'idealen Kern' unter dem gestaltenden Prinzip der 'innerweltlichen Askese' übernommen hatten und dadurch zu Konfessionen eines allgemeinen Mönchtums geworden waren." Peterson scheint diese Hypothese bei *Troeltsch* (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1. Aufl. 1912; 3. Aufl. 1923) kennengelernt zu haben (Vgl. Anm. 1 in Theorie der Mystik, 150). Ein ganzer Stoß von Notizzetteln zeigt, daß sich Peterson mit der Askese Problematik im Leben und in der Theologie Luthers ausführlich befaßt hat. In seinen "Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese" (Frühkirche, Judentum und Gnosis, 217) hat Peterson namentlich auf Troeltsch verwiesen, der in der "innerweltlichen Askese" die "Konsequenz des lutherischen Dualismus gesehen" habe; diese "reservierte Haltung gegenüber der Welt" will Peterson "noch nicht eigentlich Askese nennen".

²⁰¹ Pap X 3 153, zit. bei *Diem*, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, Zollikon/Zürich 1950, 159. Kierkegaard, der ja äußerlich nicht in ein Kloster eintrat, kam selbst freilich auch nicht aus dieser "innerweltlichen Askese" hinaus, meint Peterson in einer Tagebucheintragung vom 28.4.1947.

²⁰² D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion, a.a.O. 68. Vgl. Petersons Kritik an Ritschls "unstatthafter" Vereinfachung der Askese Problematik in "Theorie der Mystik", 149 f.

²⁰³ Peterson an Haecker, 3.6.1919.

²⁰⁴ Tagebucheintragung 19.5.1921. Übrigens konstatierte er auch schon zu Studienzeiten, "allein wie ein Mönch" zu leben (Tagebucheintragung, 3.5.1911).

charakterisiert vom "schweigenden Gehorsam" gegenüber den ganz wörtlich und konkret aufzufassenden "Geboten Jesu"²⁰⁵. Diese private Mönchsregel ward komplettiert von der Askese, d.h. von Ehelosigkeit²⁰⁶ und Keuschheit²⁰⁷, Einsamkeit²⁰⁸, Ertragen von Hunger²⁰⁹ und Verzicht auf Besitz²¹⁰. Peterson erwartete von der Leibesaskese, die sich nicht gegen den Leib als solchen, sondern gegen den Leib als "Träger der Seele"²¹¹ richte, daß sie diejenige Distanz zum eigenen Ich und der Außenwelt herstelle, die nötig sei, um das Gegenständliche "unverwackelt" erkennen zu können²¹². In der Askese werde das Dasein auf die Existenz reduziert, und das entspreche der Reduktion der Zeit auf den Augenblick²¹³. In diesen Augenblick gelte es das Leben, das ohnehin nur "einen Augenblick" währe, zu sammeln, um es für das Ewige nutzen zu können²¹⁴. Jenen "Augenblick" Kierkegaards, der für diesen der archimedische Punkt allen Existenzvollzuges war, suchte Peterson in einem mönchischen Leben gemäß traditioneller Aszetik zu erreichen.

Warum zieht es einen Menschen ins Kloster? Diese Frage hat den "Mönch" Peterson offensichtlich stark beschäftigt. Eine Antwort lautete, daß sich die individuelle Existenz, die für ihn so schwer zu rechtfertigen und zu ertragen war²¹⁵, aus "innerer Schamhaftigkeit" ins Kloster birgt, um nicht im "sozialen Sein" aufzugehen²¹⁶ und dort dem Wahn der Nützlichkeit, des Nutzens und Ausnützens zu verfallen: "Aus Schamgefühl verließen einige die Welt, in der man nützt und ausnützt, und gingen ins Kloster, um nicht unnütz zu werden. O wieviel Unnützes mußten sie tun, um vor Gott nütze zu sein."²¹⁷ Oder gingen die Menschen ins Kloster, "weil der überschwengliche Reichtum ihres Auges ihnen die Lobpreisung zu einer Unmöglichkeit werden ließ?"²¹⁸ Vielleicht flüchteten sie aber auch dorthin, "um der geographischen Bedingtheit zu entgehen und die Geistesbedingtheit zu gewinnen"²¹⁹. Es mag jemand aber auch darum ins Kloster gehen, "weil er an Menschen nicht mehr glaubt"²²⁰.

An Begründungen für eine asketisch-klösterliche Existenz herrschte bei Peterson also kein Mangel. Es verlangte ihn danach, die innerliche Distanz zur Welt durch den Rückzug hinter reale Klostermauern zu besiegeln, und hätte das auch Kierkegaard geraten²²¹.

205 Vgl. Tagebucheintragung, 7.6.1918.

206 Schmitz an Peterson, 20.4.1920: "Bist Du grundsätzlich dem ehelosen Stand verschrieben?"

207 Vgl. Tagebucheintragungen, 24.3.1919, 18.12.1919 (Verzicht auf direkte Zeugungsverhältnisse, die Gott allein vorbehalten seien), 18.1.1920.

208 Vgl. Tagebucheintragungen, 7.1., 1.6. und 15.7.1919.

209 Vgl. Tagebucheintragung, 15.5.1918.

210 Vgl. Tagebucheintragung, 8.6.1919.

211 Vgl. Tagebucheintragung, 16.4.1920.

212 Vgl. Tagebucheintragung, 8.3.1919.

213 Vgl. Tagebucheintragung, 28.8.1919.

214 Vgl. Tagebucheintragung, 30.5.1918.

215 Vgl. Tagebucheintragung, 24.8.1919: "Unser persönliches Sein ist niemals zu rechtfertigen, sondern nur im Glauben an Gott zu ertragen."

216 Vgl. Tagebucheintragung, 4.8.1919.

217 Tagebucheintragung, 25.3.1920.

218 Tagebucheintragung, 11.7.1919.

219 Tagebucheintragung, 4.5.1920.

220 Tagebucheintragung, 25.3.1920.

221 Diesen Rat notiert Peterson zwei Jahrzehnte später (Tagebucheintragung, 28.4.1947): Moralisch betrachtet habe Kierkegaard in berechtigter Notwehr gegenüber Gott gehandelt, wenn er "trotz seiner religiösen Skrupel den zoologischen Garten besuchte". Kierkegaard hätte sich angesichts dieser Skrupel jedoch fragen sollen, "ob es nicht besser sei, in ein Kloster zu gehen, um damit allen solchen Skrupeln ein Ende zu bereiten und eine - vom höchsten Standpunkt aus betrachtet - unberechtigte Abwehr Gottes von der Seele zu vermeiden". Vgl. dazu Unwissenschaftliche Nachschrift II, 181 ff: Der "Wildpark" fungiert hier als Ge-

August Albers meinte zu Petersons Nöten, seine *innerlichen* Leiden in einer Zeit, die auf den Nutzen und die äußerliche, berufliche Bewährung abgestellt ist, seien in sich Berufung genug und dürften nicht durch ein sichtbares Anachoretentum aufgehoben werden. Er empfahl ihm gerade jenes verinnerlichte Mönchtum, das zur Existenzform Kierkegaards geworden war:

"Die Krisis ist in dieser Zeit besonders stark und Du stehst vor dem Entweder-Oder: sie ertragen oder zu unterliegen. Eigentlich gehörst Du zu den berufslosen Mensch, Dein Beruf ist 'überhaupt dazusein'. (...) Dein Leben ist in unserer ganz auf Erwerb gestellten Kultur schrecklich schwer. Du kannst nicht, wie der hl. Antonius, in eine 'Thebeis' gehen. Du mußt in unserer Zeit 'arbeiten, um essen zu dürfen', sie duldet nicht das Essen ohne 'Arbeit'. Die Arbeit des von Gottergriffenseins ist ihr keine, weil sie absolut geist- und gottlos ist. (...) In einem Brief J.T. Becks hat er mal geschrieben (...): 'Du brauchst nicht in ein Kloster zu gehen, warte nur, bis Gott Dich selber in ein Kloster sperrt. Weißt Du, wie er das tut? Wenn er Dich ins Leiden setzt, das Deine Seele von der Welt absperrt, und Dein Tun und Wirken Dir niederlegt. Da sei ein rechter Klosterbruder aus Gottes Wahl.' Als ich das las, dachte ich gleich an Dich."²²²

Zur katholischen Kirche, so Albers, könne Peterson im Geiste Kierkegaards nicht abwandern, denn einem Kierkegaard wäre es unmöglich gewesen, sich mit den Unwahrheiten und Mißlichkeiten der katholischen Kirche abzufinden²²³. Peterson wußte also nicht, wie er seine Träume von der Abgeschiedenheit eines Klosters verwirklichen sollte²²⁴. Seine anderen Berater, Heim und Schmitz, sahen mit Sorge, daß er mit seinen mönchisch-klosterlichen Neigungen in der protestantischen Kirche ortlos zu werden drohte: "Heim meinte, für Naturen wie Dich sei ein evangelisches Kloster das Gegebene. Wir müßten eine solche Stätte haben."²²⁵

In diesen Jahren, in denen Peterson das heftige Verlangen verspürte, seine Existenz zu "claustrieren", gab es solche Stätten im Raum der evangelischen Kirche aber noch nicht. Die an mehreren Orten aufbrechenden Bemühungen um eine Wiedergewinnung kommunitärer Lebensformen zeigten erst im Verlauf der 20er Jahre erste Früchte: Aus pietistisch-erweckten Kreisen gingen 1920 und 1926 sogenannte "Bruderhof-Gemeinschaften" hervor, die 1918 gegründete "Hochkirchliche Vereinigung" plante seit 1923 die Konstituierung eines franziskanischen Tertiarenordens und 1926 entstand die "Berneuchener Bruderschaft"²²⁶. Peterson, mittlerweile Theologiedozent, beobachtete diese Vorgänge. Er meinte freilich, daß die theologische Begründung solcher Bestrebungen²²⁷ zu wünschen übrig lasse. Die Erscheinung der evangelischen Diakonissen beispielsweise sei doch notwendig viel problematischer als die der katholischen Schwestern, "weil das Ver-

genort zum mittelalterlichen Kloster, und Climacus schickt seinen "Religiösen" in einem psychologischen Experiment (203) "an einem Mittwoch zur Wildparkzeit" an diesen Ort der Zerstreuung statt ins Kloster.

²²² Albers an Peterson, 12.7.1919. Zu Petersons Verhältnis zu Johann Tobias Beck vgl. unten S. 214, 364 ff. (Exkurs 12), 831.

²²³ "Wenn ich allein an den Kultus denke!! mit ihm das Evangelium des Paulus vergleiche!! nein - das geht mir nicht zusammen. Alles, was die Kirche ihren Gliedern an Askese und dergl. auferlegt, wohl, aber nicht der Kultus, die Heiligen, das kanon. Recht, das System." Ebd.

²²⁴ An Haecker, 3.6.1919.

²²⁵ Schmitz an Peterson, 5.8.1919.

²²⁶ Vgl. dazu *Halkenhäuser*, Kirche und Kommunität, a.a.O. 185 ff. In der ersten Hälfte der 20er Jahre schrieb man Peterson gelegentlich eine "hochkirchliche Gesinnung" zu, vgl. O. Scheel an Hans Lietzmann, 2.1.1924, in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 479.

²²⁷ Das gelte schon für die bruder- und schwesternschaftlichen Gründungen im Bereich der "Inneren Mission" des 19. Jahrhunderts, sagt Peterson der Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, vgl. dazu auch *Halkenhäuser*, Kirche und Kommunität, a.a.O. 143 ff.

hältnis von Glauben und Werken in der Dogmatik des Protestantismus unsicherer gesehen wird als im Katholizismus"²²⁸. Zu Beginn seiner Vorlesung über die Geschichte des Mönchtums (SS 1922) machte Peterson auf die Not aufmerksam, wie man denn nun als protestantischer Theologe im Blick auf Luthers Verwerfung des Mönchtums mit der Erscheinung von Askese und Mönchtum umgehen sollte. Die in den Aussagen des alten Protestantismus, d.h. bei Luther und in den Bekenntnisschriften, niedergelegte Erkenntnis sei doch "in einem gewissen Sinne (...) tot, weil sie nicht mehr im Zusammenhang einer noch immer lebendigen kirchlichen Erkenntnisbildung" stehe. Was Theologen und Gelehrte wie Albrecht Ritschl oder Richard Reitzenstein zu den Erscheinungen von Askese und Mönchtum beizutragen hätten, seien im Grunde nur historische Aussagen, die keinen in die Pflicht nehmen könnten. So "groß und wahr" Luthers Erkenntnisse zum Verhältnis von Glaube und Werke auch sein mögen, sie blieben doch nur "tote Teilerkenntnis", wenn sich ihr "nicht andere, stets neue und lebendige Erkenntnisse der Kirche zugesellen". Wenn die evangelische Kirche heute Wert darauf lege, die Askese und das Mönchtum auch von anderen Gesichtspunkten als Luther her "zu sehen, zu beurteilen und eventuell zu verwerfen, so hätte eben eine lebendige Dogmenentwicklung auch diese andern Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen und ihnen Ausdruck zu verleihen". Solange das nicht der Fall sei, könne man nur phänomenologisch das Wesen und nur historisch die Geschichte der Askese und des Mönchtums darstellen, "aber eine theologische, die Gewissen bindende Erkenntnis vermögen wir nicht zu geben. Unsere Kirche hat die Macht zu binden eingeübt, wie furchtbar wäre es, wenn sie damit auch die Macht zu lösen verloren hätte!"²²⁹

Exkurs 4: Petersons "Verlobungsgeschichte"

In den Jahren des Studiums und der Promotion scheinen Beziehungen zu Frauen bei Peterson kaum eine Rolle gespielt zu haben. 1921 schrieb er einmal, der Wunsch, sich zu verloben, sei ihm "versagt" worden²³⁰. Nachdem sich seine Klosterträume aus praktischen wie theologischen Gründen nicht verwirklichen ließen, strebte er schließlich doch danach, sich dem "ethisch Allgemeinen" im Protestantismus anzupassen und zu heiraten. Er nahm die Enttäuschung von Freunden in Kauf, die ihn "schon im Geist in einem Benediktinerkloster gesehen hatten"²³¹ und verlobte sich zu Weihnachten 1923. Die Auserwählte war eine seiner Studentinnen, stammte vermutlich aus dem Ruhrgebiet, war 21 Jahre alt und hieß Elisabeth Beuscher²³². Petersons Patensohn Günther Schmitz zufolge war sie eine beeindruckende Frau. Peterson schrieb, er habe bei dieser Verlobung "nicht gedankenlos gehandelt"²³³, machte das Ereignis in seinem Freundeskreis bekannt²³⁴ und bekam im Februar 1924 vom Berliner Ministerium die beantragte Erhöhung der Vergütung zur Gründung eines Hausstandes bewilligt²³⁵. Die Hochzeit wurde schon für den 1. März 1924 festgesetzt²³⁶. Kurz vorher aber trennte sich Peterson von seiner Braut²³⁷, bzw.

228 Epilog zum Harnack-Briefwechsel (1932), 317.

229 Einleitung zur Geschichte des Mönchtums, SS 1922.

230 Peterson an Haecker, 18.7.1921. Vgl. dazu unten S. 236.

231 An Haecker, 22.12.1923. Vgl. auch der Kommentar Karl Barths: "Die Katholiken, die ihn schon bald zu haben meinten, sind sehr traurig darüber." Briefwechsel Barth-Thurneysen II, 5.2.1924 (Rundbrief), 225.

232 Peterson an Haecker, 22.12.1923; sowie Brief von Petersons Patensohn, Herrn Dr. Günther Schmitz, an mich (24.8.1989).

233 An Haecker, 22.12.1923.

234 Im Nachlaß finden sich einige Glückwunschschriften.

235 Vgl. Personalakte der Universität Göttingen.

236 Briefwechsel Barth-Thurneysen II, 5.2.1924, 225.

die Verlobung wurde gelöst²³⁸. Peterson fuhr nach München, um sich dort zu erholen²³⁹. Die Gründe für die Auflösung dieser Verlobung sind nicht bekannt. Peterson teilte sie auch Karl Barth nicht mit ("Gründe überflüssig"), der gleichwohl diesen "unergründlichen" Entschluß mit der Bemerkung kommentierte, Peterson habe diesen Schritt "streng nach Kierkegaard" getan²⁴⁰. Auch andere, z.B. Karl Ludwig Schmidt, erzählten, Petersons Verlobung und Entlobung habe sich in der Nachfolge Kierkegaards vollzogen²⁴¹. Es ist gewiß verlockend zu spekulieren, daß Peterson in dieser Verlobungsepisode das Schicksal Kierkegaards nachlebte, zumal er in seinen späteren Kierkegaardsaufsätzen gerade dieses Moment am Leben des Dänen hervorhob²⁴². Doch anders als im Falle Kierkegaards finden sich keine Reflexionen zu diesem schmerzlichen Ereignis in Petersons nachgelassenen Papieren. Vermutlich kam in Petersons Fall der Widerstand auch von seiten der jungen Frau, die Bolgianis Erinnerungen an seine früheren Nachforschungen zufolge eine überzeugte Protestantin gewesen war²⁴³. Peterson hat sich viele Monate lang nach der Auflösung dieser Verlobung noch darum bemüht, den Kontakt wieder aufzunehmen, und ließ keinen Zweifel daran, daß er weiterhin zu dieser Verbindung bereit war, doch die ehemalige Braut beantwortete seine Briefe zumeist nicht. Peterson war daraufhin entmutigt. Das kann man Briefen von Otto Schmitz entnehmen, der sich bemühte, zwischen den beiden zu vermitteln²⁴⁴. Im Dezember 1924 hielt die junge Frau ihr "Nein" zwar nicht mehr unbedingt aufrecht, zu einem "Ja" konnte sie sich aber auch nicht entschließen²⁴⁵. Es ist offensichtlich auch nicht mehr dazu gekommen. Letztlich mögen Peterson und seine Verlobte wegen einer möglichen Konversion Petersons auf diese Bindung verzichtet²⁴⁶ haben.

Petersons Werdegang als "Einzelner" zeigt, daß hinter seiner theologischen Deutung des Lebens Kierkegaards ("Kierkegaard und der Protestantismus", 1947) nicht nur theoretische Reflexionen, sondern ganz persönliche Erfahrungen stehen. Peterson hatte unter der Anleitung Kierkegaards seine früheren Bindungen im pietistischen Kreis aufgeben, fand dann aber keine Stätte, in der er neue Wurzeln hätte schlagen können. Seinen Erfahrungen zufolge war in der protestantischen Kirche all ihrem Individualismus zum Trotz kein Platz für ihn, der am liebsten "als Einzelner" seine Existenz vor Gott in klösterlicher Abgeschiedenheit verwirklichen wollte. Zugleich wurde ihm immer deutlicher, daß dieser Mangel an Möglichkeiten, eine solche Existenz zu leben, kein historischer Zufall war, sondern zuinnerst mit der "idealen" Soteriologie ("sola fide") der orthodoxen protestantischen Rechtfertigungslehre zusammenhing, in die nicht hineinpaßt, daß einem Einzelnen die Berufung zu einer besonderen Form christlicher Existenz außerhalb der Allgemeinheit zuteil werden kann²⁴⁷.

237 Den Erinnerungen von Dr. Günther Schmitz zufolge sogar erst am Tag vor der Hochzeit (Petersons Briefe legen nahe, daß es wohl doch einige Tage mehr waren), was in seiner Familie Empörung auslöste. Peterson war am 8. 1. 1924 mit seiner Braut im Hause von Schmitz in Münster zu Gast gewesen.

238 Gegenüber Karl Barth gebraucht Peterson eine neutrale Formulierung: "Meine Verlobung ist zurückgegangen." (An Barth, 24.2.1924).

239 Peterson an Barth, 24.2.1924. Barth vermutete, Peterson würde dort nun "kopfüber" katholisch werden, vgl. Briefwechsel Barth-Thurneysen II, 4.3.1924, 236.

240 Vgl. Barth-Thurneysen, ebd.

241 Vgl. *Quispel*, Encratism, a.a.O. 48, sowie Brief an mich, 6.12.1990.

242 Kierkegaard und der Protestantismus, 19 f. Vgl. dazu auch *Scholz*, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 127, der hier autobiographische Beimischungen vermutete. Freilich gibt es für diese Parallelisierung der "Verlobungsgeschichten" Kierkegaards und Petersons bisher keinen direkten Beleg von Peterson selbst.

243 Mündliche Mitteilung an mich.

244 Briefe vom Oktober 1924 und 6.12.1924 an Peterson, in denen er von Gesprächen mit der ehemaligen Verlobten berichtet. Günther Schmitz erinnert sich daran, daß sein Vater auch mit Peterson längere Gespräche in dieser Sache führte.

245 Vgl. Brief von Otto Schmitz vom 6.12.1924.

246 Vgl. die Bemerkung in seinem Brief an Karl Barth, Sylvester 1930 (Bibl. Nr. 60), er habe u.a. auf eine Familie "verzichtet".

247 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 23.

Exkurs 5: Zur Bedeutung der Askese in Petersons wissenschaftlichem Werk

Petersons positive Sicht der Askese ist nicht nur von Kierkegaard beeinflusst gewesen, sondern auch durch die weltflüchtigen Tendenzen im Werk Arthur Schopenhauers, das Peterson eingehend studierte²⁴⁸. Asketisch gesinnt war auch Jacob Burckhardt²⁴⁹, dessen Schriften Peterson schon früh las und dessen Name in seinem letzten Tagebuch im Zusammenhang des Askeseproblems auftaucht. Besonders ist hier schließlich Franz Overbeck zu nennen, auf dessen Verdikt über alle Versuche, ein Christentum ohne Askese zu konstruieren, sich Peterson in einer seiner Vorlesungen berief²⁵⁰. Es wird noch näher darzustellen sein, wie sich Petersons asketische Neigungen in seiner weiteren Lebensgeschichte niedergeschlagen haben: Sie führten ihn in den Umkreis des Benediktiner-Ordens. Diese Erfahrungen sind vor allem in das "Buch von den Engeln" (1935) eingegangen²⁵¹. Aber auch in den meisten anderen theologischen Veröffentlichungen der 30er Jahre ist das Thema Askese allenthalben präsent, sei es als spezifisch christlicher "Existentialausdruck des Pneumatisch-Übernatürlichen gegenüber der 'fleischlich'-jüdischen Sphäre"²⁵², sei es als notwendiger Vollzug der "*mortificatio Christi* an unserem Leibe"²⁵³. Diese verschiedenen Reflexionen sind die Frucht eines schon in allen exegetischen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen deutlichen Interesses am historisch wie theologisch unauflösbaren Zusammenhang von christlicher Eschatologie und Askese. Schon am Anfang des Evangeliums stünde ja "die Gestalt des Täufers voll dräuenden Ernstes und asketischer Strenge"²⁵⁴, und auch die eschatologischen "Ausnahmeforderungen" Jesu in der Bergpredigt seien nicht zu verwirklichen "ohne eine - durch den Charakter der eschatologischen Zeit bedingte - *asketische Grundhaltung*"²⁵⁵. Auch die Aussagen des Apostels Paulus über die notwendigen Leiden des Christen dürften keineswegs spiritualisiert werden: Da "die *doxa* am Leibe kund werden" solle, müßten auch "die Verleugnungen (...) den Leib treffen"; sie stellten "als eigentlich asketische Leistungen die Voraussetzung für die Verherrlichung des Leibes mit Christus" dar²⁵⁶.

Eine thematisch-thetische Veröffentlichung zu den "Anfängen der christlichen Askese" wagte Peterson erst 1948, als ihm einige 1936 publizierte Fragmente der Paulus-Akten eine ausreichende textliche Grundlage zu bieten schienen²⁵⁷. Die verschiedenen Apostelakten ließen ihn nach dem Ursprung der christlichen Askese "im Zusammenhang der Literatur der Judenchristen in Palästina, Syrien und Mesopotamien" suchen²⁵⁸. Der kosmische und eschatologische Charakter dieser jüdenchristlichen Form von Askese zeige, daß "die christliche Askese in ihren Ursprüngen weder mit der griechischen Philosophie noch mit einem metaphysischen Dualismus etwas zu tun hat, sondern in einem engen Zusammenhang mit dem Glauben an eine nahe bevorstehende Ankunft des Reiches Gottes" stünde²⁵⁹: Es ginge in dieser Askese darum, "die Ankunft des Reiches Gottes zu beschleunigen", indem nicht nur die Konkupiszenz des einzelnen Menschen überwunden, sondern insgesamt die Kette der Geburten, durch die die Welt fortbestehe, abgebrochen werden solle²⁶⁰. Peterson hat sich in seinen Schlußbemerkungen von dieser asketischen Ausfor-

248 Einer der Sätze Schopenhauers, den Peterson sich notierte, besagt, daß der Protestantismus mit der Askese schon den Zentralpunkt des Christentums aufgegeben habe.

249 Vgl. zu Burckhardt E. Berneburg, Jacob Burckhardts Würdigung des Mönchtums, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), 289-319.

250 Vgl. 1. Vorlesung Geschichte der alten Kirche, Kapitel Didache. Zu Petersons Verhältnis zu Overbeck vgl. unten Kap. IX.1.d. sowie IX.3.a. sowie S. 574 f, 719 f.

251 Vgl. dazu unten S. 452 ff. Auch G. Quispel sieht die Wurzeln für Petersons Interesse an der Askese in diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, vgl. Encratism, a.a.O. 37 f.

252 Die Kirche aus Juden und Heiden (Theologische Traktate), 291 Anm. 23.

253 Zeuge der Wahrheit, 181.

254 1. Vorlesung Geschichte der alten Kirche, Kap. Didache.

255 Art. Bergpredigt (1927), Sp. 910. Hervorhebung durch Peterson.

256 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,17, Ms S. 215.

257 Vgl. Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 209.

258 Vgl. ebd. 212. Vgl. dazu den Verweis von G. Kretschmar im Kapitel "Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche", in: H. Frohnes/U.W. Knorr (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. 1, München 1974, 94-130; 96 Anm. 8.

259 Ebd. 219.

260 Vgl. ebd. 218 f.

mung der Eschatologie keineswegs distanziert, sondern in ihr den Ausdruck der "gegenwärtigen Realität" gesehen, die mit der jungfräulichen Geburt Jesu durch Maria und der Auferstehung Christi von den Toten angebrochen sei; er betonte, daß solchermaßen "die christliche Askese ein untrennbares Element des christlichen Glaubens" sei²⁶¹.

Dieser Aufsatz Petersons hat in der neueren Forschungsgeschichte zum Ursprung und Wesen der christlichen Askese eine wichtige Rolle gespielt, wie man besonders an einem umfangreichen Beitrag Georg Kretschmars zu diesem Thema aus dem Jahr 1964 sehen kann²⁶². Die Studie zum Ursprung der christlichen Askese steht dabei nicht isoliert in Petersons wissenschaftlichem Spätwerk, sondern ist umgeben von einem ganzen Kranz von Untersuchungen zum Phänomen des frühchristlichen sogenannten Enkratismus²⁶³, die im Band "Frühkirche, Judentum und Gnosis" versammelt sind: In der Studie "Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt" (1947) - Peterson versucht nachzuweisen, daß hier "die Tollwut ein Symbol für die Sünde" sei - geht es um den "Problembereich von Konkupiszenz und Taufe" bzw. Enkratismus und Taufe²⁶⁴. Der Aufsatz "Die 'Taufe' im acherusischen See" (1955) wiederum sollte "den Nachweis einer engen problemgeschichtlichen Verbindung zwischen jüdischer und christlicher Apokalyptik und einen Hinweis auf die 'Vorgeschichte' der christlichen Taufe" erbringen²⁶⁵. 1949 zeigte Peterson in einer ausführlichen Untersuchung zum "Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli" im Zusammenhang mit den anderen Apostelakten, insbesondere den Thomas-Akten, daß man aus diesen Texten "die dem Manichäismus vorausgehende und für diesen nicht bedeutungslose Tradition der mesopotamischen Enkratiten" ermitteln könne²⁶⁶. In der Studie "Die Spiritualität des griechischen Physiologus" (1954) verdeutlichte er, daß die Geisteshaltung dieser Schrift zutiefst enkratistisch geprägt sei. In seiner letzten wissenschaftlichen Untersuchung, der "kritischen Analyse der fünften Vision des Hermas", meinte Peterson, der "unvergleichliche Wert des Hirtenbuches" liege darin, "daß es uns einen Blick in die Entwicklung der Askese innerhalb des Judentums gewährt"²⁶⁷. Auch andere gelehrte Studien dieser Jahre sind durchsetzt mit Hinweisen auf die Geschichte der frühchristlichen Askese, besonders im Zusammenhang der verschiedenen Anschauungen von der Taufe. Freilich gemahnen alle diese Beiträge in der Form ihrer Präsentation an einen kaum zu durchdringenden Dschungel, der es dem systematisch orientierten Theologen schwer macht, die hier verborgenen theologischen Schätze zu bergen und auszuwerten. Selbst den Fachgelehrten fiel es nicht immer leicht, die Bedeutung der Beiträge Peterson sofort zu erfassen²⁶⁸. Gilles Quispel hat zu Beginn des großen internationalen Kolloquiums

261 Vgl. ebd. 220. In diesen Zusammenhang sind auch die Bemerkungen zum Verhältnis der Frau zu ihrem Leib zu sehen, die Peterson an den Schluß seiner Betrachtung "Das Lachen Saras" stellte: "Eine tiefe Unorientiertheit gehört zum Wesen der Frau, die den Tod in die Geburt webt und in sich den jungfräulichen Schoß Mariens sucht." (Marginalien, 64). Man denke auch an eines der "Neuen Fragmente" (Bibl.Nr. 416), in denen Peterson die "Flucht" in das "Warme" z.B. der Ehe mit dem Verrat gleichsetzt, den Petrus in der Nacht der Gefangennahme Jesu am Feuer der Diener des hohepriesterlichen Palastes verübte; solch ein "Rückgang unseres geistlichen Lebens" müsse "durch irgendwelche heroischen Akte" gesühnt werden, "und sei es auch nur durch die Tränen der Reue beim Hahnenschrei" (250).

262 Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, jetzt in: K.S.Frank (Hg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975 (= Wege der Forschung, 409), 129-180; Kretschmar bezieht sich ausführlich auf Petersons Vorgaben (sowie Arbeiten von A.Vööbus und A.Adam zur syrischen Askese) und ergänzt Petersons eschatologische Begründung mit einer christologischen, vgl. ebd. 177. Kretschmar hat Peterson übrigens auch persönlich kennengelernt, als ihn dieser in seinen letzten Lebensmonaten in Hamburg aufsuchte.

263 Vgl. zur Bedeutung der *enkrateia* (Enthaltsamkeit) im frühen Christentum auch H.Chadwick, Art. *Enkrateia*, in: RAC Bd. 5 (1962), Sp. 343-365 (mit Referenz auf Peterson 353). Wichtig ist hier besonders Paulus' Auseinandersetzung mit enkratistischen Bewegungen in 1 Kor 7. Dieses Kapitel wurde, so Chadwick, "der biblische Freibrief für die Bewegung der Enkratiten des 2. und 3. Jahrhunderts" (350). Im 2. Jahrhundert sei die enkratistische Ethik "fast allgemein in der Kirche anerkannt" gewesen - "wenn die Ehe auch zulässig bleibt, so gilt sie doch als zweitrangig" (351).

264 Vgl. *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 235. R.L.Fox hat im Zusammenhang seiner Darstellung der asketischen Ideale der frühen Christen diesen Aufsatz als "brilliant study" gepriesen, vgl. *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine* London/New York etc. 1988 (1986¹), 739 Anm. 37.

265 *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, ebd. 332.

266 Vgl. ebd. 208.

267 Ebd. 282.

268 Gilles Quispel erinnerte sich mir gegenüber daran, daß Peterson nach der Veröffentlichung des nicht minder kryptischen Aufsatzes zur "Befreiung Adams aus der *Anagke*" - zu dieser Studie vgl. unten Kap.

zum Thema des Enkratismus im Jahr 1982 in Mailand Peterson als "Pionier" dieser Forschungsrichtung sowie die einzelnen Ergebnisse seiner Studien noch einmal eigens ins Bewußtsein vor allem der jüngeren Gelehrten gehoben²⁶⁹. In letzter Zeit erscheinen - vor allem im angelsächsischen Raum - immer wieder umfassende Darstellungen der Geschichte und der Vielfalt asketischer Lebensformen in der frühen Christenheit, die davon ausgehen, daß nicht nur Johannes der Täufer und vielleicht einige jüdische Sekten ein asketisches Leben führten, sondern auch Jesus selbst und ebenso Paulus das Ideal einer eschatologisch motivierten geschlechtlichen Askese verkündigten und praktizierten²⁷⁰.

Die genannten Forschungsbeiträge zum judenchristlichen Ursprung der Askese hat Peterson sämtlich erst Ende der 40er und Anfang der 50er Jahre publiziert; seine Pionierarbeit zum Thema speziell des syrischen Enkratismus begann jedoch schon ungefähr 25 Jahre früher: Bereits in seinen ersten kirchengeschichtlichen und patrologischen Vorlesungen zeichnete sich dieser Weg deutlich ab²⁷¹.

VI.4.f. - ganz enttäuscht war, daß ein unmittelbares, starkes Echo der Fachwelt ausblieb; viele der Gelehrten legten den Text offensichtlich zunächst mit einem Achselzucken beiseite.

269 Vgl. *Enkratism*, a.a.O. 35 ff.

270 Vgl. z.B. das vielbeachtete Werk von P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München/Wien 1991 (Orig. *The Body and Society*, New York 1988), vgl. speziell zum Enkratismus ebd. 98 ff (111 Anm. 51 mit Bezug auf Petersons Askese-Aufsatz); E. Pagels, Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek bei Hamburg 1991 (orig. Adam, Eve, and the Serpent, 1988), zur ursprünglich eschatologischen Motivierung der Askese bei Jesus und Paulus vgl. ebd. 65.

271 Besonders interessant sind hier Petersons Ausführungen zum 2. Klemensbrief, die er im Wintersemester 1923/24 in der Vorlesung zur Geschichte der altchristlichen Literatur vortrug. Er sah diese Schrift auf der einen Seite "in einem relativen Zusammenhang mit der Gnosis", zum anderen vermerkte er als Besonderheit dieses Briefes eine "asketisch enkratistische Tendenz". Dieser Brief sei - so liest man schon in der Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22) - "ganz durchtrübelt von dem Gegensatz der beiden Welten, des jetzigen bösen und des kommenden guten Aons. In dieses wilde Ringen ist der Mensch verstrickt. Er muß Partei ergreifen, er muß sich zum kommenden Aon stellen und sein Fleisch rein erhalten. Denn das gilt es eben zu verstehen, daß der Kampf der beiden Aonen nicht in einer abstrakten Schattenwelt, sondern in einer realen Leibeswelt vor sich geht, daß nicht irgend ein Gebiet des Lebens von diesem Kampfe frei bleibt, nein, daß er sich eben auch in diese Leibeswelt hinein erstreckt, die unser Geist so gerne als bedeutungslos dem Kampfe fernhalten will." Peterson trug im Wintersemester 1923/24 auch seine "persönliche Auffassung" zu historischem Hintergrund und Verfärserschaft des Briefes vor: "Wenn ich auch den Zusammenhang des 2. Clemensbriefes mit dem Enkratitentum nicht im strengen Sinne beweisen kann, so halte ich es doch für durchaus möglich, daß hier eine Verbindung vorliegt, ja ich würde es sogar nicht für ausgeschlossen halten, Tatian als Verfasser des 2. Clemensbriefes zu bezeichnen." Letztere Hypothese hat sich wohl nicht bewahrt, aber noch im Aufsatz über das "Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli" bekräftigte Peterson gegen anderslautende Ansichten, daß "der Enkratismus (...) in der christlichen Tradition stets an den Namen Tatians gebunden gewesen" sei (ebd. 208; zu Tatian und den Enkratiten vgl. auch Chadwick, Art. Enkrateia, a.a.O. Sp. 352 ff; Brown, Keuschheit der Engel, a.a.O. bes. 105 f). Interessant ist auch an der frühen Vorlesung Petersons, daß ihn der mit dem Gedanken der Leibesauferstehung verbundene Kirchenbegriff des 2. Klemensbriefes vermuten ließ, dieser Text sei in Syrien entstanden, wo sich "gewisse Ideen des Urchristentums viel länger gehalten [hätten], als in irgendeinem anderen Teil der Kirche" (später haben auch andere Forscher diesen Ursprungsort vermutet; mittlerweile ist aber als Alternative auch Ägypten im Gespräch, vgl. zur Forschungslage Kl. Wengst, *Schriften des Urchristentums II*, Darmstadt 1984, 207-235). Syrien mit seinen "altertümlichen Zuständen", näherhin ein Milieu, "das anscheinend jüdisches Schrifttum für christliche Zwecke umarbeitete", war für Peterson auch der Entstehungsort der Didache (vgl. Vorlesung Geschichte der alten Kirche, WS 1921/22) - eine These, die noch heute mit guten Gründen vertreten wird (vgl. Wengst, *Schriften*, a.a.O. 61; Harnack und einige andere plädierten für Ägypten. Peterson zweifelte übrigens schon damals an der Zuverlässigkeit des Bryennios-Textes; diesem Zweifel hat er dann 1951 ausführlich in der Studie "Über einige Probleme der Didache-Überlieferung" Ausdruck verliehen, vgl. dazu unten S. 317). Die Bedeutung des syrischen Raums im frühen Christentum für die Ausbildung von Theologie, Liturgie und Lebensformen ist erst nach einigen Anstößen von W. Bauer 1934 den Forschern allmählich zu Bewußtsein gekommen; mittlerweile sind die archaischen Formen (jüdisch-)christlichen Lebens und (jüdisch-)christlicher Theologie mit ihrem ausgeprägt enkratistischen Charakter Gegenstand mancher Untersuchung geworden, vgl. z.B. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A study in early syriac tradition*, Cambridge/New York etc. 1977² (1975¹); zur Forschungslage und dem besonderen Charakter des syrischen Christentums vgl. ebd. die informative Einführung 1-38.

e) Der Einzelne und die Kirche

i) *Kierkegaards Gemeinschafts- und Kirchenverständnis*

Wie konnte Peterson, der mit Kierkegaard den Fluchtpunkt der Wirklichkeit christlichen Lebens in der Existenz als Einzelner vor Gott sah, zu der Auffassung kommen, daß die Kirche ins Zentrum christlichen Glaubens gehört? Kierkegaard hatte hier seinen Part als geistiger Mentor weitgehend ausgespielt. Die Frage nach einer gewissen Kirchlichkeit bei Kierkegaard jenseits seiner dialektischen Verhaltensweisen ist schwer zu beantworten. Die einander widersprechenden Deutungen, die man in der Forschung zu dieser Frage findet²⁷², sind Ausdruck der Spannung zwischen Kierkegaards Betonung apostolischer bzw. kirchlich-amtlicher Autorität im "Buch Adler" und seinem eigenen Kirchenangriff, zwischen seiner formalen Orthodoxie und seinem eigentlichen Interesse an der subjektiven Aneignung des Christlichen. Diese Spannung zeigt sich auch in Kierkegaards Selbstverständnis als "Korrektiv des Bestehenden".

Mochte Kierkegaard auch aufgrund seiner konservativen Geisteshaltung lange Zeit jene an die Wurzel gehende Kirchenkritik zurückgehalten haben, die erst im letzten Streit losbrechen sollte, so bedeutete die Größe der Kirche für ihn doch nie eine qualitative Steigerung der Existenz des Einzelnen, sondern umgekehrt sollte die ausgelaugte Gemeinschaft durch Intensivierung der Innerlichkeit in den Einzelnen ihr Salz wiedergewinnen. "Gemeinschaft" als empirisch-soziales Phänomen war für ihn eine "Zwischenbestimmung" zwischen Gott und dem Einzelnen, ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche²⁷³. Die Abendmahls"gemeinde" am Werktag, zu der er spricht, besteht aus "Vereinzelten"²⁷⁴, die sich aus der Allgemeinheit der Feiertagsgemeinde aussondern, um durch den Altargang die Gemeinschaft mit Christus zu suchen, ohne daß dabei eine irgendwie geartete "soziale" Dimension in den Blick käme²⁷⁵. Aber auch die transempirische Gemeinschaft der triumphierenden Kirche wurde von Kierkegaard in der Polemik gegen die "Christenheit", die ihm zu früh, nämlich unter Ausparung der Leidensforderung triumphierte, streng ins Jenseits der Vollendung verwiesen²⁷⁶. Der Einzelne im Sinne Kier-

272 Vgl. das Spektrum von Ansichten in den Überblicken von *Kehrbach*, Problem der Kirche, a.a.O. Dieses Spektrum reicht auf protestantischer Seite von der Behauptung beispielsweise Schrempfs, Kierkegaard hätte konsequenterweise der Kirche vollends den Rücken kehren müssen (vgl. dazu Kehrbach, 92), bis zu Entschuldigungsversuchen etwa Geismars, Kierkegaards Angriff sei gerade in einer "übermenschlichen Liebe" zur Kirche begründet gewesen (vgl. Kehrbach, 81). Katholische Kierkegaardleser sind sich hierin aber beileibe nicht einig, vgl. z.B. (ebd.103 f) die Gegenüberstellung der Deutungen Kampmanns (Kierkegaards Kirchenangriff sei eine "Entgleisung", über die man hinwegsehen sollte) und Guardinis (Kierkegaards Betonung des Einzelnen und des Persönlichen führe zu nihilistischer Isolation).

273 Vgl. Tagebücher III, 80 ff (Pap. IX A 315/316).

274 Vgl. Christliche Reden 1848, 289.

275 Vgl. dazu *Schüpp*, Paradox, a.a.O. 222, sowie von *Kloeden*, Leiden und Gemeinde, 137 ff. Das Ausfallen der Gemeinschaftsdimension ist mitbestimmt durch Kierkegaards Abneigung gegenüber der Gemeindetheologie Grundtvigs.

276 Vgl. Einübung im Christentum, 208 ff, zur "triumphierenden Kirche" 208 ff. Auch für die "streitende Kirche" gilt, daß "stets vom Einzelnen gestritten" wird; "denn das eben ist Geist, daß jeder ein Einzelner vor Gott ist, daß 'Gemeinschaft' eine niedrigere Bestimmung ist als 'der Einzelne'(...). Und selbst wenn die Einzelnen Tausende wären und dergestalt im Verein stritten, christlich verstanden, streitet doch jeder Einzelne, außer im Verein mit anderen, zugleich in sich selbst, und wird als Einzelner Rechenschaft geben am Tage des Gerichts (...). Die Gemeinde gehört daher eigentlich erst der Ewigkeit zu; 'die Gemeinde' ist in Ruhe was 'der Einzelne' in Unruhe ist." (222 f).

kegaards ist der natürlichen Gemeinschaft entrissen, ohne in einen neuen, durch die Erlösung gestifteten Zusammenhang eingeführt zu werden:

"Das Christentum vereint die Menschen nicht, sondern es trennt sie - um jeden Einzelnen mit Gott zu vereinen. Und wenn dann einer derart geworden ist, daß er Gott zugehören kann, so ist er dem abgestorben, was die Menschen vereint."²⁷⁷

Der Einzelne Kierkegaards hat aber auch keinen Ort im umfassenden Ganzen der Schöpfung, er existiert "akosmisch"²⁷⁸, ohne Welt im Sinne des Universums²⁷⁹. Kierkegaard radikalisierte den pietistischen Rückzug des Menschen auf sich selbst, der eine Reaktion war auf den Verlust des antik-mittelalterlichen Weltbildes²⁸⁰, indem er auch noch die privaten Bindungen eines Konventikels verschmähte. Der Einzelne Kierkegaards existiert prinzipiell unkirchlich²⁸¹ und entzieht sich erst recht einer vorgängigen institutionellen Einbettung. Kierkegaard hat durchaus erkannt, daß diese Existenz eine Überforderung der menschlichen Kräfte ist, war aber dennoch nicht bereit, von dieser Forderung, die er als "ewige Wahrheit" betrachtete, abzusehen²⁸².

ii) Jesus Christus als Einzelner und die vielen Kirchenchristen

In Kierkegaards Sicht der "Christenheit" brach mehr und mehr die Kluft auf zwischen der Existenz des schlechthin Einzelnen, des Gott-Menschen, und den vielen Millionen

277 Tagebücher V, 185 (Pap. XI 1 A 96).

278 Kierkegaard ist gelegentlich auf den Vorwurf des Akosmismus eingegangen, vgl. z.B. die Verteidigung in Unwissenschaftliche Nachschrift II, 45 f: ohne die ethische Wirklichkeit nütze auch der ganze (kreatürliche und geschichtliche) Kosmos nichts.

279 Vgl. dazu Schütz, Parusia, 193 f; Anz, Philosophie und Glaube, a.a.O. 199 f; 204; Löwith, Jener Einzelne, a.a.O. 551 f: "Kierkegaard vertrat zwar den Glauben, daß der Mensch eine Schöpfung der göttlichen Vorsehung ist, aber die natürliche Schöpfung von Himmel und Erde und aller irdischen Lebewesen schien ihm bedeutungslos. Was ihn anging und interessierte, war ausschließlich seine geschichtliche Mit- und Umwelt und innerhalb ihrer die Möglichkeit der sich, für oder gegen den christlichen Glauben, entscheidenden einzelnen Existenz. Was Kierkegaard mit einer extremen Intensität bedacht hat, war das einmalige Ganze der auf sich selber gestellten vereinzelter Existenz, aber nicht ihr Verhältnis zum Ganzen der von Natur aus immer schon seienden Welt."

280 Vgl. Schmithals, Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht, a.a.O. 283: "Nachdem das kosmisch anschauliche Miteinander von Gott und Mensch und die darin verankerte Gottesgewißheit des Menschen durch die moderne Kosmologie zerstört worden war, suchte also der Pietismus auf seine Weise, dies Miteinander im inneren Kosmos des Menschen bzw. im geistigen Universum neu zu gewinnen."

281 Vgl. auch T. Böhlin, Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1926), 163-198; 268-279. Böhlin meint, Kierkegaard verwechselte beständig das Persönliche mit dem Individualistischen und abstrahiere darum den Einzelnen "von allem, was Gemeinschaftsleben, Gesellschaft und Kirche heißt" (276 f). Auf den Ausfall der überindividuellen, kirchlichen Dimension in Kierkegaards Christentum ist vielfach (vor allem natürlich von katholischer Seite) aufmerksam gemacht worden, vgl. z.B. Haecker, Christentum und Kultur, a.a.O. 109; 133; Kampmann, Erzieher, a.a.O. 51 f; Gerken, Theologie, a.a.O. 34 f.; auch Anz, Philosophie und Glaube, a.a.O. 204. Auch zur Frage der Kirche lassen sich aus dem vielbödigen Opus Kierkegaards gelegentliche Aussagen anführen, die in eine andere Richtung weisen. Przywara (Geheimnis, a.a.O. 102) hat aus den Tagebüchern zwei entsprechende Passagen beigebracht, die auch für die kirchliche Dimension die "Aussicht ins Katholische" öffnen sollen. Er vermeidet freilich Reflexionen darüber, daß diese Passagen dem Frühwerk (den Tagebüchern von 1836 und 1838) entstammen und schon allein deshalb keine generelle Tendenz anzeigen.

282 Vgl. folgende Aussage: "ich bin zu der Entscheidung gekommen, daß dieser Gedanke [des "Einzelnen"] der Gedanke der ewigen Wahrheit ist; aber daß ihn, wenn er im größten Maßstabe durchgeführt werden soll, daß ihn dann kein Mensch aushalten kann (...). Die Wahrheit in einem Einzelnen das ist reinste Geistesmacht (...); da jedoch der Mensch als Mensch nicht reiner Geist ist, so hat er ein Bedürfnis nach Gemeinsamkeit (...). Das ist, wenn man so will, eine traurige Wahrheit". Tagebuchaufzeichnungen, in: Die Schriften über sich selbst, 151 f.

Kirchenchristen. Peterson hingegen verlor bei aller Kritik am Erscheinungsbild seiner Kirche die kirchliche Dimension der Existenz des Glaubenden nie ganz aus dem Auge²⁸³. Zunächst spielten eher pragmatische Gesichtspunkte eine Rolle. Als Student zweifelte er daran, ob eine Verkündigung, die allein auf den Einzelnen zielt, weitere Volkskreise erreichen könnte. Sorge bereiteten ihm die Erfolge säkularer "Gemeinschaftsbewegungen" wie der Sozialdemokratie, die - so sein Urteil - in der Gegenwart "den sozialen Trieb" der Menschen befriedige, der früher von der Kirche aufgefangen wurde²⁸⁴. Das "gleichmacherische Ideal" der Sozialdemokratie entspreche der Objektivierung des Menschen, die durch die Erfindung und Nutzung der Maschine eingetreten sei. Das Christentum hingegen sei subjektiv, und die "protestantische Religion" sei Sache des Einzelnen. Peterson bezweifelte jedoch, ob eine "individuelle Behandlung" die Kreise der Arbeiterschaft gewinnen könne. Vielmehr gelte es, das auch im Christentum vorhandene objektive Moment zu stärken. Objektiv seien im Christentum nämlich die Mittel, die zur Erreichung des Ziels "Reich Gottes"²⁸⁵ eingesetzt würden, die "Geburts- und Nachwuchskirche", das Gnadenangebot und die Wiedergeburt; subjektiv sei dann die persönliche Aneignung dieser Vorgegebenheiten im Ergreifen der Gnade und im neuen Leben: "Es gilt daher in unserer Zeit dem Liberalismus und der Gemeinschaftsbewegung zum Trotz die Kirche zu stärken. Im Objektiven den Einzelnen zu Gott zu führen."²⁸⁶

Peterson wurde zunehmend vom Mißtrauen ergriffen, daß die ausschließliche Konzentration auf den Einzelnen letztlich doch eine egoistische Selbstzentrierung des Menschen fördere:

"Setzt die Verkündigung beim 'Einzelnen' an, so bejaht sie ja die sündige Beschränktheit aufs eigene Ich und kann daher dem Eudämonismus nicht ausweichen. Dieser Eudämonismus aber macht unfähig zu Welt- und Kulturfeindschaft, die mit dem christlichen Glauben verknüpft ist. Nur durch Hinweis auf die Verlorenheit der *Welt* können wir in der *Welt* den Einzelnen retten."²⁸⁷

In einem für die Entwicklung der Theologie Petersons sehr vielsagenden Passus von ca. 1918/1919 versucht er, die Kluft, die nach Kierkegaard den Einzelnen *par excellence*, Jesus Christus, von der Vielzahl der Christen trennt, ekklesiologisch zu überwinden. Er

283 Freilich verraten manche Überlegungen Unsicherheit über den Stellenwert von "Kirche" im Verhältnis des Einzelnen zu Gott. Das gilt vor allem für einige lose Notizen, die davon reden, Kirche sei "ein Kompromiß zwischen Mensch und Gott im Sozialen", eine "Vermittlung und Abschwächung seelischer Gegensätze" etc. Diese Überlegungen sind natürlich von Kierkegaard angeregt: "Deshalb mußte Kierkegaards Kampf um die 'Unruhe' ein Kampf gegen die Kirche werden."

284 Tagebucheintragung, 30.4.1911.

285 Peterson setzt sich hier von Hermann Kutter ab, der übersehe, daß das Endziel "Reich Gottes" bzw. "Zukunftsstaat" von Christentum und Sozialdemokratie auf jeweils unterschiedlichem Wege angestrebt werde, nämlich persönlich und unpersönlich, subjektiv und objektiv.

286 Tagebucheintragung, 30.4.1911; im folgenden gleiten diese frühen Überlegungen dann allerdings ab in Richtung auf ein "völkisches Christentum": "Nur das Volk kann uns helfen, nicht ein dürres schwankendes Individuum." Sonst taucht die Kirche in den Notizen dieser Jahre nur noch auf als die in der Gegenwart verspottete, erniedrigte und gedemütigte ehemals stolze Magd. Hat die Kirche solchermassen Anteil an der Erniedrigung Christi, so werde sie auch mit ihm in Herrlichkeit auferstehen, und Christus werde bei seiner Wiederkunft im Gericht sich der wenigen freuen, die ihm treu geblieben sind.

287 Lose Notiz. Man erinnert sich bei solchen Überlegungen an die Kierkegaard-Kritik *Adornos*, der meinte, Kierkegaards Einzelner passe nur zu gut zum atomisierten Individualismus der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und sei infolgedessen ohnmächtig zu veränderndem Eingreifen: "Innerlichkeit kommt dem Auswendigen zugute, das die Einzelnen zu ohnmächtigen Atomen reduziert." Kierkegaard noch einmal, a. a. O. 256.

verwendet dabei etliche Elemente aus dem Denken Kierkegaards, stellt sie aber in einen ganz anderen Zusammenhang²⁸⁸:

"wenn die Wahrheit nicht im Substantiellen oder Empirisch Vereinzelten zu finden ist, so ist auch die Offenbarung des Religionsstifters nicht in einzelnen Sätzen, selbst nicht in einem Buche beschlossen, sondern in der lebendigen Mitteilung selber, so wird auch die Verbindung seiner Person mit der 'Lehre' nicht in einzelnen Grunddogmen zu suchen sein, die vor aller historischen Vermittlung da sind, sondern allein in der lebendigen Verbindung, mit der diese Gemeinschaft sich die Wahrheit zu eigen macht und sie verwirklicht (Nachfolge). So kommt gerade in der Lehre, daß Christus mit der Kirche identisch ist (siehe Epheserbrief) jene Idee zum Ausdruck, daß die Wahrheit nicht etwas Einzelnes, Zufälliges, Objektives, Empirisches ist, sondern nur in der Existenz zur Verwirklichung und Offenbarung kommt. So allein aber auch erklärt sich die Verbindung von Kirche und Religionsstifter, von den Viel zu Vielen und dem Allereinsamsten, denn diese Verbindung ist nicht erst sekundärer Art, wie der Protestantismus und Liberalismus meint, sondern liegt als im Wesen der religiösen Mitteilung (indirekte Mitteilung; Christus kann - da er wesentlich Gott ist - nur durch Menschen (Kirche) reden) und im Wesen der Wahrheit (Wahrheit kann nur in der Existenz, nicht in der Logik erfaßt werden) begründet."

Von Kierkegaard übernommen ist die Ablehnung eines Wahrheitsbegriffs, der Wahrheit als Prädikation objektiver Setzungen bestimmt²⁸⁹, und das Verständnis des Christentums als indirekter, mittelbarer Existenzmitteilung durch den als Einzelnen existierenden Gott-Menschen²⁹⁰. Ebenfalls von Kierkegaard inspiriert ist die Vorstellung von Christus als "Allereinsamsten", dem gegenüber sich die Unzahl von Christen, die "Viel zu Vielen", zunächst als Widersinn ausnehmen²⁹¹. Ein fremder Brocken im Strom dieser Kierkegaardismen ist nun freilich der Rückgriff auf die Größe der Kirche, durch die die "lebendige Verbindung" zwischen Christus und seinen Nachfolgern zustande komme. Bei der "Lehre", nach der "Christus mit der Kirche identisch ist", handelt es sich um eine verkürzte Wiedergabe von Eph 1,23: "Sie (die Kirche) ist sein Leib und wird von ihm erfüllt". Durch diese Einfügung verändern sich nun auch die indirekten Kierkegaardzitate: Es ist nicht der Einzelne, der sich die Wahrheit existenziell in der Nachfolge aneignet, sondern die "Gemeinschaft" (der Kirche). Vershoben ist auch der Sinn der "indirekten Mitteilung". Kierkegaard war freilich der Meinung, daß sich der Gott-Mensch nur indirekt mitteilen könne²⁹², und dieses Gesetz der "indirekten Mitteilung" gelte in der Forderung der Verdoppelung auch für den einzelnen Christen²⁹³. Peterson "vereinfacht" beide Untersätze nun aber, indem er sie kurzschließt: Christus kann (da er wesentlich Gott ist) nur indirekt durch die Menschen (die Kirche) reden. Er setzt die Existenz Jesu Christi mit der Existenz der (Gemeinschaft der) Nachfolgenden unter Berufung auf die Ekklesiologie des Epheserbriefes in eins und betont ausdrücklich, daß diese Verbindung nichts "Sekundäres" sei²⁹⁴. Damit wird implizit natürlich auch das Monopol, Glauben für sich

288 Es handelt sich um die Fortsetzung jenes undatierten Briefes, in dem Peterson in idealtypischer Betrachtung die Gestalten von Protestantismus und Katholizismus zu erfassen sucht. Vgl. oben S. 123 ff.

289 Vgl. dazu *Weisshaupt*, *Zeitlichkeit*, a.a.O. 42 ff. Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift I, 179 ff.

290 Vgl. z.B. *Einübung im Christentum*, 125 ff.

291 Vgl. etwa: "Aber Salz zu sein und geopfert zu werden, dazu eignen sich weder Tausende oder (noch weniger!) Millionen (...). Geht es hingegen um Gewinn und um Mittelmäßigkeit (...) da beginnt die Möglichkeit dazu schon mit den 100000, wächst mit jeder Million und erreicht den Gipfel, wenn die ganze Welt Christ geworden ist." (*Augenblick*, 44).

292 Vgl. z.B. *Einübung im Christentum*, 137.

293 Zum Problem der religiösen Mitteilung und der Verdoppelung oben Kap. IV.1.c.ii.

294 Gegen die methodische und inhaltliche Trennung der Frage nach dem historischen Jesus und der Frage nach der Kirche polemisiert Peterson auch in der Vorlesung über Alte Kirchengeschichte (WS 1921/22): "Der Rationalismus aller Zeiten pflegt zu argumentieren: Was war Christus? Was sagte er? Und was ist da-

zu fordern und sich zum Gegenstand der Wahl zu machen, das Kierkegaard dem "Gott-Menschen" vorbehält²⁹⁵, auf die Kirche ausgedehnt, insofern sie Leib Christi ist, durch den sich Christus, der Gott-Mensch, indirekt, in der Verhüllung des Inkognito offenbart. Andernorts hat Peterson, wie gezeigt wurde, dieses Recht der Kirche, bzw. diese auch von ihr selbst schwer zu tragende Pflicht, sich selbst zum Ärgernis und zum Gegenstand der Entscheidung zum machen, ausdrücklich gefordert²⁹⁶.

In der hier zitierten Verhältnisbestimmung sind zwar manche Kurzschlüssigkeiten enthalten, die theologisch bedenklich sind, wie etwa die glatte Identifizierung von Kirche und Christus sowie die Aufspaltung der gottmenschlichen Natur Jesu Christi in die Kirche der *Menschen* und das "wesentliche" *Gottsein* Christi²⁹⁷. Doch dokumentiert der Passus anschaulich ein Übergangsstadium, in dem Peterson durch eine positiv gefärbte Vorstellung von Kirche den Kategorien Kierkegaards mehr und mehr ihre eigentliche Stoßrichtung nahm. Peterson hat sich hier deutlich von seinem "geistigen Mentor" Kierkegaard getrennt, der im Streit seiner letzten Jahre kategorisch erklären konnte, gerade im Begriff der Kirche läge "die Grundverwirrung der Christenheit" und man könne "gut allein bleiben, um Christ zu sein"²⁹⁸.

Kierkegaard hatte in seiner polemischen, einseitigen Betonung des "Einzelnen" als der schlechthinigen Existenzkategorie des Christen auch kein Verständnis für die missionarische Ausbreitung des Christentums. Zwischen Christus, der selbst "das Christentum in Richtung der Intensität", ja "reine Intensität" sei, und den Aposteln, deren Aufgabe "in Richtung der Ausbreitung" bestanden habe, bestand für ihn ein antinomischer Gegensatz. Je weiter sich das Christentum ausbreite, je größere Menschenmengen sich taufen lassen, desto geringer werde die "Intensität", desto unchristlicher die Christenheit²⁹⁹. Von dieser Ansicht distanzierte sich Peterson 1919, wenn er die Mission als Sammlung begreift, durch die auch der Einzelne, nun als Glied der Kirche, in seiner Existenz intensiviert werde: "Sammeln heißt konzentrieren und intensivieren. Die Sammlung der Gläubigen in der Kirche bedeutet dasselbe. Zugehörigkeit zur Kirche bedeutet erhöhte Konzentrierung und Intensivierung, also Verstärkung des Ichs, nicht seine Schwächung, für seine ewige Existenz."³⁰⁰

neben die Kirche und was sagt die Kirche? Ist Christus nicht klein und begrenzt, ist der Umfang seines Wirkens und seines Geistes nicht durch das begrenzt, was uns die Feder der Evangelisten beschreibe? Und strebt die Kirche nicht ins Grenzenlose? Aus der Krippe ward eine Kathedrale und aus Golgatha eine liturgische Feier." Diese Argumentation sei indessen irrig, weil sie die Kraft der *Auferstehung* Christi, die grenzenlose Fülle des Auferstandenen, die aus der Begrenztheit der irdischen Existenz Jesu hervorbricht, übersehe: "Die Kirche ist die Fülle, ist das *pleroma*, wie Christus selber die Fülle dessen ist, der alles in allem erfüllt."

²⁹⁵ "kein Mensch hat ein Recht, sich für den andern Menschen zum Gegenstand des Glaubens zu machen (...). Einzig der Gott-Mensch jedoch kann nicht anders, er muß als qualitativ vom Menschen verschieden, es fordern, Gegenstand des Glaubens zu sein." Einübung im Christentum, 146.

²⁹⁶ Vgl. oben S. 139 f.

²⁹⁷ Die Neigung zu dieser Aufspaltung läßt sich auch in späteren Jahren bei Peterson aufspüren, vgl. Was ist Theologie?, 43 Anm.24: "Die Kirche kann darum Christus repräsentieren, weil Christus abwesend und die Kirche - ihrem Wesen nach - sichtbar ist, so sichtbar, wie eben ein Leib sichtbar ist." Noch krasser sind ähnliche Versuche in der Vorlesung zum Johannes-Evangelium S. 168 f zu Joh 2, 21 f. - Diese von J.A.Möhler herrührende Idee, die Kirche sei als andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes sozusagen eine zweite hypostatische Union, ist vom II.Vatikanum indirekt korrigiert worden (vgl. Kirchenkonstitution "Lumen gentium", Art. 8).

²⁹⁸ Augenblick, 44.

²⁹⁹ Vgl. Christentum und Christenheit (Tagebücher in der der Auswahl von E.Schlechte a.a.O.), 361 (Pap. XI 1 A 189), hier noch in Frageform. Vgl. weiter Tagebücher V, 219 ff (Pap. X 1 A 227).

³⁰⁰ Tagebucheintragung, 21.6.1918.

iii) Die kirchlich vermittelte Gemeinschaft der Einzelnen

Biographisch gesehen hat sich Peterson dem Mysterium der Kirche in einer Situation radikaler Vereinzelung, Einsamkeit und Verzweiflung genähert. Die Kirche diene ihm aber nicht dazu, diese persönlichen Erfahrungen aufzuheben und psychologisch zu kompensieren. Sein Kirchenbegriff ist vielmehr durchgängig davon gekennzeichnet, daß er die kirchliche Gemeinschaft nicht als Antwort auf das psychologische und soziologische Gemeinschaftsbedürfnis der Menschen, nicht als Produkt der unmittelbaren Beziehungen der Menschen zueinander verstand. Alles aus der Unmittelbarkeit entspringende Gesellschaftsleben, auch das geistige, ist für ihn eine "Unsauberkeit"³⁰¹. Die Christen finden in der Kirche nicht in Unmittelbarkeit zueinander, sondern immer nur durch die Vermittlung Jesu Christi, die dann auch ein vermitteltes Verhältnis der Christen zueinander schafft. Die Kirche diene in ihrem Wesen nicht dem "Geselligkeitstrieb": "stellvertretendes Beten und stellvertretendes Leiden schaffen die Möglichkeit, daß sich die Kirche konstituiert"³⁰².

In einer biblischen Meditation, mit der Peterson im Wintersemester 1921/22 seine Studenten auf die Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche einstimmen will, erscheint die Einsamkeit der Vereinzelten als Voraussetzung und, was den der Erfahrung zugänglichen Bereich betrifft, als die bleibende Wirklichkeit der Kirche. Die Kirche sei in ihrem Wesen ein Mysterium, das sich den Kriterien menschlicher Zwecke entziehe, "das zeigen uns die Erzählungen des Neuen Testaments". Peterson macht aufmerksam auf den Bruch bzw. auf die Verwandlung, die sich vollzog an der Jüngerschar, die den auf Erden lebenden Jesus begleitete und dann Kirche wurde: Jesus Christus starb verlassen am Kreuz, und damit war die Stunde gekommen, von der er gesagt hatte (Joh 16,32), die Jünger würden versprengt werden, ein jeder in sein Haus, und ihn allein lassen. In den verschiedenen Erzählungen von der Erscheinung des Auferstandenen sehe man ja auch, in welcher Bedrückung, Traurigkeit und Einsamkeit die Jünger befangen waren. "Ein geheimnisvolles Korrelat zur Verlassenheit Christi ist geschaffen". Erst in dieser "tiefsten Einsamkeit" gründe die Zärtlichkeit der Liebe, die staunende Ehrfrucht, das heimliche Brennen der Herzen, mit denen Petrus, der zweifelnde Thomas und die Emmausjünger den Auferstandenen wiedererkennen. Darum sei die Kirche Christi keine Kirche, "für die irgend eine Aufgabe in der Welt wirklich wesentlich wäre", kein "religiöser Geselligkeitsverein", der ein religiöses Gemeinschaftsbedürfnis zu befriedigen hätte. Niemals auch bedeute die Kirche "ihrem Wesen nach eine empirische Aufhebung der Einsamkeit, eine Zusammenrottung zur Manifestierung gemeinsamer religiöser Überzeugungen":

"Im Tode Christi und in den wunderbaren Ausstrahlungen auferstandenen Lebens gründet allein diese Kirche Christi; (...) Sie ist eher ein Lächeln in den Zügen der Verlassenen, ist ein unglaublich

301 An Haecker, 28.7.1918.

302 Ebd. Ob Peterson den Begriff der Stellvertretung, der hier so überraschend wie ausgeprägt auftaucht, aus der protestantischen Theologie oder der katholischen etwa M.J.Scheebens übernommen hat, konnte ich bisher nicht feststellen. Zur Tradition des Begriffs der "Stellvertretung" - der Sache nach ist der Gedanke neutestamentlich - in der protestantischen Theologie vgl. E.Jüngel, *Das Geheimnis der Stellvertretung*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990 (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 107), 243-260; 249 ff; vgl. jetzt auch umfassend K.H.Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991.

lich starkes Verbundensein in der Trennung, eine Bindung, die tiefer reicht, als alle sichtbaren und unsichtbaren Bande, eine Bindung, die unsichtbar und doch sichtbar, sichtbar und doch unsichtbar in Christo ist. Das ist eine wichtige Einsicht, die es auch für die Gegenwart festzuhalten gilt. Ohne die Einsamkeit der Jünger kommt es nicht zum Erwachen der Kirche in den Jüngern; solange die letzte Einsamkeit *nicht* da ist, gibt es wohl religiöse Vereinsbildung, aber keine Kirche.³⁰³

Peterson ist Kierkegaard darin gefolgt, daß er die unmittelbare "Gemeinschaft", die dem menschlichen Bedürfnis nach Geselligkeit und Nähe entspringt, nicht als Raum der Verwirklichung christlicher Existenz betrachtete. Indem er die Größe der Kirche in seine theologischen Überlegungen einbezog, hat er Kierkegaards "Einzelnen" nicht beiseitegeschoben, sondern in diesen neuen Zusammenhang integriert.

Peterson verzehrte sich in Sehnsucht nach der "Kirche", wie eine Bonner Schülerin anlässlich der Konversion ihres Lehrers zu berichten wußte³⁰⁴, nach der *ekklesia* des Neuen Testaments. Eine Übersetzung des Wortes *ekklesia*, die sich an der pietistischen Zusammenkunft orientiert, fand er indiskutabel. In Gal 3,28 ("ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus") sei "weit mehr als ein bloß pietistisches Einheitsgefühl" gemeint³⁰⁵. Aber auch die elitäre Gemeinde von Einzelnen, so wie sie Kierkegaard allenfalls noch gelten lassen wollte, stand nicht im Mittelpunkt seines Interesses. Die Gemeinde als pastorales Wirkungsfeld (Pfarrei) kommt in Petersons Leben gar nicht und in seiner Theologie nur selten vor. Luthers Übersetzung von *ekklesia* mit "Gemeinde" fand Peterson zu kurzschlüssig, denn *ekklesia* und Gemeinde würden erst am jüngsten Tage in eins fallen, wenn die himmlische *polis* auf die Erde herabkomme; dann aber gebe es keine *ekklesia* mehr, sondern nur noch die Gemeinde der Heiligen³⁰⁶. Peterson ging es in seinem Leben und Denken um die *ekklesia*, die unter diesem eschatologischen Vorbehalt steht, aber doch als Institution der Himmelsstadt im neuen Äon fundiert ist. Die Menschen, die dieser *ekklesia* Jesu Christi angehören, sind nicht im Verhältnis unmittelbarer Gemeinschaft miteinander verbunden, aber sie *haben* Gemeinschaft (Koinonia, Communio) im Sakrament und in der Nachfolge Jesu Christi:

"Kirche ist keine Gemeinschaft und erst recht keine geistige Gemeinschaft. *Koinonia* ist im Neuen Testament entweder *koinonia* mit Leib und Blut des Herrn, also sakramental-leibliche Gemeinschaft, oder sie ist *koinonia pathematon*, also Gemeinschaft mit Schlägen, die ins Gesicht gegeben werden. (...) Daß die Kirche ein Leib und in Leibesleiden mit Christus verbunden ist, daß sie ein Leib ist, der den Leib Christi empfängt, grade dies macht es unmöglich, die Kirche etwa als eine Gemeinschaft zu fassen. Die Kirche *hat* Gemeinschaft, aber sie *ist* keine Gemeinschaft."³⁰⁷

303 Den letzten Satz hat Peterson, wohl als zu große Zuspitzung, gestrichen.

304 Vgl. P.Schaefer, Zu Petersons Übertritt zur römischen Kirche, in: Christliche Welt 45 (1931) Sp. 287 f; 287.

305 So beispielsweise gegen Adolf Deißmann in den Manuskripten der Vorträge über die Kirche (Teil II, Ms S. 6).

306 Vgl. Ms Die Kirche, Teil II, S.4; vgl. weiter dazu unten S. 490.

307 Vorlesung Lukas-Evangelium (WS 1925/26; SS 1928), zu Lk 6,29 ("Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halte auch die andere hin"), Ms S.156. Vgl. zum christlichen Gemeinschaftsbegriff auch Zeuge der Wahrheit (1937), 221 Anm. 17.

iv) Das ekklesiale "Wir"

Kierkegaards "Einzelner", insofern er der Kirche entgegengesetzt ist, hatte für Peterson seinen Dienst getan und wurde überwunden in dem eben beschriebenen Verständnis der kirchlichen *Koinonia*. Als Dozent und Theologieprofessor nahm Peterson den Begriff des "Einzelnen" als absoluter Größe nur noch in den Mund, um sich von ihm zu distanzieren. Als primäre Bezugskategorie des Evangeliums ist der "Einzelne" vor allem in den exegetischen Vorlesungen der Bonner Zeit verabschiedet.

Statt dessen entdeckte Peterson jenes "merkwürdige 'wir'", dessen sich Paulus in seinen Briefen so oft bedient³⁰⁸. Immer wieder wies er seine Studenten hin auf diese "ganz unindividualistischen Formulierungen bei Paulus". "Das Volk wird selig, aber nicht etwa lauter Einzelne", erklärt er zu Röm 12,4. "So ist nun auch 'wir sind ein Leib in Christo' aufzufassen. Das heißt nicht, wir sind lauter Einzelne, die, wenn sie an Christus glauben, eine Einheit bilden, die mit einem Leibe verglichen werden kann."³⁰⁹ Die kosmische Dimension des Heilswillens Gottes, die den Einzelnen zwar einbegreift, aber nicht bei ihm ansetzt, arbeitete Peterson vor allem in der Auslegung eschatologischer Aussagen heraus. Wenn in Röm 8,29 von Christus als dem "Erstgeborenen vieler Brüder" gesprochen wird, die an seinem "Wesen" und seiner "Gestalt" teilhaben sollen, so sei es wichtig, "daß hier nicht an eine in der Totenauferstehung sich auswirkende Vollendung des *einzelnen* Christen gedacht ist". Die "Vollendung trifft immer nur eine Gesamtheit, ein *corpus*, eine neue Menschheit, die in Christus zusammengefaßt ist"³¹⁰. Wir sind durch die Taufe "in Christo", doch Paulus referiere damit keineswegs die pietistisch-mystischen Erlebnisse von Einzelnen:

"Die Glaubenden sind nach Paulus nicht mehr in der 'Welt', in diesem Äon, sondern sie sind in Christus, in dem kommenden Äon. Es handelt sich - mit einem Bild aus der Medizin geredet - um eine Transplantation (...). Es handelt sich bei diesem 'Versetzt werden' nun aber nicht um das Erlebnis eines Einzelnen, so daß er nun durch das Erlebnis und in dem Erlebnis 'in Christo' wäre. Aus der Stelle im Kolosserbrief [Kol 1,13] spricht kein Pietist, der etwas 'erlebt' hat und nun Zeugnis gibt, aus der Kolosserbriefstelle spricht ein Plural 'er hat uns' versetzt und dieser Plural ist mehr als eine Anhäufung von Singulären, mehr als eine Summierung von Einzelnen, die etwas erlebt haben, er ist eine beinahe objektive Größe, das geheimnisvolle Korrelat zu dem Königreich des Sohnes der göttlichen Liebe."³¹¹

In theologischer Hinsicht hat sich Peterson von der kierkegaardschen Interpretation des Christentums als Sache ausschließlich des Einzelnen befreit durch die Einsicht, daß das Drama zwischen Gott und Mensch den Menschen selbst übersteigt; Gott handelt in kosmischen Ausmaßen. Eine Theologie der Sünde, die diese als metaphysische Größe versteht, die allen Einzelsünden vorgeordnet ist, gehört ebenso in diese Heilsdramaturgie, wie die anhand von Römer 9-11 erarbeitete Perspektive des volksbezogenen bzw. die Größe des natürlichen Volkes transzendierenden Handelns Gottes. Peterson kritisiert damit das individualistische und privatisierende Heilsinteresse, das seiner Ansicht nach den Protestantismus insgesamt kennzeichnet und in dem sich Kierkegaard mit Luther einig war. Kierkegaard hatte sich von Luthers Betonung, die Heilsbotschaft gelte "für dich",

308 Vgl. Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik (SS 1924; WS 1925/26) im ntl. Teil.

309 2. Vorlesung Römerbrief (WS 1927/28), Ms. S. 358 f.

310 Ebd., S. 229 f.

311 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (Die Lehre des Apostels Paulus), WS 1924/25, 2. Vorlesung.

besonders angezogen gefühlt³¹². Auch die Pietisten interessierten sich zumeist weniger für das "pro nobis" als das "pro me" bzw. "in me"³¹³. Peterson meinte, Luthers Problemstellung sei doch "immer vom Beichtstuhl her bestimmt" gewesen. Im Beichtstuhl aber konzentrierte sich alles Interesse auf die private Not, also auf die aktuelle Sünde und nicht die Erbsünde. Deshalb habe Luther "eigentlich auch die protestantische Kirche nur unter diesem Gesichtswinkel gesehen, daß sie auf die private Fragestellung Antwort zu geben hätte, auf das, was dem Einzelnen in der Stunde der Anfechtung hilft". Diese Perspektive ist Peterson zufolge aber sekundär, während im Zentrum der urchristlichen Verkündigung, bei Jesus wie bei Paulus, eine Eschatologie stünde, die weit über die spezifisch neuzeitlichen, individuellen Gewissensnöte des Einzelnen hinausgreife³¹⁴.

v) Die Berufung des Einzelnen in der Kirche

Ist die Kirche mit ihrem "wir" auch dem Einzelnen vorgeordnet, so bedeutet das nicht, daß der Einzelne, der sich taufen läßt, nun in einer neuen Allgemeinheit nivelliert würde. Diese Gefahr sah Peterson allerdings in der protestantischen Rechtfertigungslehre gegeben, die die christliche Existenz mit der Formel des "simul iustus et peccator" beschreibt. Diese Paradoxalität, die durchaus nicht mit dem Kierkegaardschen Paradox gleichzusetzen sei, entwirkliche die christliche Existenz, da hier weder die Sünde, noch die Realität des erlösten Menschen ernstgenommen werde³¹⁵. Ohne die Forderung der Nachfolge werde der Glaube an die Erlösung zu einer idealen Angelegenheit³¹⁶. Peterson pochte demgegenüber auf die Wirklichkeit einer Kirche, die aus der Welt ausgezogen ist und im Widerspruch zu ihr steht, zugleich aber in sich vielfältige Möglichkeiten birgt, daß ihre Glieder als Einzelne konkret in der Wirklichkeit des "neuen Äons" leben. Kierkegaard hatte in Petersons Sicht ein Gespür dafür gehabt, daß die durch das Erscheinen Christi gekommene neue *Wirklichkeit* die natürlichen, biologischen wie ethischen Verbindlichkeiten der alten Welt "suspendiere", was sich ganz sichtbar zeige in der dem Allgemeinen entnommenen Lebensweise des "Einzelnen", der für sich beansprucht, die "Realität" gefunden zu haben. Nicht schon die Absonderung als solche, nicht der Einzelne an sich ist die dem Allgemeinen gegenüber vorgeordnete Weise der Existenz³¹⁷, sondern jene Besonderheit, die auf einem Anspruch Gottes gründet, "der aus dem Leibe

312 "Seltsam, die Kategorie 'für dich' (die Subjektivität, die Innerlichkeit), womit 'Entweder/Oder' schloß (...), ist gerade die Luthers." (Tagebuch II, 190; Pap VIII A 465); vgl. auch Unwissenschaftliche Nachschrift I, 246: "Dies ist eine wesentliche, nähere Bestimmung der Wahrheit, durch die deren entscheidende Bestimmung als erbaulich 'für dich', d.h. für das Subjekt, deren wesentlicher Unterschied von allem objektiven Wissen ist." Vgl. dazu *Diem*, Hinterlassenschaft, a.a.O. 218; *Ringleben*, Aneignung, a.a.O. 34 f.
313 Vgl. Wenz, Individualität, a.a.O. 126: "der Christus in me tritt tendenziell an die Stelle des Christus pro nobis".

314 2. Vorlesung Römerbrief, zu Kap. 5, Ms S. 186 ff.

315 Vgl. auch Ms "Kierkegaard und Ignatius": "Für die Protestanten ist das Existenz - gegen die Anklagen des Gewissens glauben, daß Christus genug getan hat - so ist der Glaube der Protestanten ein Kampf gegen die Realität, auch gegen die Realität des Gewissens - Paradox bedeutet für Luther Unwirklichkeit - es bedeutet ein rationales Verhalten des Menschen gegen die Realität - Das Paradox bei Luther steht in keiner Beziehung zu der Existenzform Christi - zu der Inkarnation. Es war ein Mißverständnis, das Paradox Luthers mit dem Paradox Kierkegaards zu identifizieren." Vgl. dazu die Formulierungen in "Kierkegaard und der Protestantismus", 20 f.

316 "Sein (Kierkegaards) Angriff war gegen das protestantische Christentum gerichtet, in dem alle 'glaubten' und in dem der Glaube eine - im nominalistischen Sinn - ideale Angelegenheit geworden war, in dem aber niemand dem Herrn nachfolgte", Kierkegaard und der Protestantismus, 24.

317 Vgl. Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 7.

Christi heraus einen jeden von uns konkret trifft"³¹⁸. Die Existenz des Christen ist damit das Leben, das einer bestimmten "Berufung" folgt und einem bestimmten "Stand" eingegliedert ist. Dieses Gleichgewicht bzw. diese Dialektik zwischen der Überindividualität der Kirche, die dem Individualismus und der Privatisierung wehrt, und der Möglichkeit, als Einzelner in einer besonderen Weise Jesus Christus nachzufolgen, waren für Peterson Prüfunkt für den Anspruch, wirklich "Kirche" zu sein. Solange er nicht sehen konnte, daß der Protestantismus solche Formen der Existenz approbierte, waren für ihn die Versuche, im evangelischen Raum die kirchliche Dimension wiederzugewinnen, von zweifelhaftem Wert: "Man schlüpft in eine Kirchlichkeit ohne Kirche, in eine Gemeinschaft der Bekennden, in der der Begriff des Einzelnen garnicht mehr realisierbar ist."³¹⁹

318 Was ist Theologie? 29 (hier im Zusammenhang des Rechtsanspruches Gottes, der sich in Dogma und Sakrament fortsetzt).

319 Ms Kierkegaard und Ignatius. Peterson bezieht sich vermutlich auf die "Bekennende Kirche". Das Jahrhundert der Kirche war schon in den 20er Jahren verschiedentlich ausgerufen worden, z.B. von Gerhard Kittel: "Unsere Kirche in Deutschland wird eine *bewußte* Kirche. Der Kampf, der ihr aufgenötigt wird, erzieht ihre Glieder zu einem Bewußtsein ihrer Kirchlichkeit, zu einem Kirchenbewußtsein, wie es wohl seit der Reformation und seit dem Pietismus deutsche evangelische Kirchen nicht gehabt haben." (Die religiöse und kirchliche Lage in Deutschland, Leipzig 1921, 12).

5. Die Aneignung der Erlösung und die Sakramente

a) Leib, Geistesexistenz und Gnosis

Die Zugehörigkeit zu Jesus Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche als seinem Leib erfolgen durch die Sakramente und fallen in ihrem Empfang in eins. Kierkegaards Satz "Kein Mensch weiß von der Wahrheit mehr als er von der Wahrheit ist", sei, so Peterson, "insofern richtig, als es keine Aneignung der Glaubenswahrheit gibt, die nicht die Wirksamkeit der Sakramente voraussetzte. Denn Christ 'wird' man doch nur dadurch, daß man es kraft der Taufe schon 'ist'."¹

Diese Wertschätzung der Sakramente war Peterson durchaus nicht in die Wiege seiner theologischen Anfänge gelegt². In den Aufzeichnungen des zweiten Tagebuchs spiegelt sich noch der Widerstreit zwischen dem kierkegaardschen Ideal der "ewigen Geistesexistenz" und einem Existenzbegriff, demzufolge die Wirklichkeit christlicher Existenz in der "Objektivität" der Sakramente wurzelt.

Kierkegaard war in seinem Ideal der Geistesexistenz latent idealistischen Wertungen verpflichtet. Der Mensch habe sich der Natur zu entwinden, wobei Natur hier verstanden wird als "Zusammenhang materiell begründeter objektivierbarer Ereignisse", wozu auch die Leiblichkeit zählt: "Das eigentlich Menschliche liegt in dem, was nie Objekt werden kann, in der Subjektivität als der 'absolut frei wirkenden Ursache'."³ Ziel des Bestrebens, alles Äußerliche und Objektive in die Reflexion zu setzen, ist "die Durchsichtigkeit des für sein Verhalten verantwortlichen Selbst"⁴ und zwar sowohl in der ethischen wie in der religiösen Sphäre⁵. Peterson erfuhr demgegenüber, daß der Mensch prinzipiell keine unbegrenzte Verfügungsgewalt über seine eigene Existenz besitzt. Die eigenen Vollzüge können dem Menschen, auch als Glaubendem, nie vollkommen "durchsichtig" werden. Christus, der "Gottmensch", sei "der Einzige, der eine vollkommene Erinnerung hatte, eine absolute Durchsichtigkeit auch des Aktes seiner Handlungen"⁶.

Kierkegaard gehörte, wie Haecker fand, "in abnormer Weise der Sphäre des Geistes" an und war von der Sehnsucht bestimmt, aus dem Bereich des Seelischen und des Leib-Seelischen heraus ganz "in die Heimat des Geistes zu kommen"⁷. Dieser Anspruch scheitert jedoch notwendig daran, "daß die Leiblichkeit und mit ihr die Zeitlichkeit, Endlichkeit, faktische Notwendigkeit ein prinzipielles Hemmnis für das Einlösen dieses Anspruches bildet"⁸ und sich die Existenz zudem als eine sündige erweist. Auf den Spuren Kierkegaards einer ewigen Geistesexistenz entgegenstrebend, bekam auch Peterson den

1 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 292 Anm.1. Kierkegaard selbst sah in der (Kinder)Taufe eher ein Hindernis für das Christwerden als bewußter Entscheidung; vgl. z.B. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 70.

2 In einer losen Notiz aus früher Zeit meint Peterson, die katholische Kirche habe ihre durch aristotelischen Realismus gesicherte Selbstbehauptung mit dem "Danaergeschenk der Versächlichung" - Stichworte dazu: "Sakramente, Magie, Anstalt" - bezahlt, und darin liege die Tragik des Katholizismus.

3 *Anz*, Philosophie, a.a.O. 181.

4 Ebd. 216.

5 Vgl. *Kierkegaard, Krankheit zum Tode* (Frankfurt 1986) 78: "Glaube ist: daß das Selbst, indem es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet." Vgl. dazu auch *Hochenbleicher-Schwarz, Existenzproblem* a.a.O. 169. Vgl. zur Forderung der konkreten Existenzdurchsichtigkeit des Ethikers und deren Scheitern H.*Fahrenbach, Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt 1968 (= *Philosophische Abhandlungen*, 29), 112 ff, 157.

6 Tagebucheintragung, 4.6.1918.

7 Sören Kierkegaard (*Christentum und Kultur*), a.a.O. 110.

8 *Hochenbleicher-Schwarz, Existenzproblem*, a.a.O. 299.

Widerstand zu spüren, den der Leib diesem Unternehmen entgegensetzt: Es ist nicht möglich, völlig Herr zu sein über den Leib⁹.

Anders als Kierkegaard, der möglichst schon in dieser Welt "reiner Geist" sein wollte¹⁰, übersprang Peterson die widerständige Wirklichkeit des Leibes nicht. Der Leib gehört zur De-finition - im wahrsten Wortsinn - des Menschen und seiner geistig-willentlichen Bestrebungen, ja er ist sogar das eigentlich Bestimmende: "In Wahrheit leben wir alle aus *sarx* und *haima* heraus und nicht aus dem *nous*."¹¹

Peterson, der Gelehrte, hat sich im Verlauf seiner akademischen Biographie den Ruf eines ausgezeichneten Kenners der Gnosis erworben¹². Er hat sich mit der Gnosis auch theologisch auseinandergesetzt, deren geistigen Kern er im "Haß wider das Fleisch" erkannte¹³. Es scheint indes, daß Peterson gerade deshalb den Versuchungen zur Gnosis in Geschichte und Gegenwart zeitlebens seine besondere Aufmerksamkeit schenkte und diese Versuchungen unermüdlich bekämpfte, weil er selbst durch einen bestimmten Zug seines Wesens und gerade in der Nachfolge Kierkegaards die Verführungskraft der Gnosis besonders gut nachzuempfinden vermochte. Kierkegaard hatte einmal in einer Tagebucheintragung über "des Lebens Eingang und Ausgang" Geburt und Tod mit einer "ekelhaften, schmutzigen Hühnerleiter" verglichen. Man könne sie nur besudelt erklimmen, um in den Festsaal des Lebens zu gelangen, aus dem man beim Morgengrauen durch einen Fußtritt wieder hinausbefördert würde¹⁴. Er geriet so bisweilen "hart an die Grenzscheide gnostischer Irrungen"¹⁵. Der junge Peterson brachte es gleichfalls fertig, im Leben "eine faulende Eiterbeule" zu sehen, "in der die Maden sich bewegen"¹⁶. Das Leben beginne und ende im "Schmutz" und sei selber "schmutzig", notiert er 1920 in seinem Tagebuch¹⁷. Mit denselben Worten beschreibt er später die Lebensauffassung des Gnostikers¹⁸. Unter Verwendung kierkegaardscher Begriffe stellt er hinsichtlich der Voraussetzungen der Gnosis fest, der "griechische Optimismus gegenüber einer wohlgeordneten Welt" habe "in einem bestimmten Augenblick gegenüber dem unbegrenzten Schmerz des Einzelnen, der sich in dieser Welt als Fremdling fühlte", versagt¹⁹. Als Fremdling, als "Paröke" in dieser Welt fühlte sich aber auch Peterson selbst, in seiner Jugend wie in seinem Alter²⁰. Der "Zauber" der manichäischen Dichtung, die "eine merkwürdige Nähe zur subjektiv gestalteten Lyrik" der Gegenwart habe, vermochte auch ihn zu ergreifen²¹. Hier findet man wohl die biographischen Hintergründe, die Peterson

9 Vgl. Tagebucheintragung, 17.4.1920.

10 Vgl. Haecker, Kierkegaard, a.a.O. 110.

11 Vorlesung über das Johannes-Evangelium, zu Joh 6, Ms S. 369.

12 Vgl. weiter dazu unten Kap. VI.4.f.

13 Vgl. "Der Hass wider das Fleisch. Versuchung und Fall durch die Gnosis" (1951/52, vgl. Bibl. Nr. 281).

14 Vgl. Tagebücher V, 345 f (Pap. XI 2 A 199).

15 Th.Haecker, Kierkegaards Altarreden (Christentum und Kultur), 130, vgl. ders. Der Buckel Kierkegaards, in: ders., Opuscula, a.a.O. 225-310; Der Begriff der Wahrheit, a.a.O. 187.

16 Vgl. Tagebucheintragung, 25.3.1920.

17 "Die Juden hielten Geburt und Tod für verunreinigend, die Christen das Leben. Denn was im Schmutz beginnt und im Schmutz endet, sollte das nicht selber schmutzig sein?" (Tagebucheintragung, 17.3.1920).

18 Vgl. seine Paraphrase der Einstellung Marcions: "Der Demiurg der Juden (...) vergnügte sich damit, menschliche Wesen durch den Schmutz der Zeugung und der Schwangerschaft zu schaffen. So tritt der Mensch in diese Welt, und in Unrat und Fäulnis verläßt er sie." Der Hass wider das Fleisch, 68.

19 Der Hass wider das Fleisch, 65 f. Vgl. auch Art. "Gnosi" (Enciclopedia cattolica, 1951), Sp. 876.

20 Vgl. Petersons Geburtstagbriefs an Hegner (Marginalien), 85: "Wir sind beide Paröken in dieser Welt geworden und wissen darum, daß uns die Parökie für den Himmel bewahrt (...) hält, dann, wenn die Existenz aufhören und das Leben beginnen wird."

21 Vgl. Ein manichäischer Bücherfund (1934), 405.

schließlich schreiben ließen, Gnosis und Christentum sei die Idee gemeinsam, daß die Welt in sich nicht genüge und eine Erlösung notwendig sei. Deshalb habe die Kirche durchaus gnostisches Vokabular, unter Veränderung des ursprünglichen Sinns, assimilieren können. Umgekehrt habe sich die Gnosis aber nicht die Gestalt Jesu Christi aneignen können, weil das Mysterium der Inkarnation nicht mit ihren Voraussetzungen zu vereinbaren gewesen sei²². Trotzdem blieb die Gnosis für Peterson zeitlebens eine reale Versuchung und prägte auch den Charakter einiger seiner Veröffentlichungen²³.

Doch wenn Peterson auch der Leib zeitweise nur wie die "Koullisse eines Theaters" erschien, "deren Ärmlichkeit man beim Nähertreten bemerkt und die ein Fußtritt umwerfen kann"²⁴, so kann diese "Koullisse" doch nicht einfach negiert werden, da sie ein Konstitutivum der Individualität sei - "Individualität ist die Aktualität des Lebens, gebrochen in einem Leibe"²⁵ - und auch das individuelle Denken gebunden sei an den Körper (das Gehirn), bezogen auf körperliche Vorstellungen und vollzogen "im Geistesmedium unseres Körpers"²⁶. Der Leib gehört zu menschlichen Existenz dazu. Sie kann nicht reine "Geistesexistenz" sein. Darum habe die Kirche im Kampf gegen die "Desinkarnation" und die metaphysische Zeitlosigkeit der Gnosis nicht nur die eigene Existenz bewahrt, sondern auch jedem Einzelnen die Möglichkeit der "echten Existenz" offengehalten: "Indem sie (...) im Dogma der Inkarnation ihren Standpunkt nimmt, rettet sie also nicht nur den Glauben, sondern wahrt sie zugleich auch die eigene Form der Existenz, ja die Form aller echten Existenz überhaupt."²⁷

b) Ethische und fleischliche Erlösung

Kierkegaard begriff Erlösung als Möglichkeit der Wiederholung "vor Gott"²⁸. Der Einzelne, der an der Verwirklichung des Ethischen scheitert und schuldig wird, erhält dazu in der "Wiedergeburt" als der Mitteilung der Existenzwahrheit die notwendige Bedingung. Die Bedingung der Realisierung ist damit eine andere geworden, der Zielpunkt des "Interesses" des an sich selbst unendlich interessierten Existierenden liegt außerhalb seiner selbst, aber die Analogie zwischen "Ethik und Glauben", die in dem Ideal der Durchsichtigkeit gegeben ist, bleibt²⁹, und "die Wiederholung als 'Lösung der Ethik' ist nur Er-lösung von *der* Ethik geworden, die nur fordert, ohne die Bedingungen für die Er-

22 Vgl. Art. Gnosi (1951), Sp. 881.

23 Vgl. dazu unten Kap. VIII.4.c.

24 Tagebucheintragung, 19.7.1919.

25 Tagebucheintragung, 19.9.1918.

26 Tagebucheintragung, 7.9.1918.

27 Vorlesung Geschichte der alten Kirche, wahrsch. WS 1924/25, Ms S. 97.

28 Vgl. dazu L.Reimer, Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard, in: Theunissen/Greve, Materialien, a.a.O. 302-346; *Fahrenbach*, Existenzdialektische Ethik, a.a.O. 152 ff.

29 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 25 f: "Die Analogie zwischen Glauben und dem Ethischen besteht in der unendlichen Interessiertheit, wodurch der Glaubende von einem Ästhetiker und einem Denker absolut verschieden ist, aber wiederum verschieden von einem Ethiker ist dadurch, daß er an der Wirklichkeit eines anderen (z.B. daß der Gott wirklich dagewesen ist) endlich interessiert ist." Vgl. dazu *Anz*, Philosophie, a.a.O. 225: "Dennoch scheint mir, ist in Kierkegaards anthropologischem Ansatz die Grenze dessen überschritten, die das Neue Testament zwischen Gott und Mensch zieht. (...) die Existenzdialektik führt bekanntlich zu der Tatsache, daß die Subjektivität die Unwahrheit ist. Aber diese These bemißt sich an der ihr vorübergehenden Bestimmung, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, als an ihrem Maßstabe. Diese positive These enthält den Anspruch des Selbst auf die in sich durchsichtige Herrschaft über sich, die wiederum ohne den Anspruch des cartesianischen Bewußtseins auf Autonomie nicht denkbar wäre (...). Kein Scheitern kann den Maßstab aufheben, nach dem es beurteilt wird."

füllung zu gewähren"³⁰. Inwieweit diese Lösung über die pseudonymen Schriften hinaus auch für den zum radikalen Angriff übergehenden Kierkegaard noch Bedeutung hatte, mag hier dahingestellt bleiben.

Peterson war nicht in diesem "eminenten Maße religiöser und christlicher Ethiker"³¹. Der Gewalt des Willens, mit der Kierkegaard zeit lebens operierte³², begegnete er mit Mißtrauen: "Niemals ist der Geist eines Werkes fähig, wenn er sich nicht durch den Willen vergewaltigen läßt. Aber vor dieser Tat scheut sich etwas in mir wie vor einem Verbrechen, wie vor einer schweren Verletzung göttlichen Gebots."³³ "Wiederholung", wie Peterson sie verstand, vollzieht sich nicht im Bereich des Ethischen: "Die Auferstehung des Leibes deutet an, daß das Natürliche im Geiste vermittelt der Resignation wiedergewonnen wird (Begriff der Wiederholung)"³⁴. Eine solche Deutung, die die Wiederholung in die durch die Auferstehung des Leibes bestimmte Sphäre verlegt, ist Kierkegaard zutiefst fremd³⁵, ebenso Petersons Sehnsucht nach dem "wahren Leib im Himmel"³⁶. Es liegt nahe, daß in diesem Verlangen nach der himmlischen "Geistlichkeit" Erbteile aus der Leibtheologie Oetingers über die Geistigkeit Kierkegaards siegen³⁷. Die Vorstellung von der Geistlichkeit taucht im Tagebuch neben der Idee der reinen "Geistesexistenz" auf und bekommt in Petersons späteren theologischen Veröffentlichungen eine zentrale Bedeutung. Die letzte Sehnsucht und Hoffnung des Menschen richte sich auf "den neuen Leib (...), der uns in der Totenauferstehung geschenkt wird"³⁸. Anders als in der Gnosis gehe es im christlichen Glauben nicht um den Leib, der wie ein Kleid die Seele bedeckt, sondern um das Kleid, das auch den Leib bedeckt, "mit anderen Worten, die Auferstehung des Leibes, in der das himmlische Kleid einen Körper bedeckt, den natürlichen, den geschaffenen Leib des Menschen"³⁹.

Kierkegaard hatte bewußt die Rede von der Auferstehung vermieden und sprach statt dessen lieber von "Unsterblichkeit", die nicht "von der Auferstehung Christi her gedacht", sondern "von der Unveräußerlichkeit des Ewigen im Menschen, seinem Selbst und Geistsein" geprägt ist⁴⁰. Dieses "Ewige" ist bei Kierkegaard nicht substanzhaft, sondern sozusagen "funktional" gedacht als ständige Nötigung und Ermöglichung der leidenschaftlichen Suche und Wahl des Selbst⁴¹.

30 Reimer, Wiederholung, a.a.O. 339. Vgl. auch *Fahrenbach*, Existenzdialektische Ethik, a.a.O. 158.

31 So das Urteil *Haeckers* über Kierkegaard (Kierkegaard, a.a.O. 107).

32 Sogar das Leiden des Christen knüpfte er an die Bedingung, daß es analog zum Leiden Christi freiwillig angestrebt werden müsse. Vgl. zur Problematik des Willens bei Kierkegaard *Buss*, Angriff, a.a.O. 28.

33 Tagebucheintragung, 28.6.1919.

34 Tagebucheintragung, 28.8.1919.

35 Vgl. *Reimer*, Wiederholung, a.a.O. 337.

36 Tagebucheintragung, 19.7.1919.

37 Vgl. zu Oetinger *P. Deghaye*, realiter und idealiter, a.a.O. 86: "Der Zentralbegriff dieser Offenbarungslehre heißt 'Geistlichkeit'. Der Geist wird Leib, der Leib wird Geist. Das Obere wird wie das Untere, das Untere wird wie das Obere." Vgl. dazu unten S. 455.

38 Apostel und Zeuge Christi (Auslegung des Philipperbriefs, 1938/40), 10.

39 Theologie der menschlichen Erscheinung (1948, Marginalien), 32. Vgl. zur christlichen Auffassung vom Leib im Zusammenhang mit der Kleidsymbolik auch die "Theologie des Kleides" (1934, wieder in den Marginalien 1956), 41 ff.

40 *Buss*, Angriff, a.a.O. 35 f. Dort auch Belege, z.B. die sofortige Ersetzung des Begriffs der Auferstehung durch "Unsterblichkeit" in der thematischen "Christlichen Rede" von 1848 zur bevorstehenden Auferstehung der Toten (Ap 25, 15), 217-230. Vgl. auch Unwissenschaftliche Nachschrift II, 137.

41 Vgl. *Buss*, ebd. 36; *Gerken*, Theologie, a.a.O. 32 bemüht sich zu zeigen, daß Kierkegaard die Unsterblichkeit nicht als naturhafte Eigenschaft begriff, sondern als "eine von der glaubenden Existenz her zu ergreifende Verheißung". Doch ändert das nichts am Stellenwert der Rede von der Unsterblichkeit innerhalb der Existenzdialektik.

Peterson denkt sich hingegen den Gewinn der neuen Leiblichkeit in der Verbindung mit dem auferstandenen, kosmischen Leib des Erlösers durchaus "substanzhaft". "Nicht meine Nichtigkeit soll ich bekennen (...). Meine Wirklichkeit soll ich bekennen, und die ist Fleisch", hält P. Schütz Kierkegaard entgegen⁴², und ebenso sah es Peterson. "Fleischgewordene Wahrheit sollen wir künden", lautete sein Rezept gegen intellektualistische Fehldeutungen des Glaubens, in denen die Wahrheit "wie Hagelschlossen den Menschen auf den Kopf fällt"⁴³. Nur diese fleischgewordene Wahrheit vermag den Menschen aus seiner qualvollen, im Leibe vereinzelter Existenz und Individualität zu retten, gemäß dem patristischen Prinzip: "Was nicht aufgenommen ist, ist auch nicht erlöst."⁴⁴ Jesus sei nicht nur Mensch, sondern auch "Fleisch" geworden, "damit wir von der Qual unserer Leiblichkeit gelöst, im Medium seiner Leiblichkeit dächten". "Wir sind Fleisch von seinem Fleische, und unsere Individualität ist nur Teil seiner Individualität."⁴⁵ Peterson wies später in seinen exegetischen Vorlesungen immer wieder daraufhin, daß uns nur der fleischgewordene Logos Gottes erlösen und ewig lebendig zu machen vermöge:

"Durch unsere Begeisterung für den historischen Jesus gewinnen wir nicht ewiges Leben. Nicht der historische Jesus, sondern der Menschensohn ist der Inhalt unseres Glaubens (...). Nur der Menschensohn, der die *sarx* angenommen hat, kann lebendig machen (...). Es ist ja die *sarx* der Erlösung, und daß diese *sarx* der Erlösung, diese vom Menschensohn angenommene *sarx* uns zu teil wird, darin vollendet sich unsere Erlösung."⁴⁶

c) Aneignung der Erlösung in der sakramentalen Gleichzeitigkeit

Kierkegaard suchte das Christwerden, die wahre Nachfolge, im Gleichzeitigwerden mit dem in seinem Erdenleben erniedrigten Christus. Nur in der Lage der "ewigen Gleichzeitigkeit" ist Jesus Christus für den Einzelnen so wirklich, daß er sich von dieser Wirklichkeit "für ihn" betroffen fühlt⁴⁷, das Unbedingte für ihn zur bestimmenden "Wirklichkeit" wird⁴⁸ und zugleich in der Nachfolge die Forderung der "Geistesexistenz" erfüllt wird⁴⁹. Peterson hielt diese Forderung der Gleichzeitigkeit für eine notwendig zum Scheitern verurteilte Überanstrengung menschlicher Möglichkeiten. Noch nicht einmal die Jünger, die ständigen Begleiter des irdischen Jesus, waren dem Leiden ihres Herrn "gleichzeitig"⁵⁰, ein Faktum, das Kierkegaard selbst freilich auch nicht entgangen war⁵¹.

42 Parusia, a.a.O. 224.

43 Tagebucheintragung, 6.u. 7.11.1919.

44 Peterson zitiert diesen Grundsatz auch einmal in seiner Vorlesung zum Johannes-Evangelium, Exkurs zu Joh 6; Ms S. 367.

45 Tagebucheintragung, 7.9.1919.

46 Exkurs zu Joh 6, Ms S. 367 f.

47 Vgl. Einübung im Christentum, 71, insgesamt zum Begriff der Gleichzeitigkeit, ermöglicht durch die "Übergeschichtlichkeit" der "heiligen Geschichte", 69 ff.

48 Vgl. die Gleichsetzungen von Wirklichkeit und Gleichzeitigkeit in der "Einübung im Christentum" z.B. 71, 85.

49 Zur Identität von Nachfolge und Geistesexistenz (Christus als "absoluter Geist") vgl. Buss, Angriff, a.a.O. 74 ff.

50 Vgl. Fragmente (Marginalien), 91: "Jesus war in der Stunde der Todesangst allein, nur ein Engel besuchte ihn. Darin kommt die soziologische Beziehungslosigkeit der Jünger zum Opfer des Gottmenschen, ihre 'Nicht-Gleichzeitigkeit' mit ihm zum Ausdruck. Keiner von ihnen ist mit ihm zur gleichen Zeit gestorben."

51 "Alle, alle sind sie abgefallen, selbst der Apostel hat Christus verleugnet - der einzige mit Christus gleichzeitige Christ war der Schächer am Kreuz: so, wenn ich so sagen darf, unendlich hoch ist das Christentum für die Menschen, daß (wenn die Situation die anstrengende ist, nämlich die Gleichzeitigkeit mit

Was Kierkegaard mit der Forderung nach Gleichzeitigkeit zu erreichen suchte, steht nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen. Wenn nicht in den Sakramenten Christus selbst substantiell gleichzeitig wird, müssen alle vom Menschen unternommenen Versuche, sich die Gnade anzueignen, scheitern. In der Eucharistie empfangen wir Fleisch und Blut des Menschensohnes, betonte Peterson in seinen Vorlesungen, und darin sei alle Suche nach der existentiellen Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus aufgehoben:

"Was bedeutet demgegenüber dann noch alle Fragen nach dem geschichtlichen Jesus, nach der Gleichzeitigkeit mit ihm? Nicht wir haben Ihm - sei es nun durch die Mittel der historischen Forschung oder durch das Existentielle unseres Lebens - gleichzeitig zu werden, vielmehr Er ist uns gleichzeitig, ist uns als der Fleischgewordene gleichzeitig in seinem Fleisch und Blut, das er uns im Abendmahl zum Essen und Trinken darreicht (...). Alle (...) unsere Bemühungen, Ihm in unserer historischen Erinnerung (...), in einer analogen Existenzweise nahezukommen, (...) müssen notwendig scheitern, wenn es keine leibhaftige Gegenwart Christi im Abendmahl gibt. Keine Anstrengungen von Menschen können je die Gnade ersetzen (...). Aber wie kein menschlicher Eifer die Gnade *beschaffen* konnte, so kann auch kein menschlicher Eifer sich die Gnade *aneignen*. Wir (...) können in Nachahmung Kierkegaard's versuchen, unter Furcht und Zittern Christus in unserer Existenz nahezukommen - im Grunde sind das alles doch nur menschliche Anstrengungen, sich die Gnade, die in Christus Jesus ist, anzueignen."⁵²

Kierkegaards "Altarreden" gehören sicher zu seinen ergreifendsten Meditationen. Vor dem Altar, an dem Christus segnend zugegen ist, vermag der Mensch nichts mehr: nicht einmal dies, daß er aus eigener Kraft seine Seele auf der Spitze des Bewußtseins festhalte; sie sei ganz und gar der Gnade und des Segens bedürftig⁵³. Kierkegaards Interpretation des Abendmahls ist freilich personalistisch: Christus ist zugegen, der Einzelne nähert sich, um Gemeinschaft mit ihm zu haben, die "Gnade" wird ihm angeboten⁵⁴. Er konnte zwar die "Assimilierung" der Wahrheit, die im Empfangenden Leben werden soll, mit dem Vorgang des Essens in Verbindung bringen, meinte jedoch, Christus rede vom Vorgang physiologischer Aneignung bloß als Vergleich⁵⁵. Das Ärgernis des johanneischen Christus, der vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes redet, sei durch die Verknüpfung dieser Worte mit dem Abendmahl und die Lehre über "Christi leibliche Allgegenwärtigkeit" gerade aus der Welt geschafft worden⁵⁶.

Christus) bei lebendigem Leibe nicht einmal der Apostel mit Christus aushalten kann." Tagebücher IV, 168 (Pap. X 3 A 44).

⁵² Vorlesung Johannes-Evangelium, Exkurs in der Auslegung von Joh 6, S. 341 ff. - Diese Passage richtet sich in den von mir ausgelassenen Teilen des gleichen gegen den pietistischen Weg der Aneignung durch das religiöse Erlebnis. Die Bezugnahmen auf den "liberal-historischen" Weg der Annäherung an den historischen Jesus habe ich stehengelassen, kann doch Kierkegaards Bemühung um Gleichzeitigkeit mit dem Jesus in *Niedrigkeit* durchaus hiermit in Verbindung gebracht werden. Gerdes hat zu zeigen versucht, daß Kierkegaard, ungeachtet seiner Ablehnung der historisch-kritischen Exegese, "auf solche Züge im Leben Jesu Gewicht legt, welche auch von der historischen Kritik als ursprünglich aufgewiesen werden, daß er andererseits solches vernachlässigt, was auch der Wissenschaft fragwürdig geworden ist" (H. Gerdes, *Das Christusbild Sören Kierkegaards*. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers, Düsseldorf/Köln 1960, 33).

⁵³ Vgl. Christliche Reden 1848, 323.

⁵⁴ Vgl. Christentum und Christenheit (Tagebuchauswahl von E. Schlechta), 344 (Pap. X 5 A 103).

⁵⁵ "nur dann erkenne ich in Wahrheit die Wahrheit, wenn sie Leben in mir wird. Darum vergleicht Christus die Wahrheit mit Speise, und ihre Aneignung mit Essen; denn ebenso wie leiblich die Speise durch ihre Aneignung (Assimilierung) das Lebenerhaltende wird, ebenso auch ist geistig die Wahrheit sowohl das Lebengebende wie das Lebenerhaltende, das Leben", Einübung im Christentum, 204 f.

⁵⁶ Vgl. Einübung im Christentum, 101. Vgl. z.B. auch Tagebücher V, 273 (Pap. XI 1 A 556) zur Sakramentenpraxis: "Alles darauf berechnet, mit einer Fahrt objektiv beruhigt zu bleiben, in bezug auf die Ewigkeit, und dann das Leben für uns zu haben, um das Dasein zu genießen, uns zu mehrern und die Erde zu erfüllen." Buss erklärt die Hochschätzung des Abendmahls, die in aller Ablehnung des Sakramentalismus

Peterson folgte Kierkegaard nicht darin, die "Aneignung" der Gnade in einer Weise ins Zentrum christlicher Existenz zu setzen, in der - so Anz - "die ganze Fragwürdigkeit der modernen Subjektivität in die Glaubenstradition eindringt"⁵⁷. Die Aneignung der Erlösung, so schrieb Peterson schon 1918, erfülle sich in der Teilnahme am Fleisch und Blut des inkarnierten und auferstandenen Menschensohnes im Sakrament der Eucharistie: "Wir müssen uns nicht nur Christi Geist in seinem Wort, sondern auch Christi Fleisch im Sakrament aneignen. Völlige Erlösung nach Leib und Geist in Jesu Leib und Geist."⁵⁸

Die Gnade Gottes ist so konkret und handgreiflich, wie es die Erlösungsbedürftigkeit des an einen Leib gebundenen Menschen ist. Der "Hunger unseres Leibes" kann allein "im Brot und Wein, im Fleische und Blute" des vom Himmel gekommenen und zum Himmel aufgefahrenen Menschensohnes gestillt werden⁵⁹. Jene Persönlichkeiten aus der Geschichte des Pietismus, die Peterson am nächsten standen, waren seiner Ansicht nach vom gleichen Hunger erfüllt. Bengel, Oetinger und Hamann: "Sie alle hungerten nach der *Realität* des Göttlichen, daß Gott sich ihnen in leibhafter Gegebenheit zeigen möge, war ihr heißester Wunsch."⁶⁰ Doch der Hunger der Pietisten konnte nicht in den leibhaftigen Gegebenheiten der Sakramente, so wie Peterson sie sah, gestillt werden und führte so zu einer Überforderung des biblischen Wortes. Die Schrift ist nach Petersons Auffassung nicht fähig, die ganze leibhaftige Fülle des Inkarnationsmysteriums aufzunehmen und so den Hunger des Menschen zu sättigen. Weil "Christus von Gott als der *Fleischgewordene* geredet hat", kann "er nicht in das Bibelwort adäquat eingehen", sondern "verleiblicht" sich, "das Bibelwort durchstoßend, in einer anderen Sphäre der Realität"⁶¹. Peterson hat in seiner Akzentuierung der Aneignung der Gnade in den Sakramenten nicht übersehen, daß auch die Schrift in einer ganz besonderen Weise in das Mysterium Jesu Christi einführt und daß auch hier eine besondere Form der "Aneignung" nötig ist. In diesem Zusammenhang versuchte er eine Erneuerung der allegorisch-mystischen Schriftauslegung⁶².

Frithard Scholz hat die Ansicht geäußert, der Punkt der wohl folgenreichsten Anknüpfung Petersons an Kierkegaard sei der Begriff der Gleichzeitigkeit gewesen⁶³. Als Beleg führt er unter anderem Petersons Anregung auf, die *homoiosis*-Lehre der Väter, den *connaturalitas*-Begriff des Aquinaten und Kierkegaards Lehre von der Gleichzeitigkeit sollten einmal miteinander verglichen werden⁶⁴. Scholz kommt richtig zum Schluß,

der dänischen Kirche bei Kierkegaard spürbar ist, damit, daß dieses Sakrament im Protestantismus nicht in der Gefahr gestanden hätte, "populär zu werden und das Schicksal der Verbürgerlichung zu teilen". Er meint, Kierkegaard habe wohl nicht die Sakramente als solche angreifen wollen; ihre "Objektivität" sei indes für ihn höchstens im nachträglichen Akt der Aneignung faßbar gewesen. (vgl. Buss, Angriff, a.a.O. 155).

⁵⁷ Anz, Philosophie, a.a.O. 230. Zum Problem der "Aneignung" vgl. weiter die erwähnte Untersuchung von Ringleben.

⁵⁸ Tagebucheintragung, 8.9.1918.

⁵⁹ Tagebucheintragung, 26.6.1918, sowie Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6, Ms S. 368.

⁶⁰ Problem der Bibelauslegung, 480. Dieses Verlangen führte bei Bengel zu einem Umgang mit dem biblischen Wort, der "zu einem beinahe sakramentalen Kommunizieren" wurde (ebd. 470), bei Oetinger zu einer letztlich ins Theosophisch-Naturphilosophische ableitenden Betonung der "Leibhaftigkeit des Schriftwortes" (ebd. 475) und bei Hamann zum Streben nach dem Besitz "einer realen Fülle, Wasser, Brot und Wein, die den ebenso realen Hunger und Durst zu stillen vermag" (ebd. 478). Vgl. dazu Deghaye, idealiter und realiter, a.a.O. 84: "Die Theorie des Symbols bei Oetinger muß im Zusammenhang mit der Theologie des Sakraments betrachtet werden."

⁶¹ Was ist Theologie, 41 (Anm. 20).

⁶² Vgl. dazu unten S. 577.

⁶³ Vgl. Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 134.

⁶⁴ Theorie der Mystik, 159; vgl. Scholz, ebd. 135.

daß bei Peterson derartige Überlegungen in der Auffassung mündeten, daß der Mensch "im Eingeeordnetwerden in Christi mystischen Leib" umgestaltet werde⁶⁵. Damit ist gewiß auch Kierkegaards Forderung nach "Umbildung der Existenz" erfüllt, doch die oben angeführten Aussagen Petersons zeigen, daß er darin nicht bei Kierkegaard blieb. Peterson hat sich in der Frage, wie denn die Existenz des Menschen samt ihrer leiblichen Verfaßtheit in die auferstandene Leiblichkeit Jesu Christi überführt werden könne, ganz der überlieferten Sakramententheologie angeschlossen, womit er einerseits Kierkegaards Verlangen nach "Wirklichkeit" zu Ende führte, andererseits in der Betonung der Objektivität dieser Wirklichkeit den zentralen Dreh- und Angelpunkt kierkegaardschen Denkens, die reflexive Subjektivität, relativierte.

Der Begriff der Gleichzeitigkeit spielte für Peterson auch in der Frage nach der Existenz des Märtyrers eine Rolle⁶⁶ und interessierte ihn noch im Alter im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung der linearen Zeit des Menschen und der synchronen Zeit Gottes⁶⁷. Ihm war jedoch Kierkegaards Verlangen fremd, sich in die Lage jener gefährlichen Gleichzeitigkeit der Zeitgenossen Jesu zu versetzen, um der Paradoxalität des auf Erden wandelnden Gottmenschen ganz inne zu werden. Peterson verstand die Existenz des Christen vom leiblich auferstandenen Herrn und der damit geschaffenen neuen Wirklichkeit her.

Da nun aber Kierkegaard anders dachte, blieb nach Ansicht Petersons notwendig auch sein Nachfolgebegriff "abstrakt". Eine von Sinn erfüllte und in der Tat erfüllbare Nachfolge könne es nur auf der Grundlage und unter der Voraussetzung einer leibhaften Kommunion mit dem Menschensohn in der Eucharistie geben. Nur diese in ihrer Konkretion erschreckende, von Gott erzeugte "leibhaftige" Nähe könne zur leibhaften Nachfolge führen: "Alle Unleibhaftigkeit einer Gegenwart Christi dagegen kann die Nachfolge nur als Gesetz und Zuchtrute für ein verweltlichtes Christentum betrachten, wie das Kierkegaard getan hat, aber sie kann niemals sie realiter erzeugen." Kierkegaards Nachfolgestreben endete darum konsequent "mit dem Bekenntnis, daß man selber kein Nachfolger gewesen ist"⁶⁸.

d) Menschliche Subjektivität und Objektivität der Sakramente

Für Peterson erfaßte das göttliche Erlösungshandeln, das in den Sakramenten angeeignet wird, Bereiche des menschlichen Seins, die nicht mehr durch einen Bewußtseinsakt einzuholen sind, zumal Geist und Willen selbst durch die Sünde in ihrer Lebendigkeit geschwächt sind. Gegen das Bestreben, "die Religion auf den kleinen, für den einzelnen Menschen individuell verschiedenen Ausschnitt des bewußten Lebens zu beschränken"⁶⁹, hat er immer wieder polemisiert, sah er doch die eigentliche "Substanz" der Seele, in die Gott hineinzuwirken vermag, jenseits der Funktionen von "Fühlen, Erkennen und Wol-

65 Ebd. 136.

66 Vgl. dazu unten S. 179, 183; vgl. weiter 410 (Gleichzeitigkeit der Engel).

67 Davon zeugen zwei Eintragungen im letzten Tagebuch. Gleichzeitigkeit gebe es nur für die menschliche und göttliche Natur in Christus (27.7.1949). Sie sei ein Einwand gegen die Theorie, daß "die Zeit eine nur menschliche Anschauungsform" sei (23.5.1947). Nur durch diese Gleichzeitigkeit, die es im mystischen Leib Christi gebe, wird für Peterson verständlich, daß es das Disparateste - "Glaube und Blasphemie, Heiligkeit und Sünde" - zur gleichen Zeit geben könne (ebd.).

68 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6, Ms S. 348 f.

69 Theorie der Mystik, 154.

len" liegen⁷⁰. Peterson betonte schon in den Jahren vor 1920 das "unpersönliche" Element im Gnadenhandeln Gottes, denn das "Unpersönliche" entspreche "ebenso gut einem realen Zustand unseres Wesens, wie das Persönliche":

"Wie es demgemäß eine persönliche Erlösung gibt, so muß es auch eine unpersönliche Erlösung geben (eine moralisch-sakramentale). Die tiefste Verlorenheit ist gerade dieses zum Unpersönlichen Erstarren der Sünde. Aus dieser Verhärtung des Herzens kann nur eine Erlösung befreien, in der das Persönliche des Erlösenden zum Sachlichen der Sakramentsgnade verstofflicht ist."⁷¹

In den Sakramenten durchdringt das göttliche Erlösungshandeln die menschliche Existenz bis zur Tiefe des Dinglichen und Körperlichen und konterkariert damit ein menschliches Selbstverständnis, das die Erlösung nur im Bereich des Geistigen und Personalen ansiedelt und insofern noch immer vom Menschen, wie Peterson sagt, "zu hoch denkt" und vom Ausmaß der Annäherung Gottes zu niedrig. Man erinnere sich hier des Diktums von Oetinger, die Leiblichkeit sei das Ende der Wege Gottes, das Peterson andernorts, ohne Angabe der Bezugsquelle, auch herangezogen hat⁷². Gott habe die "Wertleiter" der Menschen, die von den Dingen über das Leben zum Geist aufsteige, zerstört, indem er "das Geringste aus Staub zu Geist" erhoben habe und zwar im Eintauchen in die niedrigste, die dinglich-materielle Sphäre menschlicher Existenz:

"Es gehört zur tiefsten Demut Christi, daß er sich in einen Brocken Brot wandelt, wo doch den Menschen das Leben Christi und seine Lebendigkeit als das Höhere gilt. Es gehört zur großen Aufrichtigkeit Gottes, daß er nicht vergißt, wie sehr wir selber Sache sind und sich daher auch wie eine Sache in den Mund des Menschen legen, von Menschenhänden greifen läßt."⁷³

Paul Althaus hatte in seinem Aufsatz zur "Theologie des Glaubens" behauptet, Mystik und "Sakramentarismus" seien in ihrer "unterpersönlichen Dinglichkeit und Statik der Gotteserfahrung (...) gleichermaßen dem Glauben scharf entgegengesetzt"⁷⁴. Der Christ habe die Wahrheit immer nur "in actu", und diese Aktualität sei, wie Kierkegaard richtig gesehen habe, "gleichbedeutend mit der völligen *Subjektivität* dieser Wahrheitserfassung". Das "ganze Unglück der lutherischen Tauf- und Abendmahlslehre" bestünde darin, "daß und wie man die 'objektive Wirkung' der Sakramente lehrte"⁷⁵. Peterson war über diesen Aufsatz in höchstem Maße erzürnt⁷⁶ und beklagte in seiner polemischen Erwiderung die "Abneigung gegen alles sakramentale Geschehen in der gesamten Theologie der Neuzeit":

"Es darf um Gottes willen nichts geschehen, was ohne Mitwirkung menschlicher Existenzäußerungen vor sich geht. Jedes Wirken Gottes, das nicht im Zusammenhang mit einem korrespondierenden Glaubensakt steht, wird dann sofort als magisch gebrandmarkt."⁷⁷

⁷⁰ Ebd. 153.

⁷¹ Tagebucheintragung, 11.3.1919.

⁷² Vgl. Apostel und Zeuge Christi (1940), 10.

⁷³ Tagebucheintragung, 13.3.1920.

⁷⁴ Theologie des Glaubens, a.a.O. 297.

⁷⁵ Vgl. ebd. 308.

⁷⁶ Vgl. dazu unten S. 509.

⁷⁷ Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 293.

Doch das Geheimnis der Erlösung sei da, "bevor es vom menschlichen Geist aktualisiert werden kann", und darum korrespondiere ihm in erster Linie das Sakrament, das gerade in dem wirklich sei, was von unserem Bewußtsein nicht erfaßt und erfahren werden könne. Das Sterben mit Jesus Christus in der Taufe, der Genuß seines Fleisches und Blutes im Abendmahl sei wirklich, "insoweit es nicht Glaubensmysterium 'für uns', sondern sakramentale Handlung 'an uns' bleibt":

"Wasser, Brot und Wein, das sind Elemente jener fremdartigen Struktur, die von dem menschlichen Herzen niemals assimiliert, vom menschlichen Glauben niemals aktualisiert, die nur von unserer Leiblichkeit noch irgendwie aufgefangen werden kann, von unserem Glauben nur nachträglich noch irgendwie festgehalten werden kann."⁷⁸

Mit dieser realistischen Interpretation der Gegenwart Christi in den Elementen von Brot und Wein im Abendmahl stand Peterson noch nicht unbedingt in Gegensatz zur Eucharistieauffassung Luthers, der einst in Marburg auch nicht an der Realität des "est" vorbeikam. Peterson hat Luther gerade dieser Standfestigkeit wegen hoch geachtet: "Darin ist Luther konsequent katholisch - und wie ich meine paulinisch-biblisch - geblieben, daß er den Empfang von Leib und Blut des Herrn nicht vom Glaubensakt abhängig gemacht hat"⁷⁹. Peterson näherte sich jedoch, über Luther hinausgehend, in seinem Verständnis des Abendmahls einem geradezu mittelalterlichen Realismus. Er machte in seinem Kampf gegen einen überzogenen Personalismus geltend, daß die beiden Gestalten Brot und Wein als Leib und Blut Jesu Christi dessen im Tode zerschlagene Personeneinheit versinnbildlichen:

"Es ist wichtig, daß der christliche Glaube grade nach der Auflösung der geistig personalen Einheit Christi noch diese materielle Struktur ins Auge faßt und von einem Essen des Leibes und Blutes Jesu spricht, wo doch die Neigung zu einem absoluten Personalismus leicht dazu verführt, nur von einem geistigen Genießen Christi oder von einem Verzehren seiner personalen Einheit zu sprechen. (...) Nur in diesem Verzehren der geteilten Substanzen kommt es zu einer wirklichen Teilnahme an dem Tode Christi. Nur hier im Sakramentsgenuß wird auch die personale Einheit des Menschen zerschlagen. Nur hier wird der an die personale Einheit des Menschen gebundene Glaubensakt transzendiert."⁸⁰

Vor allem aber Petersons Betonung, daß es sich bei den Sakramenten nicht um Vollzüge *des* Menschen, sondern zunächst um Vollzüge "an" ihm handelt, zeigt, daß hier schon alle Weichen gegen die "Rechtfertigung allein aus Glauben" gestellt sind. Der Glaube selbst kann laut Peterson nicht als im eigentlichen Sinne als ein Geschehen betrachtet werden: "Von einem wirklichen Geschehen kann nur da geredet werden, wo es Sakramente gibt", während wir im Glaubensakt das faktische Geschehen, "*daß* wir [im Sakrament] mit Christus gestorben und auferstanden sind", nur noch annehmen⁸¹.

78 Ebd. 294.

79 Vorlesung I. Korintherbrief (22 1926; WS 1928/29), zu I Kor 11,27, Ms S. 198.

80 Ebd. 197 f.

81 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 295.

6. Zeugen der Wahrheit

a) Christliche Existenz und Martyrium

Die höchst mögliche und konkreteste Ausprägung christlicher Existenz und zugleich des Menschseins ist Peterson zufolge die Existenz des Märtyrers, der mit seinem Leiden und Sterben um der Wahrheit willen dem Menschensohn am meisten angeglichen ist. Er realisiere das, was Kierkegaard "die Gleichzeitigkeit mit Christus" genannt habe⁸², denn Existenz bedeute für Kierkegaard: "Nachfolge, Leiden mit Christus, Sterben für Ihn", eben "die dem Gottmenschen korrespondierende Lebensform eines Märtyrers"⁸³. Mit diesem Existenzverständnis sei er in Widerspruch zur protestantischen Kirche geraten, die diese Kategorie des Heiligen verwarf, "weil sie sie als in Widerspruch zu dem einzig Heiligen, der Christus ist, befindlich erachtete."⁸⁴

Die Untersuchungen über Stellenwert und Bedeutung des Martyriums nehmen in Petersons Veröffentlichungen einen so breiten Raum ein, daß man diese Frage als zentral in seiner Theologie und besonders in seiner Ekklesiologie bezeichnen kann⁸⁵. Peterson bezieht sich auf neutestamentliche und frühchristliche Vorstellungen mit seiner These, der Märtyrer sei die "paradigmatische Kategorie für das, was ein 'Heiliger' im katholischen Sinne ist"⁸⁶. Er hoffte, der protestantischen Ablehnung des Heiligenkultes entgegenzuwirken, indem er die ursprüngliche Zugehörigkeit des Märtyrers zum Innersten des christlichen Selbstverständnisses der Ur- und Frühkirche aufzeigte⁸⁷. Die Märtyrerverehrung sei weder nachträglich zur christlichen Glaubensverkündigung hinzugekommen, noch habe sie - wie in neueren Untersuchungen protestantischer Theologen (z.B. von Schlatter und Lohmeyer) behauptet wurde - einen jüdischen Ursprung⁸⁸. Die Authentizität eines genuin christlichen Märtyrerbegriffs erwies sich für Peterson vor allem im Blick auf den wahren Zeugen, Jesus Christus selbst⁸⁹, aber auch in allen Teilen der von ihm zu

82 Vgl. Was ist der Mensch?, 236.

83 Existentialismus und protestantische Theologie, 13.

84 Ebd.

85 Petersons Aufsätze zu diesem Thema ergeben zusammengekommen eine ganze Märtyrertheologie. Vor allem die vier im Sammelbändchen "Zeuge der Wahrheit" (1937) zusammengefaßten Aufsätze sind hier zu nennen (Der Märtyrer und die Kirche, Die Offenbarung und die Märtyrer, Die Märtyrer und das priesterliche Königtum Christi, Christus als Imperator). Seine Auslegung des Philipperbriefes ("Apostel und Zeuge Christi", 1940) erfolgte explizit unter martyriologischem Aspekt. Seitenblicke auf den Märtyrer im Urchristentum warf Peterson bereits in "Heis Theos" (214 f), weiter in "Der Gottesfreund" (1923), "Zur Wirkungsgeschichte von Parresia" (1929), in "Theologie der Kleidung" (1948), "Christianus" (1946), "Praescriptum zum 1. Clemensbrief" (1950), vgl. ferner den Sachindex des Sammelbandes "Frühkirche, Judentum und Gnosis" sowie die eingehende Besprechung von des Buches von F. Rütten über die Victorverehrung (1938). Im Artikel "Martirio e martire" (Enciclopedia Cattolica, 1952) legte Peterson eine Zusammenfassung seiner Studien zum Märtyrerbegriff vor. Aber auch in seinen Vorlesungen kam er immer wieder auf dieses Thema zu sprechen.

86 Zeuge der Wahrheit, 89 Anm. 4.

87 Peterson konnte dabei freilich an die wachsende Aufmerksamkeit in der protestantischen Theologie für die "martyria" anknüpfen, die sich besonders in den Arbeiten von E. Lohmeyer und H. v. Campenhausen ausdrückte (vgl. Zeuge der Wahrheit, 220, die ersten Anmerkungen, vgl. auch die Bibliographie im Art. "Martirio e martire").

88 Vgl. Apostel und Zeuge Christi, Vorwort, sowie Art. "Martirio", Sp. 235: Die Juden kennen nicht die Kategorie des "Märtyrers", heißt es hier, sondern bezeichnen diejenigen, die für die Einhaltung des Gesetzes leiden, als "Gerechte". Der christliche Ausdruck "Zeugnis geben" erkläre sich nicht aus den allgemeinen Voraussetzungen der jüdischen Religion, sondern aus der eschatologischen Situation, in der das Zeugnis nicht nur Anklage gegen die Verfolger, sondern auch Offenbarung einer neuen Wirklichkeit sei.

89 Vgl. Zeuge der Wahrheit, bes. 203 ff die symbolische Ausdeutung des Verhörs Jesu vor den Gerichten der Juden und der Römer.

Rate gezogenen neutestamentlichen Schriften, die von den christlichen Wahrheitszeugen handeln.

Der Weg zum Verständnis des katholischen Märtyrer- und Heiligenkultus war für Peterson weit, zeigte er sich doch in seiner Studienzeit noch ganz von der antikatholischen Polemik bestimmt, die in der Verehrung der Heiligen und deren Fürsprecherdiensten eine Einschränkung der alleinigen Mittlerschaft Christi sieht⁹⁰. Für die Wandlung der Einstellung dürfte die Koinzidenz zweier Faktoren ausschlaggebend gewesen sein. Zum einen Petersons religionsgeschichtliche und patristische Forschungen: Schon in seiner Dissertations- und Habilitationsschrift "Heis Theos" hat sich Peterson auch mit den Märtyrerakten befaßt⁹¹. Zum anderen Kierkegaards Hochschätzung des Martyriums, des Leidens und Sterbens für die Wahrheit: Peterson ist bereits 1919 wie Kierkegaard der Auffassung, das "Gefährliche für den christlichen Glauben" sei heutzutage, daß, wenigstens in Europa, niemand mehr für die Ideale des christlichen Glaubens "leidet und stirbt". Es gebe keinen größeren Beweis für die Wahrheit einer Idee "als die allgemeine Feindschaft, die sie hervorruft"⁹².

Die Verbindungen, die zwischen Petersons und Kierkegaards Auffassung vom Martyrium als der höchsten Ausformung menschlicher Existenz bestehen, haben Frithard Scholz zur These veranlaßt, Peterson, der sein Leben nach seiner Theologie formte, habe in seiner Konversion das verwirklichen wollen, was Kierkegaard nicht habe gelingen können, nämlich eine Existenz als "Zeuge der Wahrheit"⁹³. In dieser These steckt nicht nur eine Deutung von Petersons Konversion, sondern zugleich eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Existenz, wie sie Peterson vertreten haben soll. Ob diese Ansicht von Scholz zu Recht besteht, wird am Ende der folgenden Untersuchungen zu prüfen sein.

b) Kierkegaard als gescheiterter Zeuge der Wahrheit

Kierkegaards Auffassung vom Martyrium kann als Brennspeigel der Veränderung seines Existenzverständnisses betrachtet werden⁹⁴. Zunächst war es ihm darum gegangen, als "Korrektiv" innerhalb des "Bestehenden", das "mit reflektierten, über alles redenden und zu keiner Handlung fähigen Menschen" angefüllt sei, "in Richtung auf Verinnerlichung in 'dem Einzelnen'" zu wirken⁹⁵. Das Martyrium bestand für ihn in dieser Zeit beispielsweise darin, "gegen den Verstand zu glauben"⁹⁶. Es war "Reflexionsmartyrium".

90 Davon zeugen einige Notizzettel, auf denen zum Beispiel zu lesen ist: "Gott ist mir erreichbar in Christo, die römische Kirche macht daraus, Gott ist mir erreichbar in den Heiligen. Diese müssen dann aber ebenso göttlich sein, wie Christus. Dies zeigt die Verlogenheit und Inkonsistenz der römischen Kirche." Oder: "Heldenverehrung ist ein katholisches Laster, das aus der Angst entspringt, ein Einzelner zu werden." (!)

91 Vgl. Heis Theos, 214 f. Es geht dabei um das aus dem göttlichen Pneuma stammende Bekenntnis zum Heis Theos.

92 Tagebucheintragung, 6.6.1919. Vgl. Kierkegaard selbst: "Der einzige Ausdruck dafür, daß ein Unbedingtes da ist, ist dessen Märtyrer zu werden oder Märtyrer für es." (Tagebucheintragung in: Die Schriften über sich selbst, 161).

93 Vgl. Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 122 im Blick auf den protestantischen Peterson: "Indem Peterson zum Theologen des Dogmas wird, wird er zu einem Zeugen der Wahrheit.", ähnlich 123; im Blick auf Petersons Konversion als Sprung in die Wirklichkeit der Existenz als Einzelner 131, sowie im Blick auf seine politisch-theologischen Äußerungen 145 ff.

94 Vgl. zum ganzen Themenkomplex: H. Diem, Existenzdialektik, a.a.O. 129 ff; Guarda, Kierkegaardstudien, a.a.O. 83 ff; Buss, Angriff, a.a.O.; Adorno, Kierkegaard noch einmal, a.a.O.

95 Buss, Angriff, a.a.O. 119.

96 Unwissenschaftliche Nachschrift II, 278; vgl. auch Teil I, 224.

Nachdem in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" ein Wendepunkt erreicht war im Blick auf das "Fragmal" des Christwerdens⁹⁷, wird in der "Einübung im Christentum" (1948) der These des Johannes Climacus, die wahre Innerlichkeit fordere kein Zeichen im Äußeren, die "Imitatio"-Forderung des Anti-Climacus als höchstes Ideal christlicher Existenz entgegengesetzt. Je konkreter sich das Objekt seiner Angriffe herauskristallisiert, so Adorno, desto bestimmter ist Kierkegaard aus der Innerlichkeit herausgetreten⁹⁸ und kam zu dem, was ihn "wahrscheinlich (...) eigentlich bewegte", nämlich dem "Eingedenken der *leibhaftigen* Menschen anstelle der Konstruktion geistig reinen Menschenwesens"⁹⁹. In den Jahren vor dem "letzten Angriff" rang Kierkegaard darum, der "Christenheit" seiner Zeit - und zwar in Gestalt ihres vornehmsten Repräsentanten Bischof Mynster - das Bekenntnis abzunötigen, daß dieses Christentum der Gegenwart weit hinter dem in der "Einübung" vorgestellten Ideal des neutestamentlichen Christentums zurückbleibe. Kierkegaard meinte, es sei speziell im Protestantismus so weit gekommen, weil man Luther "eitel genommen" habe¹⁰⁰, das heißt man nahm Luthers Betonung des "sola fide" und des "sola gratia" und seine Abkehr von der mittelalterlichen Verdienstlichkeitspraxis nicht mehr als dialektisches Korrektiv, sondern als Blankoschein für ein bequemes bürgerliches Leben, das sich in seiner Werkelosigkeit von Glaube und Gnade gedeckt zu wissen meinte¹⁰¹. Kierkegaard hielt es deshalb für an der Zeit, den Apostel Jakobus, den Luther angesichts der großen Gefahr des Verdienstlichkeitsdenkens "beiseite geschoben" hatte¹⁰², wieder ein wenig hervorzuholen¹⁰³, um den "Untersatz" des Lutherischen erneut in Erinnerung und Geltung zu bringen, welcher da lautet: "die Werke, die Existenz, das Zeugen und das Leiden für die Wahrheit, die Taten der Liebe und so fort"¹⁰⁴. Die Hörer des Wortes mußten laut Kierkegaard wieder vor die Forderung gestellt werden, auch Täter des Wortes zu werden¹⁰⁵.

Kierkegaard konfrontierte den zeitgenössischen Christen mit dem Bild des "Wahrheitszeugen", der dem "Vorbild" Christus in seinem Leben der Erniedrigung, des Leidens und des Sterbens nachgefolgt ist¹⁰⁶. In der "Einübung im Christentum" bestimmte er den Nachfolger als den, der "ist, was er bewundert", oder zumindest danach strebt, es zu sein¹⁰⁷: Jesu Christi "Nachfolger sein heißt, daß dein Leben so sehr, wie es beim Leben eines Menschen überhaupt möglich ist, seinem Leben gleicht"¹⁰⁸. Der wahre Christ ist allein der Nachfolgende¹⁰⁹, und die Nachfolge sei in der gegenwärtigen verbürgerlichten Christenheit wieder anzubringen¹¹⁰. Gerade in dieser Hinsicht habe der Katholizismus den Pluspunkt zu verbuchen, "die Nachfolge nicht ganz fallen" gelassen zu

97 Vgl. Gesichtspunkt über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 27 f; 49 f.

98 Kierkegaard noch einmal, a.a.O. 574.

99 Ebd. 569 (Hervorhebung von mir).

100 Vgl. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anempfohlen (1851), 51.

101 Vgl. ebd. 52.

102 Vgl. ebd. 51.

103 Vgl. ebd. 59.

104 Ebd. 60.

105 Vgl. ebd.

106 Vgl. z.B. ebd. 57 ff.

107 Vgl. Einübung im Christentum, a.a.O. 250.

108 Ebd. 109.

109 Vgl. ebd. 255.

110 Vgl. den posthum veröffentlichten zweiten Teil der "Selbstprüfung": "Urteilt selbst" von 1851/52 (= 27.-29.Abbteilung), 227.

haben, und habe verhindert, daß das Christentum, so wie es im Protestantismus beinahe der Fall wäre, "zur Mythologie und Idee im abstrakten Sinne" werde¹¹¹.

Kierkegaard wußte um das Ausmaß und die Schwere der Forderung, der Christ habe sich als Nachfolger dem Leiden und Sterben des Vorbildes anzugleichen und mithin "das Christliche in Handlung zu übersetzen"¹¹², zumal in einer "christlichen" Welt, in der die Nachfolge anscheinend eine "Unmöglichkeit" geworden ist¹¹³. Er erklärt, er wolle von seinen Zeitgenossen nicht das wahrhaft unmenschliche "Leiden für die Lehre" fordern, das Christus gefordert habe¹¹⁴; auch wolle er keinem, der vor dieser Forderung kapituliere, die Möglichkeit zum Seligwerden absprechen. Wohl aber gelte es, wieder "Salz ans Gericht" zu tun¹¹⁵, dem Christentum wieder "wenigstens einigen Respekt zu verschaffen"¹¹⁶, der "Spießbürgerlichkeit"¹¹⁷ ein Ende zu bereiten, indem man zumindest das Ideal der wahren Nachfolge als den Maßstab wieder zur Geltung bringe, an dem jeder sich selbst zu messen habe¹¹⁸. Diese Diagnose des verbürgerlichten Christentums samt dem Rezept der Wiederanbringung der Nachfolge erschien Peterson als dem ausgesprochenen Feind allen (Spieß)Bürgertums besonders treffend, da die Verbürgerlichung des Protestantismus die "notwendige Folge aus der protestantischen Verwerfung des Märtyrer- und Heiligenkultus" gewesen sei¹¹⁹. "Wenn etwas dem Geist bequemer Bürgerlichkeit entgegengesetzt ist", schrieb er, "dann ist es das Urchristentum, das uns aus der Geheimen Offenbarung im Munde des Märtyrers als wie ein feuriger Hauch entgegen schlägt."¹²⁰

Kierkegaard forderte von den Christen seiner Zeit, sich am Maßstab des Jüngers, des Nachfolgers, des Wahrheitszeugen zu messen, auch unter der Gefahr, bei dieser Prüfung durchzufallen, "auf die letzte Bank" zu kommen¹²¹. Dann sei es auch jedem unbenommen, "zur Gnade zu fliehen", freilich mit dem Eingeständnis (und das gilt insbesondere für den Verkündiger), durch die mangelnde Realisierung des Christlichen dessen Kenntheitlichkeit für andere verdunkelt zu haben¹²². Kierkegaard hielt diesen Vorschlag für die "mildeste Art", die Nachfolge anzubringen¹²³, und stellte sich selbst als Vorbild dafür hin, nicht in dem Sinne, daß er selbst die Nachfolge praktiziere und Wahrheitszeuge

111 Christentum und Christenheit (Tagebuchauswahl von E.Schlechte), 309 f (Pap. X 4 A 354). vgl. auch ebd. 248 (Pap. X 5 A 139): "Aber es bleibt doch immer das Gute am Katholizismus, daß die Forderung der Nachfolge Christi feststeht, mit allem, was darunter verstanden wird. Was dagegen erfand der Protestantismus? Er hat die verzweifelte Demut erfunden, die derartiges ein für allemal für zu hoch erklärt - und die sich so ganz weltlich einrichtet, indem sie zwei Bequemlichkeiten erreicht; erstens: frei zu sein von den Anstrengungen der Nachfolge - und zweitens: als demütig geachtet, geehrt und angesehen zu werden. Eine weltliche Erfindung!"

112 Urteilt selbst, 146.

113 "Die Nachfolge ist eine Unmöglichkeit; denn da alles ins Schweben gebracht worden ist, kann man unmöglich dazu gelangen, mit etwas Entscheidendem zu beginnen, sondern die Existenz, die man hat, treibt so im Strome mit", Urteilt selbst (Der Gegenwart zur Selbstprüfung), 224.

114 Vgl. Urteilt selbst (Der Gegenwart zur Selbstprüfung), 232: "Indes, hier war von 'Nachfolge' die Rede, in strengstem Sinne, und Christus hat selbst gewußt, daß er diese Menschen, menschlich gesprochen, so unglücklich machen mußte, wie Menschen nur werden können, zu 'den Elendsten unter allen' - falls sie ihm angehören sollten".

115 Vgl. ebd.

116 Ebd. 238.

117 Ebd. 228.

118 Vgl. ebd. 227.

119 Zeuge der Wahrheit, 175 (Kierkegaard wird hier namentlich genannt).

120 Ebd. 202.

121 Vgl. Urteilt selbst, 227.

122 Vgl. ebd. 237.

123 Vgl. ebd. 225.

sei¹²⁴ - er verwirkliche das Ideal lediglich "in Annäherung"¹²⁵ -, sondern in dem Sinne, daß er das von anderen verlangte Eingeständnis, kein Christ im neutestamentlichen Sinne zu sein, öffentlich abgab.

Bekanntlich starb Bischof Mynster, ohne ein Gleiches getan zu haben. Laut Peterson war dieser Mißerfolg Kierkegaards absehbar und unvermeidlich, da der orthodoxe Protestantismus den Anspruch, "als 'Einzelner' die 'Realität' gefunden zu haben"¹²⁶, im Sinne der Rechtfertigungslehre des "sola fide", die für alle in gleicher Weise gelte, verwerfen muß: "Er kann den Gedanken einer 'Existenz' nicht annehmen, die sich in der 'Nachfolge' des Herrn in der 'Gleichzeitigkeit' äußert, denn dies wäre eine Preisgabe des 'allein seligmachenden Glaubens'".¹²⁷

Die Erfahrung dieses Mißerfolges und das *skandalon*, daß Mynsters späterer Amtsnachfolger Martensen den Verstorbenen in seiner Leichenpredigt als "Zeuge der Wahrheit" rühmte, ließ den latenten Wunsch Kierkegaards, selbst ein Wahrheitszeuge, ein Märtyrer zu sein, manifest werden. Er schien zu hoffen, durch den letzten, nun kompromißlosen Angriff auf das "Bestehende" dieses so weit provozieren zu können, daß er um der Wahrheit willen "totgeschlagen" würde (bzw. ihm der Prozeß gemacht würde)¹²⁸ und die "Erweckung" der Zeitgenossen auf diese direkte Weise erreicht werden könnte¹²⁹. Damit wäre er der Dialektik seines Schriftstellerdaseins entronnen gewesen. Das Geschriebene wäre durch seinen Tod "auf die entscheidendste Weise" unterstützt worden, indem er die stets geforderte "Verdoppelung" der Lehre durch die Existenz selbst vollzogen hätte¹³⁰.

Kierkegaard blieb das Schicksal oder besser: das Vorrecht und die Berufung, "totgeschlagen" zu werden und so ein "Zeuge der Wahrheit" zu sein, versagt. Sein Martyrium blieb es, "Genie in einer Kleinstadt zu sein"¹³¹; er blieb der "unglückliche Liebha-

124 Dieses Eingeständnis findet sich so häufig, daß sich Nachweise fast erübrigen; vgl. z.B. Urteil selbst (Der Gegenwart zur Selbstprüfung), 226 u.ö.; Die bewaffnete Neutralität (Beilage zur "Einübung im Christentum"), 293, 299 ff; Augenblick, 328 ff.

125 Urteil selbst, 238.

126 "Nachfolge" und "Einzelner" sind korrelate Begriffe. Vgl. Christentum und Christenheit (Tagebuchauswahl von E. Schlecht), 310 (Pap. X 4 A 354): "Die 'Nachfolge' setzt den 'Einzelnen', jeden Einzelnen ins Verhältnis zum Ideal."

127 Kierkegaard und der Protestantismus, 23.

128 Vgl. dazu *Diem*, Existenzdialektik, a.a.O. 138, 148 ff. Vgl. weiter zur schwierigen Frage, ob es Kierkegaard wirklich auf ein Arrangement des Martyriums ankam bzw. er dies für möglich hielt *Buss*, Angriff, a.a.O. 114 ff.

129 Vgl. Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 85.

130 Vgl. die erhellende Tagebucheintragung vom 25. April 1849 (Tagebücher III, 218 f, Pap. X 1 A 281): "Ich meinte zu verstehen, daß die Welt oder Dänemark eines Märtyrers bedürfe. Geschrieben hatte ich alles fertig und dachte dann wirklich daran, womöglich das Geschriebene dadurch auf die entscheidendste Weise zu unterstützen, daß ich totgeschlagen würde. Hier lag das Mißverständnis (...). Ich bleibe ein Dichter und Denker, dazu bin ich geboren, aber in bezug auf das Christentum und das Ideal, Christ zu sein." Vgl. zur Frage, ob man das Recht habe, sich für die Wahrheit totschiessen zu lassen, den entsprechenden "dichterischen Versuch" von 1849 (= Kleine Schriften, 23. Abteilung). Dem Christen unter Christen sprach Kierkegaard dieses Recht ab, es sei denn, das zur Debatte stehende Christentum sei "als 'Geistlosigkeit' heidnischer als das Heidentum (vgl. ebd. 112). Diese Vorausbedingung scheint für ihn zur Zeit des letzten "Angriffs" allerdings erfüllt gewesen zu sein: "Daß der Abfall vom Christentum längst geschehen ist, hat man nicht bemerkt (...). Die Christenheit gerade ist der Abfall vom Christentum." (Augenblick, 187). Vgl. zum Ganzen, *Diem*, Existenzdialektik, a.a.O. 129 ff, auch zu Kierkegaards Zweifel, ob er für sich auch ohne spezielle Berufung eine Berufung zum Außerordentlichen geltend machen könnte - ein Problem, daß er anlässlich des Falles "Adler" (vgl. Das Buch über Adler) durchreflektierte (bes. *Diem*, 138; weiter *Guarda*, Kierkegaardstudien, a.a.O. 86 ff).

131 Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 92.

ber" seines Ideals¹³², wie Sokrates ein Märtyrer der Intellektualität¹³³, der Reflexion¹³⁴, ein Nachfolger der 8. Rangklasse¹³⁵. Es gelang nicht, die Zeitgenossen derartig in Unruhe zu versetzen, daß sie einen Totschlag verübt oder wenigstens einen Prozeß angestrengt hätten. Kierkegaard brachte es nur bis zum Skandal¹³⁶. Als er "am 2. Oktober 1855 auf offener Straße zusammenbrach, war der Fall für die Öffentlichkeit abgeschlossen"¹³⁷.

c) Das verhinderte Opfer Abrahams

Peterson hat sich mit diesem - am Maßstab des Märtyreri-ideals gemessen: gescheiterten - Lebensausgang Kierkegaards, dem es an ethischer Größe gewiß nicht fehlte und für den "der Begriff des Märtyrers etwas Heiliges" war¹³⁸, viel beschäftigt. Kierkegaard war für ihn ein "Opfer" des Protestantismus, zu dem er sich zwar in Gegensatz gestellt, dessen Bereich er aber nicht verlassen hatte¹³⁹. Kierkegaard hatte sich selbst ja als "Geopferter"¹⁴⁰ verstanden, als "Korrektiv", das "in einem gewissen Sinne für das Bestehende spendiert" wird¹⁴¹.

Für Peterson war das Scheitern des Wunsches Kierkegaards, ein Wahrheitszeuge zu sein, keine historische Zufälligkeit und auch nicht allein Schuld der verweltlichten Christenheit Dänemarks, sondern Folge eines Verständnisses von Christentum, das nicht zum "sensus plenior" vorgedrungen war. Durch ein "geheimnisvolles Gesetz" sei Kierkegaard das Verlangen, "sein Blut zu vergießen", versagt geblieben, obwohl er "genug der inneren Größe" gehabt hätte, es auszuführen. Kierkegaard habe immer wieder den Glauben Abrahams gepriesen - Peterson dachte an die pseudonyme Schrift "Furcht und Zittern"¹⁴² - und habe versucht, "die Existenz dieses Patriarchen in der eigenen Existenz nachzubilden". Abraham habe aber "weder sein eigenes Blut vergossen, noch das seines Sohnes". Gott habe es ihm versagt, weil Abraham "eben nur *typos*" für das Opfer sein sollte, "aber noch nicht die Erfüllung". Darum könne die Existenz Abrahams, sein Glaube und seine

132 Vgl. Tagebuch III, 219 (Pap. X 1 A 281).

133 Vgl. Tagebuch III, 209 (Pap. X 1 a 272).

134 Vgl. Tagebuch III, 63 (Pap. IX A 281): "Mein Martyrium ist das Reflexions-Martyrium, oder das Martyrium, wie es sich in der Welt zeigen kann, nachdem die Reflexion an Stelle der unmittelbaren Leidenschaft getreten ist."

135 Vgl. Tagebuch III, 209 (Pap. X 1 A 272).

136 So Peterson, Ms Kierkegaard und Ignatius.

137 *Guarda*, Kierkegaardstudien, a.a.O. 95. Vgl. auch D. Kamper, Zur Geschichte der Einbildungskraft, Reinbek 1990, 191-201 über "Kierkegaards Ende. Oder die endgültige Inversion des Opfers".

138 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 24.

139 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 25; vgl. dazu auch Buss, Angriff, a.a.O. 117: "Polizeitalent und Opfer - diese Bestimmungen der Stellung Kierkegaards im Angriff sind Korrelate. Er kann das erste nur sein, weil alles, was darin nicht eingeht, im Opfer leidend übernommen wird (...). Nicht einmal das Opfer ist fähig, leidend Ganzheit zu verschaffen. Zu weit ist die Reflexion vorgedrungen; das Opfer soll sie bannen und fällt ihr auch anheim. Es setzt keinen Schlußpunkt, sondern ist Kennzeichen eines leidend ertragenen Lebens."

140 Vgl. Augenblick, 333.

141 Tagebuch III, 275 (Pap. X 1 A 640). Vgl. Petersons Ms "Kierkegaard und Ignatius": "Berufung zum Leiden - aber es fehlt Kierkegaard das Martyrium - es gelingt ihm nicht, es zu erzwingen, es kommt nur zum Skandal, nicht zum Martyrium - so wird er nicht Wahrheitszeuge, sondern nur Korrektiv - bleibt also in der Dialektik."

142 Vgl. auch die Bemerkung von "Was ist Theologie?", 13, zu dieser Schrift: "Es ist eine dialektische Möglichkeit, Gott in der Weise ernst zu nehmen, daß man gerüstet ist, wie Abraham den Isaak zu opfern, aber es ist doch nur eine dialektische - oder mythische - Möglichkeit, neben der in gleichem Ernst jene andere Möglichkeit steht, das Tagebuch des Verführers zu schreiben."

Glaubensgerechtigkeit für den Christen, der "durch das Blut des Gestorbenen und den Geist des von den Toten auferstandenen Herrn" gerechtfertigt ist, kein direktes Vorbild, sondern nur Weissagung sein. "Die Erfüllung des Glaubens Abrahams ist nur im Glauben der Kirche zu finden."¹⁴³

Schon zu Lebzeiten Kierkegaards hatte Magnus Eirfksson in seiner Kritik zu "Furcht und Zittern" denselben Vorwurf erhoben, Kierkegaard setze den vorchristlichen Glauben Abrahams unzulässig mit dem christlichen gleich¹⁴⁴. Kierkegaard begegnete dieser Kritik unter anderem durch den Hinweis auf die Pseudonymität von "Furcht und Zittern"¹⁴⁵. Er wußte durchaus um den qualitativen Unterschied zwischen Abraham und den Menschen des Neuen Testaments, bei denen es mit dem "Blutvergießen" erst wirklich "ernst" geworden sei: "Abraham zieht das Messer - und erhält Isaak zurück; es wurde nicht ernst. Der Höhepunkt seines Lebens war die Prüfung (...). Anders im Neuen Testament (...). Der Apostel wird nicht zum Äußersten gebracht, so daß sich ihm zeigt, was er alles leiden muß, um nun zu prüfen, ob er selbst da des Glaubens Gehorsam bewahrt. Nein, er muß wirklich alles leiden, heulen und weinen, während die Welt sich freut. Er wird auch wirklich gekreuzigt - aber er erhält ein Anrecht auf die Ewigkeit. - Das bekam Abraham nicht."¹⁴⁶ Peterson ist also mit der Behauptung, Kierkegaard wollte die Existenz Abrahams nachvollziehen, zu weit gegangen. Andernorts hat er selbst den Unterschied zwischen Kierkegaard und Luther gerade darin sehen wollen, daß Luther in seiner Theologie von Adam ausgegangen und darum nur zu einer *idealen* Lösung im zweiten Adam gekommen sei, während Kierkegaard mit seiner Nachfolgeforderung von der Einzigkeit des *zweiten* Adam ausgegangen sei¹⁴⁷.

Peterson wollte mit seiner Kritik an der Vorbildhaftigkeit Abrahams für die Existenz des Christen weniger Kierkegaard in besonderen, als den Protestantismus und dessen Rechtfertigungslehre im allgemeinen treffen. Peterson wies in seinen Römerbriefvorlesungen immer wieder darauf hin, daß der Protestantismus in seinem nominalistischen Denken - hier taucht die zentrale These der schon oft erwähnten Kierkegaard-Essays der "Marginalien" bereits auf - im Grunde beim abrahamitischen Verheißungsglauben stehen geblieben sei:

"In der Reformation ist (...) der Unterschied des Glaubens Abrahams von unserm Glauben, der Unterschied des Glaubens, der die Verheißung hat, von dem Glauben, der Christus hat, nicht

143 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 4, 18 ff, Ms S. 157 f.

144 Vgl. M. Eirfksson, Ist der Glaube ein Paradox 'in kraft des Absurden'? in: Theunissen/Greve, Materialien, a.a.O. 147-160.

145 Vgl. Kierkegaards Entgegnungen auf Eirfkssons Kritik, in: Theunissen/Greve, ebd. 161-174; 163, 166.

146 Christentum und Christenheit (Tagebuchauswahl von E. Schlechta), 324 (Pap. X 4 A 572), vgl. auch Tagebücher V, 169 (Pap. X 5 A 132): "Dies ist das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum. Christlich wird Isaak wirklich geopfert - aber dann die Ewigkeit; im Judentum war es nur Prüfung, Abraham behält Isaak, aber so bleibt denn das Ganze doch wesentlich innerhalb des Lebens."

147 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 23, Anm. 9. Früher konnte Peterson selbst übrigens auch das "Opfer" Abrahams mit allen vorchristlichen und nachchristlichen "Opfern" zusammennehmen: "Mag Abraham seinen Sohn opfern, mag der Märtyrer sein Blut vergießen, es ist als Opfer doch nur darum wirkliches Opfer, weil es auf das Opfer Christi verweist und zielt, weil es dieses Eine Opfer meint. Weil alle Opfer von Abels Opfer bis zu dem Opfer des jüngsten Blutzugehen doch nur wie im Traum dargebrachte Opfer sind, die auf das Eine wahre und wirkliche Opfer verweisen. Alle Opfer, die neben dem Opfer Christi noch da sind - und wer kann leugnen, daß Abel und Abraham geopfert, daß die Märtyrer in Opferwilligkeit ihr Blut vergossen haben? - alle diese Opfer können primär nicht sich selber meinen." Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik (SS 1924, 15. Vorlesung). Vgl. dazu Kierkegaard: "Wahrer Christ ist, wer zum Opfer wird, um darauf aufmerksam zu machen, daß Christus das einzige Opfer ist." Christentum und Christenheit, 359 f (Pap. X 1 A 159).

deutlich erkannt. Bei dem Glauben an Christus aber ist die Rechtfertigung real gegeben, durch das Blut und den Geist des lebendigen und lebendig machenden Christus. Bei Luther steht, um es abgekürzt zu sagen, die Rechtfertigung Abrahams noch neben der Christlichen Rechtfertigung, Verheißung und Erfüllung sind Begriffe, die abwechselnd gebraucht werden, aber so, daß aus den Voraussetzungen seines nominalistischen Denkens heraus der Begriff der Erfüllung nur ganz mechanisch im Sinne des spätmittelalterlichen *meritum*-Begriffs gefaßt ist. In dem Maße aber - und das möchte ich nachdrücklich betonen - als in der Rechtfertigungslehre der deklaratorische Charakter der göttlichen *promissio* hervorgehoben wird, in demselben Maße also, als der Glaube der Christen auf den Glauben Abrahams herabgedrückt wird, in demselben Maße wird in der Rechtfertigung Christus, sein Leiden und sein Auferstehen ausgeschaltet. Eine rein deklaratorische Rechtfertigungslehre ist eine Rechtfertigung ohne Christus."¹⁴⁸

Zur eschatologischen Erfüllung des abrahamitischen Verheißungsglaubens gehört die Wirklichkeit einer Kirche, die sich in den eschatologischen Ereignissen von Jesu Christi Geburt, Leiden, Sterben und Auferstehung gegründet weiß. Der Märtyrer leidet als ein Glied des mystischen Leibes Christi¹⁴⁹. Mochte Kierkegaard persönlich auch über den abrahamitischen Verheißungsglauben hinausgekommen sein, so konnte sich sein Martyriumsverlangen dennoch nicht erfüllen, solange er dem Protestantismus, und sei es im Modus der Kampfes, verbunden blieb. In einer Kirche, die sich so tief auf die bürgerliche Gesellschaft der "Welt" eingelassen hatte wie die dänische und in der die Möglichkeit eines Wahrheitszeugnisses für Jesus Christus in Leiden und Sterben nicht mehr vorgesehen war, war in Petersons Augen die Existenz eines Märtyrers faktisch und begrifflich ausgeschlossen.

d) Der Märtyrer und die Kirche

Kirche und Märtyrer gehören für Peterson untrennbar zusammen. Mit der Verwerfung des Begriffs des Märtyrers sei nicht nur "der Begriff der Verkündigung des Evangeliums um seinen ursprünglichen Sinn gebracht"¹⁵⁰, mit der Behauptung, es habe zu einer gewissen Zeit überhaupt keine Märtyrer gegeben, werde zugleich auch geleugnet, "daß es zu jener Zeit eine Kirche gegeben habe"¹⁵¹. Auch Kierkegaard zog aus der Tatsache, daß zu seiner Zeit kein Glied der dänischen Kirche mehr in der Nachfolge lebte und um Christi willen litt - im Klartext: daß es keine Märtyrer mehr gab -, die Schlußfolgerung, daß die "Christenheit" gar nicht mehr "Christi Kirche" sei¹⁵². Jene ersten Jahrhunderte, in dem es das Blutzeugnis vieler Märtyrer gab, erschienen Kierkegaard wie Peterson als eine große Zeit des Christentums, das sich der Einverleibung durch die "Welt" widersetzte und gerade darin zur weltverändernden "Macht" wurde:

"das Christentum - und dies ist das Entscheidende, das diese Lehre zu etwas anderem als Lehre macht - ward bedient von *Wahrheitszeugen*, welche, statt Nutzen und zwar jeglichen Nutzen von dieser Lehre zu haben, für diese Lehre alles opferten, Wahrheitszeugen, welche nicht, und das mit Weib und Kind, von der Lehre lebten, sondern für diese Lehre lebten und starben. Dadurch

148 1. Vorlesung Römerbrief (SS 1925), zu Röm 4,24 f.

149 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 179.

150 Zeuge der Wahrheit, 175, mit Hinweis auf Kierkegaard.

151 Ebd. 177.

152 Vgl. Augenblick, 213.

ward das Christentum eine Macht, ja Macht, ward es die Macht, welche Macht hatte, die Welt umzuschaffen."¹⁵³

Peterson erläuterte schon im Wintersemester 1921/22 in seiner Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche, warum die Zeit der Verfolgungen seiner Ansicht nach "die größte Zeit für die christliche Kirche gewesen ist"¹⁵⁴. Karl Holl sei keineswegs im Recht mit seiner Ansicht, das Christentum habe deshalb über alle Religionen des Altertums gesiegt, weil "Jesus mit seiner Sünderfreundlichkeit die Gewissen gewonnen habe". Das Christentum wurde vielmehr in diesen Jahrhunderten der Verfolgung "mit Blut und Tränen in die allgemeine Geschichte der Welt eingesenkt". Wie Kierkegaard in seinen letzten Jahren, so wandte sich auch Peterson gegen alle Versuche, "das Christentum in die Innerlichkeit zu verlegen, dort wo es als private Herzensreligion und persönliche Überzeugtheit, als Erlebnisglaube oder als von Herz zu Herzen gehende pietistische Seelenkommunität lebt". Dieses Christentum sei für den Einzelnen ungefährlich und für den Staat und die Welt unbedenklich. Petersons Kritik bezog sich nicht nur auf die Verinnerlichung des Glaubens im Einzelnen, sondern auch auf die Bevorzugung des Ideals der unsichtbaren Kirche gegenüber der öffentlich-institutionellen. Es sei an der Zeit, daß "wir in der evangelischen Kirche einmal die Kosten überschlägen, die uns durch die sogenannte Verinnerlichung unseres Kirchenbegriffs entstanden sind". Die Märtyrer der jungen Kirche waren bereit, ihren Leib Gott zu opfern, und zwar als Glieder des Leibes Christi, der Kirche, die den "unglaubliche(n) Mut" hatte, ein Reich wie das römische Imperium - "und was sind alle modernen Staaten gegenüber dieser großartigsten Schöpfung?" - herauszufordern und zu überwinden. Im Martyrium der Glieder des Leibes Christi gehen die eschatologischen Prophezeiungen, "die der Herr seinen Jüngern gegeben hatte, die die Ereignisse der Endzeit aufs engste mit den Verfolgungen verknüpften", in Erfüllung. Das Christentum bewege sich hier in jener Sphäre der Realität, "in der es das Kreuz Christi und die Leibhaftigkeit des Auferstandenen und den Glauben an unsern eigenen Auferstehungsleib gibt". Entscheidend sei letztlich, "daß die Realitätssphäre, in der es das Kreuz Christi und seine Auferstehung gibt, niemals allein im Bereich der Glaubensinnerlichkeit und Erlebnisfrömmigkeit zu gewinnen ist, sondern auch in einer objektiven Ebene, wo es eine Kirche als den Leib des Herrn gibt und wo es Glieder dieser Kirche gibt, die nicht nur mit ihrer Seele, sondern auch mit ihrem Leibe dem Herrn zu dienen bereit sind"¹⁵⁵.

Es ist deutlich, daß Peterson in dieser Einbettung des Martyriums des Einzelnen in den Kampf der Kirche Kierkegaards Auffassung vom Wahrheitszeugen ekklesial erweiterte. Für Peterson ist die streitende zugleich die triumphierende Kirche, wodurch nicht nur Kierkegaards Kirchenbegriff, sondern auch der Vorzug, den Luther der *theologia crucis* vor der *theologia gloriae* gegeben hatte, getroffen wird¹⁵⁶. Kreuz und Glorie sind nicht voneinander zu scheiden, insofern beide der eschatologischen Wirklichkeit angehören, in

¹⁵³ Kierkegaard, Erbauliche Reden (1850/51), 160.

¹⁵⁴ In dieser Wertung mag noch ein Anklang an Kierkegaards Verurteilung der Geschichte des Christentums als fortschreitendem Verfalls- bzw. Abfallsprozeß herauszuhören sein, vgl. dazu Buss, Angriff, a.a.O. 179 ff; Adorno, Kierkegaard noch einmal, a.a.O. 558.

¹⁵⁵ Alles dies in der Vorlesung vom WS 1921/22 über die Geschichte der alten Kirche.

¹⁵⁶ Vgl. Zeuge der Wahrheit, 221 f. Anm. 23: "Es ist sinnlos, wenn Protestanten die 'Theologie des Kreuzes' einer 'Theologie der Glorie' entgegensetzen. Die 'Theologie der Glorie', die das Evangelium des heiligen Johannes verkündet, hat seine Wurzel in der 'Theologie des Kreuzes', die der heilige Johannes in der Apokalypse predigt."

die auch das Blutzeugnis der Märtyrer gehört. Der Triumph der Märtyrerkirche ist endzeitlich, aber nicht rein jenseitig. "Im Kreuz" besiegte die Kirche das römische Reich und seine Götter¹⁵⁷.

Eine abgefallene Christenheit läßt sich nicht, wie Kierkegaard dachte, dadurch wieder zur Kirche Jesu Christi machen, daß ein *Einzelner* sich dazu entscheidet, "Christ zu werden", den Bruch mit der Zeitlichkeit und Endlichkeit zu vollziehen und zu leiden¹⁵⁸. "Ein einzelner Mensch kann seiner Mitwelt nicht helfen oder sie retten, er kann nur ausdrücken, daß sie untergeht", notierte Kierkegaard selbst¹⁵⁹. Peterson zufolge ist nicht die heroische Entscheidung und Anstrengung des Einzelnen das Erste, sondern die Kirche als der mystische Leib Christi, durchdrungen von Christi Todesleiden und Auferstehungskraft¹⁶⁰, als dessen Glied der Märtyrer leidet. Er wunderte sich als Katholik darüber, daß neuere theologische Werke über den Leib Christi die Stellung der Märtyrer nicht ausführlich behandelt hätten¹⁶¹. Das Martyrium sei ein Charisma der Kirche, "eine besondere Gnade Gottes, die kein Mensch aus eigenem Willen herbeiführen kann"¹⁶². Kierkegaard hat seine heroizistische Auffassung von Nachfolge und die bewußten Einseitigkeiten, die er als "Korrektiv" in seinen Schriften meinte einhalten zu müssen, zwar gelegentlich korrigiert, indem er beispielsweise schrieb, es könne eigentlich nicht mit der Nachfolge begonnen werden, sondern mit der Gnade¹⁶³. Diese Gnade steht aber für ihn nicht mit der Größe der Kirche in Verbindung, sie ist nicht - wie Peterson den Begriff der Gnade in seiner Vorlesung über Thomas von Aquin entfaltet - "das Übermaß der Gnade", das "intentionaliter und virtualiter die Kirche als die organisch systematische Teilnahme an der Gnade Christi" einschließt, die "gratia capitis", die aus dem "heiligen Gefäß der Menschheit Christi" auf die Glieder seines kirchlichen Leibes überströmt¹⁶⁴.

Es ist eine ganz abwegige Behauptung, Peterson verwende einen Offenbarungsbegriff, "der wohl des Offenbarers Jesus, aber nicht des Märtyrers entbehren kann"¹⁶⁵. Peterson hat das Wesen des Martyriums an der Gestalt und dem Zeugnis Jesu Christi abgelesen. Ohne Jesu Martyrium gäbe es die spezifisch christliche Kategorie des Martyriums überhaupt nicht. Er hat vor den Gerichten der Juden und Römer als "treuer Zeuge" das Wahrheitszeugnis *par excellence* abgelegt und ist dafür mit leiblichen Züchtigungen und

157 Vgl. die letzte Passage des Abschnittes über das Martyrium in der Kirchengeschichtsvorlesung von 1921/22: "Dem Konstantin war bekanntlich das Kreuz erschienen und in ihm die Inschrift *toumoi nika*. Mag dies vielleicht nur eine Legende sein, mag der hier gemeinte Sieg auch zunächst nur ein militärischer Sieg sein, diese Legende ist ihrem symbolischen Gehalt nach doch unendlich viel sinnvoller und wahrer als alle Konstruktionen, die deutsche Universitätsprofessoren sich ausdenken können. Ich würde nicht, was man zum Verständnis des Ausgangs der Christenverfolgungen und des Sieges des Christentums über die Götter des Altertums besseres sagen könnte als: das Kreuz siegt. Das Kreuz siegt immer." Vgl. zu diesem Sieg Konstantins auch Heis Theos, 152 ff, im Zusammenhang mit der *nika*-Akklamation: "Der Kaiser 'siegt' wie Christus siegt und das Kreuz siegt." (152).

158 So die Ansicht *Kierkegaards*, Augenblick, 212.

159 Tagebücher III, 198 (Pap. X 1 A 171).

160 Zeuge der Wahrheit, 182.

161 Vgl. ebd. 220 Anm. 6; Peterson nennt die Namen von Mersch und Jürgensmeier.

162 Ebd. 173, vgl. auch 176: "nicht einmal menschlicher Glaubenseifer schafft ja Märtyrer, sondern Christus selber ist es, der zum Martyrium beruft".

163 Vgl. Tagebücher IV, 265 (Pap. X 3 A 667): "Es soll nicht mit der Nachfolge begonnen werden, sondern mit der 'Gnade'; dann soll die Nachfolge nachfolgen als eine Frucht der Dankbarkeit so gut man nun kann." (Vgl. zum schwierigen Verhältnis von Nachfolge und Gnade bei Kierkegaard *Diem*, Hinterlassenschaft, a.a.O. 236).

164 10. Vorlesung (über den Begriff der *gratia capitis* bei Thomas).

165 *Bieder*, *Ekklesia* und *Polis*, a.a.O., 170, wobei der im Anschluß vorgetragenen Kritik an der kirchlichen Einengung des Märtyrerbegriffs recht zu geben ist, vgl. unten S. 192 f (Exkurs 6).

mit dem Tod bestraft worden. Kierkegaard hatte mit dieser Gleichsetzung des Martyriums Jesu und seiner Nachfolger gewisse Schwierigkeiten, da Jesus Christus zum einen - anders als die Wahrheitszeugen - die Wahrheit selber war und durch seinen Tod zugleich die Versöhnung bewirkte¹⁶⁶. Es war Kierkegaard ein fremder Gedanke, die Märtyrer könnten am priesterlichen Versöhnungsoffer Jesu Christi teilhaben¹⁶⁷. Zum zweiten konnte er aufgrund der Überspanntheit seiner Leidensforderung Christus, der "zur Welt gekommen ist, *damit er leide*", nicht mit den Märtyrern zusammenbringen, die als gewöhnliche Menschen nicht zu diesem Zwecke geboren wurden¹⁶⁸ und daher auch nicht "unbedingt freiwillig" litten¹⁶⁹. Beide Schwierigkeiten erwuchsen Kierkegaard letztlich daraus, daß ihm das apokalyptisch-eschatologische Gedankenfeld des Neuen Testaments längst nicht so gegenwärtig war, wie es später bei Peterson der Fall sein sollte¹⁷⁰.

"Man kann den altchristlichen Begriff des Märtyrers nicht verstehen, wenn man nicht den Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie erkennt", schrieb Peterson gegen Harnack¹⁷¹. Wesentlich gehöre zum spezifischen Zeugnis der Märtyrer, daß es sich in der "kritischen Zeit, die mit dem Erscheinen Christi angebrochen ist"¹⁷², vollziehe. Jesus Christus wurde nicht nur geboren, um in der Erniedrigung - inkognito - zu leiden, wie Kierkegaard meinte¹⁷³, sondern um das Ende des alten Äons zu verkünden, herbeizuführen und vom endzeitlichen Reich Gottes *öffentlich* Zeugnis abzulegen, dessen König er ist¹⁷⁴. Die Begriffe von Öffentlichkeit und Offenbarung sind in Petersons Verständnis vom "Zeugen der Wahrheit" zentral¹⁷⁵. Indem Jesus Christus offenbar geworden ist, ist es auch die "dämonische Macht, die im Kosmos herrscht"¹⁷⁶ und die immer wieder die politische Gewalt usurpiert, wenn sich die politischen Gewalthaber die eschatologische Macht Jesu Christi anzueignen suchen¹⁷⁷. Jesus Christus hat vor den Gerichten der Juden und der Römer ein öffentliches Zeugnis abgelegt und ist öffentlich gerichtet worden¹⁷⁸. In den endzeitlichen Streit zwischen den "öffentlichen staatlichen Gewalten"¹⁷⁹ und dem "Öffentlichkeitsanspruch der Herrschaft Christi"¹⁸⁰ sind auch die Märtyrer gestellt. Sie sind die eschatologische *militia Christi*, die gegen alle Imperien dieser Welt um das end-

166 Vgl. Christentum und Christenheit (Tagebuchauswahl von E.Schlechts), 157 (Pap. X 1 A 119).

167 Vgl. Peterson, Zeuge der Wahrheit, 215, 219.

168 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift II, 311.

169 Vgl. Tagebücher V, 186 (Pap. XI 1 A 115).

170 Theodor Haecker, Kierkegaard (Christentum und Kultur), a.a.O. 108, hat behauptet, im ganzen Werke Kierkegaards werde nicht ein einziger Satz der Apokalypse zitiert. Das stimmt zwar nicht (vgl. Nachweise im Registerband der Gesammelten Werke [1969], erstellt von J.Jacobsen/H.Waechter/H.Gerdes; 62), doch die politisch-apokalyptische Symbolik des Neuen Testaments insgesamt sagte Kierkegaard offenbar nicht viel, vgl. sein Unverständnis für die Verheißung an die Apostel, sie würden "auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten" (Tagebücher V, 134 f, Pap. X 5 A 46).

171 Christus als Imperator (Theologische Traktate), 157.

172 Zeuge der Wahrheit, 170.

173 Vgl. zum "Inkognito" des Gott-Menschen die "Einübung im Christentum", 130 ff.

174 Durch sein öffentliches Zeugnis ist Jesus Christus aus der Verborgenheit, aus dem Mysterium seiner ersten Ankunft hinausgetreten in die Publizität seines zweiten Kommens (vgl. Zeuge der Wahrheit, 187). Vgl. zur Bedeutung des Königtums in diesem Zusammenhang ebd. das Kapitel über den "Märtyrer und das priesterliche Königtum Christi", 203-219.

175 Vgl. zu Petersons theologischem Begriff von Öffentlichkeit unten S. 746 ff.

176 Zeuge der Wahrheit, 191.

177 Vgl. zur politischen Dimension das Kapitel "Die Offenbarung und der Märtyrer" im "Zeugen der Wahrheit", 184-203, vgl. auch diese Arbeit unten S. 788 ff.

178 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 210 f.

179 Ebd. 178.

180 Ebd. 179.

zeitliche Imperium, das nicht von dieser Welt ist, leidend kämpft¹⁸¹. Dieser Kampf ist immer dann vonnöten, wenn die weltliche Macht von ihren staatlich-institutionellen Bindungen gelöst und vom "Führer" in einer Weise okkupiert wird, in der er absolut und totalitär Anspruch auch auf religiöse Verehrung erhebt¹⁸². Die Öffentlichkeit des Wahrheitszeugnisses konkretisiert sich darin, daß man die Märtyrer "den Synedrien überantworten" und "vor Statthalter und Könige" führen¹⁸³, sie also einem in Prozeßakten festgehaltenen "öffentlichen Gerichtsverfahren und den Strafen des öffentlichen Rechtes" unterwerfen wird¹⁸⁴. Diese Strafen öffentlichen Rechts betreffen den Leib, müssen aber nicht unbedingt zum Tode führen, damit jemand als Märtyrer gelten kann¹⁸⁵. In der "staatlichen Publizität eines öffentlichen Gerichtsverfahrens" und der öffentlichen Bestrafung der Märtyrer wird der Bereich der politischen Öffentlichkeit subordiniert durch das Offenbarwerden der neuen Öffentlichkeit des endzeitlichen Reiches: Jesus Christus selbst wird in der Glorie seiner *Wiederkunft* offenbar¹⁸⁶. Das Wahrheitszeugnis der Märtyrer hat also antizipatorischen Charakter.

e) Petersons Martyrologie in der Kritik

Peterson hat sein Büchlein über den Zeugen der Wahrheit nicht in eine befriedete, indifferente Zeit hineingeschrieben, sondern in ein Deutschland, in dem die Stunde für einschneidende, ja lebensgefährdende Entscheidungen geschlagen hatte und die Rede von der Märtyrerkirche nicht bloß innerlicher Erbauung dienen konnte. Die Rezensenten versäumten zumeist auch nicht den Hinweis auf die aktuelle Situation, auf "unsere Zeit, die zur Klarheit und Entscheidung drängt"¹⁸⁷, auf die gegenwärtige "Zeit und Stunde", in der "aus diesem 'gefährlichen' Buche zu lernen [sei], was es bedeutet, ein Christ zu sein"¹⁸⁸. Peterson stelle die Realität des christlichen Märtyrertums gegen "den Schemen mythisierender Menschenverherrlichung". Seine Aussage, daß potentiell alle Gläubigen zum Martyrium verpflichtet seien, werde "zu einem Fanal, und zwar nicht nur für die militia Christi, sondern auch für alle Mächte des Antichrist"¹⁸⁹. Im Rückblick aus *heutiger* Zeit sind vor allem die Differenzierungen interessant, die Peterson in seinem Büchlein "Zeuge der Wahrheit" über die verschiedenen Berufungen des Christen angebracht hatte. Was bei den Aposteln zusammenfiel - Amt und Charisma - ist bei den juristischen Nachfolgern der

181 Vgl. Christus als Imperator (Theologische Traktate), 157.

182 Vgl. ebd. 157 ff. Vgl. J. Raatzinger in Berufung auf Peterson: "Der All-Anspruch des römischen Gott-Kaisers konnte freilich die verwandelte Königs- und Kaisertheologie unmöglich neben sich zulassen, die im Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes lebt. Insofern mußte aus der 'Martyria' (Zeugnis) das 'Martyrium' werden, die Provokation gegen die Selbstvergottung der politischen Macht." Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 179.

183 Vgl. Christus als Imperator, 168 (Zitat von Mt 13,9); vgl. auch 178.

184 Ebd. 178. Zum frühchristlichen Verständnis des öffentlichen Glaubensbekenntnisses vor gerichtlichen Instanzen und zur korrespondierenden Gattung der Märtyrerakten als Prozeßakten vgl. jetzt neuerdings auch das zum Verständnis Petersons erhellende Buch von H.G. Kippenberg, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesung 1988, Frankfurt 1991, 328 ff.

185 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 186, wo die Verbannung des hl. Johannes auf die Insel Patmos als Ausweis des Wahrheitszeugnisses erscheint, in Anschluß an Apk 1,9 f.

186 Zeuge der Wahrheit, 188.

187 Rez. H. Wohlfahrt, in: Katholisches Apostolat (Augsburg) Nr. 2 (1938).

188 B. Gerardi, in: Monatsblatt der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (Fulda), August 1938.

189 Rez. in: Wochenpost (Kattowitz), 12.3.1938.

Aposteln und allen, die der Kirche zugehören, getrennt. Der Märtyrer entwickelte sich zu einer selbstständigen Kategorie, während jene, die als Inhaber kirchlicher Ämter in der Kirche mit besonderen Aufgaben betraut sind, nicht von vornherein und in jedem Fall zum Martyrium berufen sind¹⁹⁰. Wer fordere, daß alle juridischen Nachfolger der Apostel notwendig Märtyrer sein müßten, werde "sein Leben in einer Sekte beschließen"¹⁹¹. Diese Differenzierungen zwischen Amt und Charisma wurden in jüngster Zeit als besonders hilfreich empfunden, um das Verhalten der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland ihrem eigenen Selbstverständnis entsprechend theologisch zu beurteilen¹⁹².

Auch von protestantischer Seite wurde dem "Zeugen der Wahrheit" bei seinem Erscheinen Lob gespendet¹⁹³. Otto Michel wollte Petersons Exegese der Johannes-Apokalypse "besonders einem bestimmten Luthertum empfehlen, das seine politische und bekenntnismäßige Gedankenwelt auf Röm 13 beschränkt"¹⁹⁴. Etliche Kritiker monierten aber an Petersons Martyriumsschrift, sie verdrehe den "historischen" Sinn der Texte durch eine katholisch-dogmatische Interpretation¹⁹⁵. Durch die Verankerung des Märtyrerbegriffs in einer apostolisch-institutionell, sakramental-mystisch und sakral-rechtlich beschriebenen Kirche beschränke er das Martyrium auf das Zeugnis von Katholiken. Seine metaphysische Deutung konkreter historisch-politischer Situationen werde zu einer "Rechtfertigung des Papstsystems"¹⁹⁶. Auch der ökumenisch gesinnte Otto Karrer fand, die Begrenzung des Martyriums auf rechtgläubige Katholiken beruhe "auf einer undurchführbaren Gleichsetzung von sichtbarer Kirche und mystischem Leib Christi"¹⁹⁷. Der Vorwurf der "Verkirchlichung" bzw. "Verkatholisierung" des Märtyrerbegriffs ist zweifellos berechtigt, da Peterson nicht nur meinte, man käme von den Voraussetzungen der

190 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 172-175. In Belgien lobte J. Coppens an diesem "brillanten Essay" die neue Sicht, die vielleicht speziell die einer Laientheologie sei, und bezeichnete Peterson als den vornehmsten Repräsentanten dieser Theologie (in: Ephemerides Theologiae Lovaniensis 1938, 677 f).

191 Ebd. 174.

192 Vgl. H. Hürten, Verfolgung, Widerstand und Zeugnis: Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers, Mainz 1987. Hürten bezieht sich dankbar auf die Darlegungen Petersons, die es erlauben, das Erscheinungsbild der Kirche in der damaligen Zeit nicht nur an soziologischen und politischen Kategorien (Stichwort: Widerstand), sondern an theologischen Maßstäben zu messen (vgl. ebd. 95-97).

193 G. van der Leeuw, in: Eltheto 92 (1937), 18 f, lobte, daß alle theologischen Gedanken dieses Buches direkt aus den historischen und liturgischen Texten entwickelt seien. Positiv auch H. Gelzer im Evangelischen Missionsmagazin (1938), Heft 6; sowie Petersons einstiger Schüler aus Göttinger Zeit, Walter Hühler, im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 93 (1937), 269: Er meint, angesichts dieser "streng schriftgebundenen Exegese" müsse man nach "gelegentlichem Atemringen" Peterson "nolens volens doch weithin folgen" und sich nötigenfalls zu einer "ebenso soliden Auseinandersetzung bequemen".

194 O. Michel, in: Theologische Blätter 17 (1938), Sp. 87-90, 89; kürzer auch in: Theologische Literaturzeitung 63 (1938), Sp. 249-251.

195 So die recht ausführliche Rezension (W.K.) in der "Beilage der Neuen Züricher Zeitung" vom 7.11.1937.

196 Vgl. die Kritik von Weber, in: Deutsches Pfarrernblatt 1938/Nr.20, 330 f; ähnlich E.B. [Ernst Benz?] in der Neuen Basler Zeitung vom 3.3.1938, der beklagt, daß die apostolische Zeit für Peterson "absolute Bedeutung" habe und er die historische Wandlung der Ideen übersehe. Auch O. Michel kritisiert in seiner sachlichen Auseinandersetzung die Verkirchlichung des Märtyrerbegriffs bei Peterson (Rez. in den Theologischen Blättern, a.a.O. 89 Anm. 6).

197 Rez. in: Vaterland, 13.8.1937, 3. Karrer und Peterson kannten sich persönlich, wohl seit ihrer Referate auf der "mit einem damals kühnen ökumenischen Mut" veranstalteten Christlichen Universitätswoche (Januar 1936) in Basel (vgl. L. Höfer, Otto Karrer 1888-1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1985, 137 u. 415 Anm.18). Karrer hat einige Passagen aus Briefen, die ihm Peterson 1936 schrieb, veröffentlicht (vgl. O. Karrer, Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933-1975, Frankfurt/Stuttgart 1976, 11-13) und auf die Bedeutung Petersons für die Theologie mit dringenden Worten aufmerksam gemacht (vgl. unten S. 862).

protestantischen Kirche aus *begrifflich* nur zum Bekenner, nicht aber zum Märtyrer¹⁹⁸, sondern könne auch *faktisch* als Protestant kein Märtyrer sein¹⁹⁹.

Exkurs 6: Martyrium außerhalb der römisch-katholischen Kirche?

Die Frage, ob es Heilige und Märtyrer außerhalb der katholischen Kirche, möglicherweise sogar unter den Häretikern geben könnte, hat die Theologie seit der Frühzeit des Christentums beschäftigt²⁰⁰. Gab es einerseits eine Tradition, die von Heiligen des altbündlichen Gottesvolkes, ja sogar von heidnischen Heiligen im Alten Testament sprechen konnte, so bestritten andererseits viele Väter die Möglichkeit eines echten Märtyrertums *extram ecclesiam*, insbesondere bei den Häretikern, mochten diese im konkreten Fall vielleicht auch für einen wahren Glaubensartikel sterben. Benedikt XV. meinte, daß es wohl "coram deo" außerhalb der Kirche Märtyrer geben könne, nicht aber "coram ecclesiam"²⁰¹. W.Bartz sieht den Befund, daß auch in neueren theologischen Überlegungen die Möglichkeit von Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche sehr unterschiedlich beurteilt wird²⁰², darin begründet, daß diese Frage meist im Zusammenhang mit dem Artikel von der Heiligkeit der Kirche behandelt wurde. Demgegenüber lösten sich manche Schwierigkeiten, wenn man die Möglichkeit des durch eine außergewöhnliche Gnade Gottes gewährten Martyriums außerhalb der römisch-katholischen Kirche unter dem Blickwinkel der *anakephalosis en Christo* betrachte, also unter dem Blickwinkel der Wahrheit, daß Christus für die ganze Menschheit gestorben ist und auch das Haupt des ganzen Menschengeschlechts sei. "Wenn man prinzipiell den Ungetauften die Möglichkeit zuerkennt, heilig zu werden, weil sie Glieder des Menschengeschlechtes sind, das in Christus sein Haupt und seinen Erlöser hat, wieviel mehr wird man diese Möglichkeit denen zusprechen, die den Christenglauben, Sakrament und Bibel haben, 'die das Zeichen Christi tragen' (Johannes XXIII.), auch wenn sie nicht im Vollbesitz der Offenbarungsgüter sind und der Irrtum ihren Glauben überschattet."²⁰³ Derjenige, der sein Leben aus Liebe zu Gott hingebe, sterbe in - wenn auch vielleicht unbewußter - Beziehung auf Christus und seinen mystischen Leib, die Kirche, durch die ihm das Heil widerfahre²⁰⁴.

Das II.Vatikanum hat die Möglichkeit und historische Tatsächlichkeit eines Martyriums bei nicht römisch-katholischen Christen ausdrücklich anerkannt. Bei den Gliedern nicht katholischer Kirchen gebe es "eine wahre Verbindung mit dem Heiligen Geiste, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligen Kraft wirksam ist und manche von ihnen bis zur Vergießung des Blutes gestärkt hat"²⁰⁵.

198 Vgl. Kierkegaard und der Protestantismus, 24, mit Hinweis darauf, daß nach protestantischer Auffassung Luther in Worms zum Bekenner, nicht aber zum Märtyrer geworden sei.

199 Diese Ansicht verbirgt sich beispielsweise in der Anmerkung (Zeuge der Wahrheit, 220 Anm.5), daß Häretiker, die vom mystischen Leibe Christi getrennt sind, keine Märtyrer werden können, auch wenn es ihnen an Glaubenseifer nicht fehle. Peterson hielt den Protestantismus durchaus für häretisch. Die protestantischen Kirchen könnten es nur bis zur "Bekennenden Kirche" bringen, heißt es im Ms Kierkegaard und Ignatius, und ein Dietrich Bonhoeffer nur zum *status* des "politisch Verfolgten" - diese Notiz mag vor Bonhoeffers Hinrichtung am 9.April 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg geschrieben sein oder könnte sich auf die Tatsache beziehen, daß Bonhoeffer als Mitglied des *politischen* Widerstandes verurteilt worden war.

200 Vgl. zum folgenden W.Bartz, Heroische Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche, in: J.Ratzinger/H.Fries (Hg.), Einsicht und Glaube, Festschrift G.Söhngen, Freiburg/Basel/Wien 1962, 321-331.

201 Vgl. ebd. 323.

202 Vgl. ebd. 325.

203 Ebd. 329.

204 Vgl. ebd. 331.

205 Kirchenkonstitution "Lumen gentium", Nr. 15, zit. nach K.Rahner/H.Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilscompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, 15.Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1981. Vgl. auch das Ökumenismuskonkordat "Unitatis redintegratio", Nr.4, wo die Katholiken darauf hingewiesen werden, es sei "billig und heilsam", das Christuszeugnis und die Lebenshingabe der von der römisch-katholischen Kirche getrennten Brüder anzuerkennen.

Diese vom II. Vatikanum verbindlich vorgetragene Anerkennung des Martyriums war nicht zuletzt möglich durch die Anerkennung der in nicht römisch-katholischen Kirchen gespendeten Taufe. Zu Lebzeiten Petersons wurden Konvertiten zur katholischen Kirche zumeist sicherheitshalber getauft. Da Petersons Martyriumsbegriff eng mit der Taufe in den Tod Jesu Christi und der Teilhabe am gebrochenen Leib und am vergossenen Blut des Herrn in der Eucharistie zusammenhängt²⁰⁶, war seine Sicht damals in gewisser Weise konsequent. Allerdings hätte ihm die Möglichkeit der Bluttaufe stärker zu Bewußtsein bringen können, daß auch der außerhalb der römisch-katholischen Kirche stehende Blutzeuge ein wahrer Zeuge Jesu Christi ist, da die Bluttaufe die Wassertaufe vollwertig ersetzt²⁰⁷.

Zweifellos weit weniger vereinbar mit katholischem Selbstverständnis ist ein weiterer Kritikpunkt, der von protestantischer Seite gegenüber Peterson geltend gemacht wurde. Peterson übersehe infolge seiner Verkirchlichung des Märtyrerbegriffs, in welcher einsamer Lage sich der Märtyrer zuweilen inmitten seiner Kirche befinde, ja daß diese - "als äußerer Organismus" - auch an den Leiden des Wahrheitszeugen mitschuldig werden könne²⁰⁸: "An diesem Punkte hätte die Lektüre Kierkegaards gerade der katholischen Kirche Entscheidendes zu sagen."²⁰⁹ Karl Löwith wandte ähnlich in einem Brief an Peterson ein, es stimme zwar, daß Kierkegaard "ein Opfer des Protestantismus ist, (...) aber auch nicht mehr als daß Joachims Nachfolger und Pascal ein Opfer ihrer Kirche wurden"²¹⁰. Die Möglichkeit, gegen die katholische Kirche und durch diese zum Märtyrer zu werden, lag nun sicher nicht in der Blickrichtung Petersons, der zeigen wollte, daß der Märtyrer wesentlich als Glied des Leibes Christi Zeugnis gegenüber der feindlich gesonnenen Welt ablegt²¹¹. In Kierkegaards Situation freilich war diese Unterscheidung von Kirche und Welt nicht durchführbar gewesen. Kierkegaard konnte das Martyrium nur betrachten als Wahrheitszeugnis des *Einzelnen* gegenüber einer "Christenheit"²¹², in der Kirche und Staat infolge institutioneller und soziologischer Verquickungen nur noch zwei Seiten derselben Medaille darstellten. So wurde er sich auch nicht klar darüber, ob sein Aufruhr im "Augenblick" nun gerichtliche Konsequenzen von seiten des *Staates* nach sich ziehen würde oder ob nicht vielmehr der Staat ihn vor der kollektiven Entrüstung *kirchlicher Kreise*, der "1000 Pfarrer mit Familie", würde beschützen müssen²¹³.

f) Peterson als "Zeuge der Wahrheit"?

Nun ist auf die These von Frithard Scholz zurückzukommen, Peterson, der "Theologe des Dogmas", der in der Konversion jenen von Kierkegaard versäumten Sprung in die

206 Vgl. *Zeuge der Wahrheit*, 180.

207 "In der Taufe mit dem eigenen Blut hatte der [der Märtyrer] den vollwertigen Ersatz für die Taufe mit dem Wasser empfangen. Die Bluttaufe hat die sofortige Aufnahme in das Paradies im Gefolge." (2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,17, Ms. 213 f).

208 Vgl. *Michel*, in: *Theologische Blätter*, a.a.O. 89 Anm.6.

209 Ders. in: *Theologische Literaturzeitung*, a.a.O. 250.

210 An Peterson, 1.10.1947.

211 In seinen letzten Lebensjahren sah Peterson freilich auch die Gefahr, daß auch die katholische Kirche von der "Welt" gewissermaßen überfremdet werden kann, vgl. unten Exkurs 25.

212 Vgl. *Löwith*, *Jener Einzelne*, a.a.O. 547.

213 Vgl. *Augenblick*, 84; vgl. dazu *Buss*, *Angriff*, a.a.O. 116.

Wirklichkeit des Leibes Christi gewagt habe, müsse als "Zeuge der Wahrheit" verstanden werden und habe sich selbst auch so gesehen.

In dieser These, die den Theologieprofessor, Konvertiten und späteren Familienvater Peterson als "Zeugen der Wahrheit" identifizieren will, scheinen wesentliche Ergebnisse von Petersons theologischer Arbeit, auf die er allergrößten Wert legte, wieder verloren zu gehen. Peterson verwandte alle Mühe darauf, die Begriffe und Kategorien der Theologie bzw. des kirchlichen Lebens säuberlich voneinander zu scheiden.

In der Schrift über den "Zeugen der Wahrheit" - in der ausgearbeitet ist, was Peterson auch schon als protestantischer Theologe seit seinen ersten Vorlesungen immer wieder vorgetragen hatte - hat er klar definiert, was er bzw. die alte Kirche unter einem "Wahrheitszeugen" versteht: nämlich den Märtyrer, der in einem *öffentlichen* Gerichtsverfahren wegen seines Zeugenwortes mit *leiblichen* Strafen belegt wird. Peterson hat den Begriff des Märtyrers nicht nur unterschieden vom kirchlichen Amtsträger, sondern auch vom Bekenner, dem "Confessor", der in der alten Kirche längst nicht die gleiche herausgehobene Stellung innehatte wie der Märtyrer²¹⁴: "Gewiß hat das Wort des Zeugnisses der Wahrheit eine herausragende Bedeutung, aber den Sinn des Martyriums allein auf das Bekenntnis zu beschränken, hieße die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen, daß die neue Welt sich nicht im Wort - und sei es das Wort des Hl. Geistes - realisiert, sondern durch den Tod Jesu und diejenigen, die ihm im Blutvergießen gefolgt sind."²¹⁵ Peterson hat auch die Wesensverschiedenheit zwischen den Ständen des Märtyrers und des Asketen herausgearbeitet²¹⁶. Er sah die Parallele zwischen Martyrium und Askese darin, daß auch die Askese eine Form der Nachfolge des Herrn im Leiden sei, eine Form der *mortificatio Christi*, um die kein Christ herumkomme²¹⁷. Ganz scharf unterschieden schließlich hat er aber zwischen dem Märtyrer und dem Theologen: "Märtyrer sind keine Theologen", und "Theologie treiben heißt nicht, (...) bezeugen"²¹⁸. Es ist also ganz gegen Petersons eigene Blickrichtung, ihn als "Theologen des Dogmas" zum "Wahrheitszeugen", d.h. also zum Märtyrer machen zu wollen.

Mit dem "Sprung" der Konversion in die Kirche als den Leib Christi erreichte Peterson jene Sphäre realer christlicher Existenz, in der auch das Martyrium angesiedelt ist. Damit war er aber noch nicht ein "Zeuge der Wahrheit", wie Scholz anzunehmen scheint²¹⁹. In der sakramentalen Eingliederung in den Leib Christi eignet sich der Konvertit nach den Maßstäben Petersons erst die *Voraussetzung* dafür an - sieht man einmal vom Sonderfall der Bluttaufe ab -, möglicherweise einmal zum Wahrheitszeugnis, d.h. zum Martyrium berufen zu werden²²⁰. Die meisten Christen hätten am Leiden Christi durch die "bildhafte Vergegenwärtigung" der Sakramente teil²²¹. Von ihnen werde die "Unterordnung unter

214 Vgl. Art. Martirio e Martire, Sp. 236.

215 Vgl. ebd. Sp. 235 f. Die Höherwertung der leiblichen Dimension des christlichen Glaubens gegenüber der des Wortes läßt sich durchgehend auch schon in den 20er Jahren bei Peterson beobachten.

216 Gelegentlich hat er in dem Sinne zwischen Martyrium und Nachfolge zu differenzieren versucht, daß der Märtyrer, der um des Menschensohnes willen leide, unmittelbarer und direkter zu Jesus Christus selbst gehöre, während der Nachfolgende, der sich seiner irdischen Reichtümer veräußert, dies vor allem um des Himmelreiches willen tue, wobei er sich, wenn auch indirekter, ebenfalls dem Vorbild Christi angleiche; vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, Auslegung der Feldpredigt, zu Lk 6, 24, bes. Ms S. 143 f.

217 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 181; Art. Martirio, 234 f.

218 Was ist Theologie?, 27.

219 Vgl. Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 131.

220 Die Bestimmung von Scholz, nach der die Berufung zur einer Existenzform außerhalb des Allgemeinen für Peterson zugleich ein "Hineingerufenwerden in die Ek-klesia" sei (131 Anm.71), ist darum ungenau.

221 Vgl. Peterson, Zeuge der Wahrheit, 180, im Anschluß an Thomas von Aquin.

den Bischof" gefordert, von ihnen werde verlangt, "daß sie als Mysterium feiern", was ein Märtyrer wie Ignatius von Antiochien "nicht mehr gleichnishaft, sondern real feiert: die Nachahmung des Leidens Christi"²²². Taufe und Abendmahl seien "apokalyptische Sakramente, (...) Todes-Sakramente"²²³, ja "gewalttätige Sakramente. Gewalttätig gegenüber dem Reiche Gottes. Gewalttätig bis zum Martyrium gegenüber denen, die diese Sakramente empfangen"²²⁴. Die *Möglichkeit*, die Gefahr des Martyriums bestehe für jeden Christen, der durch die Wassertaufe in die "Realität der Todestaufer Jesu" hineingetauft wurde²²⁵. "*Potentiell* sind also alle Gläubigen zum Martyrium verpflichtet, denn alle sind ja gezeichnet mit dem Siegel Gottes, das ihre Zugehörigkeit zu dem 'geschlachteten Lamm' offenbar macht."²²⁶ Doch nicht alle können Märtyrer werden, weil das Martyrium noch eine besondere Berufung - Kierkegaard hätte wohl gesagt: eine "*providentia specialissima*"²²⁷ - erfordere²²⁸. Das Martyrium sei ein besonderes Charisma, das nicht allen zuteil wird. Das Siegel der Taufe, das alle erhalten haben, werde bei dieser Berufung in besonderer Weise offenbar, so daß die zum Martyrium Berufenen sichtbar und Opfer der öffentlichen Verfolgung werden können²²⁹. Zwar seien auch die Leiden der nicht zum Martyrium Berufenen nicht "privat"²³⁰, aber ihr "Mitleiden" mit Christus sei noch verborgen und stehe unter dem eschatologischen Vorbehalt, erst bei der Wiederkunft Christi offenbar zu werden.

Damit kommen wir zur Frage nach dem Stellenwert des Leidens, das jedem auf den Tod Jesu Christi getauften Christen auferlegt ist. Scholz sucht seine These dadurch zu untermauern, daß er die Leidensstufungen, die Kierkegaard für den Märtyrer gelten ließ (von der Armut und Erniedrigung über die Verfolgung und Kerkerhaft bis hin zur qualvollen Hinrichtung²³¹), auf die Leiden, die Peterson um der Wahrheit willen zu erdulden hatte, überträgt. Zweifellos hat Peterson in den 20er Jahren das Schicksal Kierkegaards geteilt, um seiner polemischen Publikationen willen belächelt, verspottet, totgeschwiegen und "von den Gänsen totgetrampelt" zu werden²³², doch diese Leiden, die der Theologe um seiner Theologie willen zu erdulden hat²³³, das "Martyrium des Gelächters"

222 Vorlesung Alte Kirchengeschichte, WS 1921/22, zu den Briefen des Ignatius von Antiochien.

223 Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 274.

224 Ebd. Ms S. 285 (zu Lk 9,47 f). Kierkegaard hatte ebenfalls ein Gespür dafür, daß das Martyrium mit der Teilhabe am Abendmahlskelch zusammenhängt. Er konnte die Verbindung zwischen Tod Christi und dem Tod der Wahrheitszeugen allerdings nur als (ethische) Verpflichtung auffassen, vgl. Christentum und Christenheit, 349 (Pap. X 5 A 139): "Den Laien beim Abendmahl den Kelch zu verweigern war vielleicht doch nicht nur Herrschsucht der Geistlichen, sondern, wenn man so will, ein gewisses Anstandsgefühl, denn das allgemeine Leben des Laien, seine Beschäftigung, sein Streben und Wirken scheinen nicht im Verhältnis zu dem furchtbar verpflichtenden 'Sein-Blut-Trinken' zu stehen ...". Beim letzten Abendmahl Christi seien sich die Jünger der mit dem Genuß des Kelches verbundenen Verpflichtung bewußt gewesen: "Sie trinken den Wein und verstehen dabei: jetzt sind wir an der Reihe, unser Blut zu vergießen."

225 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 180.

226 Ebd. 200 (Hervorhebung von mir).

227 Vgl. Christentum und Christenheit, 404 (Pap. XI 2 A 259): "Christ sein heißt: an die *providentia specialissima* nicht in abstracto glauben, sondern in concreto."

228 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 181.

229 Vgl. ebd. 190.

230 Vgl. ebd. 201, zu Röm 14,7 f, in Petersons Übersetzung: "Denn keiner von uns lebt ja ein privates Leben etc."

231 Vgl. Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 131.

232 Vgl. ebd. 132, vgl. Kierkegaard (Tagebücher V, 253, Pap. XI 1 A 484): "Was ich als öffentliche Person leide, wird wohl am besten bezeichnet als der langsame Tod, daß man von Gänsen totgetrampelt wird".

233 Scholz schreibt selbst, er wolle Petersons Differenzierungen nicht in der Weise mißachten, daß er Peterson, insofern er "katholischer Dogmatiker" geworden sei, als Wahrheitszeugen betrachte, vgl. a.a.O. 123, Anm.19.

(Kierkegaard)²³⁴ hat Peterson sicher nicht als Martyrium im strengen Wortsinn verstanden.

Auf den existentiellen Schritt der Konversion kann man sich hierbei nicht stützen. Zunächst fehlt dem Schritt der Konversion jener spezifische juristische Öffentlichkeitscharakter, der laut Peterson das Wahrheitszeugnis des Märtyrers prägt. Die Konversion war natürlich in gewisser Weise auch öffentlich, das heißt, sie erregte einiges Aufsehen in der "Öffentlichkeit". Doch ist diese "Publizität" einer freiwilligen Entscheidung durchaus wesensverschieden vom Schicksal eines "Zeugen der Wahrheit", der in das eschatologische Kampffeld von politischer und kirchlicher Öffentlichkeit gerät, als Glied der Kirche vor die staatlichen Gerichte geschleppt und mit gerichtlichen Strafen belegt wird. Peterson hielt die Konversion sogar für eine peinliche Sache und bemühte sich, so wenig Aufsehen wie nur möglich zu erregen. Scholz hat die für Petersons Märtyrerbegriff konstitutive Situation der eschatologischen Scheidung zwischen Christentum und Welt zwar gesehen. Um Peterson dennoch in der Kategorie des Wahrheitszeugen fassen zu können, rekurriert er auf dessen theologisch-existentialles Eintreten für verbindliche Scheidungen, die den Trug der Harmonisierungsversuche von Christentum und Welt entlarven²³⁵, und projiziert dieses Engagement auf den Hintergrund der Garnisonspfarrerparabel (1919), in der es ebenfalls um die Rettung der im liberalen Christentum verschütteten Kluft "zwischen Himmel und Hölle" ging²³⁶. Nun ist die Parabel vom "Himmel des Garnisonspfarrers" in der Tat eine Art Märtyrerlegende und zwar insofern, als sie auf Prozeßakten gründet²³⁷ und darin der frühchristlichen Form der Märtyrerakten korrespondiert²³⁸. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß diese Parabel nicht auf Petersons Entlassung aus dem Heeresdienst bezogen werden kann²³⁹, war nun doch die Situation des nonkonformen Theologieprofessors und späteren Konvertiten insofern eine ganz andere, als er nie Anlaß zu einer gerichtlichen Verfolgung gegeben hat und auch nie vor Gericht stand, mochten ihm auch allerlei Intrigen manche Pein bereitet haben²⁴⁰. Er hatte keinerlei Bedenken, weiterhin die ihm zustehenden staatlichen Pensionszahlungen zu beziehen; zähneknirschend hat er das Geld auch dann noch genommen, als die antichristliche Fratze des NS-Staates schon sichtbar wurde. Er ist auch keineswegs direkt "unter dem Druck des Nationalsozialismus nach Rom übersiedelt"²⁴¹. Seine theologischen Schriften der 30er Jahre hätte Peterson nie und nimmer als "Wahrheitszeugnis" im kategorialen Wortsinne verstehen können, wie Scholz offenbar meint. Nicht schon ein theologisches und existentialles "Eintreten für verbindliche Scheidungen um des Festhaltens an der Wahrheit willen" macht den Wahrheitszeugen²⁴²; zum Wahrheitszeugen wird der Christ nach Petersons eigenen Darstellungen nur, wenn er ganz konkret öffentlich und gerichtlich verfolgt und wegen seines Bekenntnisses verurteilt wird. Seine theologischen Veröffentlichungen und Vortragsreisen hätten Peterson im nationalsozialistischen Deutschland zwar durchaus in die Entscheidungssituation des Märtyrers bringen können, wo es mit dem "Entweder-Oder"²⁴³ äußerst konkret wird, er hat es aber, nicht zuletzt mit Rücksicht auf seine Familie, so weit nicht kommen lassen²⁴⁴.

234 Vgl. Pap X 5 A 121; Zit. bei H. Buss, Angriff, a.a.O. 115.

235 "Für die Wahrheit zeugen, heißt für Peterson wie Kierkegaard, ihrer Vermischtheit mit Unwahrheit und ihrer Verwechslung mit Schein zu wehren, heißt existentialles Eintreten für verbindliche Scheidungen um des Festhaltens der Wahrheit willen, die Eine ist." A.a.O. 147.

236 Vgl. ebd. 147.

237 Vgl. den Beginn: "Ich las kürzlich die Akten eines Prozesses, in welchem ein Soldat im Jahre 1916 vor dem Gouvernements-Gericht Grodno angeklagt war", Der Himmel des Garnisonspfarrers (im Abdruck bei Schindler, 227).

238 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 221 Anm. 22: "Nur unter dieser Voraussetzung [der staatlichen Publizität der Gerichtsverfahren] begreift man, daß die Berichte über die Leiden der Märtyrer als Gerichtsprotokolle ausgegeben worden sind."

239 Vgl. oben S. 81 ff.

240 Vgl. unten S. 212 f, 832 f.

241 So Herter, Nachruf Peterson (1961), a.a.O. 430.

242 So Scholz, Zeuge der Wahrheit, a.a.O. 147.

243 Vgl. Scholz, ebd. 147.

244 Vgl. dazu unten S. 864.

Dabei sind gewiß alle "Leiden" und Entbehrungen, die Peterson auf dem Weg zur Konversion und danach zu ertragen hatte, nicht profan. Alle Leiden, alle Bedrängnis und Trübsal des Christen sind christologisch qualifiziert. Sie sind Teil des Seufzens, das durch die ganze Schöpfung geht, die auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet²⁴⁵. Die Leidensforderung des Christentums könne nicht gleichgesetzt werden mit einer "pessimistischen Metaphysik", die sagt, daß alles Lebendige leiden müsse, doch die Taufe sei nicht nur die Garantie der Totenauf resurrection, sondern auch die Garantie, daß jedem Getauften die endzeitliche Bedrängnis, die *thlipsis*, notwendig zuteil werde²⁴⁶. Da nach Röm 8,17 gelte, daß niemand herrschen darf, der nicht vorher gelitten hat, sei jeder Getaufte wenn auch nicht zum Martyrium, so doch zu leiblichem Leiden, sei es in der Askese, sei es in "Trübsal, Angst, Verfolgung, Unterdrückung, Leibesqualen" verpflichtet²⁴⁷. In "irgendeinem Sinne" müssen alle dem Herrn im Leiden nachfolgen, denn "das Kreuz ist nicht nur ein Sinnbild für die Märtyrer, sondern für alles Christenleben überhaupt"²⁴⁸.

Aus all diesen Aussagen Petersons wird deutlich, daß er die Leiden des Christen nicht nur in einer Reihe quantitativer Steigerung sah²⁴⁹, sondern daß es noch einmal eines qualitativen Sprungs bedarf, damit infolge einer besonderen Berufung die allgemein christlichen Leiden und Bedrängnisse zum öffentlichen Leiden eines Wahrheitszeugen, eines Märtyrers im präzisen Wortsinn werden. Zunächst gilt das in der Taufe konstituierte kirchliche "wir"²⁵⁰, innerhalb dieses "wir" besteht durch die Charismen, die Gott seinem Ratschluß nach verschenkt, die Möglichkeit für den Einzelnen, in besonderer Weise einen Aspekt der christlichen Heilswirklichkeit zu realisieren. Die höchste Berufung ist die Berufung zum Märtyrer; in dieser vollkommensten Verähnlichung mit dem Menschensohn wird der Mensch auch am meisten Mensch²⁵¹, aber in diesem Leben kann nicht jeder Christ bis zu dieser höchsten Verähnlichung kommen: "Nicht alle können Märtyrer werden"²⁵².

Diese höchste Berufung, dieses besondere Charisma hat Peterson nicht für sich in Anspruch genommen. Seine Betrachtungen über den "Zeugen der Wahrheit" sind aus der Perspektive jenes "wir" geschrieben, "die wir jetzt alles andere als Märtyrer sind"²⁵³:

245 Vgl. Peterson, Zeuge der Wahrheit, 188, in Anschluß an Röm 8: "Das Leiden in diesem Kosmos ist universal, weil es ein Leiden mit dem Leiden Christi ist, der in diesen Kosmos eingegangen ist und doch diesen Kosmos gesprengt hat, als er von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist." Diese Bestimmung Petersons greift J. Moltmann in seiner Christologie auf (vgl. Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 176), will sie aber in folgender Weise umkehren: "Die Leiden Christi sind universal, weil sie ein Leiden mit dem Kosmos sind." (Ebd. Anm. 7).

246 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,3 ff, Ms S. 164.

247 Ebd., zu Röm 8,17, Ms. S. 213 ff.

248 Zeuge der Wahrheit, 181. In der materiellen Notsituation, in die Peterson als Familienvater geriet, hatte er gewiß ein Kreuz zu tragen. In diesem Zusammenhang konnte er dann auch einmal - es ist der einzige Hinweis dieser Art, den ich fand - Märtyrert erminologie auf sich anwenden. Beschämt über einen der vielen "Bettelbriefe", die er immer wieder schreiben mußte, deutete er die "roten Flecken" auf dem "weißen Gewand Christi", das alle tragen wollen, im Sinne von Apk 7,13 "Sie haben ihre Gewänder im Blute des Lammes gewaschen" (an Thomas Michels, 22.11.1946).

249 Scholz sieht es so und beruft sich dabei auf die "klimax-förmigen Bestimmungen" Kierkegaards, vgl. 131 f.

250 Vgl. oben S. 166 f.

251 "Wir sehen, es gibt Stufen im Menschsein des Christen. Der aber wird am meisten Mensch sein, der sich am meisten dem 'Heiligen Gottes' nähert. (...) Die höchste Form der Annäherung an den Menschensohn in der Nachfolge ist aber die des Märtyrers." Was ist der Mensch? (Theologische Traktate), 236.

252 Zeuge der Wahrheit, 181.

253 Ebd.

"Wer denkt nicht mit einem gewissen Unbehagen an jene Mahner, die uns an eine Verpflichtung erinnern, von der wir nicht wissen, ob wir sie einhalten werden?"²⁵⁴ Peterson hat sich selbst nie nach dem Martyrium ausgestreckt, wie es bei Ignatius von Antiochien oder Kierkegaard der Fall war. "Du hast früher immer gesagt, man muss sich nicht drängen zu den Opfern, Gott holt einen schon, wenn es Zeit ist", erinnerte sich 1946 Anne Reinach in einem Brief an Peterson²⁵⁵. Zwar sei "die Kümmerlichkeit unseres Lebens" für sie selbst und Peterson "ein Zeichen, dass Gott es gut mit uns meint", doch die Berufung zur "wichtigen Tat" des Martyriums sei jenen vorbehalten gewesen, die in den Jahren zwischen 1933 und 1945 nicht gerettet wurden. Die Zeit, in der Peterson seinen "Zeugen der Wahrheit" schrieb, war ja nicht wie die Zeit Kierkegaards von einem Mangel an "Wahrheitszeugen" gekennzeichnet. An manchen Schicksalen innerhalb seines persönlichen Bekanntenkreises konnte Peterson wohl den Abstand ermessen, der zwischen den "Kümmerlichkeiten" des eigenen Lebens und der Berufung zum Martyrium besteht. Das gilt besonders für den Tod Edith Steins, mit der Peterson wie Anne Reinach bekannt waren²⁵⁶. Anne Reinach schrieb zu diesem Martyrium, Gott habe die Karmelitin "angenommen als ein reines Opfer für ihr jüdisches Volk". Sie selbst stünde "diesem Tod gegenüber wie die alten Christen ihren Märtyrern, es ist ein glorreicher Tod, über den man nicht trauern kann, nur Gott loben. Es ist ein Tod, vor dem wir alle weggelaufen sind. Sie auch (das ist mein Trost), aber sie hat Gott reif befunden für diesen Opfertod!"²⁵⁷

Die These von Frithard Scholz, Peterson habe als Konvertit die von Kierkegaard nicht verwirklichte Existenz als "Zeuge der Wahrheit" realisieren wollen, läßt sich also biographisch und theologisch nicht halten, wenn man Petersons eigenen Zeugnisbegriff zugrunde legt. Peterson hat sich Kierkegaard dort zu Herzen genommen, wo dieser auf die Besonderheit der Kategorie des Wahrheitszeugen aufmerksam gemacht hat und auf den Abstand, der den Märtyrer von uns allen trennt²⁵⁸; er ist Kierkegaard aber nicht im Versuch gefolgt, selbst auf Biegen und Brechen ein Wahrheitszeuge zu werden, um dadurch die eigenen Aussagen zu legitimieren. Einen Theologen, der solche Passagen, wie sie im "Zeugen der Wahrheit" über die besondere Berufung des Märtyrers stehen, im Blick auf sich selbst geschrieben hätte, müßte man der Überheblichkeit bezichtigen. Wenn man schon eine Kategorie Kierkegaards nennen will, die für Peterson existentiell eine wichtige Bedeutung hatte, so ist es die Kategorie jenes Einzelnen, der die besondere Form christli-

254 Ebd. 185, in Bezug auf das "gefährliche Buch" der Apokalypse.

255 An Peterson, 19.8.1946.

256 Vgl. dazu unten S. 237, 343.

257 An Peterson, 19.8.1946. Anne Reinach meinte, die Henker des Nationalsozialismus seien freilich "so unvergleichlich viel schlimmer als die Verfolger der alten Märtyrer, weil die Alten Freiheit liebten. Man brauchte ja bloss abfallen, dann rettete man das Leben. Und so wurde das Martyrium eine Tat. Heute ist es reines Leiden und der Heroismus des Opfers, der sicher in vielen Fällen vorhanden war, wird nicht offenbar." Das "Offenbarsein" des Martyriums ist, wie gezeigt, eine Eigenschaft, auf die Peterson im "Zeugen der Wahrheit" hingewiesen hatte; Anne Reinach kannte die Schriften Petersons genau. Zur Verhüllung des Martyriums durch die Vernichtungsmaschinerie des Nationalsozialismus vgl. auch *Härten, Verfolgung*, a.a.O. 97 Anm. 33: "Die Maxime der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung, 'nicht Märtyrer, sondern Verbrecher' zu schaffen, hat das Zeugnis der verfolgten Christen seiner vollen Leuchtkraft beraubt." Vgl. weiter zu diesem Thema unten S. 419 f.

258 Vgl. dazu *Kierkegaard*: "Der Protestantismus ist der rohste und brutalste Plebeismus. Man will nichts wissen von irgendeinem Qualitätsunterschied zwischen dem Apostel, dem Wahrheitszeugen und sich selber, unerachtet eines Existenz total verschieden ist von jener, so verschieden wie essen und gegessen werden." Die Tagebücher 1834-1855, Auswahl von Th.Haecker, München 1949, 560 f (Notat von 1854, XI 1 A, das sich nur in dieser Auswahl und Übersetzung Haeckers findet).

cher Existenz als Mönch verwirklichen will. Hierin aber ist Peterson wie Kierkegaard nicht zum Ziel gekommen²⁵⁹.

Peterson hatte sich zur Deutung seines Lebensweges schon früh ein zwar hartes, aber doch eher nüchternes biblisches Wort gewählt, übrigens auch aus der Lebensgeschichte des Patriarchen Abraham: "Ich erinnere mich (...) gut", schreibt Anne Reinach, "dass es eine der ersten Sachen war, die Du mir sagtest, als wir uns kennen lernten, 'Mir ist gesagt: «Ziehe aus Deiner Heimat und Deinem Vaterland ...»'"²⁶⁰. In dieser Weise hat Peterson die Möglichkeit seiner Konversion schon früh gedeutet und nicht in der Kategorie des Wahrheitszeugnisses. Dem Exodus aus der protestantischen Kirche entsprach dann in Petersons Selbstdeutung die Heimkehr als verllorener Sohn ins Haus des Vaters²⁶¹. Doch da die Kirche selbst unterwegs ist aus dem irdischen ins himmlische Jerusalem, kennen auch ihre Glieder hier auf Erden "keine Polis (...), die Bestand hat", sondern suchen "nach dem Vorbilde Abrahams die künftige Polis"²⁶². "Wenn ich gelegentlich, nicht ohne einen gewissen Leichtsinn, davon spreche, daß ich wie Abraham aus meinem Vaterland und aus meiner Freundschaft gegangen bin, sollte ich mir klarer darüber sein, daß das verheissene Land nicht ein imaginäres Vaterland auf dieser Erde sein kann (...), sondern allein der Himmel"²⁶³.

g) Theologie und Heiligkeit

Peterson war, gemessen an jenen "Kategorien" christlicher Existenz, die er selbst theologisch herausarbeitete, kein "Zeuge der Wahrheit" bzw. Märtyrer im strengen Wortsinn. Er war eben ein Theologe. Auch die *theologia* ist ein Charisma, die nicht jedem Christen - auch nicht automatisch jedem Theologieprofessor - von Gott geschenkt wird²⁶⁴. Wenn man die Theologie in diesem Sinne als besondere Gnadengabe versteht, die zur Taufgnade hinzukommen kann, vermag auch sie die Existenz des Einzelnen in der Kirche zu prägen. Die solchermaßen theologisch geprägte Existenz ist aber nicht gleichzusetzen mit der Höchstform christusähnlicher Existenz, zu der der Märtyrer berufen ist. Die Existenz als Grundlage der Theologie anzusehen, würde letztlich bedeuten, "den Märtyrer zum Subjekt der theologischen Reflexion zu machen". Peterson hielt eine solche direkte Verhältnisbestimmung für ganz unsinnig. "Theologische Reflexion gibt es nur bei dem, der nicht Märtyrer ist."²⁶⁵ Das schließt natürlich nicht aus, daß auch der Theologe als Ge-

259 Vgl. unten dazu S. 453 ff.

260 In eben jenem Brief vom 19.8.1946. Die Aussage von Peterson, auf die Anne Reinach hier anspielt, dürfte im Jahr 1922 gefallen sein. In einem ihrer Briefe aus dieser Zeit (22.5.1922) an Peterson geht sie auf den Sinn jenes "Geh aus Deiner Heimat" ein, so wie sie das Wort zu dieser Zeit versteht: Damit sei nicht gemeint "in eine Kirche, nicht in ein Sakrament (...) davonzulaufen", sondern gerade auf dem "verlorenen Platz" in der eigenen Kirche, "die keine Kirche ist" und die "keine Gnadenmittel hat", stehenzubleiben. Anderthalb Jahre später ist Anne Reinach konvertiert (vgl. dazu unten S. 237).

261 Vgl. dazu unten S. 869.

262 Buch von den Engeln, 327.

263 Tagebucheintragung, 20.6.1947.

264 Peterson (mit einer gewissen Ironie) an Anselm Stolz, 1.9.1932: "*Theologia* ist ein Charisma. Gott geht mit den Charismen sparsam um. Er gießt nicht die Charismen in die theologischen Fakultäten aus. Die Sparsamkeit Gottes in der Charismenspendung hat ihr Gegenstück in der Verschwendung, mit der er die heiligmachende Gnade spendet."

265 Vgl. eine kleine, später wieder gestrichene Passage in der Vorlesung über die Johannes-Apokalypse (WS 1926/27; SS 1929), Ms S. 47 f: "Das ganze Gerede vom Existentiellen hätte nur dann einen Sinn, wenn es auf den Märtyrer und nicht auf den Theologen bezogen würde. Es ist Wahnsinn, den Märtyrer zum

taufte mit Christus leiden muß und daß auch für ihn wie für jeden Getauften die gefährvolle Möglichkeit besteht, zum Martyrium berufen zu werden. Doch es ist ein Akt der Demut und des geistigen Unterscheidungsvermögens, die Differenzen zwischen der eigenen theologischen Existenz und der Existenz des Märtyrers festzuhalten.

Formalprinzip der Theologie ist nach Peterson nicht die christliche Existenz, sondern jene Wahrheitserkenntnis der Kirche, die sie in Form der Lehre vorlegt. Das Glaubenserkennen der Kirche ist nun in der Tat ein existentielles Erkennen, denn sie "erkennt nicht bloß aus ihren Theologen, sondern auch aus ihren Märtyrern und Konfessoren"²⁶⁶. Vermittels der Lehre der Kirche wird so auch die Existenz des Märtyrers zu einer Quelle der Theologie, dienen die verschiedenen Charismen - *gratia gratis data* - einander, nicht aber in der unmittelbaren Weise, daß der einzelne Theologe sich selbst als "Wahrheitszeuge" zu verstehen und so die eigene Existenz theologisch zu reflektieren hätte.

In der alten Kirche war zunächst nur das Martyrium, später auch die *mortificatio* der Askese Ausweis der Heiligkeit eines Christen²⁶⁷. Nur wenn der besondere Stand der Heiligen, der schon jetzt Vollendeten anerkannt wird, ist die Tendenz zu vermeiden, immer wieder zu einer "Verschmelzung" der Begriffe von Heiligkeit und Theologie zu tendieren, wie es in der protestantischen Theologie geschehe, der nach Peterson die "Dialektik zwischen Heiligkeit und Theologie" verborgen ist²⁶⁸. Für die Heiligen um Gottes Thron gilt bereits, was Peterson sich erhoffte: daß die Existenz (im weiteren Wortsinn als Begriff für den *status viatoris* hier auf Erden) aufhört und das Leben beginnt²⁶⁹, daß sich die dialektische Existenz des Menschen²⁷⁰ durch die Vollendung der sakramentalen Gleichgestaltung mit Christus in ein *Sein* verwandelt²⁷¹. Dem Sein der Heiligen und ihrer unbewegten Gottesschau korrespondiert die Theologie, insofern ihre Aufgabe in der Erschließung der im "starren" Dogma vorgelegten "Wesenheiten" besteht²⁷². Die Kategorie des Heiligen und die der Theologie fallen nicht in eins, aber der Heilige ist "die Voraussetzung dafür, daß überhaupt Theologie ausgeübt werden kann, daß man Seinsbegriffe statt Existenzbegriffe entwickelt"²⁷³. Die existentielle Kategorie des Heiligen und die gnoseologische Kategorie der Theologie werden erst in der Ewigkeit zusammenfallen, dann, wenn "uns Engel belehren, ihre Sprache zu sprechen" und wenn "im

Subjekt der theologischen Reflexion zu machen. Theologische Reflexion gibt es nur bei dem, der nicht Märtyrer ist."

266 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 297.

267 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 181. Im 4. Jahrhundert begann die Kirche die Heiligenverehrung auf Nichtmartyrer auszudehnen. "Im Grunde blieb auch hier das Martyrer-, Zeugesein eigentlicher Titel der Heiligkeit und Anlaß der Verehrung. Martyrium wurde dabei im weiteren Sinne verstanden: Heroisches Leben, besonders die Askese." K.S.Frank, Grundzüge der Geschichte der alten Kirche, Darmstadt 1984 (= Grundzüge, 55), 163.

268 Vgl. Ms Kierkegaard und Ignatius.

269 Vgl. An Jakob Hegner zu seinem 70.Geburtstag (Marginalien), 85.

270 Der Begriff der "Dialektik der Existenz" taucht bei Peterson auf in der "Theologie der menschlichen Erscheinung" (1948, Marginalien), 36.

271 Im Manuskript "Kierkegaard und Ignatius" erscheint der Gedankengang, daß die Existenz ins "Sein" überwunden wird.

272 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301. Zur "Starre" und "Statik" des Dogmas vgl. ebd. 298 f sowie unten S.608. Vgl. auch im Buch von den Engeln, 373, den Rückgriff auf den antiken Theologiebegriff, mit dem "das Wissen um die höchsten Prinzipien des Seins" gemeint gewesen ist. Vgl. dazu die symbolische Ausdeutung der frühchristlichen Heiligendarstellungen, deren weit geöffnete Augen doch keine psychologische oder ekstatische Bewegung verraten (Theologie der menschlichen Erscheinung, 38).

273 Ms Kierkegaard und Ignatius.

Lobpreis mit den Engeln die Theologie wieder zum Worte zurückkehren, und das mystische Wort (...) zum Worte Gottes werden" wird²⁷⁴.

Solange diese Vollendung für den einzelnen Theologen aussteht und er noch kein Heiliger vor dem Thron Gottes ist, ist er auf die Hilfe jener angewiesen, die es schon sind. Den Märtyrern, jenen "Freunden Gottes"²⁷⁵, die auf Erden die *parresia*, den kühnen Freimut zum Zeugnis vor der glaubensfeindlichen Obrigkeit bewiesen haben, ist nach ihrem Tod, im Paradies, schon die *parresia* zuteil geworden, Gott um alles bitten zu können. "Das tut der Märtyrer auch; er bittet für die Lebenden", die Christus erst später wiedersehen werden²⁷⁶. Die Märtyrer und alle Heiligen können auch für den Theologen bitten, und dieser tut laut Peterson gut daran, ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen, denn "niemand, der Theologie übt, kommt ohne die Anrufung der Heiligen aus"²⁷⁷. Hier wird man sich an die Invokation erinnern, mit der Peterson in der Vorbemerkung zum Traktat über den "Monotheismus als politisches Problem" (1935) den heiligen Augustinus um sein Gebet für die Leser wie für sich selbst als den Verfasser jenes Buches gebeten hat.

274 Jakob Hegner zum 70. Geburtstag, 86 f.

275 Vgl. *Der Gottesfreund* (1923), 188, 194 f; sowie Art. "Gottesfreunde" (1928), vgl. auch Buch von den Engeln, 371.

276 Zur Bedeutungsgeschichte von *parresia* (1928), 293 f. Vgl. hier (292 ff) die anhand neutestamentlicher und patristischer Texte erörterte Dialektik des *parresia*-Begriffs. *Parresia* sei ein letztlich eschatologischer Begriff (297). Wer "in Christo" ist, darf von dieser Redefreiheit vor Gott Gebrauch machen. Jeder Christ tut das im Wagnis des "Vaterunsers" (296). Doch ist die *parresia* im gegenwärtigen Leben mit der *parresia* nach dem Tode, die die Märtyrer im Paradies schon genießen, nicht einfach zu identifizieren (vgl. 294 ff).

277 Ms Kierkegaard und Ignatius.

V. ZWISCHEN UNIVERSITÄT, KIRCHE UND GESELLSCHAFT: KONFLIKTE DES THEOLOGISCHEN LEHRERS

"Der Gegensatz bedingt oft die Leistung oder entspricht ihr, die persönliche Existenz ist gerne das Gegenteil dessen, was die Leistung ausdrückt; denn just diese Sehnsucht, die der Gegensatz entwickelt, bringt eine Glut der Phantasie, aus der die Leistung entspringt."¹

1. Vom Stiftsinspektor zum Privatdozenten

Die "wirtschaftliche Unabhängigkeit" habe Kierkegaard "die Möglichkeit eines unabhängigen Urteils über die protestantische Kirche seines Landes" gegeben, stellte Peterson fest². Unabhängigkeit im Urteil entwickelte nun zwar zunehmend auch er selbst, doch anders als Kierkegaard verfügte er über keinerlei Vermögen. Zur Fortsetzung seiner stillen wissenschaftlichen Arbeit fehlten ihm alle Mittel; in den Kirchendienst zu treten, war ihm innerlich unmöglich, und so sah er sich "genötigt, irgend einen anderen Beruf zu ergreifen"³. Petersons Leben in den Jahren vor 1920 war von durchgängiger finanzieller Misere und ständiger Ungesicherheit überschattet. Von 1915 bis 1917 beantragte Peterson bzw. die Göttinger Theologische Fakultät über das Universitätskuratorium wiederholt beim Ministerium einmalige Privatdozenten-Stipendien, die auch gewährt wurden (z.B. 1200 RM für das ganze Jahr 1916)⁴. Diese Beträge reichten aufgrund der Teuerung aber nicht aus. Vom Herbst 1915 bis zum Frühjahr 1919 hatte Peterson in Vertretung eines im Feld stehenden Studienkollegen (Lic. Sachsse) das Amt des Stiftsinspektors inne, das er 1917 jedoch einmal aufgeben wollte, als man es ihm im Blick auf das Stipendium nicht mehr vergütete. Nathanael Bonwetsch versicherte Peterson daraufhin, die Fakultät wünsche sein Verbleiben in dieser Stellung⁵. Nach der Rückkehr des ursprünglichen Amtsinhabers im Herbst 1918 gab es aber erneut Konflikte⁶. Mit Bitterkeit kündigte Peterson im Mai 1919 diese Stelle, nachdem er mehrere Monate keine Besoldung erhalten hatte und anderslautende Versprechungen der Fakultät an der Bürokratie scheiterten⁷. Im November desselben Jahres teilte Stange Peterson mit, das Ministerium bewillige ihm für das zurückliegende Sommersemester ein Entgelt von 240 RM und er könne nun endgültig die Stelle des Stiftsinspektors, auf die Lic. Sachsse Anspruch erhoben habe, innenehmen⁸. Diese Lösung scheiterte nun wiederum an der Göttinger Bestimmung, die Stange zunächst nicht bekannt war, daß der Stiftsinspektor nicht zugleich Privatdozent sein bzw. sich nicht habilitieren durfte⁹, und eben die Habilitation stand Peterson nahe bevor.

1 Kierkegaard, Tagebücher (Haecker-Auswahl), 383.

2 Kierkegaard und der Pietismus, 20.

3 An Haecker, 1.12.1918, vgl. auch 3.6.1919.

4 Vgl. die entsprechenden Schreiben in der Göttinger Personalakte Petersons. Die Fakultät hatte zur Begründung dieses Stipendiums auf Petersons ungewöhnliche Begabung, seinen Fleiß, seine charakterliche Reife und den Ernst seines wissenschaftlichen Strebens verwiesen, die ihn als geeignet für einen akademischen Beruf erscheinen ließen (vgl. Schreiben der Theologischen Fakultät an das Ministerium für geistliche Angelegenheiten vom 17.3.1915).

5 Briefe an Peterson vom 1.7. und 10.7.1917.

6 Brief vom Göttinger Systematiker Arthur Titius an Peterson, 29.11.1918.

7 Vgl. Brief von Stange an Peterson, 31.5.1919.

8 An Peterson, 29.11.1919.

9 An Peterson, 15.12.1919. Diese Bestimmung hatte einige Jahre zuvor auch den ebenfalls als Stiftsinspektor fungierenden Emanuel Hirsch nach Bonn vertrieben; sie wurde 1924 aufgehoben. Vgl. H.-J. Birkner, Art. Emanuel Hirsch, in: TRE Bd. 15 (1986), 390-394; 391, sowie J. Meyer, Geschichte der Göttinger

Peterson verzichtete daraufhin offensichtlich auf die Inspektorenstelle, entbehrte aber nun völlig einer finanziellen Absicherung, da einem Privatdozenten bekanntlich kein Gehalt zusteht, und stellte fest, die "äußere Lage" eines preußischen Privatdozenten sei "menschlich betrachtet hoffnungslos"¹⁰.

Am 24. Februar 1920 reichte Peterson seine Dissertationsschrift "Heis Theos" bei der Fakultät ein, am 12. Mai wurde er, im Anschluß an die mündlichen Prüfungen, zum Lizentiaten promoviert und offensichtlich gleich oder zumindest nur kurze Zeit später auch habilitiert. Am 14. Juli hielt er seine Antrittsvorlesung über Ph.O.Runge und bekam am 6. August die *venia legendi* für Kirchengeschichte und christliche Archäologie, die zunächst auf zwei Jahre beschränkt war und nach Ablauf dieser Frist dann ohne Zeitbeschränkung erteilt wurde¹¹. Im Wintersemester 1920/21 hielt er seine erste reguläre Vorlesung über die Religionsgeschichte des Hellenismus. Peterson bezog in diesen Monaten weiterhin ein recht bescheidenes Privatdozenten-Stipendium vom Berliner Ministerium (2000 Mark für das Rechnungsjahr 1921). Zum Wintersemester 1921/22 wurde er dann beauftragt, das Fach der christlichen Archäologie in Vorlesungen und, soweit nötig, in Übungen zu vertreten. "Für diese Lehrtätigkeit kann Ihnen ausser den Ihnen zufließenden Vorlesungshonoraren mangels verfügbarer Mittel zunächst eine Vergütung nicht gewährt werden", ließ sich das Berliner Ministerium dazu verlauten und sagte lediglich eine Erhöhung des Jahresstipendiums auf 3000 Mark zu¹². Peterson war über diese Ungerechtigkeit hellauf empört und drohte in einer Eingabe mit dem Verzicht auf den Lehrauftrag: "Ich halte es für moralisch in keiner Weise gerechtfertigt, daß man mir die Verpflichtung eines Lehrauftrags auferlegt, während dem Ministerium keine Verpflichtung daraus erwächst. (...) Die Erhöhung meines Stipendiums um 1000 M ist keineswegs geeignet, meine wirtschaftliche Lage zu bessern"¹³. Er ließ sich nur nach Beschwichtigungen von seiten der Fakultät dazu bewegen, diese Erklärung wieder zurückzuziehen. Die Fakultät ihrerseits beantragte mit dem Argument, Peterson als Dozenten nicht verlieren zu wollen, im November 1921 beim Berliner Ministerium eine einmalige sofortige Unterstützungszahlung und erreichte schließlich im März 1922 auch eine zusätzliche rückwirkende Vergütung des Lehrauftrags. Im Zuge der galoppierenden Inflation stiegen in den folgenden Monaten die gezahlten Beträge für Stipendium und Lehrauftrag bis zum Herbst 1923 in astronomische Höhen¹⁴.

theologischen Fakultät, in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 42 (1937), 7-107; 85.

10 An Haecker, 22.12.1920.

11 In dieser Weise stellt sich mir nach Einsicht in die Göttinger Personalakten der zeitliche Ablauf von Petersons Promotion und Habilitation dar; verschiedentlich sind auch anderslautende Daten genannt worden, vor allem der genaue Zeitpunkt der Habilitation läßt sich nicht ganz sicher eruieren (vgl. dazu auch Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 84 Anm. 47).

12 Vgl. Schreiben des Ministeriums bzw. des Universitätskurators vom 19.8. bzw. 7.9.1921 (Göttinger Personalakte).

13 Vgl. Brief Petersons an die Fakultät vom 29.9.1921.

14 Zuletzt erhielt Peterson allein für den Monat Oktober 1923 eine Summe von 4.803.800.000 Mark (vgl. die Zahlungsanweisungen in den Göttinger Personalakten).

2. Theologie als Beruf?

a) Ein berufsloser Mensch

So sehr sich Peterson wünschte, durch "die Bekleidung einer Stelle" bald wirtschaftlich unabhängig zu werden, so hoch schätzte er andererseits die zurückliegende Zeit, in der Gott auf die "Schwachheit" des menschlichen Wesens Rücksicht genommen habe und ihn nicht mit der Bürde eines Amtes beschwerte¹⁵. Wie in seinen Studienjahren verbot sich Peterson auch jetzt noch die Sorge um seine konkrete berufliche Zukunft: "Mein Ziel darf nicht mein Beruf, sondern muß der Blick auf die Hände Gottes und die Erfüllung des göttlichen Willens sein."¹⁶ Es sei ihm auch völlig gleich, ob er Professor werde oder nicht, ob er bald sterbe oder nicht, doch möge ihm Gott noch genügend Zeit schenken, um "mit gewissen Dingen" fertig zu werden¹⁷. "Hoffentlich bekomme ich nicht sobald eine Professur. Ich möchte gerne Zeit zum Nachdenken haben."¹⁸ Er sah voraus, daß "auch dieser sogenannte Beruf" des Theologieprofessors weder "die Einsamkeit ausfüllen, noch die Unruhe stillen wird, die Gott in mein Herz gelegt hat"¹⁹. Der Gedanke, er könne einmal Professor werden, erschreckte ihn geradezu²⁰, denn er sah darin "eine neue Gefahr (...), vor meinem eigenen Beruf zurückzuweichen"²¹.

Was war mit diesem "eigenen Beruf" gemeint? Peterson fand, daß er streng genommen überhaupt nicht "zu irgendwas Beruf habe"²²; er zählte, wie Albers richtig festgestellt hatte, eigentlich zu den "berufslosen" Menschen²³. Wenn man überhaupt von einem "Beruf" bei ihm reden könne, dann nur insofern, als Gott anscheinend wolle, "daß ich eben nur da bin"²⁴, daß er ein - an weltlichen Maßstäben gemessen - "nutzloses" Leben führe wie die Mönche.

Es war für Peterson demnach ein großes Problem, daß er sich seinen theologischen Interessen aufgrund seiner finanziellen Mittellosigkeit und aufgrund der strukturellen Bedingungen in der evangelischen Kirche nicht hingeben konnte, ohne damit zugleich den "Beruf" des Privatdozenten und Professors zu ergreifen.

Bekanntlich hat Kierkegaard Ströme beißenden Spottes ausgegossen über Kandidaten der Theologie, die nur scheinbar "zuerst nach dem Reiche Gottes", in Wirklichkeit aber vor allem nach Sicherung ihres Lebensunterhaltes suchen²⁵, über Privatdozenten²⁶ und vor allem über die Professoren, von denen im Neuen Testament gar nicht die Rede sei, woraus ersichtlich werde,

15 Vgl. Peterson an Haecker, 22.12.1920.

16 Tagebucheintragung, 5.6.1918.

17 Tagebucheintragung, 2.5.1921.

18 An Haecker, 22.12.1921.

19 An Haecker, 15.2.1920.

20 An Haecker, 22.12.1920.

21 An Haecker, 30.9.1923.

22 An Haecker, 1.8.1919.

23 Vgl. oben S. 153.

24 An Haecker, 1.8.1919.

25 Vgl. Erbauliche Reden (1850/51), Urteilt selbst, 140: "Denk dir einen Kandidaten der Theologie. (...) 'Ein Kandidat der Theologie' - 'sucht', man braucht wohl keinerlei sehr bewegliche Einbildungskraft, um, wenn diese beiden Bestimmungen aufgegeben sind, unverzüglich erraten zu können, was er wohl 'sucht', natürlich Gottes Reich (Matth. 6,33). Doch da hast du falsch geraten, nein, er sucht etwas anderes, ein Amt, einen Lebensunterhalt - beinahe sucht er es unbedingt;" und so fort. Vgl. auch die Ausgestaltung dieses Denkprojektes zur "Novelle", Augenblick, 230 ff.

26 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift I, 193.

2. Theologie als Beruf?

daß das Christentum auch ohne diese auf die Welt gekommen sei²⁷. "Christentum ist Absage an die Welt. Das lehrt der Professor, und dann benutzt er dies Lehren zu seinem Fortkommen"²⁸. Er stellte vor allem auch mit größter Mißbilligung fest, daß der christliche Professor, der doziere statt Christus nachzufolgen, zum Maßstab des Christentums überhaupt geworden sei, während in früherer Zeit die Märtyrer und "das Kloster" der Maßstab gewesen seien. Heute jedoch sei "der Professor (...) der wahre Christ"²⁹. Kierkegaard forderte, seinem "professoral-wissenschaftlichen" Zeitalter müsse dadurch ein Ende bereitet werden, indem der Professor, der das Christentum aus der Welt hinauspraktiziere³⁰, seinerseits "abgeschüttelt" und "die Wichtigkeit des Wissenschaftlichen zurückgewiesen" wird³¹.

Peterson hat diese Analyse gewiß nicht in allen Punkten übernommen. Doch auch bei ihm findet sich durchgängig jenes Unbehagen gegenüber Fragen der Besoldung und der Karriere, gegenüber den Kollegen, die alle an ihrer eigenen Publizität arbeiten³² und dabei "so schrecklich roh" zu Christus seien³³, gegenüber den "Talaren unserer Gelehrsamkeit" und den "abscheulichen - den Menschen entehrenden - Worte(n) der Wissenschaft"³⁴. Er teilte voll und ganz Kierkegaards Ansicht, daß der Kosmos christlich-kirchlichen Lebens wieder aus der polypenhaften Umklammerung der intellektualistisch-professoralen Eitelkeit befreit werden müsse³⁵.

b) Auseinandersetzungen mit Emanuel Hirsch

Petersons Abneigung gegen die Einordnung der Theologie in die Kategorie des "Berufs" im bürgerlichen Sinne gründete nicht nur in der Professoren-Kritik Kierkegaards. Sie ist auch vor dem Hintergrund der für das 19. Jahrhundert charakteristischen Versuche zu sehen, das Christentum und damit auch die Aufgabe der Theologie dem Selbstverständnis des bürgerlichen Menschen - verstanden als das "autonome Subjekt" der idealistischen Philosophie - anzupassen. Mit diesem neuen Selbstverständnis des Menschen verband sich eine Geschichtsauffassung, die im Anschluß an Herder und Kant in der Geschichte "die Dimension der Selbstwerdung des Menschen als humaner Gattung"³⁶ sah, wobei Geschichte hier die Gesamtheit von Handlungen der "zwischen die ursprüngliche Naturausstattung und das letzte Ziel vollendeter Sittlichkeit" eingespannten Menschheit³⁷ meint. Diese Konzeption implizierte, daß das ethische Handeln Motor des auf die Verwirklichung des Humanitätsideals gerichteten Prozesses ist; der Mensch sieht sich hier "als Glied in der einheitlichen Kette aller Handelnden"³⁸. In der Theologie des 19. Jahrhunderts insbesondere der Schule Ritschls wollte man in Anlehnung an das Bildungsideal des Humanismus und die kantische Konzeption des Sittlichen sowie den latenten Pantheismus Schleiermachers erweisen, daß die ethische Selbstverwirklichung des menschlichen Gei-

27 Vgl. Urteilt selbst, 223; diese Passage findet sich auch in Petersons Lektüreheften.

28 Augenblick, 224.

29 Urteilt selbst, 223.

30 Ebd.

31 Ebd. 225.

32 Vgl. Brief an Haecker, 15.2.1920.

33 An Haecker, 18.7.1921.

34 An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag (1952, Marginalien), 85.

35 Vgl. dazu die zahlreichen Belege im Sachregister unter "Professor".

36 R. Bubner, Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt 1984, 89.

37 Ebd. 89 f.

38 Ebd. 90.

stes - der Sieg der Freiheit über die Natur - auch das Ziel des Christentums sei³⁹: "Der Zweck zwischen Gott und den Menschen ist identisch, der Zweck, den der Mensch um seiner Humanität, um seiner Würde willen verwirklicht, ist die moralische Stellung über der Welt (...). Den idealistischen Gedanken, der sich in solcher Überweltlichkeit bekundenden Humanität des Menschen gilt es dabei zu beachten."⁴⁰ Die gelungene Umsetzung dieser Herrschaft des "christlich"-sittlichen Geistes über die Natur zeigt sich nach dieser Konzeption objektiv in der Kultur, wobei - vor allem bei Ritschl selbst - der Kulturbegriff gefährlich nahe an den Begriff des Reiches Gottes als dem Ziel der Geschichte rückt⁴¹. Ritschl hatte das idealistische Konzept des naturbeherrschenden Kulturschaffens, das für ihn Beförderung der "göttlichen Teleologie" war, vor allem in der Ausübung eines Berufes verwirklicht sehen wollen⁴², eines Berufes, in dem sich die bürgerliche Persönlichkeit entfaltet. Damit vollzog er eine "atemberaubende Reduktion der christlichen Dogmatik auf die bildungsbürgerliche Kultur um 1850"⁴³. Selbst die Sendung Jesu wurde in den Kategorien dieses Berufsgedankens gedeutet, unter der Präsumption, daß bei "Jesu 'Treue in der Durchführung seines Lebensberufes' und bei der 'Erhabenheit seiner geistigen Selbstbestimmung' über die 'partikulären und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet', sein Zweck und Gottes Zweck in besonderer Weise 'Correlate' sind"⁴⁴. Dabei glaubte Ritschl sich im Einklang mit Luther, insofern dieser das Kloster verlassen und sich der "Kulturarbeit" zugewandt habe⁴⁵. Bekanntlich sah Luther in der "stubenkehrenden Magd, dem verrußten Schmied und der windelwaschenden Hausfrau" rechte Vorbilder in der Hervorbringung der "Früchte der Gnade"⁴⁶.

Für Peterson freilich war der Idealismus "von Gott verlassen"⁴⁷. Er meinte, daß das Bürgertum des 19. Jahrhunderts, "das den Deutschen Idealismus für den gegebenen Bundesgenossen des christlichen Glaubens hielt", nicht wußte, was es damit tat: nämlich den christlichen Glauben glatt "an eine idealistische Allerweltsreligion zu verraten"⁴⁸. "Christentum und Idealismus, Humanitätsideal und christliche Liebesidee" seien keineswegs "nur durch den Mißverstand zelotischer Pfaffen in einen Gegensatz zu einander gebracht" worden, sie hätten vielmehr in der Tat "auch nicht das Geringste" miteinander zu tun: "Es ist besser, man bezeichnet die Religion als einen krassen und massiven Aberglauben, als daß man sie zu einem idealistischen Produkt herabwürdigt"⁴⁹. Der deutsche Idealismus war für Peterson so entsetzlich wie das apokalyptische "Tier" aus dem

39 Vgl. H.-O. Wölber, *Dogma und Ethos. Christentum und Humanismus von Ritschl bis Troeltsch*, Gütersloh 1950 (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44, Heft 4), bes. 31-67.

40 Ebd. 85 (Sperrungen Wölbers von mir weggelassen).

41 Vgl. ebd. 77. Vgl. weiter dazu St. Weyer-Menkhoff, "Reich Gottes" - Zur Doppeldeutigkeit der Theologie Albrecht Ritschls, in: J. Ringleben (Hg.), *Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium* (Göttingen 1989), Göttingen 1990 (= Göttinger theologische Arbeiten, 46), 60-68.

42 Vgl. Schellong, *Bürgertum und christliche Religion*, a.a.O. 58. Vgl. auch Chr. Walther, *Zum Berufsbegriff bei Albrecht Ritschl*, in: Ringleben, *Gottes Reich*, a.a.O. 69-82.

43 Schellong, ebd. 60.

44 Ebd. 59, mit Zitaten aus Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1874, 404 f.

45 Vgl. Wölbers Ausführungen zum Humanitätsideal Ritschls: "Dieses aber besonderte sich in dem angeblich von der Reformation überkommenen Berufsethos, in dem sich nun die ganze Fülle des sittlichen Pathos bei den Ritschlianern ergießt." *Dogma und Ethos*, a.a.O. 89.

46 Vgl. W. Mann, *Der Beruf im Lichte letzter Dinge*, in: Luther 59 (1988), 122-131; 122 f.

47 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 302.

48 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, vermutl. 16. Vorlesungsstunde.

49 Ebd. 12. Vorlesung, Wiederholung.

Abgrund⁵⁰. Folgerichtig lehnte er auch die Reduzierung des christlichen Glaubens auf die Pflicht zum geschichtswirksamen Handeln ab - "Wer den Idealismus zu Tode treffen will, muß aufhören etwas zu tun"⁵¹ - und das damit verbundene Verständnis vom "Beruf" des Theologen⁵².

Als es 1915/16 zum ersten persönlichen Kontakt und Austausch zwischen Erik Peterson und Emanuel Hirsch (damals Privatdozent in Bonn) kam, gerieten die beiden in Streit über das Selbstverständnis des Theologen⁵³. Für Hirsch nämlich war der Idealismus "die tiefste, die reichste, die dem Christentum nächste Philosophie, die das europäische Denken hervorgebracht hat"⁵⁴. Hirsch konnte sich, so das Urteil von Wolfgang Trillhaas, "das Handeln Gottes nie ohne seine Einkleidung in die Geschichte denken"⁵⁵ bzw. "der Entschluß, das Christentum an die Geschichte zu verraten", lag, nach dem noch drastischeren Urteil von Karl Barth, bei ihm "frei und offen" zutage⁵⁶. In den Briefen an Peterson aus dem Jahr 1916 bewegte sich Hirschs Argumentation zur geschichtlichen Aufgabe des protestantischen Christentums ganz auf der Linie der idealistischen Auffassung Ritschls. Die Unüberholbarkeit der Offenbarung, so liest man bei ihm, sei nicht schon durch diese selbst gegeben, sondern obliege dem Handeln des Menschen: "Die Ab-solutheit des Christentums ist eine durch ernste Arbeit der Christenheit stets neu zu verwirklichende Aufgabe." Hirschs rabiater Deutsch-Nationalismus⁵⁷, der sich ungefähr 15 Jahre später nationalsozialistisch färbte⁵⁸, ist schon 1916 deutlich. Im Blick auf die

50 Vgl. Petersons keineswegs unvoreingenommenes Lektürevorhaben: "Alle idealistischen Schriftsteller lesen und dann mit dem Apokalyptiker das 'Tier' erblicken - Entsetzen - Flucht - Herr wie lange" (Lose Notiz). Nach Peterson hatten alle "großen philosophischen Systeme von Leibniz bis Hegel die *eine* Funktion (...), zwischen den durch den Verstand hervorgerufenen Gegensätzen zu vermitteln und sie in einer höheren Einheit aufzuheben". Dem Christen müsse klar sein, daß diese Metaphysiken notwendig scheitern müßten. Sie vermögen "den Menschen nicht aus der Qual der Zweifelt zu erlösen, weil hier die Erlösung immer in einem Denkart gesucht wird, der in sich selber doch notwendiger Weise schon dualistisch ist" (Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, 6. Vorlesung, Wiederholung). Peterson betonte demgegenüber die Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung. Dem "Phantom" des idealistischen Humanitätsideal müsse nur der nachjagen, der nicht glaube, daß Jesus Christus bereits "die Erfüllung und Wirklichkeit" und damit auch die geschichtlich-konkrete Aufhebung dieses Ideals sei (Lose Notizen). Auf die Auseinandersetzung mit Deutschum Idealismus und Weimarer Klassik, die Petersons Kirchengeschichtsvorlesung durchzieht, kann hier nicht näher eingegangen werden. In seinem Essay "Kierkegaard und der Existentialismus" (12) meinte Peterson, der Protestantismus habe deshalb die Anknüpfung an den Idealismus unternehmen können, weil der Idealismus mit dem "Nominalismus" der herkömmlichen Rechtfertigungslehre gut vereinbar schien. Kierkegaard habe deswegen im Kampf gegen Hegel zugleich zum Gegner des orthodoxen Protestantismus insgesamt werden müssen.

51 Tagebucheintragung, 25.3.1920.

52 Vgl. auch die Kritik, die Franz Overbeck am "Beruf" als einem "der trügerischsten Begriffe im landläufigen Idealismus" geübt hatte (Christentum und Kultur, a.a.O. 278). Je weniger "Beruf" man tatsächlich habe, desto "festlicher" sei die "Miene, welche die Ritschl'sche Theologie bei seiner Behandlung anzunehmen pflegt".

53 Zum persönlichen Kontakt zwischen Peterson und Hirsch im Frühjahr 1915 vgl. oben S. 52 f, 123. Die beiden Briefe von Hirsch datieren vom April 1916 und der eine im Nachlaß erhaltene Brief von Peterson an Hirsch vermutlich ebenfalls.

54 Die idealistische Philosophie und das Christentum, in den 1926 erschienenen "Gesammelten Aufsätzen" gleichen Titels, a.a.O. 36-116; 115.

55 Trillhaas, Der Einbruch der dialektischen Theologie in Göttingen und Emanuel Hirsch, in: Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe, Hg. B. Möller, Göttingen 1987 (= Göttinger Universitätschriften A / 1), 362-379; 374.

56 Karl Barth an Eduard Thurneysen, 12.12.1921 (Rundbrief), Briefe II, 23. Mit der Frage "Emanuel Hirsch zu Unrecht vergessen?" befaßt sich E.Herms in: Luther 59 (1988), 111-112 sowie ebd. 60 (1989), 28-48 (vgl. in diesem zweiten Teil auch die Darstellung von Hirschs Geschichtsverständnis).

57 Vgl. Barth an Thurneysen, 6.11.1921, ebd. 5.

58 Vgl. Trillhaas, Hirsch in Göttingen, a.a.O. 48 ff. Hirsch trat 1920 mit einem Buch über "Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht" ins Licht öffentlicher

"große harte Tatsache dieses Krieges" - es tobt noch der 1. Weltkrieg - meinte Hirsch, die protestantischen Christen hätten die "große Aufgabe, die Welt zu bewegen", indem sie das Volk, das "die Welt mitgestaltet", mit "angespannter Erziehungsarbeit" durchdringen. "Das Ziel kirchl. Wirkens nach protest. Überzeugung ist allein, Menschen von bestimmten Idealen persönlich zu überzeugen." Und um welche Ideale handelt es sich? "Freiheit Pflicht Naturbeherrschung. Diese Begriffe scheinen mir christlich zu sein, und zwar christlich=protestantisch", betonte Hirsch⁵⁹. In Anwendung auf die Aufgaben des Individuums konkretisierte sich dieser Idealismus in einer bestimmten christlich verbrämten Berufsauffassung. Gerade "wir Protestanten" hätten doch gelernt, "den *Beruf* als *Gottesdienst*" zu verstehen, und so wußte sich auch Hirsch "als Gotteskind" stets "vor die Aufgabe gestellt, nun mit allen meinen Kräften als wissenschaftlicher Theologe ein Werkzeug zu werden innerhalb des Geisteslebens meines Volkes. Untreue hiergegen ist Untreue gegen Gott"⁶⁰. Hirsch berief sich dabei auf das Vorbild Martin Luthers. Gegenüber Peterson, der das "Übergeschichtliche"⁶¹ Luthers betone, sah Hirsch Luthers Größe ausschließlich in der Bewältigung zweier geschichtlicher Aufgaben, nämlich dem Heraufführen einer neuen Zeit durch ein neues Religionsverständnis und der Organisation einer Landeskirche; Kierkegaard hingegen sei ein "ungeschichtlicher Geist" gewesen⁶².

Peterson war entsetzt von dieser Ritschl-Adaption Hirschs, die just auf das bekämpfte Bündnis von christlichem Glauben und Idealismus abzielte. Er äußerte starke "Zweifel und Bedenken" gegen diese "Lösung", "die Arbeit, in und an der Natur und der Geschichte, als zum protestantischen 'Prinzip' gehörig erweisen zu wollen". Diese "idealistische Gedankenreihe" bestätige ihm gerade den eigenen Standpunkt, daß "dieser Idealismus, der als Ergänzung neben die spezifisch christlich transzendenten Gedanken tritt", Ausweis jenes "unheilbaren" Kompromisses sei, "in dem sich der Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert bewegt und der ihn seiner eigenen Kraft und Lebensfähigkeit beraubt"⁶³. Diese idealistisch-protestantische Auffassung von Ethik und ihrer geschichtlichen Relevanz sei nun gerade nicht lutherisch, sondern ein Abfall von der protestantischen Rechtfertigungslehre, insofern doch in ihr die "Arbeit am eigenen Ich" und damit zugleich notwendigerweise die "Arbeit an der Welt" gerade abgelehnt werde. Ein Berufsethos im Sinne Ritschls sei den "gelegentlichen Äußerungen Luthers" über den Wert der Arbeit keineswegs zu entnehmen. Wenn Luther aus dem Kloster ausgetreten ist, so sei dies nur im Sinne einer polemischen Reaktion auf den Katholizismus zu deuten, nicht aber positiv im Sinne einer unproblematischen Bejahung kulturschaffender Tätig-

Aufmerksamkeit. "Die dort postulierte Erneuerung von Volk und Staat hat Hirsch in den Ereignissen des Jahres 1933 vollzogen gesehen", *Birkner*, Art.Hirsch, a.a.O. 392.

⁵⁹ Brief an Peterson, 9.4.1916.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. zu diesem Begriff Kählers auch S. 475 Anm. 121.

⁶² "Kierkegaard ist freilich ein ungeschichtlicher Geist. Wie können Sie nur ihn mit Luther zusammen nennen in diesem Zusammenhange. Luther nahm aus dem Gottesglauben den Mut zu handeln. Kierkegaard hätte, ich rede geschmacklos, die 95 Thesen in sein Tagebuch geschrieben und über die Sünde, sie nicht zu veröffentlichen, einiges dazu. Er ist ungeschichtlich, weil er dem Wirken entsagte." An Peterson, 16.4.1916. Vgl. zur Eigenart der Kierkegaard-Interpretation Hirschs eben unter dem Gesichtspunkt des Handelns in der geschichtlichlichen Lage und den Verbindungen, die von daher konsequent zu Hirschs Parteinahme für den Nationalsozialismus im Jahr 1933 führen, *Kodalle*, Eroberung des Nutzlosen, a.a.O. 270-280.

⁶³ Briefentwurf an Hirsch, nicht datiert, aber wohl ebenfalls vom April 1916.

keit⁶⁴. Peterson wußte sich hier in Übereinstimmung mit Ernst Troeltsch⁶⁵, während Hirsch "mit Holl und gegen Troeltsch die Neuzeit in Kontinuität mit der Reformation gesehen, ja Luther als den Vater der Neuzeit (...) verstanden" hatte⁶⁶. Petersons Ablehnung einer positiven Bedeutung der Arbeit trifft dann auch den Idealismus: "Bedeutet die protestantische Rechtfertigungslehre das Ende der Ethik (...), dann ist sie auch das Ende des Idealismus"⁶⁷.

Damit fällt dann aber notwendig auch eine Auffassung von Geschichte als dem gegebenen Raum der progressiven Verwirklichung christlich-sittlicher Ideale. Die Rechtfertigungslehre - Peterson war 1916 noch nicht zu deren Kritik übergegangen - sei "das Ende des Historischen in irgend einem positiv möglichen Sinne". Wie die Natur, so könne auch das Historische nur noch Leiden für uns bedeuten. "In der in der Rechtfertigung gegebenen Heilsgeschichte ist sowohl die Natur wie auch die Geschichte 'aufgehoben' d.h. ihrer in Bezug auf den Menschen positiven Kraft und Macht ihres Eigenwertes beraubt." Peterson hatte im Gegensatz zu Emanuel Hirsch erkannt, daß Luther schwerlich als Kronzeuge des neuzeitlichen Geschichtsverständnisses, nach dem die Geschichte durch menschliches Handeln konstituiert wird, gelten kann⁶⁸: "Für ihn war Natur und Geschichte nur insofern etwas Selbständiges, als sie 'diesem Äon' angehören und die dunkle Folie für das herrliche Leben der Kinder Gottes darreichen."

Da Peterson seine eigene wissenschaftlich-theologische Arbeit und seinen "Beruf" nicht, wie Hirsch, als "Erziehungsarbeit" im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte begreifen konnte, blieb die Einstellung zum eigenen Tun immer etwas zwiespältig. Einerseits sah er in seiner Arbeit eine Verschwendung von Zeit, die eigentlich Gott zustehe⁶⁹, eine "menschliche Ausschweifung"⁷⁰, ein unzulässiges Remedium der Verzweiflung⁷¹. Andererseits versuchte er ebenfalls, seine Arbeit in ein Gott wohlgefälliges Werk zu verwandeln: Er stellte es Gott anheim, ihm Zeit zum Arbeiten zu schenken⁷², und wollte die Früchte der wissenschaftlichen Arbeit "Gott auf dem Altar darbringen und

64 "Man kann doch unmöglich das Polemisch-Tätige Luthers mit dem Optimistisch-Tätigen - etwa Ritschl's - vergleichen oder gar identifizieren. Es ist ja wahr, daß Luther das Kloster verlassen hat - aber doch nur, um die ganze Welt zum Kloster zu machen. Es ist ja wahr, daß er das Kehren der Stube durch eine Magd als Gottesdienst bezeichnete, aber doch nicht ohne daß er menschliche Arbeit als Folge des Sündenfalls hinstellte. Er hat doch nirgends die Autonomie unseres Tuns gelehrt, sondern ihr stets die kirchliche Metaphysik zu Grunde gelegt, wodurch sie dann ihren heftig negativen, leidhaften und unhistorischen Charakter erhalten hat." Es ist interessant, daß Hirsch gerade das vermeintliche Berufsethos Luthers, diesmal verbunden mit dem Beispiel der windelwaschenden Hausfrau, 1934 in der Auseinandersetzung um den sog. "Fall Dehn" herangezogen hat, um auch das "Werk des politischen Kämpfers und Staatsmannes" - inklusive solcher "unzivilisierte[r] Dinge wie Saalschlachten" - zu rechtfertigen. Vgl. die entsprechenden Zitate bei W. Buff, Karl Barth und Emanuel Hirsch. Anmerkungen zu einem Briefwechsel, in: Müller, Christliche Wahrheit, a.a.O. 15-36; 30 f.

65 Vgl. in eben diesem Brief an Hirsch.

66 Herms, Hirsch Teil II, a.a.O. 33.

67 Peterson beruft sich hierbei auf Carl Stange.

68 Vgl. dazu G. May, "Je länger, je ärger?" Das Ziel der Geschichte im Denken Martin Luthers, in: W. Böhme (Hg.), *Zeit-Endzeit-Ewigkeit*, Karlsruhe 1987 (= Herrenalber Texte, 78), 83-92; 84. Vgl. zur Ambivalenz der Reformation im Blick auf das neuzeitliche Bürgertum, die durch die Berufsethik, die Akzentuierung des tätig-weltlichen Gottesdienstes und die Autorisierung des Individuums einerseits und die Bezogenheit auf die Ängste vorausgehender Epochen andererseits bedingt ist, *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion a.a.O. 9. Peterson hatte zunächst eher den Gegensatz zwischen Reformation und Neuzeit, später eher die Kontinuität zwischen beiden Größen gesehen.

69 Vgl. Tagebucheintragung, 4.6.1918; 10.6.1919.

70 Tagebucheintragung, 4.6.1919.

71 Vgl. Tagebucheintragung 3.7.1919 (dies wohl im Anschluß an eine bekannte Formulierung Carlyles: "Arbeiten und nicht verzweifeln!").

72 Tagebucheintragung, 10.6.1919.

aufopfern"⁷³. Dabei sei es selbstverständlich, daß man Gott "nichts Schlechtes, sondern das Beste" darbringe, und es sei darum ein Gebot, gut zu arbeiten⁷⁴. Nur als Christ vermöge man darum, sorgfältige wissenschaftliche Arbeit, die durch eine von Eitelkeit freie Sachlichkeit gekennzeichnet sei, zu leisten⁷⁵, ja genauer noch, als Mönch, denn die mittelalterlichen Mönche hätten "als die demütigsten Menschen ein Recht zur Wissenschaft gehabt"⁷⁶. In diesem Zusammenhang findet sich eine der wohl schönsten Selbstdeutungen des jungen Peterson als Gelehrter: "Meine Arbeit ist, wenn ich so sagen darf, die liturgische Funktion meines Herzens."⁷⁷

Peterson verstand die wissenschaftlich-theologische Arbeit also auch als "Gottesdienst", freilich nicht im Sinne der nützlichen Teilnahme an einer sittlichen Vervollkommnung des Bürgers und der Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern im Sinne eben jener Zweckfreiheit, von der die *leitourgia* als der Gott geschuldete Lobpreis der Kirche gekennzeichnet ist⁷⁸. Darum bezieht sich für Peterson theologische Arbeit notwendigerweise auf die Kirche, die ihr Dasein ja auch nicht menschlichen Zwecksetzungen verdanke⁷⁹: "Theologische Arbeit findet ihre (ewige) Rechtfertigung nur, wenn sie auf eine Kirche bezogen ist. Glaube ich an keine Kirche mehr, so zerfällt die wissenschaftliche Arbeit zu einem Seelen gefährdenden Nichts."⁸⁰

In "Was ist Theologie?" kritisierte Peterson die Tendenz, die Arbeit des Theologen im Sinne der bürgerlich-idealistischen Berufskategorie zu verstehen, die für alle irgendwie Tätigen in gleicher Weise gilt. Statt dessen müsse sich der Theologe wieder als Angehöriger eines *Standes* in der Kirche begreifen⁸¹. In der Zugehörigkeit zu einem Stande werde deutlich, daß Grundlage der Theologie das Dogma der Kirche sei, das jeden Menschen konkret und leibhaftig treffe⁸². Ein Theologe, der nicht mehr einem kirchlichen Stand angehöre, legitimiere allzuleicht seine Theologie nicht mehr von der Basis kirchlich autoritativer Lehre her, sondern im Sinne eines unmittelbaren Berufes, einer Berufung von Gott: "Dann aber glauben die Menschen, hier könne vielleicht 'der Berufene' sein, bis man am Ende entdeckt, daß der Betreffende kein Berufener und kein Prophet, sondern nur ein Schriftsteller oder ein Journalist sei."⁸³ Peterson hatte mit diesen Sätzen Karl Barth im Sinn, der "zwar zu klug ist, zu sagen, daß er der Berufene sei, aber so pfu-

73 Tagebucheintragung, 17.5.1918.

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. Tagebucheintragung, 5.6.1918; 8.6.1919.

76 Tagebucheintragung, 4.3.1919.

77 Tagebucheintragung, 22.6.1919 (aus einem Brief an Thust).

78 Vgl. zu Petersons Liturgieverständnis unten Kap. VIII.2.

79 Vgl. oben S. 164.

80 Tagebucheintragung, 28.8.1918.

81 Was ist Theologie?, 21. Vgl. dazu 43, Anm. 25: "Wenn die Theologie nicht mehr Aufgabe eines Standes ist, fällt sie der Mannigfaltigkeit menschlicher 'Berufe' anheim. Dann gibt es eine Theologie des Arbeiters, eine Theologie des Kapitalisten, eine Theologie des Journalisten, und - auch eine Theologie der Theologieprofessoren. Dann ist jeder in seinem 'Beruf' zum Theologen geworden. Glückliches Zeitalter, in dem es ebenso viele Theologie wie 'Berufe' gibt; nur eines fehlt - die Theologie." - Übrigens dachte auch Luther noch in den Kategorien des Standes, vgl. *Wölber*, Dogma und Ethos, a.a.O. 90: "Luthers Berufsethos war in diesem ständischen Sinne gemeint (...), sollte die Grundkonstellation der seinsethischen Beziehungen zum Ausdruck bringen und ist höchst zu Unrecht in eine übliche Berufsfreudigkeit umgebogen worden."

82 Vgl. Was ist Theologie?, 33 f.

83 Vgl. Was ist Theologie?, 21.

84 Peterson an Haecker, 1.5.1922. Barth hatte in seinem Vortrag "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1922, vgl. Gesammelte Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925) kontinuierlich synonym vom

scherhaft ist, indirekt dazu aufzufordern"⁸⁴. Peterson hingegen wollte sich selbst nicht als "Berufener" verstanden wissen⁸⁵.

3. Ein "Kryptokatholik" auf protestantischem Katheder?

a) Das Treueverhältnis zur Kirche und der Wille Gottes

Es gehört zu den schwierigsten Fragen in Petersons Leben, wie ein Mann, an dessen persönlicher Lauterkeit nicht zu zweifeln ist, eine akademische Laufbahn als *evangelischer* Theologieprofessor einschlagen konnte, wo er sich doch selbst schon seit geraumer Zeit "zwischen Kierkegaard und der katholischen Kirche" schwanken sah und wußte, daß die Frage der Konversion für ihn jederzeit akut werden konnte. "Der protestantischen Kirche kannst Du nicht dienen mit den Gesinnungen, die Deine Briefe zeigen. Auch nicht auf der Universität", hatte ihm Albers deutlich geschrieben⁸⁶.

Einige der Gründe, warum Peterson damals noch nicht *konvertierte*, wurden bereits aufgezeigt: Kierkegaards Standpunkt der "Innerlichkeit" verpflichtet, wollte er die Lösung seiner persönlichen Schwierigkeiten nicht im äußerlichen Schritt der Konversion suchen, auch waren ihm durchaus nicht alle Aspekte der katholischen Kirche und ihrer Theologie (z.B. die Scholastik) verständlich. Rationale Argumente, sofern sie ihm damals in der Erfahrung weitgehender Verwirrung und Undurchsichtigkeit der Theologie überhaupt zur Hand waren, hielt er nicht für einen ausreichenden Grund zur Konversion⁸⁷. Er wollte "so lange wie möglich" in seiner Kirche bleiben⁸⁸ und vor allem nicht *eigenmächtig* konvertieren. Er wartete auf "jene Stunde, in der wir aufhören, an die Realitäten Fragen zu stellen und vielmehr von den Realitäten selber zur Entscheidung gezwungen werden"⁸⁹. Peterson faßte das Verhältnis zu jener Kirche, in die man hineingetauft ist, als ein Treueverhältnis auf, das vom einzelnen nicht aufgrund eigener Erwägungen und Wünsche aufgekündigt werden darf⁹⁰. Das galt für ihn, obwohl und gerade weil er an seiner eigenen Kirche wenig hing: Er fühlte die Pflicht, "solange es irgend geht, in ihr auszuhalten und die Stellung bis zum äußersten zu verteidigen". Er fand, die "Feigheit, die evangelische Kirche zu verlassen, weil sie gegenwärtig übel ist, weil dies oder das an ihr einem nicht gefällt, ist mit nichts zu entschuldigen". Man dürfe die Konfession nicht wechseln wie ein Hemd, selbst wenn sie "dreckig und zerissen" ist. Nur Gott selber könne "uns von der Pflicht, der angestammten Konfession treu zu bleiben, suspendieren": Eine Konversion bedürfe eines "speziellen Gnadenwirkens Gottes"⁹¹.

"Amt" wie vom "Beruf" (vgl. 148 f, 155) des Theologen geredet, dessen Bedrängnis er auf der einen Seite mit den Nöten und Pflichten *aller* menschlicher Berufe verglich (vgl. 173), auf der anderen Seite mit der prophetischen Berufung des Jeremia in Verbindung brachte (vgl. 160).

⁸⁵ An Theodor Haecker, 1.5.1922. Über die dieser Bescheidung innewohnenden Dialektik vgl. oben S. 103 zur Frage der Autorität.

⁸⁶ An Peterson, 12.7.1919.

⁸⁷ Vgl. dazu oben S. 126.

⁸⁸ An Haecker, 24.4.1921.

⁸⁹ An Haecker, 22.9.1921.

⁹⁰ Peterson hat diese Sicht auch noch anlässlich seiner Konversion betont, vgl. unten S. 216, 834 f.

⁹¹ Vgl. Brief an Haecker, 22.9.1921.

Peterson wollte also um jeden Preis - und koste es den Preis seines Seelenfriedens - sichergehen, daß er nicht Opfer eigener irriger Anschauungen würde und sich nicht schuldig machte, wenn er die Treueverpflichtung gegen die eigene Kirche löste. Er sah nur zwei Wege, auf dem ihm diese Gewißheit zuteil werden könnte: entweder durch jenes "spezielle Gnadenwirken Gottes", dessen er sich als Wirken *Gottes* freilich nur dann sicher sein wollte, wenn er von sich aus alles getan hatte, um sich ihm zu widersetzen⁹². Oder aber durch ein kirchenamtliches Urteil: Peterson erhoffte sich damit, was den Theologen gewöhnlich das Schlimmste zu sein scheint. "Ich für meine Person möchte lieber aus der evangelischen Kirche hinausgetan werden, als selber zu gehen", schrieb er 1922 an Theodor Haecker⁹³. Er würde es verstehen und "als eine anständige Sache" achten, wenn die Provinzialkirche oder die evangelische Landeskirche eines Tages gegen ihn "aufträte und sagte, den wollen wir nicht als theologischen Lehrer!", bekannte er einige Jahre später Karl Barth gegenüber⁹⁴. "Wenn das, was ich im Neuen Testament lese, nicht darin steht, so will ich öffentlich von der verantwortlichen Kirchenleitung (...) widerlegt werden."⁹⁵

b) Das Problem der Instanzen des Lehrurteils

Dieses Verlangen nach einem offiziellen Schiedsspruch der Kirche erwies sich *de facto* als zu anspruchsvoll⁹⁶. Petersons Fall wurde zunächst unter vorgehaltener Hand besprochen: "Studentenschaft und Stadtgeistlichkeit tuscheln sich ins Ohr, ich sei ein Kryptokatholik und werde demnächst konvertieren."⁹⁷ Als nächste "Instanz" meldeten sich dann die Professoren zu Wort. Das geschah zum ersten Mal in massiver Weise Anfang 1925, als Emanuel Hirsch zusammen mit den Herausgebern der "Zeitschrift für systematische Theologie" einen Boykott über Peterson verhängte. Dieser bezog sich auf Petersons Feldzug gegen den mit Hirsch befreundeten Paul Althaus (einer der Mitherausgeber dieser Zeitschrift) bzw. gegen dessen Aufsatz über die "Theologie des Glaubens"⁹⁸. Hirsch verlangte von Peterson, die Replik "Über die Forderung einer Theologie des Glaubens" zurückzuziehen, und als Peterson dieses Ansinnen ablehnte, verweigerte Carl Stange, der ebenfalls zu den Herausgebern gehörte, den Abdruck. Karl Barth, der dieses Vorgehen unzulässig fand, druckte daraufhin den Aufsatz in "Zwischen den Zeiten" ab⁹⁹. Hirsch hatte Peterson in seinem "menschlich unmöglichen" Brief¹⁰⁰ aber nicht nur zur Rücknahme des Aufsatzes, sondern auch zur Niederlegung seines Amtes aufgefordert. In sei-

⁹² Vgl. dazu unten S. 127, 834 f.

⁹³ An Haecker, 1.5.1922. Im Brief vom 24.4.1921 meinte Peterson, selbst wenn ihn seine Kirche eines Tages hinauswiese, würde er "auch dann nicht ohne Weiteres konvertieren".

⁹⁴ An Barth, 23.11.1927.

⁹⁵ An Barth, 26.10.1928.

⁹⁶ Schon im Brief an Haecker vom 1.5.1922 äußerte Peterson diese Vermutung.

⁹⁷ An Haecker, 24.4.1921.

⁹⁸ Vgl. oben S. 131. Althaus hatte Petersons Aufsatz "Theorie der Mystik", der einige Monate zuvor ebenfalls in der "Zeitschrift für systematische Theologie" publiziert worden war, eine Fußnote gewidmet, die nicht einmal besonders grob im Ton war. Er fand Petersons Anmerkungen zu diesem Thema energisch und anregend, zeigte sich aber vor allem überrascht über "die Sicherheit, mit der die *metaphysische* Eigenart des mystischen Erkennens festgelegt wird" (Theologie des Glaubens, a.a.O. 292).

⁹⁹ Vgl. dazu eine Anmerkung Barths in "Kirche und Theologie" (1925), 650, sowie einen Brief Petersons an Barth vom 16.1.1925, in dem er diesen um Umstützung gebeten hatte.

¹⁰⁰ Peterson an Barth, 16.1.1925.

nem wuchtigen Antwortbrief¹⁰¹ bestritt Peterson Hirsch die "Legitimierung" zu einer solchen Forderung. Er könne seines Amtes nicht "durch das absolute Dekret eines Kollegen" enthoben werden und denke gar nicht daran, sich dem Gewissensurteil Hirschs zu beugen¹⁰². Emanuel Hirsch (und nicht nur dieser) zog aber auch hinter den Kulissen die Fäden, um Peterson die akademische Wirksamkeit möglichst zu erschweren¹⁰³. Schließlich wurden diese Händel universitätspolitisch auch auf die nächst höheren "Instanzen" des Berliner Ministeriums und der Theologischen Fakultäten ausgedehnt¹⁰⁴. Vor den Richterstuhl der einzigen Autorität, die Peterson selbst als maßgeblich für Fragen der Lehre anerkannt hätte, die Autorität einer Kirchenleitung, ist der "Fall Peterson" aber nie vorgebracht worden¹⁰⁵.

c) Die Reformatorische Theologie und die Schrift: Aporien des "sola scriptura"

Peterson hat den Vorwurf des "Kryptokatholizismus" stets entschieden abgelehnt: "Ich betone nachdrücklich, daß ich kein Heiler bin und also auch nicht daran denke zu 'katholisieren'".¹⁰⁶ Er war offiziell lutherischer Theologe, schätzte Luther als "homo religiosus" und verteidigte ihn gegen seine modernen Interpreten dort, wo dessen Theologie noch etwas vom alten christlichen Realismus (z.B. in der Frage des Abendmahls) bewahrt hatte oder doch zumindest polemisch der alten kirchlichen Tradition verhaftet war. In der Auseinandersetzung mit den protestantischen Kollegen bestand eine der Argumentationsstrategien Petersons darin zu fragen, ob das, was er selbst lehre, denn dem reformatorischen Glauben entgegengesetzt sei: "Ich habe (...) gegen Althaus ausgeführt, daß der Glaube keine Leistung, sondern Gnade ist. Althaus, der pelagianisch lehrt, bekommt das Lob eines orthodoxen Lutheraners, und ich, der ich den Gnadencharakter des Glaubens betone, werde dafür als Katholik verketzert".¹⁰⁷ Wenn seine Unterscheidungen zwischen Taufe und Rechtfertigung, zwischen Glaube und sakramentaler Wirkung katholisch seien, "dann muß schon die Logik katholisch sein"¹⁰⁸.

Doch es ist unübersehbar, daß für Peterson die Schere zwischen Luthers reformatorischer Theologie und den Aussagen der Schrift immer weiter auseinanderging. Die Autorität Luthers wurde ihm darum zum Problem. Die moderne Reformationsgeschichte wisse zwar solche Fragen zu erörtern, "ob bei Stotterheim ein gewöhnlicher Blitz oder ein Kugelblitz auf Luther niedergegangen sei", und lege Wert "auf die Stadtpläne von

101 Datiert auf den 16.1.1925. Peterson fand seinen Brief so gelungen, daß er ihn nicht nur selbst in einer Abschrift behielt, sondern weitere Kopien an Hans Lipps und Karl Barth schickte.

102 Vgl. Brief an Hirsch, 25.1.1925.

103 Vgl. Peterson an Barth, 25.1.1925: "Hirsch hat seine Bemühungen, meine Stellung hier [in Bonn] zu erschweren, in dem Sinne fortgesetzt, daß er an Frau (!) Weber über mich Klage führte und die Aufforderung wiederholte, ich dürfe meine Lehren zum mindesten nicht den Studenten vortragen." Frau Weber war die Gattin des Bonner Systematikers Hans Emil Weber.

104 Vgl. zu diesen Vorgängen unten S. 521, 832 f.

105 Vgl. zum grundsätzlichen theologischen und staatskirchenrechtlichen Problem etwaiger kirchlicher Lehrbeanstandungen und entsprechender Verfahren gegenüber Theologieprofessoren besonders im evangelischen Bereich die diesbezüglichen Diskussionen im Band: H. Marre/J. Stütting (Hg.), "Theologie in der Universität". Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (16), Münster 1982, bes. 103 ff, mit Verweis auf die Fälle von Peterson und Schlier 167.

106 An Bultmann, 11.10.1925, in: Briefwechsel Karl Barth-Rudolf Bultmann 1922-1926, Zürich 171 (Barth Gesamtausgabe V.1.), 47. Zur negativen Einschätzung Friedrich Heilers vgl. oben S. 97 f.

107 An Hirsch, 25.1.1926. Vgl. zur Frage des Glaubens unten S. 669 ff.

108 Ebd.

Magdeburg und Erfurt", doch während die Orthodoxie immerhin noch einen dogmatischen Paragraphen über die "vocatio Lutheri" kannte, scheine die neuere Lutherforschung hierin offenbar kein Problem mehr zu sehen¹⁰⁹. So sehr die Theologen gegenüber der urchristlichen Offenbarung ein gebrochenes Verhältnis an den Tag legten, so sehr habe für sie die Frage der Juden an Jesus "Mit welcher Vollmacht tust du das?" in bezug auf Luther offenbar kein Gewicht mehr, weil " - so laute die allgemeine Doktrin - der Professor aus Wittenberg kraft seiner professoralen Autorität zum Profet eines neuen Glaubens werden konnte"¹¹⁰.

Peterson bezweifelte zunehmend, "daß die Reformatoren das Neue Testament richtig ausgelegt haben"¹¹¹. An wen sei er bei einem solchen Widerstreit gebunden: "an die Reformatoren oder an das Neue Testament"? Peterson erinnerte sich in diesem Zusammenhang an Johann Tobias Beck, der sich in einem ähnlichen Konflikt an das Neue Testament gehalten habe, und meinte, er selbst könne kaum anders handeln¹¹².

Johann Tobias Beck (1804-1878) war seit 1843 Dogmatiker in Tübingen gewesen und entfaltete dort, auch als Prediger, eine große Wirksamkeit. Karl Barth hat ihn als "eine Art Naturereignis" in der damaligen Theologie bezeichnet¹¹³. Beck hatte "als einziger unter den namhaften Theologen jener Zeit" Sören Kierkegaard beachtet und ähnlich wie dieser in seinem Kirchenangriff der letzten Jahre in schärfster Polemik gegen das zeitgenössische Kirchentum gekämpft¹¹⁴; eine forensisch-deklaratorisch interpretierte Rechtfertigungslehre lehnte Beck ab¹¹⁵. Peterson hat später eigens auf Becks Interesse an Kierkegaard aufmerksam gemacht: "Joh. Tob. Beck in Tübingen hatte ihn als Zeugen für seinen Kampf gegen die offizielle protestantische Kirche zitiert, ließ ihn jedoch nicht in den Bereich seiner Gedanken eintreten. Die von Kierkegaard gebotene Exegese des Opfers Abrahams war für den Biblizisten Beck ein Verstoß gegen die keusche Form, mit welcher die Schrift diese Begebenheit berichtet hat."¹¹⁶

In seiner Entscheidung für die Schrift und gegen die Reformatoren berief sich Peterson auf das ursprünglich protestantische Anliegen: "Es ist ein von den Reformatoren immer wieder ausgesprochener Satz, daß das Neue Testament der einzige Kanon der Wahrheit ist. An diesen Kanon und nicht an den Kanon irgend eines (und nun gar nicht einmal orthodoxen) Lutherverständnisses weiß ich mich gebunden."¹¹⁷ Da er seine Knie allein vor dem Evangelium beuge, bezeichnete sich Peterson als "evangelischer Theologe", was er auch so lange zu bleiben gedenke, als er sich "durch das Wort der Heiligen Schrift gedeckt" wisse. Er sah die Schrift als den gemeinsamen Argumentationsgrund an, auf dem man sich in der evangelischen Theologie mit seinen Thesen auseinanderzusetzen habe: "Man höre auf mir entgegenzuhalten, daß das, was ich vortrage, katholisch sei, man zeige mir vielmehr, daß es falsch und schriftwidrig sei."¹¹⁸ Peterson gewann aber zunehmend den Eindruck, daß niemand von seinen Kollegen in eine solche Diskussion auf der

¹⁰⁹ Vortragsmanuskript "Über die Kirche und Theologie der Gegenwart".

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ An Barth, 6.8.1927.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O. 530.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 532.

¹¹⁵ Barth, Protestantische Theologie, a.a.O. 537, berichtet, man habe Beck seinerzeit vorgeworfen, "seine Rechtfertigungslehre sei schlechtweg die katholische des Konzils von Trient".

¹¹⁶ Kierkegaard und der Protestantismus, 17. Vgl. weiter zu den exegetischen Einflüssen Becks auf Peterson unten S. 366 ff; vgl. außerdem unten S. 831.

¹¹⁷ An Hirsch, 26.1.1925.

¹¹⁸ Ebd.

Grundlage der Schrift mit ihm eintreten wollte. Er berichtete Karl Barth, daß Erich Seeberg (zu jener Zeit Professor für Kirchengeschichte in Berlin) ihm gesagt habe, was er, Peterson, in seinem Traktat über die Kirche ausgeführt habe, "stünde vielleicht im Neuen Testament, aber wir seien doch nicht 'mechanisch' daran gebunden"¹¹⁹. Peterson folgerte aus diesen und ähnlichen Aussagen seiner Kollegen, daß es in der protestantischen Theologie "eine wirkliche Bindung an das Neue Testament" gar nicht mehr gebe¹²⁰. Dieser Protestantismus aber, der die Autorität des Bibelwortes aufgegeben habe, sei nur noch "ein Gespenst, das auf den alten Territorien sitzt"¹²¹.

In dem Maße, als der Versuch, eine an den Aussagen des Neuen Testaments orientierte Diskussion zu entfachen, scheiterte, setzte sich Peterson das Ziel, nicht mehr nur auf diese oder jene sachliche Einzelfrage hinzuweisen, sondern die Aporien des protestantischen Schriftverständnisses selbst bloßzulegen. Spätestens seit "Was ist Theologie?" war deutlich, daß Peterson das protestantische "sola scriptura" ablehnte, indem er das kirchliche Dogma als die verpflichtende Grundlage der Theologie herausstellte¹²². Er wußte sich zwar an die Schrift gebunden, nicht jedoch im Sinne des "alten Schriftprinzips"¹²³. Wenn er sich nun dennoch in der Auseinandersetzung mit seinen evangelischen Kollegen auf den Standpunkt des "sola scriptura" stellte, dann darum, um gerade "auf das Trügerische dieser (...) Voraussetzungen hinzuweisen" und die evangelischen Leser "bei der Lesung des Neuen Testaments zu beunruhigen"¹²⁴. Seine eigene, von der protestantischen Tradition abweichende Ausdeutung des Neuen Testaments, über die freilich niemand reden wolle, zeige ja, daß die Schrift für sich genommen nicht eindeutig sei, wie es die Annahme, daß die Schrift in sich selbst durchsichtig (perspicuus) sei, voraussetze. Solange die evangelische Kirche aber die Notwendigkeit einer normativen Schriftauslegung für sich nicht anerkenne, würde man ihn, Peterson, auch nicht widerlegen können. Seine anstoßerregenden Deutungen der Inhalte des Neuen Testaments könnten mindestens zu Bewußtsein bringen, daß auch die evangelischen Leser sich an eine bestimmte Auslegungstradition gebunden wüßten, freilich sei diese Bindung nicht lehramtlich legitimiert, sondern nur inoffiziell und versteckt¹²⁵. Eine solche inoffizielle dogmatische Tradition des Schriftverständnisses schien Peterson nicht ausreichend zu sein, der Stimme der Schrift in der Gegenwart gegenüber den Auslegungsversuchen der einzelnen Theologen einen verbindlichen Ausdruck zu geben. Es bleibe "eine Forderung für die evangelische Kirche, daß irgendwo eine solche Instanz, die über die Aufrechterhaltung der apostolischen Tradition wacht, vorhanden ist. Wo das nicht der Fall ist, verliert auch [eine] Berufung auf das Neue Testament jeden Sinn. Denn nicht das hat schon Geltung und Kraft, was sich auf eine geschriebene Urkunde beruft, die ich auslege, 'wie ich es auffasse' - sondern das, was neben dieser Urkunde noch an realem Zusammenhang mit der apostolischen Zeit da ist."¹²⁶

119 An Barth, 23.8.1928.

120 Ebd.

121 An Carl Schmitt, 23.12.1929.

122 Vgl. dazu unten Kap. X.5.

123 Vgl. an Barth, 26.10.1928.

124 Ebd.

125 Vgl. ebd.

126 Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 15,2, Ms S. 275.

d) Petersons Konflikte als "evangelischer" Theologe

Petersons Versuch, als "evangelischer Theologe" seinen Platz innerhalb der protestantischen Theologie zu behaupten, war also kein Ausdruck einer noch ungebrochenen Zustimmung zum Protestantismus, sondern im Gegenteil nur eine Notlösung für eine schon seit langem bestehende kritische Spannung. Schließlich hatte die Berufung auf die Schrift für ihn eigentlich nur noch die Aufgabe, die evangelischen Kirchen und ihre Theologie dialektisch auf die Aporie ihrer eigenen Positionen hinzuweisen. Ähnlich verhält es sich mit Petersons Selbstverteidigung, er halte das, was er vortrage, nicht für römisch-katholisch, sondern für "christlich orthodox"¹²⁷. Er hatte selbst kurz zuvor in seiner Thomas-Vorlesung klargestellt, daß es eine Entscheidung für "Christus überhaupt" nicht geben könne, sondern immer die Entscheidung "für diese *eine* bestimmte Kirche (...), für dieses *eine* bestimmte Korpus von Dogmen, für diese *eine* bestimmte theologische und dogmatische Tradition" einschließe¹²⁸. Der Rückzug auf den vagen Begriff einer "christlichen Orthodoxie" mußte für ihn nach seinen eigenen Kategorien also unzulässig sein. Er wußte das selbst nur zu gut und litt darunter bis an die Grenzen seiner Kräfte. Schon 1921 wählte er für seine Situation das fürchterliche Bild eines Menschen, der "von rechts und links unter Feuer genommen" würde und ohne Deckung "in rasender Angst" über ein freies Feld laufen müsse. Ob er schließlich mitten auf dem Feld zwischen beiden kämpfenden Parteien liegen bleiben oder, getroffen und verwundet, von einer der beiden Parteien "gefangen" genommen würde, wisse er nicht zu sagen¹²⁹. Der helle Zorn, der ihn gelegentlich zu polemischen Veröffentlichungen veranlaßte, schlug immer wieder um in tiefe Niedergeschlagenheit und Trostlosigkeit, die sich nicht selten auch in physischer Erschöpfung und Krankheit ausdrückten. Er zerrieb und quälte sich täglich, wohl wissend, daß er diese Situation auf die Dauer nicht aushalten würde¹³⁰.

Überlickt man diese Selbstzeugnisse Petersons, muß man wohl zum Schluß kommen, daß August Albers in gewisser Weise recht hatte mit seiner Warnung, Peterson dürfe nicht die Laufbahn eines protestantischen Theologen einschlagen. Er scheint aber keine andere Wahl gehabt zu haben. Zum einen war gewiß seine materielle Notlage daran schuld, daß er nach dem erfolgreichen Abschluß seiner Promotion und Habilitation die ihm angebotene Lehrmöglichkeit und das Privatdozentenstipendium akzeptierte, zumal ihm ein Einstieg in den kirchlich-pastoralen Bereich innerlich ebenso unmöglich war wie eine freie journalistische Tätigkeit¹³¹. Außerdem war er sich bei allen Konflikten durchaus nicht im Klaren, in welcher Richtung der begonnene Weg verlaufen und daß er ihn wirklich aus der evangelischen Kirche hinausführen würde. Er hat anläßlich seiner Konversion versichert, daß er nicht nur die Bindung an seine Kirche als Treueverhältnis aufgefaßt, sondern daß er diese Kirche auch "aufrichtig geliebt habe und nicht aufhören werde, sie lieb zu haben"¹³². Peterson hatte sich zwar schon seit seiner Jugend gewissermaßen in kritischen Randzonen der evangelischen Kirche bewegt, aber man wird ihm nicht absprechen können, daß er dennoch seine Kirche und die evangelische Theologie als Heimat empfunden hatte, die zu verlassen ihm sehr schwer geworden ist, obwohl er unter

¹²⁷ An Hirsch, 25.1.1925.

¹²⁸ Vgl. 11. Vorlesung.

¹²⁹ An Haecker, 22.9.1921.

¹³⁰ Vgl. an Barth, 23.10.1928.

¹³¹ Vgl. dazu oben Kap. II.3.

¹³² An Karl Barth, Sylvester 1930, in: Theologische Blätter 10 (1931), 60.

den seiner Ansicht nach traurigen Zuständen dieser Heimat immer gelitten hat. Die Leidenschaft seiner Kritik ist gerade ein Zeugnis dafür, wie wichtig ihm diese seine angestammte Kirche gewesen ist.

4. Die Kollegen in den Theologischen Fakultäten

Auch als Angehöriger des theologischen Lehrkörpers in Göttingen blieb Peterson so isoliert, wie er es schon zuvor gewesen war. Er litt zwar unter dieser Einsamkeit, doch suchte er sie auch. Das Beste an den Professoren sei noch, "daß sie sich nicht um einen bekümmern", und das "Zweifelhafteste" an ihnen sei die "Hochschulpolitik und Hochschulgeselligkeit"¹³³. Offensichtlich nahmen die Kollegen den Privatdozenten durchaus freundlich in ihre Runde auf. Peterson meinte aber, sie verfolgten dabei die Nebenabsicht, ihn "in das politische und kirchenpolitische Parteitreiben mit hineinzuziehen". Er aber zöge "die Unabhängigkeit und Einsamkeit diesem Getue vor": "Daß ich dabei einsam bleibe, dafür brauche ich nichts zu tun, dafür sorgen schon die andern."¹³⁴ Privaten Diskussionsrunden, wie Stange sie zwischen sich, Hirsch und Barth initiiert hatte¹³⁵, entzog er sich¹³⁶. Wolfgang Trillhaas konnte sich darüberhinaus auch nicht erinnern, Peterson je in Göttinger Universitätsgottesdiensten gesehen zu haben, wiewohl ihm andere Lehrer hier noch deutlich vor Augen waren¹³⁷.

Peterson blieb also in "einer gewissen einsiedlerischen Zuschauerstellung", wie Karl Barth es ausdrückte¹³⁸, und scheint den Kontakt zu seinen Kollegen aus der Theologischen Fakultät kaum gepflegt zu haben. Anfangs sah es noch so aus, als könne sich eine nähere Verbindung zu Emanuel Hirsch ergeben, der seit dem Wintersemester 1921/22 in Göttingen Ordinarius für Kirchengeschichte war¹³⁹. Zwar war schon im Briefwechsel fünf Jahre zuvor die Gegensätzlichkeit ihrer Standpunkte deutlich geworden¹⁴⁰, doch schien die Gemeinsamkeit der historischen Interessen zunächst noch Brücken bauen zu können. Hirsch verbreitete jedenfalls bis 1924 Petersons Ruhm als Gelehrten¹⁴¹. Freilich empfand er den Mangel, daß Peterson sein Wissen noch nicht in gestaltete Theologie umgesetzt habe¹⁴². Doch in dem Augenblick, als Peterson in der Öffentlichkeit sich zu Gestaltungsfragen zu äußern begann, endete die Beziehung zu Hirsch, wie gezeigt, in einem

133 An Haecker, 15.2.1920.

134 An Haecker, 11.6.1920.

135 Vgl. Buff, Barth und Hirsch, a.a.O. 22.

136 Vgl. Brief Barths an Thurneysen vom 27.11.1921 und 23.1.1922, Briefe II, 15,31.

137 So in einer persönlichen Mitteilung an mich.

138 An Martin Rade, 11.9.1922; in: Ein Briefwechsel. Karl Barth - Martin Rade, Hg. Chr.Schwöbel, Gütersloh 1981, 178.

139 Vgl. Anne Reinach an Peterson, 17.5.1922: "Sie haben mir so lange nicht geschrieben, nicht einmal nach dem Zusammensein mit Hirsch."

140 Vgl. dazu oben S. 207 ff. Wolfgang Trillhaas hat einen Grund für Hirschs nationalsozialistische Abirungen darin gesehen, daß dieser Gelehrte die anstehenden Fragen stets nur "gedanklich", ohne "Kenntnis der Realität" durchdrang. Dasselbe konstatiert Trillhaas in Bezug auf Hirschs Einstellung zur Kirche, insbesondere der katholischen: "Sein Protestantismus war eigentlich, nüchtern betrachtet, der verarmte norddeutsche Protestantismus, die 'Kirche' war ihm kein Glaubensartikel und er hatte wahrscheinlich nie die mater ecclesia in ihrer bergenden Realität als 'geistliche Heimat' erlebt." (Hirsch in Göttingen, a.a.O. 47). Von dieser Charakterisierung aus wird schon der Gegensatz zu Peterson, dem Fahnder nach der "Realität", deutlich.

141 Vgl. Otto Scheel an H.Lietzmann, 2.2.1924: "Von Peterson weiß ich einiges. Hirsch rühmt ihn sehr", in: Aland, Glanz, a.a.O. 479.

142 Vgl. ebd.

Eklat. Peterson hat in der Theologischen Literaturzeitung, die von Hirsch herausgegeben wurde und ihm eine nicht unerhebliche Machtposition sicherte¹⁴³, noch etliche Rezensionen veröffentlicht. Das zeugt davon, daß Hirsch auf Petersons wissenschaftliche Urteilskraft weiterhin große Stücke hielt. Einer Auseinandersetzung mit Petersons Theologie verweigerte sich die Schriftleitung der Theologischen Literaturzeitung jedoch. Für Peterson umgekehrt war die Theologie des Gespanns von Emanuel Hirsch und Paul Althaus ein Armutszeugnis der preußischen Kirche¹⁴⁴.

Abgesehen von Karl Barth und Nathanael Bonwetsch¹⁴⁵ scheint Peterson nur noch mit dem fast gleichzeitig habilitierten und zum Privatdozenten für Systematische Theologie avancierten Otto Piper näheren Umgang gehabt zu haben¹⁴⁶.

Exkurs 7: Erik Peterson und Otto Piper

Peterson und Piper waren fast gleichaltrig, und nicht nur ihre Biographien weisen etliche Parallelen auf¹⁴⁷. Piper entwarf 1927 ein Bild der theologischen Landschaft der Gegenwart, das sich durch das Eindringen der "Jüngeren" in die festgefügt Fronten der "alten Richtungen" kompliziert habe¹⁴⁸. Er unterschied jeweils Gruppen um Karl Barth, Paul Tillich und Rudolf Otto und benannte als weitere Richtung eine sogenannte "Kirchengruppe", zu der er außer sich selbst den Kreis um die "Una Sancta", den Berneuchener Kreis und Erik Peterson zählte. Die "Kirchengruppe" stoße auf den "schärfsten und allseitigsten Widerspruch", was zeige, daß von ihr eine "echte Problemstellung" zur Sprache gebracht werde¹⁴⁹. Die Einwände, die gegen die Gruppe laut wurden - hier würde "katholisiert", romantischen Gefühlen nachgegeben und sich selbst widersprochen -, hielt Piper für unberechtigt¹⁵⁰. Er sah den tieferen Grund für die spezifische Kritik, die die "Kirchengruppe" an der zeitgenössischen Theologie insbesondere idealistischer Provenienz übte, in einem neuen *Wirklichkeitsgefühl*: "Nicht wir als Vernunftwesen sind es, die der Wirklichkeit Gesetze geben, sondern die Wirklichkeit ist es, die an uns mit ihren Widersprüchen herantritt und von uns Beachtung verlangt."¹⁵¹ Piper redete infolgedessen einer neuen Einbeziehung ontologischer Fragestellungen das Wort¹⁵², dies aber im Sinne eines "Realismus", der "eine Mehrheit von dimensional angeordneten Seinsschichten" annimmt, "die nur unser falscher Blick auf eine Ebene" projiziert und die nicht allein durch die Kategorie der Kausalität miteinander verknüpft werden könnten. Das gelte auch für das vieldimensionale Ge-

143 Vgl. Trillhaas, Hirsch in Göttingen, ebd. 43.

144 Vgl. an Barth, 6.8.1927: "Die Kirche in Preußen braucht heute die Theologie von Althaus. Er ist wirklich der Sprecher dieser Kirche (Hirsch hält das für einen Beweis, daß Althaus mit *exousia* redet). Das Charakteristische dieser Kirche ist aber, daß sie keine Theologie hat".

145 Zu Bonwetsch vgl. unten Kap. VI.2.a.i.

146 Von Piper befinden sich, auch aus seiner Münsteraner Zeit, ca. 20 Briefe im Nachlaß Petersons.

147 Vgl. zur Biographie Pipers (29.11.1891 - 13.2.1982) F.W. Graf, *Lutherischer Neurealismus. Otto Piper - ein früher Pazifist*, in: *Lutherische Monatshefte* 27 (1988), 357-361. Auch Pipers Mutter entstammte einer französischen Hugenottenfamilie; Piper ging als "Führer und Bahnbrecher der Jugendbewegung" schon früh auf Distanz zur Wilhelminischen Gesellschaft und ihrer ökonomischen Struktur. Von seinem idealistischen Enthusiasmus, den er bei Kriegsausbruch an den Tag legte, wurde er durch die Fronterfahrungen gründlich geheilt (vgl. Graf, ebd. 357 f.). Im Mai 1920 wurde er in Göttingen zum Licentiaten promoviert. In dieser Zeit war Piper einerseits beeinflusst vom religiösen Sozialismus (Ragaz) und trat in die USPD bzw. SPD ein, andererseits zeigte er sich von der Dialektischen Theologie begeistert. Diese Begeisterung klang allerdings schon 1923 ab (vgl. Graf, ebd. 358).

148 Vgl. Zur theologischen Lage der Gegenwart, in: *Christliche Welt* 41 (1927), Sp. 938-945; 939.

149 Ebd. Vgl. zur zentralen Bedeutung der Frage nach der Kirche auch den Verweis Pipers auf Peterson, in: Vom Sinn der Kirche. Zur Weltkirchenkonferenz in Lausanne, in: *Christliche Welt* 41 (1927), 568-573; 569.

150 Vgl. ebd. 940. Gegen den Vorwurf des "Katholisierens" hat sich, wie gezeigt, auch Peterson gegenüber Bultmann verwahrt. Pipers Behauptung, die Vertreter dieser "Kirchengruppe" dächten als "entschiedene Lutheraner" nicht ans Konvertieren, stimmt freilich für Peterson nicht.

151 Ebd. 941.

152 Vgl. ebd. 942 ff.

bilde der Kirche¹⁵³. Piper orientierte sich methodisch an der Phänomenologie und sah in der Eschatologie das Zentrum christlicher Wirklichkeitsdeutung¹⁵⁴; zu diesem Wirklichkeitsverständnis gehöre auch ein Bereich wie die Dämonologie. Diesen theologischen Ansatz verdankte Piper eindeutig den Einsichten Petersons¹⁵⁵; in der Einleitung zu seiner kleinen Schrift "Theologie und reine Lehre"¹⁵⁶ hatte Piper sogar programmatisch erklärt, er wolle "auf der gleichen Grundlage" wie Peterson in "Was ist Theologie?" weiterarbeiten, nämlich "im Geiste des gleichen theologischen Realismus". Er verteidigte Petersons Theologietraktat als "der Gesamtintention nach evangelisch", auch wenn der Verfasser aufgrund seiner phänomenologischen Sehweise nicht genügend der "unvereinbaren Eigenart des evangelischen und des katholischen Glaubens von vornherein (...) Rechnung" getragen habe¹⁵⁷.

Peterson hat 1926 der Bitte Pipers um Unterstützung entsprochen und sich bei Karl Barth dafür eingesetzt, daß Piper wenigstens einmal auf eine Berufsliste käme und dadurch etwas Mut fasse¹⁵⁸. Barth hat sich daraufhin Martin Rade gegenüber sofort für Piper verwandt. Doch angesichts der theologischen Abhängigkeit Pipers von Peterson wollte Rade sich nicht mit allem Nachdruck um eine Berücksichtigung Pipers bemühen¹⁵⁹. Piper wurde dann 1930 Barths Nachfolger in Münster, mußte allerdings bereits 1933 seinen Lehrstuhl aufgeben. Einer Bemerkung Anne Reinachs zufolge¹⁶⁰ ging diese Entlassung auf das Betreiben Emanuel Hirschs zurück. Von der Antipathie, die Hirsch schon in Göttingen gegenüber dem Pazifisten Piper hegte, berichtet auch Wolfgang Trillhaas¹⁶¹. Piper emigrierte und lehrte von dieser Zeit an in Princeton (USA).

Auch in Bonn übte Peterson weitgehend Abstinenz im Umgang mit den evangelischen Fakultätstheologen. Einige seiner Kollegen trieben ihn schier zur Verzweiflung, vor allem Vertreter der alten liberalen Brigade, z.B. der Alttestamentler Johannes Meinhold und der Systematiker Otto Ritschl¹⁶². Mit anderen scheint er ganz gut ausgekommen zu sein, so mit Meinholds Nachfolger Gustav Hölscher und mit Hans Emil Weber¹⁶³. Doch zu eigentlich freundschaftlichen Kontakten ließ er es nicht kommen. "Wie ich aus Deinem Briefe sehe", kommentierte August Albers, "bist Du den Theologen immer noch nicht hold, denn Du ziehst den Verkehr mit Vertretern von anderen Fakultäten vor. Das halte ich für sehr gut, aber es sind ja auch nicht alle Leute Petersons."¹⁶⁴

5. Der Lehrer und seine Schüler

a) Die Verantwortung gegenüber den Theologiestudenten

Peterson hielt sich selbst für einen schlechten Pädagogen, weil ihm jene "Ausgeglichenheit im Urteil und Charakter" fehle, "welche die Bedingung für einen Pädagogen ist"¹⁶⁵.

153 Vgl. ebd. 944.

154 Vgl. *Graf*, *Lutherischer Neurealismus*, a.a.O. 359. Wie Peterson postulierte Piper auch eine Erneuerung der Dämonologie (vgl. ebd.).

155 Freilich erwähnt Graf in diesem Piper-Artikel Peterson nicht.

156 Tübingen 1926.

157 Vgl. *Theologie und reine Lehre*, ebd. 1.

158 Vgl. Brief an Barth, 8.11.1926.

159 Vgl. Brief Rades an Barth vom 13.11.1926, in: Briefwechsel Barth-Rade, a.a.O. 222.

160 Brief an Peterson vom 27.11.1933.

161 Vgl. Hirsch in Göttingen, a.a.O. 45.

162 Vgl. Brief an Barth, 30.12.1931.

163 Peterson bat Karl Barth in einem Brief vom 13.10.1929, doch recht nett zu Weber zu sein, der sich "eine altmodische Rechtschaffenheit" bewahrt habe. Zu Hölscher vgl. unten S. 833, 842.

164 An Peterson, 7.3.1928. Vgl. auch Peterson im Harnack-Briefwechsel (Brief vom 24.6.1928), 297: "Ich bin so oft von Medizinern, Juristen, Nationalökonomern und Politikern nach der Stellung der evangelischen Kirche zu Fragen der betreffenden Sachgebiete angegangen worden."

165 An Haecker, 3.6.1919.

Aus seinen bisherigen Erfahrungen heraus vermutete er, den Studenten werde es bei ihm nicht gefallen: "Sie werden es zu langweilig finden, mitunter zu gelehrt und ein ander Mal zu mystisch."¹⁶⁶ Die Verantwortung für seine Studenten lag ihm aber "schwer auf der Seele", denn er spürte wohl, daß die "Zweideutigkeit" seiner Lage, die "Gegensätzlichkeit seiner Betrachtungsweise und Lebensäußerungen" im Unterricht nicht ohne Auswirkungen blieb. Durfte er denn die Studenten in die Zweifel, die ihn quälten, mit hineinziehen? Peterson meinte dazu nicht die Vollmacht zu haben. Wenn er in seinen kritischen Anfragen an den Protestantismus doch einmal zu deutlich geworden war, plagten ihn Gewissensbisse. Er versuchte allerdings, die Studenten zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Stoff anzuregen. Dabei meinte er zu spüren, daß sie auf die Forderung "geistig-existentieller" Anstrengungen mit einer "Zurückhaltung ihres Vertrauens" reagierten, die ihn wiederum daran hinderte, alles, was ihm selbst schon klar war, mit letzter Aufrichtigkeit vorzutragen.¹⁶⁷

Mit dem Problem der "religiösen Mitteilung" kämpfte Peterson vor allem in seinen ersten kirchengeschichtlichen Vorlesungen. Er forderte von seinen Schülern, daß sie in diesen historischen Kollegs nicht nur "Wissensmassen" und historische Fakten "mit der Feder in der Hand und mit der Äußerlichkeit des gedächtnismäßigen Aufnehmens" sammeln sollten¹⁶⁸. Eine Haltung, die das kirchengeschichtliche Wissen und das "geheime Sein der historischen Dinge" zu Mitteln zum Zweck herabwürdigte, entspreche vielleicht zukünftigen Diplomaten und Kirchenpolitikern, Beamten und Praktikern, nicht aber Theologen, die später "Prediger und Seelsorger von Gottes Gnaden" sein wollten. Gerade der Seelsorger müsse im Umgang mit der Geschichte, die "rührend und abstoßend zugleich" sei, sich darin üben, in die eigene Seele zu schauen, um dadurch zugleich fähig zu werden, den geheimen Herzschlag der geschichtlichen Ereignisse herauszuhören. Ein solches "inwendiges" Lernen, in dem der innere Gehalt der geschichtlichen Darstellung "mit der Seele arbeitend" erfaßt und durchdrungen wird, fordere vom Hörer dieselbe Verantwortung wie vom Dozenten. Der Dozent sei nicht als eine Art "Grammophonplatte" aufzufassen, deren Töne nur mechanisch aufzunehmen seien. Doch Peterson hielt es für unmöglich, daß die Studenten an den Erfahrungen, die er selbst im inneren Umgang mit der Geschichte gemacht hatte, teilnehmen könnten. Solange es um die Registrierung der äußeren Fakten der Geschichte gehe, sei vielleicht noch die Selbsttäuschung möglich, es gebe ein gemeinsames Verstehen und eine gemeinsame Erkenntnis. Sobald aber die Frage nach der Bedeutung der Geschichte gestellt werde, gebe es keinen Austausch mehr; jeder sei in dieser Erkenntnis, die allein im Geiste Gottes möglich sei, allein: "Dann werden wir erst erkennen, wie tief wir voneinander geschieden sind und daß kein Wort durch diese Ewigkeiten dringt." Der Student dürfe nicht von seinen irdischen Lehrern erwarten, was nur der göttliche Lehrer lehren könne. Er selbst, Peterson, kenne "die Stunden der Traurigkeit und der hochmütigen Verachtung", wenn man sich dieser Verwechslung in einer großen Enttäuschung bewußt geworden ist, doch müsse solche Stunden jeder wahre Theologiestudent erleben¹⁶⁹. Der hier zutage tretende Pessimismus hinsichtlich der Möglichkeit einer Mitteilung existentieller Erfahrungen und die Forderung einer je eigenen existentiellen Aneignung des Stoffes zeigt uns Peterson einmal mehr als "anderen Kierkegaard"¹⁷⁰.

166 An Haecker, 15.2.1920.

167 Vgl. alle diese Überlegungen im Brief an Haecker, 22.12.1920; vgl. ähnlich auch im Brief an Karl Barth vom 28.2.1923.

168 Vgl. Einleitung zur Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts (SS 1921).

169 Vgl. ebd.

170 Vgl. Buch über Adler, 107 f: "Scheinbar ist es eine Unvollkommenheit des irdischen Lebens, daß sich dergestalt der einzelne Mensch ändern nicht gänzlich, nicht im letzten Grunde verständlich machen kann; bei näherem Hinsehen wird man sich wohl davon überzeugen, daß es eine Vollkommenheit ist, weil es darauf hinweist, daß jeder Einzelne religiös angelegt ist und danach streben soll, sich selbst zu verstehen im Vertrauen mit Gott. (...) Der Haufe, die Menge - die sind ganz einig, wie sie meinen, in tausendfacher Zahl, sie verstehen einander ganz und gar in tausendfacher Zahl. Die besseren Philosophen wissen jedoch Bescheid darüber, daß niemals zwei Menschen gelebt haben, die einander gänzlich verstanden haben." Vgl.

Sorgen bereitete Peterson auch die Orientierungslosigkeit, die sich bei der gegenwärtigen Lage der Theologie in dogmatischer Hinsicht bei den Studenten ausbreiten mußte: "Ein Student, der z.B. gegenwärtig bei uns in Göttingen Vorlesungen hört, muß, wie mir wiederholt bezeugt worden ist, von all dem Wirrwarr der Meinungen, die hier vorgetragen werden, so verschüchtert werden, daß er einfach nicht mehr aus noch ein weiß."¹⁷¹ Peterson lud seine Hörer, soweit sie das Bedürfnis zu einem Austausch über die akademischen Veranstaltungen hinaus verspürten, zu sich nach Hause ein¹⁷² und traf sich mit ihnen auch in geselliger Runde in Cafés und Gaststätten¹⁷³. In seinen Briefen überwiegen allerdings die Klagen über die unzulänglichen Voraussetzungen, die die Theologiestudenten von den Schulen mitbrachten. Er war entsetzt über ihre mangelnden Kenntnisse sowohl auf dem Gebiete des Griechischen wie im elementaren Katechismuswissen und fragte sich, was sie solchermäßen mit seinen diffizilen theologischen und exegetischen Distinktionen eigentlich anfangen sollten¹⁷⁴.

Petersons Befürchtungen, den Studenten würden seine Vorlesungen nicht gefallen, scheinen sich auf den ersten Blick voll und ganz bestätigt zu haben. Die Zahl der Zuhörer war entmutigend. Karl Barth besuchte bei seiner ersten Stippvisite in Göttingen auch eine Vorlesung Petersons, der gerade von der neueren Kirchengeschichte handelte, und berichtete folgendes an Eduard Thurneysen: "Bei Peterson fand ich zu meinem Befremden nur 14 Zuhörer vor und mußte dann zu meinem noch größeren Befremden vernehmen, daß es eigentlich nur zwei seien; die anderen 12 waren gekommen - um *mich* zu besichtigen"¹⁷⁵. Kurz darauf sah sich Peterson ganz leeren Bänken gegenüber¹⁷⁶. In den Semestern, da Peterson als geachteter Kontrahent Barths die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, konnte er vermutlich am studentischen Zustrom seines Kollegen etwas partizipieren¹⁷⁷, doch in Bonn stellte sich die alte Misere wieder ein: "Die Studenten sind recht dumm und außerdem hat's kaum welche. Den Paulus lese ich vor 5, die Kirchengeschichte vor 10."¹⁷⁸ Im neutestamentlichen Seminar des Wintersemesters 1927/28 waren

dazu *Kodalle*, Eroberung des Nutzlosen, a.a.O. 132 ff; hier weitere Belege und Hinweise auf die Bedeutung dieser Einsichten für das Verhältnis vom Lehrenden zum Lernenden, das gerade von der Achtung vor dem Selbstsein des Unterlegenen gekennzeichnet sein muß (im Anschluß an Kierkegaards "dichterischen Versuch" über den "Gott als Lehrer und Heiland", vgl. Philosophische Brocken, 21-34).

171 Vortragsmanuskript über Kirche und Theologie der Gegenwart.

172 Eine solche Einladung ist im Manuskript einer seiner frühen Vorlesungen erhalten. Sie bezog sich aber nur auf den Besuch von einzelnen; gesellige Abende wie Barth veranstaltete Peterson den Erinnerungen von Wolfgang Trillhaas zufolge nicht.

173 Vgl. dazu unten S. 243.

174 Auf einer Karte vom 3.7.1921 beruhigte Peterson Barth, der sich offenbar Sorgen über anstehende exegetische Vorlesungen machte, mit der Feststellung, die Griechisch-Kenntnisse der Studenten entsprächen der Leistung in der Tertia des Gymnasiums. "Lassen Sie uns da anfangen. Es hat keinen Sinn, mehr vorauszusetzen." 1927 verglich Peterson das gegenwärtige Niveau auf der Universität mit dem eines katholischen "Priesterseminars". Selbst Studenten im fortgeschrittenen Semester vermöchten keine längeren griechischen und lateinischen Texte zu übersetzen, sie wüßten nicht die einfachsten Katechismusantworten und seien noch nicht einmal in der Lage, sie im Katechismus nachzuschlagen. Das seien "doch unglaubliche Zustände", angesichts derer sich Peterson überlegte, ob es nicht ratsam sei, solche Schulen wie in Bethel der Universität einzugliedern (an Barth, 16.7.1927).

175 Barth an Thurneysen, 17.7.1921, Briefe I, 503.

176 Vgl. Peterson an Haecker, 18.7.1921: "Heute war niemand in meinem Kolleg."

177 Vgl. dazu unten S. 511.

178 An Barth, 30.11.1924. Prof. Ernst Käsemann erzählte mir in einem Gespräch am 6.11.1991, im Sommersemester 1925 sei Petersons Kolleg von 6 Katholiken und 6 Protestanten, sein Seminar von 6 - 7 Studenten besucht worden.

immerhin zwanzig Teilnehmer zu verzeichnen¹⁷⁹, doch hört man auch von den letzten Vorlesungen, die Peterson in Bonn hielt, daß ihnen immer nur recht wenige Hörer beiwohnten¹⁸⁰. Peterson hat sich offenbar nicht viel Mühe mit der Begleitung schriftlicher Schülerarbeiten gemacht; er soll sogar einmal die Betreuung eines Promovenden abgelehnt haben¹⁸¹.

b) Der Lehrer im Urteil seiner Schüler

i) Wirksamkeit im "kleinen Kreis"

Von der geringen Zahl der Hörer darf man nicht auf die Qualität der Vorlesungen schließen. Die Studenten, die bereit waren, sich auf den Vortrag dieses ungewöhnlichen Theologen einzulassen, waren fasziniert. Es verbreitete sich die Nachricht, Peterson sei im kleinen Kreis "recht wirksam"¹⁸². Karl Barth berichtete an Rudolf Bultmann, "alle gescheiterten Studenten" würden ihm bezeugen, "wie viel bei diesem sensibeln, nach allen Seiten offenen und beweglichen, von weither einem fernen und doch ganz bestimmten Ziel entgegensteuernden Dozenten zu lernen sei"¹⁸³. Auch in Bonn hielt eine kleine Schar von Anhängern unbeirrt zu ihrem Professor. "Seine Vorlesungen müssen eine sehr starke Wirkung gehabt haben", erinnert sich Benno von Wiese. Peterson habe sie zwar immer wieder ausfallen lassen, doch "wenn er trotzdem unerwartet wieder einmal erschien, waren die Hörer immer noch da"¹⁸⁴.

Worin bestand diese "sehr starke Wirkung"? Auf den ersten Blick machte Petersons Persönlichkeit keinen starken Eindruck: Er ging gebeugt und wirkte so ungeschickt, daß man fast Mitleid mit ihm bekommen konnte¹⁸⁵. Peterson war kein Mann der freien, "prophetischen" Rede wie Karl Barth, und ein allzugroßes Publikum bereitete ihm Pein¹⁸⁶. Er war auch kein Mann der Diskussion, sondern neigte zum Monologisieren¹⁸⁷. In den Seminaren zu altkirchlichen Gestalten wie Augustinus paraphrasierte er in eindrucksvoller Weise deren Schriften, womit er in einem Hörer wie Ernst Käsemann nicht nur das Verständnis für die Inhalte, sondern auch für die Art der Lektüre in der Antike und die antike Kunstprosa weckte. Gelegentlich unterbrach Peterson seine Vorträge durch provokante Fragen an die Zuhörer. Alle Vorlesungen und Vorträge pflegte er vorher bis in alle Einzelheiten schriftlich auszuformulieren und las dann diese Texte mit relativ

179 An Barth, 16.12.1927.

180 So eine Information von Dr. Ludwig Schiedermaier, später Regisseur am Kölner Opernhaus, der Ende der 20er Jahren in Bonn im Nebenfach Theologie studierte (Brief an mich vom 21.11.1988).

181 So nach mündlichen Informationen von Herrn Prof. Dr. Ernst Käsemann, der diese Umstände auf Petersons "Faulheit" zurückführt. Diese "Faulheit" sei auch dafür verantwortlich, daß Peterson uns den Gegenwurf zu Harnacks Dogmengeschichte schuldig geblieben sei, den zu verfassen einzig er in der Lage gewesen wäre.

182 Vgl. Otto Scheel an Hans Lietzmann, 2.1.1924, in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 479.

183 Barth an Bultmann, 9.10.1923, Briefwechsel, a.a.O. 16. Vgl. rückblickend auch W. Trillhaas, Karl Barth in Göttingen, in: ders., Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen 1975, 171-184; 172: "Auch um Erik Peterson war ein kleiner Kreis versammelt, dessen Exklusivbewußtsein sich aus katholischen Gewißheiten, im Bunde mit der Phänomenologie, nährte."

184 Benno von Wiese, Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen, Frankfurt 1982, 123 f.

185 So den Erinnerungen von Ernst Käsemann an die Bonner Zeit zufolge.

186 Das geht aus brieflichen Berichten von Vortragsreisen hervor.

187 Wolfgang Trillhaas erzählte mir von einer DCSV-Veranstaltung, in der Peterson eine sich an seine Darlegungen anschließende Diskussion barsch abgebrochen hatte.

eintöniger, "blecherner" Stimme ab, betont nur durch ein gelegentliches Wenden der Hände, mit denen er sich sonst am Katheder aufstützte. Dennoch sei der Vortrag durchaus interessant gewesen, erinnert sich Wolfgang Trillhaas¹⁸⁸, denn die unterkühlte Sachlichkeit des Vortrags stand in starker Spannung zu den oft ironischen und polemischen Formulierungen und habe darum zum Lachen gereizt. Petersons Vorlesungen zeichneten sich in wissenschaftlicher Hinsicht dadurch aus, daß sie in ihren darstellenden Teilen meist unmittelbar die Quellen zu Worte kommen ließen, in ihren analytischen Teilen oft den Bezug zur aktuellen Forschungslage herstellten und in der Wertung durchaus eigene Lösungsmöglichkeiten aufzeigten, auf deren hypothetischen und zum Teil noch nicht ausgereiften Charakter Peterson dann aber aufmerksam machte¹⁸⁹. Er scheute die scharfe Polemik gegen den Unverstand der Kollegen nicht und konnte sich gelegentlich in ein leidenschaftliches Pathos hineinsteigern. Er beherrschte die Kunst knapper und mitreißender Charakterisierungen der behandelten Autoren, konnte in Exkursen ein Detail in umfassende geistesgeschichtliche und religiöse Horizonte stellen, an der Formulierung eines einzelnen Schriftverses eine kleine Theologie entwickeln und von der Ebene der Wissenschaft wechseln in eine geistliche Meditation¹⁹⁰. Diese geistliche Dimension des Vortrags oder besser des Vortragenden selbst erwähnt auch ein Zeitungsbericht über Petersons Vorlesungen 1932 bei den Salzburger Hochschulwochen: "Über dieses Geschenk der reichen und hohen Gedanken hinaus, das Peterson seinen Zuhörern brachte, war der Eindruck seiner Persönlichkeit, von der ein Fluidum feinsten vibrierensten Geistigkeit ausgeht, für alle ein besonderes Erlebnis."¹⁹¹ Werner Becker scheute sich gar, von jenem Vortrag zu berichten, den Peterson 1936 in Basel zur Frage "Was ist der Mensch?" gehalten hatte, "weil es doch nicht gelingen kann, hier etwas von der Ergriffenheit zu übermitteln, die von den Worten des Vortragenden auf uns, die Hörenden übersprang"¹⁹².

Petersons Vorlesungen sind zum Teil außerordentlich umfangreich, doch sie erwecken nicht den Eindruck von Redseligkeit. Barth schrieb, Peterson beiße sich lieber auf die Zunge, "als unnütze Worte zu machen", und seine publikatorische Abstinenz habe ihren guten Grund darin, "daß er die Theologie bitter ernst nimmt"¹⁹³. Gerade auch dieses besondere Schweigen unterstrich die Bedeutung des Gesagten und beeindruckte Petersons Schüler. Seine Formulierungen waren so einprägsam, daß man sie kaum aufschreiben mußte, um sie im Gedächtnis zu behalten. "Fast alle Stunden sind mir noch lebendig, ja, ich habe manche Sätze ohne Aufzeichnungen wörtlich behalten. Wie mir ist es andern auch ergangen. Ich glaube, Sie würden fast erschrecken, wenn Sie die Wirkung ihrer Worte könnten", schrieb ihm 1930 eine seiner evangelischen Schülerinnen, die allein seiner Vorlesungen wegen überhaupt bei der Theologie geblieben war. Auch Ernst

188 Trillhaas hörte im Sommersemester 1924 Petersons Vorlesung über die Geschichte der altchristlichen Mystik. Ernst Käsemann berichtete mir von seinem zwiespältigen Eindruck, Peterson habe zugleich voller Elan und doch auch wie gebrochen gesprochen.

189 Auch für Petersons römische Lehrtätigkeit bezeugt *Testini* (Peterson, a.a.O. 190), daß seine Vorlesungen immer lebendig verbunden waren mit den Problemen, an denen er gerade wissenschaftlich arbeitete, und eine vorzügliche methodologisch-kritische Schulung für die Studenten bedeuteten.

190 In der Erinnerung Ludwig Schiedermairs hat sich von Peterson das Bild eines eigenbrötlerischen, ganz in sich gekehrten und sanft meditativen Naturells eingeprägt. In der Tat sind die späten Bonner Vorlesungen in ihrem Charakter einheitlicher als die frühen und nicht mehr so zerrissen durch pathetisch-polemische Einsprengsel.

191 Bayernkurier vom 7.9.1932.

192 W.Becker, Christliche Universitätswoche in Basel, in: *Catholica* 5 (1936), 126-135. In diesem Falle kam es am folgenden Tag sogar zu "einer der eindringendsten Aussprachen der Woche", vgl. ebd. 132.

193 Barth an Bultmann, 9.10.1923, a.a.O. 16.

Käsemann war 1925 von Petersons Römerbriefvorlesung "so fasziniert, daß seine Ausführungen weitgehend im Wortlaut bei mir hängen blieben"¹⁹⁴. Wolfgang Trillhaas erinnerte sich während eines Gesprächs mit mir noch nach 63 Jahren plötzlich an eine polemische Äußerung Petersons wider die Psychologisierung der Theologie, und in der Tat kann man diese Formulierung wörtlich im alten Vortragsmanuskript finden.

Mit Ernst Käsemann und Wolfgang Trillhaas sind schon zwei Hörer Petersons, die sich später einen Namen machten, benannt. Auch Wilhelm Niesel hörte, Wolfgang Trillhaas zufolge, in Göttingen eine Vorlesung Petersons. Hans Georg Opitz ließ sich von Peterson bei den ersten Schritten seiner kirchenhistorischen Arbeiten leiten¹⁹⁵. Schüler Petersons aus der Zeit unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg waren der spätere Landesbischof Hanns Lilje¹⁹⁶ und Hans Schomerus, später Leiter der Akademie in Herrenalb. Die meisten Briefe, in denen sich einstige Schüler für Petersons Wegweisungen bedankten, stammen aber von weniger oder gar nicht öffentlich bekannten Theologen bzw. Theologinnen. Man kann ihnen entnehmen, daß die Hörer Petersons aus den unterschiedlichsten theologischen "Lagern" kamen und in ebenso unterschiedlicher Weise von ihm geprägt wurden. Beispielsweise einen "liberalen Gegenwartschristen" brachte Peterson dazu, den eigenen Standpunkt gründlich zu relativieren. Hans-Georg Opitz ließ sich nach eigenem Bekunden von Peterson aus der Gefangenschaft einer überzogenen religionsgeschichtlichen Methode befreien, ein anderer Schüler erkannte dank Petersons Schulung gerade die Notwendigkeit religionsgeschichtlicher Vorarbeiten zur Interpretation der Begriffe und Bilder des Neuen Testaments. Es gelang Peterson, einige Studenten aus der Anhängerschaft Karl Barths zumindest in kritische Distanz zur Dialektischen Theologie zu bringen, wenn nicht sogar ganz ihr abspenstig zu machen¹⁹⁷. Viele Schüler bekannten, von Peterson Fragen gestellt und Einsichten bekommen zu haben, die ihren weiteren Lebensweg entscheidend bestimmen würden. Einige gerieten an den Rand der Konversion. Aus dem Brief eines der Betroffenen (von 1928) ist aber zu entnehmen, daß Peterson solche Wirkungen schwer bedrückten und er ihnen eher entgegenarbeitete, weil er die schwierige Lage des protestantischen Theologen nicht vorschnell im Licht der Frage "Soll ich katholisch werden?" beleuchtet und gelöst wissen wollte. Vereinzelt sind Schüler Petersons (zum Teil Jahre später) dennoch konvertiert¹⁹⁸. Ein Hörer von Petersons Vorlesungen über das Lukas-Evangelium und die Geschichte der alten Kirche (Sommersemester 1928) wollte es besonders gründlich machen und rettete sich, unter Umgehung des liturgischen "Ruinenfeldes" der katholischen Kirche, gleich in die östliche Orthodoxie: "Ich bin (...) zur orthodoxen Kirche gegangen, habe eine Heimat gefunden in der Kirche der alten Väter, die Sie, mich begeisternd, vor unseren Augen entstehen ließen, und darum danke ich Gott für Sie, daß er mich durch Sie den Weg zur Wahrheit geführt hat." Eine beachtliche Zahl von Hörern Petersons in den Bonner Jahren mußte freilich gar nicht mehr konvertieren, denn sie war schon katholisch. Peterson hatte aber auch hier seine Mühe: "Daß der moderne Katholik dem modernen Protestanten sehr ähnlich ist, sehe ich

194 E. Käsemann, *Aspekte der Kirche*, in: ders., *Kirchliche Konflikte* Bd. 1, Göttingen 1982, 7-36, 8.

195 Vgl. dazu auch oben S. 41.

196 Wolfgang Trillhaas erinnert sich daran, daß es viele Jahre später in Rom zu einem herzlichen Wiedersehen zwischen Lilje und Peterson gekommen ist.

197 Vgl. dazu oben S. 104, unten S. 511.

198 Z.B. Paula Schaefer, Mitglied der "Hochkirchlichen Vereinigung" (vgl. dazu unten S. 841).

in Bonn immer wieder. 50 % meiner Tätigkeit in Bonn besteht darin, die Katholiken erst mal wieder orthodox zu machen. Ich könnte Ihnen davon viel erzählen."¹⁹⁹

Ernst Käsemann und Heinrich Schlier sind die Exegeten, die Peterson wohl am meisten geprägt hatte, die aber in ihrem Verhältnis zu Peterson wie in ihrem Werdegang zueinander in "Kontrastharmonie" standen²⁰⁰. Petersons Einfluß auf diese beiden Theologen soll im folgenden kurz skizziert werden.²⁰¹

ii) Ernst Käsemann

Man wird Ernst Käsemann mit Fug und Recht als einen Schüler Petersons bezeichnen können, auch wenn er in Bonn nur ein Semester zu Füßen des Meisters gesessen hatte. Käsemann geriet im Mai 1925 in seinem ersten Semester "aus Neugier" in Petersons Vorlesung über den Römerbrief²⁰². Da er in seiner Schulzeit in Essen, die noch von kriegsbedingten Engpässen geprägt war, über ein solides Grundwissen hinaus wenig geistige Anregungen erhalten hatte, war er von dieser Vorlesung und den anderen Veranstaltungen Petersons²⁰³ zutiefst fasziniert. Er schrieb unermüdlich alles mit, was er in diesen Wochen von Peterson zu hören bekam, und dachte Tag und Nacht an kaum etwas anderes, obwohl ihn, den jüngsten unter Petersons Hörern, nicht selten der Spott seines Lehrers traf²⁰⁴. Die Ausführungen Petersons - insbesondere die Römerbriefvorlesung - blieben in Käsemanns Gedächtnis nicht nur weitgehend im Wortlaut hängen und gaben ihm "für Jahrzehnte die Probleme der eigenen wissenschaftlichen Arbeit"²⁰⁵. Petersons

¹⁹⁹ Peterson an Barth, 23.11.1927.

²⁰⁰ Dieser Begriff stammt von einem Freund Käsemanns, vgl. *Käsemann*, Aspekte der Kirche, a.a.O. 9.

²⁰¹ Die Rezeption der Vorgaben Petersons im Werk dieser beiden Exegeten bedürfte einmal einer eingehenden Untersuchung. In der Darstellung der Theologie Ernst Käsemanns von B.Ehler (Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift, Berlin/New York 1986 [= Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 46]) sucht man nach dem Namen Peterson vergeblich. Ein anderes Bild ergibt sich aus der Studie von D.V.Way (The Lordship of Christ. Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology, Oxford/New York etc. 1991 [= Oxford theological monographs]). Way sieht Einflüsse Petersons auf Käsemann in dessen frühen ekklesiologischen Anschauungen sowie in der Aufmerksamkeit für den Enthusiasmus (Exhomologese/Akklamation), besonders im Zusammenhang des Verständnisses von Phil 2,11 (vgl. ebd. 49, 66, 92 Anm. 95, 97, 108 f Anm. 127, 112, 122). - Zu den Verbindungen zwischen Peterson und Schlier vgl. F.Bolgiati, "Introduzione" zu: Schlier, Il tempo della chiesa. Saggi esegetici, Bologna 1965 (= Collana di studi religiosi); weiter vgl. W.Löser, abgesehen von der eingangs erwähnten Untersuchung zum Dogmenverständnis der beiden Theologen (vgl. oben S. 13 Anm. 103) schon den Aufsatz: Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments. Zum Gespräch Heinrich Schliers mit Rudolf Bultmann, in: Theologie und Philosophie 57 (1982), 481-497; 497. Von evangelischer Seite ist besonders zu erwähnen der Beitrag von K.-A.Bauer, Kerygma und Kirche. Der Weg Heinrich Schliers als Anfrage an die evangelische Kirche und ihre Theologie, in: Evangelische Theologie 41 (1981), 401-423. Dieser Aufsatz zeichnet sich auch dadurch aus, daß die von Peterson und Schlier gestellten Anfragen ernst genommen und in ihrer Unabgeholtenheit der weiteren Auseinandersetzung empfohlen werden.

²⁰² Vgl. *Käsemann*, Aspekte der Kirche, a.a.O. 8. Ein unübersehbares Denkmal hat Käsemann diesem Ereignis auch im ersten Satz des Vorworts zu seinem Römerbriefkommentar gesetzt, vgl. *Käsemann*, An die Römer, Tübingen 1980⁴ (1973¹), III.

²⁰³ Es handelte sich um eine Vorlesung über die Religionsgeschichte des Hellenismus und ein kirchengeschichtliches Seminar. Alle diese näheren Informationen zu den damaligen Ereignissen verdanke ich dem schon erwähnten Gespräch mit Herrn Professor Käsemann.

²⁰⁴ Peterson habe in seinen Seminaren versucht, mit satirischen Bemerkungen seine Zuhörer aus der Reserve zu locken - dies aber meist vergeblich, denn die Katholiken waren sowieso seiner Meinung und die Protestanten waren ebenso sicher nicht seiner Meinung. Am Schluß habe sich Peterson dann stets an seinen jüngsten Hörer gewandt mit der spöttischen Frage: "Und was meinen Sie, Herr Käsemann?" Dieser errötete dann und schwieg.

²⁰⁵ Aspekte der Kirche, 8.

Interpretation des Römerbriefs vor dem Hintergrund des hellenistischen Umfeldes und jener sich anschließenden Epoche, die Käsemann selbst als "Frühkatholizismus" bezeichnete, schlug ihn sogar so sehr "in Bann", daß er nahe daran war, "den Weg alles romantischen Fleisches nach Rom" anzutreten²⁰⁶. Vor diesem Schicksal wollten ihn seine älteren Freunde "retten", und einer von ihnen (Kirchhoff) vermittelte den jungen Käsemann nach Marburg in das Elite-Seminar Rudolf Bultmanns, zu dem künftige Geistesgrößen wie Wilhelm Weischedel, Günther Bornkamm, Gustav Krüger, Heinrich Schlier, Wilhelm Kamlah und Ernst Bizer sowie Erna Hildegard Haas, die spätere Ehefrau Heinrich Schliers und eigentliche Sprecherin dieses Bultmannkreises, gehörten. Bultmann nahm Käsemann in diesen Kreis auf, nachdem dieser als Zulassungsbedingung eine Hausarbeit zum paulinischen *pneuma*-Begriff - laut eigenen Angaben ein reiner Peterson-Verschnitt - geliefert hatte. Bultmann war damals sehr an Nachrichten über Peterson interessiert - es lief ja gerade die Kontroverse um "Was ist Theologie?" - und fragte den Neuankömmling aus Göttingen nach ihm aus. In Marburg freilich ließen Käsemann die eifrige Lektüre der Werke Martin Luthers und die Weisungen der "dialektischen" Theologie "bewußt und unwiderruflich" zum "Protestanten" werden²⁰⁷. Mochte auch die unmittelbare persönliche Faszination, die Peterson auf Käsemann ausgeübt hatte, nach diesen neuen Orientierungen bald verflogen gewesen sein²⁰⁸, so wirkte doch das Erbe Petersons weiter und war einer der Faktoren, die Käsemann in Distanz zur Theologie seines Lehrers Bultmann hielten.

Es war schon davon die Rede, daß Peterson in der kritischen Auseinandersetzung mit Kierkegaard einerseits den Vorrang der kosmischen Perspektive und des (ekklesimalen) "wir" vor der Kategorie des "Einzelnen", andererseits die im Sakrament gegebene leibliche Dimension der Erlösung stark betonte, gerade auch in seinen Römerbriefvorlesungen. Diese Vorgaben immunisierten Käsemann gegen Bultmanns akosmische und auf das Individuum abzielende Schriftinterpretation: "Ich hatte zu lernen, daß das total falsch war und viel eher das Wort 'Individuum' ein Abstraktum war. Schon der spätere Konvertit Peterson (...) hatte hier die Weichen gestellt."²⁰⁹ Peterson hatte Käsemann vor allem die "ekklésiologischen Probleme (...) nahegebracht"²¹⁰. Ein erster, noch jugendlich ungestümer Niederschlag der exegetischen Auseinandersetzung mit diesen Problemen war Käsemanns Dissertation zum Thema "Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit"²¹¹. Käsemann hat im Vorwort Erik Peterson für die Einführung in die Arbeit am Neuen Testament gedankt und im Fortgang der Arbeit gelegentlich angemerkt, seine Interpretation sei "geleitet von Gedankengängen Prof. Petersons"²¹². Man kann freilich zweifeln, ob Peterson über die Art der Verwertung seiner Gedankengänge glücklich gewesen ist. Zwar spiegeln sich im Thema der Arbeit und in vielen einzelnen

206 Vgl. ebd. 8 f.

207 Vgl. ebd. 9. Käsemann setzt selbst die Bezeichnung "Protestant" in Anführungszeichen, vielleicht, um den "Protest" gegen die römischen Verführungen, denen er beinahe gefolgt wäre, hervorzuheben.

208 Als Käsemann ca. 1928 noch einmal zu den Examina nach Bonn zurückkehrte und bei dieser Gelegenheit auch ein Kolleg Petersons besuchte, habe er die frühere Begeisterung nicht mehr empfinden können, berichtet er heute.

209 Was ich als deutscher Theologe in fünfzig Jahren verlernte, in: Kirchliche Konflikte I, a. a. O. 233-244; 241. Ernst Käsemann erzählte mir, er habe schon damals in Marburg unter dem Einfluß Petersons beständig gegen Bultmanns existentielle Schriftinterpretation protestiert; Bultmann habe aber für Käsemanns "Geschwafel von Äonen" wenig Verständnis gehabt.

210 Was ich als deutscher Theologe in fünfzig Jahren verlernte, ebd.

211 Tübingen 1933 (= Beiträge zur Historischen Theologie, 9).

212 Vgl. 171 Anm. 4 (im Kapitel "Die Agape als Aion").

Aspekten Petersons Anregungen²¹³, aber der Interpretationsansatz für das Begriffsfeld des Leibes ist jeweils ein ganz anderer. Durch die ganze Dissertation Käsemanns geistert Richard Reitzensteins gnostischer Mythos vom "erlösten Erlöser" bzw. vom kosmischen "Anthropos". Käsemann hat mit Hilfe dieses Konstruktes nicht nur die Begrifflichkeit der Deuteropaulinen ausgelegt, sondern auch Paulus selbst in Abhängigkeit von diesen gnostischen Vorstellungen gesehen. In den letzten Kapiteln der Arbeit stellt Käsemann dann freilich heraus, daß Paulus, den gnostischen Mythos "vergeschichtlicht" und damit einen Trennstrich gegen den "dualistischen Naturalismus des Mythos" gezogen habe²¹⁴. In der einseitigen Herleitung der paulinischen Begrifflichkeit von der Gnosis unterscheidet sich Käsemanns Dissertation wesentlich von Petersons Interpretation des Corpus Paulinum. 1925 hatte Peterson schon zu einer sehr kritischen Einstellung gegenüber den Wucherungen religionsgeschichtlicher Erklärungen insbesondere auf dem Acker Reitzensteins gefunden²¹⁵. Verweise auf gnostische Literatur finden sich in seiner ersten Römerbriefvorlesung kaum noch, werden eher abgewiesen²¹⁶. Man könnte geradezu sagen, daß der spätere "apokalyptische" Käsemann dem Standpunkt seines Lehrers Peterson im Jahr 1925 viel näher gekommen ist, als er es mit seiner hellenistisch-gnostisch orientierten Dissertation war, wiewohl Peterson damals gewiß auch "gnostisches" Gedankengut bei Paulus feststellte²¹⁷. Käsemann selbst hat später an seiner "rauschhaft niedergeschriebenen" Dissertation die "Zügellosigkeit" kritisiert, mit der er "nicht nur die Vorgeschichte und das religionsgeschichtliche Umfeld des Motivs, sondern auch seine Relevanz für die Theologie des Paulus und seiner Schüler spekulativ zu rekonstruieren suchte"²¹⁸. Nach dieser Bereinigung der Ergebnisse seiner Dissertation über das Leibmotiv blieben einige zentrale Einsichten bestehen, die Käsemann zeitlebens mit Peterson teilte.

Ich nenne einige dieser Aspekte: Peterson wie Käsemann gingen davon aus, daß im Hintergrund der paulinischen Theologie die apokalyptische Vorstellung von der Äonenwende steht. Diese Äonenwende wurde durch das eschatologische Ereignis von Jesu Christi Tod und Auferstehung herbeigeführt. Der Mensch existiert nicht als weltloses Individuum, sondern ist, gerade auch in seinem Leib, einer Welt (bzw. einem Kosmos, einem Äon) zugehörig²¹⁹. In der Taufe, die die beiden "Machtsphären" des alten und des neuen Äon trennt²²⁰, rückt die Äonenwende dem ein-

213 Z.B. das Verständnis von Verkündigung als "Proklamation" des inthronisierten Kyrios (178 ff), die Unterscheidung einer "doppelten Eschatologie" (180), die Betonung der eschatologischen "Neuschöpfung" (184). Auf weitere zentrale Aspekte komme ich im folgenden noch zu sprechen.

214 Vgl. 180.

215 Vgl. im einzelnen dazu unten S. 272, 322.

216 Das gilt auch für Analogien zu den hellenistischen Mysterienkulten. Für die Einflüsse der Stoa hat Peterson in dieser Zeit zwar noch gelegentlich eine Lanze gebrochen, aber dieser Interpretationsansatz ist bei-leibe nicht beherrschend. Das Abrücken von religionsgeschichtlichen Parallelisierungen zwischen dem Neuen Testament und der heidnischen Umwelt wird ebenso in der Vorlesung über die Religionsgeschichte des Hellenismus deutlich (vgl. dazu im einzelnen unten Kap. VI.3.c.iv).

217 Das läßt sich z.B. in Petersons Interpretation von 1 Kor 13 sehen, vgl. dazu unten S. 397, 630, 636 f. Way, Lordship, a.a.O. 122, vertritt unter Berufung auf einen Brief Käsemanns an Bultmann die Ansicht, daß sich Käsemann mit der Entdeckung der jüdischen Apokalyptik in der paulinischen Theologie von Petersons Römerbriefverständnis distanziert habe. Wie immer Käsemanns Erinnerung an Petersons damaligen exegetischen Ansatz auch geprägt sein mag, muß man demgegenüber im Blick auf die Vorlesungsmanuskripte sagen, daß Petersons Römerbrief-Interpretation schon damals ganz deutlich den apokalyptischen Einschlag des paulinischen Denkens hervorhob.

218 Aspekte der Kirche, a.a.O. 8. Ernst Käsemann meinte mir gegenüber, die Gutachter Bultmann und von Soden hätten die Arbeit nur darum mit einem "summa cum laude" bewerten können, weil ihnen die Fragestellung der Untersuchung total fremd gewesen sei.

219 Vgl. Aspekte der Kirche, a.a.O. 10.

220 Vgl. Eine urchristliche Taufliturgie, in: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, Göttingen 1960, 34-51; 44.

zeln auf den Leib²²¹, bricht der neue Äon in unser Leben ein und beschlagnahmt uns für ihn²²². Zum Sein "in Christus", dem "Stand" der Äonenwende bzw. des neuen Menschen kommt es nur durch das Sakrament²²³. Die Sakramente gewähren nicht nur Anteil am Todesleibe Jesu, sondern auch Anteil an der Herrschaft des Erhöhten. Die Begegnung mit dem Kyrios "reißt" aus dem alten Äon der *sarx* und stellt in den neuen des *pneuma*, des Christusleibes, des Kyrios selbst²²⁴. Freilich ist gegenüber den Enthusiasten der "eschatologische Vorbehalt" zu beachten²²⁵. Sein "in Christus" bedeutet zugleich Sein in der Kirche, in die man durch die Taufe inkorporiert wird. Kirche ist kein religiöser Verband, keine weltanschauliche Gesinnungsgemeinschaft²²⁶, aber auch nicht eine unsichtbare Größe, keine "Seelengemeinschaft" und auch kein "Mysterienverband", vielmehr ist der Christusleib "gerade in seiner Leiblichkeit die Wirklichkeit der Gemeinde, sofern sie als Herrschaftsbereich des Auferstandenen die neue Welt darstellt"²²⁷. Paulus habe nicht grundsätzlich zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterschieden und die Rechtfertigung nicht bloß deklaratorisch verstanden, in seiner Verkündigung seien der sakramentale und der juridische Aspekt untrennbar, die Rechtfertigung aus dem Glauben sei an die Taufe gebunden, und Glauben verstehe er "konstitutiv als neuen Gehorsam"²²⁸. Der geforderte Gehorsam darf nicht idealistisch, gesinnungsethisch oder moralistisch fehlverstanden werden, denn "die leibliche Selbstmitteilung Christi im Sakrament beschlagnahmt uns zu konkretem leiblichen Gehorsam im Leibe Christi"²²⁹. Der Mensch ist niemals autonom²³⁰. Hineingestellt in den Kampf zwischen dem alten und dem neuen Äon muß sich der Christ entscheiden, welchem Machtbereich er angehören will, ob er die dämonischen Mächte, Gewalten und politischen Herrscher des alten Äon oder Christus, den Kosmokrator der neuen Welt, über sich herrschen läßt. Der Christ steht zu Gott nicht in einem privaten Verhältnis²³¹, sondern er steht "in eschatologischer Öffentlichkeit, ist aufgerichtetes Zeichen des letzten Siegers und Mandatars seines Herrn auf Erden"²³². Als "Bürger der himmlischen Stadt" können und sollen die Christen sich mit *parresia* in der Öffentlichkeit, vor dem Forum von Welt, Engeln und Menschen, furchtlos äußern²³³.

Diese Aussagen - die Belege ließen sich beliebig vermehren - finden sich so oder ähnlich allesamt auch im unveröffentlichten und veröffentlichten Werk Petersons. Manche mögen Käsemann aus seinem ersten Semester in Erinnerung geblieben sein, einige fand er vielleicht in Petersons Publikationen²³⁴, andere Gemeinsamkeiten wiederum lagen sicher auch in der Konsequenz des apokalyptisch-sakramentalen Ansatzes.

In einem großen Themenfeld, innerhalb dessen sich Käsemann namentlich auf Peterson berufen hat, kommen ebenfalls noch Anstöße aus jenem denkwürdigen Bonner Sommer-

221 Diese Formulierung findet sich im Aufsatz "Amt und Gemeinde im Neuen Testament", ebd. 109-134; 122. In "Was ist Theologie?" 28 f hat Peterson diese Formulierung "auf den Leib rücken" wiederholt in Bezug auf das Dogma verwendet.

222 Vgl. Römer 6,19-23, ebd. 263-266; 264 f.

223 Vgl. Kritische Analyse von Phil. 2,5-11, ebd. 51-95; 91, 94.

224 Vgl. Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, ebd. 11-34; 30 f.

225 Vgl. Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, Göttingen 1964, 105-131; 130 f. Den Ausdruck "eschatologischer Vorbehalt" hat Käsemann mit großer Wahrscheinlichkeit von Peterson, vgl. dazu unten S. 490 f.

226 Vgl. Aspekte der Kirche, a.a.O. 11.

227 Amt und Gemeinde, 113. An der konkreten Gestalt der Kirche (bzw. der Gemeinde) scheiden sich bei Peterson und Käsemann allerdings die Geister (vgl. dazu unten S. 631).

228 Vgl. Amt und Gemeinde, a.a.O. 119.

229 Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, 34.

230 Vgl. Aspekte der Kirche, a.a.O. 12.

231 Vgl. Amt und Gemeinde, a.a.O. 123.

232 Ebd. 117. Im Zusammenhang der "Inthronisation Christi" und der damit verbundenen Exhomologese hat sich Käsemann oft auf Petersons Akklamationsstudien berufen, vgl. Kritische Analyse von Phil 2,5-11, 87 ff; Epheser, 4,1-6 (ebd. 284-287), 286, auch schon in "Leib und Leib Christi", 163, 178.

233 Vgl. Aspekte der Kirche, 32.

234 Es ist allerdings auffällig, daß in den von mir zu Rate gezogenen Bänden außer "Heis Theos" keine Schrift Petersons zitiert wird; im Römerbriefkommentar bezieht sich Käsemann gelegentlich mit Zustimmung oder Kritik auf die "Kirche aus Juden und Heiden" (in der Ausgabe der Theologischen Traktate).

semester 1925 zum Tragen. Es geht um das Verhältnis von Recht und Charisma. Käsemann wies daraufhin, daß der Einzelgänger Peterson wohl der erste gewesen sei, der - nach einer längeren Flaute in der protestantischen Theologie zum Thema "Charisma" - die einst von Rudolf Sohm entfachte Brise zu weiteren Erkundungen nutzte. Auf diese Weise habe Peterson auf dem Weg zur Konversion ihm, Käsemann, überraschenderweise jenen Begriff unvergeßlich eingeprägt, "von welchem aus die römisch-hierarchische Ekklesiologie im reformatorischen Sinne überwunden werden konnte"²³⁵. Peterson hat sich im Frühjahr 1926 für einen Ferienkurs auch mit Ideen zum Themenfeld "Heiliges Recht und Kirchenrecht" beschäftigt und fügte seine Erkenntnisse in die unveröffentlichten Vorarbeiten zu einem geplanten größeren Buch über die Kirche ein. Über das gemeinsame Interesse an den Thesen Rudolfs Sohms hat sich Ernst Käsemann später - hierin unabhängig von direkten Anstößen Petersons - in der Untersuchung "Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament" (1954)²³⁶ mit demselben Thema befaßt, zog dabei aber, ganz anders als einst Peterson, mit diesen "Sätzen heiligen Rechts" gegen die "frühkatholische" Amtskirche zu Felde. Des weiteren hat Käsemann wiederholt angedeutet, daß er in seinem Aufweis der besonderen Schwierigkeiten des paulinischen Apostolats Einsichten Petersons vertieft habe, der Paulus einst als den "Apostel der Ausnahme" bezeichnete²³⁷. Beide Problemkreise - der des Charismas bzw. des Heiligen Rechts und der des paulinischen Apostolats - hängen eng zusammen. Im Verlauf dieser Arbeit wird von den Hypothesen, die Peterson in seiner Bonner Zeit hierzu aufgestellt hat, noch die Rede sein²³⁸.

Käsemann hat sich von seinem Lehrer Peterson zwar die entscheidenden theologischen Fragen für seine Lebensarbeit stellen lassen, meinte dann aber, sie anders beantworten zu müssen. Es ist nicht zu übersehen, daß Käsemann Petersons Interpretation des Neuen Testaments an bestimmten Stellen bewußt einen "protestantischen" Widerstand entgegensetzte. Das gilt vor allem für das Thema "Kirche", bei dem ihm damals zu einer Zeit, als die Ökumene noch in den Kinderschuhen steckte, durchaus Herz und Kopf heiß geworden seien: "Wie die Sache bei Peterson und Schlier ausgegangen ist, weiß man. Daß wir anderen ihren Weg nicht mitgegangen sind (...) verwundert mich immer aufs neue."²³⁹ Käsemann hatte sich jedenfalls - bei aller Berechtigung einer Lehre von der Kirche - entschlossen, jeglicher "Spiegelung der irdischen Gemeinde im Himmlischen" zu wehren, weil damit die "irdische Katastrophe falscher Autorität und kirchlicher Selbstvergötzung" anfangen²⁴⁰.

235 Aspekte der Kirche, 15. Käsemann fährt fort, für Peterson selbst seien die Charismen "nur die den 'Laien' zukommenden Hilfsfunktionen des episkopalen und angeblich in apostolischer Sukzession stehenden kirchlichen Lehramtes gewesen". Diese Deutung ist m.E. unzutreffend, vgl. dazu unten S. 631.

236 In: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, a.a.O. 69-82. Im Traktat "Die Kirche" hatte Peterson in einer Anmerkung (428 Anm.14) auf diese Problematik hingewiesen, es fehlt aber, anders als in den Vortragsmanuskripten zu diesem Thema, der Bezug auf Rudolf Sohm.

237 Vgl. schon "Leib und Leib Christi", 182 (Käsemann verweist bei dieser Rede vom "Apostolat der Ausnahme" auf Petersons Kirchentraktat. In diesem Text ist zwar der Sache nach davon die Rede, Peterson gebraucht diesen Begriff hier aber nicht. Käsemann hat ihn also aus den Vorlesungen Petersons), vgl. weiter "Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes", in: Exegetische Versuche Bd. 2, a.a.O. 253-261, 254; Aspekte der Kirche, a.a.O. 16.

238 Vgl. unten Kap. X.5.h.vi. sowie Exkurs 20.

239 Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1972⁵, 174.

240 Vgl. ebd. 175.

iii) Heinrich Schlier

Zur selben Zeit, als Ernst Käsemann in Marburg unwiderruflich zum Protestanten wurde, ging Heinrich Schlier, der mit Käsemann "durch Bultmanns Seminare (...) verbunden" war, "gleichzeitig, am selben Ort (...) in die entgegengesetzte Richtung"²⁴¹. Man kann Schlier nur im übertragenen Sinne einen Schüler Petersons nennen, denn er hat nicht bei ihm studiert. Seine "großen Lehrer" waren Karl Barth, Rudolf Bultmann und Martin Heidegger, mit denen er sich auch nach seiner Konversion noch "im Sinne einer letzten, verborgenen Gemeinsamkeit" verbunden wußte²⁴². Er hörte bei Peterson lediglich im Sommersemester 1924 (seinem letzten Studiensemester) eine einzige Vorlesungsstunde über die altchristliche Mystik. Petersons Aufsatz über das Problem der Bibelauslegung im Pietismus hatte ihn nämlich so fasziniert, daß er eine Fahrt nach Göttingen unternommen hatte, um den Autor dieses Aufsatzes persönlich kennenzulernen. Die Ansichten, die Peterson in seiner Mystik-Vorlesung vortrug, konnten freilich Schlier damals keineswegs überzeugen. Als Peterson nämlich im Aufsatz über den "Lobgesang der Engel und den mystischen Lobpreis" (1925) ein Extrakt dieser Vorlesung veröffentlichte, übte Schlier in einer Rezension - es handelt sich um seine erste Publikation überhaupt - eine fundamentale Kritik an diesen Ausführungen²⁴³. Dem existentialen Denken Bultmanns verpflichtet, vermochte Schlier zu jener Zeit auch Petersons Angriff auf die Dialektische Theologie in "Was ist Theologie?" nicht beizustimmen²⁴⁴.

Peterson hat dem jungen Theologen diese Kritik offenbar nicht übel genommen. Im Zusammenhang der komplizierten Bemühungen um die Besetzung der in Bonn vakanten Lehrstühle hat er sich 1929 sehr für Heinrich Schlier eingesetzt²⁴⁵. Schlier war damals durch die doppelte Aufgabe seines Pfarramtes in Thüringen und die Vorlesungstätigkeit an der Universität in Jena²⁴⁶ über seine Kräfte beansprucht. Karl Ludwig Schmidt bemühte sich auf eine Bitte Petersons hin zunächst um eine Entlastung Schliers im Pfarramt und erwog, bei seiner eigenen bevorstehenden Berufung "für Schlier etwas herauszuschlagen", indem er ihn nach Bonn mitnehme²⁴⁷. Peterson hat in Bonn diese Idee offenbar unterstützt²⁴⁸. Vielleicht hatte ihn Schliers Dissertation über die Ignatiusbriefe von den Qualitäten ihres Autors überzeugt²⁴⁹. Einige Jahre später schrieb Peterson, daß er sich unter den evangelischen Theologen neben Karl Barth vor allem Heinrich Schlier theologisch nahefühle²⁵⁰.

241 Käsemann, *Aspekte der Kirche*, a.a.O. 9.

242 Vgl. Schlier, *Kurze Rechenschaft* (1955), in: ders., *Der Geist und die Kirche*, a.a.O. 270-289, 270 f. Vgl. auch seine persönlichen Erinnerungen an Heidegger unter dem Titel "Denken im Nachdenken" (1977), in: *Der Geist und die Kirche*, a.a.O. 202-206. In dieser bleibenden Achtung gerade für Martin Heidegger - Schlier hat ihn auch in seinen exegetischen Schriften immer wieder einmal zitiert - unterschied er sich von Peterson.

243 Eine Bemerkung zum Verhältnis von Glauben und Mystik, in: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925), 410-414. Vgl. zu den Inhalten unten Kap. VIII.3.b.

244 Schlier hat seine Einwände in einem Brief an Peterson vom 20.8.1925 formuliert.

245 Das geht aus Briefen Karl Ludwig Schmidts, bei dem sich Schlier habilitierte, hervor. Diese Briefe an Peterson datieren vom 15.5.1929 und vom 15.7.1929.

246 Vgl. die biographische Zeittafel in: Schlier, *Der Geist und die Kirche*, a.a.O. 303-306.

247 Vgl. Schmidt an Peterson, 15.5.1929.

248 Vgl. Schmidt an Peterson, 15.7.1929. Diese Pläne wurden nicht realisiert. Schlier erhielt 1930 einen Lehrauftrag an der Universität in Marburg.

249 Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929 (= Beiträge zur neutestamentlichen Wissenschaft, 8). Aus dem Brief Schmidts an Peterson vom 15.7.1929 geht hervor, daß Schlier diese Arbeit Peterson zugeschickt hatte.

250 Vgl. an Karl Barth, 13.9.1935.

Peterson und Schlier standen damals nur sporadisch in brieflichem Austausch miteinander²⁵¹. Allerdings hatte Schlier in Marburg schon früh die Gelegenheit, anhand von Käsemanns Mitschrift der Römerbriefvorlesung Petersons sich einen Eindruck "von der exegetischen Kunst dieses charismatischen Lehrers" zu verschaffen²⁵². Es waren dann wohl vor allem die *Veröffentlichungen* und später, als sich Schlier immer mehr seiner angestammten Kirche entfremdete, der *Lebensweg* Petersons, die auf Schlier einen starken Einfluß ausübten. Wenige dürften zur damaligen Zeit Petersons Werke so genau studiert haben wie Schlier. Aus seinen Briefen an Peterson geht hervor, daß er sogar entlegene Publikationen (z.B. den "Himmel des Garnisonspfarrers") kannte. In der "kurzen Rechenschaft" zu seiner Konversion nennt Schlier unter anderem "die viel zu wenig bekannten Aufsätze Erik Petersons" als eine der "Angeln des Heiligen Geistes", die ihn in die katholische Kirche gezogen hatten²⁵³.

Der Niederschlag des Denkens Petersons ist schon in Schliers exegetischen Aufsätzen aus protestantischer Zeit²⁵⁴ allenthalben zu greifen, besonders augenscheinlich in der Untersuchung zur "Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit" (1942)²⁵⁵. Schlier hat im Nachwort des Sammelbandes darauf hingewiesen, die leitenden Thesen dieses Aufsatzes seien "eigentlich nur Variationen von Sätzen, die E. Peterson schon 1929 formuliert hat"²⁵⁶. Er hat sich bei der Anwendung dieser Thesen freilich auf den Aspekt der Heidenmission beschränkt²⁵⁷, während Peterson in seiner 18seitigen Schrift "Die Kirche" zugleich auch noch die Fragen der ursprünglich eschatologischen Verkündigung Jesu vom Reich Gottes, des Verhältnisses von Juden und Heiden bzw. der "Hellenisierung", des kirchlichen Amtes und des "ius divinum" etc. abhandelte. Schlier hat diese bei Peterson dicht zusammengedrängten und ineinandergeschobenen Problemkreise wieder entflochten und in jeweils eigenen Untersuchungen auf eine breitere exegetische Grundlage gestellt und erhellt. Dies gilt nicht nur vom Traktat "Die Kirche". Es gibt kaum ein Thema Petersons, das Schlier nicht auf diese Weise weiter verfolgt hätte, angefangen von

251 Die Briefe Petersons an Schlier sind vermutlich nicht erhalten. Die Korrespondenz Schliers im Nachlaß Petersons ist lückenhaft. Abgesehen vom genannten Schreiben von 1925 finden sich aus diesen Jahren keine Schriftstücke mehr (die weiteren Briefe Schliers umfassen erst wieder den Zeitraum von 1947 bis 1960), obwohl es Hinweise gibt, daß solche Briefe existiert haben müssen.

252 Vgl. folgende Bemerkung Schliers: "Wer nicht etwa einmal eine Kollegnachschrift Petersons in die Hand bekam, hat wenigstens in der Auslegung von Römer 9-11 / 'Die Kirche aus Juden und Heiden' (1933) (...) eine Probe der exegetischen Kunst dieses charismatischen Lehrers." (Schlier, Erik Peterson, a.a.O. 268). Käsemann bestätigte mir, daß er in Marburg seine Mitschrift von Petersons Römerbriefvorlesung an Schlier verliehen hatte. Später gab er sie dann einmal dem Exegeten Ernst Haenchen; im Krieg seien die Blätter dann wohl zerstört worden. Vermutlich wußte Schlier auch durch Erzählungen seiner Ehefrau (Erna) Hildegard Haas, die früher zum Schülerkreis Barths in Göttingen gehört (vgl. *Trilhaas*, Barth in Göttingen, a.a.O. 172) und dabei gewiß auch Peterson kennengelernt hatte, Näheres von Petersons Göttinger Zeit.

253 Vgl. Kurze Rechenschaft, a.a.O. 272. Der Umstand, daß hier nur Petersons *Aufsätze* erwähnt werden, erklärt sich daraus, daß Schlier im Bericht von persönlichen Begegnungen "keine Namen nennen [wollte], von solchen, die noch am Leben sind" (ebd.). Im Aufsatz von 1949 "Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser" (in: ders., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1956, 159-186; 176 Anm. 23) schreibt Schlier, die Schriften Petersons seien ihm zur Zeit nicht zugänglich. Im Krieg waren sowohl Schliers private Bibliothek wie auch manche Bibliotheken der Theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten verbrannt.

254 Vgl. den erwähnten ersten Sammelband seiner Arbeiten "Die Zeit der Kirche" von 1956.

255 Vgl. ebd. 90-107.

256 Vgl. *Die Zeit der Kirche*, a.a.O. 310. Die Thesen (bei Peterson, *Die Kirche*, im Druck hervorgehoben, 411, 412 f, 417; bei Schlier 90, 98, 103) gleichen sich in der Tat bis in den Wortlaut hinein. Schlier hatte eingangs nur allgemein unter anderem auf den Traktat Petersons verwiesen (vgl. 90 Anm. 1).

257 Vgl. ebd. 310.

der Frage nach dem Dogma bis hin zur Bedeutung der Engel in der Schrift: "Schlier führte differenziert aus, was bei Peterson in kräftigen Strichen skizziert worden war."²⁵⁸ Schlier war dabei, bei aller Entschiedenheit in der Sache, im Tonfall konzilianter und zeigte sich, schon im Bemühen um eine verbreiterte Basis der oft schroffen Thesen Peterson, gesprächsbereiter. Er diente seiner angestammten Kirche nicht nur wesentlich länger als theologischer Lehrer, sondern war auch, anders als Peterson, bereit zur verantwortlichen kirchlichen Mitarbeit sei es im Pfarramt, sei es in den Gremien der "Bekennenden Kirche".

Die frühen Aufsätze Schliers fallen in die Zeit des nationalsozialistischen Regimes. Wie Peterson in seinem "Zeugen der Wahrheit" bzw. in den Vorgängeraufsätzen fand Schlier in der johanneischen Erzählung der Gerichtsverhandlung vor Pilatus und in der Johannes-Apokalypse den Schlüssel zur Deutung des antichristlichen Staates und des nun in der Nachfolge Jesu geforderten Zeugnisses²⁵⁹. Überhaupt ist das eschatologisch-apokalyptische Verständnis der Jetzt-Zeit als "End-Zeit" ein Signum der Theologie Petersons wie Schliers und wurde von letzterem auch in mehreren exegetischen Untersuchungen eigens thematisiert²⁶⁰.

Aber es waren auch Petersons Anfragen hinsichtlich der konkreten Gestalt der evangelischen Kirchen, die in den Jahren nach 1933 für Schlier an Bedeutung gewannen. Peterson hatte schon 1928 vor den politischen und nationalen Folgen gewarnt, die sich einstellen würden, wenn die Kirche mit dem Verzicht auf dogmatische Entscheidungen sich auch der Möglichkeit einer öffentlichen Wirksamkeit begeben²⁶¹. Im Harnack-Briefwechsel und dem angeschlossenen Epilog (1932) hatte Peterson diese Warnung noch verstärkt²⁶² und in seiner Analyse der "Neuesten Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland" (1933) verwendete er die Einsichten in die Schwierigkeiten des Protestantismus, "seinen Charakter als Kirche wiederzugewinnen"²⁶³, zur Deutung der aktuellen Anpassungsversuche innerhalb der evangelischen Kirchen an die politische Lage. Diese Anfragen scheinen nicht ohne Wirkung geblieben zu sein bei einigen Angehörigen der "Bekennenden Kirche", in der es, wie Schlier schrieb, auch darum ging, "in der evangelischen Kirche die Kirche wiederzugewinnen"²⁶⁴. Karl-Adolf Bauer meint, "die offenkundige Konvergenz der Frage nach der Möglichkeit evangelischer Kirche überhaupt bei Peterson, Bonhoeffer und Schlier kann gar nicht übersehen werden"²⁶⁵. Auch

258 Löser, Das "bleibend Denkwürdige", a.a.O. 329.

259 Vgl. Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis, in: Die Zeit der Kirche, a.a.O. 16-29 (Zitat aus Petersons Aufsatz über den "Geist der apostolischen Kirche in der Geheimen Offenbarung" 28 Anm. 17.); Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium, ebd. 65-74 (Verweis auf Petersons "Zeugen der Wahrheit" 64 Anm. 16).

260 Vgl. dazu unten Kap. IX.3.d./e./f.

261 Vgl. Die Kirche, 426.

262 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 297, 310 f, 313 f.

263 Harnack-Briefwechsel, 318.

264 Kurze Rechenschaft, a.a.O. 273.

265 Kerygma und Kirche, a.a.O. 407. In einer Vorlesung Dietrich Bonhoeffers über das Wesen der Kirche (Sommersemester 1932), so Bauer im Anschluß an E.Bethge, taucht der Name Petersons in der Literaturangabe auf. Den Hörernachschriften dieser Vorlesung ist zu entnehmen, daß Bonhoeffer die Schriften Petersons "Was ist Theologie?" und "Die Kirche" angegeben hatte, vgl. D.Bonhoeffer, Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften zus.gest. u. hrsg. v. O.Dudzus, München 1971, 77; sowie ders., Seminare-Vorlesungen-Predigten 1924-1941, 1.Erg.band, hrsg. v. E.Bethge/O.Dudzus, München 1972, 229. In "Akt und Sein" erwähnt Bonhoeffer Petersons gegen die Dialektische Theologie gerichteten phänomenologischen Ansatz, vgl. Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, hrsg.v.H.-R.Reuter, München 1988 (= Werke, 2), 22; in "Sanctorum Communio" wandte Bonhoeffer sich kritisch gegen Petersons Dogma-Verständnis in "Was ist Theologie?", vgl. Sanctorum Communio. Eine

Käsemann schrieb, er selbst, Schlier und Bonhoeffer hätten das ekklesiologische Erbe (unter anderen) Petersons damals aufgenommen²⁶⁶. Es wäre gewiß interessant, der verborgenen Wirkungsgeschichte Petersons in der "Bekennenden Kirche" noch einmal näher auf die Spur zu kommen²⁶⁷. Die evangelischen Theologen, die damals die Anfragen des Konvertiten Peterson ernst nahmen, hatten freilich keinen leichten Stand²⁶⁸. Schlier erfuhr mehr und mehr, daß das Bemühen um die Kirche aussichtslos war, weil man "gewisse konkrete Prinzipien" nicht akzeptierte²⁶⁹. Es wurden nicht nur die Bekenntnisschriften, "die einst Grundlage der Evangelischen Kirchen waren", nicht mehr als verbindlich anerkannt, sondern es wurde überhaupt die Überzeugung abgelehnt, daß Bekenntnisschriften "in ihrem konkreten Inhalt die verbindliche dogmatische Grundlage der Kirche" seien²⁷⁰, damit aber auch die Verbindlichkeit der Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem (1934)²⁷¹ relativiert. Durch diese Erfahrungen, so gesteht Schlier, sei sein "Verlangen nach dem 'Katholischen' (...) sehr bestärkt worden"²⁷².

Schlier wurde zum 1. November 1945 in Bonn auf den Lehrstuhl für Neues Testament und Geschichte der alten Kirche berufen, den einst Erik Peterson inne hatte. Daß angesichts der Parallelität des Schicksals die Gedanken Schliers oft bei seinem Vorgänger geweilt haben, kann man sich denken. Als bald (1947) knüpften sich auch wieder briefliche Kontakte zwischen Bonn und Rom, und Schlier fühlte sich in seiner Not von Peterson genau verstanden. Sobald die Lage es erlaubte, wollte er einer Einladung Petersons nach Rom folgen. Im Dezember 1950 bat Schlier erstmals um Entbindung von seinem Lehrstuhl, am 31. August 1952 wurde er emeritiert und am folgenden Tag zum Honorarprofessor der Philosophischen Fakultät ernannt²⁷³. Im Oktober 1953 reiste er für sechs Wochen nach Rom und trat dort am 25. Oktober zur katholischen Kirche über. Peterson war dabei Taufpate²⁷⁴. Aus den Gesprächen, die die beiden Theologen in dieser Zeit miteinander führten, rührt die einfühlsame Kenntnis der geistigen Gestalt Petersons her, von der Schliers Nachruf zeugt.

Schlier hat im Nachwort seiner ersten Aufsatzsammlung, vor allem aber in seiner "Kurzen Rechenschaft" (1955) und im Versuch über "Das bleibend Katholische" (1970)²⁷⁵ genaueren Aufschluß über die theologischen Gründe seiner Konversion gegeben, als es Peterson öffentlich getan hatte. Es waren bei beiden wesentlich dieselben

dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hrsg. v. J.v. Soosten, München 1986 (= Werke, 1), 192. Da Bonhoeffer ein Schüler Harnacks war, ist anzunehmen, daß er auch den Briefwechsel Petersons mit Harnack zur Kenntnis genommen hatte.

266 Vgl. Ruf der Freiheit, a.a.O. 173.

267 Vgl. auch unten S. 805 sowie 548 f zu gewissen Parallelen zwischen Petersons und Barths Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie ihrer Einstellung gegenüber dem Judentum.

268 Dietrich Bonhoeffer, Heinrich Schlier, Peter Brunner und anderen Gleichgesinnten sind von der Majorität der Bekenntnisgemeinde "katholisches Denken", "Irrlehre" und "Schwarmegeisterei" vorgeworfen worden, vgl. Bauer, Kerygma und Kirche, a.a.O. 417 Anm. 80.

269 Kurze Rechenschaft, a.a.O. 273.

270 Vgl. ebd.

271 Vgl. Bauer, Kerygma und Kirche, a.a.O. 417 f zur entgegengesetzten Position von Schlier, Bonhoeffer, Vogelsang und anderen, die für den bindenden Charakter dieser Beschlüsse eintraten.

272 Kurze Rechenschaft, a.a.O. 273.

273 Vgl. die biographische Zeittafel, a.a.O. 305.

274 Vgl. *Boligiani*, Introduzione, a.a.O. XI: "Nel 1953, a Roma, avendo a padrino di battesimo proprio il (...) Erik Peterson".

275 In: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg, Basel, Wien 1971, 297-320.

Gründe, ja man gewinnt den Eindruck, daß sich Schlier bei diesen Verdeutlichungen gelegentlich bewußt an frühere Formulierungen Petersons anlehnte. Der entscheidende Anstoß zu seiner Konversion, so sagt Schlier, kam aus der Heiligen Schrift des Neuen Testaments und so sei sein Weg zur katholischen Kirche eigentlich "ein echt protestantischer" gewesen²⁷⁶. Schlier stieß bei seiner exegetischen Arbeit auf dieselben Aporien, die schon Peterson aufgefallen waren. Einerseits lehne der protestantische Theologe eine von der Kirche bewahrte Norm zur Auslegung der Schrift ab und gerate damit in Gefahr, einseitig das dogmatische Prinzip durch das charismatische zu ersetzen bzw. das Charisma einzelner Persönlichkeiten zur *norma normans* der Lehre und des kirchlichen Lebens zu machen²⁷⁷. Andererseits wirke sich auch in der historischen Schriftauslegung der evangelischen Exegeten ein dogmatisches Urteil aus, nämlich das reformatorisch-pietistische Urteil vom "Abfall der Kirche". Je tiefer aber gerade die historisch-kritische Forschung in die Schrift eindrang, desto weiter zurück mußte man diesen "Abfall" datieren, zuletzt sogar bestimmte Schichten im Denken des Paulus ausscheiden²⁷⁸, um "die Glaubensposition Luthers und der Reformation" zu retten, die sich solchermaßen jedoch zu einem "prinzipiellen und abstrakten Paulinismus" verflüchtigte. Damit sei zugleich der Kanon aufgelöst, und die evangelische Theologie begeben sich der Möglichkeit, noch über sich selbst hinauszublicken²⁷⁹. Kehre man die Wertung des historischen Befundes vom "Abfall" der Kirche jedoch um - und das ist der Punkt, an dem sich der Peterson-"Schüler" Schlier vom Peterson-Schüler Käsemann trennt -, so bewahrheite sich der katholische "Grund-Satz" von der "kraft des Beistandes des Heiligen Geistes immerwährenden Identität der Kirche mit sich selbst" und damit auch der "Grund-Satz" von "der wesentlich integren Überlieferung"²⁸⁰. In der Besinnung auf die Schrift kam Schlier - wie Peterson - zur Überzeugung, daß die reformatorischen Kirchen und ihre Theologie nicht den Vorgaben des Neuen Testaments entsprechen²⁸¹.

Die Exegese des Neuen Testaments ließ in Schlier die Einsicht reifen, daß Schrift und Dogma nicht gegeneinander auszuspielen seien, denn "das apostolische Kerygma trägt schon die formalen Züge des Dogmas an sich"²⁸². Es sei nicht angängig, sich in einen rein formalen Glauben um des Glaubens und in ein rein formales Bekenntnis um des Bekenntnisses willen zu flüchten, sondern Glaube (als "*assensus fidei*") und Bekenntnis schließen den Bezug zu inhaltlich-konkreten Glaubenssätzen ein²⁸³. Schlier hatte sich bis zu seiner Konversion im Verständnis des Dogmas voll und ganz die von Peterson in "Was ist Theologie?" vertretene Position zu eigen gemacht²⁸⁴. Signifikant dafür ist, daß Schlier

276 Vgl. Kurze Rechenschaft, a.a.O. 274.

277 Vgl. ebd. 273, vgl. weitere Belege bei Bauer, Kerygma und Kirche, a.a.O. 409.

278 Vgl. Kurze Rechenschaft, 276.

279 Vgl. Nachwort, in: Die Zeit der Kirche, 311.

280 Vgl. Kurze Rechenschaft, 277.

281 Vgl. Kurze Rechenschaft, a.a.O. 274, vgl. dazu auch Bauer, Kerygma und Kirche, a.a.O. 411. Zu Peterson vgl. oben S. 214 und unten S. 831.

282 Nachwort, in: Die Zeit der Kirche, a.a.O. 313.

283 Vgl. Kurze Rechenschaft, 273; Das bleibend Katholische, 309. Vgl. in Was ist Theologie? (38 f Anm. 14) Petersons Polemik gegen einen Glauben um des Glaubens willen, dessen Gegenstand nichts "Dinghaftes" sein könne (vgl. dazu auch oben S. 101, unten S. 544).

284 Dieser Prozeß dauerte immerhin mindestens 20 Jahre. Im Aufsatz "Kerygma und Sophia. Zur Neutestamentlichen Grundlage des Dogmas" bezeichnet Schlier die Entwicklung der Glaubensformeln als die "Elongatur der Offenbarung des Auferstandenen" (vgl. Zeit der Kirche, 217 Anm. 17). Von derartigen "Elongaturen" ist auch in "Was ist Theologie?" die Rede (vgl. dort 28). Zur Entwicklung des Dogmenverständnisses bei Schlier, die sich erstmals im Aufsatz von 1948 über "Das Hauptanliegen des ersten Ko-

den Charakter des Dogmas eschatologisch begründet, insofern es "in der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft die notwendige und nicht mehr ablösbare Grundlage *aller* Weisheit ist"²⁸⁵. Er hat später immer klarer hervorgehoben, daß für ihn "eines der tragenden Prinzipien der katholischen Glaubensaussagen von der Bibel her das Prinzip der Entscheidung" sei²⁸⁶. In "Jesu Menschwerdung, in seinem Kreuz, in seiner Auferstehung und zu seiner offenbaren Zukunft" habe sich Gott konkret für seine neue Welt entschieden, und damit sei die Dialektik der Welt und ihrer Geschichte zu Ende gegangen: "Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum"²⁸⁷. Mit diesem Ambrosius-Zitat erinnert Schlier unüberhörbar an Petersons Streitschrift "Was ist Theologie?"²⁸⁸. Das Zitat ist also vom Konvertiten Kardinal Newman über die Konvertiten Haecker und Peterson zum Konvertiten Schlier gewandert²⁸⁹ und hat damit in der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts eine wahrlich denkwürdige Geschichte gehabt.

Die Entscheidung, die aller Dialektik ein Ende macht, betrifft bei Schlier wie bei Peterson alle Bereiche des Lebens der Welt, der Kirche und des einzelnen, denn "das Wort ist Fleisch geworden", somit real in die Welt eingegangen und prägt sich hier im intellektuellen, leiblich-existentiellen, geschichtlichen und juristischen Bereich aus: "Weil das Wort Fleisch ward und nicht nur Wort, gibt es nun eben nicht nur Predigt, sondern auch das Sakrament, gibt es Dogma und nicht nur Bekenntnis, gibt es aber auch Heiligung (...), gibt es zuletzt das reale Anwesen Christi in der Kirche, in ihrer Institution, ihrem Recht, ihrer Liturgie und anderem"²⁹⁰. Dieser Satz ist z.T. bis in die wörtlichen Formulierungen hinein eine Zusammenfassung von "Was ist Theologie?"²⁹¹, "Die Kirche" und, in Bezug auf die "Heiligung", der Beiträge Petersons zum Existenzverständnis des Christen²⁹².

Man könnte noch viele sachliche und bis in die Sprache hineinreichende Gemeinsamkeiten zwischen dem theologischen Denken Petersons und Schliers aufzeigen. Die ihnen gemeinsame Liebe zum Wort der Schrift, das Verlangen nach der fleischgewordenen Wirklichkeit Gottes, ihr Leiden an den Differenzen zwischen Evangelium und Kirche²⁹³, die Parallelität ihres Lebensweges und schließlich die mit dem "Parökendasein" des Christen verbundene Melancholie wirkte einen Gleichklang, die auf häufige persönliche Be-

rintherbriefes" (in: *Die Zeit der Kirche*, 157-159) abzeichnet, vgl. Löser, *Das "bleibend Denkwürdige"*, a.a.O. 343 ff.

285 Nachwort, in: *Die Zeit der Kirche*, 313. Die Formulierung "zwischen Christi erster und zweiter Ankunft" findet sich gehäuft in Petersons Schriften (vgl. z.B. *Was ist Theologie?*, 28, 31; *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 292 Anm. 30).

286 Vgl. *Das bleibend Katholische*, a.a.O. 299, vgl. auch *Kurze Rechenschaft*, a.a.O. 279 ff.

287 *Das bleibend Katholische*, 300.

288 Vgl. *Was ist Theologie?*, 14.

289 Vgl. dazu oben S. 110 und unten S. 652.

290 *Kurze Rechenschaft*, 278.

291 Vgl. *Was ist Theologie?*, 30: "Erst als das Wort Gottes Fleisch geworden war (...), erst seitdem gibt es auch Dogma und Sakrament". Die Entgegensetzung dieser Größen zu den Kategorien von Predigt und Bekenntnis findet sich 26 f.

292 Schon 1956 sagte Schlier von seinem Aufsatz über "Das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther", er versuchte dort, "gegen den Mißbrauch des Begriffs *Existenz* bzw. *der Glaubensexistenz*, die ja doch wohl nur der Heilige und Martyrer erreicht", das Prinzip der konkreten christlichen Existenz darzustellen, die sich nicht dialektisch vollziehe, sondern "in den Werken der Liebe, die auch Askese einschließen und die Entscheidung des Opfers" (Nachwort, ebd. 313, Hervorhebung von mir). Daß sich diese Sätze Petersons Kierkegaardsaufätzen verdanken, ist ganz augenscheinlich.

293 Bei beiden bezog sich dieses Leiden nicht nur auf die evangelische Kirche, die sie hinter sich gelassen hatten, sondern auch auf die katholische, vgl. *Schliers* Einleitung zum Sammelband "Das Ende der Zeit", a.a.O. 9, 15). Vgl. dazu auch W. Löser, *Theologie als Zeugnis. Weg und Vermächtnis Heinrich Schliers*, in: *Geist und Leben* 52 (1979), 60-67; 65 (zu Peterson vgl. oben S. 17 f, unten Exkurs 25).

gegnungen wohl nicht angewiesen war. Nach jenen gemeinsamen Wochen in Rom 1953 haben sie sich noch drei mal gesehen; von der Dankbarkeit, die Schlier zeitlebens Peterson entgegenbrachte, zeugen seine Schriften, in denen die exegetische Kunst und die Spiritualität des "Lehrers" fortlebte, und die Widmung des Kommentars zum Epheserbrief an Erik Peterson²⁹⁴.

6. Freunde in Göttingen und damaliger Lebensstil

a) Anne Reinach

Verglichen mit der Zeit im Göttinger Stift änderte sich zu Beginn der 20er Jahre Petersons Lebensweise gründlich. Zunächst wechselte er mehrfach seine Unterkunft in Göttingen²⁹⁵. Im Frühjahr 1921 knüpfte er engeren Kontakt zu Anna Reinach²⁹⁶, der Witwe des 1917 gefallenen Phänomenologen Adolf Reinach²⁹⁷, die ihm "manches Wort" sagte, "das aus Gottes Mund kam"²⁹⁸. Peterson legte seinerseits "Sonntags manchmal etwas aus der hl. Schrift aus, für mich und Frau Reinach"²⁹⁹, und zog wenige Monate später als Untermieter in ihr Haus am Steinsgraben 28³⁰⁰. Dieses Haus lag damals am Stadtrand von Göttingen; Beschreibungen nicht zuletzt der von Anne "mit der größten Liebe" ausgesuchten Inneneinrichtung der Reinachschens Wohnung finden sich in den Erinnerungen von Edith Stein³⁰¹. Anne Reinach wird von ihr als eine Frau charakterisiert, in der Anmut, schwäbische Unbekümmertheit und große Warmherzigkeit zueinanderfanden³⁰². Anne Reinach war wie ihr Mann jüdischer Abkunft. Beide ließen sich 1917 während eines Fronturlaubs von Adolf Reinach evangelisch taufen³⁰³. Die aus dem Glau-

294 Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957¹, 1971⁷. Die Widmung erfolgte erst bei der 2. Auflage (1958), da sich Schlier zuvor vergewissern wollte, ob Peterson diesen Kommentar auch guthieß.

295 Im Göttinger Vorlesungsverzeichnis vom Wintersemester 1920/21 ist der Friedländerweg 15, im Verzeichnis vom Sommersemester 1921 die Bühlstraße 30 als Adresse angegeben.

296 Anna Reinachs (21.6.1884 - 29.12.1953) Mädchennamen lautete Stettenheimer. Ich verwende in dieser Arbeit den Rufnamen "Anne", der in den Briefwechseln benutzt wird.

297 Laut *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 53, hatte Peterson Anne schon vor ihrer Heirat mit Adolf Reinach kennengelernt.

298 Peterson an Haecker, 24.4.1921. Im Tagebuch Petersons ist für den 5.4.1921 ein Besuch bei Frau Dr. Reinach notiert. Es ist nicht auszuschließen, daß sich Peterson in diesen Wochen vergeblich bemühte, Anne Reinach als Ehefrau zu gewinnen, denn er deutete in einem Brief an Haecker vom 21.7.1921 an, der Wunsch, sich zu verloben, sei ihm "versagt" worden.

299 An Haecker, 18.7.1921.

300 Peterson teilt Haecker von diesem Umzug am 22.12.1921 mit. Die neue Anschrift taucht dann im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters 1922 auf.

301 Vgl. *Stein*, Aus dem Leben einer jüdischen Familie, a.a.O. 217 f.

302 Vgl. ebd. 249 f: "Sie war groß und sehr schlank, ihre Bewegungen hatten etwas von der Anmut eines Rehhs. Am meisten entzückte uns ihr unverfälschter schwäbischer Dialekt." Edith Stein hat noch eine Reihe von kleinen Begebenheiten festgehalten, in denen sich die Natürlichkeit und Herzlichkeit dieser Frau spiegeln (vgl. ebd. 249; 343 ff; eine Photographie von Anne Reinach findet sich bei M.A. Neyer, Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern, Würzburg 1987, 21), und berichtet darüberhinaus, daß Frau Reinach die Vorlesungen ihres Mannes zu besuchen pflegte. Während Petersons Göttinger Wirkungszeit findet man Anne dann als Hörerin in seinen Kollegs, wie aus ihren Briefen hervorgeht.

303 Vgl. zur Biographie Adolf Reinachs, der einer in Mainz ansässigen jüdischen Kaufmannsfamilie entstammte, *J. Franz*, Frühvollendete Mainzer Gelehrte, in: Mainzer Almanach. Beiträge aus Vergangenheit und Gegenwart, Mainz 1972-1974, 98-109; 108, sowie *K. Fuchs*, Lebensbilder vergessener Mainzer Persönlichkeiten, Mainz, 1984, 95-102; *R. Leuven*, Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollen dung, Freiburg/Basel/Wien 1983 (= E. Steins Werke, X), 38; *E. Endres*, E. Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin, München/Zürich 1987, 126 f.

ben gewonnene Stärke, mit der Anne den Tod ihres Mannes (16. November 1917) trug, war für Edith Stein eine der Erfahrungen, die sie selbst für den Glauben aufzuschließen begannen³⁰⁴.

Erik Peterson schloß mit Anne Reinach eine Freundschaft, die über dreißig Jahre, bis zu Annes Tod, hielt³⁰⁵. Auch als Bonner Professor verbrachte er die Semesterferien weiter im Göttinger "Steinsgraben", und als Anne Anfang der 30er Jahre nach München-Bogenhausen zog und das Göttinger Haus schließlich verkaufte, wohnte Peterson bei ihr in München bis zu seiner Übersiedelung nach Rom. Sie besuchte Peterson und seine Familie dort gelegentlich und stand auch mit Petersons Ehefrau Matilde in vertrauensvoller Verbindung.

Anfang des 20er Jahre hatten beide das Problem einer möglichen Konversion zur katholischen Kirche gemeinsam. Anne Reinach war in dieser Zeit häufiger in München bei ihrer Schwägerin, wobei sie auch Theodor Haecker und seine Frau besuchte. Sie konvertierte schon zu Weihnachten 1923 zur katholischen Kirche, sieben Jahre vor Peterson³⁰⁶. Nach dem Tod ihres Mannes hatte sie beschlossen, nicht wieder zu heiraten³⁰⁷ und wurde 1937 - an dem Tag, der das Datum ihrer Silberhochzeit gewesen wäre - Oblatin des Benediktinerklosters in Beuron³⁰⁸.

Trotz ihrer jüdischen Abstammung gelang es Anne Reinach, bis 1942 in München zu bleiben³⁰⁹. Dann wurde sie denunziert und floh unter Beihilfe des Benediktiners Hermann Keller außer Landes³¹⁰, zuerst nach Paris und dann weiter nach Spanien (San Sebastian), wo sie bis zum Kriegsende ein mühsames und ärmliches, von Einsamkeit und Krankheit gezeichnetes Leben führte³¹¹. 1950 kehrte sie wieder nach Deutschland, in den Münchener Raum, zurück.

Peterson hat seiner "alten Freundin" im späten Schriftchen "Als ich gestorben war" (1956) ein kleines Denkmal gesetzt. Abgesehen vom ersten Abschnitt, in dem eine Begegnung mit der Mutter erzählt wird, besteht der ganze Text aus einem Gespräch des Erzählers (Peterson) mit dieser "alten Freundin" (Anne) im "Paradies des Seelen". Es geht um das Leben im Diesseits und Jenseits, das Verhältnis der Toten zu den Lebenden und um die geschlechtsspezifische Eigenart der religiösen Erkenntnis und des Gotteslobes. Die Unterscheidungen, die Peterson in dieser dichterischen Phantasie zwischen der Geistesart des Mannes und der Frau trifft - die "alte Freundin" wie auch die Mutter bleiben

304 Vgl. *Leuven*, Heil, a.a.O. 39; *Endres*, Stein, a.a.O. 138 f. Anne Reinach erzählte Peterson übrigens in einem Brief (14.10.1921), sie habe einige Monate vor dem Tod ihres Mannes ein starkes Vorgefühl dieser Trennung gehabt. Anne Reinach hat Edith Stein, als diese schon im Karmel war, noch gelegentlich besuchen können. Von den Worten, mit denen sie auf das Martyrium Edith Steins einging, wurde schon berichtet (vgl. oben S. 198).

305 Den letzten ihrer vielen Briefe an Peterson schrieb Anne am 26. November 1953. Nach Auskunft von Dr. E. Avé-Lallement, München, befinden sich in ihrem schmalen Nachlaß (in der Münchener Staatsbibliothek) leider keine Briefe Petersons.

306 Vgl. Peterson an Haecker, 22.12.1923. Auch Adolf Reinachs Schwester Pauline (16.8.1879 - 24.3.1974) konvertierte; sie schloß sich dem Benediktinerorden (Abtei Emerton, Belgien) an.

307 So auch nach Peterson in "Als ich gestorben war".

308 Am 14.9.1937, vgl. Brief an Peterson, 19.9.1937.

309 Der Beuroner Pater Hermann Keller, mit dem sie befreundet war, hatte beim Sicherheitsdienst Garantien für sie erwirkt; sie mußte keinen Judenstern tragen und bekam auch keine jüdischen Lebensmittelkarten. Diese brieflich mitgeteilten Informationen (4.6.1987) verdanke ich Dr. Eberhard Avé-Lallement, München.

310 In ähnlicher Weise verhalf Pater Hermann Keller auch der Witwe des Religionswissenschaftlers K. Reinhardt zur Flucht (nach Auskunft von P. Burkhard Neunheuser OSB und P. Emmanuel von Severus OSB, Maria Laach).

311 Von diesen Erfahrungen berichtete sie viel in ihren Briefen an Peterson.

im "Paradies der Seelen", Peterson aber zieht es weiter ins himmlische Paradies der Engel³¹² -, zeigen, daß die Verbundenheit zwischen Erik Peterson und Anne Reinach weniger in einem intellektuellen theologischen Austausch, sondern vor allem in einem tiefen menschlichen und religiösen Verstehen wurzelte³¹³; davon zeugen auch Annes Briefe.

Die Bedeutung dieser Frau in Petersons Leben ist kaum zu überschätzen. So leidgeprüft sie selbst war, so sehr war sie in ihrer inneren Stärke und Warmherzigkeit ein ruhender und verlässlicher Pol in den wirren Fährnissen ihres Freundes, spendete Trost in der Verzweiflung und glättete auch mal mit liebevollem Scherz oder sachter Mahnung die Wogen. Rückblickend schrieb Anne Reinach 1944 an Peterson: "Ich rede mit Dir wie früher auf der Ofenbank und daran merke ich wie alt wir geworden sind, 20 Jahre ist das her (...). Aber diese 20 Jahre und einige mehr, haben wir doch zusammen gelebt, daran ändert keine räumliche Trennung was. Und wir werden (...) weiter zusammen leben, wenn wir auch nur ab und zu mit dem Taschentuch winken. Das Wissen, dass Du da bist, ist für mich immer ein köstlicher Besitz."³¹⁴

b) Hans Lipps

Im Haus am Steinsgraben 28 gesellte sich bald nach Petersons Einzug als Dritter im Bunde Hans Lipps, der sich 1921 für Philosophie an der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Abteilung der Philosophischen Fakultät in Göttingen habilitiert hatte³¹⁵. Künstlerisch wie naturwissenschaftlich reich begabt, hatte er sich zu Beginn seines Studiums in München (1909) zunächst der Innenarchitektur und dann der Architektur gewidmet, kam dann aber, nach der Lektüre der "Logischen Untersuchungen" Edmund Husserls, nach Göttingen zum Philosophiestudium (1911) und promovierte 1912 über "Strukturveränderungen von Pflanzen". Dann wechselte er über in die Medizinische Fakultät und legte 1913 die Ärztliche Vorprüfung ab. Edith Stein, die Hans Lipps sehr zusetzen war³¹⁶, meinte, Lipps habe das medizinische und naturwissenschaftliche Studium betrieben "zur Ausfüllung der Stunden, in denen man nicht philosophieren konnte"³¹⁷. Er war im Krieg zeitweise Arzt, schlug aber dann als Philosoph die akademische Laufbahn ein. Husserl bezeichnete ihn als einen der besten Schüler, den er je hatte erziehen dür-

312 Peterson will damit freilich nicht sagen, daß die Frauen nicht am himmlischen Gottesdienst teilnehmen könnten, doch geschehe dies getrennt, denn die Stimmen, mit denen jeweils Mann und Frau Gott loben, seien verschieden. Die Stimme des Mannes gleiche dem Donner, die der Frau dem Klang der Harfe (in Auslegung von Apk 14,2).

313 Anne Reinach war gebildet und sehr belesen, sie war aber keine Theologin, die in dieser Hinsicht eine ebenbürtige oder gar kontroverse Gesprächspartnerin hätte sein können; vielmehr orientierte sie sich ganz an Petersons Vorgaben. Die Tatsache, daß Peterson m.W. kaum engeren Umgang mit Frauen hatte, die ihm intellektuell und wissenschaftlich gewachsen waren, spiegelt sich übrigens in diversen Notizen zur "Inferiorität" der Frau gegenüber dem Mann.

314 An Peterson, 22.1.1944.

315 Vgl. die von E.Avé-Lallement zusammengestellten biographischen Daten, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), hrsg. v. F.Rodi, Göttingen 1989, 13-22. Lipps wurde am 22. November 1889 in Pirna an der Elbe (Sachsen) geboren und wuchs in Dresden auf. Er fiel 10. September 1941 in Rußland; eine Photographie mit dem Grab von Lipps befindet sich im Nachlaß Petersons (im Besitz der Familie).

316 Es ist bekannt, daß Edith Stein Hans Lipps geliebt hatte und damals vielleicht auch seine Frau geworden wäre, wenn es sich so gefügt hätte, vgl. dazu W.Herbstrith, Hans Lipps im Blick Edith Steins, in: Dilthey-Jahrbuch a.a.O. 31-51 (49 f, nach einem Zeugnis von Hedwig Conrad-Martius).

317 Stein, Aus dem Leben, a.a.O. 224.

fen³¹⁸. Nach Adolf Reinachs Tod war Lipps "der stärkste Repräsentant" des Göttinger Phänomenologenkreises³¹⁹. Zunächst unabhängig von Heidegger entwickelte sich Lipps philosophisch in den 20er Jahren doch in eine ähnliche Richtung wie dieser³²⁰. Lipps war sehr daran gelegen, daß der 1. Teil seiner "Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis" (Bonn 1927) vor Heideggers "Sein und Zeit" herauskam³²¹. Im zweiten Band dieser Untersuchungen (Bonn 1928) ist dann der Einfluß Heideggers unübersehbar³²², auch wenn grundsätzliche Differenzen im Verständnis der Existenz erkennbar sind³²³. Heidegger schrieb 1941 in einem Beileidsbrief an Lipps' Witwe: "Hans Lipps bleibt für mich der Einzige der Erfahrenen und Reifen, zu dem ich auch künftig im Zwiegespräch des Denkens hindenken werde."³²⁴

Peterson und Lipps kannten sich wahrscheinlich schon länger, aber erst ab 1921 bezeugen die vielen Briefe, die Lipps von diversen Stationen seiner Weltreisen als Schiffsarzt³²⁵ nach Göttingen oder von Göttingen aus nach Hamburg oder Bonn schrieb, daß Peterson in ihm einen engen Vertrauten und Freund gewonnen hatte³²⁶. Ein freundschaftliches Verhältnis unterhielt Peterson auch zu Lipps' erster Ehefrau Christine, einer Cellistin und Choreographin³²⁷.

Peterson und Lipps sind in vieler Hinsicht von ähnlicher Geistesart gewesen. Lipps galt als "eifriger Schweiger"³²⁸, der "seine Ansicht gewöhnlich in einem kurzen, aber sehr bestimmten Satz" sagte und sich näherer Erläuterungen enthielt mit der Begründung, "mehr liesse sich nicht sagen, die Sache leuchte von selbst ein"³²⁹. Peterson biß sich bekanntlich ebenfalls lieber auf die Zunge, als ein unnützes Wort zu verlieren³³⁰. Beide trafen sich in einer tiefverwurzelten Abneigung gegen vorschnelle Verallgemeinerung, strukturelle

318 Vgl. ein Gutachten Husserls vom 4.1.1921 bei F.Rodi/K.Schuhmann, Hans Lipps im Spiegel seiner Korrespondenz, in: Dilthey-Jahrbuch, a.a.O. 53-98; 57.

319 Vgl. das Vorwort von H.G.Gadamer zu H.Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis, Frankfurt 1976 (= Werke I), VII - XI; VIII f; Stein, Aus dem Leben, a.a.O. 224; vgl. zu Lipps' "Führungsrolle" auch K.Schuhmann, Hans Lipps als Göttinger Phänomenologe, in: Dilthey-Jahrbuch, a.a.O. 162-181; 167 ff.

320 Vgl. Rodi/Schuhmann, Lipps im Spiegel, a.a.O. 69.

321 Vgl. einen auch in der schnoddrigen Diktion typischen Brief von Lipps an Peterson vom 28.4.1927: "Lieber Peterson, Bitte, gehe doch noch zu dem Klostermann und mache ihm begreiflich, daß das baldige Erscheinen des Buches für mich wichtig ist. Der Druck muß fertig sein, ehe Heidegger erscheint. Sonst gibt es neue Komplikationen mit Vorwort, Anmerkungen usw. Klostermann wollte mich mit dem Honorar beschießen. Meinertwegen soll er auch dieses. Nicht wahr, Du machst das. Dein von Sorgen zerknitterter H.L."

322 Z.B. im Verständnis der eigenen "Existential-Analytik" als "Hermeneutik", vgl. O.F.Bollnow, Hans Lipps: Die menschliche Natur, in: Dilthey-Jahrbuch, a.a.O. 99-126; 118, vgl. auch Schuhmann, Lipps, a.a.O. 181: "Lipps hat sich spätestens ab 1927, dem Erscheinungsjahr von *Sein und Zeit*, in vielen Stücken von der Göttinger Phänomenologie wegbewegt."

323 Vgl. dazu Bollnow, Lipps, a.a.O. 103, im Blick auf Lipps' zentralen Begriff der inneren Durchsichtigkeit. Übrigens ist das auch ein Schlüsselbegriff Kierkegaards, vgl. oben S. 169.

324 Zit. bei Rodi/Schuhmann, Lipps im Spiegel, a.a.O. 97.

325 Lipps hatte sich 1919 in Freiburg in einen Vaterschaftsstreit mit einem Husserl-Schüler verwickelt und verlor in dem sich anschließenden Prozeß sein ererbtes Vermögen. Darum war er gezwungen, sich und seiner Familie in den Semesterferien als Schiffsarzt das Brot zu verdienen (vgl. dazu Rodi/Schuhmann, Lipps im Spiegel, a.a.O. 56, 93).

326 Diese Freundschaft ist m.W. nirgends in der Literatur zu Lipps oder Peterson in den Blick gekommen. Auch im ehrwürdigen Dilthey-Jahrbuch fehlt der Name Petersons.

327 Lipps heiratete am 19.5.1923 und wurde 1924 und 1926 Vater zweier Töchter. Peterson hat in den Turbulenzen dieser Ehe später vermittelt. Christine Lipps starb bereits am 3.7.1932. Mit Lipps hat sich Peterson noch 1937 während einer Vortragsreise getroffen; aus diesem Jahr stammen auch Lipps' vermutlich letzte Briefe an Peterson.

328 So Husserl, vgl. Rodi/Schuhmann, Lipps im Spiegel, a.a.O. 57.

329 Stein, Aus dem Leben a.a.O. 224.

330 Vgl. Barth an Bultmann, 9.10.1923, Briefwechsel Barth-Bultmann, a.a.O. 16.

Schemata und spekulative Systeme³³¹ und infolgedessen auch in der Bevorzugung des "Diskontinuierlichen" gegenüber dem Einheitlichen³³² und der Tendenz zur aphoristischen, schwer zugänglichen Äußerung³³³. Lipps war als Phänomenologe in besonderem Maße auf das Sehen als Medium der Erkenntnis und als eigenes Phänomen konzentriert; er hielt den Gesichtssinn für wichtiger als den Gehörssinn³³⁴. Dasselbe gilt für Peterson³³⁵. Beiden war dabei ein besonderes Feingefühl für sprachliche Ausdrucksformen eigen³³⁶, kann doch Erkenntnis von Wirklichkeit nur "als Konturierung durch das Wort begriffen werden, in dem sich Realität spiegelt und die Dinge sich brechen"³³⁷.

Lipps wies Peterson gelegentlich an, Literatur für ihn zu besorgen, ihm Material für seine Arbeiten nachzuschicken und Texte auszubessern. Daß die Freundschaft von Peterson und Lipps wissenschaftliche Fragestellungen einschloß, zeigt sich schon daran, daß sie für das Wintersemester 1924/25 gemeinsame Übungen zu Franz von Baaders Spekulativer Dogmatik ankündigten, die aber aufgrund von Petersons Wechsel nach Bonn nicht mehr stattfanden³³⁸. Es dürfte allerdings nicht sehr weit führen, in den Schriften von Peterson und Lipps nach direkten inhaltlichen Einflüssen aufeinander zu suchen. Die phänomenologischen Elemente in Petersons Werk³³⁹ sind für die Göttinger Phänomenologengruppe insgesamt charakteristisch. Die Differenz zwischen den Arbeiten von Lipps und Peterson ist die Scheidelinie zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft einerseits und Philosophie andererseits. Peterson entwickelte seine Gedanken weitgehend in der Exegese von Texten und der Deutung des historischen Details, und seine theologischen Aussagen betrafen nicht die menschliche Natur als solche, sondern Mensch und Welt, insofern sie im Licht der Offenbarung erscheinen. Lipps hat sich mit theologischen Fragen in seinen philosophischen Analysen nicht auseinandergesetzt. Er war zwar von der "Realität der christlichen Welt überzeugt", aber doch "ohne noch selbst drin zu sein"³⁴⁰. 1942 hegten die Philosophen Karl Reinhardt und Otto Friedrich Bollnow sowie Catharina Lipps die Absicht, Peterson als Verfasser eines persönlich gehaltenen Vorworts für eine Ausgabe Lipps'scher Aufsätze zu gewinnen, wozu Peterson auch bereit war. Für denjenigen, der sich für die Beziehung zwischen Peterson und Lipps interessiert, ist es sehr bedauerlich, daß dieser Plan nicht in die Tat umgesetzt werden konnte³⁴¹.

Die Briefe von Lipps an Peterson und von Peterson an andere³⁴² sagen einiges aus über Aufenthaltsorte, persönliche Biographie und akademische Laufbahn von Lipps. Da Lipps in seinen Kollegen (wie in seinen Schriften) schwer verständlich war, hatte er nur wenige -

331 Vgl. im Blick auf Lipps Bollnow, Lipps, a.a.O. 101, 107. Zu Peterson vgl. unten S. 720 f.

332 Vgl. K.Meyer-Drawe, Das Wort als Antwort der Dinge. Lipps und Merlau-Ponty zur Kreativität der Sprache, in: Dilthey-Jahrbuch, ebd. 127-140; 128.

333 Vgl. E.Scheiffele, "Sehen ist eine Interpretation der Dinge". Goethes Naturwissenschaft in der Sicht von Hans Lipps, in: Dilthey-Jahrbuch, a.a.O. 141-162; 144; zu Peterson vgl. unten S. 721.

334 Vgl. Scheiffele, ebd. 144 f.

335 Vgl. dazu unten S. 356 ff, 719.

336 Vgl. Gadamer, Vorwort, a.a.O. X f. Zu Petersons Verhältnis zur Sprache vgl. unten Kap. VII.2.e.

337 Meyer-Drawe, Das Wort, a.a.O. 130.

338 Vgl. das entsprechende Göttinger Vorlesungsverzeichnis.

339 Vgl. dazu unten Kap. VII.

340 Stein in einem Brief an Roman Ingarden, vgl. Herbstrith, Lipps, a.a.O. 49.

341 Vgl. Brief von Bollnow an Peterson, 16.3.1942. Bollnow bat Peterson eigens darum, Erinnerungen aus der Zeit des Göttinger Zusammenlebens in diesem Vorwort festzuhalten. Die Herausgeberin der Lipps-Werke, Evamaria von Busse, bestand aber als Schülerin von Lipps darauf, selbst eine sachliche Einleitung zu verfassen (an Peterson, 17.4.1942).

342 Im Nachlaß von Lipps haben sich leider keine Briefe Petersons gefunden (nach Auskunft von E.v. Avé-Lallement, der den Nachlaß von Lipps kürzlich für die Bayerische Staatsbibliothek erwerben konnte).

wenngleich interessierte - Zuhörer³⁴³, dafür aber umso mehr Schwierigkeiten, bei Berufungen zum Zuge zu kommen. Peterson hat an Lipps' Anstrengungen um seine akademische Zukunft großen Anteil genommen³⁴⁴ und sich immer wieder für ihn eingesetzt. 1930 schrieb er an Carl Schmitt, er mache sich große Sorgen um das Schicksal von Lipps, der immer leer ausgehe bei der Vergabe von philosophischen Lehrstühlen, die "fast alle nach politischen Gesichtspunkten besetzt" würden. Schmitt solle sich in Halle, wo gerade ein Lehrstuhl vakant geworden war, für Lipps einsetzen oder ihn sonstwo unterbringen: "Lipps verdient es, daß man sich um ihn bemüht."³⁴⁵

Im Blick auf Petersons theologische Entwicklung geben Lipps' Briefe nicht allzuviel her. Man kann ihnen nur entnehmen, daß Lipps von Petersons schriftlichen Äußerungen rundum begeistert war³⁴⁶. Husserl sagte einmal, in den Briefen von Lipps stünde nichts darin³⁴⁷. Lipps brachte mit den riesigen - damit der Größe seiner Gestalt entsprechenden - und wahrhaft hieroglyphischen Lettern seiner Handschrift nur wenige Sätze auf den Briefblättern unter³⁴⁸. In diesen Sätzen pflegte er Peterson vor allem Absonderlichkeiten und nicht selten Pikanterien aus dem Göttinger Gesellschaftsleben mitzuteilen (gelegentlich fühlt man sich an die Faust-Szenerie von "Auerbachs Keller" erinnert), häufig in deftigen Wendungen.

So eigenartig die Briefe von Lipps sind, so eigenartig war auch der Mensch, der sie verfaßte. Lipps konnte nicht nur gelegentlich auf absonderliche Einfälle zur persönlichen

343 Vgl. *Rodi/Schuhmann*, Lipps im Spiegel, a.a.O. 72, unter Berufung auf Bollnow.

344 Am 4.5.1925 schickt Lipps beispielsweise die Abschrift eines freundlichen Gutachtens, das Scheler ihm ausstellte (vgl. den Text bei *Rodi/Schuhmann*, Lipps im Spiegel, a.a.O. 61), bittet Peterson, seine Habilitationsschrift in Empfang zu nehmen und sich für ihn bei den ihm bekannten Kommissionsmitgliedern umzutun. Im Dezember 1926 bemüht sich Lipps in Prag um einen Lehrstuhl. In einem Brief vom 16.5.1927 erfährt man, daß es Lipps immer ganz krank mache, wenn er seinem phänomenologischen Kollegen und Rivalen Moritz Geiger gegenüber sitzen müsse. Am 30.11.1927 teilt Lipps Peterson mit, Husserl habe ihm ein vorzügliches Gutachten geschrieben. Es finden sich darüberhinaus gelegentliche Berichte über den Fortgang seiner Studien, sie sind inhaltlich aber meist nicht sehr vielsagend (vgl. z.B. 26.1.1926: "Ich kriege jetzt lauter schöne Sachen raus. Das ist immer so, wenn der Mond zunimmt").

345 Peterson an Schmitt, 6.9.1930. Peterson wiederholt die Bitte am 24.10.1930. Ob Schmitt ihr entsprochen hat, ist bislang nicht bekannt (Lipps wurde erst 1936 Ordinarius in Frankfurt). Lipps und Schmitt waren schon seit 1924 miteinander in Kontakt, nachdem Lipps Sonderdrucke an Schmitt geschickt hatte und dieser sich "in hohem Maße interessiert" zeigte, vgl. Brief von Schmitt vom 7.8.1924, abgedruckt bei *Rodi/Schuhmann*, Lipps im Spiegel, a.a.O. 59; Schmitt zitiert Lipps einmal in seiner "Verfassungslehre" (Berlin 1970⁵ [1928¹], 236); vgl. weitere Zeugnisse Schmitts über die "unmittelbare juristische Verwertbarkeit" der Lipps'schen Untersuchungen ebd. 78 (Brief Schmitts vom 1.8.1928 über die "Phänomenologie der Erkenntnis") sowie 86 (Dank für den "großen Genuß" und die "bedeutende Belehrung", die ihm Lipps Aufsatz "Beispiel, Exempel, Fall" [Berlin 1931] bereitet hatte). Da Peterson Schmitt erst im Herbst 1924 persönlich kennenlernte, hat er diesen Kontakt zwischen Lipps und Schmitt wohl nicht vermittelt. Er wurde in der Folgezeit aber gelegentlich Vermittler im Austausch zwischen den beiden (vgl. z.B. Briefe von Peterson an Schmitt, 17.3.1925, 16.10.1925, 22.12.1925). Lipps war seinerseits von Schmitts Arbeiten ganz begeistert (Schmitt schickte an Lipps gelegentlich auch einmal einen Sonderdruck; den Rest der Werke legte sich Lipps selbst zu, vgl. Lipps an Peterson, 29.1.1925).

346 Beispielsweise Petersons oben (S. 213 f) erwähnter Brief an Hirsch, den Lipps wohl in einer Abschrift zu lesen bekam, wird von Lipps folgendermaßen kommentiert: "Der Brief, den Du Hirsch geschrieben hast, ist so schön, daß ich allemal, wenn ich ihn lese, richtiges Herzklopfen kriege." Ein weiterer Brief von Lipps, der sich wahrscheinlich auf den Vortragstext, aus dem "Was ist Theologie?" entstand, beziehen dürfte, besteht aus nicht viel mehr als dem einen Satz: "Ich will Dir nur aufschreiben, daß Dein Vortrag das Schönste ist, was ich überhaupt gelesen habe." (12.7.1925).

347 Vgl. *Stein*, Aus dem Leben, a.a.O. 334.

348 Vgl. zum Aussehen dieser für Unkundige nicht entzifferbaren Briefe und ihren Inhalten *Stein*, Aus dem Leben, a.a.O. 334. S.359 f ist auch die Photographie eines solchen Schreibens (vom 12.4.1923 aus Göttingen) zu bewundern; wer es zu lesen vermag, wird finden, daß Lipps darin Edith Stein Grüße von Peterson ausrichtet. - Auch *Gadamer* fand die Handschrift von Lipps einiger Sätze wert (vgl. Vorwort, a.a.O. VIII).

Lebensgestaltung verfallen³⁴⁹, er war überhaupt ein Original und lebte zugleich "in der Zeit und außerhalb der Zeit, mitten im Leben und doch ein Sonderling, aufgeschlossen und für sich"³⁵⁰. Jede Gelegenheit ergriff er, die Zwangsjacke bürgerlicher Ordnung abzuwerfen. Kriegszeiten waren ihm darum eine willkommene Abwechslung, und Edith Stein erzählt, er habe im Unterstand ebensogut arbeiten können wie bei der Musik eines Cafés oder Tanzlokals in Göttingen³⁵¹. Lipps war freilich keineswegs eine problemlose Frohnatur. Stereotyp in seinen Briefen ist die Feststellung, daß alles äußerst traurig, er darum sehr betrübt sei und sehnüchtig Petersons nächstem Aufenthalt in Göttingen entgegenharre. Lipps hat von sich selbst einmal gesagt, daß er "entweder traurig oder albern" sei³⁵². Aus Anne Reinachs Briefen ist auch dies noch zu entnehmen, daß Peterson mit Lipps einmal den "Bund der Frühgealterten" geschlossen hatte³⁵³.

c) Der Bohémien

Die Kameradschaft mit Lipps hat nun auf Peterson in seltsamer Weise abgefärbt. Peterson legte Anfang der 20er Jahre jegliche pietistische Scheu vor den sogenannten "Mitteldingen", den angenehmen Zerstreuungen des geselligen Lebens, ab³⁵⁴ und wurde Lipps' geschätzter Begleiter auf den Streifzügen durch die Göttinger Gaststätten³⁵⁵. "Über Ihren Lebenswandel bin ich natürlich entsetzt", schrieb Anne Reinach mit gespielter Entrüstung³⁵⁶. Peterson ging sehr spät zu Bett, und seine "Nacht"ruhe endete wohl meist erst im Verlauf des Vormittags³⁵⁷. Er konnte sich das leisten, fanden doch seine Vorlesungen

349 Stein, *Aus dem Leben*, a.a.O. 248, berichtet aus dem Jahr 1913 von einem "Schlafexperiment", in dem Lipps versucht habe, durch Ausdehnung der Schlafeinheiten (bis auf 21 Stunden wollte er es bringen) die Konzentration in der Arbeitszeit zu erhöhen. *Gadamer* erzählt, daß Lipps im Winter, eingemummt in Mantel und Decken, in seiner Bad Homburger Wohnung der Kälte widerstand, da er meinte, sein riesiger Gummibaum würde die Heizung nicht vertragen (Vgl. Vorwort, a.a.O. VII). Zu einigen riskanten Maskeraden von Lipps gegenüber den Nationalsozialisten vgl. *Rodi/Schuhmann*, Lipps im Spiegel, a.a.O. 94 ff. Lipps selbst war schon 1934 in die (allerdings als eher harmlos geltende) Reiter-SS eingetreten, als die SS kriegsgediente Ärzte suchte und deshalb an ihn herangetreten war. So hoffte er die eigene Stellung und damit den Unterhalt seiner Familie zu sichern, vgl. ebd. 90 ff. Hier ist auch ein entlastender Brief Anne Reinachs an seine Witwe abgedruckt.

350 F. Neumann an Peterson, 30.11.1947. Neumann bezieht sich auf einen Brief Petersons vom 25.7.1942, in dem dieser ihn im Blick auf das von Lipps' Witwe gewünschte Vorwort um die Niederschrift seiner Erinnerungen an Lipps gebeten hatte. Dieser Brief zeigt, daß Peterson sich ernstlich an die Arbeit des besagten Vorwortes zu den Lipps-Werken hatte begeben wollen.

351 Vgl. *Aus dem Leben*, a.a.O. 334.

352 Vgl. *Rodi/Schuhmann*, Lipps im Spiegel, a.a.O. 96. Der Wirt einer Hafenkneipe soll Lipps einmal für einen Clown gehalten haben.

353 An Peterson (römischer Ankunftsstempel 14.4.1937). Peterson schrieb schon 1925 - er war gerade 35 Jahre! - im Blick auf die Kritik seiner protestantischen Kollegen, ob es denn unrecht sei, "wenn ich darüber indigniert bin, daß man einen so alten Mann wie mich in dieser Weise zum besten hält" (an Karl Barth, 6.11.1925).

354 Vgl. noch die Tagebucheintragung vom 12.6.1918: "Der Teufel macht ernsthafte Angriffe, um mich wieder in seine Klauen zu bekommen. Er macht mich reichlich satt, gibt mir Lust zum Kaffehaus- und Wirtshausrennen".

355 Vgl. z.B. Brief von Lipps an Peterson (Poststempel vom 15.11.1925).

356 Nicht näher datierter Brief, ca. 1922.

357 Das geht aus einer spöttischen Bemerkung Anne Reinachs - in einem ebenfalls nicht datierten Brief aus derselben Zeit hervor: "Aber Ihr Teleqramm war schön. Und wie früh sind Sie denn da aufgestanden? Es war ja schon um 10 Uhr abgeschickt.-".

und Übungen fast ausnahmslos erst am Nachmittag statt³⁵⁸. Er war nicht nur in Cafés und Tanzlokalen - in Göttingen vor allem im noch heute existierenden Café "Cron und Lanz" sowie im bis in die 50er Jahre bestehenden "Café National" im Grätzelhaus - zu finden, sondern hegte zusammen mit Lipps auch eine Vorliebe für Kino und Kabarett³⁵⁹. Karl Barth mutmaßte süffisant, einem Referat von Peterson über "Das Lob der Engel und der Lobpreis der Mystik" würde sich wahrscheinlich ein Kino-, zumindest aber ein Café-Besuch anschließen³⁶⁰. In Bonn ging dieses Treiben weiter. Hier war das in der Nähe der Universität gelegene Weinhaus Streng einer der bevorzugten Aufenthaltsorte Petersons³⁶¹. Er saß aber auch "viel mit Studenten in Bonner Cafés"³⁶². Benno von Wiese, der bekannte Germanist, hat als Student Peterson in Bonn kennengelernt und berichtet:

"Gelegentlich trafen wir uns in einer Bar in der Nähe des Bahnhofs, wo wir gerne tanzten und die Schlager von damals hörten, zum Beispiel den über den treuen Husaren, der sein Mädchen länger als ein Jahr geliebt hat. Auch im Bürgerkeller saßen wir zusammen, wo Peterson uns, die wir so wenig besaßen, großzügig zum Wein eingeladen hat."³⁶³

Von Wochenenden, an denen er "sehr viel schönen Wein" getrunken und getanzt habe, berichtete Peterson an Carl Schmitt³⁶⁴. Noch im Alter, als Lieder aus der Jugend plötzlich in der Erinnerung wieder hochstiegen, konnte er über den Sinn des französischen Einsprengsels "Vive la compagnie" im bekannten Geselligkeitslied "Ich nehme mein Gläslein in die Hand" nachsinnen³⁶⁵.

Peterson arbeitete mit höchster Akribie, erweckte aber doch nach außen hin den Eindruck, er habe immer Zeit. Diesen Lebensstil fanden alle bemerkenswert, die ihn in dieser Zeit kannten: "Fast snobistisch" und "dandyhaft" nannte ihn Wolfgang Trillhaas³⁶⁶; von einem "merkwürdigen, halb durch mondäne, halb durch hieratisch-asketische Formen niedergehaltenen Enthusiasmus" und von "Bizzarerien" sprach Karl Barth³⁶⁷ und von einem "bohémehaften" Leben Benno von Wiese³⁶⁸.

Diese Lebensweise wirkte sich auch auf die Lehrverpflichtungen aus. Benno von Wiese meinte, dieser Lebensstil sei der Grund dafür gewesen, daß Peterson seine Vorlesungen "immer wieder ausfallen" ließ³⁶⁹. Gewiß waren oft auch Petersons Erkrankungen und

358 Ausgenommen der ersten Kirchengeschichtsvorlesung, die auf die Zeit von 11 - 12 Uhr festgesetzt war. In Bonn war es etwas anders: Die meisten Vorlesungen hielt Peterson am fortgeschrittenen Vormittag (zwischen 11 und 13 Uhr), gelegentlich las er auch schon um 9 Uhr.

359 Vgl. z.B. die Briefe von Lipps an Peterson mit Poststempel vom 11.6.1926 und vom 31.1.1927.

360 Vgl. Barth an Thurneysen, 22.9.1924, Briefe II, 274.

361 Man kann das einer Postkarte von Wilhelm Neuß entnehmen, vgl. dazu auch unten S. 722.

362 So die Erinnerungen eines Bielefelder Pfarrers an seinen einstigen Lehrer (nach Mitteilung von Günther Schmitz).

363 Vgl. von Wiese, Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 123.

364 Vgl. z.B. Brief vom 20.11.1928. Einen von Peterson bevorzugten Wein nennt Johannes Kirschweg (vgl. zur Person unten S. 723): "Wie oft habe ich an Sie gedacht und an unsere Nachmittage in Bonn. Neulich war ich ein paar Tage in der Bourgogne, auch in Gervay Chambertin. Das war glaub ich einer unsrer Lieblingsweine." (An Peterson, 14.3.1930).

365 Vgl. Tagebucheintragungen vom 16.3.1958 und vom 11.5.1958.

366 Vgl. Aufgehobene Vergangenheit, a.a.O. 98; sowie nach Mitteilung an mich.

367 Vgl. Briefwechsel an Bultmann (9.10.1923), Briefwechsel Barth-Bultmann, a.a.O. 16, an F.Bolgiani (12.8.1963), in: Briefe 1961-1968, hrsg. v. J.Fangmeier, Zürich 1975 (= Werke V), 166; sowie an O.Cullmann, zit. bei E.Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1978³, 147.

368 Vgl. Ich erzähle mein Leben. a.a.O. 124. "Er schien uns so eine Art Bohème-Typ zu sein", erzählte auch der Bielefelder Pfarrer (nach Mitteilung von G.Schmitz).

369 Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 124. Den Erinnerungen Käsemanns zufolge ließ Peterson gelegentlich sogar pro Woche zwei Veranstaltungen ausfallen.

nervliche Krisen daran schuld, daß er nicht zur Vorlesung erschien. Doch er brachte es durchaus fertig, eines sommernachmittags sein Auditorium nach Hause zu schicken mit der Begründung, es sei heute zu heiß, um Vorlesung zu halten³⁷⁰. Peterson versetzte nicht nur seine Studenten, sondern gelegentlich auch Kollegen, um statt dessen einen "netten Ausflug ins Siebengebirge" zu unternehmen³⁷¹. Mitunter "floh" er auch nach Köln³⁷², beispielsweise um dort den Karneval zu feiern³⁷³.

Peterson dokumentierte seine gesellschaftliche Unangepaßtheit darüberhinaus durch skurrile modische Einfälle in seiner Kleidung³⁷⁴ und Frisur³⁷⁵. Wolfgang Trillhaas erinnerte sich an eine Erzählung von Karl Barth, derzufolge Peterson eines Tages in Göttingen mit einem absonderlichen Monokel gesichtet ward. Auf Barths Nachfrage sagte er, dieses Monokel sei "ohne Wirkung"³⁷⁶. Die widersprüchliche Natur dieses einerseits kompromißlosen Theologen, andererseits in moralischen Fragen sehr toleranten "Dandys" war vielen Bekannten ein Rätsel:

"Der gleiche Peterson konnte sich auch wieder mit einigen von uns, die, wie ich, ganz anders dachten [in Fragen des Glaubens], in einer gemeinsamen, gleichsam außergesellschaftlichen Lebensweise zusammenfinden. Ein Moralist war er durchaus nicht, intolerant nur dort, wo es um die theologische Interpretation des Glaubens ging."³⁷⁷

Diese "außergesellschaftliche Lebensweise" wirkte in den akademischen Kreisen natürlich auch anstößig. Paul Adams schrieb Ende der 20er Jahre einmal aus Berlin: "Die Protestanten scheinen sich auch in Bonn um Sie zu kümmern: d.h. um Ihr Privatleben (Cabarettbesuch). Vielleicht sucht man Ihnen auf diese Weise einen Strick zu drehen; er dürfte ja schwer halten."³⁷⁸

Bei diesen Lebensgewohnheiten blieb von Petersons Gehalt nicht viel übrig. Auch als Bonner Ordinarius klagte er ständig darüber, kein Geld zu haben, so daß ihm manchmal noch nicht einmal Reisen innerhalb Deutschlands (z.B. zu Karl Barth nach Münster oder zu Carl Schmitt nach Berlin) möglich waren. Den größten Teil der Mittel, über die er verfügte (beziehungsweise auch *nicht* verfügte), verschlang ohnehin seine Bibliothek, die denn auch schnell einige Berühmtheit erlangte.

370 Eine persönliche Erinnerung von Trillhaas.

371 Auf eine solchermaßen nicht eingehaltene Abredung kommt mit einiger Ironie der Neutestamentler K.L.Schmidt zu sprechen, vgl. Brief an Peterson, 15.10.1929.

372 Vgl. an Carl Schmitt, 22.12.1925, aus Göttingen: "Hier gibt es kein Köln, in das man fliehen kann, hier muß man im Stellungskrieg aushalten." Auch Käsemann hatte von Barbesuchen Petersons in Köln gehört.

373 Am 8.3.1929 berichtet Peterson in einem Brief an Schmitt von der Bekanntschaft mit einigen Juristen, die er auf dem Kölner Karneval kennengelernt habe.

374 Photographien aus den 20er Jahren (im Besitz der Familie) zeigen Peterson in damals vermutlich modischen Anzügen mit Stehkragen und gemusterter Krawatte, auf dem Kopf einen Zylinder (bei offiziellen Anlässen) oder eine Melone.

375 Bis Anfang der 30er Jahre frisierte sich Peterson einen strengen Mittelscheitel, der offenbar schon für den damaligen Geschmack exzentrisch wirkte.

376 Nach Mitteilung von W.Trillhaas an mich. Den Photographien nach zu urteilen, trug Peterson als Student immer ein Monokel; in Bonner Zeit sieht man auf seiner Nase eine Hornbrille mit kreisrunden Gläsern.

377 Benno von Wiese, Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 124.

378 An Peterson, 18.3.1929.

Exkurs 8: Petersons Bibliothek

Petersons Verhältnis zu den Büchern, das schon fast an eine Bibliomanie grenzte, verdient einen kleinen Exkurs. Schon 1918 ist in seinem Tagebuch von ihnen die Rede - "Wollte Bücher bestellen. Gott verbot es."³⁷⁹ - und von den Schulden, die sich durch die Bücherkäufe summierten. Zahlungsanmahnungen von Buchhändlern und Verlagen finden sich in seinem Nachlaß zuhauf. Wie solche Käufe vonstatten gegangen sein mögen, mag eine Passage aus einem (undatierten) Brief von Lipps belegen. Peterson solle sofort in eine bestimmte Buchhandlung gehen und für ihn "den Deskartes" kaufen: "Er ist *unerhört* billig, und das Fräulein hat dich doch gern und wartet dann vielleicht mit dem Bezahlen." Bereits in der Göttinger Zeit war das große Studierzimmer Petersons über und über mit Büchern gefüllt. Da die Räumlichkeiten nie ausreichten, um die Bibliothek zu fassen, stellte Peterson die Bücher nicht aufrecht in die Regale, sondern stapelte sie. Als er nach Bonn umzog, benötigte er bereits 40 Kisten, um die Bibliothek zu transportieren³⁸⁰. Nach seiner Konversion 1930 bis zum Jahr 1934 verstopfte diese in der Zwischenzeit sicher noch weiter gewachsene Sammlung dann Anne Reinachs Münchener Wohnung am Kufsteiner Platz 4/IV. Peterson konnte seine Bücher aufgrund seiner prekären finanziellen Lage nicht nach Rom mitnehmen und mußte sie verkaufen. Mindestens 5000 Reichsmark sollte das einbringen³⁸¹. Schließlich nahm sie die Erzabtei Beuron, doch es gab noch eine Verzögerung, weil ein Gläubiger Petersons die Bücherbestände pfänden ließ³⁸². Unter allen Privatbibliotheken, die die Abtei in diesen Jahrzehnten aufkaufte, brachte "jene Erik Petersons (1934) den wertvollsten Zuwachs"³⁸³. Freilich bekam das Kloster Beuron von Peterson nicht alle Bücher: Eine kleine Handbibliothek, bestehend aus 100 Reclambändchen, veräußerte Peterson anderweitig³⁸⁴. Er ließ sich von Anne Reinach in diesem Zeitraum auch immer wieder gewünschte Bücher nach Rom schicken (beispielsweise Werke von Kierkegaard, Newman, Bousset und Natorp). Die Buchbestände, mit denen Peterson in Rom begann, waren wohl trotzdem nur sehr klein. Angesichts seiner beständigen finanziellen Notlage ist es umso erstaunlicher, daß Anne Reinach bereits 1946 - im Blick auf Petersons Überlegungen, Italien zu verlassen und vielleicht sogar in die USA zu gehen - während aus Spanien schreiben konnte, es spekulierten dort schon alle auf seine Bibliothek³⁸⁵. Etliche Bände hatte sich Peterson gewiß auch durch die vielen Rezensionen erworben, die er in den 30er Jahren vor allem aus dem Grunde schrieb, um der besprochenen Bücher kostenlos habhaft zu werden. Doch auch bei den Büchern, die er von seinen knappen Einkünften kaufte³⁸⁶, ist zu bedenken, daß für einen Gelehrten die Bibliothek ja kein Luxus ist, sondern unabdingbare Voraussetzung seiner wissenschaftlichen Arbeit und damit auch wieder des Broterwerbs. Als Peterson 1955 in Rom für einige Zeit in eine wesentlich kleinere Wohnung umziehen mußte (an der Viale Vaticano 25 IV) und dort keinen Platz hatte, seine Bibliothek aufzustellen, mußte er auch seine wissenschaftlichen Studien einstellen³⁸⁷.

Der Grundbestand an Büchern, den nach Petersons Tod die heutige "Biblioteca Erik Peterson" in Turin erwarb, bestand aus ca. 6500 Büchern und ca. 1500 Schriftchen und Zeitschriften³⁸⁸.

379 Tagebucheintragung, 14.5.1918.

380 Das geht aus dem verlängerten Brief eines Bonner Vermieters hervor, der auf Wunsch von Peterson bereits einen Träger für diese Kisten bestellt hatte; Peterson machte die Anmietung dieser Wohnung kurzfristig wieder rückgängig. Er wohnte dann in der Meckenheimer Allee 43.

381 Vgl. Anne Reinach an Peterson, 29. [4.?] 1934.

382 Vgl. Anne Reinach an Peterson, 27.10.1934.

383 U. Engelmann, Hundert Jahre Bibliothek Beuron, in: Beuron 1863-1963. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen, Beuron 1963, 395-440; 420.

384 Nach Mitteilung von Huberta Frein von Gumpfenberg, die in Besitz dieses kleinen Bestandes gelangte; vgl. zu diesen Büchern auch oben S. 69.

385 An Peterson, 19.9.1946.

386 Anschaulich deutlich wird Petersons Prioritätenkonflikt in einem Brief an Thomas Michels vom 20.6.1947, in dem er um die Zusendung zweier amerikanischer Fachbücher bittet: "Es ist gewiß verrückt von mir, so etwas zu erbitten, wo es an Geld und Lebensmitteln fehlt, aber ich bin im Moment von der Passion des Studiums ergriffen."

387 Peterson an Thomas Michels, 21.6.1955.

388 So nach dem Kaufvertrag vom 23.10.1961. Den Auskünften Franco Bolgianis zufolge hatte Peterson noch zu Lebzeiten über den Verkauf seiner Bücher verhandelt, u.a. auch schon mit dem damaligen Turiner Professor und späteren Kardinal Michele Pellegrino. Daneben habe es noch andere Angebote, z.B. aus Bonn, Wien und den USA gegeben.

Vorwiegend handelte es sich dabei um religionsgeschichtliche und patristische Fachliteratur, aber auch viele dogmatische und systematische Werke sowie belletristische Bücher waren darunter. Peterson ging mit seinen Büchern sehr pfleglich um; es finden sich in ihnen so gut wie keine Eintragungen. In der Fachliteratur sind lediglich manche Begriffe säuberlich unterstrichen. Wahrscheinlich handelt es sich um Stellen, die Peterson in seinem Zettel "kasten" dokumentierte³⁸⁹.

Oberflächlich betrachtet, scheinen die Inhalte von Petersons Theologie und seine Lebensweise zwischen 1920 und 1933 in grellem Gegensatz zu stehen. Wenn man sich fragt, wie denn aus dem einstigen bescheidenen Pietisten und dann dem "Mönch" eines sozusagen privaten Ordens eine Art "Dandy" werden konnte, wird man nicht umhin können, noch einmal auf Kierkegaard zurückzugreifen.

"Ich hatte kein Kloster, in das ich hätte flüchten können, eine Umgebung zu suchen, die doch irgendwie der Beschäftigung meines Inneren entspräche", klagt Johannes Climacus. "Ich wählte den einzigen Ausweg, der in der Christenheit noch war: den, der Leichtsinnigste von allen zu scheinen (...), um in dieser ernsthaften Welt doch womöglich zu umschirmen, was ich in meinem Innersten barg"³⁹⁰. Diese Figur, sich selbst in der eigenen, für andere sichtbaren Lebensweise "entgegenzuarbeiten", findet sich auch in den Selbstdeutungen Kierkegaards. Sie war für ihn notwendige Konsequenz der Feststellung, daß einerseits das Christentum seiner Gegenwart ein "Sinnentzug" sei, der die unmittelbare Mitteilung verbiete, andererseits aber er selbst als Dichter auch gar keine "Vollmacht" in der Verkündigung beanspruchen dürfe³⁹¹. Er verfolgte darum eine Taktik der "Irreführung", in der "eine dialektische Verdopplung im Dienste des Ernstes angewandt wird", durch die "Mißverständnisse und vorläufige Verständnisse abgewehrt" werden, "indessen die wahre Erklärung zu finden ist für den, welcher redlich sucht"³⁹². Das "mönchische" Dasein des "Einzelnen" Kierkegaard vollzog sich keineswegs in asketischer Selbstkasteiung. Man braucht mit Theodor Haecker nur darauf hinzuweisen, wie vieles von Kierkegaards Leben unter die Kategorie des "Interessanten" fiel, und sich vorzustellen, "wie er eine Zeitlang gleich einem Dandy gekleidet war, jeden Tag in die Konditorei, jeden Abend ins Theater ging und um Mitternacht eine große Flucht von Zimmern erleuchtet hielt"³⁹³. Nachforschungen über Kierkegaards Vermögensverhältnisse und Ausgaben haben ergeben, daß seine verschwenderische Lebensführung der Hauptgrund für die gänzliche Aufzehrung seines Vermögens gewesen sein muß. "In Zeiten seelischer Depression scheinen Kierkegaard Wagenfahrten unentbehrlich gewesen zu sein. Weiter schätzte er gutes Essen und Trinken, die feinsten Zigarren und den stärksten Mokka. Ferner war Kierkegaard in Gaststätten und Cafés ein oft gesehener und bei den Wirten geschätzter Gast"³⁹⁴.

Bei Peterson verhielt es sich ähnlich wie bei Kierkegaard: Die grelle Außenseite seines dandyhaften Lebenswandels verbarg die Innenseite der ans Mark gehenden Auseinandersetzungen mit religiösen Fragen. Er wurde dieser Maskerade auch keineswegs froh: "Ich versuche wie ein Narr zu leben und werde darüber ganz tief- und trübsinnig."³⁹⁵ Wenn Petersons Studenten vermuteten, die in seinen Vorlesungen durchschimmernden "mystischen Sehnsüchte" seien wohl Ausdruck des schlechten Gewissens ob seines "Doppellebens"³⁹⁶, so verhielt es sich in Wirklichkeit gerade umgekehrt: Peterson suchte

389 Vgl. zu Petersons Kartothek unten Kap. VI.2.b.ii.

390 Einübung im Christentum, 228.

391 Vgl. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 3 ff.

392 Ebd. 29 f.

393 Haecker, Christentum und Kultur, a.a.O. 101.

394 E. Alker, Zur Biographie Sören Kierkegaards, in: Hochland 34/2 (1937), 277-295; 293.

395 An Haecker, 18.7.1921.

396 Nach Information von Dr.L.Schiedermaier.

sich mit seinem exzentrischen Leben vom Druck der religiösen Fragen zu entlasten³⁹⁷. Anders als beim Schriftsteller Kierkegaard bezog sich das Narrendasein des Theologen Peterson allein auf die Lebensform, nicht aber auf seine theologischen Äußerungen. Hier sagte er stets ungeschminkt, was seiner Ansicht nach zu sagen war. Es bereitete ihm großen Kummer, wenn das, "was ernsthaft gemeint war, ästhetisch aufgenommen wird"³⁹⁸.

Petersons Theologie und damaliger Lebensform ist gemeinsam, daß sie in ausgemachtem Widerspruch zu Lehre und Leben seiner Kollegen standen. In der Nachahmung Kierkegaards wie der kynischen Philosophen wollte er durch den Affront einer skandalösen Lebensweise seinen Protest gegen die etablierte Theologie im besonderen und die bürgerliche Kultur im allgemeinen zum Ausdruck bringen.

Peterson sah in seinem Kolleg über die Religionsgeschichte des Hellenismus (WS 1920/21) im Lebenswandel der Kyniker als asketische Bettler einen Vorklang des späteren Mönchtums, auch wenn sich natürlich das aufklärerische Anliegen des Kynikers von den religiösen Motiven der Mönche unterschied. Er verglich das Selbstverständnis des Kynikers als Kundschafter (*kataskopos*) und Aufseher (*episkopos*) mit Kierkegaards Selbststilisierung als "Polizeigenie". In seiner Kulturkritik sei der Kyniker indirekt bedeutsam auch für die Religion, "denn wahre Religion kann nicht leben, wenn die Menschen in der Kultur - im Diesseits - aufgehen". Der Kyniker habe das Unselige des Menschenlebens im gegenwärtigen Zustand der menschlichen Kultur gesehen, "denn die Kultur ist die Schöpferin aller möglicher sinnloser Konventionen, Vorurteile, falscher Werte und unsinniger Bedürfnisse". Peterson sah in dieser Hinsicht im Kynismus den Gegensatz zum Epikuräismus, dessen Vater - Epikur - er ungefähr ebenso unsympathisch schilderte wie Spener, nämlich als überheblich, schulmeisterlich, unoriginell und unfruchtbar, unmännlich, weich und materialistisch: "Er war der Heros des aufgeklärten hellenistischen Spießbürgertums." Diesem genußverhafteten Typus des "Bourgeois in seinem mißglückten Verhältnis zum Geist" steht nun der Kyniker gegenüber als "Mensch, der ein unbezwingbares Vergnügen daran findet, den bourgeois zu ärgern (...). Auf der einen Seite die *logia* des Propheten³⁹⁹, auf der anderen Seite Witz und Paradoxie derer, denen die Wichtigtuerei der bürgerlichen Gesellschaft lächerlich erscheint."

Peterson ermüdete "diese - sicherlich dem Untergang geweihte - Welt kleinlichster *bourgeoisie*" der Universitäten und Fakultäten⁴⁰⁰. "Auf dem geschmolzenen Schnee, inmitten eines Schmutzes, den es in dieser metaphysischen Zähle nur in Mitteldeutschland gibt", berichtet er 1925 von seinen Weihnachtsferien in Göttingen⁴⁰¹, "wandeln die Ordinarien der Göttinger Universität mit der Souveränität, die ein Bauch und ein Bart verleihen, und bringen jeden, der aus dem Rheinland kommt, in den Zustand einer unerträglichen Exaltation". Er hätte nichts dagegen gehabt, wenn "die Kommunisten" diese akademische Welt "als bürgerlichen Unfug zerstören würden"⁴⁰² oder, besser noch, "bald der jüngste Tag kommt und alles offenbar macht"⁴⁰³. Peterson fühlte sich insbesondere unglücklich "unter dieser Theologie, wo jeder Professor eine Privatauffassung vom

397 Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Peterson in seinem letzten Tagebuch Kierkegaard eben diesen "Vorwurf" machte, mit seinen Zerstreuungen der mystischen Nähe Gottes ausgewichen zu sein. Peterson selbst lehnte im Alter die Scheinwelt von Kino, Tanz und Unterhaltungsmusik aus eben diesen Gründen völlig ab.

398 An Carl Schmitt, 29.12.1925.

399 Peterson meint Epikurs "Freundschaftsbund", den er mit einer Freimaurerloge vergleicht.

400 An Barth, 21.7.1921.

401 An Carl Schmitt, 22.12.1925.

402 An Barth, 16.7.1927.

403 An Barth, 6.8.1927.

christlichen Glauben hat, die er einer richtungslos gewordenen Philosophie, einer ahnungslos gewordenen Wissenschaft, ephemeren Erlebnissen und abstrakten Ansprüchen entnimmt", in der keiner des anderen Sprache verstehe, gegenseitige Verdächtigungen, Beschimpfungen und Ausgrenzungen an der Tagesordnungen seien⁴⁰⁴. "Man bildet sich ein, man verkünde den christlichen Glauben, und man doziert doch nur den Bodensatz der Weisheit jeweiliger Generationen. In der Garküche dieser unsaubersten aller Theologien wird von Blüher und Spengler bis Dostojewski und Hölderlin alles verarbeitet. Tue ich Unrecht, wenn ich lieber ins Café oder Kino als in diese übelriechende Küche gehe?"⁴⁰⁵

Verglichen mit dem Dandytum, das Peterson in den 20er Jahren lebte, scheint sein späteres römisches Dasein als Familienvater einen neuerlichen Bruch darzustellen. "Ein gut bürgerlicher Haushalt. Nichts von Boheme-Atmosphäre!", erinnert sich Patensohn Günther Schmitz an einen Besuch bei Peterson im Dezember 1935. In gewisser Weise hat Peterson seine antibürgerliche Einstellung aber auch dann noch, wenn auch unter den konkreten Umständen eher *volens*, durchgehalten. Er fand, die beständige materielle Not, in der er mit seiner Familie leben mußte, habe doch ihr Gutes: "Man wird kein Bourgeois. Und wenn man Gott auch nicht mit Plato dafür danken kann, dass man nicht als Barbare zur Welt gekommen sei, dafür kann man dankbar sein, dass man vor der beamteten *sécurité* des Bourgeois bewahrt bleibt."⁴⁰⁶ Petersons Leben in Rom, das vom Zwang geprägt war, jede Lira dreimal umzudrehen, bevor man sie ausgab⁴⁰⁷, gemahnt in manchem an das Schicksal des ebenso antibürgerlichen Léon Bloy, der mit seiner schriftstellerischen Arbeit auch nicht den Unterhalt der Familie sichern konnte. Anders als Bloy hat Peterson seine materielle Bedrängnis und moralische Anklage aber nicht in die Welt hinausgeschrien. Er meinte, es sei "not, daß wir nicht romantisch oder tragisch aussehen" und so sei es ihm "fraglich, ob man sein Christentum so leben darf, wie L.Bloy"⁴⁰⁸.

7. Auseinandersetzung mit der Ideologie des Bürgertums

a) Reaktion als Avantgarde

Wie verhalten sich die Grundpositionen der Theologie Petersons zu seinem oben skizzierten unbürgerlichen Lebensstil? Während Peterson in seiner Lebensgestaltung jene halb mönchische, halb mondäne Existenz Kierkegaards nachvollzog, lehnte er als Theologe Kierkegaards schriftstellerische Taktik des pseudonym-verklausulierten Hineintäuschens

404 An Haecker, 1.5.1922. Dieses menschlich unerfreuliche Klima herrschte nach Petersons Empfinden besonders in Göttingen. In Bonn war es besser: "Dinge wie in Göttingen werden dort nicht vorkommen." (An Barth, 15.9.1929)

405 An Haecker, 1.5.1929.

406 An Thomas Michels, 2.7.1946.

407 Peterson unterwarf sich allerdings diesem Zwang nicht immer. Es ist wohl ein wenig charakteristisch, daß er bei seinen Deutschlandreisen in München im wahrlich nicht gerade billigsten Hotel "Schottenhamel" abstieg, wie es ihm schon früher zur Gewohnheit geworden war (Briefe von Lipps aus dem Jahr 1931 sind ans "Schottenhamel" adressiert; vgl. dann die Meldung in der "Abendzeitung" vom 20.3.1951, S. 2: "Dr.Erik Peterson aus Rom im Hotel Schottenhamel"). 1952 drängt dann Anne Reinach darauf, Peterson solle aus Gründen der Sparsamkeit nicht wieder dieses Hotel, sondern eine preiswerte Pension auf dem Land aufsuchen oder die Einladung vom Münchener Benediktiner-Kloster St.Bonifaz annehmen (Brief an Peterson, 30.8.1952).

408 An Carl Schmitt, 29.12.1925.

ins Christentum "von hinten her"⁴⁰⁹ als Gestaltungsprinzip der Dogmatik ab. Dennoch läßt sich der Impetus der Theologie Petersons nicht adäquat begreifen, wenn man sie nicht als ganze in ihrer Entgegensetzung zum bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis versteht. Jenes "Zurück!" Kierkegaards⁴¹⁰ präzierte sich bei Peterson in der theologischen Wiederanknüpfung an Erscheinungsformen christlichen Glaubens, die vor jener in seinen Augen unheilvollen Autonomisierung des neuzeitlichen Menschen vorzufinden waren, insbesondere vor dem 19. Jahrhundert, das "nur Auflösung" gewesen sei⁴¹¹. Diese Re-aktion darf nicht im pejorativen Sinne als "reaktionär" oder "restaurativ" bezeichnet oder als vergangenheitsseelige Romantik mißverstanden werden. Peterson hat das 19. Jahrhunderts auch in seinen restaurativen Tendenzen kritisch gesehen⁴¹². Karl Barth empfahl damals einer Fakultät und Regierung, die in ihrer Personalpolitik einmal das "nicht-reaktionäre" Element zu stärken gedächte, sich gerade Erik Petersons zu erinnern⁴¹³. Peterson hat im Alter von sich selbst einmal geschrieben, er gehöre zur Generation von Bert Brecht und Gottfried Benn⁴¹⁴; in einem Bild von Paul Klee, das Schiffe unter einem Stern zeigt, fand er seine Erfahrung von der zentrierenden Macht des Todes ausgedrückt⁴¹⁵; "an Hand von Lou Andreas [Salomé]", d.h. ihrer Memoiren, ging Peterson 1952 "noch einmal die alten Zeiten durch"⁴¹⁶. In den Jahren, als seine Theologie Gestalt gewann, gehörten die Genannten in den Kreis bzw. Umkreis der künstlerischen Avantgarde. Bekanntlich ist die Bohème einer Zeit der Nährboden der Avantgarde. G. Wenz hat zur Theologie Karl Barths bemerkt, dessen "Favourisierung der reformatorischen Väter" indiziere "nicht so sehr den restaurativen Willen, in die Vorneuzeit zurückzukehren, viel eher den revolutionären Wunsch, die Neuzeit hinter sich zu lassen"⁴¹⁷. Dasselbe kann man von Erik Peterson sagen, nur, daß ihm der Rückgriff auf die Väter der Reformation nicht radikal genug erschien, war in seinen Augen doch die Reformation selbst an den neuzeitlichen Entwicklungen, insbesondere am "Skandal" des Idealismus im 19. Jahrhundert mitschuldig⁴¹⁸. Letztlich aber wollte Peterson nicht nur die Neuzeit, sondern überhaupt die Zeit dieses Äons hinter sich lassen⁴¹⁹.

b) Bürgertum und Christentum

Wenn man sich ein ungefähres Bild von Petersons Urteil über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft seiner Gegenwart machen will, ist man einmal mehr auf die verstreuten aphoristischen Äußerungen des 2. Tagebuchs angewiesen. Eine zusammenhängende,

409 Vgl. Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit (Schriften über sich selbst), 36,48.

410 Vgl. ebd. 74.

411 Vgl. Peterson an Barth, 26.10.1928.

412 Vgl. ebd., wo Peterson die auflösende Wirkung des 19. Jahrhunderts zum einen in der Historisierung, zum anderen in der Restauration sieht.

413 Vgl. Brief von Barth an Rade (11.9.1922), Briefwechsel Barth-Rade, a.a.O. 178.

414 Vgl. Tagebucheintragung, 29.11.1957.

415 Vgl. Tagebucheintragung, 18.1.1958.

416 Anne Reinach an Peterson, 22.7.1952. Lou von Salomé, die z.B. mit Nietzsche, Rilke und Freud befreundet war, hatte 1887 den Orientalisten Carl Andreas (1846-1930) geheiratet, mit dem sie 1903 nach Göttingen zog. Ihr "Lebensrückblick" erschien 1951. Vgl. zu ihrem Leben C. Koepcke, Lou Andreas-Salomé, Frankfurt 1986.

417 G. Wenz, Zwischen den Zeiten. Einige Bemerkungen zum geschichtlichen Verständnis der theologischen Anfänge Karl Barths, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 28 (1986), 285-295; 286.

418 Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie, 12.

419 Vgl. dazu unten Kap. IX.3; vgl. auch Exkurs 16.

durchformulierte Analyse darf man also nicht erwarten. Das Bild, das sich hier abzeichnet, gewinnt jedoch Kohärenz, wenn man es in Bezug setzt zu den in den vergangenen Jahrzehnten in großem Umfang betriebenen soziologischen und religionssoziologischen Deskriptionsversuchen des neuzeitlichen Bürgertums und seines Selbstverständnisses⁴²⁰. Es ist hier nicht der Ort, das Spektrum der verschiedenen Theorien über die Entstehung des Bürgertums, seiner Definitionen und seiner immanenten Vielschichtigkeit zu behandeln⁴²¹. Peterson verwendete den Begriff des "Bürgerlichen" bzw. des "Bourgeoisen" in jener negativ wertenden Weise, wie es für das Krisenbewußtsein der Zeit nach dem 1. Weltkrieg insbesondere im Bereich der Theologie kennzeichnend war⁴²².

Wenn hier vom "Bürger" die Rede ist, so ist damit die zu Beginn des 20. Jahrhunderts anzutreffende Sozialgestalt jenes neuzeitlichen Menschentyps gemeint, der sich aufgrund wirtschaftlicher Selbstbehauptung im Kontext des freien Marktes aus der Einbettung in die mittelalterliche Ständeordnung zum autonomen Individuum emanzipiert hatte, der in noch weitgehend ungebrochenem Vertrauen auf die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft bzw. der technischen *ratio* den Prozeß der Durchdringung und Beherrschung der Natur vorantrieb, der in der Wissenschaft eines der vornehmsten Betätigungsfelder dieser menschlichen Kräfte sah und schließlich - das gilt insbesondere für die spezifisch deutsche Erscheinung des Bildungsbürgers⁴²³ - im Kunstgenuß einen Ersatz für die verlorengegangene Transzendenz des Glaubens gefunden hatte. Wesentlich ist für unsere Belange die Feststellung, daß das Bürgertum als solches auf eine aus dem christlichen Glauben stammende Legitimation - wie sie für die Begründung der mittelalterlichen Stände noch in Anspruch genommen wurde - prinzipiell verzichten konnte: "Bürger leben nicht aus einem Glauben heraus, auch wenn sie treue Glieder einer Kirche sind"⁴²⁴. Wie beispielsweise W. Müller im Anschluß an B. Groethuysen herausstellt, ergibt sich "die Andersartigkeit, ja totale Gegensätzlichkeit von bürgerlicher Weltanschauung und christlicher Religion (...) aus der Zentrierung des bürgerlich-tätigen Lebens in sich selbst. Der Bürger bedarf keiner transzendenten Deutungen seines Lebens, weder innerhalb einer (Heils-)Geschichte noch im Rahmen des Weltganzen; er ist gleichermaßen Atheist wie kosmischer Nihilist, weil er sich eine Sphäre schafft, in der er heimisch ist, seine bürgerliche Welt"⁴²⁵. "Wirklich" ist für den Bürger allein dieser Bezugsrahmen vor allem seiner wirtschaftlichen Betätigung, wobei sogleich anzumerken ist, daß diese Wirklichkeit, insofern sie sich nach den durch die Teilnahme am freien Markt befriedigten Bedürfnissen autonomer Subjekte organisiert, wesentlich abstrakt ist⁴²⁶. Der christliche Glaube wurde durch das Vordringen dieser bürgerlichen Lebensanschauung, für die die überkommene kirchliche Gestalt des christlichen Glaubens nur noch ein unbrauchbares und hinderliches Relikt unaufgeklärter Zeiten war, zunehmend ins Abseits der beliebigen privaten Überzeugung geschoben und lediglich zur moralischen Bemäntelung bzw. idealistischen Verklärung des individuellen Durchsetzungswillens geduldet. Die liberalen Anpassungs- und apologetischen Rechtfertigungsversuche im Sinne eines Aufweises der "Nützlichkeit" von Religion, durch die

420 Vgl. dazu I. Fetscher, *Das Bürgertum* (Bourgeoisie, Middle Class). Zur historisch-politischen Semantik des Begriffs, in: *Concilium* 15 (1979), 268-274; W. Müller, *Bürgertum und Christentum*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 18, Freiburg/Basel/Wien 1982, 5-58 (hier auch eine ausführliche Bibliographie zum Thema).

421 Vgl. dazu U. Haltern, *Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte*, Darmstadt 1985 (= *Erträge der Forschung*, 227).

422 Vgl. Müller, *Bürgertum*, a.a.O. 11.

423 Vgl. U. Engelhardt, "Bildungsbürgertum". Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts, Stuttgart 1986 (= *Industrielle Welt*, 43) bes. 115 ff.; Haltern, *Bürgerliche Gesellschaft*, a.a.O., 89 ff.; D.u.K. Claessens, *Kapitalismus als Kultur. Entstehung und Brundlagen der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt 1979, S. 187.

424 E. Nolte, *Was ist bürgerlich? und andere Artikel, Abhandlungen, Auseinandersetzungen*, Stuttgart 1979, 17.

425 Müller, *Bürgertum*, a.a.O. 39; vgl. auch Schellong, *Bürgertum*, a.a.O. 16 f.

426 Vgl. dazu Schellong, ebd. 10 f.

man in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts den Anschluß an die bürgerliche Welt zu wahren versuchte, sind verschiedentlich beschrieben worden⁴²⁷.

c) Aspekte der Bürgertumskritik

Peterson entstammte von Hause aus der eher wohl-situierten Hamburger Bürgerschaft, einer Familie, die in den zurückliegenden Generationen wirtschaftliches Geschick und sogenannten gesunden Wirklichkeitssinn unter Beweis gestellt hatte. Mit der Aufnahme eines Studiums war er, soziologisch betrachtet, im Begriff, aus dem mittelständischen "Besitzbürgertum", das in der innerbürgerlichen Hierarchie der deutschen Gesellschaft vom Blickwinkel der "Gebildeten" (d.h. der Akademiker) aus auf den unteren Rängen angesiedelt war, in die Schicht des "Bildungsbürgertums" überzuwechseln - eine Schicht, die nicht nur im Erwerb eines höheren Schulabschlusses bzw. eines akademischen Grades die *conditio sine qua non* gesellschaftlicher Geltung sah, sondern auch in "historisch originäre(m) und weltanschaulich unauflösbare(m) Konnex" mit dem Protestantismus verbunden war⁴²⁸. Doch wie bereits im Zusammenhang mit Petersons "pietistischer Phase" gezeigt wurde, hat er den christlichen Glauben nie aus dem bürgerlichen Lebenszusammenhang seiner Kindheit und Jugend heraus begriffen und sich auch in seinen theologischen Studien nicht an den vielgestaltigen Vermittlungsversuchen der protestantischen Theologenschaft, durch die der christliche Glaube für die moderne Welt gerettet werden sollte, beteiligt. Das "alte Dogma" war für ihn den Einverleibungsbestrebungen der bürgerlichen *ratio* prinzipiell entzogen, wie er bereits als Zwanzigjähriger seiner Mutter mitteilt: "Gott war im Menschen Christus, so lautet das alte Dogma und so wird es lauten bis an den jüngsten Tag, allem Rationalismus einer spießbürgerlichen Gesellschaft zum Trotz."⁴²⁹

Konnten sich Theologen wie der "schreckliche Ritschl"⁴³⁰ noch in der Illusion einer möglichen und vielleicht sogar schon gelungenen Vermittlung zwischen Glauben und bürgerlicher Welt wiegen, weil sie "die direkte und wohl unschlichtbare Konfrontation mit dem kapitalistischen Prinzip" umgingen⁴³¹ und auch nicht wahrnahmen, daß sie die Woge der expansiven Entwicklung in Wirtschaft und Technik längst überrollt hatte, so empfand Peterson diese Diskrepanz viel zu scharf, um ähnliche Vermittlungsversuche auch nur anzugehen. Die Lektürehefte belegen, daß er sich in seiner Studien- und Promotionszeit auch theoretisch mit dem Phänomen des Bürgertums auseinandergesetzt hat (wie ihn überhaupt zeitlebens soziologische Untersuchungen sehr interessierten). Er kannte nach Ausweis der Lektürehefte beispielsweise die Untersuchung über die bürgerliche Gesellschaft des "gemäßigt Konservativen" Wilhelm Heinrich Riehl⁴³², der die Auflösung der ständischen Gesellschaft und das Entstehen eines "Geistesproletariats", bestehend aus "Beamtenproletariat, Schulmeisterproletariat, perennierenden Predigtamts-candidaten, verhungern-den akademischen Privatdocenten, Literaten, Journalisten, Künst-

427 Vgl. die erwähnten Publikationen von Wölber, Schellong und Müller sowie die verschiedenen Beiträge im diesbezüglichen Themenheft Concilium 15 (1979), Nr. 5.

428 Vgl. Engelhardt, "Bildungsbürgertum", a.a.O. insbes. 166 ff sowie 159.

429 Peterson an seine Mutter, 11.2.1911.

430 Peterson an Carl Schmitt, 25.5.1936.

431 Schellong, Bürgertum, a.a.O. 27.

432 Vgl. zu Riehl: Engelhardt, Bildungsbürgertum, a.a.O. 136-142.

lern aller Art", beklagt hatte⁴³³ und besonders gegen die "Donquixoterie der literarischen Ehrsucht" polemisierte⁴³⁴. Die Nähe solcher Ausführungen zu Petersons Kritik am Bildungsbürgertum, insbesondere zu seinem Widerwillen gegen alle Erscheinungen von Journalismus und Eitelkeit, die sich auch innerhalb der Theologenkreise auffinden ließen, ist unübersehbar. Ein weiteres Exzerpt, das in die Zeit des 2.Tagebuches fallen dürfte, stammt aus Werner Sombarts Darstellung des "Bourgeois"⁴³⁵ als dem "Idealtyp des modernen kapitalistischen Unternehmers" und seiner "an Erwerb und Profit orientierten Geschäftsprinzipien"⁴³⁶. Von den 1920/21 erschienenen religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers⁴³⁷, die sich ausgiebig mit dem Zusammenhang von kapitalistischem Geist (innerweltlicher Askese) und Protestantismus befassen, finden sich in den Lektüreheften keine Belege mehr, doch ist anzunehmen, daß Peterson sie ebenso zur Kenntnis genommen hat, wie die bei ihm häufiger zitierten Schriften Ernst Troeltschs⁴³⁸. Vor allem aber kannte er die unter dem Titel "Vom Umsturz der Werte" gesammelten Abhandlungen und Aufsätze Max Schelers⁴³⁹, in denen sich mehrere Essays über den "Bourgeois" und den "Kapitalismus" finden⁴⁴⁰. In seinem Nachruf auf Scheler hat Peterson die in der Geistesgestalt dieses Mannes waltende Dialektik skizziert, insofern dieser trotz seiner unbürgerlichen Lebensweise doch ein "bürgerlicher Mensch" und als "Zeitgenosse der W.Rathenau, E.Tröltsch, M.Weber und W.Sombart" diesen "mehr oder weniger eng verbunden" gewesen sei. Gegen Ende seines Lebens habe er auf die Ideale dieser Generation wieder zurückgegriffen⁴⁴¹.

Die im Tagebuch häufig anzutreffende Feststellung Petersons, daß "alles, was wir gemeinhin Wirklichkeit nennen", das Leben eines Traumes sei⁴⁴², hat einen deutlich ideologiekritischen Hintergrund. "Wirklichkeit" ist in diesem Sinne anders verstanden als jenes kierkegaardsche "Zauberwort Wirklichkeit", das Peterson unter mancherlei Abwandlung zu seiner dezidiert realistischen Auffassung der Offenbarung führte. Gottfried Benn hat im Zusammenhang seines Programms der "Wirklichkeitszertrümmerung" einmal geschrieben: "Wirklichkeit, das war ein kapitalistischer Begriff, Wirklichkeit, das waren Parzellen, Industrieprodukte, Hypothekeneintragungen, alles, was mit Preisen ausgezeichnet werden konnte bei Zwischenverdienst"⁴⁴³. Einen ähnlichen Wirklichkeitsbegriff hatte Peterson vor Augen, wenn er feststellte, daß der Mensch immer wieder in "jene schrecklichen Traumwelten" gerate, "in denen man Kriege führt oder seinen Bruder haßt oder hungern läßt oder im Genusse lebt", kurz: "alle jene Welten, die man Wirklichkeit nennt und die doch nur einer unverzeihlichen Schwäche und Müdigkeit un-

433 Vgl. Engelhardt, ebd. 139 f.

434 Vgl. ebd. 141.

435 W.Sombart, Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, München/Leipzig 1913; vgl. dazu Haltern, Bürgerliche Gesellschaft, a.a.O. 4

436 Haltern, ebd.

437 Vgl. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen (7.bzw. 8.u.9.Aufl.) 1988.

438 Vgl. zu Freundschaft und Austausch zwischen Weber und Troeltsch F.W.Graf, Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 39 (1987), 122-147; 133 ff.

439 2 Bände, Leipzig 1915¹, 1919².

440 Vgl. im Bd. 2, 243-344, die Aufsätze "Der Bourgeois", "Der Bourgeois und die religiösen Mächte", "Die Zukunft des Kapitalismus" sowie im Bd. 1, 43-236, die bekannte Abhandlung "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen". Zu Petersons Wertschätzung dieser Aufsatzsammlung Schelers vgl. unten S. 344.

441 Vgl. Zum Gedächtnis von Max Scheler (1928), Sp. 165.

442 Tagebucheintragung, 4.6.1919.

443 Zit. bei R.Schnur, Aufklärung. Bemerkungen zu einem Sammelband mit Studien über Carl Schmitt, in: Der Staat 27 (1988), 437-452; 449.

seres Geistes ihren Ursprung verdanken."⁴⁴⁴ In diesen als "Wirklichkeit" etikettierten Traumwelten "der Wissenschaft, der Politik, des Gesellschaftslebens, der Kunst"⁴⁴⁵ führen die Menschen ein verblendetes und auf Verblendung bedachtes Leben, eingekleidet in die Kostüme bürgerlicher Tugend und ästhetischen Glanzes, jener *doxa*, die schon Paulus verurteilte: "Die Welt der Erscheinungen ist die Welt derer, die scheinen wollen. Alle Gerechten lieben die Wirklichkeit, d.h. den Schein."⁴⁴⁶ Diese "Wirklichkeit", das Lebensmedium der in der Welt Handelnden und die Rechtfertigung ihrer Handlungen, entpuppt sich für Peterson als unehrenhaftes Täuschungsmanöver: Die Berufung auf das "Wirkliche" sei "ein alter Propagandatrick konservativer Geister", ein "Vorwand" und "eine Vorwand", hinter der sich alle Unehrliehen verbergen⁴⁴⁷, ein "apologetischer Trick zur Verteidigung alles Schuftigen" und eine "regulative Idee für unsere Bosheit"⁴⁴⁸.

Der Bürger erkläre diese scheinbar "wirkliche" Welt, die er doch selbst in seinen "Begriffen" geschaffen habe, für ewig, obwohl er zugleich heuchlerisch Klagen über Egoismus und Tyrannei dieser seiner Welt vorbringe, während er die jenseitige Welt als unwirklich empfinde. Motiv für diese Umkehrung der Wirklichkeiten sei aber schlicht und einfach, daß sich die jenseitige Wirklichkeit dem gierigen Zugriff der Mächtigen und Reichen entzöge:

"Sie lehren, daß jene andere Welt ein Traum sei, weil sie dort keine Geschäfte machen können! Sie spotten über den Drang des Herzens, die Seligkeit zu erlangen, weil man in Aktiengesellschaften von Seligkeit noch nie etwas gehört hat."⁴⁴⁹

Das christliche Evangelium vom Ende dieser Welt paßt dem bürgerlichen Menschen nicht ins Konzept, weil die neue Welt, die an die Stelle der alten getreten ist, sich seiner Vergewaltigung entzieht:

"Übrigens geht die Welt nicht unter, die Zeitungsverleger sind dagegen. Für den Fall, daß sie aber wirklich untergehen sollte, ist schon eine Aktiengesellschaft gegründet worden, der die bedeutendsten Persönlichkeiten unseres wirtschaftlichen Geisteslebens angehören, um ihren Wiederaufbau in die Wege zu leiten. Man überschätzt die Welt immer noch, wenn man meint, daß sie aus sich selbst untergehen werde."⁴⁵⁰

Zeitgeschichtlicher Hintergrund solcher Satiren sind die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbrüche nach der deutschen Niederlage im 1. Weltkrieg. Peterson vermerkt, daß die Katastrophe offensichtlich nicht dazu führe, eine Phase der Besinnung und des religiösen Aufbruchs einzuleiten. Wirtschaftliche Gesichtspunkte seien noch immer oder schon wieder das Ausschlaggebende: "Man sagt nationales Unglück und meint 'schlechte' Geschäfte."⁴⁵¹ Wirtschaftlicher Aufschwung und Sorge um die in Petersons Augen eigentlich wesentlichen Fragen stehen in einem reziproken Verhältnis zueinander: "In demselben Maße, wie sich die deutsche Valuta wieder heben wird, wird auch das Be-

444 Tagebucheintragung, 3.6.1919.

445 Tagebucheintragung, 4.6.1919.

446 Tagebucheintragung, 13.1.1919. "Gerechter" ist hier im Sinne eines heuchlerischen Pharisäismus zu verstehen.

447 Vgl. Tagebucheintragung, 25.5.1918.

448 Tagebucheintragung, 5.6.1919.

449 Tagebucheintragung, 4.3.1919.

450 "Postscript" der für A. Albers verfaßten Parabel von der Sehnsucht nach den "Inseln der Seligen".

451 Tagebucheintragung, 1.9.1919.

dürfnis abnehmen, sich mit Ernsterem zu beschäftigen."⁴⁵² Auch die Kirchen kämen nicht ihrer Verpflichtung nach, die Nation zur Besinnung aufzurufen, sondern zeigten sich damit beschäftigt, bedrohten Besitz zu retten und sich den neuen Verhältnissen anzupassen⁴⁵³.

Der "betrügerische Bankerott", der auch die Kirche betroffen habe, war in Petersons Augen die Aufgipfelung der modernen Sozialgeschichte, die - abgekettet von in einer göttlichen Ordnung verankerten Säulen - vom Geltungsstreben und Besitzwillen des bürgerlichen Menschen vorangetrieben wurde und in den begrifflichen Entwürfen der Geistesgeschichte ihre Entsprechung hat. Die "Abstraktheit" des Denkens findet ihre Entsprechung in der abstrakten Verfaßtheit der bürgerlichen Gesellschaft. Die Entwicklungen der sich der Offenbarung gegenüber autonom gebärdenden Rationalität des Menschen in der Neuzeit und die kapitalistische Wirtschaftsordnung gehören zusammen: "Die Welt wurde erst durch die Vernunft und dann durch das Geld zersetzt."⁴⁵⁴ Nur scheinbar ist im Regelkreis der abstrakten Bedürfnisbefriedigung der handfeste Eigennutz überwunden, er ist lediglich verbrämter und weniger leicht zu fassen:

"In unserer uneigennützigen Zeit scheint man den Spruch 'Jeder ist sich selbst der Nächste' außer Kurs gebracht zu haben. Man sorgt sich lieber um etwas Abstraktes wie Staat, Gesellschaft, Generation, Jugend usw. Man tritt immer kollektiv auf, oder besser, man versteckt sich hinter dem Kollektivum, um ungehinderter gaunern zu können. Man betrügt mit Hilfe der Ideale, wie ein Schwindler, der mit falschen Banknoten operiert. Man setzt sich nicht mehr der persönlichen Gefahr bei dem Argumentieren des Geistes aus, man betrügt in corpore als Aktiengesellschaft, als unschuldiges, unfäßbares Kollektivum und beruft sich dann als ehrlicher Mensch auf die Wirklichkeit, wo solche Dinge - 'leider' - immer vorkommen müßten."⁴⁵⁵

Die Frage nach der Wahrheit ist suspendiert in einer Gesellschaft, deren vornehmliches Interesse der Befriedigung der Bedürfnisse und der Wohlstandssteigerung durch den Austausch von Waren gelte: "Der Liberalismus hält alles für vertauschbar, weil er Waren tauscht. Wahrheit ist für ihn die Substanz einer Ware."⁴⁵⁶ Die Wahrheit werde nicht mehr um ihrer selbst willen gesucht, sondern diene lediglich der Rechtfertigung von Besitzansprüchen; auch die Tatsache, daß der Regelkreis der Bedürfnisbefriedigung nur durch die "Ausplünderung der Kolonien"⁴⁵⁷ funktioniert, ist Peterson nicht entgangen:

"Die deutschen Universitäten als Hüterinnen von Wahrheit und Gerechtigkeit fordern, wohl um der Wahrheit willen, die Beibehaltung des Kolonialbesitzes. Man kann wohl sagen, daß hier der Geist um der Kolonialwaren willen verschachert wird."⁴⁵⁸

Nach Peterson ist der Anspruch auf Besitz unrechtmäßig, da doch Gott der Eigentümer aller Dinge sei. Es müßte eigentlich selbstverständlich sein, alles, was nicht zur bloßen Lebenserhaltung nötig sei, fortzugeben⁴⁵⁹. Kommunismus wie Kapitalismus gingen von

452 Tagebucheintragung, 21.12.1919.

453 Vgl. oben Kap.III.3.c. den Inhalt von Petersons erster Veröffentlichung über die Lage der Kirche.

454 Tagebucheintragung, 15.4.1920.

455 Tagebucheintragung, 4.3.1919.

456 Tagebucheintragung, 25.10.1919.

457 Schellong, Bürgertum a.a.O. 8.

458 Tagebucheintragung, 26.5.1919. Wie aus einem Brief an Haecker vom 3.6.1919 hervorgeht, bezog sich Peterson auf einen Protest der Deutschen Universitäten, in dem sich diese "als Hüterinnen von Wahrheit und Gerechtigkeit" gegen den Verlust der Kolonien wandten.

459 Tagebucheintragung, 2.6.1918.

der falschen Voraussetzung aus, daß der Besitz den Menschen gehöre, doch sei der Besitz dem Menschen von Gott nur zum Lehen gegeben⁴⁶⁰. Das Geltendmachen von Besitzrechten in der Welt sei lächerlich, denn "der Besitz fordert seinem Wesen nach die Dauer seines Besitzes"; der sterbliche Mensch aber könne die Welt gar nicht besitzen, sondern nur der ewige Gott. Wer besitzt, der herrscht auch⁴⁶¹. Dabei ist nicht nur die Ausübung von Macht im physischen oder politischen Sinne gemeint, sondern ebenso das (gewaltsame) Beherrschen durch den "Begriff" - jene spezifische Form von Machtausübung der Gebildeten und Gelehrten⁴⁶². In einer Gesellschaft der Besitzenden und Herrschenden, in der "sich jeder Philister für einen Macchiavelli" halte⁴⁶³, sei die Moral zum Synonym für Macht⁴⁶⁴, seien die Ideale zu Begleiterscheinungen des Besitzes geworden. Sie gehören zum "fiktiven Besitztum des Menschen"⁴⁶⁵ und sind Privilegien der Besitzenden - der Arme hingegen bedürfe des Glaubens⁴⁶⁶. Nicht mehr Menschen, sondern "Krieg und Privateigentum" werden in dieser Gesellschaft heilig gesprochen⁴⁶⁷, in der sich alles um das Eigentum dreht und der Arme benutzt und betrogen wird:

"Wer Eigentum hat, der hat auch Gewehre und Ideale. Je mehr nun einer Eigentum hat, desto mehr Gewehre und Ideale hat er. (...) Wenn das Eigentum bedroht ist, so gibt man denen, die keine Gewehre und keine Ideale haben, die Gewehre und Ideale der anderen in die Hand, damit sie das Eigentum, die Gewehre und Ideale der anderen schützen. Solange sie das nun nicht merken, nennt man es Krieg, wenn sie es aber einsehen, Revolution."⁴⁶⁸

Diese Thesen klingen selbst revolutionär. In der Tat notiert Peterson in der Zeit der revolutionären Unruhen der Nachkriegszeit, "im Moment" stehe er auf dem Standpunkt der Unabhängigen Sozialisten⁴⁶⁹. Aus den Erzählungen G. van der Leeuws weiß auch G. Quispel zu berichten, daß Peterson damals fast ein "Kommunist" gewesen sei und seitdem immer betont habe, daß das Urchristentum eine "*stasis*" gewesen sei⁴⁷⁰. Das Mißtrauen und die Distanz gegenüber dem "linken" Lager, insbesondere gegenüber den Kommunisten, behielt freilich die Oberhand⁴⁷¹. Die Nivellierung des Einzelnen in der revolutionären Klasse des Proletariats mußte Peterson als Schüler Kierkegaards unerträglich sein⁴⁷², und unter der Perspektive der christlichen Eschatologie, für die der Beginn eines

460 Tagebucheintragung, 13.3.1919. Hier also ein expliziter Rekurs auf die mittelalterliche Gesellschaftsordnung.

461 Vgl. Tagebucheintragung, 15.5.1918.

462 Vgl. Tagebucheintragung, 4.3.1919: "Der Gebildete hat Begriffe, wer aber Begriffe hat, will herrschen (...) Der Gelehrte wird durch die Macht des Begriffes herrschsüchtig und hält es darum mit den Herrschenden." Vgl. dazu auch das Wortspiel in "Was ist der Mensch?" (234 f) zwischen den "Fanghänden" des Menschen, die "greifen", und den "Begriffen vom Menschen", die im Opfer des Menschensohnes ausgetauscht werden.

463 Tagebucheintragung, 6.8.1919.

464 Vgl. Tagebucheintragung, 27.2.1920; 16.4.1920.

465 Tagebucheintragung, 7.1.1920; 15.1.1920.

466 Vgl. Tagebucheintragung, 7.1.1920.

467 Vgl. Tagebucheintragung, 26.8.1919.

468 Tagebucheintragung, 27.6.1919.

469 Vgl. Tagebucheintragung, 17.5.1918: "Politik aussichtslos. Stehe ungefähr jetzt auf dem Standpunkt der Unabhängigen Sozialisten, aber gleichgültig, da der Krieg entscheidend im Augenblick alles bestimmt."

470 Vgl. *Quispel*, *Encratism*, a.a.O. 35. Zum Begriff der *stasis* (Aufruhr) vgl. auch unten Kap. XI.2.b.vi. sowie 805, 819 f.

471 Vgl. ein Brief von Schmitz an Peterson vom 13.11.1918, in dem auf eine Äußerung Petersons Bezug genommen wird, derzufolge die schlimmste Gefahr der Gegenwart in der Auseinandersetzung mit Liebknecht und den übrigen Kommunisten liege.

472 Vgl. Tagebucheintragung, 1.12.1918 (aus einem Brief an Haecker), in der Peterson billige Bußgefühle, "welche sich nach Sowjetart 'an Alle' richten", verurteilt.

neuen Äons in der leiblichen Auferstehung Jesu Christi begründet ist, erklärte er die Hoffnung der russischen Revolutionäre für eine "kindliche Utopie"⁴⁷³. Doch deshalb wurde ihm der westliche "Kapitalismus" durchaus nicht sympathischer. Er schrieb 1928 an Harnack, angesichts der Situation, "daß wir zwischen Amerika und Rußland eingeklemt sind", bedeute der Verlust des protestantischen Kirchentums eine Schwächung der Widerstandskraft sowohl "gegenüber den russischen Ideen" als auch gegenüber "den Angelsachsen"⁴⁷⁴. Gegen die in den 20er Jahren fühlbare Neigung, "sich (...) fast ohne Scham amerikanisieren und ökonomisieren" zu lassen⁴⁷⁵, hat Peterson immer wieder polemisiert⁴⁷⁶.

In seinem eigenen Leben war Peterson bemüht, die bereits beschriebene materielle Ungesicherheit seiner Existenz und seine religiösen Anfechtungen ihres Charakters als bloßer Widerfahrnis zu entkleiden und sie im Kampf gegen die Verführungen der glaubensfeindlichen bürgerlichen Scheinwelt einzusetzen: "Relative Gesicherheit des bürgerlichen Daseins erschüttert immer die Glaubensgewißheit. Deshalb soll man über Hunger, Tod und Not nicht klagen. Sie sind Abfuhrmittel, mit denen wir den Kot des Zeitlichen los werden."⁴⁷⁷ Alle Ideale gelte es abzustößen, "auszuhungern"⁴⁷⁸, gaukeln sie doch die Fata morgana vor, daß das Leben in der Welt einen Sinn habe, und verhindern, daß der Mensch sich seines Unglücks bewußt werde⁴⁷⁹, jenes Unglücks, das doch allein das Sprungbrett zum wahren Glauben sei.

Petersons Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprang dem Widerstand gegen die bürgerliche "Welt der Gerechten" als einer "Welt ohne Transzendenz"⁴⁸⁰, einer "Wirklichkeit", die für die eigentliche Wirklichkeit Gottes undurchlässig geworden ist:

"Diese bürgerliche Gesellschaft, die unter Freiheit immer nur Freiheit des Handels versteht, die mit Gewissensfreiheit meint, daß beim Geldverdienen alles erlaubt ist, was nicht grade mit den Strafgesetzen in Konflikt bringt, die unter Glaubensfreiheit jene Gewissenslosigkeit versteht, überhaupt nicht glauben zu brauchen und für kostspielige Überzeugungen sich einzusetzen - der Geist dieser bürgerlichen Gesellschaft ist der eigentliche Feind des Evangeliums."⁴⁸¹

Diese antibürgerliche Einstellung hat sich bei Peterson nie gewandelt, auch nicht im Alter, als er in seiner äußeren Erscheinung einen durchaus bürgerlichen Eindruck hinter-

473 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,12, Ms. S. 202 f: "Mögen die Russen sich auch rühmen, daß mit ihrer Revolution ein neuer Äon begonnen hat, solange sie nicht von einem neuen Leibe reden können, bleibt all ihr Rühmen doch eitel. Solange Lenin nicht vom Tode auferstanden ist, in der Glorie eines neuen Leibes erschienen ist, ist alle ihre Hoffnung doch nur eine kindliche Hoffnung gegenüber der Hoffnung des christlichen Glaubens."

474 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 300 f.

475 Zum Gedächtnis von Max Scheler, Sp. 166.

476 Beispielsweise in den Briefen an Karl Barth, vgl. Brief vom 23.10.1928: "Wir liefern den Amerikanern nicht nur unsere Wirtschaft, sondern auch unsere Kirche aus. Das merkt bei uns keiner. Wo gibt es denn, außer in Bayern, noch Luthertum? Unter der preußischen Union siegt nacheinander der Bismarcksche Nationalliberalismus und der nationalliberale Amerikanismus Stresemann's."

477 Tagebucheintragung, 25.5.1918.

478 Tagebucheintragung, 15.1.1920.

479 Vgl. auch Tagebucheintragung, 2.4.1920: "Sobald der Glaube an die Ideale, oder - was dasselbe ist - an die Erlösung durch den Willen erloschen ist, wird es dunkle Nacht. Es ist wie bei einem Erdbeben. Der Grund, auf dem wir stehen, erbebt und beraubt uns aller Sicherheiten. Der Himmel verdunkelt sich und hindert uns an jeder Orientierung, und zwischen Himmel und Erde flattert unsere Seele, als sei sie eine Taube, die sich vor dem Gewitter ängstet."

480 Tagebucheintragung, 13.1.1919.

481 Tagebucheintragung, 21.9.1919.

ließ⁴⁸². Der Anblick seiner Zeit löste in Peterson stets eine Art von existentiellern "Herzinfarkt" aus, der dann in "eine namenlose Wut gegenüber dem, was das Durchschnittschristentum der *bien pensants* ist", mündete, eine Wut und Ungeduld, die er nur "in einem Liebesakt gegenüber Gott" zu sühnen vermochte⁴⁸³.

Exkurs 9: Zur Theologie der Armut

Es wurde schon aufgezeigt, wie Peterson die Armen als theologisches Thema entdeckte⁴⁸⁴. Den Besitzenden, die den Glauben durch die "Ideale" und das Streben nach Selbstgenuß verdrängen, steht der Arme gegenüber, der "keine Empfindungen und Erlebnisse, (...) auch keine Gewehre und Ideale" begehre, "sondern nur seine Armut und Deine Gnade", schreibt Peterson 1919, läuft damit freilich gelegentlich Gefahr, die Schrecken der Armut theologisch zu erklären⁴⁸⁵. Später begründete er die christliche "Option für die Armen" immer stärker aus dem eschatologischen Gedankenkreis heraus und lehnte in theologischer Perspektive eine soziale, humanitäre und moralische Deutung des Phänomens der Armut ab. Das gilt sowohl für das Verständnis der Armut als Faktum, als auch für die Armut als Gebot⁴⁸⁶. Er beklagte, daß die Problematik des Besitzes "in der heutigen [ursprünglich: protestantischen] Theologie" kaum noch erkannt werde, daß der Schatz, den die Kirche in den Armen besäße, nicht mehr wahrgenommen werde und darum verloren gegangen sei. "Wieviele wissen denn eigentlich heute, daß dieser Schatz der Kirche zum großen Teil geraubt worden ist und daß in den armseligen Ersatz-Kirchen sozialistischer und kommunistischer Verzweiflung dieses: daß sie die Armen für sich haben, ihr wertvollster Besitz geworden ist." Schuld am Verlust der Armen sei der Verlust "des asketischen und eschatologischen Instinktes" und die sich anschließende "Glorifizierung der Arbeit und des Geldes" in der Kirche; damit habe sie sich um die Armen als der von Gott gesetzten "Bürgschaft für die Nähe des Reichen Gottes" gebracht⁴⁸⁷. Wo das Wissen um die theologisch-eschatologische Kategorie des Armen verloren gegangen sei, werde der Arme zum Objekt "jener sozialen Hilfsbereitschaft, die den Armen stempeln läßt, ihm Wohlfahrtsbriefmarken in die Hand drückt und in jeder humanen Geste sich doch nur über ihn erhebt", oder er werde zum Proletarier degradiert⁴⁸⁸. Es gilt hier der gegenseitige Verweis: "Wir können Christus nur dann sehen, wenn wir den Armen gesehen haben. Wir können den Armen aber nur dann sehen, wenn wir ihn in der Seligpreisung Jesu sehen"⁴⁸⁹. Dieses Ineinander der Perspektiven hat Peterson später in seiner Meditation "Der Reiche und der Arme" (1950) vertieft. Deutlich wird auch hier, daß *dieser* Arme, der vor der Tür des Reichen liegt und der ein Bild Jesu Christi ist, in den Kategorien des praktischen Weltverständnisses nicht erfaßt werden kann: Weder die "Handwerker", noch die "Menschenfreunde", aber auch nicht der "Reiche" vermögen diese Art der Armut zu deuten oder ihr Abhilfe zu schaffen⁴⁹⁰. Die Armen seien die, "denen man nicht helfen kann", notierte Peterson, denn was man ihnen gebe, "gleicht dem, was man den Hunden hinwirft, die dann zum Dank den Armen die

482 So nach Erinnerungen von Hans Maier, der Anfang der 50er Jahre in Freiburg einen Vortrag Petersons hörte.

483 So eine Tagebucheintragung vom 24.3.1948.

484 Vgl. oben S. 74 f.

485 Tagebucheintragung, 29.6.1919; vgl. auch Tagebucheintragung, 27.6.1919 u. öfter.

486 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium (WS 1925/26), zu Lk 3,11, Ms S. 58 f: Peterson bestreitet hier die von Holtzmann als einem Anhänger Friedrich Naumanns vorgetragene Interpretation, nachdem die Forderung des Täufers, der Besitzer von zwei Röcken solle dem Armen einen abgeben, auf einen "Ausgleich der sozialen Verhältnisse" abziele. Ein Mensch, der zwei Röcke besitze, meint dagegen Peterson, vollziehe beim Wegschenken des einen ja keine "Einschränkung der eigenen Bedürfnisse", denn der Besitz von zwei Röcken sei doch keinesfalls zu viel. Vom Standpunkt der bloßen Moral sei Jesu Forderung also keineswegs zu begreifen. Vielmehr handele es sich um eine Aufforderung zur Buße angesichts der Nähe des Reichen Gottes, in der der ganz konkrete Ballast des Eigentums fortgeworfen und auf Besitz und Sättigung verzichtet werden müsse.

487 Vgl. ebd.

488 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu den Seligpreisungen, Ms S. 132.

489 Ebd. 133.

490 Vgl. Der Reiche und der Arme (Marginalien), 79 ff.

Schwären lecken, so dass der Arme noch am Ende weniger als ein Hund ist"⁴⁹¹. Daß Gott die Armen bevorzuge, sei ein Ärgernis, denn "der Arme riecht nicht gut, und sein moralisches Verhalten ist durchaus nicht schön". Doch sehe Gott "im Armen etwas, was den Armen ihm ähnlich erscheinen läßt"⁴⁹². In seinem Traktat "Was ist der Mensch?" schreibt Peterson, daß sich Jesus selber, der um unsretwillen arm ward (vgl. 2 Kor 8,9), "im Armen erkennt" und der Arme so "zu einem eschatologischen Symbol" wird⁴⁹³.

d) Theologische Konsequenzen: Rückkehr zum Leben der alten Kirche

Dem christusfeindlichen Geist des Bürgertums setzte Peterson eine Theologie entgegen, die sich um apologetische Nützlichkeitserweise nicht scherte und in voller Absicht quer zur Rationalität des neuzeitlichen Menschen liegen sollte. Angesichts des "grenzenlosen Mißtrauens", das erwacht sei gegenüber einer Kultur, "deren Ansprüche in umgekehrtem Verhältnis zu ihren Gestaltungen standen", habe sich "in weiten Kreisen ein Gefühl dafür verbreitet, daß die tiefsten Intentionen der christlichen Religion unmöglich mit einer Weltanschauung zu verknüpfen sind, die grade im Gegensatz zu diesen Intentionen entstanden ist"⁴⁹⁴. Man solle in der protestantischen Theologie nicht länger "die Verbindung mit den Gedankengängen des sogenannten deutschen Idealismus" suchen, die sich sowieso nur noch "in epigonenhafter Schwäche" vollziehen lasse, sondern "die Verknüpfung mit der katholischen Tradition", auch wenn diese Aufgabe, so sie überhaupt gesehen werde, auf große Schwierigkeiten stoße: "Und doch muß die zweite Aufgabe entschieden in Angriff genommen werden, denn die alte Kirche ist nicht nur die Mutter des römischen und griechischen Katholizismus, sondern sie ist und bleibt in irgendeinem Sinne stets auch die Mutter der protestantischen Kirche (...). Das Leben unserer eigenen Kirche drängt zum Leben der alten Kirche zurück."⁴⁹⁵

Nicht nur, daß "von Ritschl bis Gogarten (...) in ermüdend simplifizierender Weise die Verbindung jeglicher Metaphysik mit der Theologie" bekämpft wurde, schien Peterson bezeichnend für die Entwicklung und gegenwärtige Lage der evangelischen Theologie zu sein, "sondern mehr noch die Auflösung alles Substantiellen in die reine Aktualität"⁴⁹⁶. Vor diesem Hintergrund ist es einmal mehr verständlich, warum Peterson einen so ausgeprägten sakramentalen Realismus vertrat und den Menschen lieber von seiner Fleischlichkeit als seinem Geist und Bewußtsein her verstehen wollte. In der personalistischen, auf den geistigen Vollzug abzielenden Interpretationen der Glaubenswirklichkeit sah er zugleich Wurzel wie Symptom von Überhebung, Selbstbezogenheit und Herrschaftswillens des bürgerlichen Menschen. Hier bekämpfte er vor allem die reformierte Theologie, insbesondere Calvins, der "im Grunde das Abendmahl als Sakrament nicht mehr kennt" und darum "nicht nur den substantiellen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl verworfen, sondern auch den Glaubensakt als eine Bedingung für den Empfang

⁴⁹¹ Tagebucheintragung, 15.5.1954.

⁴⁹² Tagebucheintragung, 1.5.1954.

⁴⁹³ Vgl. Was ist der Mensch?, 234.

⁴⁹⁴ Einleitung zur Vorlesung über die Geschichte der altkirchlichen Literatur, WS 1923/24.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd. und weiter: "Ich glaube nicht, daß es eine für die protestantische Kirche der Gegenwart besonders notwendige Aufgabe ist, ihren *Gegensatz* gegen die Kirchenväter zum Ausdruck zu bringen, wichtiger wäre es, auf den gemeinsamen Glauben hinzuweisen und die Tradition, die den Protestantismus mit der alten Kirche verbindet, aufrechtzuerhalten."

⁴⁹⁶ Zum Gedächtnis von Max Scheler, Sp. 166.

Christi hingestellt" habe⁴⁹⁷. Die "ganze in der Gegenwart innerhalb und außerhalb der Kirche, innerhalb und außerhalb der Theologie vorliegende Tendenz, den Substanzbegriff aus dem Leben zu eliminieren und dafür irgendeinen Dynamismus, Personalismus oder Funktionsbegriff u.a. einzusetzen", sei "ohne den Kampf gegen den biblischen altkirchlichen Abendmahlsbegriff nicht möglich gewesen". Jener "Spiritualismus", der zunächst "jede Möglichkeit einer substantiell-sakramentalen Berührung mit den Substanzen des Leibes und Blutes des Herrn leugnete", habe "fortschreitend und immer schlimmer werdend von einer Generation zur anderen" dazu geführt, daß "nicht nur die Substanz Christi, sondern *alles* Substanzhafte aus dem Leben zu weichen begann, bis dann am Ende nur noch die leere Dynamik übrig blieb":

"Gepriesen als die große Entdeckung des modernen Geisteslebens, hat doch diese Dynamik nur einen wirklich alle Welt überzeugenden Ausdruck gefunden und das ist das Geldverdienen < die kapitalistische Weltansicht unseres Jahrhunderts >. Nicht zufällig verdankt die Welt denselben, die die Substanzen aus dem Herrenmahl herausrissen, auch dieses Vorbild des Geldverdienens. (Nicht ohne Grund rühmt sich der Calvinismus dessen, daß er der Vater des modernen Kapitalismus geworden ist.) Aber das ist gewiß, diese Macht des modernen Kapitalismus konnte doch nur darum zu einer solchen dämonischen Größe sich auswachsen, weil ihr ein unerhörter Frevel vorausgegangen war, jener Frevel, der die Substanzen des Leibes und Blutes unseres Herrn von seinem Tische fernhielt."⁴⁹⁸

Der Versuch, den Wirklichkeitsbezug des Glaubens durch ein realistisches, antispiritualistisches Sakramentsverständnis wieder herzustellen, war gewiß nicht neu, wurde er doch auch schon von Vertretern der konfessionalistischen Theologie des 19. Jahrhunderts wie J. Stahl⁴⁹⁹ und A. Fr. Chr. Vilmar⁵⁰⁰ unternommen. Doch es ist gegenüber deren restaurativer Theologie ein Spezifikum des Sakramentenverständnisses Petersons, daß der sakramentale Realismus hier eschatologisch-apokalyptisch begründet wird: Durch die Sakramente wird der Mensch in jene "kosmische" Sphäre der Auferstehungsleiblichkeit Christi gleichsam "transplantiert"⁵⁰¹, in den "neuen Äon", durch den die Geltung der alten Welt auch in ihrer politischen Verfaßtheit bereits relativiert ist und dessen Wirklichkeit sich menschlichem Zugriff prinzipiell entzieht.

Gegenüber dem akosmischen Selbstverständnis des Bürgers, das sich auch in der Bewußtseinsverhaftung des Antibürgers Kierkegaard fortsetzt⁵⁰², wollte Peterson eine Ontologie der Seinsordnungen wiedergewinnen, in die der Mensch eingebunden ist. Doch wird mit dieser ontologischen "Topologie" der Mensch nicht definiert, da ihn von allen anderen Geschöpfen gerade die Fähigkeit zur Verähnlichung an andere Seinsformen unterscheidet, was sich beispielsweise im Phänomen der Mystik zeige⁵⁰³. Das Telos *dieser*

497 Vorlesung über den 1. Korintherbrief (gehalten SS 1926 und WS 1928/29), zu 1 Kor 11, 27. Diese und die folgenden Sätze finden sich Ms S. 198 ff.

498 Ebd. Die in < > gesetzten Worte sind ein Bleistiftzusatz, die in () gesetzten Passagen sind gestrichen.

499 Vgl. dazu Schellong, Bürgertum, a.a.O. 82 f. Schellong meint, dieser Rückgriff auf das Sakrament bei Stahl sei deshalb gescheitert, weil er einher gegangen sei mit zugleich restaurativen, konterrevolutionären wie bürgerlich-kapitalistischen Anschauungen.

500 Vgl. Vilmar, Theologie der Tatsachen wider Theologie der Rhetorik, a.a.O. 69 ff.

501 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (Paulinische Theologie), Anhang (2. Vorl.).

502 Vgl. K. Loegstrup, Die Krise des Bürgertums und die Theologie unter dem Einfluß Kierkegaards, in: Concilium 15 (1979), 298-302; 301.

503 Vgl. Buch von den Engeln, 371 ff. Vgl. dazu im einzelnen unten S. 400 ff.

Dynamik des menschlichen Seins ist nun freilich vom Nutzenkalkül der bürgerlichen Dynamik ganz verschieden, denn es liegt rein im Lobpreis Gottes⁵⁰⁴.

Ontologisch verankern wollte Peterson auch die durch die eschatologisch-apokalyptische Reich-Gottes-Verkündigung Jesu Christi vollzogene Umkehrung der Werte. Das Moment der apokalyptischen Umkehrung verhindert dabei, daß die damit verbundenen Handlungsanweisungen im Sinne einer immanenten, der praktischen Vernunft des Menschen kommensurablen Ethik rational zu interpretieren sind. Die spezifische christliche Ontologie liegt nach Peterson im Sein und Verhalten Jesu begründet und damit im "neuen Äon". Von der antiken Ontologie ist sie dadurch geschieden, daß sie nicht statisch ist, sondern eben auf die Vollendung, die *apokalypsis* dieser neuen Welt hin ausgespannt ist. Erläutert hat Peterson das beispielsweise anhand von Lk 9,47 f (bzw. den synoptischen Parallelstellen). Es handelt sich um jene Episode, in der Jesus den Rangstreit der Jünger dadurch beendet, daß er ein Kind ergreift mit den Worten, wer dieses Kind um seinetwillen aufnehme, nehme ihn selbst auf und zugleich den, der ihn gesandt hat:

"Wenn ich also sagte: die Bewegung Jesu teile sich seinen Jüngern mit, so ist damit auf die ontologische und nicht auf die psychologische Sphäre Bezug genommen. Indem Jesus das Kind und mit dem Kinde die apokalyptische Vollendung ergreift, hat Jesus ontologisch dieselbe Bewegung für alle Zeiten in denen fundiert, die 'solch ein' Kind aufnehmen, die 'dieses' Kind aufnehmen, die 'eins von diesen Kindern' aufnehmen (...). Die ontologische Grundlage ist freilich die eines bewegten und nicht die eines ruhenden Seins. Das unterscheidet ja die christliche Ontologie von der griechischen, daß sie Bewegung auf die Vollendung hin ist, daß sie eschatologisch bestimmt ist. Die Verknüpfung mit dem aristotelischen *telos*-Problem hat freilich auch der griechischen Ontologie ihren rein statischen Charakter genommen. Aber die Einheitlichkeit des Ontologischen wird von dieser Modifikation der Ontologie doch nicht berührt. Jesus ergreift das Kind und mit ihm ergreifen andere das Kind. Er greift nach der eschatologischen Vollendung und mit ihm strecken sich andere nach dem Zukünftigen aus und warten auf 'das Vollkommene', das kommen wird. Jesus drängt nach dem Leiden und mit ihm drängen die, die den Abendmahlskelch getrunken und die Taufe empfangen haben, nach der Vollendung im Leiden mit Christus."⁵⁰⁵

Diese Hinweise und Zitate zeigen, wie weit sich Peterson in seiner apokalyptisch-sakramentalen, substanzhaft-ontologischen Schriftauslegung und Theologie etwa von der bürgerlich-idealistischen Schriftinterpretation des 19. Jahrhunderts entfernt hatte, ohne darum die Lösung einfach in der Weiterführung der Neuscholastik zu suchen. Inhaltliche wie methodische Voraussetzungen dieser Theologie waren dabei zum einen Petersons Vermögen, aus seiner religionsgeschichtlichen und philologischen Kenntnis heraus zur ursprünglichen Bedeutung der neutestamentlichen Begriffe, Aussagen und Erzählungen vorzustoßen, zum anderen die auf das besondere "Wesen" einer bestimmten Erscheinung konzentrierte phänomenologische Sehweise. Um diese Voraussetzungen soll es in den beiden folgenden Kapiteln gehen.

⁵⁰⁴ Vgl. dazu unten S. 403 ff.

⁵⁰⁵ Vorlesung über das Lukas-Evangelium, zu Lk 9,47 f (dem Schriftbild nach zu urteilen, ist die Auslegung dieser Kapitel im SS 1928 und nicht schon im WS 1925/26 entstanden), Ms S. 287 ff.

VI. DAS URCHRISTENTUM IM SPANNUNGSFELD DER RELIGIONSGESCHICHTE

"Man hört wohl zuweilen unstudierte oder halbstudierte Leute oder aufgeblasene Genies verächtlich von der kritischen Arbeit an den Schriften des Altertums reden; man hört sie törichterweise über den sorgfältigen Umgang des gelehrten Forschers mit dem Unbedeutenden spotten, über etwas, was gerade seine Ehre ist, daß er nämlich wissenschaftlich nichts als unbedeutend ansieht. Nein, die gelehrte Philologie ist durchaus in ihrem Recht, und der Verfasser vorliegender Schrift hegt gewiß mindestens ebenso sehr wie jeder andere Ehrerbietung für das, was die Wissenschaft heiligt."¹

1. Peterson und die Religionsgeschichtliche Schule

Es gilt nun, einige grundlegende Kennzeichnungen von Petersons eigentlich akademischer Laufbahn samt der auf sie einwirkenden Einflüsse aus der zeitgenössischen Theologiegeschichte nachzuholen. In der Wahl des theologischen Faches, innerhalb dessen Peterson zu Rang und Namen kommen sollte, und in der inneren Ausgestaltung seiner Forschung griff in zweifacher Weise der *genius loci* der Göttinger Universität ein und zwar in Gestalt der Göttinger Religionsgeschichtlichen Schule und des Göttinger Zweiges der Phänomenologie.

Petersons Einstieg in den Arbeitsbereich der Religionsgeschichte muß wesentlich mitberücksichtigt werden, wenn man seine theologisch-dogmatischen Beiträge, aber auch das Profil seines Glaubens und seiner Frömmigkeit erfassen will. Seine religionsgeschichtlichen Forschungen sind einerseits durchaus als integraler Bestandteil seiner Theologie zu verstehen. Doch andererseits war die historische Arbeit für Peterson in den 20er Jahren keineswegs nur eine am Rande der Theologie angesiedelte Nebenbeschäftigung. Er sei derjenige, der vielleicht am meisten unter den jüngeren Theologen an der Religionsgeschichte mitarbeitete, meinte Peterson selbst², und als Echo liest man beim nahen Beobachter Otto Piper: "Erik Peterson was the only one to continue Harnack's and Bousset's tradition."³ Man kann in Peterson mit guten Gründen, die wir im folgenden noch darlegen werden, einen der letzten Triebe, und zwar einen durchaus fruchtbaren, am Baum der Religionsgeschichtlichen Schule in der engeren Wortbedeutung sehen; allerdings sucht man nach seinem Namen in neueren Arbeiten zu Geschichte und Bedeutung dieser Schule - abgesehen von Publikationen zur Mandäerfrage - vergeblich.

¹ Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift I, 21.

² So in einem Briefentwurf Petersons an H.H.Schaeder (nicht, wie später von anderer Hand auf dem Blatt vermerkt, an M.Lidzbarski) vom 23.12.1928.

³ Recent Developments in German Protestantism, London 1934, 68. Auch H.J. Genzke, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen 1977, 248, apostrophiert Peterson schlicht und einfach als "Religionsgeschichtler".

a) Die Religionsgeschichtliche Schule

Mit dem Namen "Religionsgeschichtliche Schule"⁴ - so die herkömmliche Ableitung der Benennung - belegte A. Jeremias 1904 in polemischer Absicht eine Gruppe von evangelischen Theologen, die um 1890 aus der sogenannten "Kleinen Fakultät", einem Freundeskreis Göttinger Studenten bzw. später Dozenten, hervorgegangen war. Die Betroffenen haben diesen Namen dann selbst übernommen⁵. Zur Gründergeneration der Schule zählten hauptsächlich Albert Eichhorn, Wilhelm Bousset, Hermann Gunkel, Johannes Weiß, William Wrede und Ernst Troeltsch - letzterer gab sich später als Theoretiker der Religionsgeschichtlichen Schule aus⁶ - sowie Wilhelm Bornemann, Carl Mirbt, Alfred Rahlfs, Heinrich Hackmann und Wilhelm Heitmüller⁷. Gelegentlich fragt man sich, ob die Zusammengehörigkeit dieser Gruppe nicht hauptsächlich in den Koinzidenzen ihrer akademischen Biographie wurzelt⁸. Die Mitglieder der "Kleinen Fakultät" hatten sich zu Füßen ihres Lehrers Albrecht Ritschl versammelt, entwickelten ihre theologischen Ideale dann allerdings in bewußtem Gegensatz zu ihm: Vor allem wurde ihnen in der Erkenntnis des eschatologischen Charakters der Verkündigung Jesu (Weiß) die innerweltlich-ethische Auffassung des Reich-Gottes-Begriffs, die ihr Lehrer vertrat, fragwürdig⁹. Gegenüber der Theologie Ritschls charakterisiert sich die Religionsgeschichtliche Schule "durch einen ungemainen Drang nach Erfassung des Wirklichen, des Historischen in der Bibel"¹⁰. Das "Historische" wurde allerdings anders verstanden als in der herkömmlichen Exegese. Ju-

4 Vgl. allgemein zur Religionsgeschichtlichen Schule jetzt vor allem: G. Lüdemann/M. Schröder (Hg.), Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation, Göttingen 1987 (hier Lebensläufe der einzelnen Personen und Literaturangaben); G. Lüdemann, Die Religionsgeschichtliche Schule, in: Möller, Theologie in Göttingen (1987), a.a.O. 323-361; außerdem: O. Eißfeldt, Art. Religionsgeschichtliche Schule, in RGG2 Bd.4, Tübingen 1930, Sp.1898-1905; C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythus, Göttingen 1961 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 60 [insges. 78]); J. Hempel, Art. Religionsgeschichtliche Schule, in: RGG, Bd.5, Tübingen 19613, Sp. 991-994; W. Klatt, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 100); W. Trillhaas, Die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler/P. Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II, Freiburg/Basel/Wien 1969, bes. 93-97; A.F. Verheule, Wilhelm Bousset, Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch, Amsterdam 1983, bes. 271-365; H. Paulsen, Traditionsge-schichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978), 20-55; D. Sänger, Phänomenologie oder Geschichte? Methodische Anmerkungen zur religionsgeschichtlichen Schule, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 32 (1980), 13-27; H. Rollmann, Theologie und Religionsgeschichte. Zeitenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983), 69-84; H. Kahler, Der Held und seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verständnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus, Frankfurt etc. 1984 (= Europ. Hochschulschriften Reihe 23/ Bd. 238, die Arbeit befaßt sich besonders mit R. Otto, aber auch mit W. Bousset und anderen Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule); K. Rudolph, Art. Religionsgeschichtliche Schule, in: The Encyclopedia of Religion Bd.12, New York 1987, 293-296; M. Josutis, Die Praktische Theologie vor der religionsgeschichtlichen Frage, in: ders., Der Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr, München 1987, 122-192.

5 Möglicherweise hatten sich die Mitglieder dieser Schule zuvor aber auch schon selbst mit diesem Namen bedacht, meinen jetzt Lüdemann/Schröder, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 17.

6 Vgl. dazu Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 356 ff.

7 Vgl. zu letzteren Namen vor allem die Erläuterungen in der von Lüdemann/Schröder herausgegebenen Dokumentation.

8 Vgl. z.B. Sänger, Phänomenologie, a.a.O. 14 f.

9 Vgl. z.B. Hempel, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 992.

10 Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, 360.

Ilius Wellhausen zählt zwar, neben dem Göttinger Alttestamentler Bernhard Duhm¹¹, ebenfalls zu den positiven Anregern der Religionsgeschichtlichen Schule¹², aber auch dessen Position wurde revidiert. Ebenso wurde die von ihm repräsentierte literarkritische Methode der Exegese, die sich über die Textanalyse möglichst dem "historisch *Primären*"¹³ anzunähern trachtete, von den "Religionsgeschichtlern" als unzureichend und unbefriedigend kritisiert¹⁴. Es gibt mehrere Gründe für diese Kritik: Zum einen förderte die Archäologie eine ungeheure Masse an Zeugnissen vorderorientalischer Religiosität (Papyri) im Umkreis der Bibel zu Tage¹⁵, deren Sichtung und Bewertung nicht nur den Orientalisten, Althistorikern und Philologen - die damals eine ganze Reihe bedeutsamer Darstellungen der Kulturwelt des Alten Orients vorlegten - überlassen werden durfte. Diese Zeugnisse mußten auch Objekt der Auseinandersetzung der Theologie selbst werden, da sich inhaltliche und sprachliche Ähnlichkeiten zur Vorstellungswelt der biblischen Schriften allenthalben zeigten. Zum anderen empfanden die jungen Wissenschaftler sowohl die herkömmliche historische Bibelwissenschaft als auch die herrschende systematische Theologie als religiös verarmt: Sie selbst verstanden "Religion" als vielgestaltigen, stets in Entwicklung und Austausch begriffenen "Bestandteil menschlichen Lebens"¹⁶, dessen Quelle in der irrationalen Erfahrung liege¹⁷. Rückgriffe auf das Religionsverständnis Herders und Schleiermachers lassen sich hier ausmachen¹⁸, ebenso Berührungen mit der Lebensphilosophie¹⁹, wobei nicht zu vergessen ist, daß die Religionsgeschichtliche Schule zugleich auch in der rationalistischen Tradition der Aufklärung stand²⁰. Zudem lassen sich Elemente des Hegelschen Entwicklungsgedankens bzw. Traditionen der Tübinger Schule in ihrem Denken aufzeigen²¹. Die Verlagerung des Interesses von einer Theologie, die sich vornehmlich als "Lehre" verstand, und einem verengten Verständnis historischer Forschung auf die Religion in ihrer Bedeutung für das "Leben" führte zudem zur Rezeption religionssoziologischer²² und religionspsychologischer Betrachtungsweisen²³.

Großen Einfluß auf die Mitglieder der "Kleinen Fakultät" übte der Göttinger Orientalist Paul de Lagarde (1827-1891) aus. Lagarde plädierte dafür, die Theologischen Fakultäten überkommener Gestalt aus den Universität aus- und in kirchliche Einrichtungen einzugliedern, an der Universität hingegen fortan statt Theologie Religionsgeschichte und komparative Religionswissenschaft zu lehren²⁴. Die Vertreter der Religionsge-

11 Vor allem dessen neues, auch psychologisch geprägtes Verständnis der Propheten beeindruckte seine Schüler, vgl. Verheule, Bousset, a.a.O. 299.

12 Vgl. Hempel, ebd. 991.

13 Josuttis, Praktische Theologie, a.a.O. 126 (Hervorhebung von mir).

14 Vgl. dazu z.B. Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode, a.a.O. 26 f.

15 Dieser "faktische Zwang" zur religionsgeschichtlichen Arbeit wurde von den Religionsgeschichtlern selbst zum Teil geleugnet - mit Unrecht, meint Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode, 46.

16 Josuttis, Praktische Theologie, a.a.O. 127.

17 Vgl. Rudolph, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 295.

18 Vgl. Verheule, Bousset, a.a.O. 295.

19 Vgl. Josuttis, Praktische Theologie, a.a.O. 124 ff.

20 Vgl. z.B. Eißfeldt, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 1899; Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode, 48.

21 Vgl. z.B. Rollmann, Theologie, a.a.O. 75; Klatt, Gunkel, a.a.O. 97 f.

22 Vgl. dazu z.B. Verheule, Bousset, a.a.O. 286 ff.

23 Vgl. Josuttis, Praktische Theologie, a.a.O. 141 ff, sowie Rollmann, Theologie, a.a.O. 75.

24 Vgl. zu Lagarde den entsprechenden Artikel von R. Heiligenthal, in: TRE Bd. 20 (1990), 375-378; weiter H. Karpp, Lagardes Kritik an Kirche und Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 49 (1952), 367-385; im Blick auf die religionsgeschichtliche Forschung vgl. H.W. Schütte, Theologie als Religionsgeschichte. Das Reformprogramm Paul de Lagardes, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 8

schichtlichen Schule - mit Ausnahme Heinrich Hackmanns - interessierten sich allerdings weniger für die Allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie. Nicht einer Geschichte der Religionen, sondern der Geschichte der Religion schlechthin, nämlich des Christentums, galt ihre Aufmerksamkeit²⁵. Sie verstanden ihren Aufbruch als "innertheologische Bewegung" (Gunkel)²⁶. Vorwiegend im Fachbereich der neutestamentlichen Exegese beheimatet²⁷, ging es den "Religionsgeschichtlern" um Möglichkeiten eines ursprünglicheren Verständnisses vor allem des Neuen Testaments. Die dort vorfindlichen Vorstellungen waren nach ihrer Einsicht nicht direkt und ausschließlich aus dem Alten Testament zu erklären, sondern sachgerechter aus dem unmittelbaren religiösen Umfeld des jungen Christentums, wobei "erklären" nicht generell mit "ableiten" gleichzusetzen ist²⁸. Zunächst konzentrierte sich das Interesse auf das bunte Bild, das das synkretistische sogenannte Spätjudentum im außerkanonischen Schrifttum dem Betrachter darbietet, doch wurde - vor allem von Wilhelm Bousset - alsbald auch die heidnische Umwelt zum Verständnis des Neuen Testaments herangezogen²⁹. Althistoriker und Philologen (Droysen, Wendland, Reitzenstein) hatten die Ausweitung des Horizontes auf die ganze hellenistische bzw. orientalisch-hellenistische Welt angeregt³⁰. Das Arbeitsgebiet des neutestamentlichen Theologen hatte sich "ins Ungemessene erweitert" (Bousset)³¹. Unter diesem Blickwinkel erschien das Christentum als eine Spielart der synkretistischen Religiosität des Vorderen Orients: "Das Christentum ist eine synkretistische Religion (...). Das Christentum (...) war selber nicht von einem Volke erzeugt worden, sondern aus einer großen und vielverschlungenen Geschichte vieler Völker erwachsen."³² Die Erarbeitung einer "Religionsgeschichte des Urchristentums" innerhalb des Spektrums der

(1966), 111-120. Zu Lagardes Einfluß auf W. Wrede vgl. W. Wiefel, Zur Würdigung William Wredes, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 23 (1971), 61-93, bes. 69-80.

25 Vgl. Verheule, Bousset, 306; Eißfeldt, Art. Religionsgeschichtliche Schule a.a.O. 1899. Vgl. auch K. Müller, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am N.T. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfragmenten, Frankfurt/Bern 1983 (= Judentum und Umwelt, 6), 41: "Entgegen einem von Anfang an unausrottbaren Mißverständnis des Begriffs 'Religionsgeschichte' ging es der 'Schule' niemals um eine bewußt betriebene Einebnung der Konturen der urchristlichen Religion im weiträumigen Feld einer Geschichte der Religionen. Sondern als ihr eigentlich charakteristisches und den ganzen Fächer ihrer wissenschaftlichen Unternehmungen prägendes Anliegen stellt sich die konsequente und methodisch zunehmend abgesicherte Ernstnahme der Erkenntnis dar, daß auch die urchristliche Religion eine geschichtliche Größe sei und als solche in ihrer Besonderheit sowie in ihrer spezifischen Entwicklung ausschließlich unter den Bedingungen der historischen Kritik begriffen werden könne. Einwirkungen aus Nachbarreligionen werden nicht um ihrer selbst willen in die Rechnung eingesetzt. Und ebensowenig ist der Blick im Sinne der Religionsphänomenologie primär auf analoge Erscheinungen in entfernteren Religionen fixiert."

26 Vgl. z.B. Verheule, Bousset, a.a.O. 298; Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, 360; Müller, Judentum, a.a.O. 41.

27 Vgl. Verheule, ebd. 306.

28 Vgl. den Hinweis auf eine diesbezügliche Selbstverteidigung Reitzensteins bei Verheule, Bousset, 191.

29 Vgl. ebd. 308.

30 Vgl. ebd. 287, 307 ff.

31 Zit. bei Verheule, Bousset, a.a.O. 309.

32 H. Gunkel, zit. bei Klati, Gunkel, a.a.O. 96. Die Charakterisierung des Christentums als "synkretistische Religion" war ein zentraler und mitunter überstrapazierter Leitbegriff der Religionsgeschichtlichen Schule, vgl. M. Simon, Religionsgeschichte, Geschichte des Christentums, Kirchengeschichte: Methodologische Überlegungen, in: G. Lanczkowski (Hg.), Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft, Darmstadt 1974 (= Wege der Forschung, 258), 303-319; 317; vgl. Belege aus Gunkels Schrift über die "Religionsgeschichte des Neuen Testaments, bei W.G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München 1970², 325 ff. Innerhalb der Schule selbst war der Begriff "Synkretismus" aber nicht unumstritten, vgl. Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 352 Anm. 129, ders./Schröder, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 17 f; Hempel, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 993.

orientalisch-hellenistisch-jüdischen Religionen, Kulte und Sekten war das hohe Ziel der Religionsgeschichtlichen Schule³³. Nicht um die Entwicklung von Lehre und Dogmen ging es, sondern um die Geschichte der Frömmigkeit, um die Vorstellungswelt, die Kulte und Gebete der ersten Gemeinden, das religiösen Empfinden der Menge, die Abkunft und die Parallelen sowie die Entwicklung dieser religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen in den Fremdreigionen. Methodisch interessierten sich die "Religionsgeschichtler" darum nicht nur für die elaborierten, literarisch hochstehenden Texte der Antike, sondern auch für die bislang unbeachteten zahlreichen Zeugnisse der Volksfrömmigkeit des Alten Orients (z.B. Zauberpapyri); die religionsgeschichtliche Schule eröffnete dadurch zugleich die gattungsgeschichtlichen, formgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Forschungsperspektiven³⁴. Dabei erhob sich aus der Masse der Traditionsstoffe und ihrer kollektiven Tradenten die heroische religiöse Persönlichkeit (z.B. Jesus, Paulus und Johannes), auf deren Genie die Schaffung neuer Verbindungen und Vorstellungen zurückgeführt wurde³⁵. Für Gunkel und Bousset "ist schließlich die unmythisch vorgestellte Predigt der großen Persönlichkeit Jesu der Höhepunkt der Religionsgeschichte"³⁶.

Zu den wesentlichsten und in der Fragestellung bahnbrechenden Veröffentlichungen aus dem ersten Kreis der Religionsgeschichtlichen Schule zählen - von den Reflexionen Troeltschs sehen wir einmal ab - Wilhelm Boussets "Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum" (1892), "Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums" (1895), "Die Offenbarung Johannis" (1896), "Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" (1903), "Hauptprobleme der Gnosis" (1907), "Kyrios Christos" (1913); Hermann Gunkels Habilitationsschrift "Wirkungen des heiligen Geistes" (1888), seine Untersuchung zum mythischen Hintergrund von Gen 1 und Apk 12 "Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" (1895)³⁷, sein Genesiskommentar (1901) und "Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (1903); William Wredes Programmschrift "Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie" (1897), die Untersuchung über das "Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901) und sein für eine breitere Leserschicht gedachter "Paulus" (1904); Johannes Weiß' "Predigt Jesu vom Reiche Gottes" (1892) u.a.

Die Religionsgeschichtliche Schule begründete nicht nur eine Reihe von wissenschaftlichen Publikationsorganen - z.B. das Lexikon "Die Religion in Geschichte und Gegenwart"³⁸, die (ursprünglich für breitere Leserkreise konzipierte) Zeitschrift "Theologische Rundschau" (ab 1898), die Monographienreihe "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" (ab 1903) -, sondern versuchte auch, die Ergebnisse ihrer Arbeit dem Volke bekanntzumachen, wozu die ab 1903 nach Initiative Boussets erscheinenden und von M.Schleiermacher herausgegebenen "Religionsgeschichtlichen Volksbücher" dienten³⁹.

Die Mitglieder der Religionsgeschichtlichen Schule präsentierten sich erst Anfang des Jahrhunderts, als auf obige Reihe ansehnlicher Forschungserträge verwiesen werden

33 Zu dem vor allem von William Wrede in seinem Vortrag "Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie" (1897) formulierten Ideal einer urchristlichen Religionsgeschichte vgl. z.B. Verheule, Bousset, a.a.O. 169 f, 304; Paulsen, Traditions geschichtliche Methode, a.a.O. 38, 55.

34 Vgl. Eißfeldt, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 1900.

35 Vgl. z.B. ebd. Zu Boussets Carlyle-Verehrung vgl. Verheule, Bousset, a.a.O. 373 ff. Zu den Aporien der Verhältnisbestimmung von schöpferischem Individuum und Gemeinschaft vgl. Paulsen, Traditions geschichtliche Methode, a.a.O. 35, 42; außerdem insgesamt die Arbeit von Kahlert, Held, a.a.O.

36 Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 352.

37 Diese Publikation markiert den Anfang der Veröffentlichung der Religionsgeschichtlichen Schule, vgl. Rudolph, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 293.

38 Vgl. dazu Lüdemann/Schröder, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 133 ff.

39 Vgl. dazu Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 338 f, ders./Schröder, Religionsgeschichtliche Schule, 109 ff; Eißfeldt, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 1900 f.

konnte, mit Zusammengehörigkeitsgefühl und Selbstbewußtsein der breiteren Öffentlichkeit⁴⁰. In dieser Zeit läßt sich bereits eine zweite Generation von Neutestamentlern ausmachen, die sich in ihren Forschungen den "Religionsgeschichtlern" angeschlossen hatten, beispielsweise Heinrich Weinel, Hugo Greßmann und Gustav Krüger⁴¹. Zudem umgab die Religionsgeschichtliche Schule, die von ihrem ganzen Ansatz her auf interdisziplinäre Forschung angewiesen und für diese offen war, eine ganze Corona von Historikern, Religionswissenschaftlern und Philologen, die vereinzelt oder gehäuft Untersuchungen vorlegten, die in das Arbeitsgebiet der Religionsgeschichtler hineinragten und neue Anstöße gaben: außer den bereits erwähnten Gräzisten Paul Wendland und Richard Reitzenstein beispielsweise auch Heinrich Zimmern, Johannes Geffcken (der ebenfalls zum Göttinger Freundeskreis um Albert Eichhorn gehört hatte und später Schwager William Wredes wurde⁴²), Eduard Norden, Hermann Usener und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf sowie der Historiker Eduard Meyer. Unter den Theologen, die der Religionsgeschichtlichen Schule nahestanden, wäre neben anderen auf Albert Schweitzer und Rudolf Otto, mit gewissem Abstand auch auf Adolf Deißmann⁴³ zu verweisen.

b) In der dritten Generation der Religionsgeschichtlichen Schule

i) Petersons Interesse am Neuen Testament

Wie den Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, so ging es auch Peterson bei all den vielen Disziplinen, in denen er im Lauf seines Lebens arbeitete, im Innersten um das Neue Testament. Fragt man sich, welches theologische Fach er 1920 gewählt hätte, wenn ihm die Wahl freigestanden hätte, so müßte wohl die Antwort lauten: neutestamentliche Exegese, wobei er schon früh programmatisch engeren Kontakt zwischen Exegese und Patrologie suchte⁴⁴. Schon in den Göttinger Vorlesungen läßt sich beobachten, daß er umgekehrt den Bereich der Alten Kirchengeschichte an die Exegese rückkoppelte. So ist seine Vorlesung über die Geschichte der Mystik (SS 1924) in ihren ersten großen Abschnitten eine Vorlesung zur paulinischen Theologie. Das Ordinariat, das Peterson 1924/25 in Bonn übernahm, war zunächst wiederum das der Kirchengeschichte, da aber die Fakultät in dieser Zeit über keinen hauptamtlichen Ordinarius für das Neue Testament verfügte⁴⁵, konnte Peterson sich in seiner Lehrtätigkeit auf dieses Gebiet hin verlagern. Er debütierte in Bonn sofort mit zwei Vorlesungen aus dem Bereich des Neuen Testaments (Auslegung des Römerbriefs, Religionsgeschichte des Hellenismus)⁴⁶ und entledigte sich seiner kirchenhistorischen Obliegenheiten mit überarbeiteten Neuauflagen seiner Göttinger Vorlesungen (sieht man einmal vom dogmengeschichtlichen Kolleg im Wintersemester 1928/29 ab). In diesen Jahren investierte er seine ganze Kraft in die

40 Vgl. dazu *Lüdemann/Schröder*, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 15.

41 Vgl. *Lüdemann*, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 336.

42 Vgl. ebd. 328.

43 Vgl. z.B. *Verheule*, Bousset, a.a.O. 352.

44 Vgl. Göttinger Lebenslauf vom 14.2.1920. Schon im Wintersemester 1921/22 übernahm Peterson wegen einer Vakanz des zuständigen Ordinariates Übungen im neutestamentlichen Proseminar.

45 Vgl. *Bizer*, Bonner Gelehrte, a.a.O. 239.

46 Vgl. ebd. 240; die Religionsgeschichte wurde zu diesem Gebiet gezählt.

Auslegungen der neutestamentlichen Schriften⁴⁷ und wollte aus dem Bereich der neutestamentlichen Exegese dann auch nicht weichen⁴⁸. Die Bonner Fakultät kam dadurch 1928 in einige Schwierigkeiten, als sie den neutestamentlichen Lehrstuhl wiederbesetzen wollte. Ihren Vorschlag, Peterson für die neutestamentliche Professur zu berufen, wurde vom Ministerium abgelehnt, das sich eine auf diesem Gebiet bewährtere und gereifere Persönlichkeit wünschte. Da Peterson aber "auch fernerhin seine Hauptkraft dem Neuen Testament" widmen wollte und daneben nur den ersten Teil der Kirchengeschichte vertreten konnte, fürchtete man in Berlin um eine Benachteiligung des Faches der Kirchengeschichte⁴⁹. Diese unerfreulichen Auseinandersetzungen waren mit ein Grund dafür, daß Peterson die Bonner Fakultät schließlich verließ⁵⁰.

Es gehört zu den vielen Brüchen in Petersons Leben, daß er mit seiner Konversion diese von ihm so geliebte Disziplin der neutestamentlichen Exegese aufgeben mußte und sich in den folgenden Jahren nur noch gelegentlich in Vorträgen und Vortragsreihen auf diesem Gebiet betätigen konnte. Leider hat er nie einen vollständigen Kommentar⁵¹ oder einen Beitrag zur Methodik der Exegese veröffentlicht und ist darum als Exeget wenig bekannt geworden.

ii) Biographische Berührungspunkte zur Religionsgeschichtlichen Schule

Erik Peterson ist der dritten Generation der Religionsgeschichtlichen Schule zuzurechnen, allerdings weist er als akademischer Sproß der Göttinger Universität etliche spezifische Kennzeichen der ersten Generation auf. Seine Laufbahn bis 1930 ist eine Wiederholung der akademischen Lebensläufe der Mitglieder der einstigen "Kleinen Fakultät". Die begehrte Stelle des Göttinger Stiftsinspektors, die auch Peterson in seiner Habilitationszeit (stellvertretend) bekleidete, war zwischen 1884-1900 fast lückenlos in der Hand der jungen "Religionsgeschichtler" gewesen, die auf diese Weise ihre weiterführenden Studien betrieben, zugleich aber - wie Peterson später auch - mit der Bestimmung in Konflikt gerieten, die dem Stiftsinspektor in der Zeit seiner Amtsinhabung den Erwerb der *venia legendi* und das Anbieten von Lehrveranstaltungen versagten, damit den Ordinarien nicht durch Vorlesungen von Seiten des Nachwuchses zu viel Konkurrenz erwüchse⁵². Wie die meisten der "Religionsgeschichtler" zwanzig Jahre zuvor nutzte auch Peterson die speziell in Göttingen bestehende Möglichkeit, mit der Promotion zum Licentiaten - der Doktor der Theologie wurde nur ehrenhalber verliehen - zugleich aufgrund derselben Arbeit die Habilitation zu beantragen⁵³. Wie seine religionsgeschichtlichen Vorgänger hatte auch Peterson die Durststrecke der Göttinger Privatdozentur zu überstehen, und wie für die meisten von ihnen war auch für ihn Göttingen nur Ort der Habilitation und damit Aus-

47 Vgl. ebd. 240.

48 Vgl. auch den Brief von H.E. Weber, dem Bonner Systematiker, an H. Lietzmann, 23.12.1927 ("Kollege Peterson hat sich bei uns ganz dem NT zugewandt"), in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 559 f.

49 Vgl. die entsprechenden Auszüge aus dem offiziellen Schriftwechsel bei Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 244 f.

50 Vgl. unten Kap. X.2.c.

51 Das Schriftchen "Apostel und Zeuge Christi" über den Philipperbrief ist eine theologische Meditation und kein Bibelkommentar im wissenschaftlichen Sinne.

52 Vgl. dazu Lüdemann/Schröder, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 45 ff, sowie Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 327 f.

53 Über die Bedingungen und die Prozedur der Habilitation vgl. Lüdemann/Schröder, ebd. 141 ff.

gangspunkt in der akademischen Laufbahn, deren Höhepunkt alle Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule an anderen Universitäten erreichten⁵⁴. Das Durchschnittsalter bei Erlangung eines ordentlichen Lehrstuhls lag bei den Religionsgeschichtlern bei 35 Jahren⁵⁵ - Peterson war 34; allerdings hatte er den Sprung vom Privatdozenten zum ordentlichen Professor ohne den Umweg über ein Extraordinariat geschafft und wurde, was keinem der Mitglieder der Religionsgeschichtlichen Schule zuvor möglich gewesen war⁵⁶, Professor in Preußen.

Die Schwierigkeiten, die manche Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule - vor allem Wilhelm Bousset, der zwanzig Jahre als Göttinger Extraordinarius auf einen Ruf warten mußte - im Aufbau ihrer Karriere erlebten, lagen vor allem darin, daß die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Schrift von den Kirchen wie von etlichen theologischen Kollegen vor allem "positiver" Provenienz mit äußerstem Mißtrauen zur Kenntnis genommen wurde⁵⁷. Die "Religionsgeschichtler" lehnten ebenso wie einen exklusiv dem Christentum vorbehaltenen Offenbarungsbegriff auch die exklusive Geltung (des Kanons) der Heiligen Schrift ab. Die "Absolutheit" des Christentums geriet in Gefahr. Da die Resultate der Religionsgeschichtlichen Schule etliche überkommene Vorstellungen zerstörten, galten die "Religionsgeschichtler" als "Radikale" und die "Religionsgeschichtlichen Volksbücher" wurden von der Hannoverschen Landessynode 1905 als "schwere Gefährdung der Kirche" verurteilt⁵⁸. Harnacks Kritik an der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise⁵⁹ wie sein Kampf gegen den Einzug der Religionsgeschichte in den theologischen Fächerkanon bzw. gegen das Programm einer Umwandlung der Theologischen Fakultäten in religionsgeschichtliche⁶⁰ wirkte sich insgesamt hemmend auf die Entfaltung dieser Forschungsrichtung innerhalb der Theologischen Fakultäten aus⁶¹.

In seiner Schulzeit und im Verlauf seines Studiums war Peterson mehrfach mit Wissenschaftlern aus dem Umfeld der Religionsgeschichtlichen Schule in Kontakt gekommen: Johannes Geffcken war wohl Rektor des Hamburger Gymnasiums, das Peterson besucht hatte⁶²; in Berlin nahm Peterson an Veranstaltungen Adolf Deißmanns teil; den Alttestamentler Bernhard Duhm, der einem Diktum Troeltschs zufolge einst seine Schüler in die Religionsgeschichte "hineingetrieben" hatte⁶³, konnte Peterson in seinem Basler Semester hören. Diese Begegnungen scheinen ihn, vielleicht mit Ausnahme Deißmanns, nicht sonderlich beeinflusst zu haben. Gustav Wohlenberg, Petersons Ratgeber der ersten Studiensemester, stand religionsgeschichtlichen Ableitungsversuchen kritisch gegenüber⁶⁴.

54 Vgl. ebd. 145 f; *Lüdemann*, Religionsgeschichtliche Schule, 326.

55 Vgl. *Lüdemann/Schröder*, ebd. 145.

56 Vgl. ebd. 19.

57 Vgl. zu Boussets höchst spannungsvoller Stellung innerhalb der Hannoverschen Landessynode (Bousset war hier Mitglied, lehnte aber eine Bekenntnisbindung ab) und den Auseinandersetzungen um seine 1916 erfolgte Berufung nach Gießen *Verheule*, Bousset, a.a.O. 37 ff, 47 ff.

58 Vgl. *Verheule*, Einleitung zu W.Bousset, Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters, Leiden 1979 (= Supplements to Novum Testamentum, 50), 3.

59 Vgl. bei *Verheule*, Bousset, 159 f, Harnacks Kritik an der von Bousset inaugurierten neuen Richtung der Gnosisforschung, die dieses Phänomen nicht mehr nur innerkirchlich deuten wollte.

60 Vgl. A.v.*Harnack*, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1901. Hier findet sich der berühmte Satz, mit dem Harnack das Studium der christlichen Religion als ausreichend bezeichnete: "Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie sammt ihrer Geschichte kennt, kennt alle." (11) Vgl. weiter zur Harnacks Einspruch *Rollmann*, Theologie, a.a.O. 70 ff.

61 Vgl. C.-M. *Edsman*, Theologie oder Religionswissenschaft? in: Lanczkowski, Religionswissenschaft, a.a.O. 320-359; 333 ff; vgl. weiter dazu *Verheule*, Bousset, 354 f, hier (352 ff) auch ein Überblick über die Kritik bzw. die Gründe der Zurückhaltung anderer namhafter Theologen (z.B. Wellhausen, Jülicher, Clemens, Holtzmann, Feine, Heinrici).

62 Vgl. oben S. 30.

63 Vgl. *Lüdemann/Schröder*, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 25.

64 Vgl. *Verheule*, Bousset, a.a.O. 359 f.

Zwar interessierte sich Peterson schon damals für die Exegese, doch sein pietistischer Vorbehalt ließ ihn vor der historischen Analyse der Schrift zurückschrecken; zwar trug er schwer am Problem der Geschichte, doch erhoffte er sich von der Theologie eher Aufschluß über die Deutung des Phänomens der Geschichte als solcher⁶⁵, als daß er sich mit der geschichtlichen Erforschung des Alten Orients beschäftigt hätte.

Ein Umschwung der Aufmerksamkeit läßt sich m.E. zuerst in Petersons Examensarbeit von 1914 über "Die christliche Freiheit bei Paulus" feststellen. Diese Untersuchung, von der sich im Nachlaß lediglich das noch unfertige Konzept findet, wird zwar im Rahmen der Kategorien Diltheys geführt und stellt den paulinischen Freiheitsbegriff in den weiteren Umkreis weltanschaulicher Typen von Freiheitsidealen - wobei Peterson Geistesgrößen aus allen Epochen der abendländischen Kulturgeschichte von Heraklit bis Bergson aufmarschieren läßt -, doch wird auch der engere Vergleichskreis für das paulinische Freiheitsverständnis ins Auge gefaßt. Hier begegnen nun gehäuft die Namen der "Religionsgeschichtler", z.B. Bousset, Weiß, Troeltsch, Weinle und Reitzenstein, zum Teil in Form von Literaturangaben, denen es noch nachzugehen gelte⁶⁶, zum Teil schon als Gesprächspartner im Verlauf der Darlegung selbst⁶⁷. Vor allem mit Thesen von Weiß, Bousset und Reitzenstein setzte sich Peterson auseinander. An Weiß kritisierte er dessen zeitweiligen Ableitungsversuch des paulinischen Freiheitsbegriffs aus der Stoa⁶⁸; die Untersuchungen von Reitzenstein⁶⁹ und Bousset⁷⁰ interessierten ihn in einem Abschnitt über die "Freiheit des Paulus und die Mysterienreligionen", wobei er einen deutlichen Schnitt anbrachte zwischen dem sich immer wieder vollziehenden, kosmischen Sterben und Auferstehen in den Mysterien und der "transzendenten objektiven Größe" der Freiheit, die dem Christen definitiv zugesprochen werde.

Vorerst trug sich Peterson, wie beschrieben, wahrscheinlich noch mit dem Plan, eine Licentiatsarbeit über Martin Luther anzufertigen, doch wurde dieses Projekt in der Zeit, als sich das freundschaftliche Verhältnis zu Carl Stange abkühlte, *ad acta* gelegt. Vielleicht waren dafür bereits erste Zweifel in der Bewertung des reformatorischen Aufbruchs mitverantwortlich. Peterson selber hat rückblickend seine mangelnde philosophische Schulung - die Kenntnis der Werke Kierkegaards und Diltheys erwies sich als zu schmale Grundlage - und die daraus resultierende weltanschauliche Unsicherheit als Grund dafür angegeben, daß er sich "der Historie in die Arme" warf. Die minutiöse historische Forschungsarbeit schien ihm zugleich geeignet, gegenüber philosophischen Ambitionen "konkret zu resignieren" - Kierkegaards Begriff der unendlichen Resignation klingt hier an - und "gewisse quälende Fragen" einstweilen von sich fernzuhalten⁷¹.

Peterson wandte sich 1916 verstärkt den Fragestellungen der Religionsgeschichtlichen Schule zu. Die Schriften Paul de Lagardes gehörten in den folgenden Jahren mit zu seiner

65 Vgl. dazu unten S. 447, 462 ff.

66 Z.B. Troeltschs "Soziallehren".

67 Etliche Hinweise auf die berücksichtigte Literatur wird Peterson dabei der Vorlage von Otto Schmitz verdankt haben (vgl. oben S. 43); Schmitz lieferte im Brief vom 20.7.1914 auch noch weitere Literaturhinweise (Weiß, Schlatter, Deißmann, A. Bonhoeffer), die Peterson aufgriff.

68 Wohl in Bezug auf Weiß' Aufsatz: Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus (1902); auch die eschatologische gewandelte Auffassung in Urchristentum I, Göttingen 1914, war für Peterson noch zu negativ bestimmt.

69 Vermutlich das Werk über die Hellenistischen Mysterienreligionen in der 1. Auflage von 1910.

70 Der ein Jahr zuvor erschienene "Kyrios Christos".

71 Vgl. Peterson an Theodor Haecker, 22.12.1920.

bevorzugten Lektüre⁷², zum Leidwesen von Otto Schmitz, der den Zynismus Lagardes nicht mochte⁷³. Auch die Werke von Wilamowitz kannte Peterson gut genug, um ihm als typisch preußisch-protestantischem Professor das rechte Einfühlungsvermögen in den Geist der Griechen abzusprechen⁷⁴.

Das Lehrangebot Wilhelm Boussets scheint Peterson nicht genutzt zu haben. Nach Ausweis der Göttinger Vorlesungsverzeichnisse hätte er in seiner Göttinger Zeit bis 1916, als Bousset einem Ruf nach Gießen folgte, sich von ihm einen Großteil der neutestamentlichen Schriften religionsgeschichtlich erklären lassen und in grundsätzliche Fragen des Verhältnisses von religionsgeschichtlicher Betrachtung und neutestamentlicher Theologie einführen lassen können. Peterson gab aber nirgends an, Vorlesungen Boussets gehört zu haben. Immerhin kann man sehen, daß nicht nur die Themen Boussets vielfach auch zu den Themen Petersons in den 20er Jahren wurden, sondern daß er in der Mandäerdiskussion auch liegengeliebene Aufgaben des 1920 verstorbenen Bousset übernahm⁷⁵.

iii) Peterson als Schüler Richard Reitzensteins

Während über persönliche Kontakte zwischen Peterson und Bousset einstweilen nichts Näheres ausgemacht werden kann, hat zweifelsohne die Bekanntschaft mit Richard Reitzenstein Petersons Werdegang ganz entscheidend beeinflußt.

Richard Reitzenstein, 1861 in Breslau geboren, war klassischer Philologe. Breslau, Rostock, Gießen, Straßburg und Freiburg i.Br. waren die Stationen seiner akademischen Karriere, bis er 1914 nach Göttingen berufen wurde⁷⁶. Ungefähr um die Jahrhundertwende begann er mit Studien

72 Die Lektürehefte Petersons enthalten 74 (!) Zitate aus den Schriften Lagardes, die vor allem dessen "Mitteilungen" (4 Bände 1884-1891) entnommen sind. Sie enthalten beispielsweise Lagardes Kritik am Staatskirchentum, am falschen Verständnis der Quellen der Religion ("Die Religion wächst nicht auf Reformbanketten: das Gefängnis, das Kreuz, der Scheiterhaufen sind die Stationen, über welche sie zieht") und an der fehlenden Frömmigkeit der Gegenwart. Besondere Aufmerksamkeit schenkte Peterson den Aussagen Lagardes, daß die historische bzw. religionsgeschichtliche Forschung in ihren Ergebnissen eher anti-protestantisch, denn antikatholisch sei und daß das Beste am Protestantismus (z.B. die Kirchenmusik) in seinen katholischen Elementen bzw. in den gegen ihn gerichteten Bewegungen des echten Pietismus und Rationalismus zu finden sei. Lagarde gab im Vergleich zum Protestantismus z.B. der katholischen Auffassung vom Meßopfer, der Heiligenverehrung, dem Zölibat und dem Bischofsamt den Vorzug, so sehr er auch den Katholizismus für eine "Entstellung des Evangeliums" hielt (vgl. dazu Karpp, Lagardes Kritik, a.a.O. 380 f; 383; vgl. auch P.de Lagarde, Schriften für Deutschland, hrsg. v.A.Messer, Leipzig 1955, 9, 51). Besonders einverstanden war Peterson in einigen Teilen mit Lagardes kritischem Paulusbild (vgl. dazu unten S. 636) sowie mit dessen Auffassung, daß die den paulinischen Schriften entnommene Rechtfertigungslehre der Reformatoren nicht das Zentrum des Evangeliums wiedergebe und zudem nur aus dem polemischen Gegensatz zur katholischen Kirche zu verstehen sei (vgl. dazu Heiligenhal, Lagarde, a.a.O. 376; vgl. dazu auch oben S. 97, 209, 213, unten S. 763). In seiner Vorlesung über die Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts (§ 7 Erweckungsbewegung) hat Peterson eine kleine Ehrenrettung Lagardes gegenüber der von Ritschl beeinflussten "offiziellen Kirchengeschichtsschreibung" vorgetragen. Dabei sah er auch die vielfache Zeitbedingtheit ethischer theologischer Einstellungen Lagardes. Dessen Antisemitismus und Nationalismus teilte Peterson nicht, ebensowenig z.B. dessen Kritik an der herausgehobenen Stellung des Kanons sowie der Bedeutung des Dogmas für die Theologie.

73 Vgl. dazu auch unten S. 461.

74 So in dem m.E. von Peterson stammenden längeren Zitat (wohl um 1920) in Albers Manuskript über "Hölderlin, Wilamowitz und die Innere Form", Ms S.4-7. Zum Leben und Werk von Wilamowitz vgl. W.M.Calder III/H.Flashar/Th.Lindken (Hg.), Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985; vgl. auch oben S. 64.

75 Vgl. unten S. 322.

76 Vgl. zu Person und Werk W.Fauth, Richard Reitzenstein. Professor der Klassischen Philologie (1914-1928), in: C.J.Classen (Hg.), Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göt-

zum antiken Synkretismus im Umfeld des werdenden Christentums in die Domäne der religionsgeschichtlich arbeitenden Theologen einzudringen und wurde in der Folgezeit "als Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule bahnbrechend"⁷⁷. Insbesondere die Freundschaft und die gegenseitige Beeinflussungen und Anregungen zwischen ihm und Bousset trugen reiche Früchte⁷⁸. Wegweisend war für Bousset vor allem die 1904 erschienene Untersuchung Reitzensteins zum ersten Teil des Corpus Hermeticum "Poimandres", durch die deutlich wurde, daß neben der Kenntnis des sog. Spätjudentums auch die Kenntnis der hellenistischen Religionswelt für das Verständnis des frühen Christentums unabdingbar war. Zudem zeigte sie weitere Fährten für die Suche nach dem Mythos vom Urmenschen, eine Suche, auf der sich auch schon Bousset (1903 "Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter") befand. Boussets Werk über die "Hauptprobleme der Gnosis" (1907) hat wiederum Reitzenstein dazu bewogen, nicht mehr wie noch im "Poimandres" in Ägypten nach der Wiege jenes gnostischen Erlösungsmythos zu suchen, sondern sich dem Zweistromland zuzuwenden. Diese Ausrichtung gipfelte dann 1921 im Buch über die iranischen Erlösungsmysterien, das Reitzenstein als "bescheidenen philologischen Nachtrag" zum Lebenswerk Boussets verstanden wissen wollte⁷⁹.

Als Reitzenstein, der überhaupt "viel Wert auf den wissenschaftlichen Austausch mit Kollegen gelegt und daraus seine wichtigsten Anregungen gezogen" hatte⁸⁰, 1914 nach Göttingen umsielte, kam sofort eine zwei Jahre währende Zusammenarbeit mit Bousset zustande, in der Reitzenstein Boussets Aufmerksamkeit auf die Literatur des frühen Mönchtums lenkte⁸¹. Der Fürsprache Reitzensteins verdankte Bousset auch 1915 seine Ernennung zum Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen⁸².

Reitzenstein war "one of the last champions of the school's ideas"⁸³ und wurde - so Petersons Einschätzung - nach dem frühen Tode Boussets "der eigentliche Führer der religionsgeschichtlichen Theologen"⁸⁴. Peterson selbst bekannte sich einige Jahre hindurch zu Reitzenstein als seinem Lehrer: "Ich habe mich einen Schüler Reitzenstein's genannt"⁸⁵. Erste - und zugleich ziemlich einzige - Zeugnisse über das sich 1916 anbahnende Lehrer-Schüler-Verhältnis liefern Reaktionen von Otto Schmitz auf Berichte Petersons:

"Das Thema Harnack-Reitzenstein interessiert mich sehr (...). Lernenden Umgang mit R. denke ich mir ganz ertragreich; man sollte die Philologen nach Kräften ausnutzen."⁸⁶

Im Zuge dieses "lernenden Umgangs" erhielt Peterson von Reitzenstein alsbald Anregungen für die wissenschaftliche Arbeit respective wohl für mögliche Themen der Dissertation:

tingen. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte, Göttingen 1989 (= Göttinger Universitätsschriften 14), 178-196.

⁷⁷ C. Colpe, Art. Reitzenstein, RGG³, B.5, 951.

⁷⁸ Vgl. dazu die entsprechenden Darstellungen bei Verheule, Bousset, a.a.O., sowie ders., Einleitung zu W. Bousset, Religionsgeschichtliche Studien, a.a.O. 6 ff; Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. bes. den Überblick über den Forschungsgang 9 ff.

⁷⁹ Vgl. Verheule, Einleitung Bousset, a.a.O. 9. Vgl. weiter zur Entwicklung der Konzeption vom iranischen Erlösungsmythos Fauth, Reitzenstein, a.a.O. 189 ff; Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 34 ff.

⁸⁰ Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 35.

⁸¹ Vgl. dazu unten S. 390 f.

⁸² Vgl. Verheule, Bousset, a.a.O. 46.

⁸³ Rudolph, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 294.

⁸⁴ An A. Stolz, 30.8.1933. Diesen Hinweis hat Stolz wörtlich in seinen Aufsatz "Das Problem der Kirche in den Schriften Erik Petersons" übernommen (a.a.O. 459).

⁸⁵ Briefkonzept an H.H. Schaefer, 23.12.1928 (zitatierter Passus ist gestrichen).

⁸⁶ An Peterson, 21.3.1916.

"Was Du tun sollst! Vorläufig ist mir nur dies eingefallen. Die Arbeit über *psychikos* und *pneumatikos*, zu der Reitzenstein die Theologen zwingen will, lohnte sich schon. Vielleicht redest Du mal mit ihm, wie er sich das des Näheren denkt. Du hättest dann auch Beratung über Literatur u.s.w." ⁸⁷

Reitzenstein ließ sich in seinen akademischen Veranstaltungen wenig von seiner Vorliebe für "das abstruse Terrain finsternen Aberglaubens und dubioser Winkelkulte" ⁸⁸ anmerken. Lediglich 1918 hielt er einmal eine Vorlesung über "Das religiöse Leben im hellenistischen Synkretismus" ⁸⁹, die Peterson gehört haben mag. Jedenfalls muß sich zwischen Peterson und Reitzenstein in den Jahren nach 1916 über die bloße Beratung hinaus ein freundschaftliches Verhältnis entwickelt haben, konnte doch Reitzenstein später davon reden, daß Petersons Einspruch in der Mandäerfrage, der auch ihn selbst anging, "von befreundeter Seite" komme und unter persönlicher Rücksichtnahme auf ihn, Reitzenstein, erfolge ⁹⁰. Peterson ließ sich von Reitzenstein nicht nur in der einen oder anderen schwierigen Einzelfrage seiner Dissertation beraten ⁹¹, sondern bekannte im Vorwort von "*Heis Theos*", unter anderen auch von ihm viel "für die Art der Fragestellung und die Behandlung des Themas" gelernt zu haben ⁹².

Zu Anfang der 20er Jahre stand Peterson noch in hohem Maße unter dem Einfluß Reitzensteins und der Religionsgeschichtlichen Schule, wie aus seinen frühen Vorlesungen zu belegen sein wird. Diese Feststellung entbehrt insofern nicht einer gewissen Ironie, als es Peterson zwar gelungen zu sein schien, mit der Meidung Harnacks den Schlingen des theologischen Liberalismus zu entgehen, ihn nun aber doch die ebenfalls auf liberalem Boden gewachsene Blume der Religionsgeschichtlichen Schule ⁹³ mit ihren subtileren Düften zeitweilig zu betören vermochte. Peterson behielt das erste Stadium seiner Begegnung mit der Religionsgeschichtlichen Schule auch in keiner guten Erinnerung: "In den historischen Disziplinen herrschte damals die religionsgeschichtliche Schule, deren Arbeiten ich ausgeliefert war, weil mir jede aus den Quellen geschöpfte Kenntnis des Stoffes fehlte." ⁹⁴ Wahrscheinlich schon bevor Peterson Göttingen verließ, hatte sich die Freundschaft zu Reitzenstein abgekühlt, klagte dieser doch 1924 wie auch in den folgenden Jahren, daß er wegen seiner religionsgeschichtlichen Ambitionen nicht nur von der Philologenschaft mit Mißtrauen betrachtet werde, sondern auch zur Theologie in Göttingen - mit Ausnahme des Kontaktes zu Walter Bauer - "gar keine Fühlung" habe ⁹⁵.

87 An Peterson, 20.4.1916. Reitzenstein war damals gerade mit den mythologischen Hintergründen der Göttin "Psyche" befaßt, vgl. *Fauth*, Reitzenstein, a.a.O. 188 f.

88 *Fauth*, ebd. in Bezug auf eine Warnung von Wilamowitz an Reitzenstein.

89 Vgl. ebd. 180.

90 Vgl. *R. Reitzenstein*, Zur Mandäerfrage (1927), in: *G. Widengren* (Hg.), Der Mandäismus, Darmstadt 1982 (= Wege der Forschung, 167), 338-371; 339, 365.

91 Vgl. z.B. bezüglich der Einordnung und Interpretation einer Gemmeninschrift: "Reitzenstein hatte die Güte, sich auf meine Bitte mit dem Text zu befassen und einige Bemerkungen dazu mitzuteilen." *Heis Theos*, 257; vgl. auch 271 Anm.2.

92 Vgl. auch eine entsprechende Bemerkung im Göttinger Lebenslauf vom 17.7.1920.

93 Vgl. jetzt auch zur Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Gesamtphänomens des "Kulturprotestantismus" die Beiträge von *G. Lüdemann* in: *H.M. Müller* (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 78 ff, 311 ff.

94 Bonner Lebenslauf, zit. bei *Bizer*, Bonner Gelehrte, a.a.O. 240.

95 Vgl. *Reitzenstein* an Lietzmann, 26.1.1924 (in: *Aland*, Glanz und Niedergang, a.a.O. 483) sowie 26.2.1926 (ebd. 508).

2. "Heis Theos" - Die Dissertation und Habilitationsschrift

a) Zur Vorgeschichte von "Heis Theos"

i) *Nathanael Bonwetsch*

Die "aus den Quellen geschöpfte Kenntnis" der vorderorientalischen Religionsgeschichte eignete sich Peterson mit seiner Dissertation zum Thema "*Heis Theos*. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen" an. Er konnte sich mit dieser Arbeit nicht direkt unter die Fittiche Reitzensteins begeben, da dieser ja nicht der Theologischen Fakultät angehörte. In der Suche nach einem geeigneten Doktorvater erhielt im September 1916 der Kirchengeschichtler Nathanael Bonwetsch den Zuschlag, der darob, wie es den Anschein hat, etwas überrascht war⁹⁶.

Nathanael Bonwetsch wurde 1848 in den deutschen Wolgaskolonien geboren, studierte Geschichte und Theologie in Dorpat, Göttingen und Bonn, lehrte ab 1878 ebenfalls in Dorpat und dann ab 1891 in Göttingen Kirchengeschichte⁹⁷. Bonwetsch war seit seiner Zeit in Dorpat vom Neu-Luthertum geprägt und zitierte in seinen Veranstaltungen gerne aus den Bekenntnisschriften⁹⁸, gehörte zugleich auch zur Gemeinschaftsbewegung⁹⁹. Er publizierte nicht nur über Gestalten des schwäbischen Pietismus und der Erweckungsbewegung¹⁰⁰, sondern verbarg auch im Lehrbetrieb nicht seine Frömmigkeit. Seinen Kolleg pflegte er mit einem Gebet zu eröffnen¹⁰¹. Peterson erwähnte den pietistischen Wesenszug Bonwetschs in dem kleinen Nachruf, den er nach dem Tode Bonwetschs im Juli 1925 verfaßte¹⁰². In der Zeit, als Wolfgang Trillhaas 1924 den bereits emeritierten und gebrechlichen Bonwetsch zu einer DCSV-Versammlung begleitete, war Bonwetsch bereits so von Anekdoten umrankt, daß man fast seine große Gelehrsamkeit und sein Können darüber vergessen konnte¹⁰³. Von "Liebe zum christlichen Altertum" erfüllt, legte Bonwetsch diese Gelehrsamkeit vor allem in seinen patristischen Editionen und Studien - Methodius, Hippolyt, Irenäus sowie dem Montanismus galt seine besondere Aufmerksamkeit - an den Tag, arbeitete aber auch über die byzantinische Kirche und die Kirchengeschichte Rußlands¹⁰⁴.

Nathanael Bonwetsch war von großer Verehrung für Adolf von Harnack erfüllt, den er einst im Hebräischen unterrichtet hatte, doch waren sie in ihrer wissenschaftlichen Physiognomie sehr verschieden¹⁰⁵. Peterson schätzte an Bonwetsch wohl gerade, daß ihm im Gegensatz zu Harnack jeglicher publizistischer Glanz abging und er sich "besonnen und gewissenhaft" seiner Arbeit widmete¹⁰⁶. Daß in Petersons Publikationen und Vorlesungen der Name Bonwetschs nur gelegentlich in sachlichen Referenzen auf einzelne Forschungsergebnisse auftaucht, dürfte man als implizites Lob zu werten haben. Es

96 Bonwetsch reagierte am 18.9.1916 mit einem Brief auf das "freundliche Vertrauen", das Peterson mit seinen Anfragen bezüglich seiner wissenschaftlichen Arbeit ihm entgegengebracht habe.

97 Vgl. E. Wolf, Art. Bonwetsch, in RGG³, Bd.1, 1363.

98 So nach den mir mitgeteilten Erinnerungen von W.Trillhaas.

99 Vgl. dazu schon oben S. 44.

100 Vgl. N.Bonwetsch, Das religiöse Erlebnis führender Persönlichkeiten in der Erweckungsbewegung des 19.Jahrhunderts, Berlin 1912².

101 Erinnerungen von W.Trillhaas.

102 Vgl. Bibl.Nr. 36.

103 So nach den Erinnerungen von W.Trillhaas.

104 Vgl. Nachruf Petersons, 509 f.

105 So der Erinnerung von W.Trillhaas zufolge.

106 Vgl. dieses Lob im Nachruf Petersons.

fanden damals in Göttingen auch "Bonwetsch-Nachmittage" statt, an denen Peterson wie auch Karl Barth teilnahmen¹⁰⁷.

Man kann sich fragen, ob Nathanael Bonwetsch der geeignete Betreuer für eine so dezidiert religionsgeschichtliche Arbeit wie Petersons "Heis Theos" gewesen ist. Bonwetsch gehörte noch nicht einmal zum weiteren Kreis der Religionsgeschichtlichen Schule; lediglich in der Erforschung der apokryphen Literatur, insbesondere des slawischen Henochbuches¹⁰⁸, wozu Bonwetsch auf Grund seiner Sprachkenntnisse prädestiniert war, ergaben sich Berührungspunkte zum Arbeitsbereich der Religionsgeschichtlichen Schule. Im Gutachten zu "Heis Theos" bemerkte Bonwetsch, aufgrund der Fülle des vorgelegten Materials sei auch "dem auf dem behandelten Gebiet nicht Heimischen" - womit er wohl sich selbst gemeint hat - ein Urteil möglich¹⁰⁹. Es ist darum m.E. unwahrscheinlich, daß das Thema für Petersons Dissertation von Nathanael Bonwetsch gestellt wurde. Die Themen, die Bonwetsch - mindestens in der ersten Runde - Peterson zur Auswahl vorlegte, wiesen nicht in diese Richtung, sondern waren mehr kirchengeschichtlich und patrologisch angelegt¹¹⁰. Eher schon traf zuvor ein Ratschlag von Otto Schmitz, der Peterson unter anderem auf eine formgeschichtliche Fragestellung¹¹¹, außerdem auf noch der Untersuchung bedürftige Papyri von Märtyrerakten verwies und dann hinzufügte: "Das Beste wäre natürlich, wenn Dir selber ein Thema notwendig würde."

ii) Eduard Norden

Falls sich Peterson sein Thema also selbst gesucht haben sollte, so hatte er dabei jedenfalls die "Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede" vor Augen, die Eduard Norden, damals klassischer Philologe in Berlin, 1912 unter dem Titel "*Agnostos Theos*" vorgelegt hatte¹¹². Peterson hat auf die Bedeutung dieses Buches für seine Dissertation eigens hingewiesen, sowohl im Vorwort von "*Heis Theos*" als auch in seinen Göttinger bzw. Bonner Lebensläufen¹¹³. Nicht nur der Titel von Nordens Untersuchung erinnert an die Dissertations- und Habilitationsschrift Petersons. Es sind vor allem auch die vielfältigen formalen Differenzierungen, die Norden im Zusammenhang seiner Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformeln vornimmt, die zukünftig auch die Arbeitsweise Petersons kennzeichnen¹¹⁴. Solche form- und stilgeschichtliche Untersu-

¹⁰⁷ Vgl. Peterson an Barth, 30.12.1931.

¹⁰⁸ Vgl. Nachruf Petersons, 501 f.

¹⁰⁹ Vgl. das Gutachten vom 16.3.1920 in der Göttinger Personalakte Petersons.

¹¹⁰ "Betreffend das Thema für eine Arbeit könnte ich Ihnen die Begriffe *pistis* und *metanoia* in der ältesten Kirche in Vorschlag bringen. Vielleicht auch die Geschichte der *Beichte* in der älteren griechischen Kirche. Untersuchungen über Paulus aus Samosata wären Ihnen vielleicht nicht erwünscht, solche über die griechischen Predigten auf Mariae Verkündigung, Christi Darstellung im Tempel, die Epiphanie, die älteren Kirchenlehrern untergeschoben wurden, würden wohl zu wenig umgrenzt sein." An Peterson, 18.9.1916. Allerdings hat sich Peterson in seinen Vorlesungen wiederholt mit dem Problem der antiken Beichte und Buße befaßt, vgl. auch das Kapitel in "Heis Theos" über die kleinasiatischen Sühneinschriften, 200 ff.

¹¹¹ "Ferner hätten Untersuchungen über die Gebetsformulierungen im älteren Christentum und in der jüdisch-hellenistischen Welt Sinn. Man würde dann ganz von 'Formalien' ausgehen, um in das Innerste zu dringen." An Peterson, 20.4.1916.

¹¹² E. Norden, *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Berlin 1923².

¹¹³ Vgl. z.B. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 241. Im Bonner "Album Professorum" betont er die Wirkung der Untersuchungen von Norden und Dölger ganz besonders: "Da ich keine Lehrer hatte, wurde die Richtung meiner Arbeiten durch Bücher bestimmt." (Text von H. Faulenbach, vgl. oben S.31 Anm.39).

¹¹⁴ Vgl. *Agnostos Theos*, 143 ff. Peterson hat in "Heis Theos" auf die stilistischen Analysen Nordens gelegentlich verwiesen, vgl. 181, 261.

chungen nach Art von "Agnostos Theos" schienen ihm "besonders notwendig" zu sein¹¹⁵. Noch 1948 hat Peterson Nordens "großes Werk" gelobt, in dem die Probleme um den *agnostos theos* "gut ins Licht" gestellt worden seien¹¹⁶.

iii) Franz Joseph Dölger

Neben Eduard Norden ist im Zusammenhang der Vorgeschichte von Petersons Promotion und Habilitation auch noch Franz Joseph Dölger zu erwähnen, dessen Untersuchungen zum altchristlichen Fischsymbol¹¹⁷ Peterson die religionsgeschichtliche Arbeit schmackhaft gemacht hatten¹¹⁸. Auch ihm stattete Peterson im Vorwort von "Heis Theos" umfassenden Dank ab und hob in einem der Lebensläufe aus Göttinger Zeit hinsichtlich der methodischen Verbindung von religionsgeschichtlicher Forschung und Epigraphik sogar hervor: "Vorbildlich waren für mich (...) die Arbeiten von Herrn Prof. Dölger."¹¹⁹

In Franz Joseph Dölger kann man bis zu einem gewissen Grade ein katholisches Pendant zur Species des protestantischen Religionsgeschichtlers der damaligen Zeit sehen, auch wenn die weltanschaulichen und theologischen Hintergründe der konkreten Forschungsarbeit jeweils andere gewesen sind und Dölger die Frühgeschichte des Christentums, die die Religionsgeschichtler besonders interessierte, weitgehend ausklammerte¹²⁰. Die Namen der Religionsgeschichtlichen Schule tauchen in dem Lebensabschnitt, in dem sich Dölger religionsgeschichtlichen Fragestellungen zu widmen begann, auch nicht auf. Eine Ausnahme bildet der Name Adolf von Harnacks¹²¹, der auch zu den Vätern der Religionsgeschichtlichen Schule gezählt wird¹²². Zu Dölgers Würzburger Lehrern gehörte der Apologetikprofessor Hermann Schell, der die Publikation von Dölgers Dissertation förderte. Schells eigene Schriften gerieten in dieser Zeit auf den römischen Index, was Dölger nicht davon abhielt, Schell wiederholt in seiner Dissertation zu zitieren¹²³. Die Wirren um den Modernismus ließen auch die Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift "Exorzismus. Dämonische Wirkungen und ihre Abwehr. Ein Beitrag zur Dogmen- und Kulturgeschichte des christlichen Altertums" (1905) vorerst scheitern¹²⁴. Die Anwendung religionsgeschichtlicher Methoden¹²⁵ in diesem krisenbestimmten Abschnitt der römisch-katholischen Theologiegeschichte hätte fast Dölgers weitere akademische Laufbahn beendet¹²⁶. Ich erwähne diese Startschwierigkeiten hier, um zu zeigen, daß ein Verständnis ge-

115 Vgl. Göttinger Lebenslauf vom 14.2.1920.

116 Vgl. Art. Agnostos Theos (Enciclopedia cattolica Bd. I), Sp. 489.

117 *IXTHYS*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, Bd.I.: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre, Rom 1910 (= Supplement der Römischen Quartalschrift, 17).

118 Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 241, unter Berufung auf Petersons Lebenslauf.

119 Göttinger Lebenslauf vom 14.2.1920.

120 Vgl. Th. Klauser, Franz Joseph Dölger 1879-1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm "Antike und Christentum", Münster 1980 (= Ergänzungsband zum Jahrbuch für Antike und Christentum, 7), 109.

121 Das Thema von Dölgers historisch-dogmatischer Dissertation über das Sakrament der Firmung, die aus einer Preisaufgabe erwuchs, war durch 1887 von Harnack formulierten Thesen angeregt; diese Thesen galt es zu widerlegen, vgl. Klauser, ebd. 12.

122 Vgl. z.B. Eißfeldt, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 1899. Großmann sagte einmal von Harnack und Wellhausen: "Beide betrachten die Religionsgeschichtler zwar eher als ihre ungeratenen Söhne, aber sie können die Vaterschaft nicht ableugnen." Zit. bei Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode, a.a.O. 50.

123 Vgl. Klauser, Dölger, a.a.O. 15.

124 Vgl. ebd. 26. Sie wurde erst 1909 veröffentlicht, vgl. ebd. 42 f.

125 Vgl. ebd. 28.

126 Vgl. ebd. 30: Michael Faulhaber, damals noch Professor, ab 1917 Erzbischof von München, hatte sich vorgenommen, eine Berufung Dölgers auf alle Fälle zu verhindern. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Faulhaber später auch gegenüber Erik Peterson nur begrenzt entgegenkommend gewesen zu sein scheint, vgl. unten S. 845.

schichtlicher Entwicklungen innerhalb des alten Christentums vor dem Hintergrund der heidnischen Antike damals den jungen Theologen in den evangelischen Kirchen wie in der katholischen Kirche Mißtrauen und Ungemach eintrug.

Nach einem bis 1912 währenden Studienaufenthalt in Rom, bei dem sich Dölger dem Thema seines Lebens, nämlich den *IXTHYS*-Epigraphien und dem Fischesymbol im Altertum zu widmen begann, wurde er Extraordinarius auf dem in der münsteranischen Theologischen Fakultät neugeschaffenen, "modernen" Lehrstuhl für Allgemeine Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft - eine solche Disziplin verstand man in der damaligen katholischen Theologie als Ergänzung zur Missionswissenschaft¹²⁷. 1918 wurde dieses Ordinariat umdefiniert in "Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Allgemeine Religionsgeschichte".

In dieser Zeit kam es auch zu Kontakten zwischen Dölger und Peterson. Sie wurden von Otto Schmitz vermittelt, der 1916 nach Münster kam, in den folgenden Jahren des öfteren mit Dölger zusammentraf und sich sogar einen Kolleg Dölgers über christliche Archäologie anhörte¹²⁸. Möglicherweise brachte Schmitz Peterson und Dölger auch persönlich zusammen¹²⁹. Dölger jedenfalls nahm Anteil an Petersons Arbeit und war ihm gelegentlich durch Literaturbeschaffung und Beratung behilflich¹³⁰. Inhaltliche Berührungspunkte ergaben sich vor allem im Blick auf Dölgers Buch "Sol salutis"¹³¹. Peterson hat dieser Untersuchung 1922 eine umfassende Besprechung gewidmet¹³², gespickt mit zahlreichen sachkundigen Bedenken und Ergänzungen, die ihn als ebenbürtigen Kenner der Materie auswiesen. Er lobte das lehrreiche Buch vor allem wegen des ihm zugrundeliegenden neu erarbeiteten Materials und der vorsichtigen Behandlung von Fragen etwaiger Abhängigkeiten¹³³; auch in "Heis Theos" spendete er "Sol salutis" Lob¹³⁴.

Unter biographischem Interesse ist vom Verhältnis zwischen Dölger und Peterson weiter nicht mehr viel zu bemerken¹³⁵. Wenngleich sich ihre Arbeitsgebiete manchmal bis in vor allem liturgiegeschichtliche Detailfragen eng berührten¹³⁶, so waren sie doch in ihrem Charakter als Wissenschaftler sehr verschieden. Dölger sammelte, sortierte und studierte rastlos Zeugnisse aus Antike und Christentum; ebenso rastlos plante er deren Publikation. Diese vielen Pläne in die Tat umzusetzen, überstieg allerdings häufig sogar seine Kräfte¹³⁷. Dölger verfaßte Aufsatz nach Aufsatz, Band um Band (allein 5 Bände "Fisch"-

127 Vgl. dazu ebd. 51 ff.

128 Vgl. an Peterson, 18.5.1918.

129 Von diesem Plan ist in einem Brief Schmitz' vom 28.2.1918 die Rede.

130 Vgl. Briefe von Schmitz vom 1.1.1918; 21.1.1918 und 26.4.1919. Im letztgenannten Brief läßt Dölger über Schmitz Peterson von einem Angebot Weinreichs wissen, eine eigene Sammlung von *Heis Theos*-Belegen zur Auswertung zur Verfügung zu stellen. Peterson dürfte auf dieses Angebot nicht eingegangen sein, denn Schmitz hatte ihn gewarnt, es könne dann so aussehen, als hätte er sein Material wesentlich von einem anderen übernommen.

131 Mit dem Untertitel: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster 1920 [1925²] (= Liturgiewissenschaftliche Forschungen, 4/5).

132 Vgl. Bibl. Nr.4.

133 Vgl. Rez. Dölger, Sol salutis, 186.

134 Vgl. Heis Theos, 315; erwähnt wird das Buch z.B. auch 225, 306, 315, 317; allerdings war er nicht mit allen Einzelheiten in Dölgers "schönem Buch" (315) einverstanden.

135 Dölger wechselte im Sommer 1929 nach Bonn, also in einer Zeit, da Peterson bereits im Begriff war, seine Zelte dort abzubauen. Im Nachlaß Petersons befindet sich nur ein Brief Dölgers von 1933.

136 Vgl. vor allem die in "Frühkirche, Judentum und Gnosis" zusammengefaßten Aufsätze. Dölger gehört mit Harnack, Strack bzw. Billerbeck und Preisendanz zu den bei weitem am häufigsten zitierten Gelehrten (vgl. Register), wird aber auch oft kritisiert.

137 Vgl. Klausner, Dölger, a.a.O. 18 f.

Literatur!) und gab ab 1929 mit "Antike und Christentum" sogar eine ausschließlich mit eigenen Arbeiten gefüllte Vierteljahrsschrift heraus, um seine Materialmengen unterbringen zu können¹³⁸. Das schmale Oeuvre Petersons nimmt sich demgegenüber wahrlich bescheiden aus! Peterson ließ seine Projekte länger ruhen und reifen¹³⁹, auch konnte er, anders als der möglichst ununterbrochen arbeitende Dölger¹⁴⁰, sich aufgrund seiner andersgearteten Lebenssituation wie seiner psychischen Labilität nicht jederzeit in seine Arbeit vertiefen und das Begonnene vollenden. Dölger pflegte seine Schüler ziemlich rücksichtslos für die eigenen Publikationen einzuspannen, während Peterson allein arbeitete. In diesem Zusammenhang urteilte Thomas Michels einmal, Peterson sei "trotz aller Bedenken über sein unbürgerliches Leben ein anständigerer Mensch als Dölger", und auch "trotz aller Einseitigkeiten (...) ein maßgebenderer Wissenschaftler"¹⁴¹.

Doch weisen diese eher charakterlichen Differenzen auf tiefergehende Unterschiede: Dölger hatte an den weltanschaulichen, philosophischen und damit auch systematisch-theologischen Fragen und Problemen der Gegenwart kaum Interesse; kurz vor seinem Tode wurde er erst durch seine Schüler darauf aufmerksam, daß Friedrich Nietzsche ein Denker gewesen sei, mit dem sich auseinanderzusetzen dringend nötig wäre¹⁴². Peterson hingegen stand seit je im Spannungsfeld des geistigen Ringens seiner Zeit, angefangen von der Geschichtswissenschaft bis zur Literatur, und suchte in seinem Fach nach Wegen, die es angesichts dieser Situation zu beschreiten gelte. Das Ziel seiner Forschungen, wie kleinteilig und abgelegen sie auch sein mochten, war immer die Theologie¹⁴³. Schon von diesem Unterschied der Geisteshaltung her ist es verständlich, daß Peterson der - gelegentlich auch ohne die nötige Übersicht - sammelnden und sortierenden Arbeit Dölgers¹⁴⁴ kritisch gegenüberstand und sie in einer Rezension des Reallexikons für Antike und Christentum als eine vergangenen Zeiten - nämlich der Epoche des antiquarischen Historismus - angehörende religionsgeschichtliche Methode betrachtete:

"Prinzipiell würde ich sagen, wäre es gut, wenn die Methode und Fragestellung von Dölger etwas zurücktreten würde. Dölger hatte ein enormes antiquarisches Wissen, das nicht immer zu konkreten historischen Fragestellungen und Lösungen geführt hat. Es wäre nützlich, wenn die geschichtliche Betrachtung nach Ort und Zeit über die phänomenologisch-antiquarische Betrachtung den Sieg davon tragen würde. (...) Dölger war in diesem Punkte, auf das Ganze gesehen, noch in den Vorurteilen einer älteren Epoche der religionsgeschichtlichen Forschung gefangen."¹⁴⁵

138 Vgl. ebd. 93.

139 Die vielen Mappen im Nachlaß, die der allmählichen Materialsammlung dienten, zeigen das.

140 Vgl. Klauser, Dölger, a.a.O. 88

141 Thomas Michels an Odo Casel, 20.1.1930 (Brief im Archiv der Abtei Maria Laach).

142 Vgl. die Erinnerungen von W.Schöllgen, in: Klauser, Dölger, a.a.O. 108.

143 Vgl. auch Schlier, Peterson, a.a.O. 266. Auch J.Amstutz hat es in seinem Artikel zum 65.Geburtstag Petersons zu einem Vergleich zwischen beiden Gelehrten gereizt; er kam zum Schluß, daß das quantitative Ungleichgewicht zwischen beider Oeuvre dadurch zu Gunsten Petersons wettgemacht werde, als dieser "von der ganzen Breite der neutestamentlichen Thematik" ausgehe und ihr "interpretierend in immer neuen, immer dichter Untersuchungen in der Patristik" nachgehe. Dölgers Arbeit sei demgegenüber bei näherem Zusehen doch nur "von einigen wenigen Themen, vor allem aus dem sakramentalen Bereich stammend, bestimmt". Erik Peterson zum 65.Geburtstag, a.a.O.110.

144 Besonders deutlich im "Fisch"-Unternehmen, vgl. Klauser, Dölger, a.a.O. 77. Theodor Klauser hat freilich Franz Dölger gegenüber dem auch vom russischen Althistoriker Michael Rostovtzeff geäußerten Vorwurf, Dölger sei kein Historiker, sondern ein Antiquar, etwas in Schutz zu nehmen versucht, vgl. ebd. 110 ff.

145 Rez. (1955) von RAC Bd. II, Stuttgart 1954, 278. Vgl. ähnlich in der Besprechung (1957) des 3. Bandes. Auch später wurde die "allzu große Materialanhäufung" in diesem Lexikon moniert, vgl. die Rez. von W.G.Kümmel zu Bd. 11 (Stuttgart 1980/81), in: Theologische Rundschau 48 (1983), 96 f; 97.

b) Voraussetzungen und Arbeitsmittel

Peterson begann mit den Studien konkret zum Thema "Heis Theos" ("Ein Gott") anscheinend Ende 1916 und vollendete seine Arbeit im Frühsommer 1920. Es stellt eine erstaunliche Leistung dar, binnen dieser 3 1/2 Jahre eine Arbeit zu verfassen, für die die Fachwelt großen Respekt bekundete, zumal wenn man die Umstände bedenkt - Kriegsunruhen, die Umbrüche der Nachkriegszeit, Mangel und Hunger, Krankheiten und psychische Belastungen -, unter denen Peterson sich seinen Studien widmete. Erschwerend kam hinzu, daß er keineswegs von seinem Studium her die Voraussetzungen mitbrachte, die zu einer solchen religionsgeschichtlichen Arbeit an den Quellen nötig gewesen wären.

i) Die Philologie

Die größte Anfangsschwierigkeit bestand in den fehlenden Sprachkenntnissen. Zwar verfügte er über die übliche humanistische Bildung, doch war die Beherrschung des klassischen Griechisch natürlich nicht ausreichend, um sich ebenbürtig in die Reihe der Gelehrten einzufügen, die Inschriften und Papyri entziffern, verderbte Texte ergänzen, übersetzen, kommentieren und in ihren stilistischen und formalen Besonderheiten beschreiben, Texte, die den verschiedenen, doch vielfach miteinander verflochtenen Kulturkreisen der hellenistischen Welt um die Zeitenwende entstammen. "Die philologischen Mängel lassen sich nur durch fortgesetzte Übung heben", riet Otto Schmitz nüchtern¹⁴⁶. Bei Nathanael Bonwetsch erkundigte sich Peterson alsbald nach einem Buch, das ihn mit den Entwicklungen im hellenistischen Griechisch vertraut machen könne¹⁴⁷. Vier Jahre lang habe er sich "mit ziemlicher Entsaugung auf dem Gebiet philologischer Untersuchungen bewegt", schrieb Peterson 1920¹⁴⁸, er, der während seiner Studienzeit solche Untersuchungen als "unnützen Philologenkram"¹⁴⁹ beiseitegeschoben hatte. Über diese ungenutzten Jahre klagte er jetzt¹⁵⁰. Auch mit dieser philologischen Orientierung stand Peterson in unmittelbarer Tradition Boussets und Reitzensteins, in deren Arbeiten es in der Religionsgeschichtlichen Schule erstmalig zu einer "wirklichen Begegnung zwischen Philologie und Theologie" gekommen war¹⁵¹. Die Wertung Weinreichs "Besser zuviel 'Religionsphilologie' als ein vages Schwelgen im 'religiösen Erlebnis!'"¹⁵² hätte Peterson mit voller Überzeugung unterschrieben. Er fand, er sei selbst "der einzige protestantische Privatdozent der Theologie", der auf diesem Gebiete der historischen Philologie arbeite, denn "fast alle machen so was wie Ideengeschichte"¹⁵³. Doch er ließ sich nicht durch kritische Hinweise auf einen nötigen lebenspraktischen oder geschichtsphilosophischen Be-

146 An Peterson, 20.4.1916.

147 Vgl. Bonwetsch an Peterson, 18.9.1916: "Ich will versuchen bei Kollegen mich zu orientieren, ob es eine solche kurze Geschichte der hellenistischen Sprache gibt."

148 An Theodor Haecker, 22.12.1920.

149 Vgl. oben S. 52.

150 Vgl. Schmitz an Peterson, 20.4.1916.

151 Verheule, Bousset, a.a.O. 290.

152 O. Weinreich, Allgemeine Religionwissenschaft (1920-1926), in: Archiv für Religionswissenschaft 24 (1926), 369-383; 371.

153 Peterson an Haecker, 30.9.1923.

zug "von der Bahn, die ich für richtig halte", ablenken¹⁵⁴. Er glaubte nämlich, "daß Gott durch ganz geringe philologische Kleinarbeit unter Umständen mehr geehrt wird, als durch weltgeschichtliche Prospektiven"¹⁵⁵.

Philologische Kündigkeit war für Peterson seit dieser Zeit eine *conditio sine qua non* des tüchtigen Theologen, besonders natürlich des Historikers und Exegeten. "Es fehlt ihm hinreichende philologische Schulung, darum konstruiert er manchmal zu viel", kritisierte Peterson eine Arbeit des Studenten Wolfgang Trillhaas¹⁵⁶, "er soll ordentlich Philologie treiben, dann kann er einmal was leisten." Mit Sorge beobachtete er, daß die Fähigkeiten zum Umgang mit den originalen Quellen bei seinen Studenten rapide abnahmen und damit zugleich die Selbständigkeit in der Urteilskraft; er stand mit dieser Sorge übrigens nicht allein¹⁵⁷. "Verachten Sie mir die Philologie nicht!", rief Peterson 1934 in Freiburg noch aus dem Zugfenster P.Paulus Gordan OSB zu, der sich abschätzig über "allzu viel Philologisches" geäußert hatte¹⁵⁸.

Die Beschlagenheit in den Besonderheiten der Sprachen der hellenistischen Welt war für Peterson die Grundlage der religionsgeschichtlichen, neutestamentlichen und patrologischen Forschung; erst wenn man sich hier auskannte, konnte man überhaupt ermessen, wie schwierig es ist, die genaue Bedeutung eines neutestamentlichen Ausdrucks und damit auch seinen theologischen Gehalt zu ermitteln:

"Weil die historische Interpretation eines Textes immer die Kenntnis der Sprache und des Stils des Verfassers voraussetzt, ist nicht nur das Studium der Entwicklung der verschiedenen Sprachen unter dem Einfluß der neuen Religion nötig, sondern auch die Kenntnis der stilistischen und philosophischen Traditionen, die hinter den verschiedenen literarischen Gattungen der Väter stehen. Besonders wichtig ist das Studium der Übersetzungen von einer Sprache in eine andere, vom Griechischen in das Lateinische oder von einer orientalischen Sprache (z.B. dem Hebräischen) in das Griechische."¹⁵⁹

Auf die sprachphilosophischen Hintergründe von Petersons philologischer Gelehrsamkeit werde ich im folgenden noch zu sprechen kommen¹⁶⁰. Vorläufig sei darauf hingewiesen,

154 Vgl. an Haecker, 11.6.1920.

155 An Haecker, 2.3.1921.

156 "Zweitgutachten" im Auftrag von Karl Barth; Original bei W.Trillhaas.

157 Vgl. Lietzmanns Situationsbeschreibung in einem Brief an H.E.Weber (27.12.1927, in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 361): In den evangelischen Kreisen des Rheinlandes wende man sich zunehmend vom humanistischen Gymnasium ab und schicke die Kinder der schnelleren Erwerbsfähigkeit halber lieber in die Realgymnasien. Diese Entwicklung habe katastrophale Folgen für die neutestamentliche Exegese, da die Sprachkenntnisse auch in inneruniversitären Schnellkursen nicht mehr adäquat ausgebildet werden könnten.

158 Briefliche Mitteilung an mich von P.Paulus Gordan vom 27.6.1990.

159 Peterson, Art. Patrologia (Dizionario ecclesiastico, 1956), 113 (orig. italienisch). Vgl. dazu z.B. Petersons Erläuterungen im Zusammenhang des "Kyrios"-Problems, Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (vermutl. WS 1926/27), § 3, Ms S. 96 f: "Nun erwäge man die Schwierigkeit einer Feststellung des Sinnes eines solchen Wortes wie *dominus* in der Zeit der Zweisprachigkeit (...) Was hier mit Bezug auf die gräko-latinische Zweisprachigkeit ausgeführt wurde, gilt natürlich ebenso für den Osten, wo das Griechische neben den einheimischen Sprachen geredet wurde. Auch hier entsteht die Schwierigkeit der Interpretation. Die Eigentümlichkeit des provincialen Griechisch innerhalb der *koiné* ist noch garnicht aufgehellt. Und doch sprach man in Syrien anders Griechisch als in Ägypten. Es entsteht ein falscher Eindruck, wenn man das neutestamentliche Griechisch von der Sprache der ägyptischen Papyri aus deutet. Das Griechische modifiziert sich in Ägypten anders als in Syrien, weil zwei verschiedene Volkssprachen die Grundlage abgeben, über der sich die *koiné*-Gräzität erhebt." Vgl. ähnlich lautende Äußerungen von Wilamowitz aus derselben Zeit (1927), zit. bei F.Parente, Wilamowitz über Neues Testament und Frühchristentum, in: Calder etc., Wilamowitz, a.a.O. 400-419; 407.

160 Vgl. unten Kap. VII.2.e.

daß er die Philologie zunehmend als kritisches Instrument gerade gegen die Hypothesenfreudigkeit jener Lehrer einsetzte, denen er diese Orientierung zunächst (unter anderen) verdankt hatte, nämlich Wilhelm Bousset und Richard Reitzenstein.

ii) Der Zettelkasten

In der Zeit der Arbeit an "Heis Theos" legte sich Peterson ein Arbeitsmittel zu, das fortan (neben der Bibliothek) zum wichtigsten Betriebskapital seiner Werkstätte werden sollte, nämlich "jenen im Lauf der Jahre mythisch gewordenen Zettelkasten"¹⁶¹. Er begann damit, Stichwortbelege aus der altorientalischen, hellenistischen und altchristlichen Literatur und Epigraphik - den Primärquellen wie der Forschungsliteratur - festzuhalten: pro Beleg ein Zettel. Auch nach Beendigung der Dissertation führte er diese Gewohnheit fort, und so entstand eine Sammlung, die den schnellen Zugriff auf einmal gesichtete Vorkommen von zentralen oder entlegenen Begriffen und Namen der Antike ermöglichte. Karl Barth ging als *newcomer* im universitären Leben auch bald dazu über, sich so ein umfangreiches "Zeddelwerk" anzulegen¹⁶²: "Wie ganz anders könnte ich jetzt der Gesellschaft kommen, wenn ich statt knapp 1000 - 50 000 solcher Zeddel um mich herum liegen hätte."¹⁶³

Eine kleine Vorstellung von der auf Zettelsammlungen beruhenden Gelehrsamkeit Petersons kann man sich am ehesten von der 1926 erschienenen Veröffentlichung über "Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara" machen, in der, angefangen von "Abaél" bis zu "Xráelos" in alphabetischer Ordnung zahlreiche Belegstellen für 128 solcher Namen gesammelt und ansatzweise in ihren Zusammenhängen gedeutet werden. Die Fachwelt zeigte sich beeindruckt von dieser Belesenheit, hegte aber doch die Sorge, daß sich der junge Gelehrte buchstäblich "verzetteln" könne: Er sei, so sagte man 1924, noch nicht "über die gelehrte Materialiensammlung hinausgekommen", und es bestünde die Gefahr, daß er sich "in Gelehrsamkeit verliert"¹⁶⁴. M.Lidzbarski reagierte 1927 gereizt, als Peterson in seinem ersten Mandäerangriff mit diversen Belegen aufwartete, die Lidzbarskis These über die Herkunft der Mandäer erschüttern sollten: "Prof.Peterson verfügt offenbar über ein große Sammlung von Engel- und Äonennamen, die er zum Teil jüngst ausgeschüttet hat. Im wüstesten Schutt findet man manchmal wertvolle Stücke; aber es scheint mir doch, daß er diesen leeren Namen zuviel Wert beimißt. Anstatt in seiner Arbeit tiefer in die schwierigen Fragen einzudringen, wirft er einen oder einige Namen hin und glaubt, daß dies genüge, um zu sagen, man könne es sich auch anders denken."¹⁶⁵ Diese Kritik ist in dieser polemischen Zuspitzung gewiß überzogen, da sich Peterson der Notwendigkeit der Erkenntnis historischer Zusammenhänge und ihrer Interpretation durchaus bewußt war. Freilich mag die Masse gesammelter Materialien in der Tat auch gewisse Gefahren in sich geborgen haben. Sie erlaubte ihm nämlich, im Gegenzug zu

161 Schlier, Peterson, a.a.O. 265. Briefe von Otto Schmitz, in denen von Petersons Zettelarbeit die Rede ist, belegen, daß Peterson in der Zeit von "Heis Theos" mit der Sammlertätigkeit begann.

162 Vgl. Barth an Thurneysen, 22.1.1922 (Rundbrief), Briefe II, 29.

163 Vgl. ebd., 26.3.1922, 61. Barth hatte vermutlich Petersons "Zeddelwerk" vor Augen, das damals demnach schon 50 000 Belege umfaßt haben könnte.

164 O.Scheel an Lietzmann (unter Berufung auf ein Urteil von E.Hirsch), 2.1.1924, in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 479.

165 M.Lidzbarski, Mandäische Fragen, in: Widengren, Mandäismus, a.a.O. 332-337; 333.

kritisierten Thesen seiner Kollegen probeweise durchaus gewagte Gegenthesen aufzustellen, die - das gilt vor allem für einige Spätwerke - von der Fachwelt gelegentlich als recht weit hergeholt und letztlich wenig überzeugend beurteilt wurden¹⁶⁶.

Der Zettelkasten, oder sagen wir angemessener: die Kartothek, wanderte Anfang der 30er Jahre zunächst portionsweise¹⁶⁷, dann wohl ganz nach Rom, wo sie weiter anwuchs.

Schon 1921 hatte Peterson in einer Rezension darauf hingewiesen, daß die christliche Epigraphik in griechischer Sprache noch einer gründlichen Darstellung bedürfe¹⁶⁸. 1934 kündigte er gegenüber Hans Lietzmann an, selbst die Aufgabe zu übernehmen, das Corpus der griechischen christlichen Inschriften zu erstellen; er hatte schon begonnen, epigraphische Belege aus dem kleinasiatischen Raum zu sammeln¹⁶⁹. Diese gewaltige Arbeit vermochte er aber nicht zum Abschluß zu bringen¹⁷⁰.

Jedenfalls stecken in Petersons Kartothek über 40 Jahre Gelehrtenarbeit. Er wurde gelegentlich aufgefordert, diesen Schatz einmal in eine Art Lexikon umzuwandeln. Auch wenn er solchen Bitten nicht nachkam, sind die rund 200 Artikel der "Enciclopedia cattolica" - Peterson war an der Redaktion dieses Lexikons beteiligt¹⁷¹ - ein Zeugnis für die umfassende Sachkenntnis, die in seiner Zettelsammlung niedergelegt ist.

Petersons Zettelsammlung enthält in der jetzigen Aufbewahrungsform¹⁷² - außer einem bibliographischen Katalog - 17 Kästen mit deutschen Stichwörtern (Aal, Aalblut, Aas, Abbild, Abend, abends, Abendgebet, Abendhymnus, Abendgottesdienst etc.), 15 Kästen mit lateinischen Stichworten (a, ab, abactus, abalienatio, abbas, abbreviare, abbreviatio etc.), 8 Kästen mit lateinischen Eigennamen, 2 Kästen mit lateinischer Topographie, 57 Kästen mit griechischen Stichworten (*a, a - o, aeiou, abathés, abánansos* etc.), 1 Kasten mit griechischen Orts- und 4 Kästen mit griechischen Eigennamen. Nicht alle Kästen mit den dünnen, dichtgepackten Zettelchen sind voll (in einem gefüllten Kasten befinden sich meiner Schätzung nach gut 4000 Zettel), doch kommt man insgesamt auf alle Fälle auf eine Zahl, die weit über den von Schlier gemutmaßten 30 000¹⁷³ liegt - würde man sie um eine "0" erweitern, käme man der Wahrheit wohl ein Stück näher. F.Bolgiani schätzt die Zahl der Zettel sogar auf 600 000!¹⁷⁴

166 Einen allzu sorglosen interpretatorischen Umgang mit seinen abundanten religionsgeschichtlichen Materialien wirft man Peterson aus heutiger Sicht z.B. im Blick auf seine Analysen des "Hirten des Hermas" (vgl. Bibl. Nr. 381 und 414) vor, vgl. N.Brox in seinem Kommentar zu dieser Schrift (Der Hirt des Hermas, Göttingen 1991 = Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 7). Brox kritisiert des öfteren die "Schnelligkeit, mit der bei Peterson aus dem Füllhorn des religionsgeschichtlichen Materials, das er ausschüttet, subtile Thesen aus komplizierten Ableitungen entstehen" (ebd. 119 Anm. 21), "Ungenauigkeit und Anfechtbarkeit der kleinen Schritte" (vgl. 165) bzw. sogar einen Mangel an philologischer Konsequenz (vgl. 166).

167 Briefe von Anne Reinach aus dieser Zeit belegen, daß Peterson von Rom aus jeweils die Zettel anforderte, die er gerade zu seiner Arbeit benötigte.

168 Vgl. Rez. N.Müller, Die Inschriften der jüdischen Katakomben (Bibl. Nr. 4), 206.

169 Vgl. Peterson an Hans Lietzmann, 18.4.1934, in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 765. Diese Arbeit erwähnt auch Herter, Nachruf Peterson, a.a.O. 430.

170 Der klassische Philologe Ernst Johann Ludwig Diehl, an dessen "Inscriptiones christianae" Peterson sich hatte orientieren wollen, bezweifelte von Anfang an, ob Peterson den Umfang seines Vorhabens richtig einschätze und - die Solidität seiner Arbeit in Ehren - die für die jahrelange Sichtung des Materials nötige Entsagung würde aufbringen können, vgl. Diehl an H.Lietzmann, 15.5.1934, in: Aland, a.a.O. 773.

171 Laut Testini (Peterson, a.a.O. 191) war er Redakteur für den Fachbereich der nichtchristlichen Religion, der Hl.Schrift und der Häresien, laut Bolgiani (Figure e problemi, a.a.O. XX) für die patristische Abteilung.

172 M.Pellegrino beschreibt in einer den Zettelkasten betreffenden Miscelle (Rivista di Filologia e di Istruzione classica 40 [1962], 95 f) den Umfang noch im Blick auf die anders geschnittenen Kartons Petersons.

173 Vgl. Schlier, Peterson, a.a.O. 265.

174 Vgl. Il pensiero e l'opera, 39.

Peterson zeigte sich in seinen letzten Lebensjahren besorgt darum, daß sein "Erbe" - gemeint sind Zettelkasten und Bibliothek - nach seinem Tod an einen Ort käme, wo man damit weiterzuarbeiten vermöge¹⁷⁵. Auch Schlier wünschte, daß die Kartothek, "diese Frucht unermüdlicher Gelehrsamkeit in sprachverständige Hände zur intensiven Auswertung gelange"¹⁷⁶, und neben ihm erhofften sich noch viele andere Gelehrte Nutzen von dieser Materialsammlung¹⁷⁷: "Alle die untersuchenden Arbeiten Petersons sind wahre Thesauri, in denen die Gelehrsamkeit oft überquillt", schrieb H. Herter, "es ist zu hoffen, daß sein immenses Zettelmaterial sachkundiger und pietätvoller Benutzung zugänglich gemacht werden kann"¹⁷⁸. M. Pellegrino hat 1962, nachdem der Nachlaß Petersons an die Universität von Turin gekommen war, einige Vorschläge veröffentlicht, wie in Zukunft diese Materialsammlung erhalten - die Zettelchen sind zum Teil brüchig und nur mit Bleistift beschrieben - und den Gelehrten zugänglich gemacht werden könnte. Vor allem müsse diese Belegsammlung natürlich weitergeführt und in den lebendigen Forschungsprozeß integriert werden¹⁷⁹. In der Tat werden auch heute noch Petersons Sammlungen zumindest benutzt, z.B. im Zusammenhang der Gnosisforschung.

c) Der Inhalt von "Heis Theos"

Petersons Habilitationsschrift konnte 1920 nicht gedruckt werden, da der "Untergang des Abendlandes" damals gerade, wie Peterson mit doppeldeutiger Süffisanz bemerkte, alles Papier aufbrauchte¹⁸⁰. Vor allem war die Drucklegung zu kostspielig. So erschien zunächst lediglich ein Kapitel als Dissertationsschrift. Auf den Rat von Otto Schmitz hin hat Peterson seine Arbeit diversen einflußreichen Größen des wissenschaftlichen Lebens zugeschickt; auch Rudolf Bultmann kannte das Manuskript¹⁸¹. O. Weinreich, auf dessen Vorarbeiten sich Peterson in der Untersuchung der "*Heis Zeus Serapis*-Formel" stützen konnte¹⁸², besprach die Dissertation und ihre "herrliche Themen", lobte die "ausgedehnte Kenntnis" des Verfassers und wünschte, daß die ganze Arbeit einen Verleger fände bzw. "einen Kapitalisten, der den zur Drucklegung nötigen Zuschuß leistete"¹⁸³. "Heis Theos" erschien aber erst 1926 vollständig und zwar in der dem Kreis der Religionsgeschichtlichen Schule entstammenden Reihe "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments", die damals von Bultmann und Gunkel besorgt wurde. Pe-

175 In einem Brief an Thomas Michels, 20.1.1958, erkundigte sich Peterson, was den von der in Salzburg geplanten katholischen Universität zu erwarten sei: "Ich frage, weil ich noch etwas Anderes zu offerieren hätte. Meine Bibliothek und mein Zettelkasten. Zur Zeit ist jemand da, der die beiden Dinge an Engelberg (in der Schweiz) [es handelt sich um die Benediktinerabtei im Kanton Obwalden, deren Bibliothek zahlreiche alte Manuskripte ihr eigen nennt] offeriert. Ich würde mein Erbe lieber in Österreich, als in der Schweiz sehen, aber ist jemand in Engelberg oder in Österreich, der meine Arbeiten fortsetzen könnte? Worum ich interessiert bin, das ist doch die katholische Tradition. Ich habe den Eindruck, daß diese in höchstem Maße in West-Europa gefährdet ist."

176 Schlier, Peterson, a.a.O. 265.

177 Vgl. Pellegrino, a.a.O. 95; vgl. auch Testini, Nachruf, 188.

178 Herter, Nachruf, a.a.O. 431.

179 Vgl. oben Anm. 172.

180 An Haecker, 11.6.1920.

181 Vgl. Bultmann an Barth, 31.10.1923, Briefwechsel, a.a.O. 20.

182 Vgl. Heis Theos, 227 ff.

183 Weinreich, in: Philologische Wochenschrift 41 (1921), Sp. 913-916. Auch in der Byzantinischen Zeitschrift 24 (1923/24) wurde dem Teildruck der Dissertation eine aufmunternd kritische Rezension gewidmet (P.Ms), vgl. dort 169 f.

terson hatte sein Werk für diese Drucklegung noch einmal vollkommen neu bearbeitet¹⁸⁴ und beispielsweise durch Hinweise auf die "juristischen Grundlagen" gottesdienstlicher Formeln erweitert¹⁸⁵. In der uns zugänglichen Form ist "Heis Theos" also nicht mehr Anzeiger des von Peterson nach Abschluß seiner Promotionszeit erreichten Wissens- und Reflexionsstandes, sondern umfaßt bereits Einsichten, die in weiteren fünf Jahren Lehrfähigkeit gewachsen sind.

Ursprünglich war es das Ziel von Petersons Dissertation gewesen, nur die christlichen *Heis Theos*-Inschriften zu sammeln und zu deuten¹⁸⁶. Dieser Aufgabenstellung kommt er im **I. Abschnitt** der Arbeit nach, in dem er die Inschriften samt ihrer jeweiligen textlichen Umgebung nach geographischen Gesichtspunkten und nach Kategorien ihrer Platzierung (Siegel, Stempel, Schmuck, Amuletten etc.) sortiert und kommentiert. Aus dieser Sichtung ergibt sich für Peterson der vorwiegend apotropäische Gebrauch der Formel im Bereich der Inschriften, was ihn zu einigen Exkursen (z.B. über Herkunft und Tradition der Sisinnius-Legende) veranlaßt. Die Untersuchung der Inschriften allein konnte Peterson aber nicht die Frage nach Herkunft und ursprünglichem Sinn der *Heis Theos*-Formel klären. Indem er nun dieser Frage weiter nachging, sprengte er den ursprünglich gesetzten Rahmen der Arbeit und bezog dabei auch in der philologischen und religionsgeschichtlichen Forschung neu aufgekommene Fragestellungen in die Untersuchung ein¹⁸⁷. Den Vorschlag von William Prentice, die *Heis Theos*-Formel vor dem Hintergrund ähnlicher Wendungen in der Liturgie zu verstehen, lehnt Peterson im **II. Abschnitt** seiner Arbeit ab, da das einfache *Heis Theos* ursprünglicher als die in den Meßliturgien begegnenden Formulierungen sei. Sein eigener Vorschlag und damit die Hauptthese der Arbeit lautet nun, *Heis Theos* sei eine Akklamation. "Der Begriff der Akklamation verlangte eine eingehende Behandlung"¹⁸⁸. Diese füllt die sich anschließenden Abschnitte. Im Neuen Testament findet sich in Apg 19,28.34 ein anschauliches Beispiel für eine Akklamation: Zwei Stunden lang schreit in Ephesus die gegen Paulus aufgehetzte Menge "Groß ist die Artemis der Epheser"¹⁸⁹. Akklamationen sind also die Rufe einer Menschenmenge bei verschiedensten Anlässen, denen unter Umständen rechtliche Bedeutung zukommen konnte¹⁹⁰, und zwar sowohl im profanen Bereich (z.B. Akklamationen, die den Kaiser betreffen) als auch im kirchlichen Bereich, wie die Bedeutung von Akklamationen bei Konzilien zeigt. Anhand einer ganzen Reihe von Akklamationen, die in der christlichen Liturgie begegnen (z.B. der *nika*- und der *kyrie eleison*-Akklamation), zeigt Peterson weitere Entsprechungen zur akklamatorischen Praxis in paganen Bereichen wie etwa der profanen *ekklesia* und der kultischen Kaiserverehrung auf und versucht, von der häufigen Wiederholung solcher Akklamationen her ihr Abgleiten in den magischen Bereich zu erläutern (**III. Abschnitt**). Im **IV. Abschnitt** untersucht er die Gattung der Aretalogie (Wundererzählungen) daraufhin, wer mit welchen Formeln wann in einen akklamatorischen Ruf ausbricht und welchen Zweck die Akklamation in diesem Zusammenhang zu erfüllen hat (nämlich einen propagandistischen). Mit dem **V. Abschnitt**, der über die "*Heis Zeus Serapis* - Formel" handelt, wendet sich Peterson vor-

184 Vgl. Vorwort *Heis Theos*.

185 Von diesbezüglichen Entdeckungen berichtet Peterson in einem Brief an Carl Schmitt, 17.3.1925.

186 So er selbst im Vorwort.

187 Vgl. ebd.

188 Ebd.

189 Vgl. *Heis Theos*, 141.

190 Vgl. ebd.

christlich-heidnischen Belegen für die Formel und ihren z.T. exorzistischen Einfärbungen zu, fügt im **VI. Abschnitt** einen Ausblick auf die Zusammenhänge der *Heis Theos*-Formel mit iranisch-chaldäischen Aion-Vorstellungen hinzu und erörtert im **VII. Abschnitt** die synkretistische Funktion, die der Formel durch die in ihr vorgenommene Kombination und Identifizierung von verschiedenen Göttern zukam. Im letzten **VIII. Abschnitt** sucht Peterson nach dem Ursprung der (apotropäischen) *Heis Theos*-Formel im synkretistischen Diasporajudentum (Mesopotamien) und stellt Jak 2,19 in diesen Zusammenhang. Ein Überblick über die behandelten Inschriften, eine Zusammenfassung und ein Nachtrag mit weiteren Belegen und Differenzierungen¹⁹¹ komplettiert das Werk.

Peterson hebt am Ende der Arbeit hervor, daß die *Heis Theos*-Formel vorchristlichen Ursprungs sei und "bald dem Judengott, bald dem Christengott und bald dem Aion und Sonnengott gilt"¹⁹². Zudem verweist er auf die "formgeschichtlichen Gesetze", die er in der Untersuchung von Vorkommen und Bedeutung der Akklamation herausarbeitete und die unter anderem "den Übergang von der Akklamation zur Exorzismusformel und andererseits den Einfluß der profanen Akklamationen auf liturgische Sprache und Sitte" betreffen¹⁹³. Wesentlich ist zudem, daß die *Heis Theos*-Akklamation ursprünglich nicht in (dogmatisch)-begrifflicher Intention als Bekenntnis zum monotheistischen Glauben ausgerufen worden sei, wohl aber später durch Erweiterungen diese begriffliche Bedeutung hinzugewinnen konnte: "Während sich diese Entwicklung (...) auf christlichem Boden in der Formulierung trinitarischer Ausdrucksweisen geltend macht, zeigt sich auf paganem Boden die Entwicklung zur synkretistischen Einheitsformel."¹⁹⁴

"Kurze Angaben", so meinte einer der Rezensenten des Werkes zu Recht, "können kaum eine einigermaßen hinreichende Vorstellung von der Vielfältigkeit des Inhaltes vermitteln."¹⁹⁵ Die grobe Skizzierung des Ganges der Untersuchung liefert nicht mehr als das Skelett der Arbeit, das von einer Unmenge von Einzeluntersuchungen an einer umfangreichen Materialmasse, von Exkursen, Seitenblicken auf die Forschungsliteratur und Anregungen für die weitere Forschungsarbeit umhüllt wird.

d) "Heis Theos" im Echo der Fachwelt

Die voluminöse Untersuchung, deren "handwerksmäßigen" Charakters sich Peterson fast ein wenig schämte¹⁹⁶, rief in der gelehrten Welt ein starkes Echo hervor; es erschienen eine ganze Reihe ziemlich umfangreicher Referate und Kritiken ihres Inhaltes¹⁹⁷. Im

191 In zwei Miszellen hat Peterson alsbald auch in Zeitschriften noch weitere Funde nachgeliefert, vgl. *Heis Theos* als Zirkusakklamation in Byzanz (1927), Die Bedeutung der *oceané*-Akklamation (1929).

192 *Heis Theos*, 308.

193 Ebd. 304.

194 Ebd. 305.

195 Fr.*Rüsch*e, in: *Theologie und Glaube* 19 (1927), 878.

196 Vgl. an Haecker, 11.6.1920. Zugleich verteidigte er in diesem Brief aber auch den Wert der "treuen Handwerksarbeit".

197 Außer der bereits genannten Rezension von Weinreich vgl. die Besprechungen von folgenden Autoren: E.B.*Allo*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 16 (1927), 354 f.; A.*Baumstark*, in: *Oriens Christianus* 5 (1930), 245-250; A.*Bill*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 9 (1929), 272 f.; O.*Casel*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), 253-258; J.*Coppens*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 23 (1927), 818-821; W.E.*Crum*, in: *Journal of Theological Studies* 31 (1930), 415-418; F.*Cumont*, in: *Syria* 8 (1927), 72; H.*Delehay*e, in: *Analecta Bollandiana* 46 (1928), 167-169; M.*Dibelius*, in: *Theologische Literaturzeitung* 53 (1928), Sp.542-544; S.*Eitrem*, in: *Norsk teologisk tidsskrift* 28 (1927), 129 f.; J.*Frenz*, in: *Theologische Revue* 27 (1928), 90-92; H.H.*Gowen*, in: *Anglican Theological*

Grundtenor wiederholte sich dabei das große Lob, das die beiden Gutachter der Dissertation, Bonwetsch und Bauer, dieser "hervorragend tüchtigen Leistung" (Bonwetsch) bereits gezollt hatten¹⁹⁸. Man lobte im In- und Ausland "um die Wette" (Coppens) und in den höchsten Tönen den "unermüdlichen Eifer" (Lohmeyer) und den "Heißhunger in Stoff- und Problemhäufung" (Baumstark), mit dem Peterson das weitverstreute Material in dieses "grundgelehrte" (Windisch), "von minutiöser Gelehrsamkeit strotzende" (Behm), ja den Leser "durch die Fülle seiner Gelehrsamkeit geradezu erdrückende Buch" (Baumstark) zusammengetragen hatte: "Sein Wert liegt in der Masse des Materials (...), in der gründlichen Einzellexegese (...) und in den form- und religionsgeschichtlichen Untersuchungen nach Ursprung, Sinn und Geschichte der Formeln"¹⁹⁹. Die "reife Frucht langjähriger Beschäftigung" ruhe "sowohl religionsgeschichtlich wie stilgeschichtlich (...) auf fester Grundlage"²⁰⁰. Gepriesen wurden die "in die Tiefe dringende(n) Untersuchungen" (Weinreich) wie der Scharfsinn (Behm, Dibelius) und das "ruhige" (Schlagenhaufen), vorschnellen Hypothesen gegenüber zurückhaltende Urteil²⁰¹ des Autors, der sowohl katholische Gelehrte wie andere in seiner Arbeit zu Wort kommen lasse - ein seltenes Phänomen²⁰². Es handele sich nicht nur um eine der "weitaus wertvollsten Arbeiten zur Entwicklungsgeschichte kultischer Rede", die seit Nordens "*Agnostos Theos*" erschienen seien²⁰³, sondern überhaupt um eine der "wertvollsten Monographien auf dem Grenzgebiet der antiken und christlichen Religionsgeschichte"²⁰⁴, deren Abschnitte über die Akklamationen "weite theologische und philologische Kreise (...) mit brennender Teilnahme (...) lesen und für sich ausbeuten" würden²⁰⁵. Dank des "staunenswerten Fleisses seines Verfassers" werde dieses Buch die verschiedensten Forschungsgebiete befruchten, prophezeie Windisch, nämlich: "Bibelwissenschaft, Sagenforschung, die Geschichte des Synkretismus, speziell der iranisch-hellenistischen Theologie, und die Geschichte des Herrscherkultes, die Dämonologie u.a.m., dann die Geschichte der christlichen Liturgie und des christlichen Zauberesens."²⁰⁶

Das in "Heis Theos" aufstrahlende Licht umfassender Gelehrsamkeit warf allerdings auch starke Schatten, die in vielen Rezensionen moniert wurden. Das Werk ist ein eindruckliches Beispiel dafür, daß Peterson in seinen ausschließlich für die Fachwelt bestimmten Arbeiten "auf die Bequemlichkeit des Lesers (...) wenig Rücksicht" nahm²⁰⁷. "Heis Theos" sei "alles eher als eine leichte und angenehme Lektüre", seufzte

Review 9 (1927), 436 f.; J. Lebreton, in: *Recherches de science religieuse* (1927), 343-345; G. van der Leeuw, in: *Nieuwe theologische Studien* 10 (1927), 294 f.; E. Lohmeyer, in: *Gnomon* 11 (1935 [sic!]), 543-552; R. Mousterde, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth) 12 (1927), 290-294; K. Preisendanz, in: *Orientalische Literaturzeitung* 30 (1927), Sp. 960-962; Fl. Schlagenhaufen, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 52 (1928), 274 f.; O. Weinreich, in: *Philologische Wochenschrift* 50 (1930), Sp. 1088-1090; H. Windisch, in: *Archiv für Orientforschung* 5 (1929), 110-112; außerdem findet sich im Nachlaß Petersons das Typoskript einer Rezension des damaligen Göttinger Neutestamentlers J. Behm, das für den zwischenzeitlich eingegangenen "Theologischen Literaturbericht" bestimmt war.

198 Vgl. die Gutachten in der Göttinger Personalakte von Bonwetsch (16.3.1920) und Bauer (7.4.1920).

199 Windisch, a.a.O. 111.

200 Eitrem, 129 f.

201 "On doit y louer à l'envi et la critique serrée des textes, et la défiante réserve à l'endroit des méthodes comparatistes à l'excès et de ces hypothèses brillantes plus intuitives que rationnelles." Coppens, a.a.O. 821.

202 Vgl. ebd.

203 Baumstark, a.a.O. 245.

204 Weinreich II, a.a.O. 1090.

205 Preisendanz, a.a.O. 961. Vgl. auch Gowen, a.a.O. 436.

206 Windisch, a.a.O. 112.

207 Herter, Nachruf Peterson, a.a.O. 431.

Baumstark²⁰⁸ im Verein mit anderen²⁰⁹. Die "Komposition des gewaltigen Stoffes" sei dem Verfasser nicht immer gelungen, und die Beweisführung in den "oft recht ungefügigen Hauptkapiteln" sei "bisweilen wenig straff"²¹⁰, das Material werde unglücklicherweise verstreut dargeboten²¹¹; weitere theologisch interessierte Kreise würde das Buch darum leider kaum fesseln können (Behm). Insbesondere Dibelius kritisierte das "Durcheinander von Speziellem und Allgemeinem"²¹² und das Fehlen einer abstufenden Gliederung: "das Auftragen aller Beobachtungen auf derselben Fläche läßt Wesentliches und Unwesentliches, Bewiesenes und Vermutetes, Notwendiges und Gelegentliches ununterschieden nebeneinander treten - sicher kein Gewinn für die Überzeugungskraft der Hauptthese!"²¹³ Immerhin erleichterten die ausführlichen Indices die Benutzung des Buches und machten die Mängel in der Darbietung ein wenig wett.

"Heis Theos" ist in mehrfacher Hinsicht eine typisches (Spät-) Werk der Religionsgeschichtlichen Schule. Zunächst ist charakteristisch, daß die untersuchten Texte nicht der gehobenen Literatur angehören, sondern Zeugnisse "von insgesamt sehr zweitrangigem Charakter"²¹⁴ sind. Durch beispielsweise die Akklamationsrufe werde man "mitten in die impulsiven Äußerungen religiösen Lebens versetzt, in das Treiben der Propaganda heidnischer wie christlicher Kreise, in die scharfe Luft gegenseitiger Rivalität"²¹⁵. Ohne Berührungängste oder Gelehrten-dünkel widmete sich Peterson auch noch dem entlegensten und skurrilsten Beleg superstitiösen Volksglaubens; er habe "die gesamte, fast unüberschbare Literatur des Zaubers und Aberglaubens, Amulette, Bleitafeln, Zauberpapyri, in unermüdlicher Arbeit durchgesehen und mit hohem Nutzen (...) verwertet" und gehöre damit "zu den nicht zahlreichen Forschern, die dieser immer noch nicht voll gewerteten Literatur nicht aus dem Weg gehen, sondern sie aufsuchen und zu schätzen wissen", lobte Karl Preisendanz²¹⁶. Typisch für die Orientierung der Religionsgeschichtlichen Schule ist insgesamt in "Heis Theos" die Einbeziehung des gesamten hellenistisch-orientalischen Kulturraums und die Beachtung insbesondere des synkretistischen Charakters der hier vorfindlichen Religiosität wie der Bedeutung des Diasporajudentums, wogegen die Verbindungslinien zum Alten Testament recht schwach ausgeprägt sind. "Heis Theos" ist zwar keine eigentlich neutestamentliche Untersuchung, aber etliche Schriftstellen werden in den Kontext der untersuchten Verlautbarungen, Vorstellungen und Bräuche hineingestellt und vor diesem Hintergrund erhellet; besonders gilt das (neben den genannten Versen Apg 19,28.34 und Jak 2,19) für die *kyrios*-Akklamation von Phil 2,11²¹⁷, den Engelsgesang von Lk 1,42²¹⁸, die Rufe von 1 Kor 12,3²¹⁹, das *maranatha* in 1 Kor 16,22²²⁰, das Bekenntnis von Eph 4,5²²¹ und diverse andere Aus-

208 Baumstark, a.a.O. 245.

209 Vgl. z.B. Delehaye, a.a.O. 169.

210 Windisch, a.a.O. 110 ff.

211 Vgl. Delehaye, 168.

212 Dibelius, a.a.O. 544.

213 Ebd. 543.

214 Bill, a.a.O. 273.

215 Weinreich I, a.a.O. 913.

216 Preisendanz, a.a.O. 961. Vgl. auch das Lob von Gowen, a.a.O. 436.

217 Vgl. Heis Theos, 133 f; 171; 317.

218 Vgl. ebd. 192; 313.

219 Vgl. ebd. 147.

220 Vgl. ebd. 130.

221 Vgl. ebd. 214 f; 255.

rufe im Neuen Testament²²². Peterson habe auf diesem Teilgebiet der Deutung neutestamentlicher Formeln "die Fruchtbarkeit des religionsgeschichtlichen Vergleichs für die Erkenntnis der kleinen in den Texten sich findenden kultischen Einheiten ausgezeichnet erwiesen"²²³. Bei diesen Vergleichen werden freilich auch Differenzen zwischen neutestamentlichen und nicht-christlichen Texten deutlich: So ist es z.B. eine Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Wundererzählungen, im Gegensatz zu anderen Aretalogien *keine* eigentlichen Akklamationen zu enthalten²²⁴. Die verschiedenen Verwendungsweisen der *Heis Theos*-Formel werden entwicklungsgeschichtlich erklärt, und das Aufgreifen dieser Formel (als Akklamation) bei den Christen wird innerhalb dieser Vorgänge gesehen²²⁵.

In gewisser Weise entspricht auch Petersons These, daß die *Heis Theos*-Formel als Akklamation und damit nicht als begriffliche Kundgabe eines Glaubensinhaltes, nicht als Glaubensbekenntnis im Sinne von Dtn 6,9 zu verstehen sei²²⁶, der die Religionsgeschichtliche Schule kennzeichnenden Distanz gegenüber einem begrifflich-dogmatischen Verständnis der frühchristlichen Geschichte - auch wenn Peterson generell gewiß nicht einer Ablehnung von dogmatischen Fragestellungen bezichtigt werden kann. Die schon in der Anordnung des Titels ersichtliche Voranstellung der Formgeschichte vor der Religionsgeschichte bzw. die Bindung religionsgeschichtlicher Folgerungen an formgeschichtlich abgesicherte Beobachtungen zeigt, daß "Heis Theos" die Brücke schlägt zu einem Abschnitt historischer Forschung, dessen Methode zwar von der Religionsgeschichtlichen Schule inspiriert war, zugleich aber über sie hinausführte²²⁷. "Heis Theos" erweist seinen Verfasser als einen von formalen Unterscheidungen geradezu in Bann Geschlagenen: Sein methodisches Hauptinteresse gilt den Differenzen wie den z.T. beobachtbaren Übergängen zwischen den Gattungen von Akklamation, Doxologie, Hymnus, Litanei, Exorzismus, Fluch und Bekenntnis sowie den Abwandlungen der Bedeutung, denen ein- und dieselbe Formel innerhalb dieser verschiedenen Gattungen unterliegt.

An einige der genannten Besonderheiten von "Heis Theos" knüpfte sich auch die eine oder andere inhaltliche Kritik, die von Rezensenten geübt wurde. Lebreton und Schlagenhaufen äußerten Zweifel, ob die wenigen Belege Petersons wirklich schon die jüdische Herkunft der *Heis Theos*-Formel nahelegten²²⁸; umgekehrt wirft Windisch Peterson vor, das Judentum bzw. die alttestamentliche Religionsgeschichte in seiner Deutung von Akklamations- und Zauberformeln viel zu wenig beachtet zu haben²²⁹. Eine stärkere Berücksichtigung des Alten Testaments wünschte sich auch Lohmeyer, beispielsweise in der Deutung der *kyrie eleison*- Akklamation²³⁰, die, so Delehay, im übrigen gar

222 Vgl. ebd. 324 zu Lk 23,21; Apg 12,22 und 22,24; 315 und 321 zu den Akklamationen von Apk 5,12; 7,12 etc. Vgl. ferner den Index der Bibelstellen.

223 M.Dibelius, Zur Formgeschichte des Neuen Testaments, in: Theologische Rundschau 3 (1931), 207-242; 227.

224 Vgl. Heis Theos, 195, 319.

225 Gowen, a.a.O. 437, sieht sich darum in seiner Vermutung bestätigt, daß viele Christen in frühen Zeiten sich noch nicht sehr aus ihren alten Bindungen zum Heidentum gelöst hätten, auch wenn Christus bereits faktisch den Platz der älteren Erlösungs-Götter übernommen hatte.

226 Vgl. Heis Theos, 222, 302 f, 268 f.

227 Vgl. auch Karl Barths damalige Beobachtungen zur Entwicklung der neutestamentlichen Methodik: "Eben jetzt hat mit der 'Formgeschichte' ein ganz neuer, allerschlauester Feldzug begonnen, der die bisherigen Neutestamentlichen Theologien und Einleitungen wahrscheinlich irgendwie antiquieren wird", an Thurneysen, 16.6.1922, Briefe II, a.a.O. 85.

228 Vgl. Lebreton, a.a.O. 345; Schlagenhaufen, 275.

229 Vgl. Windisch, a.a.O. 111; ähnlich weist Baumstark daraufhin, daß die christlichen Doxologien und Eulogien in engem Zusammenhang mit der jüdischen *Beracha* gesehen werden müßten, vgl. a.a.O. 246 f.

230 Vgl. Lohmeyer, a.a.O. 547.

keine Akklamation, sondern eine Invokation darstelle²³¹. Überhaupt kritisierten einige Gelehrte, daß Peterson in seiner Akklamationsbegeisterung etwas über das Ziel hinausgeschossen sei und Distinktionen getroffen habe, die nicht nötig, wenn nicht gar irreführend seien: "M.P. est partisan déclaré de l'acclamation. On ne voit pas qu'il soit nécessaire ni même possible de faire entrer tous les cas dans un cadre unique."²³² Hat *Heis Theos* als christliche Inschrift wirklich immer apotropäische Bedeutung²³³, müssen sich eine synkretistische und eine akklamatorische Bedeutung²³⁴, vor allem: müssen sich eine konfessorische und eine akklamatorische Bedeutung gegenseitig ausschließen? Die letztgenannte Frage, die auf das Problem hinausläuft, ob die *Heis Theos*-Akklamation als Äußerung eines monotheistischen Glaubensinhaltes gelten kann, hat am meisten Kritik an Petersons Vorgaben ausgelöst²³⁵. Am schärfsten argumentierte hier der Jesuit Mouterde, der meinte, die Christen hätten die heidnische *Heis Theos*-Formel gerade wegen ihres dogmatischen Aussagewertes aufgegriffen und weiter verwendet²³⁶. Peterson habe die Bedeutung von Schriftstellen wie 1 Kor 8,6 und Eph 4,5 wohl unterschätzt, wie auch das Vorkommen von "Heis Theos" in den Taufsymbolen. Wenn die Gläubigen sich dieser Formel als Akklamation bei den Konzilien bedienten, seien sie sich des Ursprungs dieser Formel aus der Schrift und folglich ihres doktrinären Charakters bewußt gewesen. Ähnliches gelte für die Akklamation in den Märtyrerakten²³⁷. Mouterde, Lohmeyer und andere sahen Gefahren vornehmlich in der einseitigen Fixierung Petersons auf den rein formalen Aspekt unter Ausklammerung inhaltlicher Bedeutungen des Formelwortlauts²³⁸: "l'attention du Dr Peterson semble arrêtée à la forme, au mécanisme des faits, plutôt qu'à l'esprit d'où ils sont nés"²³⁹. Von katholischer wie evangelischer Seite wurde also die Forderung laut, stärker die im Alten Testament beginnende, innerbiblische und innerchristliche Komponente des theologischen Gehaltes der *Heis Theos*-Formel zu berücksichtigen. Lohmeyer sah Peterson im Unrecht, wenn dieser schon für das Neue Testament (z.B. Phil 2) einen Einfluß der profanen *ekklesia* und des Kaiserkultes vermute; das sei frühestens ab dem 2.Jahrhundert anzunehmen²⁴¹. Das Material insgesamt, das

231 Vgl. Delehaye, a.a.O. 168.

232 Vgl. Delehaye, a.a.O. 168.

233 Vgl. Mouterde, a.a.O. 291; 293: "On ne saurait davantage conclure, me semble-t-il, que l'usage apotropaïque de *Heis Theos* - usage à prouver pour chaque cas concret - ne lui laisse plus de valeur 'conceptuelle'." Eitrem, a.a.O. 129, meinte hingegen, Petersons These vom apotropäischen Sinn der Inschriften sei richtig.

234 Vgl. Lohmeyer, a.a.O. 549.

235 Vgl. Lohmeyer, a.a.O. 551: schon der Sprachgebrauch des Neuen Testaments zeige, daß Bekenntnis und Akklamation in jener Zeit nicht scharf unterschieden worden seien. Vgl. auch Baumstark, a.a.O. 247, der darauf hinweist, die Kategorie der Akklamation sei doch eine rein formale, und es sei noch näher zu bedenken, "welches die ursprüngliche Gefühlsbedeutung dieser Akklamation war". Vgl. auch Gowen, a.a.O. 437, sowie O.Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, Tübingen 1991² (= Wiss. Untersuchungen zum NT, 17), 38 Anm. 62.

236 Vgl. Mouterde, a.a.O. 291 f.

237 Vgl. ebd. 292.

238 So wurde häufig kritisiert, daß Peterson den Übergang von der liturgischen Akklamation zur apotropäischen Formel durch die an magische Praktiken gemahnende Wiederholung einer solchen liturgischen Akklamation erklären wollte (vgl. *Heis Theos*, 163), vgl. Lohmeyer, 546: "Hier scheint mir die selbstgewählte strenge Bindung an die Formel, die nur selten zuläßt, die in die Formel gebannte Sache zu prüfen, zu Fehlschlüssen zu führen." Vgl. Mouterde, 291; vgl. weiter Casel, 255 f. Peterson hatte übrigens an anderer, reichlich versteckter Stelle seine Erklärung des Übergangs von akklamatorischer zu exorzistischer Bedeutung erweitert, indem er die juristische Bestimmtheit der Akklamation als weiteren Anknüpfungspunkt für exorzistische Verwendungen benannte, vgl. *Heis Theos*, 233.

239 Mouterde, a.a.O. 294.

241 Vgl. Lohmeyer, a.a.O. 547.

Peterson zusammengetragen habe, bedürfe in Zukunft also noch weiter der "geschichtlichen und theologischen Klärung"²⁴². Peterson hatte selbst an allen Ecken und Enden spezielle Aufgaben für die Forschung präsentiert, beispielsweise eine "Geschichte des Wortes 'Laie' (*laos*)"²⁴³ sowie form- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Litanei²⁴⁴, zu den Benediktionsformeln²⁴⁵ und zur Doxologie²⁴⁶: "in dieser Richtung wird die Forschung prinzipiell über P. hinausführen müssen. Sie wird es aber nicht tun können, ohne des von ihm bereits Geleisteten dankbarst zu gedenken und auf Schritt und Tritt davon immer wieder Gebrauch zu machen"²⁴⁷.

e) Der Stellenwert von "Heis Theos" in Petersons theologischem Werdegang

"Heis Theos" war nicht nur für die Gelehrtenwelt ein Füllhorn von Materialien und Anregungen, das über verschiedenste Forschungsrichtungen ausgeschüttet wurde, auch in Petersons eigenem Gelehrtenleben bedeutete diese Erstlingsarbeit eine Sammlung von Themen und Fragestellungen, die sein Interesse nachhaltig prägte und bestimmte. Das gilt nicht nur für die Methodik, also die starke Berücksichtigung von form-, gattungs- und stilgeschichtlichen Aspekten bei der Interpretation von Neuem Testament und Zeugnissen aus dem religiösen Umfeld, sondern auch für die theologischen Fragestellungen, die damit verbunden sind. Die Rezensenten, die Peterson eine gewisse Formverliebtheit und eine damit einhergehende Vernachlässigung theologisch-inhaltlicher Fragestellungen vorwarfen, übersahen m.E. die theologische Brisanz, die jener Konzentration auf die Form einer Aussage eignet. Eine wesentliche Perspektive, die Peterson durch die Beschäftigung mit der *Heis Theos*-Formel aufgegangen war, ist die Einsicht, daß diese Formel, insofern sie eine Akklamation ist, in die Sphäre des profanen und sakralen *Rechts* gehört. Wo Akklamationen auftauchen, ist infolgedessen nach der sie voraussetzenden Rechtsanschauung, nach dem sie bedingenden Rechtsraum zu suchen. Die Beobachtung, daß das Christentum - schon in seinem neutestamentlichen Schrifttum, in der Liturgie und bei den Konzilien - die sakralrechtliche Verlautbarungsform der Akklamation aufgreift, ist für Peterson keine historische Quisquillie, sondern ein Ergebnis, das es *theologisch* zu deuten gilt. Wenn in den Versammlungen des alten Christentums und in ihrem Schrifttum Rufe, die im weltlichen Bereich dem Kaiser galten, auf Christus übertragen wurden, hat das natürlich einschneidende Konsequenzen sowohl für die Christologie²⁴⁸ als auch für das Verständnis jener Versammlung, die sich sprachlich in analoger Weise verlautebarte wie die profane *ekklesia*. Etliche Aspekte des Kirchentraktats von 1928, die dann für Aufregung nicht mehr bei religionsgeschichtlichen Fachkollegen, sondern in Dogmatikerkreisen sorgten, finden sich bereits in den Fußnoten und Anhängen von "Heis Theos". Wenn man den Aufbau dieser Studie einmal von rückwärts verfolgt - den Weg, den die *Heis Theos*-Akklamation vom (synkretistischen) Judentum über die Aion-Theologie in die christliche *ekklesia* genommen hat -, zeichnet sich jene Bewegung ab, innerhalb derer Peterson die Ei-

242 Ebd. 551.

243 Vgl. *Heis Theos*, 179.

244 Vgl. *Heis Theos*, 315.

245 Vgl. ebd. 291.

246 Vgl. ebd. 175.

247 Baumstark, a.a.O. 247.

248 Vgl. dazu unten S. 803 ff.

genart der Kirche insgesamt nicht nur historisch, sondern vor allem theologisch deutete, nämlich in der Herkunft und Abwendung vom Judentum und dessen Reichsbegriff hin zum griechischen *polis*-Begriff der hellenistischen Antike²⁴⁹.

Die Kategorie des Rechtlichen war, bedingt durch die Aufgabenstellung der Promotions- und Habilitationsschrift, der Ausgangspunkt, von dem aus sich Peterson der religiösen Vielfalt in Antike und Christentum näherte, und wurde in gewisser Weise zum gemeinsamen Nenner, der die vielfältigen Aspekte verbindet: Eschatologische Umwälzungen und Gegebenheiten können sich in rechtlichen Ausdrücken spiegeln²⁵⁰; die exorzistische Bedeutung der *Heis Theos*-Akklamation auf Siegeln öffnet den Blick auf den "für die Geschichte des alten Christentums so wichtigen Begriff der *sphragis*"²⁵¹ und damit auf die Verbindung zwischen Sakrament und Recht; Enthusiasmus und Recht bzw. Inspiration und Kirchenrecht sind keine Gegensätze, die gegeneinander ausgespielt werden könnten, sondern stehen in bestimmtem Zusammenhang²⁵²; neben dem Kirchenrecht gibt es in der Kirche auch noch das "Heilige Recht"²⁵³ - um nur einige der Aspekte zu nennen, die durch die Größe des Rechtlichen integriert werden²⁵⁴.

Selbstverständlich führen auch Wege von "Heis Theos" zum berühmten Traktat über den "Monotheismus als politisches Problem" (1935), auch wenn diese etwas verborgen sind²⁵⁵: "Eine besondere Untersuchung würde das Problem erfordern, wie die Idee eines einzigen Herrschers mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist und wie die religiöse *heis*-Akklamation auf den Alleinherrscher Anwendung findet"²⁵⁶. Vertieft beschäftigt hat sich Peterson mit Sinn und Grenzen der Rede von einem "Monotheismus" im frühen Christentum und seiner jüdischen und heidnischen Umgebung dann im zweiten Paragraphen seiner Dogmengeschichtsvorlesung (1928)²⁵⁷, der ein starkes Bindeglied zwischen "Heis Theos" und dem Monotheismustraktat darstellt. Die Quelle des monotheistischen Elements im frühchristlichen Glauben sah Peterson hier in der jüdisch-hellenistischen, propagandistischen Konzeption des Einen Gottes. In dieser Konzeption hätten sich bereits eine kultische Dimension, nämlich die an den Einen Tempel und das Eine erwählte Volk gebundene Verehrung Jahwes als Einzigem Gott, mit den kosmologischen Einheitskonzeptionen der griechischen Philosophie verbunden. Diese beiden Linien - der philosophisch-mystische und der kultische Strang - ließen sich auch im Christentum verfolgen. Dabei sprach Peterson leicht reserviert, aber nicht grundsätzlich tadelnd, von der aus der griechischen Philosophie stammenden abstrakten Vorstellung vom "Einen", während er

249 Vgl. Die Kirche, 422.

250 Vgl. z.B. *Heis Theos*, 267: "Es ist begreiflich, daß ein Gott, der als Äon der Äonen prädiert wird, durch Akklamationen gefeiert wird." Vgl. auch die Bemerkung zum "forensisch-eschatologischen Gebrauch" von *nikan*, 314, sowie der Hinweis auf mögliche Verbindungen zwischen Aiontheologie und dem Verständnis der Zwölfzahl der Apostel, 248 ff.

251 Vgl. *Heis Theos*, 276.

252 Vgl. *Heis Theos*, 145 ff; 172; 201 f (hier in Bezug auf die Sühne); 215 (in Bezug auf die Geistgewirktheit des Bekenntnisses im Martyrium, dem gleichwohl sakral-rechtliche Bedeutung zukam).

253 Vgl. *Heis Theos*, 319; Die Kirche, 428 Anm.14.

254 Im Verlauf der Arbeit werden diese Aspekte noch entfaltet werden, vgl. unten S. 777 f, 790 ff.

255 *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 85 sieht in "Heis Theos" lediglich eine Materialsammlung für den Monotheismustraktat, während sich bezüglich der politischen Implikationen "noch nicht die leiseste Andeutung finden" lasse.

256 *Heis Theos*, 181. *Weinreich* hob in seiner Rezension (Sp. 1090) diese Forschungsperspektive eigens hervor, ebenso *Eitrem*, a.a.O. 130, der meinte, Peterson sei besonders berufen, diesen Fragestellungen nachzugehen.

257 Bes. Ms S. 19-32. Dieser Paragraph ist neben der Einleitung über den Dogmenbegriff wohl der originellste und strukturierteste der Vorlesung.

die konkrete Form der christlichen Gottesverehrung im Kultus notwendig an trinitarische Erweiterungen geknüpft sah: Wirkliche kultische Verehrung sei nämlich nicht dem abstrakt Einen gegenüber möglich, sondern nur, indem das Bekenntnis zum Einen Gott noch erweitert und konkretisiert werde, und im Christentum fände man diese Erweiterungen eben in den Dreiheitsformeln.

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?

a) Notwendigkeit und Nutzen religionsgeschichtlicher Erklärungen

Peterson hat sich während seiner Laufbahn als protestantischer Theologe nicht nur durch den dreimal gehaltenen Kolleg zur "Religionsgeschichte des Hellenismus"²⁵⁸ und durch zahlreiche Aufsätze und gelehrte Miszellen als Sproß der Religionsgeschichtlichen Schule erwiesen, sondern auch in seinen exegetischen Vorlesungen immer wieder auf die Bedeutung religionsgeschichtlichen Weitblicks hingewiesen: Kein Begriff, kein Bild, keine stilistisch-formale Aussageform, die der Exeget unbesehen von seinem modernen Vorverständnis her deuten und in ein eigenes Konzept einer selbstgebastelten neutestamentlichen Theologie einbauen dürfte. Es galt auch für Peterson im allgemeinen das Axiom der Religionsgeschichtler, "daß es keinen Stoff ohne Vorgeschichte und keinen Begriff ohne Anknüpfungspunkte gebe"²⁵⁹. Beispielsweise bemerkt er zum Begriff des Sühneopfers Christi, den "religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieses Gedankens müßte man einmal besonnen und sorgfältig untersuchen"²⁶⁰, ebenso müßte der religionsgeschichtliche Hintergrund der Vorstellung vom "Gott-Gesandten" wie vom "Zeugen" geklärt werden²⁶¹; die Prädizierung Jesu durch die Samaritaner als *soter tou kosmou* (Joh 4,42) wird von Peterson religionsgeschichtlich aus der hellenisierten Gedankenwelt der Samaritaner erklärt²⁶²; in der Lukas-Vorlesung kündigt Peterson eine zusammenhängende religionsgeschichtliche Behandlung der Vorgeschichte der Geburt Jesu an²⁶³, leitet er den Begriff der *metamorphosis* (Mk 9,2) aus der Mysteriensprache ab²⁶⁴, sieht er die Psalmenexegese "von einer wirklich historisch-philologischen und nun gar religionsgeschichtlichen Erklärung der Psalmenliteratur (...) noch weit entfernt"²⁶⁵; in der Apokalypsenvorlesung, um ein letztes Beispiel zu nennen, meint Peterson, der in Apk 1,1 vorliegende "technische Sprachgebrauch des *doulos* bedürfte einmal einer grundsätzlichen historischen und speziell auch vergleichenden religionsgeschichtlichen Behandlung"²⁶⁶. Zunächst einmal, so kann man das hinter diesen einzelnen Bemerkungen stehende Forschungsinteresse zusammenfassen, muß sich der Exeget der historischen Distanz, die die Begriffswelt des Neuen Testaments vom heutigen Bedeutungsprofil der jeweiligen Worte

258 Göttingen: Wintersemester 1920/21 (seine erste Vorlesung), Sommersemester 1923; Bonn: Sommersemester 1925.

259 *Sänger*, Phänomenologie oder Geschichte?, a.a.O. 14 f im Anschluß an H. Greßmann.

260 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,25.

261 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 1,4, Ms S. 89.

262 Vgl. ebd., Ms S. 268 f.

263 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 12.

264 Vgl. ebd. zu Lk 9,29, Ms. S. 244 ff (dann aber durch den Vergleich mit der Bedeutung von "Verklärung" als unzureichende Erklärung zurückgelassen).

265 Vgl. ebd. zu Lk 9,22, Ms S. 236.

266 1. Vorlesung Johannes-Apokalypse, zu Apk 1,1, Ms. S. 3 f.

und Wendungen trennt, stellen und den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Begriffe und Vorstellungen erforschen.

Diese Vorarbeiten zum Verständnis neutestamentlicher Texte waren damals durchaus noch nicht selbstverständlich, wie besonders anschaulich die Nöte belegen, die einen Petersonschüler mit einer Arbeit über die Johannes-Apokalypse bei Hans Emil Weber - Petersons Bonner Kollegen - plagten: "Im Übrigen hat er [Weber] bemerkt, was er auch Ihnen sagte. Die religionsgeschichtliche Einleitung hält er für überflüssig. Er lehnt es ab, daß Joh., wenn er den Menschensohn z.B. mit den 7 Sternen in der Hand erscheinen lasse, sich dabei etwas besonderes denke. Joh. redet so, *muß* aber nicht so reden. Die Begriffe und Bilder sind abgegriffene Münzen, die der Apok. gebraucht, weil sie ihm gerade zur Hand sind. Was ich als symbolstark und sinnvoll hervorhob, hat keinen besonderen Sinn, derart, daß es Ausdruck sei best. Realitäten, eher so, daß es 'schön' sei, künstlerisch vielleicht, daß die Psyche des Johannes sich darin spiegle. Als Hauptmangel hob Prof. Weber hervor, daß zu wenig herausgearbeitet sei, wie Christus als Herr der Geschichte erscheine. Ich wußte das im Voraus, gebrauchte hier und da die Wendung, daß Christus am Werk sei, daß er die Geschichte in der Hand halte."²⁶⁷

Für das grundlegende, von William Wrede 1897 vorgelegte Programm einer "Religionsgeschichte des Urchristentums" hatte Peterson durchaus Sympathien: "Die Forderung Wrede's, eine Religionsgeschichte des Urchristentums zu schreiben, läßt sich hören, das ist in der Tat eine Disziplin, die es geben könnte"²⁶⁸. Vor allem als Reaktion auf einen doktrinären Gebrauch der Schrift sei die Voranstellung der Religion vor der biblischen Theologie "von einer richtigen Empfindung geleitet", wobei man allerdings berücksichtigen müsse, daß dieses Mißverständnis der Schrift als "sacra doctrina" Folge der reformatorischen bzw. Melancthonischen Ablehnung der scholastischen "aristotelicae argutiae" und der dazugehörigen Dogmatik gewesen sei²⁶⁹.

Die religionsgeschichtliche Fragestellung hielt Peterson nicht nur für den Neutestamentler geboten, sondern forderte auch vom Gelehrten der Alten Kirchengeschichte die Berücksichtigung dieser Perspektive - eine Forderung, der Adolf von Harnack bekanntlich nicht entsprochen hat²⁷⁰:

"Wer die neuere Entwicklung der historischen Theologie verfolgt hat, der weiß, wie groß die Bemühungen sind, die religionsgeschichtliche Umwelt des antiken Christentums zu erforschen. Wenn es auch bisher so ausgesehen hat, als ob vor allem die Neutestamentler an dieser Arbeit interessiert sind, so wird, wie ich bestimmt glaube, die Zukunft zeigen, daß auch die Vertreter der alten Kirchengeschichte ohne eine gründliche Erforschung des geistes- und religionsgeschichtlichen Hintergrundes nicht zu einem wirklichen Verständnis der Kirchengeschichte des Altertums gelangen können."²⁷¹

²⁶⁷ Wilhelm Engel an Peterson, 28.3.1925.

²⁶⁸ Vgl. Einleitung zur Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (WS 1924/25). Zu den Einschränkungen, die Peterson sogleich hinzufügte, kommen wir noch.

²⁶⁹ Vgl. ebd. Dieselbe Kritik am Hintergrund der "biblischen Theologie", daß sie nämlich in der protestantischen Theologie vielfach als Ersatz für die dogmatischen Theologie begriffen wurde, hat auch H. Schlier geübt, vgl. Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg/Basel/Wien 1967², 7-24; 21 Anm. 26.

²⁷⁰ Vgl. Petersons Harnack-Artikel in der Enciclopedia cattolica (Sp.1366), in dem der für Peterson selbst so wesentliche Zusammenhang von philologischem und religionsgeschichtlichem Interesse angesprochen wird: "Er war nicht eigentlich ein Philologe (...), und dieser Mangel an philologischem Sinn machte ihn blind gegenüber den Problemen der religionsvergleichenden Schule, die größtenteils von klassischen Philologen entwickelt wurde." (Original italienisch).

²⁷¹ 1. Vorlesungsstunde des Kollegs über die "Religionsgeschichte des Hellenismus". Fast wörtlich, wenn auch nicht so scharf im Abschluß, findet sich diese Bemerkung auch im Literaturbericht "Zur Religionsgeschichte des Hellenismus" (1923), 409.

Keine Fragestellung aus dem Forschungsbereich der antiken Welt, sei sie nun philologischer, philosophischer oder religionswissenschaftlicher Art, darf der Theologe als belanglos für die eigene Arbeit abtun, wenn die Art der Beantwortung einer solchen Frage in irgendeiner Weise Auswirkungen auf das Verständnis von Schrifttum und Geschichte des alten Christentums hat²⁷². Da das Arbeitsfeld des Theologen sich solchermaßen ins Unabsehbare erweitert hat und nicht mehr vom einzelnen zu bewältigen ist, hielt Peterson die Aufmerksamkeit für die Forschungsergebnisse der historisch arbeitenden Philosophen und Philologen, der Althistoriker, Rechtswissenschaftler etc. und die Zusammenarbeit mit diesen Gelehrten für unabdingbar: "Wir empfinden doch alle, ein jeder in seinem Fach, wie nötig es ist, daß die verschiedenen Disziplinen miteinander und nicht gegeneinander arbeiten."²⁷³

b) Hellenismus, Judentum und Judenchristentum

Petersons religionsgeschichtlicher Arbeitsschwerpunkt lag ursprünglich auf der Religionsgeschichte des Hellenismus und der hellenistischen Ausprägung des jungen Christentums, wie der Titel seiner religionsgeschichtlichen Vorlesung und die Mehrzahl der verschiedenen gelehrten Veröffentlichungen der zwanziger Jahre belegen. Dabei war allerdings seine Vorstellung vom Umfang dieses Arbeitsgebietes von Anfang an sehr weitgefaßt:

Peterson verwendete den Begriff des Hellenismus, wie er in der ersten Stunde seiner religionsgeschichtlichen Vorlesung ausführte, nicht im engeren Sinne, den Johann Gustav Droysen 1836 (Hellenismus des Orients) insinuiert hatte, sondern in der weiteren Bedeutung, wie sie im Titel des Buches von Paul Wendland "Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum" (1907) angezeigt ist und die Zeit zwischen den Eroberungszügen Alexanders des Großen und dem Entstehen der arabischen und fränkischen Weltreiche umfaßt. Der erste Teil der Vorlesung Petersons ist, nach einigen generellen Ausführungen zum hellenistischen Kulturraum und den allgemeinen geistigen Wesenszügen diesen Zeitalters, der Entwicklung der griechischen Philosophie von der Sophistik bis zu Plotin gewidmet. Erst ab der 13. Vorlesungsstunde stellte Peterson die eigentliche Religionsgeschichte der griechischen Welt dar, angefangen von den primitiven Kulturen bis zum orientalisch-hellenistischen Synkretismus. Zur römischen Geisteswelt ist er hier, ebensowenig wie in den meisten anderen historischen Vorlesungen der zwanziger Jahre, nicht mehr vorgedrungen.

Mit der altrömischen Ausprägung des Christentums hat sich Peterson erst ungefähr ab 1930 intensiver befaßt. 1952 wäre es fast dazu gekommen, daß er in Fribourg einen Lehrauftrag für die "Religionsgeschichte der hellenistisch-römischen Zeit" angenommen

272 Vgl. z.B.: "Es ist für uns Theologen nicht gleichgültig, ob die bei Plutarch vertretene Form der Mantik Pythagoräischen Ursprungs ist, denn mit dieser Theorie zeigt die Auffassung der Kirchenväter über das Wesen der Prophetie eine gewisse Verwandtschaft." Rez. Zur Religionsgeschichte des Hellenismus, 410.

273 Der gegenwärtige Stand in der Mandäerfrage (1928), 323; vgl. auch Ms Die Kirche, Teil IV "Heiliges Recht und Kirchenrecht", S. 2: "Während man sich in Bezug auf die Bibelwissenschaften gewöhnt hat, die Aufgaben in Zusammenarbeit mit Orientalisten und klassischen Philologen zu leisten, treibt man gewöhnlich das Studium der alten Kirchengeschichte auch heute ohne wirkliche Berührung mit der klassischen Philologie."

hätte²⁷⁴. Hans Herter hat in der Entwicklung der Forschungsgebiete Petersons eine Zunahme des Interesses für die Bereiche von Judentum und Gnosis festgestellt: Im Laufe der Zeit trat "die Herleitung christlicher Phänomene aus der Antike (...) merklich (...) zurück (...) gegenüber der Derivation aus dem Judentum oder auch dem weiteren Orient, wobei auch die Gnosis eine immer wichtigere Rolle spielen mußte"²⁷⁵. Ein solcher perspektivischer Wechsel vom Griechisch-Hellenistischen zum Hebräisch-Jüdischen vollzog sich allgemein in der protestantischen Exegese seit den 20er Jahren²⁷⁶. Doch im Blick auf Peterson trifft eine solche Feststellung allenfalls bedingt zu, denn das 8. Kapitel von "Heis Theos", die Auflistung der "Engel- und Dämonennamen" (1926), die Ausführungen zum Begriff des Gottesfreundes im Alten Testament und im Judentum²⁷⁷, aber auch die Miszelle zur Gebetsostung (1924) - erste Vorarbeit zu den beiden wichtigen Aufsätzen über die Gebetsrichtung in Judentum und Christentum aus den 40er Jahren²⁷⁸ - sowie mannigfache Ausführungen zu Einzelfragen in den Vorlesungen zeigen, daß das antike Judentum von Anfang an zum Spektrum der Forschungsarbeit Petersons hinzugehörte. In seiner zuerst 1948 veröffentlichten Studie "Verus Israel" sah Marcel Simon in der "genialen Erklärung", die Peterson in "Heis Theos" der *monos*-Inscription auf Gräbern hatte zukommen lassen, den Anfang fruchtbarer Studien zu den Verbindungen zwischen Christentum und Judentum in den (vor allem syrischen) Liturgien²⁷⁹. Eine Geschichte des "Spät"judentums und des Judentums hielt Peterson schon damals für dringend erforderlich.

Der Artikel "Judenchristentum", den Peterson 1929 zum RGG beisteuerte, zeigt, wie zurückhaltend er angesichts der noch ungenügenden Forschungen auf diesem Gebiet gegenüber damaligen Hypothesen über die frühe Geschichte des Christentums war. Hauptsächlich befaßte er sich hier anhand des Neuen Testaments mit dem Judenchristentum Jerusalems in apostolischer Zeit und mit den theologischen Fragen, die mit dieser Phase des Christentums verbunden sind. Den judenchristlichen Sekten der nachapostolischen Zeit widmete Peterson nur einen kurzen Abschnitt. In seiner Einleitung zum Johannes-Evangelium (SS 1927) hat Peterson im Blick auf eine angeblich zunächst judenchristliche Entwicklungsstufe der Mandäer (so Baumstark) bekannt, er werde "immer etwas ängstlich", wenn er das Wort "Judenchristentum" höre: "man arbeitet in diesem Fall mit einer Größe, von der wir herzlich wenig wissen". Eine Geschichte des Judenchristentums gehöre auf alle Fälle zu den dringenden Desideraten der Forschung, auch wenn "die wenigen und zum Teil verworrenen Notizen der Kirchenväter" zu einer Behandlung dieses Problems nicht gerade einluden. Die Erforschung des Judenchristentums bildete in den folgenden Jahren und Jahrzehnten einen Schwerpunkt in Petersons Studien²⁸⁰. 1951 hat er einen längeren Artikel "Judenchristen" (Giudeocristiani) für die "Enciclopedia cattolica" verfaßt, der weitgehend aus einer kritischen Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen Nachrichten von Epiphanius besteht. Er schließt mit der Forderung, daß man die ganze patristische Literatur untersuchen

274 Peterson lehnte den Lehrauftrag ab, nachdem er von der Freiburger Fakultät umdefiniert wurde in "Klassische Archäologie". Dieser Aufgabe umfassend nachzukommen fühlte Peterson sich nicht befähigt und hegte zudem den Verdacht, man wolle ihn in Freiburg letztlich nur als Aushilfe für Fächer, die gerade nicht besetzt sind (so in einem Briefkonzept an Ottmar Perler vom 27.5.1952).

275 Nachruf auf Peterson, a.a.O. 431; vgl. auch Schlier, Peterson, a.a.O. 266.

276 Vgl. P. Bläser, Die Anwendbarkeit historischer Forschungsmethoden auf das Neue Testament, in: J.M. Hollenbach/H. Staudinger (Hg.), Moderne Exegese und historische Wissenschaft, Trier 1972, 58-66; 61 f.

277 Im Aufsatz "Der Gottesfreund" (1923) 172-180.

278 Das Kreuz und das Gebet nach Osten (1944), Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung (1947).

279 Vgl. Verus Israel. A study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425), Oxford 1986 (Paris 1964 = Nachdruck der Ausgabe von 1948), 307 f.

280 Vgl. dazu Quispel, Encratism, a.a.O. 43 ff. Prof. Bernard Andreae (Rom) erinnerte sich mir gegenüber im Blick auf viele Gespräche mit dem alternden Peterson, daß - neben den Engeln - das Judenchristentum ein Lieblingsthema war.

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?

müßte, um den Grund jener Ideen zu finden, die zur Entwicklung des Judenchristentums beigetragen hätten, einer Erscheinung, die besonders in Syrien für die Kirchengeschichte viel größere Bedeutung gehabt hätte, als gemeinhin angenommen wurde²⁸¹. Diese Ansicht ist in der altkirchlichen Forschung mittlerweile Allgemeingut geworden. Die Forschung verdankt Peterson hier zumindest die Eröffnung wichtiger Perspektiven, die dann von anderen - z.B. von Jean Daniélou²⁸² - in z.T. modifizierter Form vertieft wurden²⁸³ und noch immer in einigen Punkten kontrovers diskutiert werden²⁸⁴. In der Theologie sieht man dabei heute nicht nur die große Bedeutung, die das Judenchristentum historisch für die Ausbildung von Theologie, Liturgie und Lebensformen gehabt hat, sondern betont auch die bleibende theologische Bedeutung des Judenchristentums als Bindeglied zwischen Judentum und Kirche²⁸⁵. Diese theologische Wertung der Bedeutung des jüdenchristlichen Elements stand bei Peterson schon hinter seinem Traktat "Die Kirche" (1928/29), in der er die unauflösbare, weil konstitutive dialektische Spannung in der Kirche "von den Juden zu den Heiden" reflektierte.

In der Beteiligung am Streit um die Mandäer beschäftigte sich Peterson bereits in den ersten Jahren seiner Forschungen intensiv mit der gnostischen (resp. manichäischen) Vorstellungswelt. Eine generelle Bevorzugung der Ableitung christlicher oder orientalisch-synkretistischer Anschauungen aus der griechischen Antike kann man bei Peterson während seiner Göttinger und Bonner Zeit also nicht feststellen. Er rechnete freilich als Exeget der Evangelien mit starken hellenistischen Einflüssen schon in der "galiläischen Urchristenheit", da nach Ausweis der Archäologie, aber auch des Neuen Testaments selbst insbesondere Galiläa stark von der hellenistischen Kultur geprägt gewesen sei. "Man pflegt es immer so darzustellen, als ob das Problem: Judenchristentum und Hellenismus für das Urchristentum erst mit der Mission des Apostels Paulus entstanden sei." Diese Ansicht sei nur "in einem gewissen Umfang richtig", und die diesbezüglichen "Konstruktionen der Tübinger Schule über das Verhältnis des Jüdischen und Griechischen im Urchristentum" bedürften "dringend einer Nachprüfung"²⁸⁶.

281 Vgl. Art. Giudeocristiani, Sp. 708. Vgl. auch oben S. 158 die Anmerkungen zu Petersons frühem Interesse am jüdisch-christlich geprägten syrischen Raum.

282 Vgl. sein bekanntes Werk "Théologie du Judéo-Christianisme", Tournai 1958, jetzt in Neuauflage Paris 1991 (basierend auf der italienischen Version von 1974). Referenzen auf Peterson finden sich auf folgenden Seiten (das Buch hat kein Personenregister): 59 f, 67, 74, 83, 99, 208, 235, 239, 243 f, 264-266, 268, 278, 317, 325, 330, 373, 417, 419, 429-431, 436-438, 466, 469, 472.

283 Vgl. zur gegenwärtigen Forschungslage G. Kretschmar, Die Kirche aus Juden und Heiden. Forschungsprobleme der ersten christlichen Jahrhunderte, in: J. van Amersfoort/J. van Oort (Hg.), Juden und Christen in der Antike, Kampen 1990, 9-43; 26 ff. Kretschmar macht 19 f. aufmerksam auf Petersons "bereits vor über einem halben Jahrhundert" erfolgten Hinweis auf die Verbindung von jüdischem Monotheismus und christlichem Glauben an den Sohn in der liturgischen Praxis (Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien, 1934, Bibl. Nr. 87). Laut Kretschmar hat Peterson hier ein christliches Morgengebet "überzeugend als christianisiertes griechisches Sch*ma gedeutet" (20).

284 Das gilt vor allem für die Schwierigkeiten einer brauchbaren Definition dessen, was man als "jüdenchristlich" bzw. als "Judenchristentum" bezeichnen will. Vgl. dazu folgende neuere Gesprächsbeiträge: C. Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990, 38 ff.; J.E. Taylor, The Phenomenon of Early Jewish-Christianity. Reality or Scholarly Invention?, in: Vigiliae Christianae 44 (1990), 313-334; S.C. Mimouni, Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien, in: New Testament Studies 38 (1992), 161-168 (vgl. hier zu den besonders umstrittenen, weil sehr weitgefaßten Definitionen Daniélous 164 ff.).

285 Vgl. G. Strecker, Art. Judenchristentum, in: TRE Bd. 17 (1980), 310-325; bes. 323.

286 Diese Ausführungen über die hellenistische Prägung Galiläas finden sich in der Einleitung zur Vorlesung über das Johannes-Evangelium, Ms S. 66 ff. Vgl. zu Petersons durchaus partieller Wertschätzung der Tübinger Schule *Quispel*, Encratism, a.a.O. 43.

c) Kritik der Voraussetzungen und Methoden

Mit dieser kurzen Charakterisierung des Religionsgeschichtlers Peterson ist aber erst die eine, positive Seite seines Verhältnisses zu den berühmten Vorgängern der "Kleinen Göttinger Fakultät" und ihren Forschungen erfaßt. In den Jahren, als sich Peterson mit religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen einen Namen zu machen begann, war der Stern der Religionsgeschichtlichen Schule bereits tief gesunken. Als Datum dieses Umschwungs wird im allgemeinen das Jahr 1920 angegeben. In diesem Jahr starb Wilhelm Bousset, und wenige Jahre darauf holte der Tod mit Ernst Troeltsch (1923) und Hugo Greßmann (1927) weitere führende Persönlichkeiten der Schule relativ früh aus dem Leben²⁸⁷. Zudem hatte sich das theologische Klima nach dem 1. Weltkrieg in einer für die Religionsgeschichtliche Schule unbekömmlichen Weise verändert, vor allem, was die Bewertung des theologischen Stellenwertes der Geschichte und damit auch der Bedeutung der historischen Forschung innerhalb der Theologie anbelangte. Weiterhin waren es Unklarheiten in Methodenfragen und Unbesonnenheiten in der Darstellung historischer und ideeller Zusammenhänge der Religionsgeschichte, die die Schule an Bedeutung verlieren ließen, ja sie mitunter in Mißkredit brachten. "Nicht so sehr die Überwindung durch die 'dialektische Theologie' als vielmehr die Schwäche, das Ergebnis der eigenen Forschung mit einem theoretischen Entwurf zu vermitteln, läßt den kritischen Impuls der religionsgeschichtlichen Schule erlahmen."²⁸⁸

i) *Überwindung des Historismus durch historische Forschung und Theologie*

Die Religionsgeschichtliche Schule war im historistischen Fluidum des 19. Jahrhunderts erblüht, und die Tendenz, die ihrer breitgefächerten Arbeit innewohnte, lag ihrerseits "in der konsequenten Historisierung aller kirchlichen Überlieferung"²⁸⁹. Der Historismus war nach den politischen und geistesgeschichtlichen Umbrüchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in die Krise geraten. Die Dialektische Theologie, allen voran ihr Anführer Karl Barth, rief nicht nur die "antihistorische Revolution" (F.W.Graf) aus, sondern bekämpfte gleichermaßen mit dem Schlagwort des "Religionismus" den Religionsbegriff als maßgebliche Kategorie des Theologischen²⁹⁰. Die Religionsgeschichtliche Schule hatte diesen Schlägen wenig entgegenzusetzen, da sie weder ihren Religions-, noch ihren Geschichtsbegriff deutlich genug zu bestimmen und theoretisch zu klären wußte²⁹¹. Auch ihr

²⁸⁷ Vgl. Hempel, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 993.

²⁸⁸ Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode, a.a.O. 53.

²⁸⁹ Ebd. 51.

²⁹⁰ 1919 las Barth mit gemischten Gefühlen Paul Wendlands Schrift über die hellenistisch-römische Kultur und "erstaunte über die Vollständigkeit, in der die christliche Kirche bis und mit Ragaz (um nicht zu sagen bis und mit uns) schon vor und ohne Christus vorhanden und in Betrieb war. Es fehlt von allen Nuancen und Möglichkeiten kaum eine, und man kann sich mit Wendland nicht genug wundern, daß dann auf einmal eine Zeit lang unter 1000 Parallelen diese eine war, die bei aller Parallelität keine Parallele war." Wendlands Ausführungen über die urchristlichen Literaturformen langweilten Barth (vgl. Brief Barths an Thurneysen, 8.7.1919, Briefe I, 338). Karl Barth lehnte die Religionsgeschichtliche Schule von Anfang an ab und zwar mit der Begründung, daß diese einen Standpunkt *neben*, statt *in* der Sache der Glaubens einnehme und das Vorderasiatische in der Hl.Schrift auf-, Christus zugleich aber zudecke, vgl. dazu G. van der Kooij, Anfängliche Theologie. Der Denkweg Karl Barths (1909-1927), München 1987 (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 103), 24,50,109.

²⁹¹ Vgl. Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode, a.a.O. 45.

Theoretiker Ernst Troeltsch vermochte den Widerspruch zwischen einerseits der Historisierung und damit Relativierung des Geltungsanspruchs der christlichen Religion, andererseits dem Versuch, bestimmte Werte aus der Flut geschichtlichen Lebens herauszuheben, nicht aufzulösen²⁹². Zwar verstanden sich die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule selbst noch als Theologen, doch die konsequente und radikale Anwendung historischer Betrachtungsweisen auf das frühe Christentum und seine Schriften drängte letztlich unaufhaltsam aus dem Bereich der christlichen Theologie hinaus, insofern das Christentum in rein geschichtlicher Betrachtung seine besondere Stellung gegenüber den es umgebenden Religionen einbüßen mußte: "Christianity cannot be rescued by the tools of historical science; at this point the assertions of faith stand alone against the power of history and critical reflection. To rescue Christianity is the task of theology, not of the history of religions"²⁹³.

Mit diesem Spannungspunkt zwischen historischer Betrachtung und Theologie ist nun genau der Standort Erik Petersons getroffen. Er ist als Religionsgeschichtler nicht nur um seiner wertvollen Forschungsbeiträge willen interessant, sondern gerade dadurch, daß man ihn ebenso entschieden auf der Seite der Historiker findet wie auf der Seite derer, die die Erneuerung theologisch-dogmatischer Fragestellungen forderten und in Angriff nahmen. Er versuchte, das Dilemma in eine nutzbringende Spannung umzuwandeln. Er wollte "die radikale Historisierung aller theologischen Probleme, wie sie am stärksten in der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule zum Ausdruck kam", nicht durch die reine Reaktion von außen - wie Barth -, sondern durch "eine reale Überwindung" von innen bekämpfen:

"Das heißt nun folgendes: der *Historismus* überhaupt soll aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus überwunden werden, das wird dadurch möglich, als als eigentliches Problem der Historie die Interpretation erkannt wird."²⁹⁴

Seine begriffsgeschichtlichen Untersuchungen und sein Interesse an lexikalischen Arbeiten dienten dazu, dieses Interpretationsproblem zu verdeutlichen, führte Peterson weiter aus²⁹⁵. Der antiquarischen Sammelwut religionsgeschichtlicher Phänomene wie den nicht selten von weltanschaulichen Vorgaben geleiteten Konstruktionen und Deutungen - beide Spielarten des Historismus finden sich auch in den Arbeiten der Religionsgeschichtler - setzte Peterson die philologisch und semantisch sorgfältige Untersuchung der Geschichte einzelner Begriffe im Zusammenhang ihres jeweiligen Kontextes entgegen²⁹⁶.

Dieses lexikalische Programm wurde ergänzt durch ein weiteres Konzept, das speziell der Überwindung des Grabens von Historie und Theologie galt:

"Der *Historismus in der Theologie* soll überwunden werden, indem die Sinnlosigkeit rein historischer, abstrakt-historischer Fragestellungen aufgezeigt wird."²⁹⁷

292 Vgl. Säger, *Phänomenologie oder Geschichte?* a.a.O. 15 ff.

293 Rudolph, Art. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 295.

294 Peterson an Anselm Stolz, 30.8.1933. Vgl. auch Stolz, *Das Problem der Kirche*, a.a.O. 485 f.

295 Vgl. ebd.

296 Vgl. auch Schlier, Peterson, a.a.O. 266: "Die ihn immer von neuem bewegende Frage (...) war die nach dem konkreten Zusammenhang der altchristlichen und antiken Welt (...). Aber nie wollte er diese Frage allgemein beantworten, sondern immer am konkreten Gegenstand und an den Texten (...) Das historische 'Bild' schien ihm schon aus Gründen der Historie nicht möglich zu sein."

297 An Anselm Stolz, 30.8.1933 (Hervorhebungen von Peterson).

Insoweit Peterson sich als Theologe mit den zur Debatte stehenden Ereignissen und Wandlungen im frühen Christentum befaßte, zeigte er sich bemüht, die historische Fragestellung durch eine theologische zu ergänzen oder zu ersetzen, und zwar dort, wo das historische Kameraobjektiv nicht mehr zu einem historischen Sachverhalt durchdringen kann und sich als in diesem Punkt überhaupt unangemessenes Mittel erweist.

Dieser Wechsel der Perspektive zeigt sich sehr deutlich beispielsweise im Traktat über die Kirche bei der Bewertung der Einbeziehung der Heiden (und ihres Denkens) in die Kirche: Die historisch-genetische Fragestellung, wie die Verwandlung der judenchristlichen Urgemeinde in die missionarisch unter den Heiden wirkende Kirche vonstatten gegangen sein mag, wird als eine der Erzählung der Apostelgeschichte letztlich nicht angemessene und von diesem Text her auch nicht beantwortbare Frage suspendiert: "Die Berufung der Heiden zum Volke Gottes ist (...) nicht einfach eine numerische Ausweitung, die etwa möglich geworden wäre, weil man 'liberaler' wurde und auch Heiden zum Volke Gottes zugelassen hätte."²⁹⁸ An die Stelle historischer Mutmaßungen setzt Peterson eine theologische Deutung der Pfingsterzählung²⁹⁹. Sagt die Berufung der Heiden theologisch etwas über das Wesen der Kirche aus, ja fällt die Konstituierung der Kirche mit der Ausweitung der judenchristlichen Urgemeinde in die das Judentum transzendierende, eschatologische Kirche aus Juden und Heiden zusammen³⁰⁰, so ist auch die sogenannte Hellenisierung des Christentums ein "reales Problem", das weder abstrakt-philosophisch durch den Rückgang auf den "Menschen überhaupt"³⁰¹, noch historisch zu lösen ist, sondern wiederum nur theologisch³⁰². In der vom Geist initiierten Wendung zum Heidentum ist die Hellenisierung der ursprünglichen Botschaft Jesu als notwendige Folge impliziert und stellt keine Verfälschung dar³⁰³ - mindestens sei es nicht Sache heidenchristlicher Theologen (wie Adolf von Harnack), daran grundsätzlich Anstoß zu nehmen³⁰⁴.

Während für "die Alten" die Formulierung "Kirche aus Juden und Heiden" eine theologische Aussage über das Mysterium der göttlichen Gnade gewesen sei, verstünde man in der Gegenwart darunter "kaum etwas mehr als eine historische Feststellung"³⁰⁵. Die Grenzen der historischen Erklärung werden für Peterson besonders auch im Blick auf den "Fortbestand der Synagoge"

298 Die Kirche aus Juden und Heiden, 262.

299 Vgl. Die Kirche, 416: "Es ist nun freilich äußerst charakteristisch - und das macht die Annahme, als sei die Apostelgeschichte ein Geschichtswerk in unserem profanen Sinne, fraglich -, daß der wichtigste Vorgang in der Geschichte des Urchristentums - der Bruch der Zwölfe mit der judenchristlichen Eschatologie - in der Apostelgeschichte überhaupt nicht innerhalb einer historischen Entwicklung, sondern in einer ganz anderen und überraschenden Weise, in der Form der Pfingsterzählung, berichtet wird."

300 Vgl. insgesamt das Traktat "Die Kirche" und die Auslegung von Röm 9-11 "Die Kirche aus Juden und Heiden".

301 Vgl. dazu unten Kap. X.3.d., S. 544 ff sowie Sachregister unter "überhaupt".

302 An Anselm Stolz, 30.8.1933.

303 Vgl. Die Kirche, 414, in Bezug auf die "Moralisierung der konkret-eschatologischen Begriffe" und "die asketische Interpretation derselben".

304 Vgl. ebd. Ausführlich befaßt sich Peterson in seiner Dogmengeschichtsvorlesung mit der Frage, wie die apostolische Christenheit beispielsweise einen so "zweideutigen Begriff" wie den des Einen Gottes (vgl. oben S. 290 f) in ihre Verkündigung übernehmen konnte. Er kommt zum Schluß, daß die Amalgamierung fremder Begriffswelten notwendig zur Heidenmission hinzugehört. "In der ethnischen Gliederung derer, die den Juden gegenüber bloß Heiden sind, gründet es, daß eine auf Gott selber zurückgehende Individualisierung der Heidenwelt nun auch dazu führen kann, daß die einzelnen *ethne* in der Reihenfolge, in der sie von Gott berufen werden, ihre einzelnen Gaben dem neugeborenen König der Juden darbringen. Was die drei Magier aus dem Heidenlande tun, das tun die Völker, die nacheinander vor dem Christuskinde niederfallen. Sie bringen ihre Gaben dar: und wem das griechische Erkenntnisvermögen als ein heidnischer Aberwitz erscheint, der mag sich auch an Gold und Myrrhen und Weihrauch der Magier als an heidnischen Gaben ärgern. Über die Berechtigung der Gaben entscheidet aber zuletzt nicht der, der scheinbar zusieht, wie seiner Meinung nach Unwürdiges dem Christuskinde dargebracht wird, sondern derjenige, der diese Gaben in Empfang nimmt." (§ 2 Das Christentum der apostolischen Väter, Ms S. 34 f). Vgl. zu den drei Weisen als Typen der gläubigen Heidenkirche auch Zeuge der Wahrheit, 204.

305 Die Kirche aus Juden und Heiden (Aufsatz von 1936), 885.

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?

deutlich, der "für den 'Historiker' einfach unerklärlich" sei und nur theologisch verstanden werden könne³⁰⁶.

Peterson hat in seinen Untersuchungen nicht immer auf die theologische Ebene umgeschaltet. Es gab Bereiche der Diskussion und der Auseinandersetzung mit Thesen der Religionsgeschichtler, in denen eine rein historische Behandlung der Frage genügte, um die Unhaltbarkeit mancher Ansichten zu erweisen, beispielsweise in der Mandäerfrage³⁰⁷. Peterson wollte die theologische Betrachtung nicht als bequemen Fluchtweg mangels historischer Kenntnisse verstanden wissen. Um den Historismus in der Theologie von innen heraus überwinden zu wollen, indem man seine Grenzen und Irrtümer aufzeigt, ist es natürlich nötig, "ebenso wie die Gegner (oder noch besser) das historische Material zu beherrschen"³⁰⁸. Darin beruhte für Peterson "die innere Notwendigkeit zu historischer Arbeit"³⁰⁹.

Wilhelm Bousset verlor im Laufe seines Gelehrtenlebens immer mehr "das Vertrauen auf die Durchsichtigkeit der Geschichte und die Möglichkeiten der Geschichtswissenschaft (...), weil sich herausstellte, daß es gerade die geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Forschungen waren (,) die zu immer größer werdender Skepsis führten"³¹⁰. Diese Skepsis teilte Peterson in hohem Maße, sowohl was die Erhellung der historischen Gestalt Jesu und der von ihm initiierten Bewegung als auch was die Geschichte des Urchristentums anbelangte. So einleuchtend sich das von Wrede formulierte Programm einer Religionsgeschichte des Urchristentums zunächst auch anhören mochte - zu seiner Durchführung, so urteilte Peterson, "fehlt uns vor der Hand einfach jede Möglichkeit". Es müßten mit dem Neuen Testament gleichzeitige literarische Erzeugnisse über die Geschichte des Urchristentums vorliegen, die nicht vom Neuen Testament abhängig wären, damit man sich an eine solche Aufgabe wagen könne. Doch "da wir nur das Neue Testament haben, drehen wir uns einfach im Kreis herum"³¹¹. Immanent aus dem Neuen Testament selbst könne keine geschichtliche Darstellung gewonnen werden, weil seine Texte nicht in historiographischer Intention verfaßt worden seien³¹². Diese Beobachtung hat Peterson wiederum in der Weise theologisch gedeutet, daß Jesus wesensgemäß gar nicht als Gestalt der Geschichte wie andere Menschen (und auch die Kirche nicht als profane Institution wie andere Institutionen) verstanden werden könne:

Jesus "ist kein Genius der Menschheit, sondern der aus Gott Geborene, und darum ist weder er selber, noch die Tradition, die von ihm kündet, durch die Kategorie des Historischen bestimmbar. Es hat deshalb auch keinen Sinn zu sagen, die Synoptiker seien 'historischer' als das Johannes-Evangelium. Weder die Synoptiker noch Johannes sind überhaupt historische Darstellungen."³¹³

306 Vgl. ebd. 881. Vgl. dazu auch unten Exkurs 19.

307 An Anselm Stolz, 30.8.1933, vgl. dazu unten Kap. VI.4.

308 Ebd. Vgl. Stolz, Problem der Kirche, 458: "Daher seine Forderung, daß der Theologe die historischen Probleme ebenso, womöglich noch besser kenne als der 'Historiker'."

309 An Anselm Stolz, ebd.

310 Verheule, Bousset, a.a.O. 371.

311 Einleitung zur Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

312 Zum Sonderfall des Lukas vgl. unten S. 489 Anm. 215.

313 Einleitung Johannes-Evangelium, Ms. S. 15 f, vgl. auch Kirche aus Juden und Heiden, 885 (Aufsatz von 1936): "Zunächst müßte ja schon das eine deutlich sein, daß das Verhältnis der Juden zu den Heiden, der Judenchristen zu den Heidenchristen überhaupt kein historisches, sondern ein theologisches Verhältnis ist, hat doch auch der Menschensohn kein *historisches* Verhältnis, sei es zu den Juden, sei es zu den Heiden

Fragen nach der "Historizität" der Inhalte der Schrift, insbesondere der Evangelien - und zwar auch dort, wo sie in verhüllter Weise auftraten, als es in der "Leben-Jesu-Forschung" der Fall war -, hielt Peterson darum für vollkommen unangemessen. Auch das Bestreben, die einzelnen Traditionen, die in der Schrift zusammengebunden sind, nach einem höheren oder geringeren Alter zu unterscheiden, gehöre in diese Suche nach einem "historischen Tableau" der urchristlichen Überlieferung³¹⁴. Er hielt es für aussichtslos, innerhalb des Pluralismus der Traditionen "irgend eine Ordnung oder Entwicklung (...) feststellen zu wollen"³¹⁵: "Die Evangelien sind nun einmal keine historischen Dokumente und können darum auch nicht als solche behandelt werden."³¹⁶ Er war überzeugt, daß die neutestamentliche Wissenschaft in der an die Evangelientexte herangetragenen historischen Frage, "wie es denn nun *eigentlich* gewesen ist", zunehmend Bescheidenheit lernen werde³¹⁷. Die formgeschichtliche Methode sah Peterson noch als "unklare Mischung" inkonsequent zwischen der historischen Fragestellung und der ihr eigentlich entsprechenden Erledigung dieses Interesses schwanken: "Und doch ist klar, daß man aus rein formalen Untersuchungen keine historischen Resultate gewinnen kann."³¹⁸ So sei die Exegese in der Gegenwart noch nicht an das Peterson vorschwebende Ziel, wieder zu einer theologischen Exegese zu werden, gelangt, sondern stelle einen "Kompromiß zwischen der vergangenen und der zukünftigen Fragestellung" dar³¹⁹.

Diese grundsätzliche Kritik an der historischen Fragestellung bedeutet nun nicht, daß Peterson in seiner Exegese - so wie sie sich in den 20er Jahren darstellt - auf sämtliche historische Untersuchungsmethoden seiner Zunft zugunsten einer rein theologischen Ausdeutung verzichtet hätte. Die kritische Suche nach der ursprünglichen Textgestalt, die Diskussion verschiedener Möglichkeiten und die Entscheidung für die bestmögliche gehörten zu den Voraussetzungen, ebenso wie die Überlegungen zum durchaus auch religionsgeschichtlichen Bedeutungsumfang wichtiger Begriffe. Wenn sich ein Vers gar nicht in den Duktus einer Perikope einfügen wollte, konnte Peterson ihn schon einmal als Glosse streichen, doch bediente er sich dieses Mittels mit größter Vorsicht. Er hatte keine Hemmungen, die "chronologischen" Anordnungen des Evangelisten Lukas zu kritisieren, wenn sie sich im Vergleich mit den anderen Synoptikern als weniger einsichtig erwiesen, oder eine Aneinanderreihung von Logien, die weniger aus ursprünglichen (eschatologischen) Sinnzusammenhängen als aus kompositionellen (z.B. mnemotechnischen) Gründen erfolgte, als Hindernis für eine adäquate Interpretation zu bezeichnen³²⁰. Die jeweilige Theologie der verschiedenen *synoptischen* Evangelien hat Peterson wenig interessiert, denn er fand, daß "in ihnen die Macht des Traditionsstoffes in seiner aus dem Leben stammenden formalen Bestimm-

- es sei denn, man leugnete, daß er der vom Himmel gekommene Menschensohn ist." Zum hinter diesen Aussagen stehenden Geschichtsverständnis, vgl. unten Kap. IX.3.d.

314 Vgl. Einleitung in die Vorlesung über das Johannes-Evangelium, Ms S. 17.

315 Vgl. ebd. S.16.

316 Ebd. 17.

317 Ebd. 17 f.

318 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 2,33, Ms S. 18.

319 Ebd.

320 Einen Einblick in Petersons wenig respektvollen Umgang mit manchen Kompositionen von Spruchmaterial in den Evangelien (von "Willkür und Zufälligkeit" ist die Rede) liefert der Art. "Bergpredigt. Biblisch" im RGG, Bd. I (1927). Peterson propagierte hier den Rückgang auf den Einzelspruch und die Redegruppe, die dann wieder in den spezifisch eschatologischen Zusammenhang der Predigt Jesu gestellt werden müßten (vgl. ebd. Sp. 909 f; vgl. zu diesem RGG-Artikel Petersons J.Schniewind, Zur Synoptiker-Exegese, in: Theologische Rundschau, N.F. 2 [1930], 129-189; 166). Dem Material, das keinen inneren Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu aufwies - dieses war immer "eine Crux der Exegeten" (Bläser, Anwendbarkeit, a.a.O. 65) -, ließ Peterson den Versuch einer theologische Deutung meist erst gar nicht angehen.

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?

heit sich als stärker erweist als der redigierende Wille des schriftstellernden Evangelisten³²¹; im Johannes-Evangelium liegt der Fall natürlich anders³²². Dem formgeschichtlichen Ansatz gemäß ging Peterson gerne auf das Einzellogion zurück, lokalisierte dessen Ursprung aber nicht in der dichterischen Genialität der Gemeinde, wie es die Religionsgeschichtliche Schule gerne tat³²³. "Jesus hatte keine Phantasie, wohl aber die Palästinensische Urgemeinde", referierte Peterson eine These Boussets: "Beachten Sie bitte diese soziologisch-romantische Konstruktion, die die eigentlich schöpferischen Gestaltungen einem so anonymen Gebilde wie 'Gemeinde' zuwies."³²⁴ Gelegentlich bediente sich Peterson moderner Hypothesen, beispielsweise des Postulats von bestimmten "Ortstraditionen", die in die Evangelien Einlaß gefunden hätten. Zusammenfassend kann man festhalten, daß Peterson die historisch-kritische Exegese, insofern sie die Erreichbarkeit des historischen Jesus prätendierte, ablehnte, dennoch in seiner Exegese einen gewissen Methodenpluralismus an den Tag legte, mit Schwerpunkten auf der philologischen, religionsgeschichtlichen und theologisch-traditionsgeschichtlichen Betrachtung. Letztere zielt nicht auf die Scheidung innersynoptischer Traditionen nach Maßstäben größerer oder geringerer Authentizität und Historizität - dieses Geflecht hielt Peterson für kaum auflösbar -, sondern auf die innerbiblische, vor allem aber nachbiblische Deutungstradition der Kirche; Peterson suchte ja programmatisch die Verbindung zwischen Exegese und Patristik. Vor allem die Kirchenväter (bevorzugt Origenes, Ambrosius und Augustinus) kamen darum in seinen Auslegungen zu Wort. Nicht selten verwies er auch z.B. auf Thomas von Aquin, des weiteren gelegentlich auf Martin Luther, Hugo Grotius, Johann Albrecht Bengel und Johann Tobias Beck. Auch Fachkollegen der eigenen Zeit wurden mit ihren jeweiligen Deutungen von Peterson aufgerufen; allerdings distanzierte er sich dabei häufig besonders von den Ansichten der neuzeitlichen Schriftinterpreten.

Noch in einem weiteren wesentlichen Punkt war Peterson von den Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule getrennt: Die "Religionsgeschichtler" lehnten die Auffassung von der Inspiriertheit der Schrift ab und damit auch eine qualitative Abgrenzung des Kanons und eine exegetische Sonderbehandlung der Schrift gegenüber der übrigen antiken Literaturmasse. Peterson hingegen war es unverständlich, daß "man allgemein ohne Herzklopfen versichern hört", die Inspirationslehre sei dahingefallen, ohne daß man das Schwinden der Autorität der Schrift und das Vakuum, das dadurch für Theologie und Kirche entstanden sei, als bedrohlich empfunden hätte oder durch eine andere Begründung zu beheben versuchte³²⁵. Für Peterson waren die Grenzen des Kanons weiterhin in Geltung, und er hielt daran fest, daß es sich um inspirierte Schriften handele³²⁶. Dem profanen Literaturhistoriker und Philologen möge es unbenommen sein, die Bibel zu behandeln wie jeden anderen Text auch, der christliche Exeget habe hingegen um die besondere Weise, in der die Schrift ihm gegenüberstehe, zu wissen, wenn er nicht den Ast absägen wolle, auf dem er auch als Wissenschaftler sitze:

"Würde sich z.B. der von Gunkel und Gressmann für das Alte Testament vertretene Grundsatz einseitig durchsetzen, wonach das Alte Testament als ein Produkt der Weltliteratur zu interpretieren sei, so würde das die Selbstaufgabe der Theologie bedeuten. Denn das ist ja grade entscheidend und für den Charakter einer selbständigen Theologischen Wissenschaft wesentlich, daß die Bibel eben als Heilige Schrift für den Theologen aus der großen Masse der Weltliteratur herausgehoben ist."³²⁷

321 Einleitung in die Vorlesung über das Johannes-Evangelium, 14.

322 Vgl. dazu unten S. 572.

323 Vgl. *Bilder*, Anwendbarkeit, a.a.O. 62.

324 Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohns, Ms S. 50 (als Kritik der These Boussets).

325 Vgl. z.B. Einleitung zur Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

326 Vgl. dazu unten S. 571 f.

327 Einleitung zur Geschichte der altkirchlichen Literatur (WS 1923/24).

Peterson war in zwei Richtungen hin bemüht, den "Abgrund" zwischen dem Historiker und dem Theologen - ein Abgrund, den es für ihn in gewisser Weise gar nicht gab³²⁸ - zu überwinden: einerseits so, daß, wie eben beschrieben, abstrakt-historische Fragestellungen wieder in theologische umgewandelt werden, andererseits so, daß der moderne protestantische Theologe seine ja nicht mehr unmittelbar von einem kirchlichen Lehramt getragenen dogmatischen Anschauungen an Ergebnissen der historischen Forschung messen muß. Diese Forderung richtete sich auch an die kirchengeschichtlichen Kollegen, von denen sich Peterson nach dem Urteil Bizers eben darin unterschied, daß er nicht nur Kirchenhistoriker, sondern zugleich "leidenschaftlicher Theologe" war³²⁹. 1928 ging er im Briefwechsel mit Adolf von Harnack dazu über, jene unglückselige "doppelte Betrachtungsweise" anzugreifen, der sich der protestantische Theologe gerade im Blick auf die frühe Kirche zu befleißigen pflege, wenn historische Erkenntnis und dogmatische Überzeugung auseinanderklafften³³⁰. Gibt es denn eine "doppelte Wahrheit", je nachdem, ob man als Historiker oder als Dogmatiker die Dinge betrachtet?³³¹

ii) Unbrauchbarkeit psychologischer Kategorien in der Erforschung des Urchristentums

Nicht nur der Historismus im allgemeinen neigt zum "Psychologismus" und "Soziologismus"³³², sondern auch die Religionsgeschichtliche Schule im besonderen. An jener Stelle, an der mit historischen Mitteln nicht mehr weiterzukommen war und an der Peterson auf theologische Deutungen zurückgriff, arbeiteten vielfach die meisten Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, die den Größen von Lehre, Theologie und Dogma ablehnend gegenüberstanden, mit der Konjektur individueller oder kollektiver Psychologie, mit dem Erlebnis, der Erfahrung oder dem religiösen Bedürfnis³³³. Solange sich Peterson noch nicht aus den Banden des Pietismus und dem Horizont Diltheys befreit hatte, stand er dieser Warte durchaus nahe. Je mehr er sich aber über die Gebote seriöser philologischer und historischer Forschung einerseits und die Gestalt theologischen Fragens andererseits klar wurde, desto stärker gerieten die Vertreter psychologischer Interpretationen unter Beschuß. Schon im 2. Tagebuch ist zu beobachten, daß Peterson wohl unter dem Einfluß Kierkegaards - "Die Psychologie hat innerhalb ihrer Grenzen zu bleiben"³³⁴ - zwischen der Sphäre von Empfindung, Erlebnis und Gefühlen einerseits und der Sphäre des Geistes andererseits scharf unterschied und den psychischen Akten die Fähigkeit absprach, die Immanenz zu durchbrechen und zur transzendenten Wahrheit *Gottes* vorzudringen³³⁵. Für die historische Interpretation hatte das bei Peterson zur Folge, daß es ihm eine Verirrung

328 Vgl. an Anselm Stolz, 30.8.1933.

329 Bizer, Bonner Gelehrte, 240.

330 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 296 f.

331 Vgl. ebd. 296.

332 Vgl. H. Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974, 22.

333 Vgl. dazu Josuttis, Praktische Theologie, insbes. 127 ff.

334 Kierkegaard, Der Begriff Angst (= 11./12. Abteilung), 37.

335 "Wer das Wirkliche dem Wahren entgegensetzt und überordnet, für den wird der Glaube zu einem psychologischen Akt, in dem man sich einer metaphysischen Wirklichkeit bemächtigt. Ich glaube aber, daß jedes Erlebnis in sich zeitlich ist und sich darum keiner ewigen Wirklichkeit bemächtigen kann. Nur die Wahrheit führt zur Wirklichkeit, aber niemals die Wirklichkeit zur Wahrheit." Tagebucheintragung, 30.3.1921.

schien, mit psychologischen - und das heißt letztlich: abstrakt-rationalen³³⁶ - Kategorien den tiefsten Grund menschlicher Entscheidungen und Schicksale erfassen können zu meinen - ganz abgesehen davon, daß schon die Komplexität der menschlichen Psyche selbst die Möglichkeiten psychologischer Erfassung übersteige³³⁷.

Peterson mißfiel an einer psychologischen Deutung der Menschen der Vergangenheit und damit auch der Menschen, von denen die Schrift berichtet, daß die mit den psychologischen Gesetzen erfassbare Psyche des Menschen gerade nicht das Individuelle, Besondere, historisch Einmalige repräsentiert, das den Historiker eigentlich interessieren sollte, sondern das Allgemeine, in dem sich die Menschen voneinander nicht unterscheiden:

"Die Versuchung, sich das Wesen des Apostels religionspsychologisch deutlich zu machen, mag ja groß sein (...). Trotzdem bleibt schon rein methodologisch betrachtet der eingeschlagene Weg ein Irrweg, weil alle *psychologische* Deutung eben niemals zum Wesen eines Menschen vorzudringen vermag. Alle psychologische Interpretation stößt immer nur auf das bei allen Menschen im Grund doch *gleiche psychische* Leben, die Eigenkonstitution eines Menschen läßt sich nicht im Psychischen, sondern nur im Geistigen aufspüren, und hier haben wir daher auch den Ausgangspunkt für unsere Darstellung der Paulinischen Lehre zu nehmen."³³⁸

Wenn man die Eigenarten der Äußerungen des Paulus über sich selbst einmal erst in das Deutungsraster eines religionspsychologischen Verlaufs - "der nun einmal bei allen Menschen (...) ziemlich gleichförmig abzurattern pflegt" - eingespannt habe, komme am Ende natürlich das Ergebnis heraus, daß Paulus "nur das erlebt haben kann, was andere Menschen auch erlebt haben". Diese Feststellung sei aber nicht erst das Resultat einer psychologischen Analyse, sondern stecke bereits in der Voraussetzung, den Apostel als Menschen und nicht als Apostel sehen zu wollen³³⁹:

"Aber diese Voraussetzung wurzelt in einer Dummheit, in der Dummheit, die uns einreden will, es sei besonders interessant zu wissen, daß alle Menschen eben Menschen seien. Daß alle Menschen eben *auch* Menschen sind, diesen Hinweis pflegt man zu machen, wenn man Ursache hat, sein eigenes Menschsein irgendwie entschuldigen zu müssen. Insofern ist die Voraussetzung der Religionspsychologie, daß alle Menschen mit Einschluß Jesu und der Apostel eben bloß Menschen waren, eine Voraussetzung, die aus einer existentiellen Dummheit stammt, aus einer Dummheit, 'für die man etwas kann' und für die man zur Rechenschaft gezogen wird."³⁴⁰

Als bloße Menschen, und wären sie auch noch so fromm, seien Jesus und die Apostel weder interessant noch maßgeblich. Abzulehnen sei die psychologische Betrachtung darum auch dort, wo sie sich als Versuch gibt, die persönliche *Frömmigkeit* der Gestalten des Neuen Testaments zu erfassen und darzustellen. Dieses von William Wrede

336 Vgl. C.-M. Edsman im Anschluß an W. Holsten, Theologie oder Religionswissenschaft, a.a.O. 337: "Denn die Abstraktion spielt auch hier eine entscheidende Rolle. Abstrahiert wird das religiöse *Erlebnis* vom Sittlichen und vom Kultischen".

337 Vgl. Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, (§ 3 Semler): "Mit ein bißchen Psychologie glaubt man die Positivitäten des Lebens auflösen zu können, ohne dabei zu bedenken, daß auch die Psychologie eine Unendlichkeit von Akten in sich schließt, von denen kein einziger seinen Gegenstand so zu erfassen vermag, daß er restlos in das menschliche Verstehen aufgehen könnte. Man muß schon wenig um Psychologie Bescheid wissen, um dem historischen Verstehen auch nur ein Minimum an praktischer Bedeutung zuzuschreiben."

338 Vorlesung neutestamentliche Bedeutungslehre (WS 1924/25), § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

339 Vorlesung altchristliche Mystik (SS 1924), 7. Vorlesung.

340 Ebd.

inaugurierte und von vielen (z.B. Weinel und Feine) fortgeführte Bemühen sei Zeichen für den "bedenklichen Tiefstand" der Theologie und die "Instinktlosigkeit" und "Schamlosigkeit" der Theologen: "Mag sein, daß Jesus und Paulus persönlich auch fromme Männer gewesen sind, aber diese intime Seite ihrer Person geht allein Gott etwas an, darum hat sich kein Mensch und kein Theologieprofessor zu kümmern, und wenn er es doch tut, dann hat man ihm diese Indiskretion mit aller Energie zu verwehren."³⁴¹ Paulus habe es zu Recht abgelehnt, sich um den Christus *kata sarka* zu kümmern, und das gelte auch für ihn selbst als Apostel. In der Untersuchung der Frömmigkeit und Religion Jesu und der Apostel würden diese zu "Privatpersonen erniedrigt, die kein allgemeines, kein autoritäres Interesse für sich beanspruchen dürften - denn was geht mich im letzten Grunde die Privatreligion einiger Galiläer aus dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an?" Diese Betrachtungsweise führe letztlich also dazu, "den christlichen Glauben abzuschaffen". Dieser Glaube gründe sich nämlich ausschließlich auf die Autorität, mit der Jesus und Paulus uns gegenüberstehen, und diese drücke sich darin aus, daß Jesus für uns als der Menschensohn und der Kyrios da ist und Paulus als der Apostel³⁴².

Die Anwendung psychologischer Kategorien auf die Überlieferungen der Schrift sei nicht nur theologisch unangemessen³⁴³, sondern verleite den Theologen auch zu falschen historischen Schlußfolgerungen. Mit Spott und Hohn übergab Peterson jene Theologen, die sich einer "Friseurgehilfen-Psychologie" befleißigten, um durch sie "den Rechtstitel für quellenkritische Hypothesen" zu gewinnen³⁴⁴. Wilhelm Boussets Überlegung, "ob man es wirklich für psychologisch denkbar halten möchte, daß Jesus seine künftige Erscheinung mit dem Aufflammen eines Blitzes, der von einem Ende der Erde zum anderen strahlt, verglichen haben könnte"³⁴⁵, und seine These insgesamt, daß der Menschensohntitel der Gemeindetheologie zuzuschreiben ist, hielt Peterson für völlig willkürlich:

"Das, was man heute für psychologisch denkbar resp. undenkbar hält, mit zum Kriterium der historischen Darstellung machen, ist doch ein sehr fragwürdiges Prinzip. Eine andere Generation, ein anderer Mensch kann dasselbe doch für psychologisch denkbar ansehen, was eben noch für psychologisch undenkbar angesehen wurde."³⁴⁶

Gerade die religionsgeschichtliche Untersuchung des Neuen Testaments zeige doch, wie vorsichtig der moderne Forscher mit seinem Urteil darüber sein müsse, was in den Erzählungen der neutestamentlichen Tradition - psychologisch oder historisch - "denkbar"

341 Einleitung zur Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

342 Alles ebd. Vgl. etwa auch in "Apostel und Zeuge Christi" (2-6) die stete Betonung, Paulus spreche hier als Apostel und nicht als Privatmann Gebete und Bitten, ergehe sich auch nicht privaten Vertraulichkeiten den Philippnern gegenüber und rede auch nicht von den Bedrängnissen seiner privaten Situation.

343 Die Beispiele aus Petersons Vorlesungen, in denen er die psychologische Deutung für eine Sinnverfälschung der Schrift hielt, ließen sich schier unbegrenzt vermehren, beispielsweise wies Peterson immer wieder darauf hin, daß "es zu den schlimmsten historischen und theologischen Irrtümern" der Neuzeit gehöre, den *pneuma*-Begriff in die psychologische Sphäre zu verlagern (vgl. 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 7,4).

344 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 2,33, Ms S. 42.

345 Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1921² (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge 4, Gesamtreihe 21), 10.

346 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 9,22, Ms S. 234.

sei oder nicht³⁴⁷. Als Zusammenfassung dessen, was Peterson zum psychologischen Zugang zur Geschichte des Urchristentums zu sagen hatte, kann sein Statement gelten:

"Es ist lächerlich, wenn wir uns einbilden, wir könnten die innere Entwicklung der Jünger Jesu rekonstruieren. Vom Standpunkt des Historikers betrachtet ist das unmöglich und von dem des Theologen angesehen sinnlos."³⁴⁸

Der Verzicht auf die Psychologie als Methode der historisch-kritischen Bibelwissenschaft war gewiß keine Besonderheit allein der Exegese Petersons. Kritik an der subjektiven Willkür psychologischer Vermutungen war auch innerhalb der Religionsgeschichtlichen Schule aufgebrochen. Besonders vehement hat sie William Wrede geübt, der in seiner Untersuchung zum Messiasgeheimnis großes Gespür für den Abstand zwischen der Theologie der neutestamentlichen Schriften und der Interpretation der liberalen Exegeten zeigte: "Die Wissenschaft vom Leben Jesu krankt an der psychologischen Vermutung, und diese ist eine Art des historischen Ratens."³⁴⁹ Wredes Kritik an der psychologischen Konjektur hat beispielsweise bei Albert Schweitzer lebhafte Zustimmung hervorgerufen, während Wilhelm Bousset bezeichnenderweise mit dieser Kritik wenig anfangen konnte³⁵⁰. Auch Rudolf Bultmann lehnte es ab, sich um ein psychologisches Verständnis geschichtlicher Erscheinungen und Persönlichkeiten zu bemühen, und zwar mit z.T. ähnlichen Argumenten wie Peterson: "Man versteht damit alles Individuelle als einzelne Fälle allgemeiner Gesetze, und diese Gesetze meint man zu kennen. Von da aus wird dann auch Kritik an der Überlieferung getrieben, indem man das, was sich so nicht verstehen läßt, als ungeschichtlich erklärt."³⁵¹ Peterson interessierte sich aber auch nicht dafür - wie Bultmann in seinem "Jesus"-Buch -, was der geschichtliche Jesus, abgehoben von den späteren theologischen Interpretationen, "gewollt" haben könnte³⁵². Ebenso unterschied sich sein Ansatz von der leitenden Vorstellung Wredes, der zwar auf den theologischen Charakter der markinischen und vormarkinischen Aussagen aufmerksam gemacht hatte und von dort aus die psychologische Suche nach einem "historischen Kern" abgelehnt hatte, aber selbst der Ansicht war, daß der "übernatürliche Jesus"³⁵³, so wie ihn die "ungeschichtlichen" Aussagen der Schrift verstehen, nicht der historische gewesen sein könne. Wrede fand es beispielsweise "sehr schwer vorstellbar", daß Jesus "von Weitem zu einer wirklichen *Gewissheit* des Todes, zu einer messianischen Wertung, zu einer das ganze Bewusstsein ausfüllenden Macht des Gedankens gelangte"³⁵⁴. Erst nach der Auferstehung hätten die Jünger Jesu Leben mit einem "messianischen Gehalt" er-

347 Vgl. Vorlesung Geschichte der alten Kirche I, 1. Vorlesung, zu Mt 16,18: "Eine solche religionsgeschichtlich verständlich gewordene Interpretation der neutestamentlichen Aussagen zeigt aufs Neue, daß wir mit Bezug auf die Erklärung der Unechtheit neutestamentlicher Aussagen nicht vorsichtig genug sein können. Es darf nicht gelten, daß alles das, was uns historisch noch gar nicht verständlich ist, darum auch schon unecht ist. Ich bin überzeugt, daß gerade die religionsgeschichtliche Forschung am Neuen Testament die Vorzüglichkeit der Überlieferung herausstellen wird und daß die rückläufige Bewegung, von der *Har-nack* einst gesprochen hat und die er selbst inauguriert hat, noch lange nicht abgeschlossen [ist]."

348 Vorlesung Neutestamentliche Beteiligungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohns, Ms. S. 51.

349 Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus-evangeliums, Göttingen 1901, 1963³, 3.

350 Vgl. dazu W.G. Kümmel, Das Neue Testament, a.a.O. 367.

351 Jesus (Tübingen 1926), München/Hamburg 1964, 9.

352 Vgl. ebd. 11 ff.

353 Vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, a.a.O. 24

354 Vgl. ebd. 88.

füllt³⁵⁵. Peterson sprach in seinen Vorlesungen zwar auch gelegentlich davon, daß die junge Kirche aus dogmatischem Interesse diese oder jene Äußerung Jesus "in den Mund gelegt" habe³⁵⁶, aber insgesamt lehnte er bei der Behandlung synoptischen Traditionsgutes ein Urteil darüber ab, was dem historischen Jesus an theologischen Vorstellungen seiner eigenen Sendung zuzutrauen sei und was nicht. Er teilte Albert Schweitzers Frage, warum Jesus "nicht genausogut dogmatisch denken (...) können soll wie ein armer Evangelist, der, von der 'Gemeindetheologie' dazu genötigt, dasselbe auf dem Papier machen muß?"³⁵⁷ Doch nicht nur die Einsicht in die wissenschaftliche Fragwürdigkeit z.B. einer psychologisierenden Geschichtserforschung bestimmte Petersons Kritik an der Suche nach dem historischen Jesus, sondern letztlich waren ebenso dogmatische Gründe für ihn ausschlaggebend. Wenn für den Glauben der frühen Christenheit und für den Glauben auch des christlichen Exegeten Jesus Christus kein Mensch in der Zeit war wie andere geschichtliche Gestalten³⁵⁸, ist er auch mit dem historiographischen Instrumentarium nicht zu erfassen bzw. die Gestalt, die man mit diesem Instrumentarium meint herausarbeiten zu können, ist eben nicht Jesus Christus, der vom Himmel gekommene Menschensohn, und hätte auch nicht die Vollmacht, uns in besonderer Weise auf seine Person zu verpflichten.

iii) Vorchristliches und Nichtchristliches im Christentum

Die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule waren vielfach überwältigt von der Fülle und dem Reichtum der religiösen Welt des vorderen Orients und der neuen Erscheinung, die das Christentum mit seinen Schriften darbot, wenn man es in diese Welt hineinstellte. Neue Funde (z.B. die Turfanfragmente) und neuerschlossene Quellen (z.B. das Mandäerschrifttum) faszinierten die Gelehrtenwelt. Oft ließ man sich von den scheinbaren Übereinstimmungen zwischen nichtchristlichen und christlichen Begriffen, Vorstellungen, Darstellungen und Praktiken zu der Annahme verleiten, es handele sich hier jeweils um ein und dieselbe Sache. Peterson, der nach eigenen Angaben zunächst den Deutungen der Religionsgeschichtlichen Schule recht hilflos ausgeliefert war, schwenkte anfangs ziemlich auf diese Linie ein, auch wenn das Gespür für die Differenzen nie ganz fehlte, und hat erst allmählich Kriterien für die Beurteilung von Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten entwickelt. So kann man in der Urfassung der Vorlesung zur Religionsgeschichte des Hellenismus feststellen, daß hier in einigen Passagen recht undifferenziert Stoffe aus den verschiedenen Religionen und Kulturen mit Belegen aus dem Christentum in einer thematischen Einheit (z.B. zum Thema der Himmelsreise³⁵⁹) zusammenkomponiert wurden. Solche Ausführungen sind später stark überarbeitet (wenn nicht gar gestrichen) worden, so daß sich, wenn man Urfassung und Endfassung miteinander vergleicht, große Unterschiede in der Aussage ergeben.

³⁵⁵ Vgl. ebd. 228.

³⁵⁶ Vgl. ein Beispiel unten S. 860.

³⁵⁷ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* Bd. 2., Gütersloh 1977³ (Tübingen 1906¹), 403.

³⁵⁸ Vgl. dazu auch unten S. 485 ff.

³⁵⁹ Vgl. dazu unten S. 395.

Beispiel 1: Bedeutung der Askese

Ich gebe einmal ein kurzes Beispiel unterschiedlicher Textfassungen, das einen guten Einblick in die Wandlung der Einstellungen bei Peterson als jungem Wissenschaftler vermittelt. Es geht um die verschiedenen Erscheinungsformen von Askese in der orientalisch-hellenistischen Welt und deren Fortleben im Christentum³⁶⁰:

Ursprüngliche Textfassung:

"Das spätere Christentum zeigt jedoch in der Tat neben der eigentlich christlichen Askese noch die philosophische und die gnostische Askese, ja man kann geradezu sagen, daß in dem asketischen Ideal der okzidental Kirchenväter des IV/V [Jahrhunderts] diese drei Strömungen zusammenfließen.....

.....
Wenn Ambrosius, wenn Augustinus und Hieronymus sich der Virginität widmen, so geschieht das nicht nur aus dem Gedanken der urchristlichen Opferaskese heraus, sondern aus gnostischen und philosophischen Motiven heraus. Gnostisch ist das Ideal der virgo Christi, die Verlobung der Seele mit Christus, ihrem Bräutigam. Philosophische Askese ist es, wenn Ambrosius in der Ermahnung zum Fasten stoische Gedanken darüber vorträgt. Wissenschaftliche Askese in dem von Poseidonius inaugurierten Sinne findet sich auch in dem *philosophikos bios* des Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Augustin.

Korrigierte Fassung:

.....
.....
Es ist wahr, auch in dem asketischen Ideal der okzidentalischen Kirchenväter des IV/V [Jahrhunderts] lassen sich die drei Strömungen der altgriechischen Askese wieder nachweisen, von denen wir eben geredet haben, aber doch auch nur so, daß sie durch eine spezifisch christliche Form der Askese modifiziert sind.

*Gewiß, wenn Ambrosius, wenn Augustinus und Hieronymus sich z.B. der Virginität widmen, dann machen sich nicht nur die Gedanken einer spezifisch christlichen Askese bemerkbar, sondern daneben lassen sich gnostische und philosophische Motive nachweisen. Nicht selten hat das Ideal der virgo Christi, der Verlobung der Seele mit Christus, ihrem Bräutigam, einen gnostischen Nebenton gehabt. Und wie Philosophische Askese klingt es, wenn Ambrosius in der Ermahnung zum Fasten stoische Gedanken vorträgt. Wissenschaftliche Askese endlich in dem von Poseidonius inaugurierten Sinne läßt sich auch in dem *philosophikos bios* eines Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus nachweisen. Und doch wird es oberflächlich zu sagen, daß nun die altkirchliche Askese die direkte Fortsetzung der griechischen und hellenistischen Askese gewesen wäre. In ihrem Zentrum ist sie wesentlich anders bestimmt.*

In der ersten Textfassung bestimmt Peterson das Verhältnis zwischen genuin christlichen Motiven und Motiven der vor- und außerchristlichen Umwelt innerhalb der Vorstellungswelt der Kirchenväter als unverbundesenes Nebeneinander. Die philosophischen, gno-

³⁶⁰ Religionsgeschichte des Hellenismus, 16. Vorlesung. Ob die Verbesserungen bei der 2. oder 3. Neuauf-
lage dieser Vorlesung entstanden sind, vermag ich nicht sicher zu sagen, vermute aber, daß sie bereits 1923
vorgenommen wurden. Veränderte oder neue Passagen in der korrigierten Fassung sind kursiv gedruckt.

stischen und wissenschaftlichen Ideale setzen sich unverändert im Christentum fort. Die Kirchenväter erscheinen dadurch gewissermaßen als religiös gespaltene Persönlichkeiten, die einmal als christliche Theologen, ein anderes Mal als Gnostiker und Philosophen leben und argumentieren. Im zweiten Text heißt es nun in modifizierter Weise, daß das Nebeneinander der Motive nur dem ersten Augenschein nach besteht. Die nichtchristlichen Ideale wurden von den Kirchenvätern nur gebrochen rezipiert, indem sie sie um ein anderes, spezifisch christliches Zentrum herum gruppierten³⁶¹.

Beispiel 2: Astrologische Motive

Innerhalb der christlichen Kirche sei der Hellenismus "gerade durch den Kern des christlichen Glaubens modifiziert worden", liest man in Petersons religionsgeschichtlicher Vorlesung. Der Hellenismus habe sich freilich bis zum Hereinbruch des Christentums schon selbst überlebt, auch wenn er im Neuplatonismus nochmals eine "letzte und höchste Steigerung" erfahren habe. Der Zweifel an den Voraussetzungen des eigenen Geisteslebens habe sich insbesondere in der Abwendung vom griechischen Rationalismus und in der Hinwendung zum orientalischen Dualismus gezeigt³⁶². Diese Wende drückte sich am deutlichsten aus in der Amalgamierung der irano-chaldäischen Gestirnsreligion. Peterson stellte fest, daß alle verschiedenen Auffassungen von "Offenbarung", die im Hellenismus zu unterscheiden sind - die durch Ekstase und Vision erlangte, die durch Kommunikation mit den Göttern erworbene, die im Buch erfolgende oder durch Deutung der Himmelserscheinungen erreichte Offenbarung - "mit der Sternverehrung mehr oder weniger eng verknüpft" sind³⁶³. Die Darstellung des Sternenkultes und der Astrologie, insbesondere anhand der Texte von Manilius und Firmicus Maternus, nimmt darum im letzten Teil der Hellenismus-Vorlesung breiten Raum ein. Das Feld der astralen Vorstellungen ist natürlich sehr komplex, es greift über in die spätantike Angelologie und Geisterkunde, überlagert sich mit dem Gebiet der Apokalyptik, der Mysterienkulte und Sekten und der Magie³⁶⁴.

Peterson konnte in seinen Überlegungen zur hellenistischen Gestirnsverehrung und ihrer orientalischen Wurzeln bereits auf etliche Forschungsergebnisse zurückgreifen. In Belgien waren im ausgehenden 19. Jahrhundert dem von Peterson als "unbestrittenen Meister der Religionsgeschichte" hoch geschätzten Franz Cumont³⁶⁵ in seinen Studien zu den Religionen des Alten Orients³⁶⁶ die große Bedeutung des Sternenglaubens und die hier lie-

361 Vgl. zum Problem der Askese im einzelnen oben Exkurs 5.

362 Vgl. Vorlesung Religionsgeschichte des Hellenismus, 13. Vorlesung.

363 Ebd. 23. Vorlesung.

364 Vgl. dazu W. Gundel, Art. Astralreligion, in: RAC, Bd. I (1950), Sp. 810-831; weiter den Art. Astrologie, bes. dessen Teile zu Antike und Mittelalter (D. Pingree), zu Altem und Neuem Testament (O. Böcher) und zu den Kirchenvätern (R. Riedinger), in: TRE Bd. 4 (1979), 277-315.

365 Franz Cumont (1868-1947), Religionswissenschaftler, wirkte seit 1913 als Privatgelehrter in Rom und Paris. Peterson berichtete Hans Lietzmann am 18.4.1934 (in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 765), er stünde Cumont nahe - obwohl er noch 1925 Cumont Unfähigkeit, "ganz verschiedene geistige Phänomene zu unterscheiden", vorgeworfen hatte (vgl. Rez. zu Cumonts Buch über den ägyptischen Kult, Bibl. Nr. 23, 487). Die *hommage*, "Cumont ist und bleibt der unbestrittene Meister der Religionsgeschichte", findet sich in Petersons Rezension der Ubaldi-Festschrift, 1939 (Bibl. Nr. 144). Sein Aufsatz "Die Befreiung Adams aus der *Anagke*" von 1948 ist dem Gedächtnis Cumonts gewidmet.

366 Vgl. die Bibliographie in: F. Boll, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, hrsg. u. eingel. v. V. Stegemann, Leipzig 1950, XXV-XXVIII.

genden Forschungsaufgaben aufgegangen. In Deutschland hatte unabhängig von ihm zur selben Zeit der Althphilologe Franz Boll die hellenistische Astralmythologie entdeckt und, zum Teil in Zusammenarbeit mit dem Assyrologen Carl Bezold, eine ganze Reihe von Untersuchungen und Darstellungen zu diesem Thema veröffentlicht³⁶⁷. Auch R.Reitzenstein³⁶⁸, H.Greifmann³⁶⁹ und E.Norden³⁷⁰, um nur einige der für Peterson interessanten Namen zu nennen, gruben hier weiter. Ein Blick in die Liste der Rezensionen zeigt, daß Peterson die neueren Veröffentlichungen zur astralen Vorstellungswelt der Antike aufmerksam und kritisch verfolgte³⁷¹.

Obenan stand für Peterson auf diesem Gebiet aber der Name Franz Bolls. Bereits in "Heis Theos" vermerkt er, sich brieflich bei Boll Rat in Einzelfragen geholt zu haben³⁷², und noch in seinen in "Frühkirche, Judentum und Gnosis" zusammengefaßten Aufsätzen hat er die 1950 gesammelt veröffentlichten Schriften Bolls zur Sternkunde berücksichtigt³⁷³. Doch gibt es etliche Hinweise darauf, daß sich Peterson im Verlauf der zwanziger Jahre ein eigenes Bild vom Stellenwert der Forschungen Bolls gemacht hatte, vor allem, wenn es um die Beziehungen zwischen hellenistisch-orientalischer Astrologie und Neuem Testament ging.

Wie sehr Peterson nicht nur vom hellenistischen Sternenglauben selbst fasziniert und erschüttert, sondern auch von der Darstellung Bolls angezogen war, zeigen etliche Passagen in seiner Vorlesung zur Religionsgeschichte des Hellenismus. So konnte er sich zwar einerseits mit unverkennbarem Spott über das Gerangel von Astralmedizinern am kaiserlichen Hofe äußern, zugleich aber beklagen, welchen Verlust die Aufgabe des hinter der Astralmedizin stehenden Menschenbildes, das von einer Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos bestimmt war, für den modernen Menschen bedeute. Die diesbezüglichen Ausführungen hat Peterson - wie ich eher zufällig entdeckt habe - zum Teil wörtlich von Boll übernommen³⁷⁴. Mit Formulierungen von Boll verwies er auf die im antiken Astralglauben noch vorfindliche Einheit von strenger Wissenschaft und Mystik,

367 Vgl. den gemeinverständlichen Überblick über das Gebiet: F.Boll (unter Mitwirkung v.C.Bezold), Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, Leipzig/Berlin 1918 (= Aus Natur und Geisteswelt, 638). Zur Person und zu den Werken Bolls und der Entwicklung dieser Forschungsrichtung siehe die Einleitung von V.Stegemann zu dem von ihm 26 Jahre nach Bolls Tod (1924) herausgegebenen Band "Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums", ebd.

368 Poimandres, Leipzig 1904; 2.Aufl. 1922.

369 Die hellenistischen Gestirnsreligionen, 1925.

370 Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, 3.Abrdruck der 1.Aufl. v. 1924, Darmstadt 1958.

371 Vgl. z.B. die Rezensionen zu K.Reinhardt, Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen zu Poseidonios (Bibl. Nr. 32, 1926), zu J.Golega, Studien über die Evangeliendichtung (Bibl. Nr. 64, 1931) und zu W.Gundel, Dekane und Dekanbilder (Bibl. Nr. 116, 1937).

372 Vgl. Heis Theos, 263.

373 Vgl. z.B. über die allegorisch-eschatologische Auslegung des Zodiakus: "Die 'Taufe' im Acherusischen See", 313 f; zum Zusammenhang von Engeln und Sternegeistern in der gnostischen Literatur z.B. Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, 52; über die im Pariser Zauberpapyrus vorzufindene Dreigliederung der astralen Welt in Götter, Erzengel und Dekane: Die Befreiung Adams aus der Anagke, 116; vgl. auch Das Amulett von Acre, 352.

374 Vgl. z.B. im Zusammenhang der Astralmedizin die auf einem Briefumschlag geschriebenen Zusätze zu diesem Kapitel: "Wir lächeln leicht über diese Reflexionen und Vorschriften, und doch läßt sich die eigentümliche Schönheit dieser kosmischen Medizin, die noch so frei ist von allem mechanistischen Denken, nicht verkennen. Aber vielleicht muß man ein Dichter wie Novalis sein, um das ganz erfassen zu können. Novalis konnte den Satz wagen 'Der Mensch ist eine Sonne, seine Sinne sind Planeten', doch es ist fraglich, ob wir ihm das nachsprechen dürfen, ohne nicht darüber zu Narren zu werden." Vgl. damit die Darstellung der Astralmedizin bei Boll, Sternglaube und Sterndeutung, a.a.O. 66 f, die mit dem Satz endet: "Wer diese alten Ärzte und Physiologen (...) darum belächeln will, muß auch ihr Echo bei Novalis nicht vergessen: 'Der Mensch ist eine Sonne, seine Sinne sind die Planeten.'" (67).

auf den Glauben, daß Mensch und Kosmos in einem religiös deutbaren Zusammenhang stünden. Er übernahm auch Bolls Hinweis auf Novalis' Anschauungen über die "wunderbare Zahlenmystik" in Natur und Geschichte³⁷⁵. Peterson legte nun weiter dar, wie "aus dem Gefühl mit dem Ganzen des Kosmos verknüpft zu sein, (...) dem Menschen alles Geschehen rings um ihn zu einem Vorzeichen dessen [werde], was er selbst wünscht und tut". In den Sternen suche der Mensch "die himmlischen Ur- und Vorbilder alles menschlichen Geschehens", und wenn "dieses ganze Weltall eine Einheit" ist, "in unendlicher Sympathie in allen seinen Teilen miteinander verknüpft", wer dürfe es dann wagen, "den Menschen und menschliches Geschehen in ihm zu isolieren und ihn von kosmischer Verknüpfung zu entnehmen"?

Die vom antiken Menschen am sich immer wiederholenden Aufgang der Sternbilder abgelesene, fatalistische Auffassung von der ewigen Wiederkehr der Weltperioden und aller Einzelschicksale beeindruckte Peterson zutiefst, und er sprach mit den Worten Bolls davon, wie "in gemessenen Perioden" die Sternbilder immer wieder zurückkehren und einmal nach sehr langer Zeit "alle zusammen wieder an dem Punkt stehen, von dem sie ausgegangen sind". Ebenso wiederhole "auch alles Geschehen auf der *Erde* sich in seinen Weltperioden". Nicht nur jeder einzelne wird wiederholen, was er "in seinem ersten Leben vor vielen Tausenden und Millionen vor Jahren getan, gedacht und gelitten hat", auch "die großen Reiche werden wieder erblühen und wieder zerfallen bis ins Unendliche hinein"³⁷⁶. Peterson wollte zwar nicht so weit gehen, diese Auffassung in ihrer mythologischen Form für "wahr" zuhalten, doch schien ihm, daß auch der Gedanke, alle unsere Taten könnten sich "in die Wachstafeln der Ewigkeit einschreiben" und die irdischen Höllen (er denkt an den wahnsinnigen Nietzsche und die von ihrem Mord befleckte Lady aus MacBeth) könnten auf diese Weise fort dauern, so gräßlich zu sein, daß hier nur die Hoffnung und der Glaube an einen Gott, der größer ist als diese astrologische Ewigkeit und sie zu vernichten vermag, tröstendes Licht spende. Die eigenen Forschungen zu "Heis Theos" hatten Peterson die Schrecken gelehrt, die für den spätantiken Menschen mit dem Sternenglauben verbunden waren: "In welcher sinnlosen Tiefe der Mensch durch dieses Sternenverhängnis aufgerührt wurde, das verraten die oft sinnlosen Worte und Sätze der Zauberpapyri, die uns der ägyptische Sandboden in großem Umfang geliefert hat."³⁷⁷ Peterson konnte Boll darum auch nicht folgen, als dieser meinte, Nietzsche habe am Ende seiner Schaffensperioden in der Lehre der ewigen Wiederkehr "den höchsten Triumph der Lebensbejahung erblickt"³⁷⁸, sondern formulierte statt dessen, diese Lehre habe Nietzsche zwar "beseligt", aber auch "zerschmettert".

Peterson modifizierte Bolls Ausführungen zudem durch einen Hinweis auf die biblische Astralsymbolik, durch die die Lehre vom Kreislauf der Dinge aufgebrochen worden sei. Dort, wo Boll die Anschauung vom Kreislauf der Dinge bei den Orphikern, Pythagoreern und Stoikern darlegt³⁷⁹, bringt Peterson folgenden Passus:

375 Vgl. diese Sätze aus Petersons Vorlesung bei Boll, Sternglaube und Sterndeutung, a.a.O. 92 f bis zu dem auch hier eingefügten Novalis-Zitat.

376 Vorlesung Religionsgeschichte; vgl. die fast wörtlich übereinstimmenden Passagen bei Boll, Stern-glaube und Sterndeutung, a.a.O. 97. Peterson hat diese pathetischen Ausführungen, die er selbst noch weiter ausspann, später wieder gestrichen.

377 Vorlesung Religionsgeschichte, a.a.O. Dieser Satz steht nicht bei Boll.

378 Boll, Stern-glaube und Sterndeutung, a.a.O. 97.

379 Vgl. ebd.

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?

"Am Anfang der Welt stand nach babylonischer Lehre der Widder im *mesouranema*, d.h. er kulminierte. Deshalb nannte man ihn auch *kephale kosmou*, das Haupt der Welt. Deshalb stellt der Verfasser der Johannes-Apokalypse Christum, das geschlachtete Lamm in c.5 inmitten des Himmels in Gestalt eines Widders dar, um anzudeuten, daß *Er* der Führer im periodischen Umschwung des Kosmos ist."³⁸⁰

An die Stelle der Determination durch die Gestirnbilder ist die kosmische Herrschaft Jesu Christi getreten. Die Einheit von Wissenschaft und Mystik in der Astrologie ging dadurch freilich verloren. Blieb für den antiken Menschen, so führte Peterson in seiner Vorlesung aus, das Weltall noch immer eine endliche Größe, "derer er sich mit seinen Gedanken und Empfindungen noch bemächtigen konnte", so ist gerade für denjenigen, der von Christus weiß, "das Weltall in der Unendlichkeit seiner Beziehungen und Ausdehnungen zu einem unheimlichen Faktor geworden", wie es Pascal in seinem Erschrecken vor der Verlorenheit des Menschen in den unbegrenzten Räumen des Alls erfahren habe³⁸¹. Die unmittelbare Einbindung in den Kosmos durch Magie, Mystik und Mysterien, das Überspringen der eigenen Endlichkeit und Sterblichkeit aus eigener Anstrengung ist für den Christen nicht mehr denkbar. Derjenige Mensch, der wirklich wie ein "Mikrokosmos" das All repäsentierte, Jesus Christus, hat mit seinem Tod die Elemente (*stoicheia*) des alten Äons aufgelöst, und in seiner Auferstehung einen neuen kosmischen Leib erbaut, in den alle, die mit ihm sakramental sterben und auferstehen, eingefügt sind³⁸².

Peterson hat sich auch später noch zu dem Wert der Forschungsarbeit Bolls für die Exegese bekannt. Die Deutung Christi als Widder im astralen Kulminationspunkt hatte ihm ja eben Boll ermöglicht³⁸³. Die Untersuchungen von Franz Boll zur Johannes-Apokalypse³⁸⁴ bestärkten Petersons Überzeugung, daß "die Eschatologie doch sachlich wie genetisch aufs engste mit der Astrologie verknüpft ist"³⁸⁵. Bolls Name ist - neben demjenigen Lohmeyers und Boussets - in Petersons Vorlesung zur Johannes-Apokalypse (WS 1926/27; SS 1929) immer wieder zu finden, allerdings steht Peterson hier den Ergebnissen Bolls sofort kritisch gegenüber, wenn durch diese religionsgeschichtlichen Bezüge im Bereich des christlichen Glaubens zu viel erklärt werden soll. Er fand, daß durch eine Strapazierung der astralen Deutung zum einen die Komplexität der Traditionen, die in der Johannes-Apokalypse verarbeitet seien, verloren gehe, zum anderen die Mitte des christlichen Glaubens, von der aus alle diese Traditionen gleichsam umgepolt worden seien, übersehen würde:

"Es geht nicht an, daß man das, was die Symbole ursprünglich gemeint haben, in die Offenbarung Johannis hineininterpretiert. Das hat Boll weithin in seinem Buch über die Offenbarung Johannis getan und am Ende fast nur noch astrologische Mythen in ihm gesehen. Natürlich ist die Bildersprache, die der Apokalyptiker übernommen hat, in ganz hohem Maße von

380 Vorlesung Religionsgeschichte. Vgl. zum Kulminationspunkt, diesmal in Bezug auf Apk 19,17: auch Heis Theos, 263.

381 Diese Verknüpfung zwischen Christentum und der modernen Sicht des Weltalls wie auch der Bezug auf Pascal finden sich in Bolls Büchlein nicht.

382 Ich beziehe mich hierbei auf diesbezügliche Ausführungen, die Peterson in seiner Vorlesung zur paulinischen Theologie (WS 1924/25) über den Begriff des *kosmos* (zu Kol 2,20) vorgetragen hat.

383 Vgl. eben Heis Theos, 263, hier im Zusammenhang mit der Kulmination der Sonne in Bezug auf Apk 19,17: "Das *mesouranema* ist die wirksamste Stelle, daher ist der Gott, der hier *ho pasi mesouranon* heißt, wie mich Fr.Boll (+ 1924) liebenswürdigerweise in einem Briefe belehrt hat, der 'Allbeherrscher'."

384 Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig/Berlin 1914 (= *Stoicheia*, 1).

385 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 9,22, Ms S. 232 (Peterson behandelt hier den "Menschensohn" und die dahinter stehenden apokalyptischen Vorstellungen).

astraler Symbolik bestimmt, aber neben einer astrologischen Tradition steht auch noch die Tradition einer Aion-Theologie und neben dieser noch wieder eine spezifisch eschatologische Tradition, hinzu kommen dann weiter jüdische und urchristliche Traditionsmassen, so daß es ganz unmöglich ist, von einem einzigen Punkte aus die Offenbarung Johannis deuten zu wollen. Eines aber sollte jedem Ausleger der Offenbarung Johannis deutlich sein, daß ihre Eschatologie in ihrem Zentrum weder astrologisch, noch jüdisch, noch von der Aion-Theologie bestimmt, sondern von dem urchristlichen Glauben, daß Christus gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist. Von diesem Zentrum aus gesehen, sind alle Traditionsmassen, deren sich der Apokalyptiker bedient hat, im Grunde ihres ursprünglichen Bedeutungsgehaltes beraubt worden."³⁸⁶

Petersons Kenntnis und Deutung der im Neuen Testament und bei den Vätern begegnenden Astralsymbolik und ihrer religionsgeschichtlichen Hintergründe war - unter vielen anderen - ein Grund für seine Betonung der kosmischen Dimension des christlichen Glaubens, die den Bereich des angefochtenen Gewissens bei weitem übersteigt. In der Fleischwerdung des göttlichen Wortes ist "ein in Zauber, Knechtschaft und Tod erstarrtes All in Bewegung" geraten³⁸⁷. Tief strahlt die Epiphanie Christi, des neuen Sterns, des Sterns über allen Sternen, mit dem ein neuer Äon angebrochen ist, in die kosmische und metaphysische Welt hinein. Wenn man dieser kosmischen Tiefendimension in ihrer ganzen Anschaulichkeit gewahr werde, erkenne man die "Armseligkeit und Dürftigkeit" der modernen Theologie, "die den Glauben auf die Welt des persönlichen Lebens beschränken möchte" und darum in fatalistischem Umschlag in *metaphysicis* neuerdings dem Schicksalsglauben eines Spengler huldige. Nur wenn man den kosmischen Hintergrund des Evangeliums Jesu Christi vor Augen habe, verstünde man auch das Wesen der kirchlichen Liturgie, die das kosmische Mysterium Christi "in einer Anamnese jauchzend wiederholt" und gewissermaßen gar "kosmische, die Naturordnung durchbrechende Wirkungen hervorzubringen vermag":

"Wie aber die Sterne, als der neue Stern sichtbar wurde, sich im Chor und Gesang um ihn herum aufstellten, so ist auch der irdische Kultus ein Jauchzen, Danksagen und Loben, weil er die neue Ordnung des Himmels wiederstrahlt. (...) Wo aber die *ekklesia* sich wie Ein Chor aufstellt und einmütig Gott verherrlicht, da ist auch die Möglichkeit vorhanden, daß die himmlische Ordnung in die irdische hineinstrahlt."³⁸⁸

iv) Sinn und Grenzen religionsgeschichtlicher Vergleiche

Je tiefer Peterson in eigenen Studien einerseits in das Neue Testament und in die Schriften der Kirchenväter, andererseits in die Quellen der außerchristlichen Religionsgeschichte eindrang, desto größer wurde sein Mißtrauen gegenüber Thesen von religionsgeschichtlichen Parallelen:

"[Je länger ich mich mit den Problemen religionsgeschichtlicher Vergleichung beschäftige, desto mehr kommen mir Bedenken, ob wir nicht vielleicht bei allen Vergleichen zu wenig auf die Unterschiede geachtet haben.] (...) Man muß in der religionsgeschichtlichen Forschung, wie mir scheint, viel stärker differenzieren, sonst verliert man sich in jene oberflächlichen Sammlungen

386 1. Vorlesung über die Johannes-Apokalypse, zu Apk 6,8 Ms S. 120 f (Passage ist später gestrichen).

387 Petersons Kommentar zur IgnEph 19 in der Vorlesung zur Literaturgeschichte der Alten Kirche (WS 1923/24).

388 Ebd. Vgl. zu diesem Sternenhymnus auch H.F. Stauder, The Starhymn in the Epistle of Ignatius to the Ephesians (19:2-3), in: Vigiliae Christianae 43 (1989), 209-241.

3. Religionsgeschichte des Urchristentums?

von Motiven und Stoffen, die wir alle aus der Literaturgeschichte her kennen und die von allen möglichen Dingen reden, nur nicht von dem zur Verhandlung stehenden Gegenstand." ³⁸⁹

Diese Bemerkung fällt im Zusammenhang der Überlegung, ob die Deutung der Heilungen Jesu durch Handauflegung nicht erschwert oder gar verfälscht werde, wenn man sie mit allen möglichen Berichten über wunderbare Heilungen durch Handberührung parallelisiert. Peterson war der Ansicht, daß schon die verbalen Differenzen - Hand ausstrecken, Hand überhalten, mit der Hand berühren, jemandem die Hände auflegen - auf sachliche Differenzen hinweisen. Diese sachlichen Differenzen solle man dann daraufhin untersuchen, *wer* denn jeweils eine solche Handlung vornehme (einmal ist es beispielsweise ein Magier, das andere mal der Sohn Gottes). Die religionsgeschichtlichen Vergleiche könnten nur hilfreich sein, wenn man sie dazu benutze, gerade die Eigenart der biblischen Erzählungen zu erkennen³⁹⁰; sie sind jedoch mit Skepsis zu betrachten, wenn für den Exegeten das Besondere vom vagen Allgemeinen absorbiert wird. Ungehalten äußerte sich Peterson auch über das *theologische* Unvermögen der zeitgenössischen Exegese, die zur Frage der Sakramente "kaum mehr etwas anderes zu sagen weiß, als was die allgemeine Religionsgeschichte lehrt" und z.B. Joh 6,53 nur durch die Herstellung ganz äußerlicher Zusammenhänge mit rohen animistischen Kulturen zu erklären suche³⁹¹. Wenn die Theologie nicht *mehr* über das Abendmahl zu sagen wisse, müsse sie in der Tat abdanken und das Feld einer in der Philosophischen Fakultät gelehrten Religionsgeschichte abtreten: "Der Vers wird dann noch einige Professoren und Antiquare interessieren, diejenigen aber, die nach Fleisch und Blut und Leben verlangen, werden hungrig davongehen, da man ihnen die Speise des Lebens vorenthält." ³⁹²

Man kann die Beispiele beliebig vermehren: Peterson beklagte, daß die Exegeten, konfrontiert mit dem Begriff der Gotteskindschaft, "eine gänzlich unangebrachte religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit an den Tag legen"³⁹³. Er wunderte sich, daß man bei der Auslegung des Weihnachtsevangeliums die Botschaft von der Geburt Jesu in einer Höhle (so eine alte Tradition) "nicht hören kann, ohne daß sich sofort der ganze religionsgeschichtliche Apparat in Bewegung setzt, um die Parallelen von Göttergeburten in Höhlen herzuerozählen"³⁹⁴. Er kritisierte heftig die "unerhörte Leichtfertigkeit", Ungenauigkeit und darum auch "wissenschaftliche Unehrllichkeit", die sich ein Forscher wie Hugo Greßmann in seinen Feststellungen einer Entsprechung zwischen dem Osiris-Kult und dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi erlaube: "Osiris steht nicht auf, sondern wird durch Zauber belebt. (...) Osiris ist der Nilgott (...). Was hat dieser Vegetationszauber mit Christus zu tun? Hat Christus irgend eine Beziehung zur Vegetation? Sein Tod und seine Auferstehung greifen doch nicht in die Sphäre der Vegetation, sondern in die

389 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,40, Ms S. 97 f. Der in Klammern stehende Satz ist gestrichen.

390 Vgl. z.B. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 2,12 (Weinwunder in Kana), Ms. S. 156: "Gerade die Vertiefung in die religionsgeschichtlichen Parallelen ermöglicht es, die Eigenart dieser Erzählung aufzudecken." Ähnlich zu Joh 2,24 ("Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle"): "Das Phänomen des Mißtrauens Jesu gegenüber den Menschen ist, religionsgeschichtlich betrachtet, interessant. Christus gibt sich nicht arglos in die Hand der Menschen, er stirbt nicht wie Baldur. (...) Dem Tode Christi fehlt dieser Charakter heidnischer Mythologie."

391 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6,53, Ms S. 352.

392 Ebd. S. 353.

393 Ebd. zu Joh 1,12, Ms. S. 106.

394 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 2,7, Ms S. 33.

Sphäre des Kosmos, in die Frage nach dem Untergang eines alten und dem Heraufführen eines neuen Äons hinein.³⁹⁵

Soweit religionsgeschichtliche Spekulationen wenigstens auf - zu Recht oder Unrecht behaupteten - historischen Zusammenhängen innerhalb ein und desselben Kulturraumes aufbauten, fand Peterson ein solches Unternehmen noch relativ begreiflich. Vollkommen unverständlich wurde die Sache für ihn, wenn im Zuge der vergleichenden Mythologie nun auch noch Parallelen aus gänzlich anderen Kulturkreisen³⁹⁶ herangezogen werden. Dieses Unterfangen sei weder wissenschaftlich noch theologisch ernst zu nehmen, da derjenige, der solche Analogien verteidige, sich "außerhalb der Theologie und außerhalb des christlichen Glaubens" stelle: "Das einzige, was man dazu sagen kann, wäre von der Kirche mit Autorität zu sagen und müßte zum Ausdruck bringen, daß ein solcher seinen Lohn dahinhät."³⁹⁷ Einer der ältesten Feinde des Christentums, Celsus, habe eben mit solchen Hinweisen auf Ähnlichkeiten der christlichen Botschaft mit hellenistischen Mythen das Christentum bestritten; heute versuchten die Theologen, "mit denselben Argumenten, mit denen die Feinde des christlichen Glaubens das Christentum bekämpften, eine Theologie zu begründen" - für Peterson ein Unternehmen ohne alle Selbstachtung und ohne alles Ehrgefühl!³⁹⁸

Man kann diese Ablehnung insofern von seinen eigenen Voraussetzungen her verstehen, als er die Religionspsychologie, die das bei allen Menschen Gleiche herausarbeiten will, ebenso ablehnte wie den egalitär auf Christentum, Judentum und andere Religionsgemeinschaften angewandten Begriff der Religion³⁹⁹. Diese Ablehnung gilt für den *Theologen*, insofern sich dieser vom Religionswissenschaftler gerade darin unterscheiden sollte, daß er seine Materie nicht nur als eine der vielen Metamorphosen allgemein menschlicher Bedürfnisse und Erlebnisse betrachten dürfe, und insbesondere für den *historisch* arbeitenden Theologen, insofern die Einführung ahistorischer Vergleiche mit den methodischen Grundsätzen historischer Wissenschaft nicht zu vereinbaren sei. Die Religionswissenschaft an sich, genauer gesagt, die Religionsphänomenologie und ähnliche Forschungsrichtungen hat Peterson keineswegs diskreditieren wollen, sondern ihnen einen durchaus ernstzunehmenden Erkenntniswert bescheinigt. Dies geht beispielsweise aus einer Würdigung hervor, die Peterson dem katholischen "Sprachwissenschaftler, Ethnologen und Religionswissenschaftler" P. Wilhelm Schmidt S.V.D. zukommen ließ, einem Gelehrten, den er selbst sehr schätzte und vermutlich auch persönlich kannte⁴⁰⁰:

395 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 6,4. Diese Kritik wurde natürlich auch von anderen Theologen geübt. Zum "Vegetationszauber" vgl. z.B. sehr ähnlich Karl Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1924), in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 1928, 1-32; 6f. Insgesamt vertrat Holl aber ein ganz anderes Konzept von der Besonderheit des christlichen Glaubens (Sündenvergebung und Sittlichkeit) als Peterson, der vor allem auf die Eschatologie abhob.

396 In "Heis Theos" hat Peterson selbst einmal auf Vorstellungen außereuropäischer Völker, in diesem Falle der Indianer, verwiesen (vgl. 307; Anm. 2). Freilich stand hier nicht eine theologische Aussage des Neuen Testaments zur Verhandlung, sondern die Vorstellung, die sich die Völker vom Verbleib der Sonne in der Nacht machten.

397 Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms. S. 49.

398 Vgl. ebd.

399 Vgl. eine Bemerkung zum Begriff der "Weltreligion" in: *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 247.

400 Von Briefen an Schmidt und von dessen Einsatz für Peterson im universitären Leben Österreichs ist in den Briefen Petersons an Thomas Michels die Rede, vgl. vom 24.2.1937 sowie einem undatierten Brief von 1938 (vgl. dazu auch unten S. 867). Peterson hat zur selben Zeit in zwei Rezensionen von ethnologischen Werken Schmidts (vgl. Bibl. Nr. 130, 131) diesen "hochwürdigen", berühmten und geistreichen Ethnologen sowie seine bewundernswürdige "Arbeitsenergie" und Gelehrsamkeit sehr gelobt (894 f). Vgl. zur Person F. Bornemann, P. Wilhelm Schmidt S.V.D. 1868-1954, Rom 1982 (= *Analecta SVD*, 59).

"Damit ist nun gesagt, daß die Ethnologie nicht etwa bloß die Aufgabe hat, die menschliche Neugierde zu befriedigen, sondern daß sie eine philosophische Disziplin ist, die uns dazu verhilft, den ganzen Reichtum dieser Wesenheit, die wir 'Mensch' nennen, zu enthüllen. Zur Erkenntnis des Menschen gehört nicht nur die Sprache und der Kult, sondern gehören auch die landwirtschaftlichen Geräte, die Saiteninstrumente, das Schattentheater usw."⁴⁰¹

Die Ablehnung der Analogisierung des christlichen Glaubens mit fremden Religionen entsprang keineswegs der Geringschätzung der heidnischen Religiosität. Vielmehr bewies Peterson einige Fähigkeit zur Einfühlung in die Vorstellungen außerchristlicher Religionen und ein großes Maß an Achtung für sie, wenn sich nicht gerade ein Kollege anschickte, mit diesen Religionen das Neue Testament auszulegen. "Ich glaube nicht, daß neue Religionen auf Grund von Empfindungen und Erlebnissen, sondern daß sie allemal durch Offenbarung (...) entstehen."⁴⁰² Lüdemann hat es als eine der Gemeinsamkeiten der Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule bezeichnet, daß sie sich zu einer Auffassung bekannten, "die in Religionen eine Offenbarung von Wahrheit sieht"⁴⁰³. Peterson unterscheidet hier allerdings sofort: Das Wort "Offenbarung" sei hier natürlich nicht im strengen theologischen Sinne zu verstehen⁴⁰⁴; in diesem strengen Sinne ist es dem Christentum vorbehalten:

"Freilich, das letzte Verständnis [des Menschen] gewinnen wir nun nicht aus unserm historischen und ethnologischen Wissen, nicht aus einer philosophischen Anthropologie, sondern nur aus der Dogmatik; aus dem Glauben an eine Offenbarung, die weder an *ein* Volk, noch an *alle* Völker gebunden ist, sondern an den, der nicht von der Erde, sondern aus dem Himmel gekommen ist und damit auch der Ethnologie und ihrer Erkenntnis vom Wesen des Menschen die letzte Grenze gesetzt hat."⁴⁰⁵

Konfessionstypologisch betrachtet, ist Petersons theologische Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen also als eine Mischform zu betrachten zwischen der antireligionistischen Einstellung mancher Strömungen im modernen Protestantismus (z.B. Dialektische Theologie) und der offeneren Haltung, die die katholische Theologie aufgrund der Bejahung einer "natürlichen Theologie" und der Erfordernisse der Mission den außerchristlichen Religionen gegenüber einnahm⁴⁰⁶.

401 Die letztgenannten Themen beziehen sich auf die Aufsätze in der Festschrift für W.Schmidt, die Peterson hier gerade bespricht (Ethnologie und Theologie, in: Das neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania Nr.21, 13.7.1928, vgl. Bibl. Nr. 51). Diese Rezension ist anonym ("Professur X.") erschienen, was nicht nur auf die katholische Zeitschrift, in der sie veröffentlicht wurde, und den katholischen Ordensmann, der hier gewürdigt wird, zurückzuführen sein dürfte, sondern vor allem auf gewisse Inhalte, die einem protestantischen Theologieprofessor schlecht zu Gesicht stehen. Peterson vergleicht hier Entstehung und Ausbreitung der Reformation mit Entstehung und Ausbreitung des Islam und bezeichnet beides als "Katastrophe", als "Protest gegen die Kirche Christi"!

402 Zur Religionsgeschichte des Hellenismus (1923, Bibl.Nr.19), Sp. 412.

403 Vgl. Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 357.

404 Vgl. weiter zu Petersons Offenbarungsverständnis und zum Problem der natürlichen Theologie unten Kap. X.6.

405 Rez. Ethnologie und Theologie, a.a.O.

406 Peterson war freilich kein Anhänger der "natürlichen Theologie", vgl. unten S. 710 ff.

v) *Christliches in vorchristlicher Zeit? Zum Alter von Texten und Mythen*

Die "Religionsgeschichtler" gaben sich nicht nur Blößen in ihrer Neigung zu unhistorischen Vergleichen, sondern mehr noch in den Versuchen, religionsgeschichtliche Analogien nun auch historisch zu untermauern, indem sie Parallelen als Abhängigkeiten interpretierten. Der Tendenz nach wurde dabei die christliche Variante immer als die abhängige und das nichtchristliche Material als das ursprünglichere und vorgegebene angesehen. P.Bläser meint, rückblickend müsse man doch staunen, "mit welcher Unbefangenheit die Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule, die sich ja der historisch-kritischen Methode verschrieben hatten, die einfachsten Regeln einer kritischen Scheidung des Materials außer acht ließen"⁴⁰⁷. Auch K.Goldammer konstatiert generalisierend, es sei ja "schon immer das Schicksal der Religionsgeschichte gewesen, daß hier das Gesetz geschichtlicher Logik dann als aufgehoben und die Methode des Kurzschlusses als erlaubt, ja als geboten angesehen wurde, (...) sobald sie nur irgendwie dem Erklärungs-, Bagatellisierungs- oder weltanschaulichen Demonstrationsbedürfnis des Verfassers zu genügen schien"⁴⁰⁸.

Diese Versuchung der religionsgeschichtlichen Forschung wurde nun auch Erik Peterson bewußt. Die Arbeitshypothese, die er sich daraufhin als eine Art von kritischem Prinzip zulegte, könnte man so zusammenfassen, daß er den Aussagen der christlichen Überlieferung über Alter, Verfasserschaft und Herkunft der neutestamentlichen Texte wie auch den innerevangelischen Zuordnungen (z.B. Äußerungen Jesu) einen Vertrauensvorschuß entgegenbrachte; wir Heutigen seien nämlich allzu geneigt, "die geistige Kultur des ältesten Jüngerkreises zu unterschätzen"⁴⁰⁹. Den Frühdatierungen außerchristlicher Texte bei religionsgeschichtlichen Kollegen hingegen begegnete er mit großer Skepsis, neigte hier eher Spätdatierungen zu und interpretierte die Ähnlichkeiten von Motiven und Begriffen infolgedessen umgekehrt als Abhängigkeit von christlichen Vorgaben.

Diese Tendenz war natürlich keine starre Zielvorgabe; Peterson wäre seinerseits ein schlechter Historiker gewesen, wenn er nur das entgegengesetzte Extrem vertreten hätte. So kritisierte er gelegentlich durchaus manche Berichte der Kirchenväter als zweifelhaft und lehnte die Forschungsergebnisse der religionsgeschichtlich arbeitenden Kollegen durchaus nicht mit Bausch und Bogen ab, sondern lobte und verwertete partiell richtige Beobachtungen.

Ebenso wie Peterson meinte, daß die Ergebnisse einer psychologischen Betrachtung des Neuen Testaments bereits in den Voraussetzungen dieser Betrachtung enthalten seien, so versuchte er auch hinsichtlich der hypothetischen religionsgeschichtlichen Ableitungsversuche samt der mit ihnen einhergehenden Textdatierungen zu zeigen, daß hier das Ergebnis sich bereits vorgefaßten Theorien verdanke. Der großen Begeisterung der Exegeten für neu- oder wiederentdeckte, allerdings noch kaum im einzelnen untersuchte Textmassen aus den Nachbarreligionen oder Sekten konnte er sich kaum anschließen: "Es ist

407 Anwendbarkeit, a.a.O. 61.

408 Religionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft, Stuttgart 1965 [Sonderdruck aus Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 34 (1960), 37 (1963) und 38 (1964)], 37.

409 Einleitung zur Vorlesung Johannes-Evangelium im Blick auf die Frage der Verfasserschaft, Ms S. 65. Peterson hielt es in dieser Einleitung für nicht unmöglich, daß tatsächlich der Zebedäide Johannes der Verfasser dieses Evangeliums war. Außerdem äußerte er die Ansicht, daß das Johannes-Evangelium und die Johannes-Apokalypse vom selben Verfasser stammen müssten, vgl. Zeuge der Wahrheit, 223 Anm. 39.

bekanntlich in der Wissenschaft beliebt, das Bekannte durch das Unbekannte zu erklären. Das Resultat ist dann immer eine Hypothese, die niemanden überzeugt, außer den, der sie aufgestellt hat."⁴¹⁰ Von hier aus erklärt sich zumindest psychologisch Petersons starkes und anhaltendes Mißtrauen gegenüber der 1873 von Ph. Bryennios aufgefundenen Didache-Handschrift aus dem 11. Jahrhundert⁴¹¹.

Ein dickes Fragezeichen gehörte für Peterson hinter den Versuch, das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus als eschatologischem Erlöser in Abhängigkeit zu sehen von vorchristlichen (gnostischen) Erlösermythen. Auch hier beriefen sich seine Kollegen häufig auf Texte, deren Entstehung bzw. deren uns überlieferte Gestalt - auch nach der heute überwiegenden Forschungsmeinung - eher auf die nachchristliche Zeit anzusetzen sind⁴¹². Bousset hatte beispielsweise das äthiopische Henochbuch herangezogen, um zu beweisen, daß hier bereits in spät-jüdischer Apokalyptik die "orientalische Phantasie" die symbolische "Menschensohn"-Vorstellung mit der personal verstandenen, transzendenten Messiasgestalt verbunden habe, bzw. daß auch schon das 7. Kapitel des Danielbuches in vorchristlicher Zeit messianisch gedeutet wurde; diese "gesamte jüdisch präformierte Menschensohndogmatik" sei dann in der Titulierung Jesu als Menschensohn in die Theologie der Urgemeinde eingezogen⁴¹³. Diese These bedeutet, so Peterson, daß der Menschensohn des Henochbuches "ein Christus schon vor Jesus Christus ist"⁴¹⁴, sie basiere aber unter anderem auf der Voraussetzung, daß die entsprechenden Passagen des Henochbuches spätjüdischen Kreisen entstammen: "Nun verstehe ich freilich nicht", fährt Peterson fort, "daß man nicht sieht, daß allenthalben in diesen Kapiteln christliche Bearbeiter [er meint damit christliche Gnostiker bzw. Manichäer] tätig gewesen sind. Die Anklänge an neutestamentliche Formulierungen sind oft mit Händen zu greifen. (...) Die Ansicht von Bousset kommt einfach daher, daß ihn seine vorgefaßte These dem Text gegenüber blind gemacht hat."⁴¹⁵ Zudem versucht Peterson zu erweisen, daß Boussets These, in Henoch 61-63 beginne der Menschensohn-Messias im Weltgericht Gott zu verdrängen⁴¹⁶, der Annahme einer rein jüdischen Herkunft dieses Textes immanent widerspreche. Wie Peterson noch an einigen weiteren Beispielen ausführt, scheide das Henochbuch (aus etwas anders gelagerten Gründen auch das IV. Buch Esra) "für ein historisches oder religionsgeschichtliches Verständnis des Menschensohn-Begriffs im Neuen Testament" aus; es habe lediglich "für die Ermittlung der in dem Worte Menschensohn

410 Einleitung zur Vorlesung Johannes-Evangelium, Ms S. 41, gegen die Heranziehung der Oden Salomons zur Texterklärung, wie es beispielsweise Bultmann (vgl. unten S. 321) versuchte.

411 Diesem Mißtrauen gab er schon in seinen frühen Göttinger Vorlesungen Ausdruck. Vgl. zu Petersons Einwänden gegen die Zuverlässigkeit des Textes sowie seinen Versuchen, etwaige Redaktionen des Textes historisch zu verorten: "Über einige Probleme der Didache-Überlieferung" (1951). Die Forschung konnte seinen teils recht komplizierten Analysen und Rekonstruktionen, deren hypothetischen Charakter Peterson durchaus deutlich machte, insgesamt wenig abgewinnen, vgl. schon das Bedauern J. Daniélou darüber, daß Peterson auch noch im Sammelband "Frühkirche, Judentum und Gnosis" an der Spätdatierung der Didache in der uns vorliegenden Form festhielt, im "Bulletin d'histoire des origines chrétiennes", in: *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959), 571, sowie jetzt die verschiedenen Kritikpunkte von K. *Niederwimmer*, Die Didache, Göttingen 1989 (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 1), vgl. hier das Personenregister.

412 Vgl. dazu den Forschungsüberblick über das Datierungsproblem bei E.M. *Yamauchi*, Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences, Grand Rapids 1983², bes. 170 f, 246 f.

413 Vgl. *Bousset*, Kyrios Christos, a.a.O. 13 ff.

414 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohnes, Ms. S. 36.

415 Ebd. 36 f. Vgl. auch die etwas vorsichtigere Formulierung in der Rez. von 1941 zu R. Ottos Buch "Reich Gottes und Menschensohn" (Bibl. Nr. 154): "die Möglichkeit eines christlichen Einflusses (...) ist nicht auszuschließen".

416 Vgl. Kyrios Christos, a.a.O. 14.

enthaltenen Bedeutungsfülle einigen Wert"⁴¹⁷. Im Blick auf Wilhelm Bousset resümiert Peterson:

"Die ganze Tendenz der Arbeit von Bousset ging einst dahin, die religiöse Entwicklung des Spätjudentums zu christianisieren, um dann das Christentum aus dem christianisierten Spätjudentum begreiflich zu machen. Ich halte das für ein unmögliches Unternehmen, denn grade im Bezug auf den Gottesglauben sind die Juden äußerst empfindlich gewesen. Der Gedanke, daß der Messias oder ein Menschensohn oder sonst jemand wesentliche Funktionen Gottes übernehmen könnte - daß irgend jemand eine Stelle einnehmen könnte, wie sie später Jesus in der christlichen Kirche einnahm, ist unvollziehbar für jüdisches Denken, und es scheint mir eine Selbsttäuschung christlicher Theologen zu sein, wenn man als Historiker den Juden so was immer wieder zutraut."⁴¹⁸.

Diese Tendenz der Projektion der Hypothese in die Voraussetzung der Untersuchung diagnostizierte Peterson an etlichen anderen Beispielen, etwa hinsichtlich der Frage, ob es schon vor der (christlichen) Kirche in anderen Religionen so etwas wie Kirche faktisch gegeben habe - laut Peterson hapert es hier bei den Kollegen daran, daß sie eine unzureichende Vorstellung von Kirche voraussetzten⁴¹⁹ - oder hinsichtlich der auch von Reitzenstein propagierten Deutung des Apostels Paulus als Pneumatiker bzw. Mystiker hellenistischen Zuschnitts⁴²⁰: "Die ganze Konstruktion von Reitzenstein ist doch nicht aus dem Neuen Testament selber gewonnen, sondern aus der Hellenistischen Mystik erst in Paulus hineingetragen worden."⁴²¹

Richard Reitzensteins Schriften sind überhaupt eine besonders reiche Fundgrube für die heute häufig monierten methodischen Abirrungen der Religionsgeschichtsforschung⁴²², neigte er doch zu kühnen Thesen und Konstruktionen. Eine bedeutende Rolle spielte Reitzenstein auch in der Diskussion über die Bedeutung der Sekte der Mandäer; um Petersons Gefechtsbeitrag hierzu soll es im folgenden gehen.

417 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohns, Ms. S. 43.

418 Ebd. Ms S. 38 f. Auch die neueste Forschung zum jüdischen Monotheismus nähert sich - gegen Bousset - der These, daß der monotheistische Glaube der Juden zur Zeit Jesu intakt gewesen sei und es unter dieser Voraussetzung unerklärlich sei, wie die ersten jüdischen Christen in ihrer Christologie gerade das Zentrum ihres Glaubens, den Monotheismus, wesentlich verändern konnten - wenn nicht der autoritative Anspruch Jesu selbst eine solche Veränderung forderte und legitimierte, vgl. P.A.Rainbow, Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology. A Review Article, in: Novum Testamentum 33 (1991), 78-91, bes. 89 f.

419 Vgl. Einleitung zur ersten Vorlesung alte Kirchengeschichte (gegen W.Bousset und W.Otto).

420 Vgl. Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2.Aufl., a.a.O. 185 ff.

421 Vorlesung altchristliche Mystik, 5.Vorlesung.

422 Vgl. dazu ein ausführliches Beispiel bei Sänger, Phänomenologie, a.a.O. 22 ff, das Reitzensteins Charakterisierung der jüdisch-hellenistischen Werbeschrift "Joseph und Aseneth" betrifft. Sänger faßt zusammen: "Die Bestimmung von JosAs als Mysterienerzhlung, als Historisierung eines im Kult vergegenwrtigten Mythos, ist weniger das Resultat einer eingehenden Untersuchung des Gegenstandes als vielmehr die Voraussetzung dafür, daß überhaupt punktuell phänomenologisch Vergleichbares miteinander parallelisiert und aufeinander bezogen werden kann. Nur wer z.B. Mithrasmysterien, altorientalischen Glauben - was immer das im einzelnen sein mag - und hellenistische Frömmigkeit inklusive gnostischer Texte als jeweils unspezifische individuelle Ausformungen einer synkretistischen Einheitsreligiositt begreift, kann zu einem solchen Urteil kommen. Völlig außer acht gelassen ist dabei das einen bestimmten historischen Kontext voraussetzende strukturelle Eingebettetsein jedes dieser Phänomene" (ebd. 23 f).

4. Der Streit um die Mandäer

a) Vorbemerkung

Weite Teile der Philologen-, Orientalisten-, Historiker- und Exegetenkreise waren in den 20er Jahren vom "mandäischen Fieber" befallen¹. Erik Peterson hat zwischen 1925 und 1928 der Sekte der Mandäer einen nicht unerheblichen Teil seiner Arbeitskraft gewidmet. Um "die Mandäer-Sache durchfechten" zu können, mußten zu seinem Bedauern viele "spezifisch-theologische Fragen" einstweilen liegenbleiben². Die Beteiligung am Mandäerstreit war, abgesehen von "Heis Theos", die sichtbarste Form von Petersons (kritischer) Mitarbeit an der religionsgeschichtlichen Forschung während seiner Lehrtätigkeit in Deutschland. Darum darf ein kurzer Abriß dieser Diskussion in einer Darstellung jener Lebensjahre Petersons nicht fehlen, auch wenn hier nicht die höchst verwickelte und facettenreiche Entwicklung dieser Auseinandersetzung, die bis heute nicht ganz abgeschlossen ist, in allen Einzelheiten erörtert werden kann. Die Auseinandersetzung um die Mandäer weist zudem über die speziellen Probleme dieser Sekte hinaus auf die grundsätzliche und weiter umstrittene Frage nach der Existenz einer vorchristlichen Gnosis und dem Verhältnis von Christentum und Gnosis³. Darum seien hier nur Petersons Standpunkt innerhalb dieser Diskussion angedeutet und der Beweggrund seiner Stellungnahme genannt. Mittlerweile liegt in der Reihe "Wege der Forschung" eine von Geo Widengren erstellte Dokumentation der Entwicklung der Mandäer-Diskussion vor, in denen sich auszugsweise auch zwei Texte Petersons finden⁴. Damit gehören seine Mandäerbeiträge zu jenem Teil seines Opus, der in jüngster Zeit neu aufgelegt und zugleich durch die Form dieser Neuauflage gedeutet worden ist.

b) Die Entwicklung der Mandäerforschung bis zu Peterson

Die Mandäer sind eine kleine Sekte, die bis in unsere Tage im südbabylonischen Raum wohnt. Im 16. Jahrhundert wurde sie von katholischen Missionaren neu entdeckt, die bereits vermuteten, es könne sich bei dieser Sekte, in der Taufrituale eine große Rolle spielen und in deren Schriften Johannes der Täufer vorkommt, um die Nachfahren der Anhängerschaft des Täufers handeln, und benannten sie darum als "Christiani S.Joannis Baptistae"⁵. Die "Mandäische Grammatik" Theodor Nöldekes von 1875 erschloß breiteren Gelehrtenkreisen das Schrifttum der Mandäer, das bereits im 17.Jahrhundert nach Europa gelangt war. Zwischen 1905 und 1925 legte Mark Lidzbarski, seit 1917 Professor für Semitistik in Göttingen, eine Gesamtedition und -übersetzung dieses Schrifttums (Johannesbuch, Mandäische Liturgien, Ginza) vor. Lidzbarski wies zudem auf etliche

1 Vgl. H.Schlier, Zur Mandäerfrage, in: Theologische Rundschau 5 (1933), 1-34, 69-92; 4.

2 Vgl. Brief Petersons an Odo Casel, 23.7.1927.

3 Vgl. dazu E.M.Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, a.a.O.

4 G.Widengren, Der Mandäismus, Darmstadt 1982 (Wege der Forschung, 167). Ich beziehe mich im folgenden, wenn nicht anders angegeben, auf den Forschungsüberblick, den Schlier in der eben genannten Veröffentlichung von 1933 gegeben hat. Den Aufsatz von Schlier und die Beiträge Petersons zitiere ich nach den ursprünglichen Erscheinungsorten und gebe Klammern die Seitenzahl bei Widengren an, sofern der jeweilige Beleg sich auch in den dort aufgenommenen Auszügen findet.

5 Vgl. Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, a.a.O. 123; J.Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte, Berlin/New York 1989 (= Beihefte zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 53), 372.

Anzeichen hin, die zur Vermutung Anlaß gäben, daß die Mandäer nicht immer im süd-babylonischen Raum beheimatet gewesen, sondern im 1.nachchristlichen Jahrhundert als ursprünglich jüdische oder judaisierende Sekte im Westen, Palästina, entstanden seien, dann aber auswanderten. Neben graphologischen und philologischen Argumenten stützte sich Lidzbarski auf geographische Namen, die im mythologischen und kultischen Schrifttum der Mandäer eine Rolle spielten - beispielsweise "Jordan" als Bezeichnung des Taufwassers, "Jerusalem" als Stadt, deren Zerstörung erwartet wird -, sowie auf den Judentumhaß der Mandäer, die legendarische Berufung auf Johannes den Täufer und die Polemik gegen Jesus als Lügenmessias sowie die Selbstbezeichnung der Mandäer als Nasoräer. Schon Wilhelm Bousset hatte sich aus dem mandäischen Schrifttum Beweise für die vorchristliche Herkunft eines Erlösermythos erhofft, wollte aber vor dem Versuch einer Erklärung des Neuen Testaments mit diesem Schrifttum noch intensivere Forschungen abwarten⁶. Weit weniger Zurückhaltung legte nun Richard Reitzenstein an den Tag, der die von Lidzbarski vorgestellte Hypothese großzügig ausbaute⁷. Reitzenstein versuchte zum einen, einen literarischen Zusammenhang zwischen dem mandäischen Schrifttum und dem Neuen Testament herzustellen und zwar in der Weise, daß er in einer mandäischen Apokalypse die Grundlage für die sogenannte Schriftquelle Q entdeckt haben wollte: Die in Palästina beheimateten "Urmandäer" standen demnach in Zusammenhang mit den Anhängern Johannes des Täufers, von denen sich die ersten Christen abgesetzt und dabei mandäische Vorstellungen übernommen und umgestaltet hätten. Zum anderen versuchte Reitzenstein zu beweisen, daß die Erlösungsvorstellungen der Mandäer auf eine iranische Erlösungsreligion zurückgehen, die sowohl Mandäismus, Manichäismus und Gnostizismus als auch Judentum und Christentum beeinflusst hätte. Schließlich kam Reitzenstein auch noch zum Schluß, daß die mandäische Taufpraxis und -vorstellung das Vorbild der christlichen Taufe abgegeben habe. Reitzensteins Hypothese über den Zusammenhang zwischen "Q" und mandäischen Texten hat sich, um dies gleich vorwegzuschicken, nicht lange gehalten, ebensowenig seine kurzschlüssigen Ableitungsversuche der christlichen Taufe, die sogleich unter anderen von Joachim Jeremias kritisiert wurden: Selbst Widengren, insgesamt ein Befürworter der von Lidzbarski und Reitzenstein entwickelten Ansicht über die Herkunft der Mandäer, urteilt, Reitzenstein habe sich in der Tauffrage "erstaunliche Blößen" gegeben⁸. Das Forschungsinteresse der Exegeten konzentrierte sich nun auf das Johannes-Evangelium, das stilistisch und inhaltlich in manchem den mandäischen Texten ähnelt. Rudolf Bultmann griff die Thesen von Lidzbarski und Reitzenstein auf. Er fand im mandäischen Schrifttum im Anschluß an Reitzenstein den Beleg für jenen gewaltigen und uralten, alle damaligen Religionen durchwaltenden gnostischen Urmensch-Mythos vom "erlösten Erlöser", ohne den die Christologie des Johannes-Evangeliums nicht zu verstehen sei, identifizierte die Sekte der

6 Vgl. Kyrios Christos, 13 Anm.4. Vgl. auch den Auszug aus seinem Aufsatz "Die Religion der Mandäer" (1917) bei Widengren, 26-39. Bousset gab den Thesen Lidzbarskis recht, was die westliche Herkunft der Mandäer und einen Grundbestand von jüdisch-heidnischer Gnosis in ihrem Denken anbelangt, modifizierte die These aber, insoweit er den eigentlichen Charakter der mandäischen Religion erst in den später von ihr aufgenommenen Spekulationen (babylonisch-)persischen Ursprungs sehen wollte, vgl. ebd. 28 f.

7 Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (1919), etliche Hinweise in der zweiten Auflage der "Hellenistischen Mysterienreligionen" (1920), Das iranische Erlösungsmysterium (1921), Die Vorgeschichte der christlichen Taufe (1929) und (mit H.H.Schaefer) Studien zum antiken Synkretismus (1926).

8 Vgl. Einleitung zu Mandäismus (WdF), a.a.O. 12.

Urmandäer ebenfalls mit der Anhängerschaft Johannes des Täufers⁹ und kam in Analysen und Vergleichen zwischen Johannesprolog einerseits und mandäischen, manichäischen Quellen sowie den Oden Salomonis andererseits zum Ergebnis, "daß die vom Evangelisten für seinen Prolog benutzte Quelle ursprünglich vom Täufer Johannes als dem fleischgewordenen Gottessohn und Offenbarer handelte"¹⁰. Schützenhilfe zu diesem Interpretationsansatz bekam Bultmann vom Göttinger Neutestamentler Walter Bauer und (zeitweilig) vom Orientalisten Hans Heinrich Schaeder. Den Thesen Bultmanns (und damit auch Reitzensteins) war bekanntlich in der von ihm begründeten Schule eine bis in die Gegenwart reichende Wirkungsgeschichte beschieden.

c) Petersons Stellungswechsel in der Mandäerfrage und seine Argumente

Wir hatten bereits auf Petersons Zweifel über die Möglichkeit einer Religionsgeschichte des Urchristentums hingewiesen, die aus dem Mangel an zeitgenössischen außerchristlichen Paralleltexten zum Neuen Testament herrührten. Hier schienen nun die neuen Mandäerentdeckungen Reitzensteins Abhilfe geschaffen zu haben, wie Peterson rückblickend - durchaus mit einer gewissen Bewunderung - bemerkt:

"Es gibt nur einen Einzigen, der das [die Verlegenheit der Religionsgeschichtler] wirklich ganz scharf erkannt hat, das ist der Philologe R.Reitzenstein gewesen. Reitzenstein hat in einer Abhandlung über das mandäische Buch des Herrn der Größe (...) den genialen Versuch gemacht, aus der Literatur der Mandäer (...) einige der urchristlichen Literatur gleichaltrige Literaturstücke zu eruieren. Es ist bezeichnend, daß die Theologie von diesem einzig bedeutsamen Versuch, die Schranken, die uns durch das Fehlen aller außerneutestamentlichen Texte gesetzt sind, zu überwinden, kaum Notiz genommen hat."¹¹

Peterson selbst hatte nun durchaus Notiz genommen und zwar in einem Maße, daß er in den ersten Jahren seiner religionsgeschichtlichen Gehversuche, die ja in Göttingen in einem Brennpunkt der Mandäereuphorie (Lidzbarski/Reitzenstein/Bauer) stattfanden, ganz im Banne des "genialen Versuchs" Reitzensteins stand. Peterson hat Schaeder gegenüber diese seine einstige Gefolgschaft für Reitzenstein ausdrücklich bekannt¹². In seinen ersten Vorlesungen finden sich allenthalben treue Wiedergaben Reitzensteinscher Hypothesen (übrigens nicht nur bezüglich der Mandäer). Beispielsweise bemerkt Peterson zur Vorstellung vom Abstieg und Aufstieg Christi durch die Archontenwelt: "Die größte Analogie zu diesen christlichen Vorstellungen zeigt die mandäische Literatur. Wir müssen [korrigierte Fassung: dürfen vielleicht] annehmen, daß Mandäer und Christen in der er-

9 Vgl. z.B. "Die Mandäer waren ursprünglich eine heterodoxe jüdische Taufsekte am Jordan, wahrscheinlich keine andere als die Sekte Johannes des Täufers (...); ich zweifle nicht am Recht der These Lidzbarskis.(...) Ich glaube, daß Reitzenstein darin völlig recht hat, die Existenz jenes vorchristlichen Ur-menschen-Mythos und Erlösungsglaubens zu behaupten, d.h. daß seine und seiner Mitarbeiter oben charakterisierten Ergebnisse die Grundlage für die weitere Forschung bilden." R.Bultmann, *Urchristliche Religion* (1915-1925), in: *Archiv für Religionswissenschaft* 24 (1926), 83-164; 104 f.

10 Vgl. R.Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums* (1925), auszugsweise auch bei Widengren, *Mandäismus*, a.a.O. 265-316; 310.

11 Einleitung zur Vorlesung Neutestamentlichen Bedeutungslehre (1924/1925).

12 Vgl. gestrichene Fassung im Briefkonzept an Schaeder, 23.12.1928: "ich habe seiner Mandäer Hypothese viele Jahre vertraut", endgültige Fassung: "Wir haben als jüngere Gelehrte allen Grund uns hier zu distanzieren und wir können das mit umso besserem Rechte, als wir beide (...) zunächst im Bann dieser glänzenden Kombination gestanden haben".

sten Zeit nahe Beziehungen zueinander unterhalten haben."¹³ Noch in der Vorlesung über alte Kirchengeschichte (WS 1921/22) schließt sich Peterson Reitzensteins Interpretation über die Zusammenhänge zwischen der Gestalt Johannes des Täufers, der Bedeutung seiner Taufpraxis, den Mandäern und der iranischen Anthropos-Spekulation an.

Dann aber sind ihm immer stärkere Zweifel an der Seriosität dieser Hypothese gekommen. 1923 schon machte er es sich zum Programm, mit solider Sachkenntnis den "Paganismus der Philologen" zu bekämpfen¹⁴, und schon 1924 bezweifelte er in einer Rezension eine mit dem mandäischen Schrifttum zusammenhängende These Reitzensteins¹⁵. 1926 schließlich stieg er in den Ring der öffentlichen Diskussion, um die Ehre der religionsgeschichtlichen Forschung zu retten: "Die Religionsgeschichte, an der ich vielleicht am meisten unter den jüngeren Theologen mitarbeite, wird durch phantastische Konstruktionen immer wieder diskreditiert (...). Wir haben als jüngere Gelehrte allen Grund uns hier zu distanzieren"¹⁶.

Der erste Beitrag Petersons "Bemerkungen zur mandäischen Literatur" erschien 1926 in der "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft"¹⁷. 1927 hielt Peterson auf dem Theologentag in Eisenach, den er übrigens "sehr amüsant" fand¹⁸, einen Vortrag über "Urchristentum und Mandäismus", der 1928 in derselben Zeitschrift publiziert wurde¹⁹. Auf dem Orientalistentag, der im August 1928 in Bonn stattfand, reflektierte Peterson den "Gegenwärtigen Stand der Mandäerfrage"; diese Überlegungen erschienen im Dezember desselben Jahres in den "Theologischen Blättern". Schließlich ist noch auf einen Aufsatz über "Jesus bei den Manichäern" hinzuweisen, der im Mai 1928 in Hirschs "Theologischer Literaturzeitung" erschien und einige gelehrte Bemerkungen über die Nähe von mandäischer und manichäischer Literatur enthält²⁰.

Peterson nahm damals als *Kirchenhistoriker* zum Mandäerproblem Stellung²¹. Dieser Ansatz ist bereits bezeichnend, weil er impliziert, daß der Mandäismus zunächst einmal etwas sei, was den mit der *nachchristlichen* Zeit befaßten Historiker anzugehen habe. Zugleich kam Peterson darin einer Aufgabe nach, die Lidzbarski ursprünglich Wilhelm Bousset zugeordnet hatte²². Letztlich stand natürlich auch bei Peterson die brisante Frage im Hintergrund, ob sich neutestamentliche Schriften in ihrem Werden bereits mit mandäischem Schrifttum irgendwie berührt haben könnten. In seinen Vorlesungen ließ Peterson keine Gelegenheit ungenutzt, um seine Studenten in die Geheimnisse der modernen

13 Religionsgeschichte des Hellenismus, 22. Vorlesung. Weiter heißt es (ursprüngliche Fassung!): "In der mandäischen Literatur ist es nun nicht so sehr eine konkrete Person, die den Abstieg und den Aufstieg durch die Welten bewerkstelligt, sondern das Erkennen, das Erkennen des Lebens, bringt diesen Abstieg und Aufstieg zustande. Diese Lebenserkenntnis, diese *gnosis zoes*, heißt auf mandäisch Manda d'Haije, und sie ist es, die in personifizierter Weise den Abstieg und den Aufstieg vollbringt. Es ist ähnlich wie in 1 Kor 2,7 f, wo Paulus die heimliche verborgene Weisheit Gottes auch wieder personifiziert vorstellt."

14 An Haecker, 29.3.1924.

15 In der Rezension von Hammer-Jenssen, Die älteste Alchemie, (vgl. Bibl. Nr. 17), Sp. 512. Peterson legt hier die bereits genannte Denkfigur Reitzensteins bloß, zur Voraussetzung seiner Untersuchung zu machen, "was noch erst bewiesen werden soll".

16 An Schaefer, 23.12.1928 (Der Passus bezieht sich auf Reitzenstein).

17 Im Auszug bei Widengren, Mandäismus, a.a.O. 319-331.

18 Peterson an Barth, 11.11.1927, vgl. auch Brief vom 23.11.1927.

19 Auch dieser Beitrag in Kurzform bei Widengren, 372-380.

20 Es handelt sich dabei um eine Besprechung des Buches von Waldschmidt/Lentz über "Die Stellung Jesu im Manichäismus" von 1926.

21 Vgl. das Nachwort zum "Gegenwärtigen Stand der Mandäerfrage", 323.

22 "Auf dieses Problem (speziell das Sektenskapitel) hatte mich Lidzbarski zuerst hingewiesen, denn der zuerst in Aussicht genommene Bousset war durch seinen Tod verhindert, diesen Fragen nachzugehen." Peterson an Schaefer, 23.12.1928.

Mandäerdeutung einzuweißen und sie zugleich vor deren Suggestionskraft zu feien. Es handelte sich hier um exegetische Vorlesungen: Sowohl in der "Neutestamentlichen Bedeutungslehre" anlässlich der Behandlung des Menschensohnbegriffs (WS 1926/27)²³, als auch in der Einleitung zur Exegese des Johannes-Evangeliums (SS 1927)²⁴ hat Peterson den Mandäern längere Exkurse gewidmet.

Die Grundkritik Petersons an der Mandäerhypothese, besonders in der Ausprägung Reitzensteins und Bultmanns, lautete, daß man hier wieder einmal der beliebten Methode folgte, das Bekannte (das Neue Testament) vom Unbekannten (dem Mandäerschrifttum) her erklären zu wollen. Bezeugt sei die Existenz der Mandäer im Gebiet von Babylon und Mesene erst durch den um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert schreibenden Theodor bar Koni²⁵; ein anderer (vielleicht westlicher) Wohnort dieser Sekte sei nirgends belegt. Das Schrifttum der Mandäer, eine Kompilation verschiedenster Textsorten, enthalte keine eigentlich historische Literatur, aus der sich brauchbare Daten für die Geschichte dieser Sekte ableiten ließen²⁶. Peterson setzte die "Entstehung einer eigentlich mandäischen Literatur" erst in islamischer Zeit, für den Anfang des 8. Jahrhunderts an²⁷, wobei er konzedierte, daß in diese Literatur ältere Schriften und Traditionen Eingang gefunden haben werden. Doch er hielt es für ganz aussichtslos, etwa die Gebete und Liturgien der Mandäer datieren zu wollen, und bezweifelte, ob es möglich sei, analog zur Destillierung der hypothetischen Evangelienquelle Q zu einer ältesten Schicht in der mandäischen Literatur vorzustoßen. Solange aber solches nicht gelungen sei, sei ein Versuch, das Neue Testament mit Hilfe der mandäischen Literatur zu erklären, methodisch gesehen dasselbe, als wenn man etwa die neutestamentlichen Erzählungen mit Hilfe der biblischen Reminiscenzen des Koran auszulegen trachte²⁸.

Peterson hat sich in seinen Veröffentlichungen zunächst gar nicht näher mit den Hypothesen Reitzensteins auseinandergesetzt, sondern versuchte, Reitzenstein sozusagen den Boden unter den Füßen wegzuziehen, indem er die seiner Ansicht nach höchst windige Indizienreihe Lidzbarskis über Alter und westliche Herkunft der Mandäer aufzulösen unternahm²⁹. Peterson zeigte, daß man die im mandäischen Schrifttum auftauchenden Ortsnamen Palästinas nicht als Beweis für die westliche Herkunft der Sekte heranziehen könnte. Die Bezeichnung "Jordan" für fließende Gewässer beispielsweise könne rein symbolisch gemeint sein, analog zum Sprachgebrauch syrischer Christen, die ebenfalls das Taufwasser als "Jordan" bezeichneten; die Mandäer könnten diesen Sprachgebrauch von den syrischen Christen kopiert haben³⁰. Ähnlich verweise das Vorkommen von "Jerusalem" keineswegs auf die geographische Herkunft der Mandäer, da auch dieser Begriff symbolisch verstanden werden und einen gnostischen Aion bezeichnen könnte³¹. Die sprachgeschichtlichen Argumente Lidzbarskis hat Peterson in seinem ersten Diskussionsbeitrag bewußt ausgeklammert³², in den Überlegungen zu "Urchristentum und

23 Ms S. 56-71.

24 Ms S. 42-56.

25 Vgl. *Urchristentum und Mandäismus*, 57 f; Zum gegenwärtigen Stand der Mandäerfrage, 317.

26 Vgl. *Urchristentum und Mandäismus*, 58.

27 Ebd. 62.

28 Vgl. *Einleitung Vorlesung Johannes-Evangelium*, 43 f.

29 So in den "Bemerkungen zur mandäischen Literatur" von 1926; die Argumente werden 1928 im "Gegenwärtigen Stand der Mandäerfrage" wiederholt.

30 Vgl. *Bemerkungen*, 237 ff [Widengren, 319 ff]; *Gegenwärtiger Stand*, 318.

31 Vgl. *Bemerkungen*, 245 f [Widengren, 327 f]; *Gegenwärtiger Stand*, 318 f.

32 Vgl. *Bemerkungen*, 248 [Widengren, 329].

Mandäismus" dann allerdings grundsätzlich Zweifel angemeldet, ob es methodisch zulässig sei, auf Grund von bloß sprachlichen und terminologischen Beobachtungen sichere Erkenntnisse über historische Zusammenhänge zu propagieren³³. Lidzbarskis Unternehmung, die Stellung der mythologischen Hibil (Abel)-Gestalt in der mandäischen Literatur auf Vorstellungen der jüdischen Nachbarvölker zurückzuführen, hielt Peterson für ebenso fragwürdig wie den Versuch, aus dem Vorkommen anderer mythischer und dämonischer Gestalten im mandäischen Schrifttum auf die westliche Herkunft der Mandäer schließen zu wollen³⁴. Für vollkommen haltlos befand Peterson Reitzensteins Versuch, die Enos-Uthra Gestalt der mandäischen Ginza-Apokalypse im Sinne eines vorchristlichen Urmensch-Mythos zu verstehen³⁵, ebenso die Hypothese, daß dieser Urmensch-Mythos bei den Mandäern ursprünglich an die Gestalt Johannes den Täuflers geknüpft gewesen sei. Mit der Identifizierung der Mandäer und der Johannesjünger müsse endlich aufgeräumt werden, forderte Peterson, da die Texte, die im mandäischen Schrifttum vom Täufer handeln, zu den spätesten Bestandteilen dieser Schriften gehörten und christliche Legendenbildung über den Täufer bereits voraussetzten³⁶. Auch dem Nasoräer-Nazaräer-Nazoraio-Argument konnte Peterson keine Durchschlagskraft zubilligen. In seinen Vorlesungen kam er zum Schluß, man könne zumindest das Eine "mit Sicherheit sagen, daß die Bezeichnung Nazoraer bei den Mandäern (...) gerade *nicht* auf das Judentum zurück[führt], sondern auf den späteren christlichen Sprachgebrauch" im Orient³⁷.

Über die "Nazaräer" kam es zum Streit und Bruch zwischen Peterson und dem Veteranen der Religionsgeschichtlichen Schule, Hermann Gunkel. Gunkel war ab 1928 Mitherausgeber der 2. Auflage des RGG's, für das Peterson den Artikel "Nazaräer" verfassen sollte. Peterson hat im Entwurf für diesen Artikel die verschiedenen ähnlichlautenden Sektenbezeichnungen (Nazoräer, Nasaräer etc.) und die damit verbundenen Identifizierungen (z.B. von Epiphanius) dargestellt, hinsichtlich der neueren Ableitungsversuche der Bezeichnung Jesu als "Nazoraioi" (Mt 2,23) unter Verweis auf W. Bauers "Wörterbuch zum Neuen Testament" aber lediglich bemerkt, daß hier in der Forschung der Gegenwart Streit herrsche³⁸. Hermann Gunkel war das nicht genug; er wollte, daß Peterson die neuen Thesen kurz darstelle³⁹. Peterson aber weigerte sich: Solche speziellen Forschungskontroversen gehörten nicht in ein allgemeinverständliches Lexikon wie das RGG; er wollte dort auch nicht seine persönliche Ansicht zu diesem Problem verewigen⁴⁰. Gunkel wies daraufhin Petersons Artikel zurück⁴¹, und Peterson, der darin einen unzulässigen Eingriff in seine Rechte als Bearbeiter eines Artikels sah, kündigte dem Verlag Mohr seine weitere Mitarbeit am RGG auf⁴².

Peterson hat auch später keinen Anlaß gesehen, seine Ansicht über das Nazaräer-Problem zu revidieren, zumal er von Schaefer, der in der Zwischenzeit die Fronten gewechselt

33 Vgl. Urchristentum und Mandäismus, 63.

34 Vgl. Bemerkungen, 240 ff [Widengren, 322 ff].

35 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Mysterium des Menschensohnes, Ms S. 57 ff. Vgl. dazu auch Gegenwärtiger Stand, 319 f.

36 Vgl. Urchristentum und Mandäismus, 85 ff [Widengren, 373 ff].

37 Einleitung Johannes-Evangelium, Ms. S. 56. Etwas milder in der sprachlichen Fassung im "Gegenwärtigen Stand der Mandäerfrage", 321 f; vgl. zudem die Anmerkung in Urchristentum und Mandäismus, 65.

38 Entwurf zu diesem Artikel im Nachlaß.

39 Vgl. Gunkel an Peterson, 17.1.1930.

40 Vgl. Peterson an den Verlag Mohr, 4.2.1930.

41 Vgl. Gunkel an Peterson, 30.1.1930.

42 Vgl. Peterson an den Verlag Mohr, 4.2.1930. Peterson hat für die 2. Auflage des RGG insgesamt vier Artikel beigezeichnet: Bergpredigt (biblisch), Goldene Regel, Gottesfreunde und Judentum.

hatte, Schützenhilfe erhalten hatte⁴³. Noch heute stehen sich in der "Nazoraioi"-Problematik verschiedene, um weitere Varianten bereicherte Hypothesen gegenüber⁴⁴.

Mit der im Anschluß an Reitzenstein von Bauer, Bultmann und (damals noch) Schaeder vertretenen Konstruktion von Zusammenhängen zwischen Johannes-Evangelium und der ihm vorausgehenden mandäischen Literatur hat sich Peterson nur in seiner Vorlesung über das Mysterium des Menschensohns auseinandergesetzt und sie nach einem Vergleich zwischen den gnostischen Enos-Vorstellungen der Mandäer und dem Menschensohn des Johannes-Evangeliums für unmöglich erklärt:

"Ich glaube, daß das Grundgefüge des mandäischen Systems durchaus begreiflich gemacht werden kann, aber ich glaube, daß gerade, wenn man das tut, man auch die große Kluft empfindet zwischen der neutestamentlichen und der mandäischen Gedankenwelt. Die neueren Versuche, die neutestamentlichen Aussagen von der mandäischen Literatur aus begreiflich zu machen, müssen notwendig zu einer Gnostisierung des Neuen Testaments führen."⁴⁵

Voraussetzungslos seien diese Versuche scheinbar rein historischer Forschung keinesfalls, denn "auch hinter den rein historischen Untersuchungen von Reitzenstein steht (...) letztlich eine Theologie. Freilich ist es nicht die Theologie der Kirche, sondern die Theologie der Gnosis."⁴⁶ Die Hörer seiner Lukas-Vorlesung hat Peterson auch nicht im Unklaren darüber gelassen, was er speziell von dem Unternehmen Bultmanns hielt:

"Merkwürdig ist die moderne Form einer christlichen Theologie (Bultmann), die aus religionsgeschichtlicher Spekulation den Johannes für den ursprünglichen Messias ansieht und in Jesus von Rechts wegen nur den Usurpator der Messiaswürde des Johannes sehen dürfte. Vielleicht ist das die Konsequenz einer Auffassung, die auch die Taufe des Johannes für die eigentlich christliche Form der Taufe hält. [Es ist mir schon seit langem klar, daß die fortgeschrittenen Formen moderner protestantischer Theologie so reaktionär sind, daß sie uns zum Glauben des jüdischen Volkes in der Zeit vor dem Auftreten Christi zurückzuführen wünschen.]"⁴⁷

Die einzelnen Untersuchungen, die ich hier natürlich nur in Auswahl und sehr reduziert wiedergeben konnte, führten Peterson in der Mandäerfrage zu folgendem Ergebnis: Es gibt keine überzeugenden Beweise für das hohe Alter und die westliche Herkunft der Mandäer als festumrissener Größe. Die verschiedenen Namen und mythischen Erlösungsvorstellungen im Schrifttum der Mandäer, die an das Neue Testament gemahnen,

43 Vgl. zu Schaeders Versuch, die These vom palästinischen Ursprung der Mandäer über die Nazoräer-Frage zu erledigen, *Widengren*, Einleitung Mandäismus, a.a.O. 8. Vgl. Petersons Bemerkung in einer Rezension von R. Ottos "Reich Gottes und Menschensohn" (1940), vgl. Bibl. Nr. 154, 87 f.: "La traduzione di 'nazoraioi' con 'Observant', in base ad una opinione del Lidzbarski (...), è insostenibile, cfr. Schaeder. Art. 'Nazoraioi' in Kittel, Theologisches Wörterbuch"; vgl. auch den Art. Giudeocristiani, in dem sich Peterson gegen Schoeps auf Schaeder beruft. Zwischen Schaeder und Peterson muß es auf jenem Orientalistentag von 1928 zu Mißverständnissen und ziemlich persönlichen Auseinandersetzungen gekommen sein, wovon noch Petersons Nachwort (Gegenwärtiger Stand, 322 f) zeugt. In dem bereits mehrfach zitierten Brief an Schaeder vom 23.12.1928 versuchte Peterson, die Mißstimmigkeiten zu beseitigen, und rief Schaeder dazu auf, gemeinsam mit ihm den schlecht fundierten Thesen Reitzensteins entgegenzutreten. Schaeder rückte 1929 in einer Besprechung von Reitzensteins Buch über die Vorgeschichte der christlichen Taufe in "zum Teil geradezu demontierender Kritik" von Reitzenstein ab, vgl. *Fauth*, Reitzenstein, a.a.O. 191.

44 Vgl. dazu J. Ernst, War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers?, in: H. Frankemölle/K. Kertelge, Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift J. Gnllka), Freiburg/Basel/Wien 1989, 13-33, 21 ff; K. Backhaus, Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991 (= Paderborner Theologische Studien, 19).

45 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Mysterium des Menschensohns, Ms. S. 69.

46 Ebd., Ms. S. 81.

47 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 3,15, Ms S. 60 f. Satz in Klammern ist wieder gestrichen.

sind nicht Belege für die Existenz einer vorchristlichen, mit all diesen Vorstellungen gefüllten Gnosis: "Ich glaube vielmehr, daß der Mandäismus eine voll ausgebildete christlich-gnostische Spekulation voraussetzt."⁴⁸ Die Gnosis der Mandäer enthält auch gnostisches Material, das in den Westen (Syrien) weist, doch darf man daraus nicht schließen, daß diese Religionsgemeinschaft selbst aus dem Westen stamme⁴⁹. Die Diversität der gnostischen Vorstellungen der Mandäer erkläre sich aus der Vorgeschichte dieser Sekte, die sich in der komplizierten, von vielen Strömungen beeinflussten Welt der mesopotamischen Sekten, ihren Entwicklungen, Zusammenschlüssen und Abspaltungen abspielte: "Methodisch betrachtet, scheint es mir allein berechtigt zu sein, die Mandäerfrage von der Sektengeschichte Babyloniens aus aufzurollen."⁵⁰

d) Zustimmung und Kritik der Fachwelt

Petersons Vorstöße sind von Seiten der Angegriffenen natürlich nicht unkommentiert hingenommen worden. Lidzbarski antwortete sowohl auf Petersons "Bemerkungen zur mandäischen Literatur" (1926) als auch auf den Aufsatz "Urchristentum und Mandäismus"⁵¹. Er sah sich durch keines der Argumente widerlegt, warf Peterson Unkenntnis der mandäischen Literatur, mangelndes Verständnis für ihre Eigenart, eine Vorliebe für die besonders skurrilen Texte und die Unfähigkeit vor, mit den Materialien des eigenen Zettelkastens umzugehen: "Es genügt nicht, Namen zu verzetteln, man muß sie auch verstehen."⁵² Peterson ignoriere einfach, daß "unsere besten Neutestamentler" Berührungen zwischen mandäischer Literatur und johanneischer Theologie festgestellt hätten⁵³, und, nachdem er einmal "auf Grund falscher und unzulässiger Argumentation die Anfänge der mandäischen Religion ins VIII.Jh. verlegt" habe, rutsche er auf dieser schiefen Ebene zu immer weiteren falschen Schlußfolgerungen, die alle davon gekennzeichnet seien, jeweils das Mandäische als das Jüngere und Entlehnte darzustellen⁵⁴. Reitzenstein hatte sich ebenfalls - noch ausführlicher als Lidzbarski - zu Wort gemeldet und die "erquälten" Gegenargumente Petersons⁵⁵ kritisiert.

⁴⁸ Bemerkungen zur mandäischen Literatur, 246 [Widengren, 328].

⁴⁹ Ebd. 248 [330].

⁵⁰ Urchristentum und Mandäismus, 90 [Widengren, 377]. Einen Versuch, wie diese Geschichte möglicherweise ausgesehen haben mag, legte Peterson in diesem Aufsatz vor; vgl. auch die Kurzfassung im "Gegenwärtigen Stand der Mandäerfrage", 321 f, sowie bei *Schlier*, Mandäerfrage, a.a.O. 71. Schlier zieht aus dieser Sektengeschichte den Schluß, daß auch nach Peterson die Traditionen der Mandäer zeitlich weit (ins 2.Jh.n.Chr.) und vielleicht sogar in den Westen zurückreichen.

⁵¹ Ebenfalls in der "Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft": "Mandäische Fragen" (1927) und "Alter und Heimat der mandäischen Religion" (1928), vgl. Widengren, Mandäismus, a.a.O. 332-337; 381-398.

⁵² Alter und Heimat, ebd. 388.

⁵³ Vgl. ebd. 384. Dieser Verweis Lidzbarskis auf die Neutestamentler ist übrigens ein schönes Beispiel für den argumentativen Zirkelschluß, den *Yamauchi*, Pre-Christian Gnosticism, a.a.O. 174, zwischen Mandäismus-Forschern und Neutestamentlern beobachtet hat: Während die historischen Thesen Lidzbarskis die Basis und Legitimation für die exegetischen Thesen Bultmanns bildeten, haben sich viele Mandäismusforscher ihrerseits wiederum auf die Studien der Bultmannschüler als wesentlicher Stütze ihrer Überzeugung von einer frühen Gnosis in den mandäischen Texten berufen. - G. Quispel wußte übrigens zu berichten, daß Peterson Lidzbarski am Sterbebett (Lidzbarski starb am 13.11.1928) besucht habe und ihn fragte, ob sich die Übersetzung des mandäischen Schrifttums denn nun gelohnt habe. Lidzbarski verneinte diese Frage.

⁵⁴ Vgl. ebd. 383.

⁵⁵ Zur Mandäerfrage (1927), ebenfalls in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vgl. Widengren, Mandäismus, 338-371; vgl. 339. Die Tatsache, daß Peterson seine (Reitzensteins) Argumente im ersten Aufsatz von 1926 nicht berücksichtigt habe, führte Reitzenstein auf "persönliche Rücksicht-

Peterson hat nach Publizierung der genannten Arbeiten seine Mandäer-Akten geschlossen - sehr zum Leidwesen Reitzensteins, der bereits einige weitere Pfeile gespitzt hatte, mit denen er Peterson bei einem neuerlichen Angriff zu empfangen gedachte; er wollte aber nicht von sich aus das Kriegsbeil ausgraben⁵⁶. Peterson wußte freilich seine Ansichten gut vertreten. "Sie fragen, wer meinen Standpunkt teile. Ich nenne an Theologen: Harnack, Lietzmann, Deissmann, Dobschütz, G.Hölscher usw. Unter den Orientalisten nenne ich: Albright, Burkitt, A.V.W.Jackson, und Cumont. Unter den Historikern: Ed.Meyer und Wilh.Weber (...). Am wichtigsten sind mir natürlich die zustimmenden Äußerungen von Burkitt und Cumont."⁵⁷ Den vorläufig kräftigsten Schlag gegen die "Mandäergruppe" führte Hans Lietzmann 1930 in einer Akademierede, durch die "ein Reif auf den Mandäer-Frühling gefallen [ist], von dem sich dieser bis heute nicht erholt hat"⁵⁸. Lietzmann meinte, man habe die Warnungen Petersons, Burkitts und Lagranges "weniger als billig beachtet", doch hätten sie "stärkste Geltung"⁵⁹. Lietzmann hat in seiner Rede etliche Argumente Petersons aufgegriffen und insbesondere dessen Erklärung der Herkunft des "Jordan"-Begriffs bei den Mandäern durch weitere Belege zu erhärten versucht⁶⁰. Er kam zum Schluß, daß die Mandäer nichts mit den Johannesjüngern zu tun hätten; es handele sich bei dieser Sekte vielmehr um das Ergebnis einer vielleicht erst in arabischer Zeit erfolgten Umbildung einer älteren orientalisch-gnostischen Religion durch ein nestorianisches Christentum. "Wir werden die Christianisierung einer orientalischen Gnosis, nicht gnostische Grundlagen des Urchristentums bei den Mandäern studieren können."⁶¹ Schlier hingegen hat in dem bereits zitierten Forschungsüberblick von 1933 etliche Argumente Petersons (etwa das "Jordan" und "Jerusalem"-Argument) abgelehnt und selbst die These vom westlichen Ursprung der Mandäer im Milieu der jordanischen Taufsekten unterstützt⁶², stellte es jedoch als das Verdienst unter anderen Petersons heraus, zur Vorsicht bei der Berufung auf die Mandäer in der Erforschung des entstehenden Christentums gemahnt zu haben: "Man wird vergeblich Nachrichten bei ihnen suchen, die das historische Dunkel, das über den urchristlichen Geschehnissen liegt, erhellen können."⁶³

nahme" von seiten Petersons zurück (vgl. 365); Reitzenstein hat sich wohl dadurch etwas übergangen und nicht ganz ernst genommen gefühlt.

56 Vgl. *Reitzenstein* an Lietzmann, 26.11.1929 (in: Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 594).

57 An Schaefer, 23.12.1928. Die Liste stimmt überein mit der Frontenzeichnung, die auch von anderen Seiten vorgenommen wurde, vgl. die Einleitung von Widengren 5 f (zusätzlich zur Liste Petersons wäre demnach noch u.a. auf Loisy zu verweisen), vgl. weitere Namen auch bei K.Rudolph, *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960 (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Neue Folge 56 [734]), 19.

58 K.Aland, Einleitung zu *Glanz und Niedergang*, a.a.O. 102; vgl. auch *Widengren*, Einleitung, a.a.O. 5. Vgl. den Beitrag *Lietzmanns* bei Widengren, 93-109.

59 Ebd. 93. Auch W.A.Albright urteilte 1940, daß die "gesunde Kritik" z.B. Petersons (außerdem die Entdeckung der manichäischen Originaltexte) "der mandäischen Mode so gut wie ganz den Garaus gemacht" habe (zit. bei W.Baumgartner, *Zur Mandäerfrage*, in: Widengren, *Mandäismus*, a.a.O. 445-451; 449).

60 Vgl. ebd. 99. *Colpe*, Art. Mandäer, RGG a.a.O. 711, resümiert im Blick auf diese Herleitungsmöglichkeit des Jordan-Begriffs, daß das Jordan-Argument wenig beweiskräftig sei.

61 Ebd. 106.

62 Vgl. *Zur Mandäerfrage*, a.a.O. bes. 69 ff.

63 Ebd. 91.

e) Entwicklungen der Diskussion seit Peterson

Es wurde dann einige Jahre lang ruhiger um die Mandäer. Durch die Handschriftenfunde von Qumran und Nag Hammadi wurde zudem weiteres Material zugänglich, das die bislang an den Mandäertexten erörterte Fragestellung "Vorchristliche oder nachchristliche Gnosis?" auf sich zog.

Freilich ging die Erforschung des Mandäismus weiter. Vor allem durch die vor Ort forschende Lady Drower, die neue Texte mitbrachte, Rudolf Macuch und Kurt Rudolph wurde die These vom frühen Ursprung der Mandäer in Palästina wieder gestärkt⁶⁴. Neben vertieften sprachgeschichtlichen und graphologischen Untersuchungen stützt man sich hier auch auf ein von Macuch analysiertes Legendenfragment (Haran Gawaita), in dem wenigstens rudimentär sich eine authentische Erinnerung der Mandäer an ihre einstige Auswanderung aus Palästina (mit Zwischenstation in Haran) erhalten haben soll⁶⁵. Geo Widengren zufolge sieht es so aus, als hätten Peterson und seine Mitstreiter in der Mandäerfrage nun endgültig den Kürzeren gezogen. Widengren meint, "die alten Geheimräte Lidzbarski, Reitzenstein und Zimmern wie auch Bultmann und Bauer" hätten im Wesentlichen recht behalten, daß die Mandäer sich als Taufsekte im Westen zur Zeit Johannes des Täufers konstituierten, eine vom Christentum unabhängige Täufertradition besaßen und daß "die Bedeutung der mandäischen Literatur für die johanneischen Schriften (...) unbestreitbar und groß [sei], nicht nur phänomenologisch, sondern auch genetisch gesehen"⁶⁶. Besonders die Forschungen Petersons hingegen erwecken in ihm den Eindruck, daß hier "der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen ist"⁶⁷.

Dennoch kann man Zweifel haben, ob das Bild, das Widengren von der heutigen Forschungslage zeichnet, das Spektrum der Standpunkte in seiner ganzen Ausdehnung wiedergibt⁶⁸. Widengren selbst ist, bei aller Kritik in einzelnen Fragen, insgesamt entschlossener Parteigänger Reitzensteins. Er ist (mitsamt seiner Schule) der einzige, der noch heute Reitzensteins These vom iranischen Ursprung der Gnosis - inklusive des Ur-mensch-Erlöser-Mythos - vertritt⁶⁹. Besonders die angelsächsische Gelehrtenwelt jedoch stand den Gnosis-Konzepten der Religionsgeschichtlichen Schule von jeher kritisch ge-

64 Peterson hat die Forschungen von E.S.Drower natürlich in bestimmten Fragen berücksichtigt, vgl. z.B. im Aufsatz über Probleme der Didache-Überlieferung (1952). Überhaupt hat er sich mit den mandäischen Texten in seinen religionsgeschichtlichen Forschungen oft beschäftigt (vgl. den Index von "Heis Theos" und vom Sammelband "Frühkirche, Judentum und Gnosis").

65 Vgl. R.Macuch, *Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen* (1957), in: Widengren, *Mandäismus*, a.a.O. 452-467, 458: "Durch diese Tradition wird Lidzbarskis Hypothese, die Mandäer seien schon im ersten christlichen Jahrhundert von Palästina nach Mesopotamien ausgewandert, in allen Einzelheiten bestätigt." Vgl. zum Stand der Forschung bis Anfang der 70er Jahre auch die Überblicksarbeit von K.Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, in: H.Gese/M.Höfner/K.Rudolph, *Die Religionen Altarabien und der Mandäer*, Stuttgart etc. 1970 (= *Die Religionen der Menschheit*, 10,2), 403-462; Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, in: K.-W.Tröger, *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh/Berlin 1973, 121-148; vgl. auch Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1990³, 379-391.

66 Einleitung, a.a.O. 12.

67 Ebd. 11.

68 Vgl. auch diese Kritik von Yamauchi in der Rezension dieses Mandäer-Bandes Widengrens, in: *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), 344-347; 347.

69 Vgl. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, a.a.O. 76 ff, 207, vgl. auch Fauth, Reitzenstein, a.a.O. 195. Peterson hatte übrigens in seiner Vorlesung über das "Mysterium des Menschensohns" (Ms S. 54 ff) auch die Reitzensteinschen Rekonstruktionsversuche eines parsischen Ur-mensch-Erlöser-Glaubens zurückgewiesen: Die Zusammenhänge, die die neuere Forschung zwischen dem Ur-menschen Gayomart und dem Heiland Saosyant herstellte, beruhten auf bloßen Konjekturen und Vermutungen. Zudem gebe es im persischen Glauben nicht nur einen Saosyant, sondern drei. Vgl. ähnlich C.Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, a.a.O. 164.

genüber; vor allem durch die Forschungen von Carsten Colpe hat diese Kritik auch im deutschen Raum Vertreter gefunden⁷⁰.

Das Problem des westlichen Ursprungs der Mandäer ist zu einem guten Teil ein terminologisches: Selbst wenn man den Argumenten stattgibt, daß manche Eigentümlichkeiten in Sprachgebrauch und Traditionen sich nur durch die Einwanderung einer Gruppe aus dem Jordanland erklären ließen, ist die Frage, ob man diese Gruppe bereits als "(Ur)-Mandäer" benennen will, davon abhängig, welche religiösen Vorstellungen und Praktiken man als das eigentlich kennzeichnend Mandäische annimmt⁷¹. Yamauchi hält es für irreführend, von einem "westlichen" Ursprung des Mandäismus oder von einem Mandäismus in Palästina zu reden. Er meint in einem Vermittlungsvorschlag, die einzigartige Gestalt der gnostischen Sekte der Mandäer ließe sich am besten so erklären, daß sich auf mesopotamischem Boden östliche Mythologie mit gnostischen Ideen aus dem Westen vermischte und dadurch teilweise eine Umdeutung des mesopotamischen Kult stattfand. Dieser Vorgang ließe sich ohne die Annahme einer Auswanderung einer eigentlich *mandäischen* Gemeinschaft aus Palästina erklären⁷². Die "protomandäische" Gruppe aus dem Westen hätte nach Ansicht Yamauchis die gnostischen Elemente erst während des Zwischenaufenthalts in der Gegend nördlich von Antiochien um die erste Jahrhundertwende aufgesogen und wäre dann über Haran, die Gegend Adiabene und Nisibis flußabwärts in den südmesopotamischen Raum gewandert, wo sich ihr gnostisches Gedankengut mit mesopotamischen Traditionen zum Mandäismus vereinigte⁷³. R.Macuch und K.Rudolph haben diese These natürlich kritisiert; allerdings wird auch in ihrer "Partei" zumindest die Ansicht vertreten, daß die Mandäer nichts mit den Johannes-Jüngern zu tun hatten, da die Johannes-Traditionen - wie Peterson einst schon feststellte - im Mandäer-Schrifttum zu den jüngeren und sekundären Traditionen zählen⁷⁴; damit wäre dann auch Bultmanns These, der Hymnus von Joh 1 sei ursprünglich ein Lied auf Johannes den Täufer gewesen, schwer erschüttert⁷⁵. Yamauchis These von der "protomandäischen" Gruppe hat von anderen Forschern Beifall erhalten; J.B.Segal erklärte über sie hinausgehend, es sei überhaupt überflüssig, nach einer derartigen westlichen Komponente des Mandäismus zu suchen⁷⁶. Der Gnosisforscher G.Quispel, der vormals mit den Thesen Rudolphs sympathisierte, wechselte seine Meinung, nachdem neuere Textfunde die Hypothese, Mani sei bei den Mandäern aufgewachsen (Widengren, Rudolph), vernichteten. Quispel weist nun die Mandäer-Thesen von Macuch und Rudolph als schlecht fundiert zurück und will das Entstehen der Mandäer nicht vor dem 3.Jahrhundert n.Chr. ansetzen⁷⁷. Nach Yamauchi haben sich damit die Versuche, dem Mandäismus anders als den anderen mesopotamischen Kulturen eine vorchristliche, palästinische Herkunft zuzu-

70 Vgl. Kl.Berger, Art. Gnosis/Gnostizismus I., in: TRE Bd. 13 (1985), 519-535; 519 f.

71 Vgl. C.Colpe, Art. Mandäer, in RGG³, Bd. IV (Tübingen 1960), Sp. 709-712; 711. Colpe selbst meint (ebd.), die gnostische Seelen-, Urmensch- und Erlösermythologie hänge keinesfalls von Anfang an mit ihrem Kult zusammen.

72 Vgl. Pre-Christian Gnosticism, a.a.O. 140.

73 Vgl. ebd. 142. Yamauchi verweist auf ein ähnliches Konzept von Colpe.

74 Dieser Ansicht sind K.Rudolph und Lady Drower, vgl. E.M.Yamauchi, Jewish Gnosticism?, in: R. van den Broek/M.J.Vermaseren (Hg.), Studies in Gnosticism and hellenistic religions, Festschrift G.Quispel, Leiden 1981 (= Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 91), 467-497; 471.

75 Yamauchi, ebd. 472, schreibt, daß noch nicht einmal Bultmanns Schüler - Conzelmann, Käsemann, Haenchen und Schmithals - dieser These Glauben schenkten.

76 Vgl. Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, im Nachtrag der 2.Auflage von 1983, 230.

77 Vgl. ebd. 232, sowie ders., Jewish Gnosticism?, a.a.O. 473.

schreiben, erledigt⁷⁸. Damit ist man nun doch wieder bei jenem Ansatzpunkt angelangt, von dem aus Peterson schon in den 20er Jahren das Mandäerproblem in Angriff nehmen wollte, nämlich innerhalb der nachchristlichen mesopotamischen Sektengeschichte.

f) Anmerkungen zum Problem der Gnosis

Alter und Herkunft der Mandäer waren und sind darum insbesondere für den Neutestamentler so wichtig, als sie eine der Truppen in der Verteidigung der These von der vorchristlichen Existenz eines gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos darstellten. C.Colpe kritisierte 1960 die hier betriebene Identifizierung von Urmensch- und Erlösermythen im Sinne des ausgebildeten gnostischen Systems mit dem Begriff der Gnosis sowie die mit der Behauptung dieses vorchristlichen gnostischen Mythos verbundenen Versuche, ihn in religiösen Texten verschiedensten Alters und Charakters jeweils als bereits vorausgesetzt zu erweisen⁷⁹. Dieser angeblich hinter dem Johannes-Evangelium stehende "uralte" Urmensch-Mythos wurde so als "Forschungsmythos" entlarvt⁸⁰, und die methodischen Schwächen der Religionsgeschichtlichen Schule liegen heute offen zutage⁸¹. Diese inhaltliche wie methodische Kritik hatte Peterson in seiner Vorlesung über das Mysterium des Menschensohns vom WS 1926/27 größtenteils schon um einige Jahrzehnte vorweggenommen. Er selbst setzte der von den "Religionsgeschichtlern" praktizierten "schwarzen Kunst einer bedenklichen Quellenforschung"⁸² die Aufmerksamkeit für das jeweilige spezifische "acumen" der zugrundegelegten Texte und ihrer Darstellungen von transzendenten Erlösergestalten entgegen und betonte das mythologischen Identifikationsversuchen gegenüber Widerständige dieser verschiedenen Vorstellungen. Apokryphe Texte, die von seiten der Religionsgeschichtler für den Erweis eines vorchristlichen, das Neue Testament bis in Einzelheiten hinein beeinflussenden gnostischen Anthroposmythos herangezogen wurden, waren nach Petersons Empfinden in der heute vorliegenden Gestalt bereits Resultat christlich-gnostischer Überarbeitung.

Dabei wies Peterson zugleich daraufhin, daß das Problem zwischen Urchristentum und Gnosis zweifellos differenzierter sei, als man es im 19.Jahrhundert gesehen hatte⁸³ (Harnack verstand bekanntlich die Gnosis lediglich als innerkirchliches Phänomen einer akuten Hellenisierung). In seinen eigenen Überlegungen und Publikationen nahm Peterson im Verlauf einiger Jahrzehnte das Problem der Gnosis von verschiedenen Seiten aus in den Blick. E.Yamauchi hat drei verschiedene Motivbereiche im komplexen Phänomen der Gnosis unterschieden, die hier zur Gliederung der verschiedenen Aussagen Petersons hilfreich sein können: 1. als allgemeine Voraussetzung zur Entstehung der Gnosis eine in der hellenistischen Welt weitverbreitete negative Einstellung gegenüber dem menschlichen Leib (Anthropologie), 2. eine an eine Erlöserfigur gebundene Soteriologie und 3.

⁷⁸ Vgl. Pre-Christian Gnosticism, 232 f.

⁷⁹ Die Religionsgeschichtliche Schule a.a.O.; vgl. dazu auch Berger, Art. Gnosis, a.a.O.

⁸⁰ Vgl. H.Thyen, Art. Johannesevangelium, in: TRE Bd. 17 (1987), 200-225; 219 (im Anschluß an Colpe). Vgl. auch das vernichtende Resümee von Yamauchi zur Reitzenstein-Bultmannschen Gnosis-Hypothese, Pre-Christian Gnosticism, a.a.O. 184 f.

⁸¹ Vgl. die zusammenfassende Methodenkritik bei Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, a.a.O. 170 ff.

⁸² G. Quispel, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, wieder abgedruckt in: ders., Gnostic Studies I, Istanbul 1974, 173-194; 173.

⁸³ Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohns, Ms. S. 69.

eine ausgeprägt dualistische, mythologische Kosmologie⁸⁴. Im Sinne einer solchen Unterscheidung hat Peterson schon in den 20er Jahren vermutet, daß es vor der Ausbildung der eigentlich gnostischen Systeme eine ältere, vorchristliche und bereits synkretistische Gnosis gegeben haben mag. Doch werde diese Gnosis als große Bewegung erst im Zusammenhang mit dem Christentum greifbar, dann aber bereits in zutiefst gewandelter Gestalt:

"Wie das theologisch zu verstehen ist, ist noch nicht zu deuten versucht worden, aber ich bin gewiß, daß die Erscheinung Christi notwendig aufs engste damit zusammengehört. Alle synkretistische Gnosis, die vor dem Kommen Christi liegt, hat, des bin ich gewiß, einen anderen Sinn und eine andere Tendenz gehabt, als die auf ihn folgende. Insofern werden die Kirchenväter immer recht behalten, wenn sie den eigentlichen Ausbruch der Gnosis erst in die nachchristliche Zeit verlegen. Das hat tiefe, in der Sache liegende Gründe."⁸⁵

In seinem Schriftchen "Der Haß wider das Fleisch" (1952)⁸⁶ findet sich diese Unterscheidung zwischen vorchristlichen Voraussetzungen der Gnosis und der eigentlichen, erst auf dem Hintergrund des Erscheinens Christi verständlichen Ausbildung gnostischer Systeme wieder. Die Gestalt des gnostischen, das heißt des "desinkarnierten" Menschen sei zwar historisch zum ersten Mal in der gnostischen Bewegung der antiken Kirche greifbar, doch sei dieser Menschentyp zu allen Zeiten unter verschiedenem Namen aufgetreten⁸⁷. Die diesen Menschentyp konstituierende Grunderfahrung sieht Peterson im "unbegrenzten Schmerz des Einzelnen, der sich in dieser Welt als Fremdling fühlte", der daran zweifelte, ob der ihn umgebende Kosmos wirklich Ausdruck einer ordnenden göttlichen Vernunft sei, der seinen vergänglichen Leib zu hassen begann und schließlich in der Begierde den "Ausdruck einer universalen Leidenschaft" sah, die die Welt in Unordnung brachte und weiterhin für ihren Fortbestand von Generation zu Generation verantwortlich sei⁸⁸. Diese Beschreibung dieses gnostischen Grundempfindens, das Peterson selbst ja durchaus nicht fremd war⁸⁹, gemahnt ein wenig an den Versuch von Hans Jonas in seinem zuerst 1934 erschienenen Buch "Gnosis und spätantiker Geist", die gnostischen Mythen in den Kategorien des existentialen Denkens "als Äusserungen eines neuen Weltgefühls" zu werten⁹⁰. Die zentrale Bedeutung der Erlösergestalt(en) in den gnostischen Systemen ist für Peterson aber nur vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens an den "fleischgewordenen" Gott zu verstehen, und zwar als häretische Entstellung dieses Glaubens⁹¹. Während in der antiken Welt "kein Gott den Kreis, der den Menschen und das Universum umgab", zerbrach, erhebt sich "im selben Augenblick, in dem das göttliche Wort Fleisch geworden ist, (...) die Hoffnung auf eine kosmische Freiheit, die der einzelne glaubte auch ohne das fleischgewordene Wort gewinnen zu können"⁹²: indem der

84 Vgl. *Jewish Gnosticism?*, a.a.O. 494-497.

85 2. Vorlesung *Alte Kirchengeschichte* (vermutlich WS 1924/25), § 2 Die Gnosis, Ms S. 42. Der Text ist größtenteils ein Zusatz am Seitenrand.

86 Vgl. *Marginalien zu Theologie*, 65-78.

87 Vgl. ebd. 65.

88 Vgl. ebd. 65 ff. Die Anklänge an die buddhistische Weltsicht, die diese Ausführungen aufweisen, sind vermutlich nicht zufällig. Peterson hat im privaten Gespräch einmal zugegeben, daß diese Deutung der Konkupiszenz "comes very near to the Buddhist view that the thirst for life is the origin of all evil", so *Quispel*, *Encratism*, a.a.O. 47.

89 Vgl. dazu oben S. 170, 454 f.

90 Zu diesem Versuch von Jonas vgl. G. *Quispel*, *Gnosis und Religionswissenschaft*, in: Ders., *Gnostic Studies II*, Istanbul 1957, 259-270; 260.

91 Vgl. *Der Haß wider das Fleisch*, 76.

92 Ebd. 76.

Mensch nämlich sich selbst als ursprünglich göttliches Wesen erkennt und sich durch diesen intellektuellen Akt der Selbsterkenntnis retten zu können meint. Das Leiden Jesu und sein Kreuz sind dann nur noch "Bilder für den tragischen Charakter des Menschen und des Universums"⁹³, und die Gestalt Jesu Christi wird austauschbar mit allen Propheten von Adam bis Mani, die den Menschen zu dieser Selbsterkenntnis bringen und ihn lehren, den Körper mit seiner Begierde zu überwinden und sich zu "entfleischen", da letztlich nur der Geist Anteil an der göttlichen Vernunft habe⁹⁴.

In wissenschaftlicherer Terminologie begegnet diese Unterscheidung Petersons zwischen nichtchristlichen Voraussetzungen und vom Christentum abhängigen Erlösungskonzeptionen der Gnosis schon 1928 im Aufsatz über "Jesus bei den Manichäern"⁹⁵. Carsten Colpe hat darauf hingewiesen, daß die hier vorfindliche doppelte Fragestellung - Wie ist es zu begreifen, daß einerseits aus der Struktur des manichäischen Systems nicht notwendig hervorgeht, daß der Erlöser "Jesus" heißen muß, andererseits die Ausbildung dieses Systems selbst nicht ohne die umdeutende Weiterentwicklung neutestamentlicher Christologie zu verstehen ist? - die Gnosisforschung in die richtige Richtung weise⁹⁶.

Über Jahrzehnte hinweg hat Peterson der Frage nachgedacht, wie der Ursprung der Gnosis im engeren Sinne historisch-genetisch zu erklären sei. In den 20er Jahren vermutete er zeitweilig, daß die vorchristliche synkretistische Gnosis vielleicht auf babylonischem Boden gewachsen sei, wobei indische Denkformen durch Einflüsse der griechischen Philosophie hellenisiert wurden⁹⁷. Diese Fährte hat er aber bald wieder verlassen und statt dessen einen Ansatz weiterverfolgt, der schon früher einmal bei ihm auftaucht, nämlich in seiner ersten Vorlesung über alte Kirchengeschichte im Wintersemester 1921/22 bei der Behandlung des pseudo-clementinischen Schrifttums und der Gestalt des Simon Magus, der in Verbindung mit dem Judenchristentum gebracht wurde. Im Blick auf die samaritanische Herkunft z.B. Simons und Menanders meinte Peterson, man sehe "aus diesen Beispielen schon - und das läßt sich dann aus der Geschichte der Gnosis immer wieder belegen - daß als Heimat der Gnosis Syrien und Palästina, resp. das hinter beiden liegende Gebiet zu betrachten ist"⁹⁸. Er versuchte dann, "gewisse allgemeine

93 Vgl. ebd. 75.

94 Vgl. ebd. 74 ff. Laut *Yamauchi*, *Jewish Gnosticism?*, a.a.O. 495 stimmen mittlerweile viele Gelehrte - im Gegensatz zu Bultmann und seinen Anhängern - darin überein, daß es das *Christentum* gewesen sei, das den Gnostizismus mit seiner Soteriologie versorgte, vor allem mit der Erlöserfigur, und nicht umgekehrt.

95 Vgl. 246 f.

96 Vgl. *Colpe*, *Religionsgeschichtliche Schule I*, a.a.O. 207. Vgl. jetzt auch dessen Feststellung im Artikel "Gnosis II", in *RAC* Bd. 11 (1981), Sp. 537-659; 614: "Es ist nun evident, daß man den für die christl. G. charakteristischen Sachverhalt verfehlt, wenn man nach einer vorchristlich bezeugten gnostischen 'Menschwerdung des Erlösers' sucht. Die beiden Hauptbegriffe Mensch u. Erlöser haben hier ganz andere Bedeutungen als in der ausgebildeten G.; die christl. Formel 'Menschwerdung des Erlösers' stimmt mit dem ebenso bezeichneten Vorgang in der gnostischen Mythologie nur überein, wenn man außer acht läßt, daß eine doppelte *quaternio terminorum* vorliegt. So erscheint es richtiger, umgekehrt danach zu suchen, wie eine 'Erlöserwerdung des Menschen' konzipiert werden konnte - 'Mensch' allerdings im Sinne des kosmisch bezogenen Selbst-Anthropos verstanden." Vgl. zur Bedeutung der Christologie für die Ausbildung des synkretistischen Mythos auch ebd. 638. Petersons "schlagende Worte", denenzufolge aus dem manichäischen System nicht zugreifen sei, daß der Erlöser notwendig "Jesus" heißen müsse, fanden auch den Beifall *Widengrens*, vgl. *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961, sowie *ders.*, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 516.

97 Vgl. dazu auch die Bemerkung in der 1926 erschienenen *Rez.* von Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* (Bibl.Nr.32), Sp. 292: Die Beobachtung, daß griechischer Einfluß nach Babylon gedungen sei, hielt Peterson für sehr bedeutsam, "denn es illustriert nun eine Möglichkeit, sich die Entstehung und Entwicklung der ganzen 'gnostischen' Bewegung anschaulich zu machen".

98 Auch in der Vorlesung zur Geschichte der altchristlichen Literatur (1923/24) sagte er, man könne "geradezu behaupten, daß Syrien und nicht Ägypten das eigentliche Zentralgebiet der Gnosis gewesen" sei.

Züge", die für diese "ältere semitische Gnosis" kennzeichnend seien, zu skizzieren und fand, neu sei hier, "daß die Gnosis den jüdischen Gott mit dem Welterschöpfer resp. dem Demiurgen identifiziert". In der Gnosis sei "der Judengott nichts weiter als der oberste der Archonten. Die Archonten gelten - meist mit den Planeten identifiziert - als die Plagegeister des Kosmos. Sie erscheinen als Urheber des Fatums, der *heimarmene*, von der der höchste Gott die Menschen endlich durch seine Offenbarung erlösen will." Peterson sprach auch von der Komplexität der "eschatologisch-apokalyptischen Bewegung im Spätjudentum", die es verbiete, Gnosis und Apokalyptik in einen strikten Gegensatz zu bringen und verwies z.B. auf "die Idee, daß der erste Mensch den Makrokosmos repräsentiert, daß dieser erste Mensch (jüdisch gesprochen also: Adam) dann in der letzten Epoche wiederkehrt und wohl mit dem Kosmos dasselbe Schicksal erleidet". "Besonders wichtig wäre eine Untersuchung", meinte Peterson weiter, "die festzustellen hätte, wie weit vielleicht schon in vorchristlicher Zeit - speziell unter dem Einfluß der Palmyrenisch-Babylonischen Judenschaft - der jüdische Gott in diese kosmolog. Spekulationen mit einbezogen worden ist."⁹⁹ Diese Fragen hatten sich ihm gewiß von seinen *Heis Theos*-Studien her nahegelegt, wo er immer wieder in den untersuchten synkretistischen Texten auf jüdische Einflüsse gestoßen war¹⁰⁰.

In der 2. Vorlesung über alte Kirchengeschichte (1924/25) wunderte sich Peterson, "wie wenig die Theologie der Neuzeit von Simon Magus zu sagen" wisse!¹⁰¹ Er selbst befaßte sich ausgiebig mit dieser Gestalt und stellte - im Rekurs auf den Bericht über die Lehren des Simon bei Irenäus (vgl. Adv.haer.1,23,2) - fest, daß diese Gnosis noch nicht vom religiösen Synkretismus der späteren iranischen Gnosis des Manichäismus geprägt gewesen sei, sondern die "höchst geniale Leistung eines einzelnen Mannes" darstelle. Diese Gnosis sei ein metaphysischer Entwurf von seltener Kühnheit, in noch näher zu bestimmender Weise der griechischen Philosophie verpflichtet, setze aber die Kenntnis paulinischer Gedanken voraus. "Das Selbstbewußtsein Gottes soll geschildert werden, das von der Ideenwelt der Geister bis zum ungeistigsten, von Hyle ganz und gar umschlossenen Gebilde herabsteigt, um sich dann aus dieser Tiefe wieder zu erheben. (...) Erlöst werden (...) heißt die Dialektik des göttlichen Geistes erfassen". Eine so geniale und ungeheuerliche Umdeutung der christlichen Begriffe sei sonst nur noch Hegel gelungen. Das System des Simon sei "das dämonische Gegenbild zu aller christlichen Verkündigung". Es liege "zweifellos in der Erscheinung des Sohnes Gottes selber begründet, daß er indirekt den Anstoß zu einer solchen Metaphysik, wie sie bei Simon Magus oder bei Hegel vorliegt, gegeben hat"; die Entstehung solcher Entstellungen des christlichen Glaubens ließen sich letztlich nur verstehen als "Einwirkungen dämonischer Kräfte (...), die durch das Kommen des Sohnes Gottes geweckt worden sind"¹⁰². In diesem Sinne schrieb Peterson auch im Schriftchen "Der Haß wider das Fleisch" von Simon Magus, dem ersten Gnostiker, er habe "mit dem fleischgewordenen Wort wetteifern" wollen, indem er - so erzählt die Legende - wie dieses zum Himmel aufzusteigen versuchte!¹⁰³. Gerade in dieser Anmaßung, die Wunder Jesu Christi nachzuahmen, war Simon Magus für Peterson nicht nur eine Gestalt in der Anfangsgeschichte der Gnosis, sondern auch Vorausbild des Antichristen, den er in der Gegenwart in den Pseudo-Wundern der Technik am Werke sah¹⁰⁴.

99 Vgl. 1. Vorlesung Alte Kirchengeschichte, Blätter über die Pseudo-Clementinen und das Problem des Ursprungs der Gnosis.

100 Vgl. z.B. *Heis Theos*, 247 ff, 296 f, 305 ff.

101 Vgl. § 2 Die Gnosis, Ms S. 52. Zur heutigen Forschungslage über Gestalt und Denken des Simon Magus vgl. z.B. P.Hofrichter, Im Anfang war der 'Johannesprolog'. Das urchristliche Logosbekenntnis - die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie, Regensburg 1986 (= Biblische Untersuchungen, 17), 309-321, sowie den instruktiven Überblick über die Forschungslage zum Problem der Gnosis insgesamt von G.Filorama, A History of Gnosticism, Oxford/Cambridge 1991 (ital. 1990¹), zu Simon Magus vgl. 142 ff.

102 Ebd. Ms S. 52.

103 Vgl. Der Haß wider das Fleisch, 77.

104 Vgl. weiter auch unten Exkurs 24.

In seiner römischen Zeit ist Peterson den - wie wir sahen - schon früh vermuteten Zusammenhängen von Gnosis und Judentum nachgegangen. Dabei mag er einige Anregungen aus den Studien von Gershom Scholem empfangen haben, der 1941 in seinem Werk "Major Trends in Jewish Mysticism" zeigte, daß es "eine fast völlig unbekannte Seite der jüdischen Religion" gab, "die (...) in Mythen lebte und webte und als gnostisch bezeichnet werden kann"¹⁰⁵. Peterson selbst hatte übrigens schon 1928 festgestellt, es sei im Augenblick "eine der dringenden Aufgaben (...) eine Darstellung der spekulativen und mystischen Traditionen über den Thronwagen im Judentum und in der Patristik"¹⁰⁶. 1948 veröffentlichte Peterson in der "Révue biblique" die wichtige Studie "La libération d'Adam de l'*Anáške*" (Die Befreiung Adams aus der *Anagke*)¹⁰⁷. Er analysiert, vergleicht und interpretiert darin zwei Fassungen eines jüdisches Gebetes, das im großen Zauberpapyrus von Paris überliefert ist. Er kam zum Ergebnis, daß diesem Gebet eine Spekulation über Adam zugrundeliege, die "schon in die ersten Zeiten des Hellenismus" zurückgehe¹⁰⁸. Für die Frage der Entstehung der Gnosis ist damit ein Beweis erbracht, so meinte Peterson, daß "die gnostische Idee vom Abstieg oder Aufstieg des ersten Menschen [uomo primitivo] nicht auf eine iranische Vorstellung vom 'Urmenschen' zurückzuführen ist, sondern auf die biblische Erzählung vom Fall Adams und auf apokryphe jüdische Texte, die von einer 'Befreiung' Adams" handeln¹⁰⁹. Im Artikel "Gnosi" von 1951 für die "Enciclopedia cattolica" hat Peterson seine Theorie vom Ursprung der Gnosis sehr profiliert dargelegt. Er meint hier, die Aufnahme sowohl von iranischen und babylonischen wie auch von griechischen Elementen hätten in der Entwicklung der Gnosis lediglich die Funktion gehabt, sich im Okzident wie im Orient verständlich zu machen, sagten aber nichts über den Ursprung der Gnosis aus¹¹⁰. Statt dessen vermutet Peterson den Ursprung der Gnosis geographisch in jenen Gebieten, in denen die aramäische Sprache verbreitet war, und personell in jüdischen oder judenchristlichen Kreisen. Die Gedanken und Praktiken dieser Kreise seien nur wenig später von anderen aufgenommen worden, die mit diesen jüdischen und judenchristlichen Gruppen in Kontakt gekommen seien; Peterson beruft sich dabei, wie schon dargestellt, auf die Bedeutung der Genesis bzw. damit verbundener jüdischer Geheimlehren im gnostischen Schrifttum¹¹¹. Dem möglichen Einwand, daß dem Judentum die für die Gnosis typische antikosmische Haltung und die damit einhergehende asketische Tendenz fremd sei,

105 So Quispel, Gnosis und Religionswissenschaft, a.a.O. 263 f. Im 1960 erschienenen Werk "Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition" hat Scholem dann gezeigt, wie tief in die Anfänge der Gnosis diese Traditionen zurückreichen, vgl. dazu auch z.B. R.McLachlan Wilson, Art. Gnosis/Gnostizismus II, in TRE Bd. 13, a.a.O. 535-550; 539. Peterson hat in den insgesamt recht sparsamen Literaturangaben zu seinem Gnosis-Artikel (1951) Scholems 1950 veröffentlichte Schrift "Les grands courants de la mystique juive" aufgeführt mit dem Vermerk, daß Scholem in diesem "Meisterwerk" allerdings nicht die Verbindung von jüdischer Gnosis und antiker sowie christlicher Gnosis behandle. In den Aufsätzen von "Frühkirche, Judentum und Gnosis" verweist er im Zusammenhang der Merkabah-Mystik einige Male auf Scholems Buch "Major Trends in Jewish Mysticism" (1954), vgl. Register. In den 50er Jahren stand Peterson mit Scholem auch im Briefwechsel. G.Quispel erzählte mir, er selbst habe den Kontakt zwischen Scholem und Peterson vermittelt.

106 Jesus bei den Manichäern, Sp. 243. Vgl. auch schon Vorlesung Geschichte der alten Mystik (SS 1924), Kap. Makariushomilien (16. Vorlesung) über die jüdische Merkabah-Mystik und die Adam-Spekulationen.

107 Vgl. Bibl. Nr. 182, deutsch in überarbeiteter Form dann 1959 in "Frühkirche, Judentum und Gnosis".

108 Vgl. ebd. (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 122, 127.

109 Vgl. Peterson, Art. Gnosi, Sp. 880.

110 Vgl. ebd. 879.

111 Vgl. ebd. 880.

begegnet Peterson mit dem Hinweis, daß für das sogenannte Spätjudentum ein anthropologischer Dualismus belegbar sei und zwar in Gestalt der Lehre von den zwei Neigungen im Menschen, einer guten und einer schlechten. Peterson fand diese Lehre von den beiden *jezer* im apokalyptischen Schrifttum, in neutestamentlichen Texten, im Talmud und auch in der frühchristlichen Literatur (z.B. dem Hirten des Hermas). In dieser Lehre sah Peterson den Ursprung der Gnosis. Die beiden Neigungen wurden nämlich zugleich als von Engeln besetzt gedacht, so daß der Mensch nicht mehr als Herr seiner selbst, sondern als von einer guten und einer bösen Macht beherrscht erscheine. Die schlechte Neigung im Menschen wurde dabei in Zusammenhang mit der Begierde (der Konkupiszenz) gebracht, die ihrerseits als die für diese Welt am meisten charakteristische Sünde angesehen und deren Ausrottung von der kommenden Welt erhofft wurde¹¹². Die Lehre vom im Menschen angesiedelten Zwiespalt habe sich so zunehmend in die Vorstellung von einem "Krieg" zwischen den Häuptern der beiden Äonen ausgeweitet, vor allem nach der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels¹¹³. Über die Adamsspekulation wurde die Schöpfung der materiellen Welt mit der Vorstellung von der kosmischen Konkupiszenz in Verbindung gebracht. Peterson faßt zusammen:

"Der Urprung der Gnosis ist also nicht mit einer anonymen Bewegung des Synkretismus verschiedener Religionen zu erklären, sondern ist nur verständlich als logische Entwicklung eines anthropologischen Dualismus, die die Ursünde mit der Konkupiszenz identifizierte und die Konkupiszenz, verstanden als kosmische Macht, ins Schema apokalyptischen Denkens einzeichnete."¹¹⁴

Peterson meinte, die so verstandene Gnosis sei vorchristlich, doch die Achtung vor der Tradition des jüdischen Volkes in der Kirche habe dazu beigetragen, daß solche gnostischen und chiliastischen Ideen jüdischen Ursprungs in den Umkreis des frühen Christentums eindringen. Auch wenn es der Kirche im allgemeinen gelungen sei, sich von diesen Irrtümern freizuhalten, müsse man doch feststellen, daß vor allem in asketischen Kreisen eine bestimmte Art von semi-gnostischem Denken sich halten konnte. Das Studium dieser Semi-Gnosis sei besonders nützlich, um auch die "große Gnosis" mit ihren phantastischen spekulativen Systemen zu verstehen¹¹⁵.

Dieser Lexikon-Artikel Petersons ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst ist es eher untypisch für Peterson - sieht man einmal von seinem Aufsatz über den Ursprung der Askese ab (1948) -, über die Behandlung irgend eines kleinen Mosaiksteinchens der vorderorientalischen Religionsgeschichte hinaus ein so umfassendes und komplexes Phänomen wie die Gnosis als Ganzes zu behandeln und in seinem Ursprung zu erklären. Er muß sich seiner Sache schon sehr sicher gewesen sein, wenn er das im Falle der Gnosis sogar in Form eines Lexikon-Beitrags tat. Dieser Artikel ist aber noch erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß Peterson damals keineswegs - wie man bei einem Lexikon-Artikel annehmen sollte - die vorherrschende Meinung der Gnosisforschung wiedergab. Vielmehr stand er damals mit seiner These vom jüdischen Ursprung der Gno-

112 Vgl. ebd. 880 f.

113 Vgl. ebd. 881.

114 Vgl. ebd. Peterson hat weiter gezeigt, daß auch die valentinianische Gnosis auf jüdischen oder judenchristlichen anthropologischen Anschauungen basiere (vgl. Art. Valentino, Gnostico, Bibl. 397 [1954], Sp. 979 f) und daß auch Mani in Mesopotamien mit jüdischen oder judenchristlichen Spekulationen in enge Berührung gekommen sein müsse (vgl. Art. Mani e Manicheismo, Bibl. Nr. 316 [1951], Sp. 1961 f).

115 Vgl. Art. Gnosi, 881.

sis ziemlich allein: "Before the publication of the Nag Hammadi texts, the only scholar who thought that Gnosticism was of Jewish origin was E. Peterson"¹¹⁶. Vor allem im deutschen Sprachraum scheint sein Gnosis-Artikel bis heute nur wenig zur Kenntnis genommen zu sein¹¹⁷. Beistand erhielt Peterson für seine Gnosis-Theorie Anfang der 50er Jahre zunächst vor allem von Gilles Quispel, der in dieser Frage bei einem Studienaufenthalt in Rom 1948/49 von Peterson wichtige Anregungen erhielt, nachdem ihm zuvor schon Gershom Scholem "die Augen geöffnet hatte für die Bedeutung der jüdischen Mystik und Gnosis im Studium der gnostischen Bewegung in der alten Welt"¹¹⁸. Quispel hat es dann 1954 im "Eranos-Jahrbuch" unternommen, gegen Reitzensteins, Schaeders und Kraelings "far-fetched" These vom iranischen Erlösungsmysterium den Beitrag des heterodoxen Judentums zur gnostischen Anthropos-Lehre zu skizzieren. Er betonte dabei seine Verpflichtung gegenüber Peterson, "der in seiner Untersuchung über die Befreiung Adams aus der Macht des Schicksals das Entscheidende schon gesagt hat"¹¹⁹. Doch erst im Zuge der Auswertung der Rollen vom Toten Meer und vor allem der Funde von Nag Hammadi (1946/1948), in denen jüdische Elemente allenthalben zu greifen waren, wurde die These vom jüdischen Ursprung bzw. zumindest von einer Wurzel der Gnosis im Judentum langsam gesellschaftsfähig. Man beobachtete insgesamt immer wieder, "daß die Entstehung des Gnostizismus in bestimmter Weise an Elemente zwischentestamentlicher

116 J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation of the Origin of Gnosticism*, Tübingen 1985 (= *Wiss. Untersuchungen zum NT*, 36), 3 Anm. 1, mit Hinweis auf Petersons Gnosis-Artikel. So zuvor schon G. Quispel, *The Origins of the Gnostic Demurge*, in: P. Granfield/J.A. Jungmann (Hg.), *Kyriakon I*, FS J. Quasten, Münster 1970, 271-276; 271: "In our times Erik Peterson was the first to point out that Gnosticism is of Jewish origin." Es gab freilich Vorläufer. Im vorigen Jahrhundert (1898) hatte schon Friedländer die Existenz eines vorchristlichen jüdischen Gnostizismus postuliert, ohne damit viel Zustimmung zu ernten, vgl. R. McLachlan Wilson, *Gnostic Origins*, in: *Vigiliae Christianae* 9 (1955), 193-211; 201. G. Kretschmar hat 1953 geschrieben, in neuerer Zeit habe nur Arthur Darby Nock (1902-1963) "klar ausgesprochen", daß "praktisch alle bisher bekannten Formen der Gnosis letzten Endes auf das Judentum, meist ein synkretistisches Judentum zurückweisen". Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, in: *Evangel. Theologie* 13 (1953), 354-361; 360 (auch in: K. Rudolph [Hg.], *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975 [= *Wege der Forschung*, 257], 426-437). Kretschmar bezieht sich dabei auf eine Rezension Nocks zu Jonas' Gnosisbuch aus dem Jahr 1936 (vgl. ebenfalls im angegebenen Band der "Wege der Forschung", 374-386). S. Pétremont, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, London 1991 (frz. Paris 1984) stellt die Genealogie folgendermaßen dar: "A.D. Nock is perhaps the first to have drawn attention to the fact that the Gnostic works were always acquainted with Judaism (...). It was a little after 1950 that research generally started to change direction, a turning point marked by an article by E. Peterson entitled 'Gnosi' (...); an article by G. Kretschmar [gemeint ist der eben zitierte von 1953], and especially by the works of G. Quispel" (488 Anm. 9).

117 Erwähnt wird der Artikel von K. Schubert im Beitrag "Gnostizismus" zum LThK² Bd. 4 (1960), Sp. 1024. Vgl. jetzt auch die Würdigung bei Koslowski, *Metaphysische Theologie*, a.a.O. 258. Vergeblich nach dem Namen Petersons sucht man in diversen Forschungsberichten zur Gnosis (vgl. z.B. S. Schulz, *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft*, in: *Theol. Rundschau* 26 [1960], 209-266; 301-334; K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, ein Forschungsbericht, ebd. 34 [1969], 121-175; 181-231; 358-361), sowie in den Gnosis-Artikeln des RGG³ Bd. 2 (1958), des RAC Bd. 11 (1981) und der TRE Bd. 13 (1984). Peterson scheint demnach als Gnosis-Experte im Bewußtsein hierzulande nicht sehr präsent (gewesen) zu sein. Als freilich Heinrich Schlier 1958 den Artikel "Gnosis" für das RAC übernahm, meinte er, eigentlich sei das ja Petersons Sache und er wolle gern zurücktreten, falls Peterson zu dieser Aufgabe Lust hätte (an Peterson, 3.6.1958). Peterson hätte eine solche Aufgabe jedoch noch weniger ausführen können als der 1978 verstorbene Schlier, für den dann Carsten Colpe einspringen mußte (vgl. Colpe, *Art. Gnosis*, a.a.O. 654 f.).

118 R. van den Broek, Vorwort zu Ders./M.J. Vermaseren (Hg.), *Studies in Gnosticism* (Festschrift Quispel), a.a.O. VII f.

119 Der gnostische Anthropos, a.a.O. 173. Erste Hinweise in diese Richtung gab Quispel schon 1951 in seinem Buch über die "Gnosis als Weltreligion".

jüdischer Theologie gebunden ist"¹²⁰. Wenn es so mittlerweile eine große Gruppe von Forschern gibt, die der Ansicht sind, daß die Gnosis in jüdischem Milieu ihren Ausgang nahm¹²¹, so heißt das natürlich nicht, daß alle diese Gelehrten den Ursprung der Gnosis genau in derselben Weise bestimmen würden wie einst Peterson in seinem Gnosis-Artikel. Das Judentum in hellenistischer Zeit war offensichtlich ein so komplexes und schillerndes Gebilde, daß es schwer zu sagen ist, welche jüdisch gefärbte gnostische Anschauung als jüdisch-orthodox, -sektiererisch, -hätetisch oder sogar antijüdisch gelten kann¹²². In diesem Sinne hat Ugo Bianchi an Petersons Herleitung des gnostischen Dualismus aus der jüdischen Lehre von den zwei *jezer* kritisiert, die kosmologische Ausweitung dieses anthropologischen Dualismus bis hin zur Vorstellung vom Demiurgen könne wohl kaum als sukzessive "Entwicklung" betrachtet werden, sondern wäre eine religiöse "Revolution", da sie in absolutem Gegensatz zu allen jüdischen Positionen stünde¹²³. Es gibt freilich auch Arbeiten, die - z.T. in Anschluß an Peterson - den Übergang von einem evolutiven zu einem revolutionären Entstehen der Gnosis in jüdischem Milieu versuchen verständlich zu machen. Dabei hat vor allem Petersons Aufsatz zur "Befreiung Adams aus der *Anagke*" nach wie vor einiges Gewicht. Diese Untersuchung ist in ihren Grundzügen offensichtlich in der gelehrten Welt allgemein anerkannt worden und wurde oft als methodisch wie inhaltlich vorbildliche Textanalyse und -interpretation gepriesen¹²⁴.

120 Berger, Art. Gnosis, a.a.O. 533. Vgl. auch Colpe, Art. Gnosis, a.a.O. 573, der hier von der Einsicht spricht, "daß die meisten bisher bekannten gnostischen Systeme mindestens auch auf ein synkretistisches oder Semi-Judentum zurückzugehen scheinen".

121 K. Rudolph nennt im Vorwort zum Gnosis-Band der "Wege der Forschung" (a.a.O. XVI) neben Quispel noch G. Kretschmar, H.-M. Schenke, S. Arai, H.J.W. Drijvers und sich selbst, als Gegner dieser These H.J. Schoeps und W.C. van Unnik (er bezieht sich dabei allerdings nur auf die in diesem Band vertretenen Forscher).

122 Vgl. zu dieser Schwierigkeit den Beitrag von H.J.W. Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem (1967/68), ebd. 798-841, bes. 833.

123 Vgl. Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma 1976 (= Nuovi Saggi, 66), 155. Von einer "Revolution" spricht im Anschluß an Jonas auch P. Pokorny, Der Ursprung der Gnosis (1967), in: Rudolph, Gnosis (WdF), a.a.O. 749-767; 755. Auf die "stark anti-judaistisch" orientierten Elemente im Gnostizismus verweist auch Drijvers, Ursprünge, a.a.O. 831 f. Vgl. weiter dazu Colpe, Siegel der Propheten, a.a.O. 123 ff.

124 Vgl. z.B. A.F. Segal, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism, Leiden 1977 (= Studies in Judaism in Late Antiquity, 25). Segal sieht den Ansatzpunkt für die gnostische Vorstellung vom Demiurgen in einer rabbinischen Exegese-Tradition, wonach es im Himmel "zwei Gewalten" gebe, Gott und einen - zunächst noch positiv gedeuteten - obersten Engel und Gehilfen. In der Auseinandersetzung zwischen den Rabbinen, den Christen und anderen sektiererischen jüdischen Gruppen sei es zu einer gnostischen Radikalisierung der "zwei-Gewalten-Lehre" gekommen, vgl. ebd. bes. 265. Auf Petersons "Anagke"-Aufsatz bezieht sich Segal S. 189. Vgl. auch ders., Hellenistic Magic, in: Broek/Vermaseren, Studies in Gnosticism (FS Quispel), a.a.O. 349-375; 353 (Segal meint hier, es sei Peterson zwar nicht gelungen, den Anthropos des jüdischen Gebetes mit Adam in Verbindung zu bringen, doch sei sein Grundverständnis der hier vorliegenden magischen Praxis korrekt). In eine ähnliche Richtung wie Segals Untersuchung zu den "Two Powers" geht die schon erwähnte Untersuchung von Fossum, The Name of God, der sich besonders mit der samaritanischen Gnosis, also z.B. mit Simon Magus, befaßt. Fossum greift auf die von Peterson "bewundernswert analysierten" Texte S. 281 f zurück und merkt dazu an, die Gelehrten hätten Petersons These offensichtlich akzeptiert. Er verweist dabei auf Colpe, Conzelmann und E. Brandenburger. Brandenburger hatte 1962 in einer exegetisch-religionsgeschichtlichen Untersuchung zu Röm 5,12-21 bzw. 1 Kor 15 (Adam und Christus, Neukirchen 1962 [= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 7]) ausführlich von Petersons *Anagke*-Aufsatz Gebrauch gemacht, vgl. dortselbst das Autorenverzeichnis. Peterson hatte in seinem Aufsatz übrigens selbst darauf hingewiesen, daß seine Ergebnisse zum Verständnis des judenchristlichen Hintergrunds bestimmter Vorstellungen und Texte im Neuen Testament (z.B. für den Hymnus in Phil 2) von Bedeutung seien (vgl. bes. 121). Mit größtem Lob bedacht wurde der *Anagke*-Aufsatz auch von J. Doresse, The Secret Books of the Egyptian Gnostics, New York 1970, vgl. zu Petersons "excellent insight" und "penetrating" bzw. "very exact analyses" 107-109, 154, 289, 291, 295. Vgl. weiter schon 1951 H.-Ch. Puech, La Gnose e i Tempi, in: Eranos-Jahrbuch 20 (1951), 57-113; 104 Anm. 64; sowie neuerdings Filoramo, History of Gnosticism, a.a.O. 88

g) Peterson als Pionier religionsgeschichtlicher Forschung

Diese Darstellung konnte nur Petersons Anfänge als Gelehrter der Religionsgeschichte näher behandeln und mußte sich im Blick auf die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen Quellenforschung und deren Rezeption mit einigen Hinweisen begnügen. Es ist deutlich geworden, wie schnell er sich als junger Forscher in das überaus komplizierte Gebiet der vorderorientalischen Sekten, Kulte und Religionen nicht nur materiell einarbeitete, sondern auch früh einen erstaunlichen Scharfblick für methodologische Fragen entwickelte. Hätte er in den 20er Jahren die Kritik an den Hypothesen der damaligen Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule veröffentlicht, so wäre die Forschungsgeschichte in Deutschland in einigen Fragen vielleicht anders verlaufen. In dieser Hinsicht ist es bedauerlich, daß die Wirren um seine Konversion und der damit verbundene Bruch in seiner akademischen Karriere eine tiefergehende, kontinuierliche Einflußnahme Petersons auf das wissenschaftliche Geschehen hierzulande weitgehend verhinderte. Die Skizze der Mandäerkontroverse zeigte, daß Peterson seine allgemeinen Einwände gegen die Quelleninterpretation einiger Kollegen auch an einer bestimmten Sachfrage - letztendlich erfolgreich - konkretisieren konnte, mögen auch seine Ginza-Analysen im einzelnen vielleicht "halsbrecherisch" gewesen sein¹²⁵ und mag seine extreme Spätdatierung der Mandäer sowie seine detaillierte Theorie über ihren sektengeschichtlichen Stammbaum wenig Liebhaber gefunden haben. Seine später entwickelte Theorie vom jüdischen Ursprung der Gnosis zeigt, daß er nicht nur groß darin war, schlecht fundierte Hypothesen seiner Kollegen zu demontieren, sondern selbst durchaus in der Lage war, anhand von einzelnen Textanalysen umfassende Lösungen komplexer Fragen anzubieten. Seine These über den Ursprung der Gnosis wurde - zumindest in ihrer Grundinspiration - von den Forschungen anderer Gelehrter bestätigt. Dasselbe gilt von Petersons Hinweisen auf die historische wie theologische Bedeutung des Judenchristentums vor allem in Syrien¹²⁶ und von seinen Anregungen zum neuen Verständnis der Anfänge der christlichen Askese¹²⁷. In allen diesen Forschungsbereichen hat Peterson religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Pionierarbeit geleistet¹²⁸. Die Anerkennung dieser Pionierarbeit schließt nicht aus, daß man - etwa im Blick auf einige vielleicht allzu hypothetische Vorstöße des letzten Lebensjahrzehnts - auch die Grenzen mancher Versuche sieht; die Erkundung von Neuland ist immer auch ein Wagnis mit nie ganz gewissem Ausgang.

Auch wenn viele Forschungsbeiträge des Religionshistorikers Peterson in der Form ihrer Darbietung den systematisch orientierten Theologen wie eine unergiebigere, entlegene Wüstenei der historischen Wissenschaft anmuten - auch diese Wüste war ein asketischer Zufluchtsort¹²⁹ -, so war für Peterson selbst doch die Theologie die oft fast verborgene Basis und zugleich der Bezugspunkt seiner Arbeit. Vermutlich war es im letzten die Ver-

bzw. 220 Anm.3. Der Nachweis positiver Referenzen auf diesen Aufsatz bei anderen Autoren ließe sich noch leicht erweitern.

¹²⁵ Vgl. *Rudolph*, Die Mandäer I, a.a.O. 23.

¹²⁶ Vgl. unten S. 158, 295.

¹²⁷ Vgl. unten Exkurs 5.

¹²⁸ Vgl. auch die Würdigung von Petersons "epochemachenden" Forschungsbeiträgen seitens *Daniélous*: Peterson sei "einer der großen Pioniere in der Erneuerung der Studien über das alte Christentum" gewesen, in: *Bulletin d'histoire*, a.a.O. 570 ff.

¹²⁹ Vgl. Tagebucheintragung, 16.6.1949: "Sich vor den Menschen verstecken können, sollte der primitivste Anstand denen gebieten, die es mit dem Geiste zu tun haben. Und wenn Antonius in die Wüste floh, so wäre das heute zu direkt, wir müssen heute andere Wüsten suchen, z.B. die Wissenschaft."

ankerung im Glauben der Kirche, die den jungen Peterson davor feite, einigen glänzenden Hypothesen seines Lehrers Reitzensteins und dessen Mitstreiter zu erliegen. Die Fehler, die er in ihren Erklärungen des Neuen Testaments und seines Umfeldes nachweisen zu können glaubte, wurzelten seiner Überzeugung nach in deren Grundirrtum, eine historische Darstellung des Urchristentums sei ohne die Voraussetzung der Theologie möglich. Im selben Maße als sie die kirchlich-dogmatische Deutungstradition vom Wesen Jesu Christi, von der Kirche und von den Sakramenten (etc.) abblendeten, meinte Peterson, wurden sie blind für den besonderen Inhalt des christlichen Glaubens, wie ihn das Neue Testament überliefert, ließen hingegen unbesehen außerchristliche oder häretische Vorstellungen der Antike und nicht hinterfragte Ideologeme ihrer Gegenwart Einzug halten in die Erklärung des christlichen und außerchristlichen Schrifttums. Damit wurden notwendig auch *historisch*, so fand Peterson, viele einzelne Probleme verkehrt angegangen:

"Und doch ist es ja unmöglich, alle diese Einzelfragen richtig zu beantworten, wenn man sich im Zentrum geirrt hat. Die historischen Irrtümer in der Theologie des XIX. Jahrhunderts gründen letzthin in dogmatischen Irrtümern. Solange diese nicht aufhören, wird auch ein richtiges Verständnis des Neuen Testaments nicht möglich sein; vielmehr wird sich die Forschung notwendig so gestalten müssen, wie ich Ihnen das an Beispielen deutlich zu machen versucht habe. Die wahre Wissenschaft wird immer nur der dogmatisch Korrekte zu treiben vermögen - und er wird sie treiben, wenn es nötig ist, ob er ihr gleich nur eine relative Bedeutung zumißt."¹³⁰

130 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohns, Ms S. 77 f. Angesichts der großen Wertschätzung, die Peterson für Clemens von Alexandrien hegte, scheint es mir nicht ausgeschlossen, daß in dieser Passage - bewußt oder unbewußt - einige Formulierungen der Stromateis anklingen, vgl. Strom 7,94,5f: "...es müssen diejenigen in größtem Ausmaß irren, welche die größten Dinge angreifen, wenn sie nicht von der Wahrheit selbst den Kanon der Wahrheit erhalten haben und besitzen. Sind sie aber einmal vom rechten Weg abgekommen, so irren sie natürlich meistens auch im einzelnen, weil sie kein Kriterium des Wahren und Falschen haben, welches geübt ist, sich für das Notwendige sicher zu entscheiden." Vgl. außerdem zuvor (6,83,1) folgenden Passus: Der Gnostiker (im Sinne des Clemens also der vollendete Christ) wird "nicht von dem ablassen, was zum Fortschritt in den enzyklischen Wissenschaften und in der hellenischen Philosophie beiträgt, aber nicht in erster Linie, sondern aus Notwendigkeit und infolge des Zwangs der Umstände". (Die Teppiche, hrsg.v. C.A. Bernoulli in der Übersetzung von F.Overbeck, Basel 1936).

VII. DIE KUNST DES SEHENS : PHÄNOMENOLOGISCHE ELEMENTE IN DER THEOLOGIE

"Der Hunger nach einer Wesenserkenntnis des Wirklichen läßt sich auf die Dauer nicht unterdrücken."¹

1. Begegnung und Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und seiner Schule

Neben der Religionsgeschichtlichen Schule war die Göttinger Phänomenologie die zweite Forschungsrichtung, von der sich Peterson nachhaltig beeinflussen ließ. Vor allem in der Kritik von "Was ist Theologie?" wurde auf phänomenologische Beimischungen in der theologischen Sichtweise Petersons hingewiesen, so von Barth, Bultmann² und Przywara. Allerdings wußte man Petersons "Phänomenologie" nur schwer einzuordnen: Während Barth Peterson eines "katholisierenden Phänomenologismus" bezichtigte³, sprach umgekehrt Przywara von einem protestantisierenden "transzendentalen Idealismus des Objekts" husserlscher Herkunft⁴. Den Gründen und der Berechtigung dieser Urteile gilt es im folgenden nachzugehen, zumal Peterson selbst gegenüber Jacques Maritain der Phänomenologie eine Schlüsselrolle in seinem theologischem Werdegang zuerkannt hat: "C'est grâce à la phénoménologie que ses yeux commencèrent, nous dit-il, de s'ouvrir sur la vraie nature de la théologie."⁵

a) Phänomenologie in Göttingen

Edmund Husserl lehrte zwischen 1901 und 1916 zunächst als außerordentlicher, ab 1906 als ordentlicher Professor Philosophie in Göttingen⁶. 1900/01 hatte er die zweibändigen "Logischen Untersuchungen" veröffentlicht, die zum Kursbuch der Phänomenologen werden sollten, 1911 erschien in der Zeitschrift "Logos" die Programmschrift "Philosophie als strenge Wissenschaft", 1913 schließlich als erster Band des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung die "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I" - um hier nur die Veröffentlichungen aus dem

1 K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze, Rottenburg 1923², 116.

2 Vgl. unten S. 516; vgl. zu Petersons Beziehungen zur Phänomenologie auch *Bolgiani*, *Pensiero e l'opera*, a.a.O. 11, 50; *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 99 f.

3 Kirche und Theologie (1925), a.a.O. 652.

4 Neue Theologie? Das Problem protestantischer Theologie, in: *Stimmen der Zeit* 111 (1926), 348-360; 358 f.

5 J. Maritain, Préface au "Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église" (Oeuvres complètes), a.a.O. 1115 ("Dank der Phänomenologie - so sagte er uns - begannen sich seine Augen zu öffnen für die wahre Natur der Theologie").

6 Vgl. zu Leben und Werk K. Held, Einleitung zu E. Husserl, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart 1985, 5-51; 7 ff; H. R. Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München 1988. Aus der Fülle der Sekundärliteratur zu Husserl sei hier ferner erwähnt W. Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München 1987; E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt 1987; E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München 1987 (= *Handbuch Philosophie*), E. W. Orth, *Profil der Phänomenologie*. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Freiburg/München 1989 (= *Phänomenologische Forschungen*, 22). Zur phänomenologischen Bewegung insgesamt vgl. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement I. A Historical Introduction*, The Hague 1960 (= *Phaenomenologica*, 5).

Zeitraum zu nennen, in dem Peterson als Göttinger Student mit der Phänomenologie in Berührung kam. Die radikale Erneuerung der Philosophie als strenger Wissenschaft, die Husserl anstrebte, wandte sich gegen mehrere Tendenzen, die in der Philosophie im ausgehenden 19. Jahrhundert anzutreffen waren: gegen die systemphilosophische Eigenart von Konstruktion und Deduktion, gegen eine reine Historisierung philosophischer Forschung, gegen das Aufsaugen philosophischer Fragestellungen durch die empirische Psychologie (wiewohl die Phänomenologie auch aus ihr hervorgegangen war) im besonderen und durch die Methodik der Naturwissenschaften im allgemeinen, aber auch gegen eine Auffassung, die Philosophie mit "Weltanschauung" gleichsetzte. Demgegenüber war es das Ziel der Phänomenologie, sich vorurteilsfrei der Erkenntnis der "Sachen selbst" zu widmen und zwar durch ein genaues Hinsehen, eine methodisch geschulte und disziplinierte Anschauung.

"Wenn diese Untersuchungen von den phänomenologisch Interessierten als hilfreich empfunden werden", schreibt Husserl 1913 im Vorwort zu einer Neuauflage der "Logischen Untersuchungen"⁷, "so liegt es darin, daß sie nicht ein bloßes Programm darbieten (und gar eins jener hochfliegenden Art, womit die Philosophie so überreich bedacht ist), sondern Versuche wirklich ausführender Fundamentalarbeit an den unmittelbar erschaute und ergriffenen Sachen; und daß sie sich selbst da, wo sie kritisch verfahren, nicht in Standpunktserörterungen verlieren, vielmehr den Sachen selbst und der Arbeit an ihnen das letzte Wort belassen."

Mit der "Sache selbst" ist nun freilich nicht in grob "realistischer" Manier der bewußtseinstranszendente Gegenstand der Außenwelt gemeint. Vielmehr sucht die phänomenologische Betrachtung die traditionelle Dichtomie von Außenwelt und Bewußtsein zu überwinden, indem sie von der Intentionalität des Bewußtseins ausgeht, d.h. von der Einsicht, daß das Bewußtsein selbst immer Bewußtsein von etwas ist, daß das Bewußtsein selbst Intentionalität ist. Die Akte des Bewußtseins beziehen sich immer schon auf einen Gegenstand, d.h. sie werden von den Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes (von seinem "Wesen") bestimmt, und die Gegenstände ihrerseits sind als gegenständliches Korrelat innerhalb der Beziehungsweisen gegeben. Phänomenologie in diesem Sinne beschränkt sich darauf, Wesenslehre von bestimmten Seinsregionen (Gegenstandsbereichen; regionale Ontologien) und den ihnen entsprechenden intentionalen Akten zu sein⁸. Jede "originäre Anschauung" ist "Rechtsquelle der Erkenntnis": Alles, "was sich uns in der 'Intuition' darbietet", ist "einfach hinzunehmen (...), als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt"⁹. Anders ausgedrückt: der Gegenstand wird als Korrelat der *Noesis*, als *Noema* d.h. als "Gegenstand-im-Wie-seiner-Gegebenheit" (W.Marx) aufgedeckt¹⁰. Ausgangspunkt der phänomenologischen Untersuchung bildet darum zwar die natürliche, vorphilosophische Welterfahrung; im Vordringen zu den Wesenssachverhalten, zur eidetischen Allgemeinheit, ist das faktische Dasein bestimmter Beispielfälle jedoch irrelevant (z.B. das Eidos von "rot" ist unabhängig vom Vorliegen eines bestimmten Dinges, das rot ist). Husserl hat allerdings in den weiteren Ausführungen seiner "Ideen" diese eidetische Reduktion radikalisiert. Die "phänomenologische Fundamentalbetrachtung" hebt damit an, daß überhaupt die naive Voraussetzung,

7 Bd. 1, Halle 1922³, X.

8 Vgl. Kapitel 1. der "Ideen" (Husserliana, III/1).

9 Ebd. 52, betitelt als das "Prinzip der Prinzipien" (Sperrungen im Original habe ich weggelassen).

10 Vgl. zu *Noesis* und *Noema* ebd. §§ 87-96; S. 216-241.

daß die Gegenstände einer an sich existierenden Welt angehören, außer Kraft gesetzt wird: Im Vorgang der *Epoché* ist vom Glauben an die an sich seiende Weltwirklichkeit abzusehen, ist diese "mit einem Schlage" einzuklammern¹¹. Durch die "phänomenologische Reduktion" enthüllt sich das "in der universalen *Epoché* seiner Geltung beraubte Sein der Welt (...) als Erscheinen-für-das-Bewußtsein"¹², und die solchermäßen in eine Transzendentalphilosophie gewandelte Phänomenologie, die nach den Gesetzmäßigkeiten dieses intentionalen Erscheinens sucht, enthüllt sich als "Variante des neuzeitlichen Idealismus"¹³.

Husserls Schüler, die sich jeweils in einem Münchener und einem Göttinger Kreis (der sich 1910 zur "Philosophischen Gesellschaft" konstituierte) zusammenfanden, haben diese transzendental-idealistische Wendung ihres Lehrers zum großen Teil nicht mitvollzogen. Für den Göttinger Schülerkreis als solchen war es sogar ein Signum, sich Husserls transzendentelem Idealismus zu widersetzen¹⁴: "Alle jungen Phänomenologen waren unterschiedene Realisten."¹⁵ Sie sahen in Husserls Wende einen Verrat am ursprünglichen Programm, durch die phänomenologische Methode zur Fülle der "Sachen selbst" durchzudringen. Adolf Reinach, der Assistent Husserls, wurde zum eigentlichen Mittelpunkt des Göttinger Kreises. Hedwig Conrad-Martius hat in ihm, der präzise den von Husserl in den "Logischen Untersuchungen" aufgewiesenen Weg weiterging, die reinste Verkörperung des Phänomenologen gesehen¹⁶. Reinach rezipierte ebenfalls nicht das in den "Ideen" vorgestellte Programm einer "reinen Phänomenologie", sondern substituierte seinen Forschungen eine Art von platonischem Realismus, der den Wesenheiten und Werten einen bewußtseinsunabhängigen Status zuerkannte¹⁷. Bei den häufigen, meistens in Abwesenheit von Husserl stattfindenden Treffen des Göttinger Kreises tendierte man zu einer Art von Sachbetrachtung, die Husserl selbst abschätzte als "Bilderbuchphänomenologie" bezeichnete: Auch das Bouquet des Weines und der Rauch des Tabaks erschienen hier als würdige Gegenstände phänomenologischer Anschauung¹⁸, und Adolf Reinach soll einmal ein Semester lang über das Ding des Briefkastens nachgedacht haben¹⁹. Die Bedeutung der Schüler Husserls gründet sich freilich auf Untersuchungen, die gewichtigeren Themen gewidmet waren²⁰.

b) Petersons Begegnung mit der Göttinger Phänomenologie

Erik Peterson kam bereits während seiner ersten beiden Göttinger Semester (SS 1912/WS 1912/13) in Kontakt mit der Göttinger Phänomenologie: Er hörte in dieser Zeit nämlich Vorlesungen Husserls²¹. Weitere biographische Berührungen zum Kreis der Phänomeno-

11 Vgl. Ideen I, §§ 31,32; S. 63-69.

12 Held, Einleitung, a.a.O. 40.

13 Ebd. 39.

14 Vgl. K.Schuhmann, Lipps (Dilthey-Jahrbuch 1990), a.a.O. 171.

15 Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie, a.a.O. 220.

16 Vgl. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, a.a.O. 195 f.

17 Vgl. Spiegelberg, ebd. 201; Ströker (in: Ströker/Janssen, Phänomenologische Philosophie, a.a.O.), 65.

18 Vgl. Spiegelberg, a.a.O. 170

19 Vgl. H.-G.Gadamer, Die phänomenologische Bewegung, in: Ders., Kleine Schriften III: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger, Tübingen 1972, 150-189; 152.

20 Vgl. dazu z.B. die genannten Darstellungen Spiegelbergs und Strökers.

21 Vgl. Göttinger Lebenslauf vom 14.2.1920, außerdem Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 79, wohl in Bezug auf den Bonner Lebenslauf Petersons. Husserl bot damals folgende Veranstaltungen an: Philosophische

logen haben wir schon erwähnt: Die frühe Bekanntschaft und spätere enge Freundschaft Petersons mit Anne Reinach und Hans Lipps, die in den Studienjahren gewachsene Freundschaft mit dem damaligen Husserl-Schüler Martin Thust, die Bekanntschaft mit Edith Stein²² sowie der intensive Austausch mit Hedwig Conrad-Martius Anfang der 20er Jahre. 1921 schon erkundigte sich Peterson bei Haecker nach Dietrich von Hildebrand²³, den er auch künftig bei seinen Münchener Aufenthalten traf. Hildebrand war 1914 vor allem unter dem Einfluß Max Schelers zur katholischen Kirche konvertiert²⁴. Auf Hildebrands Untersuchungen zur Tiefe der Person hat Peterson 1925 in seinem Aufsatz zur "Theorie der Mystik" verwiesen²⁵. Nicht zuletzt im Blick auf Bemerkungen in den diversen Briefwechseln kann man annehmen, daß Peterson der Personenkreis der Phänomenologen insgesamt recht vertraut war²⁶ und diese Bekanntschaften bereits aus dem Zeitraum vor 1920 stammten. Über Anne Reinach befreundete sich Peterson auch mit deren Ehemann Adolf Reinach²⁷. Es ist demnach wahrscheinlich, daß er auch die Schriften Reinachs studiert hat, insbesondere dessen Vortrag "Über Phänomenologie" von 1914²⁸. Max Scheler hielt sich in diesen Jahren vor 1920 auf Einladung der "Philosophischen Gesellschaft" jedes Semester einige Wochen in Göttingen auf, um vor diesem Kreis in nicht-universitären Räumen Vorträge zu halten²⁹. Es ist möglich, daß Peterson auch Scheler bereits in dieser Zeit, da jener gerade "ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt für sie zu werben verstand"³⁰, flüchtig kennenlernte. Bolgiani datiert die Bekanntschaft zwischen Peterson und Scheler erst auf die Bonner Zeit Petersons³¹. In der Einleitung zum Abdruck von Petersons Nachruf auf Scheler in der kulturellen Beilage der "Germania" - diese Einleitung dürfte von Paul Adams stammen, der vor seinem Wechsel nach Berlin dem Bonn-Kölner-Freundeskreis Petersons angehörte - steht, daß "Peterson den Scheler in der letzten Periode sehr gut kennt". Peterson hat sich in diesem Nachruf wiederholt auf Gespräche mit Scheler bezo-

Übungen über Lotzes Erkenntnistheorie (Seminar, SS 1912), Logik und Einleitung in die Wissenschaftslehre (Vorlesung WS 1912/13), Metaphysische und wissenschaftstheoretische Übungen über Natur und Geist (Seminar WS 1912/13), vgl. den Anhang bei R.Bernet/I.Kern/E.Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1989, 221.

22 Am 27.2.1935 schrieb Edith Stein an M.Petra Brüning OSU: "Den Aufsatz von Peterson in der B.M. [Benediktinische Monatschrift] habe ich auch mit viel Freude gelesen. Peterson ist ein alter Bekannter von mir, von Göttingen her." Vgl. E.Stein, Selbstbildnis in Briefen, 2.Teil 1934-1942, Freiburg/Basel/Wien 1977 (= Werke, 9), 32. E.Stein bezieht sich hier entweder auf Petersons Aufsatz "Himmliche und irdische Liturgie" (Bibl. Nr. 86) oder die "Theologie des Kleides" (Bibl. Nr. 92). Vgl. auch oben S. 198, 235 ff; zu Thust vgl. 61 f.

23 Vgl. Peterson an Haecker, 24.4.1921.

24 Vgl. zu Leben und Denken Hildebrands: J.Seifert, Dietrich von Hildebrand (1899-1977) und seine Schule, in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffer, Christliche Philosophie Bd. 3 (1990), a.a.O. 172-200.

25 Vgl. Zur Theorie der Mystik, 149 Anm.1. Genauer handelt es sich um Hildebrands Schrift "Sittlichkeit und ethische Werkerkenntnis", in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5 (1922), 462-602; selbständig Darmstadt 1969 und Vallendar/Schönstatt 1982 (hrsg. von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft).

26 In einem Brief von Anne Reinach an Peterson vom 27.1.1934 ist beispielsweise davon die Rede, daß Alexandré Koyré Peterson ein Buch geschickt habe.

27 So Bolgiani, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 53, mit Berufung auf eine gemeinsame Freundin von Anne Reinach und Erik Peterson.

28 1921 wurde der Text zusammen mit den anderen Untersuchungen Reinachs von den Schülern unter dem Titel "Gesammelte Schriften" (Halle 1921) publiziert, vgl. ebd. 379-405.

29 Vgl. Stein, Leben, a.a.O. 228.

30 Ebd. 229 f. Zu den "katholischen" Elementen in Schelers Philosophie und seinem großen Einfluß auf die katholische Theologie und Philosophie vgl. H.M.Schmidinger, Max Scheler (1974-1928), in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffer, Christliche Philosophie Bd. 3, a.a.O. 89-111.

31 Vgl. Il Pensiero e l'opera, a.a.O. 11.

gen, die vermutlich während seinen Ausflügen ins gesellige Leben Kölns³² geführt wurden. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß vor dieser engeren persönlichen Bekanntschaft bereits Schelers erstmals 1915 erschienene Aufsatzsammlung "Vom Umsturz der Werte" auf Peterson einigen Eindruck machte. In der Vorlesung zur Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts (WS 1922/23) empfahl er "die z.T. außerordentlich feinen Gedankengänge" dieses Buches seinen Schülern dringend zur Lektüre³³. Ansonsten taucht in seinen Vorlesungen nur noch der "späte" Scheler auf, dessen dualistische und pantheistische Neigungen Peterson als Repristination gnostischer Weltsicht ablehnte³⁴. Scheler seinerseits konnte sich für Petersons "Was ist Theologie?" natürlich auch nicht erwärmen³⁵.

Peterson hat es 1920 als "größten Mangel" seiner Ausbildung bezeichnet, daß er "nicht die Schulung bei Husserl mitgemacht habe"³⁶. Das heißt allerdings nicht, daß er sich nicht durch Lektüre einiges an phänomenologischem Gedankengut angeeignet hätte. Nach Ausweis der Lektürehefte hat er Husserls "Philosophie als strenge Wissenschaft" gelesen. Die meist kurzen Sätze, die er sich hier notierte, beziehen sich zunächst auf die Einsicht, daß historische Tatsachen Ideen nicht begründen und nicht widerlegen könnten. Die Historie könne "wie gegen die Möglichkeit absoluter Gültigkeit überhaupt, so im besonderen gegen die Möglichkeit einer absoluten d.i. wissenschaftlichen Metaphysik und sonstigen Philosophie nichts Relevantes vorbringen"³⁷. Weiter notiert sich Peterson aus dieser Programmschrift, daß alles Leben Stellungnehmen sei³⁸, daß Weltanschauungen

32 Vgl. oben S. 244; sowie Bibl. Nr. 46.

33 Vgl. hier 12. Vorlesung. Peterson knüpft diese Lektüreempfehlung an eine Bemerkung über Schelers treffliche Unterscheidung zwischen Humanitätsideal und christlicher Liebesidee. Er dürfte dabei an den Aufsatz "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" gedacht haben, vgl. Vom Umsturz der Werte Bd. I, a.a.O. 150 ff.

34 Peterson meinte, daß Scheler eine immerhin so reale Beziehung zum christlichen Glauben unterhalten habe, daß er auch nach seiner Abwendung vom katholischen Glauben eines reinen Skeptizismus nicht mehr fähig gewesen sei, sondern notwendig der Häresie einer gnostischen Metaphysik verfallen mußte, vgl. Nachruf auf Scheler (1928), 166. Vgl. in den Vorlesungen z.B. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,27, Ms S. 59 f (gegen die "heutige Vermännlichung der Frau und die Verweiblichung des Mannes"): "Er [Paulus] hätte jener gnostisch-metaphysischen Deutung, die der Kölner Philosoph Scheler kürzlich diesem und allen andern Phänomenen der Gegenwart gegeben hat, eine theologische Deutung entgegengestellt, in der nicht von 'schicksalhafter Notwendigkeit' nur in dem Sinne gesprochen wäre, daß aller Schuld auch ihre Strafe folgt und daß der Schuld des Abfalls von Gott notwendig dann auch eine - um die Terminologie Schelers zu gebrauchen - um so tiefere Verfallenheit an die Relativität der irdischen Situation korrespondieren muß." Im Paragraphen über das "Mysterium des Menschensohnes" (Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre), Ms S. 28 f, zum "Urmensch-Mythos": "Beachten Sie bitte den ganz aktuellen Sinn dieser Spekulation. Ich glaube nicht, daß Scheler heute viel mehr als diese Sektenlehre zum besten geben wird und kann. Alle Theologie ist danach in Wahrheit nur Anthropologie. Anthropologie des Menschen überhaupt, der sich unter immer neuen Namen verbirgt und der aus seinem Gestaltwandel heraus von Gott und vom kommenden Reich prophezeit, solange diese Welt besteht. Erst wenn diese Welt einmal aufhört, wird auch der Urmensch zur Ruhe kommen, wieder aufhören zu prophezeien. Das ist doch wohl der Sinn dieses Mythos." Vgl. auch "Ein manichäischer Bücherfund in Ägypten" (1933/34), 402: "Im Manichäismus (...) ist es nicht so sehr die Gestalt Manis gewesen, die in der Erinnerung der Kirche fortlebt, als der Typus einer dualistischen Lehrform, die der Verkündigung der Kirche in beständiger Wiederholung durch alle Jahrhunderte gleichsam ein Schatten folgt. Der Dualismus dieser Häresie - Max Scheler hat sie am Schluß seines Lebens erneuert - besagt, daß Gott - als Geist - ohnmächtig ist in dieser Welt, jedoch von Menschen, die im Besitz des 'Erlösungswissens' sind, aus dieser seiner Ohnmacht befreit wird."

35 In einem Brief von Waldemar Gurian an Peterson kann man lesen, der "Propaganda-Chef" des Verlags Cohen habe erzählt, daß sich "Scheler - nicht weiter verwunderlich und Sie nur ehrend - ablehnend" über die Schrift geäußert habe. Auguste Schorn erinnert sich in einem Glückwunschbrief zu Petersons 65. Geburtstag (vom 4.6.1955) an Schelers Reaktion auf den Aufsatz: " - ich höre noch Scheler damals [...] mit allen (echten oder vorgetäuschten) Zeichen des Entsetzens mich fragen, ob ich ihn gelesen hätte".

36 An Haecker, 22.12.1920.

37 Vgl. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt 1964, 53.

38 Vgl. ebd. 65.

streiten, aber nur die Wissenschaft Entscheidungen fällen könne, die den "Stempel Ewigkeit" trügen³⁹, und schließlich, daß es dem "wahrhaft Vorurteilslosen" gleichgültig sei, ob "eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder Paracelsus" herstamme⁴⁰.

Gerade im Blick auf diese Programmschrift Husserls kann man feststellen, daß sich Peterson mit Husserl darin einig war, welchen Versuchungen die Philosophie bzw. in Petersons Fall die Theologie *nicht* nachgeben dürfe (Historismus, Psychologismus, weltanschaulicher Relativismus etc.). Petersons Althaus-Aufsatz und "Was ist Theologie?" sind ja ebenfalls Versuche, die eigene Disziplin vor der Selbstauflösung in andere Wissenschaften zu retten und sie auf die ihr zugehörigen, der Relativierung enthobenen Grundlagen zu stellen.

Im Konvolut der Notizzettel Petersons finden sich etliche Blätter, die mit Überlegungen zum Wesen der "Erscheinung" gefüllt sind. Aus welchem Anlaß sie entstanden sind, kann man nicht sicher feststellen, jedenfalls wird in ihnen auf die Noesis-Noema-Begrifflichkeit Husserls Bezug genommen; vielleicht hat Peterson also auch die "Ideen" studiert. Auch wenn er dem Husserlschen Programm der "Ideen" nicht folgte, wie gleich noch zu zeigen ist, so hat er Husserl anscheinend weiterhin besonders geschätzt: 1937 noch meinte Anne Reinach, Peterson würde sich über ein "Buch mit Husserls eigenhändiger Eintragung" gewiß besonders freuen⁴¹.

Schließlich gibt es im Nachlaß ein vierseitiges Fragment, das zeigt, daß sich Peterson zeitweilig an phänomenologischen Analysen im engeren Sinne (also nicht im Rahmen eigentlich theologischer Fragestellungen) versucht hat. Das Fragment ist überschrieben "Zur Phänomenologie der Geschichte" und befaßt sich mit der Frage, wie durch eine Reihe von Reduktionen zum raum- und zeitlosen historischen Bewußtsein überhaupt und dem ihm entsprechenden historischen Faktum überhaupt - unter Aussetzung des metaphysischen Existenzialurteils - vorzudringen sei und in welcher Beziehung eine solche phänomenologische Betrachtung der Geschichte zur Geschichtsschreibung stehe. Über eine Reihe vorläufiger Bemerkungen und Anmerkungen hinaus ist dieses Unternehmen allerdings nicht gediehen.

c) Erkenntnistheoretische Einstellungen und Kritik einer reinen Phänomenologie

Im zweiten Tagebuch Petersons finden sich neben den vorherrschenden, von Kierkegaard inspirierten Gedanken auch Fragmente von philosophischen Reflexionen anderer Herkunft (etwa aus der Quelle des Platonismus und dem Werk Schopenhauers), darunter auch Überlegungen und Erfahrungen, die deutlich phänomenologischen Fragestellungen entspringen. Sie tragen hier allerdings nicht den Charakter nüchterner Wissenschaftlichkeit, sondern sind geprägt von jener "radikalsten Lebensnot" in der Stellungnahme zur Wirklichkeit, die Husserl schon früh als Signum seiner Gegenwart betrachtete⁴².

³⁹ Vgl. ebd. 67.

⁴⁰ Vgl. ebd. 71.

⁴¹ Karte von Anne Reinach an Peterson, 23.2.1937. Um welches Buch es sich handelte, welcher Gestalt und für wen bestimmt diese "Eintragung" Husserls war, geht aus der Karte nicht hervor.

⁴² Vgl. Philosophie als strenge Wissenschaft, a.a.O. 65.

Dieser ganz unwissenschaftliche und existentielle Charakter der philosophischen Wendungen im 2. Tagebuch ist zu berücksichtigen, wenn mit Hilfe dieser Notate nun zunächst einige Grundzüge in Petersons Stellung zur Erkenntnistheorie Kants skizziert werden, die dann auch seine Haltung gegenüber der Phänomenologie Husserls verständlich werden lassen.

*Exkurs 10: Die Phänomenalität der Welt und die Realität Gottes -
Erfahrungen mit Immanuel Kant*

Die Aufzeichnungen des zweiten Tagebuchs sowie die verstreuten Notizen lassen erkennen, daß sich Peterson mit den Analysen Kants wie mit den Spekulationen der deutschen Transzendentalphilosophie befaßt hat⁴³. Nirgends findet sich freilich eine zusammenhängende und detaillierte Auseinandersetzung. Die einzelnen Notizen haben den Charakter holzschnittartiger Verallgemeinerungen und intendieren keine objektive Darstellung. Vielmehr werden von vornherein philosophische Entwürfe entweder vor dem Hintergrund feststehender christlicher Glaubensinhalte oder in bezug auf existentielle Lebensfragen betrachtet - wobei diese beiden Möglichkeiten bei Peterson letztlich in eins fallen. Es soll hier nicht näher überlegt werden, ob und inwieweit es zulässig ist, bestimmte Konzepte und Begriffe eines philosophischen Programms aus dem ursprünglichen Zusammenhang zu reißen und von der Theologie aus zu kritisieren und umzudeuten, zumal Peterson mit solchen Überlegungen ja auch nicht an die Öffentlichkeit gegangen ist; sie dienen ihm zur persönlichen und manchmal auch nur vorläufigen Orientierung. Aus den bruchstückhaften Notizen zur Erkenntnistheorie Kants läßt sich also kein großer philosophischer Entwurf herauslesen, der in seinen Details im Licht der verwickelten *innerphilosophischen* Kontroverse zwischen Idealismus und Realismus⁴⁴ beleuchtet werden könnte.

Im 2. Tagebuch Petersons spiegelt sich das Ringen um eine geistige Existenz, die sich in der ständigen Bewegung der Reflexion aufgewühlt und in Frage gestellt sieht⁴⁵. Alles Verlangen richtet sich auf sichere Fixpunkte *außerhalb* des reflektierenden Subjekts, die nicht mehr in diesen Strudel des Denkens und in die Bodenlosigkeit des sich selbst in seiner individuellen Vorfindlichkeit undurchsichtigen und durch seine Endlichkeit bedrohten Ichs⁴⁶ hineingerissen werden können. Nun leugnete Kant bekanntlich durchaus nicht die Existenz einer von der Wahrnehmung des Subjekts unabhängigen Realität im Sinne des "Dings an sich", das er für das Zustandekommen von Erkenntnis als konstitutiv erachtete⁴⁷. Er hielt jedoch weitere qualitative Bestimmungen

43 Beleg dafür sind auch Exzerpte in den Zitatenheften, die freilich nicht den ganzen Umfang der idealistischen Lektüre Petersons wiedergeben dürften: Namhaft gemacht werden darin Kants "Kritik der reinen Vernunft" und Hegels theologische Jugendschriften (hrsg. v. H. Nohl, 1907). Vereinzelt Zitate von Fichte sind nicht in ihrer Herkunft nachgewiesen, auch nicht etliche Äußerungen Schellings (mit Ausnahme eines Zitates aus dem "Epikuräischen Glaubensbekenntnis"). Die Stoßrichtung der Schellingexzerpte läßt vermuten, daß Peterson bei Schelling vor allem dessen Fichte- und Hegelkritik interessant fand und die Ankündigung eines philosophischen Programms, das der "Wirklichkeit" wieder zu ihrem Recht verhelfen wollte; dasselbe Interesse hatte einst auch Kierkegaard kurzzeitig zu einem hoffnungsvollen, wenngleich bald enttäuschten Schellinghörer gemacht, vgl. J. Heywood Thomas, *Logik und Existenz bei Kierkegaard*, in: *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Hg. M. Theunissen/W. Greve, Frankfurt 1979, 408-424; 416, 418. Vgl. weiter zur Einordnung von Kierkegaards Schellingverständnis und zur Deutung der Spätphilosophie Schellings W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955¹, erw. Auflage Pfullingen 1975.

44 Vgl. dazu Carl Friedrich Gethmann, *Art. Realität*, in: H. Krings/H. M. Baumgartner/Ch. Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* Bd. 2, München 1973, 1168-1187.

45 Mit einer Reflexion über die Selbstreflexion hebt schon das erste Tagebuch an: "Habe mich beobachtet, wie der Naturwissenschaftler sein Objekt". Eintragung, 28.2.1911.

46 "Ich erkenne nur die Folgen der Setzung meines Ichs. Einen individuellen Leib, eine individuelle Seele und einen individuellen Geist, aber ich erkenne nicht den eigentlichen individualisierenden Akt, in dem dies Ich gesetzt wird." Tagebucheintragung, 16.4.1920.

47 Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (= Werke in 6 Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. II), 281 (A 251 f): "Es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist (...), was (...) an sich selbst (...) ein von der Sinnlichkeit un-

dieser bewußtseinstranszendenten Realität für erkenntnistheoretisch unzulässig. Diese Ansicht wurde nun von Peterson als weiterer Stoß in die Ungewißheit empfunden. Die Beschränkung erkenntnistheoretischer Analyse auf die im Bewußtsein gegebene *Erscheinung*, auf eine "Theorie der den realen Gegenstand konstituierenden Synthesisleistung"⁴⁸, und die Ansiedelung der Erkenntnis ermöglichenden apriorischen Verstandeskategorien und Anschauungsformen im wahrnehmenden Bewußtsein kommen für ihn einer Leugnung der Wirklichkeit selbst gleich: "Wenn die kategoriale Wirklichkeit nur phänomenalistisch ist und die Ideen nur funktionale Bedeutung haben, dann gibt es überhaupt keine Wirklichkeit."⁴⁹

Für Peterson waren die *termini technici*, die Kant in seiner Erkenntnistheorie verwendet, alles andere als bloß methodische Hilfsmittel. Das wird z.B. sehr deutlich an der Verwendung der Begriffe von Raum und Zeit. Kant sieht in ihnen apriorische Anschauungsweisen des von Empfindungen affizierten menschlichen Bewußtseins⁵⁰. Bei Peterson, der mit Kierkegaard entdeckt hat, daß er nicht nur denkt, sondern auch existiert, sind Raum und Zeit Kategorien existentieller Erfahrungen, in denen sich das Individuum seiner Endlichkeit bewußt wird. Es sind mit ihnen - um die Terminologie Jaspers' zu gebrauchen - Grenzerfahrungen verbunden: "Hängen wir, um das rasende Tempo der Zeit zu dämpfen, die Gewichte des Raumes hinein, reden wir immerhin triumphierend von der Trägheit der Bewegung - es kommt doch wieder der Augenblick, in dem uns das unselige Wesen der Zeit aufleuchtet (das auch im Wort Tempo nicht erschöpft ist), und schläge das Pendel auch noch so langsam, die Dauer machte uns rasend, weil sie selber rasend ist. Der Raum ist vernünftig, die Seele ist vernünftig, und alle anderen Menschen sind es auch, (...) aber ich bin nicht vernünftig, und mein Geist ist auch nicht vernünftig, und die Zeit ist erst recht nicht vernünftig."⁵¹ Der Mensch ist als individuelles Wesen zeitlich und endlich, und "alles endliche Leben (ist) an konkrete Zeit und konkreten Raum gebunden"⁵². Zeit und Raum sind in dieser Perspektive "nicht abstrakte Geistesformen, sondern sehr konkret. Die konkrete Zeit ist die Epoche, der konkrete Raum ist die Endlichkeit der Materie"⁵³. Kants Begriff von Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen des *überindividuellen* transzendentalen Subjekts⁵⁴ ist irrelevant für die Definition jenes Daseinsaspekts, der für den jungen Peterson der vordringlichste und bedrängendste war, nämlich die Selbsterfahrung als endliches Individuum. Die prinzipielle Begrenzung des geschaffenen Individuums und überhaupt aller geschaffenen Dinge ist seinen theologischen Überlegungen zufolge in der Aus- und Abgrenzung der Dinge durch ihren Schöpfer gegeben. Andere Grenzziehungen, die der Mensch mit den Kräften seiner scheinbar autonomen Vernunft unternimmt, müssen in den Augen Petersons die Beschaffenheit der Realität verfehlen: "Kant glaubte die Grenze aller Dinge in den apriorischen Formen unseres Geistes gefunden zu haben. In Wahrheit ist *Gott* die Grenze aller Dinge, die Form aller Formen, und nur, wenn wir Ihm leben, werden wir aller individuellen Begrenzung gewahr, nicht aber durch irgendwelche abstrakten Anstrengungen. Unsere Vernunft ist hoffnungslos"⁵⁵. Der Gedanke an Gott stößt an den Widerstand, der einen philosophisch begründeten Agnostizismus in der Frage nach der Existenz bzw. der Beschaffenheit einer bewußtseinsunabhängigen Realität unmöglich macht. So liest man in einer Tagebucheintragung Petersons, die in ihrer Abgerissenheit deutlicher Ausdruck der Verfassung ihres Autors ist ("Arbeit und Verzweiflung. Ende: Krankheit. Drohung: Wahnsinn [...] Dunkle Nächte, unbestimmt"): "Anerkennung bewußtseinsfremder Realitäten, Gott fällt wie ein Stein in den Teich unseres Bewußtseins. Zieht immer neue Kreise." Peterson folgert: "Unmöglichkeit der Kantischen Philosophie für den Christen. (...) Realität fort, Leben in Schattenverwirrung. Katholiken recht, wenn gegen Phänomenalis-

abhängiger Gegenstand sein muß." Vgl. zum Sein des "Dings an sich" G.Martin, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1960³, 207 ff.

48 Gethmann, Realität, a.a.O. 1174.

49 Tagebucheintragung, 12.4.1919.

50 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, a.a.O. 71 ff.

51 Tagebucheintragung, 13.8.1919.

52 Tagebucheintragung, 7.8.1919.

53 Tagebucheintragung, 3.8.1919. Vgl. auch die Ausführungen über Peterson Leiden am Eingebundensein in den konkreten Zusammenhang einer Generation unten Exkurs 16.

54 Vgl. Josef de Vries, Art. Idealismus, in: Walter Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, 17. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1985, 174 f; 175.

55 Tagebucheintragung, 10.4.1920.

mus."⁵⁶ Das Fazit für Peterson selbst lautet: "Naiver Realismus beste Philosophie. Bleibe strenger Dualist."⁵⁷

Dieses Bekenntnis zum "naiven Realismus" meint nun allerdings nicht die Rückkehr zur unproblematischen Gewißheit der Alltagswahrnehmung, sondern die Begrenzung der Kritik auf die lediglich im Bewußtsein gegebenen Erscheinungen. Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß Peterson in seinen frühen Aufzeichnungen "Wirklichkeit" in zweifacher Bedeutung verwendete. Einmal meinte er damit die Realität des Glaubens, dann wieder die vordergründige "Wirklichkeit", die für den "Bourgeois" der nicht hinterfragte Bezug seines Handelns und Denkens ist. Letztere Form von "Wirklichkeit" war für Peterson Ausgeburt der menschlichen Verblendung und Selbsttäuschung, insofern also tatsächlich bloßer Schein, bloßes Phänomen: "Der Begriff der 'Welt' ist mit dem Begriff des Phänomenalen identisch. Das Phänomenale ist die Voraussetzung für den Glauben. Askese ist die praktische Folgerung aus der Erkenntnis des phänomenalen Charakters der Welt."⁵⁸ In diesem Zusammenhang konnte Peterson der Erkenntniskritik Kants nun doch insofern eine positive Funktion zuerkennen, als sie den Menschen auf den phänomenalen Charakter seiner Weltwahrnehmung aufmerksam mache und ihn so in jene Unsicherheit und Verzweiflung treibe, die nur durch einen Sprung in die Realität des Glaubens zu überwinden sei⁵⁹: "...der Mensch lebt immer in einer verzauberten Welt, und das ist der Sinn der kantischen Philosophie, den verzaubernden Sinn der Kategorien herauszustellen", schrieb Peterson auch noch im Alter⁶⁰.

Kants Erkenntniskritik weist alles Bestreben der menschlichen Vernunft, von sich aus zu den letzten Urgründen, zum Absoluten vorzudringen, in die Schranken. Das Festhalten an der Existenz eines "Dings an sich" entsprang ja einer *antiidealistischen*, kritischen Intention⁶¹. Kann man in diesem Begriff die Installation einer "unübersteigliche(n) Schranke zwischen uns und der Wahrheit" sehen⁶², so wird verständlich, daß Kants Erkenntniskritik einen Menschen, der mit allen Kräften nach der Wahrheit sucht, zunächst radikal verunsichert. Sehr bezeichnend ist, daß Peterson in diesem Zusammenhang Heinrich von Kleist erwähnt: "Verstehe Selbstmord Kleist's."⁶³ Kleist stürzte einst durch die Lektüre einer Schrift der "neueren sogenannten kantischen Philosophie"⁶⁴ in eine existentielle Krise, denn er war nun überzeugt, daß der Mensch "hienieden" keine Wahrheit finden könne⁶⁵. Peterson rettete sich aus solchen Krisen durch die gerade in der Verzweiflung sich kundgebende unumstößliche Objektivität Gottes: "Glaube an Gott als Rekonvaleszenzgefühl."⁶⁶ Kants Erkenntniskritik spielte in Petersons existentieller Suche nach der Wirklichkeit also eine ambivalente, dialektische Rolle: Führt diese *kritische* Erkenntnistheorie alle vordergründige und selbstverständliche menschliche Selbst- und Weltgewißheit

56 Tagebucheintragung, 16.1.1921.

57 Ebd. In einer losen Notiz ergreift Peterson gegenüber dem "kantischen Satz von der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes" Partei für den Empirismus, da dieser in der Behauptung der "Existenz und Wirksamkeit einer Außenwelt" an einer Voraussetzung dafür festhalte, das transsubjektive "Schaffen des göttlichen Geistes" anzuerkennen. Die katholische Kirche habe zu Recht am aristotelischen Realismus festgehalten und den Nominalismus abgelehnt und so sich instinktiv vor der Selbstauflösung bewahrt.

58 Lose Notiz. Vgl. dazu auch *Quispel*, Encratism, a.a.O. 50.

59 Vgl. eine Notiz: "Die christliche Kirche muß Kant sehr danken, daß er den Menschen auf sich gestellt, zur Selbstbesinnung geführt und einsam gemacht hat. Er hat ihn damit vor Gott gestellt. / Von hier aus die religiöse Erweckung verständlich."

60 Tagebucheintragung, 12.9.1948.

61 Vgl. W.Janke, Art. Idealismus, in: TRE Bd. 15, 1986, 1-20; 3; E.Brunner, Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard, in: Schrey, Kierkegaard, a.a.O. 1-18; 4 ff.

62 Brunner, ebd. 5.

63 Vgl. Tagebucheintragung, 16.1.1921.

64 Brief an Wilhelmine von Zenge vom 22.3.1901, in: H.v.Kleist, Sämtliche Werke und Briefe, Hg. H. Sembdner, 5. verm. u. rev. Aufl., München 1970. Über die Identität dieser Schrift ist sich die Forschung freilich nicht einig. E.Cassirer (Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie, Berlin 1919) meinte, es handle sich um Fichtes "Bestimmung des Menschen"; H.Borowski (Kleist und Kant, Königsberg 1935) identifizierte Kants "Kritik der reinen Vernunft" als Auslöser der Kleist'schen Krise, während neuerdings U.Gall (Philosophie bei Heinrich von Kleist, Bonn 1977) die These aufstellte, Kleist beziehe sich auf die Werke des Kant-Interpreten Reinhold.

65 Zit. bei G.Ueding, Klassik und Romantik. Deutsche Literatur im Zeitalter der Französischen Revolution 1789-1815, München 1988 (= Hanslers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 4/1), 165.

66 Tagebucheintragung, 16.1.1921.

notwendig in die Krise, an eine Grenze, so ist das Jenseits dieser Grenze nicht mehr der autonomen menschlichen Vernunft, sondern nur durch eine transsubjektive Offenbarung zugänglich⁶⁷.

In ähnlicher Weise wie mit den erkenntnistheoretischen Vorgaben Kants ging Peterson nun auch mit der Epoché Husserls um. Auch bei der methodologischen "Einklammerung" fragte er sich, wie sich diese Forderung vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens ausnehme. Der Widerstand, den die Welt dem Christen im praktischen Leben entgegensetzt, war für ihn Ausweis dafür, daß die Bewußtseinswirklichkeit nicht die maßgebliche Ebene sein könne, auf der die Inhalte und Forderungen des Glaubens erfaßt und gelebt werden können:

"Es redet sich so leicht von dem alle Sinne übersteigenden Frieden Christi, wenn man sich abstrakt zur Welt verhält, wie die meisten Christen es tun. Wenn man als Christ wie ein Phänomenologe vorgeht, diese ganze Welt einklammert und sie für etwas Unwesentliches erklärt. Es läßt sich so sehr leicht über solche Abgezogenheit von Welt reden und schreiben. Man vergißt aber, daß man sich versehen hat und statt der wirklichen Welt nur die abstrakte Welt unseres Bewußtseins eingeklammert hat. O die Welt ist größer als unser Bewußtsein - mögen auch die Philosophen sagen, sie sei grade ebenso groß wie unser Bewußtsein - und darum ist auch unser Kampf mit der Welt nicht ein schmerzloser Akt unseres Bewußtseins, sondern Leiden, Verfolgung und Vereinsamung in der Nachfolge dessen, der mit dieser Welt bis zum Tode am Kreuz geringen hat."⁶⁸

Die Welt der sinnlichen Wahrnehmung sei, so liest man beim jungen Peterson, eine satanische Vorspiegelung, die es außer Kraft zu setzen gelte: "Die Welt unserer Augen ist nicht unser Besitz. (...) Die Welt unserer Sinne ist grell wie die Sünde. Der Teufel geht gradezu reklamehaft vor (...). Es gilt, diesen Reklameschwindel unserer Sinne zu durchschauen und bei den Farben z.B. zu ihrem eigentlichen transzendentalen Charakter hindurchzudringen."⁶⁹ Voraussetzung für diese Form in Wahrnehmung ist eine asketische Haltung⁷⁰ bzw. geradezu eine Form von Weltflucht: "Richtig urteilen heißt die Welt der Erscheinungen verlassen und in das Reich der Wahrheit eindringen."⁷¹ Die Übermacht jener Welt, die nur durch mechanische Vorgänge in unserem Gehirn entstehe⁷², manifestiere sich in dem Druck, den die Übermacht sinnlicher Erlebnisse auf den menschlichen Geist ausübe und ihn so niederhalte. Je mehr diese sinnlichen Erlebnisse in geistige Anschauungen umgewandelt werden können - eine Form von "Gottesdienst" -, desto näher

67 Vgl. Brunner, Kant und Kierkegaard, a.a.O. 17.

68 Tagebucheintragung, 1.7.1919. Ähnlich in einem Brief an Haecker vom 1.8.1919 in bezug auf den "konkreten Charakter" der Zeit, die uns "in der Form unserer Generation und unserer eigenen Individualität sozusagen auf den Leib rückt": "Es ist leicht, auf phänomenologischem Wege dieser Welt abzusagen und sie einzuklammern. Es ist aber schwer, nicht 'von der Welt' zu sein. Dazu bedürfen wir einer Leitung, die durch keine menschliche Reflexion ersetzt werden kann."

69 Tagebucheintragung, 16.7.1919. Husserl selbst konnte sich übrigens auch dämonologischer Terminologie bedienen, um die Aufgabe der Phänomenologie zu beschreiben: "Unsere Kultur ist gescheitert. Jetzt gilt es Selbstbesinnung. Wo Gott ist, ist auch der Teufel in der Welt und er ist mächtig. Auch in der Kirche ist er. Sehen Sie an die kirchliche Politik und in der Schule, das alles ist unehrlich. Lucifer war der größte Engel und fiel, heute ist die Wissenschaft der Lucifer. Die Phänomenologie wird auch der Kirche nützen." (Sic) So nach Notizen, die sich Theodor Haecker von einer "Unterredung mit Husserl 18 Nov. 1926" machte; erstmals veröffentlicht in Siefken, Haecker, a.a.O. 35.

70 Vgl. zur Askese als Voraussetzung von reiner Anschauung Tagebucheintragung, 8.3.1919: "Wer in der Askese den Leib und die Zustände seines Herzens zur Gegenständlichkeit der materiellen Dinge zu erheben vermag, der allein kann das Gegenständliche der Außenwelt sich rein zur Anschauung bringen."

71 Tagebucheintragung, 18.11.1919.

72 Vgl. Tagebucheintragung, 25.5.1918.

rücke das Ende der Welt⁷³. Diese Art von geistiger Schau, die Peterson mit "Eschatologie" gleichsetzt, habe auch Jesus geübt⁷⁴. Peterson hat sich damals möglicherweise durch Husserls Rede von der "Weltvernichtung" zu dieser apokalyptischen Umdeutung der Epoché anregen lassen⁷⁵. Petersons Wertschätzung der Askese, durch die sich der Denker nicht nur der ungebetenen Einmischung leib-seelischer Bedürfnisse, sondern auch der Verführungen der (bürgerlichen) Scheinwelt und ihrer Sicherungen entzieht, ja sein Ich losläßt, um zu einem unverwickelten Bild, zur reinen Anschauung des Gegenständlichen zu gelangen⁷⁶, kann man auch als Plädoyer für eine Epoché als Lebensstil verstehen⁷⁷. Gilles Quispel hat festgestellt, daß die von Peterson später entwickelte Darstellung des urchristlichen Asketismus immer Züge der akosmischen Gedanken Schopenhauers an sich trage: "Für ihn (Peterson) war der Kampf gegen die Konkupiszenz nicht so sehr ein individueller Akt der persönlichen Heiligung, sondern mehr die Teilnahme an einem kosmischen Prozeß der Welt-Destruktion."⁷⁸ In der Radikalisierung einer Methode philosophischer Erkenntnis zu einer asketisch-apokalyptischen Gesamthaltung unterscheidet sich Peterson von den anderen Schülern Husserls, so sehr er in der Ablehnung der "idealistischen Wende" mit ihnen zunächst auch übereinstimmt.

d) Phänomenologie und Offenbarung

Husserl hatte in seinen frühen phänomenologischen Analysen nicht nur von der Existenz der bewußtseins-transzendenten Weltwirklichkeit abgesehen, sondern vorläufig auch die absolute Transzendenz Gottes im Bereich der reinen Phänomenologie methodologisch "ausgeschaltet"⁷⁹. Hier ging nun Peterson den genau entgegengesetzten Weg (ohne nun freilich Gott mit in die Welt der Gegenstände 'einzuklammern'⁸⁰), fand er doch gerade in jener absoluten Transzendenz die Bedingung der Möglichkeit jeglichen Erkennens: "Gott ist der Grund aller Geistesklarheit und Geistesklärung, ohne ihn würde unser Geist keiner Unterscheidung fähig sein. Gott scheidet Himmel und Erde in alle Ewigkeit."⁸¹ Husserl hatte das reine Bewußtsein des Menschen der Epoché entnommen, weil sich ja sonst das Unternehmen der reinen Phänomenologie selbst aufgehoben hätte. Für Peterson war hin-

73 Vgl. Tagebucheintragung, 16.7.1919.

74 Vgl. Tagebucheintragung, 23.8.1918.

75 Vgl. Ideen I, a.a.O. 114 ff. Vgl. weiter zum Wagnischarakter der Epoché, die zur "Erosion jeglichen Fundaments" führt, P.A. Rovatti, Das Rätsel der Epoché, in: Ch.Jamme/O.Pöggeler, Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50.Todestag Edmund Husserls, Frankfurt 1989, 277-288; 280 f.

76 Vgl. Tagebucheintragung, 8.3.1919.

77 Vgl. dazu Rovatti, Epoché, ebd. 283.

78 Enkratism, a.a.O. 43.

79 Vgl. Ideen I, a.a.O. § 58: "Nicht das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigender Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem 'Grunde' auf - der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kausalen Ursache hat. (...) Was uns hier angeht, ist, (...) daß dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem 'absoluten' Bewußtsein transzendent wäre. (...) Auf dieses 'Absolute' und 'Transzendente' erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion. Es soll aus dem neu zu schaffenden Forschungsfelde ausgeschaltet bleiben, sofern dieses ein Feld des reinen Bewußtseins selbst sein soll." (139 f) Von Haecker gefragt, ob er nicht auch das "Erbe" des Glaubens als notwendig zur Bewahrung der "Wissenschaft" des griechischen Erbes" ansehe, antwortete er: "Ja das glaub ich auch, aber als Privatmann, was ich als Privatmann meine, darüber will und darf ich nicht reden. (...) Ich muß alle Voraussetzungen fallen lassen (...). Ich muß alles ausklammern, freisetzen was voran schreitet. In den Sinneszusammenhängen des Wissens muß sich alles zeigen, auch das Religiöse. Das ist Phänomenologie." (Sic) Nach Haeckers Notizen von seiner 'Unterredung mit Husserl' (Siefken, a.a.O. 34).

80 Vgl. dazu unten S. 660, 677.

81 Tagebucheintragung, 9.4.1920.

gegen das Bewußtsein *Gottes* der letzte unaufgebbare Raum, der Grund und das Ziel aller Erkenntnis:

"Gottes Schöpfung ist ein zitternder Gedanke Gottes. (...) Jeder Gedanke des göttlichen Bewußtseins ist ein unruhvoller Punkt einer unendlichen Wellenlinie. Aber fest steht in dem Zittern dieser Wellenlinie doch eins, was in ihm zur Entfaltung kommt: das göttliche Denken selber."⁸²

Wie Adolf Reinach so griff auch Peterson in diesen Jahren - hier nun ganz gegen Kierkegaard - auf platonische Vorstellungen zurück, um den Zusammenhang von Phänomen und Idee und deren Erkenntnis zu erklären:

"Jede Erscheinung hat ihre Idee, durch die sie überhaupt erst zur Erscheinung kommt. Ohne Ideen wäre die Welt dunkel und unerkennbar, ja sogar nicht einmal wahrnehmbar. Durch die Idee hängt jedes Phänomen mit Gott zusammen, denn durch die Idee macht Gott die Welt sichtbar und erkennbar, durch die Idee schafft Gott beständig die Welt."⁸³

Diese Beispiele aus Petersons zweitem Tagebuch für teils eine direkte Anwendung, teils eine theologische Umdeutung und grundsätzliche Kritik phänomenologischen Gedankengutes ließen sich weiter vermehren. So stellte er z.B. fest, daß die Offenbarung als "erfüllender Bewußtseinsakt" aufgefaßt werden könnte⁸⁴.

Die Probleme der philosophischen Erkenntnistheorie ließ Peterson nach etlichem fruchtlosem Bemühen schließlich einfach beiseite. Er meinte, daß die andauernden Versuche der Theologen, den Anschluß an die jeweils von den Philosophen vorgelegten Konzepte zu finden, zur Folge hätten, daß man in der Theologie gar nicht mehr zu den ihr aufgegebenen Fragen, zu den ihr eigenen "Sachen selbst" gelange, sondern im Nebel der Vorfragen jede klare Sicht und Orientierung verliere:

"Es ist wahr, unsere Reflexionen machen viel mehr Umwege [als die Reflexionen der protestantischen Orthodoxie] - wir belasten unsere Theologie mit der ganzen Scholastik moderner erkenntnistheoretischer Probleme - aber vor lauter Erkenntnistheorie ist unser Auge erloschen, und wie ein blindes Pferd galoppieren wir dahin. Die anderen Nationen haben durch das Studium von Plato und Aristoteles doch immer wieder noch den Weg zu den Tatsachen und Sachverhalten zurückgefunden, wir aber in Deutschland haben durch den Anschluß an Kant mit der berühmten kopernikanischen Wendung auch in der Theologie alle Dinge so auf den Kopf gestellt, daß sie für ein gewöhnliches Auge nicht mehr sichtbar sind. Oder ist das zuviel gesagt? Hören Sie Rudolf Hermann, einen Schüler Stanges, sich in der neugegründeten Zeitschrift für systematische Theologie folgendermaßen äußern: 'Religion ist das Bewußtsein vom Werden des Ichs durch die Wirklichkeit und deshalb Erfassung der Wirklichkeit als Geschichte.' Ich behaupte, daß diese un-

82 Tagebucheintragung, 15.8.1918.

83 Tagebucheintragung, 2.10.1918. Ähnlich auch eine Reihe von Überlegungen, die sich mit der Bildhaftigkeit menschlichen Seins und menschlicher Erkenntnis befassen. Sie enden mit dem Satz: "Wir müssen mit ganzer Kraft unsern Blick auf das Wesentliche richten. Denn ob es schon selig ist, ein Bild in den Augen der Menschen zu sein, so ist es doch höchste Seligkeit, als Gottes Bild von seinem Auge erkannt zu werden und in seinem Auge zu ruhn." Tagebucheintragung, 16.8.1918 (aus einem Brief an Albers).

84 "Die geistigen Formen vollenden sich im erfüllenden Akt. Im erfüllenden Akt ist die Idee der geistigen Form mit der Form zusammen anschaulich gegeben. Man sieht nicht mehr das bloße Formengerüst, sondern im erfüllenden Akt funkelt die Form als solche auf, ohne metaphysischen und transzendentalen Horizont. In dem erfüllenden Akt liegt das Beglückende des Unmittelbaren, das uns keinen Wunsch mehr hinterläßt: Der Begriff der Offenbarung ist ein erfüllender Akt, Offenbarung ist nicht nur transzendente Erfüllung, sondern vielmehr ein erfüllender Bewußtseinsakt (schöpferischer Akt). Jeder erfüllende Akt, der in seinem Vollzug die Idee der Vollendung in sich trägt, hat den Logos Christus in sich. In Christo erfüllt sich die Bewußtseinsform zu einem erfüllenden Akt." Zum phänomenologischen Begriff der "Erfüllung" vgl. den II. Band der "Logischen Untersuchungen" Husserls.

glückselige Definition eines von mir persönlich so sehr geschätzten Kollegen nur dadurch zustande gekommen ist, daß wir vor lauter erkenntnistheoretischer Reflexion garnicht mehr vor Augen haben, wovon wir eigentlich reden."⁸⁵

Wenn es in der neuzeitlichen Theorie des Erkennens unternommen wurde, das gegenständliche Sein "nicht im 'Wesen' zu suchen", sondern es "als ein vom subjektiven Verstand gefaßter Inbegriff von gesetzlichen Beziehungen zu verstehen, die der erkennende Verstand zwischen den Erscheinungen herstellt"⁸⁶, so will Peterson diese Wendung wieder rückgängig machen zugunsten einer Erkenntnis des von Gott gesetzten "Wesens" der Dinge, wie sie für das christliche Mittelalter in der Rezeption von Plato und Aristoteles kennzeichnend war. Er hielt es für höchst bedenklich, daß die protestantische Theologie seiner Gegenwart weiterhin die Verbindung zu den ephemeren Ausläufern des Idealismus suchte, hingegen sich unfähig zeigte, die Anregungen der Phänomenologie aufzugreifen⁸⁷. "Phänomenologie" meint hier die phänomenologische Sehweise auf realistischer Basis, nicht aber Husserls Konzept einer reinen Phänomenologie des Bewußtseins. Peterson fällt dabei seine Entscheidung für den Realismus und gegen den Idealismus aus dem *theologischen* Grund, daß der Realcharakter des Christus-Geschehens durch die phänomenologische Epoché nach Art der "Ideen I" verloren ginge:

Was den Idealismus in der Theologie betreffe, schreibt Peterson 1933 an Anselm Stolz, so "setzt der Versuch zu einer Überwindung durch Übernahme der Phänomenologischen *Sehweise* ein. Das besagt eine Rückkehr zu einem Realismus (nach Art der Scholastik), der sich aber von der Phänomenologischen *Theorie* (idealistischer Art bei Husserl, Lebensphilosophie bei Heidegger) geschieden weiß, weil er an die Menschwerdung des Logos glaubt (Korrespondenz des Realismus der Logos-Offenbarung und der Logos-Erkenntnis)."⁸⁸

Die Prolongatur der Logos-Offenbarung ist nun, wie Peterson in "Was ist Theologie?" ausführte, das Dogma. Dieses wird nun folgerichtig zur *conditio sine qua non* der theologischen Erkenntnis und ihrer "Distinktionen". Durch das Dogma begegnet konkret jene nur im Blick auf die Selbstoffenbarung Gottes wahrnehmbare "Scheidung von Himmel und Erde", und alle weitergehende Wesenserkenntnis ist von dort aus bedingt:

"Grade dieses Wort 'Distinktion' (...) zeigt ja an, daß das Interesse nach sauberem Auseinanderfalten der verschiedenen Begriffe und Sphären die orthodoxe und scholastische Theologie ausgezeichnet hat - wird man nun bestreiten können, daß diese intellektuelle Redlichkeit letztlich in der Tatsache gründet, daß das Dogma Fundament aller wissenschaftlichen Arbeit war? Denn jenes Dogma, das Himmel und Erde voneinander schied, das schied auch Begriffe, Wesenheiten und Ideen für immer voneinander."⁸⁹

85 Manuskript "Über Kirche und Theologie der Gegenwart". Vgl. auch die beanstandete Passage des Stange-Schülers R. Hermann, *Zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1923), 92-106; 106.

86 F. Kaulbach, *Art. Erkenntnis/ Erkenntnistheorie*, a.a.O. 145.

87 Vgl. Notizen zur Antwort an Karl Barth (1925).

88 An Anselm Stolz, 30.8.1933.

89 Ms "Über Kirche und Theologie der Gegenwart".

e) Phänomenologie und Theologie

Die Betrachtung der "Sachen selbst" hat vorurteilsfrei zu sein. Vorentscheidungen wie jene, daß "Religion nur eine Modifikation des ethischen Lebens"⁹⁰ oder daß sie auf den "Ausschnitt des bewußten Lebens" beschränkt sei⁹¹, verhindern eine unvoreingenommene Wahrnehmung andersgearteter Phänomene. Aber natürlich ist die phänomenologische Betrachtung des *Theologen* nicht voraussetzungslos. Für den phänomenologischen *Philosophen* gilt, daß ihm die "reine Imagination genügt": "Wo immer in der Welt wir uns befinden, überall und immer steht uns der Zugang offen in die Welt der Wesenheiten und ihrer Gesetze."⁹² Für den Theologen kann man solches nicht so schlankweg behaupten: Er kann seiner Arbeit nur im Großraum der Kirche und in einem Zimmer nachgehen, in dem ihm die schriftlichen Zeugnisse ihrer Tradition (Hl.Schrift, lehramtliche Verlautbarungen, Texte der Kirchenväter und -lehrer, Liturgien) zur Verfügung stehen. Eine Theologie, die sich von dieser Tradition lossagt, verfallt notwendig dem "Schwärmerium", meinte Peterson:

"Man [die protestantischen Theologen] mißtraut der kirchlichen Tradition, weil es die Tradition der katholischen Kirche ist, von der man sich losgesagt hat. Doch mit dem Mißtrauen gegenüber der Tradition verbindet sich dann ein umso größeres Vertrauen in die eigene Begabung zu kritischer Scheidung, in die alle Zeiträume durchstoßende Fähigkeit zur Begegnung mit dem, was nun 'wirklich' gewesen ist. Es ist, um in der Sprache Luthers zu reden, im Grunde nichts anderes als 'Schwärmerium' "⁹³.

Diese Verviesenheit an die Tradition ist nicht darin begründet, daß auch der Theologe immer in geschichtliche Zusammenhänge eingebunden wäre, sondern darin, daß der letzte Grund, aus dem sich die Verbindlichkeit der Tradition herleitet, der naturgegebenen Reichweite des menschlichen Geistes entzogen ist. Peterson hat in seiner Thomas-Vorlesung die Vorstellung Schelers, daß Gott dem religiösen Akt als intentionaler Gegenstand *gegeben*⁹⁴ sei, zurückgewiesen⁹⁵, erst recht die sich seiner Ansicht nach konsequent aus dieser Aufstellung ergebenden "unseligen Folgen" der Annahme, Gott bedürfe des Menschen, um sich seiner selbst bewußt zu werden⁹⁶. Das Urteil, daß solche Bestimmungen eine Verirrung darstellen, ist aber nur unter der Maßgabe zu treffen, daß Gott selbst seine Transzendenz, seine prinzipielle (vgl. Joh 1,1) Welt- und Bewußtseinsunabhängigkeit definitiv offenbart hat. Während der Heide aufgrund seines existentiellen Eingebundenseins in den Kosmos Peterson zufolge stets nur "Phänomenologie" treiben kann⁹⁷, ist Theologie - und Theologie ist darum streng genommen immer nur christliche Theologie⁹⁸ - erst aufgrund dieser Selbstoffenbarung Gottes in der Kunde seines fleischgewordenen Wortes möglich. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Peterson sagen konnte: "Jenes Dogma, das Himmel und Erde (...), Begriffe, Wesenhei-

90 Zur Theorie der Mystik, 151.

91 Ebd. 154.

92 Reinach, Über Phänomenologie, a.a.O. 396.

93 Literaturüberblick "War Petrus in Rom?" (1937), 83.

94 Vgl. dazu Schelers phänomenologische Analyse des religiösen Aktes, in: Vom Ewigen im Menschen I, Leipzig 1921, 521 ff.

95 Vgl. Thomas-Vorlesung, 3. Vorlesung.

96 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 1,1, Ms S. 72 f. Vgl. dazu M.Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern/München 1983¹⁰, 91 f.

97 Vgl. dazu unten S. 676.

98 Vgl. Was ist Theologie?, 27.

ten und Ideen für immer voneinander schied (...), reißt den Strom unseres Bewußtseins auf und weist in den Wunden, die es dem natürlichen Denken schlägt, auf jene Realität, die alles Lebens Leben ist"⁹⁹. "Bewußtseins-" bzw. "Erlebnisstrom" ist ein in der damaligen Philosophie gängiger Grundbegriff, z.B. in Husserls Ideen I für die Ich- und Zeiteinheit des intentionalen Bewußtseins¹⁰⁰. Es ergeben sich von hier aus auch aufschlußreiche Perspektiven auf Petersons Vorliebe für die Kategorie der "Diskontinuität"¹⁰¹.

f) Grenzen der Intentionalität

Ist Offenbarung bzw. ihr "Korrelat"¹⁰², das Dogma, etwas, was im Ursprung nicht der Ebene des Bewußtseinsstroms angehört, sondern diesen "aufreißt" und darin den Blick freigibt auf eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit, so verstehen sich auch die Differenzierungen, die Peterson in seinen Aufsätzen von 1925 hinsichtlich des Intentionalitätsbegriffs vorgenommen hat. Der theologische Erkenntnisakt als solcher ist intentional strukturiert, er "geht (...) immer im Horizontalen vor sich, da wo es auch die Intentionalität des Erkenntnisaktes gibt", und das Telos des theologischen Erkennens, die theologische Formulierung, liegt auf derselben Ebene, ist "in" dem Erkennenden¹⁰³. Das Dogma hingegen ist "Erkenntnis nicht in dem Sinne eines an den Menschen gebundenen intentionalen Erkenntnisaktes, sondern Erkenntnis, soweit sie mit und aus der Offenbarung gegeben ist"¹⁰⁴; es ist "in seinem religiösen Sinne durch einen Abgrund von allen Dogmen weltlicher Reflexion geschieden". Theologische Arbeit ohne Dogma, die vollkommen von der Intentionalität des Erkenntnisaktes bestimmt wäre¹⁰⁵, würde darum "jenem babylonischen Versuch gleichen, einen Turm aufzuführen, der bis in den Himmel reicht"¹⁰⁶. Theologie als Dogmatik gewinnt darum ihre Gestalt nicht aus der Struktur intentionaler Akte (z.B. Glaube als Vollzug, Verzweiflung, Hoffnung), sondern aus den Inhalten des Dogmas, der im Dogma gegebenen "Wesenheiten"¹⁰⁷. Konkret gesagt: Dogmatik hebt nicht mit einem Kapitel Erkenntnistheorie oder Anthropologie an, sondern mit der Gottes- und Trinitätslehre¹⁰⁸. Peterson trieb seine Auffassung von der Bewußtseinsunabhängigkeit der "Wesenheiten" so weit, daß er in der religiösen Aktsphäre mit einem Bereich rechnete, in dem die Intentionalität dieser Akte aufgehoben ist und die in

99 Vgl. Manuskript "Über Kirche und Theologie der Gegenwart".

100 Vgl. mit dem Zitat Petersons folgende Stelle in den Ideen I, die "Bewußtseinsstrom" und "Leben" in Zusammenhang bringt: "Der Erlebnisstrom, der mein, des 'Denkenden' Erlebnisstrom ist, mag er in noch so weitem Umfang unbegriffen, nach den abgelaufenen und künftigen Stromgebieten unbekannt sein, sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und es rein als es selbst nehme und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse (...), sage ich schlechthin und notwendig: *Ich bin*, dieses mein Leben ist, Ich lebe: *cogito*." Ideen I, a.a.O. 106. Peterson mag der Begriff des "Erlebnisstroms" auch aus der Philosophie Diltheys bekannt gewesen sein. Vgl. dazu auch schon oben S. 49, 78 seine Kritik an Karl Heims Verarbeitung der Lebensphilosophie.

101 Vgl. unten S. 476 f, 720 sowie Sachregister unter "Diskontinuität".

102 Vgl. Ms Über Kirche und Theologie der Gegenwart.

103 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 298 f.

104 Was ist Theologie?, 39 f.

105 Vgl. die Kritik an einer aus der Perspektive des Glaubenden hervorgehenden "Glaubenslehre" in "Über die Forderung einer Theologie des Glaubens", 300 f. Auch die antipersonalistische Auffassung Petersons von den Sakramenten richtet sich gegen die Allgültigkeit des Intentionalitätsbegriffs, vgl. z.B. Vorlesung I. Korintherbrief, zu I Kor 11,26, Ms. S. 199.

106 Ms "Über Kirche und Theologie der Gegenwart".

107 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301.

108 Vgl. dazu unten S. 658 ff.

irgendeiner Weise auf Gott bezogenen "Wesenheiten" von sich aus prägend wirken, beispielsweise in der "Passivität" der mystischen Schau¹⁰⁹, aber auch in der allegorischen Schriftauslegung, in der "die Dinge, Wesenheiten und Symbole" dem Menschen den Akt der Auslegung "aus der Hand nehmen (...), um sich selber nach ihrem geistigen Gehalt, nach ihrer Sinnbezogenheit auf Christus aufzuschließen und auszulegen beginnen"¹¹⁰, also nicht "von der Intentionalität geistiger Akte des Menschen bestimmt"¹¹¹ sind. In gewisser Weise gilt das auch für die Dogmatik, die "von der sachlichen Notwendigkeit" geleitet ist, "daß das, was im Dogma an Wesenheiten vorliegt, sich auch entfalte, erschließe und einsichtig mache"¹¹². Offensichtlich haben sich also die platonischen Anklänge, die man im Tagebuch vor 1920 auffinden kann, auch später noch in der Annahme ausgewirkt, es gäbe ein bewußtseinsunabhängiges Reich von Ideen und Wesenheiten, das zu erreichen und zu schauen keine ursprünglich menschliche Möglichkeit sei. Der Mensch kann sich nur darauf vorbereiten, daß sich ihm diese "Wesenheiten" erschließen.

g) Phänomenologie und katholischer Glaube

Schon in der Zeit, als die phänomenologische Bewegung auf ihrem Höhepunkt war, wurde ihr eine den Katholizismus fördernde Tendenz nachgesagt. Diese Beobachtung stützte sich auf die Tatsache, daß mehrere Mitglieder der phänomenologischen Zirkel (Dietrich von Hildebrand, Siegfried Hamburger, später Edith Stein) zur katholischen Kirche konvertierten¹¹³ und daß ein führender Mann wie Scheler einige Jahre hindurch seine Sympathie für den katholischen Glauben offen bezeugte und den Katholizismus innerhalb der Phänomenologenkreise zeitweilig direkt zur Mode werden ließ¹¹⁴. Die Mehrzahl der phänomenologischen Philosophen konvertierte freilich nicht zum katholischen Glauben; etliche blieben als Juden oder Protestanten ihrem Glauben treu oder konvertierten zum Protestantismus wie Adolf Reinach¹¹⁵. Spiegelberg will die seiner Ansicht nach nur scheinbar prokatholische Wirkung der Phänomenologie einfach daraus ableiten, daß die phänomenologische Annäherung in ihrer Offenheit für alle Arten von Erfahrungen und Erscheinungen auch die traditionellen Glaubensüberzeugungen in einer frischen und unvoreingenommen Weise in den Blick kommen ließ und daß vielleicht die phänomenologische Betonung der intuitiven Schau eher den augustinischen Traditionen im Katholizismus zugute kam¹¹⁶. Peterson hat in ähnlicher Weise der Phänomenologie eine propädeutische Funktion in der Annäherung zum Katholizismus zuerkannt: Die "eigentlich christlichen und katholischen (die dogmatischen) Wahrheiten" habe auch die Phänomenologie Schelers nicht erreicht und vom Wesen dieser Wahrheiten her auch gar nicht erreichen können, doch habe Scheler geistige Tatbestände sichtbar zu machen versucht, die "wohl in der katholischen, aber nicht mehr in der evangelischen Kirche zu Hause wa-

109 Vgl. Vorlesung Geschichte der christlichen Mystik, 13. Vorlesungsstunde.

110 Vgl. ebd. Vgl. dazu das Kapitel über die allegorische Schriftauslegung unten X.4.b.

111 Was ist Theologie?, 39 Anm. 17.

112 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301. Man beachte die passivische Ausdrucksform!

113 Vgl. bereits eine diesbezügliche Frage von Hans Lippss Edith Stein gegenüber im Sommer 1916, in: Stein, Aus dem Leben, a.a.O. 361.

114 Vgl. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, a.a.O. 172.

115 Vgl. ebd. 172 f.

116 Vgl. ebd. 173.

ren"¹¹⁷. Peterson hat für das Unvermögen der evangelischen Theologie, die Phänomenologie zu würdigen, den protestantischen Kampf gegen den Zusammenhang von Theologie und Metaphysik, vor allem aber die "Auflösung alles Substantiellen in die reine Aktualität" verantwortlich gemacht¹¹⁸.

Die beschriebene propädeutische Wirkung der Phänomenologie für den katholischen Glauben galt natürlich auch für Peterson selbst - nicht zufällig bekämpfte gerade sein Göttinger Antipode Emanuel Hirsch entschieden die phänomenologischen Neigungen der jungen Generation evangelischer Theologen¹¹⁹. Peterson bekannte, es der Phänomenologie zu verdanken, daß ihm "der Zugang zu einer objektiven geistigen Welt eröffnet wurde"¹²⁰. Über die Phänomenologie fand er den Weg zu metaphysischen Fragestellungen, die seiner Ansicht nach die rein phänomenologische Betrachtung ergänzen müssen. So wurde für ihn der Weg frei auch zu Thomas von Aquin und der Scholastik. Die phänomenologische Unvoreingenommenheit wirkte sich darüberhinaus auf das Verständnis der Theologie selbst aus. Phänomene wie "Dogma" und "Allegorische Schriftauslegung" kamen in doppelter Weise in den Blick: einmal als sie selbst, als Erscheinungen im Kosmos von Kirche und Theologie, die es in ihrer Gegebenheit anzuerkennen und in ihrem Wesen zu erfassen gilt, zum anderen als Größen, in denen und durch die wiederum die Sicht freigegeben wird zu den "geistigen Realitäten", die eben nur in Dogma und einer bestimmten Art von Schriftbetrachtung zugänglich sind.

2. Petersons phänomenologische Sehweise

a) Die Anschauung als Ziel und Ethos des Theologen

Den wesentlichsten Anstoß, den Peterson durch die Berührung mit der Göttinger Phänomenologie erhielt, war die Aufgabe, die Wirklichkeit unvoreingenommen sehen zu lernen und sich den jeweiligen Sachverhalt unverstellt durch theoretische Konstruktionen zur Anschauung zu bringen. Er brachte wahrscheinlich schon eine bestimmte geistige Prägung mit, die ihm die Aufnahme phänomenologischer Anregungen erleichterte: "Zum Glauben gehört tiefe, tiefe Anschauung, inneres visionäres Sehen. Solches erlangt man im Worte Gottes." - Ein Notat von 1911¹²¹, das weit vorausweist! Peterson stellte sich auch in den folgenden Jahren auf die Seite der Anschauung und opponierte gegen die Herrschaft des die Dinge vergewaltigenden Denkaktes und Begriffs¹²². An sich selbst beobachtete er: "Ich denke ja eigentlich garnicht. Ich habe einen gewissen Instinkt, mit

117 Nachruf Scheler (1928), 166.

118 Vgl. ebd.

119 Vgl. Hirsch, Idealistische Philosophie und Christentum, a.a.O. 115: "Die Phänomenologie (...) ist mit ihrer Vergegenständlichung des Geistigen ein Rückfall in eine unter dem Idealismus liegende Stufe der Philosophie. Man kann allenfalls eine katholische, nie aber eine evangelische Theologie mit ihren Denkmitteln aufbauen. Ihre innere Unmöglichkeit zeigt sich darin am deutlichsten, daß sie unsere ganze junge Generation von Forschern verdirbt, sofern sie ihr die Fähigkeit raubt, eine lebendige geschichtliche Bewegung überhaupt noch wahrzunehmen." Es ist daran zu erinnern, daß sowohl Erik Peterson wie Otto Piper junge Kollegen waren, die Hirsch einige Jahre phänomenologisches und antiidealistisches Engagement vorexerzierten (vgl. zu Piper oben Exkurs 7).

120 Bonner Lebenslauf, zit. bei Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 241.

121 Tagebucheintragung, 19.6.1911.

122 "Es ist besser ohne Begriff zu leben und sich beherrschen lassen, als ohne Anschauung zu leben und dem Beherrschten Gewalt anzutun." Tagebucheintragung, 4.3.1919.

dem ich fühle, ein gewisses Ahndungsvermögen, eine Art von Schau, aber ich fürchte mich vor dem Denken, weil ich schon im Denkakkt selber die Instinktverlassenheit und Seichtigkeit empfinde."¹²³ Es sei verhängnisvoll, wenn man sich die Dinge nicht "zu anschaulicher Gegebenheit" bringe, "weil einem konstruierten Sein niemals die Gewißheit eines anschaulichen Seins innewohnen wird"¹²⁴. Mit der Abwendung von der Lebensphilosophie und einer pietistisch geprägten Lebenstheologie gestand Peterson auch den "toten Begriffen" eine gewisse Berechtigung in der Theologie zu¹²⁵. Vor allem seine exegetische Arbeit erweckt durch die Plastizität ihrer Interpretation neutestamentlicher Begriffe den Eindruck, daß er diese Begriffe bzw. ihre Bedeutung im jeweiligen Kontext gewissermaßen "schaute". Die Bevorzugung des Sehens, der Schau als Annäherung an theologische Gegebenheiten ist ein besonderes Charakteristikum des Theologen Peterson, in dem er sich freilich mit der altkirchlichen Tradition verbunden wußte. Denn wenn auch der Glaube vom Hören kommt, so bezieht er sich doch auf das "Wort des Lebens", das jene ersten Zeugen "geschaut" haben (vgl. 1 Joh 1,1). Ziel des christlichen Lebens ist wiederum ein Schauen, das "Schauen von Angesicht zu Angesicht", das mit der Wiederkunft des Herrn, dem "Kommen des Vollkommenen" anbricht¹²⁶. In der Zwischenzeit schenkt die "charismatische Gnosis", die mehr sei als "sinnliche Erkenntnis", ein Erkennen und eine Schau "im Spiegel des *pneuma*"¹²⁷. Peterson hat nicht zufällig immer wieder auf die Verbindungslinien vom Neuen Testament, auch von den paulinischen Briefen, zur theologischen "Gnosis" des Clemens von Alexandrien hingewiesen¹²⁸.

Ein Sehen, das sich den Sachverhalt nicht unterwirft, sondern sich von ihm prägen läßt, war für Peterson ein wissenschaftsethisches und religiöses Erfordernis, das in der Ehrfurcht vor dem Wirklichen gründet und von Schamgefühl und Takt begleitet wird. Max Scheler bezeichnete die Ehrfurcht als "eine Haltung, in der man noch etwas hinzuwahrnimmt, das der Ehrfurchtslose nicht sieht und für das gerade er blind ist: das Geheimnis der Dinge und die Werttiefe ihrer Existenz"¹²⁹. Die Gedanken Schelers über Ehrfurcht und Schamgefühl haben Peterson sehr geprägt¹³⁰. Nichts konnte ihn als Wissenschaftler mehr aufbringen als jene Eitelkeit, die das Blendwerk abstrakter Konstruktion über die Dinge ausbreitet und sich darin selbst spiegelt: "Es ist bekannt, daß mit dem Gelehrtenberuf auf das engste die Eitelkeit verbunden ist, das Suchen nach der *doxa*. Das ist zunächst noch keine persönliche Schuld, sondern ist durch den ontologischen Zusammenhang von 'aus sich reden' und 'Ehre suchen' gegeben. Nur in dem Maße, als der Gelehrte nicht aus sich redet, sondern die Dinge reden läßt, wird er das

123 Tagebucheintragung, 19.5.1921.

124 An Theodor Haecker, 2.3.1921.

125 Vgl. oben S. 78 f.

126 Vgl. zu dieser Wendung Petersons Ausführungen zu 1 Kor 13, 12 f, Vorlesung 1.Korintherbrief, Ms S. 240, 241.

127 So ebd. 240 Petersons Ausdeutung der "Spiegelerkenntnis" von 1 Kor 13,12.

128 Vgl. dazu näher unten S. 397.

129 M.Scheler, Zur Rehabilitierung der Tugend, in: Vom Umsturz der Werte I, a.a.O. 11-42; 33.

130 Im letzten Lektüreheft finden sich neben dem eben aufgeführten Zitat noch etliche andere Passagen aus dieser Abhandlung Schelers "Zur Rehabilitierung der Tugend", etwa folgende: "So haben Scham und Ehrfurcht ein und dieselbe Wurzel: beide sind ein unmittelbares Innwerden der Bruchstellen, an denen ein Strahl des unendlichen Geistes sich an einer engen, bedürftigen Artorganisation des Lebens bricht und uns nur das für diese Organisation je 'Wichtige' aufleuchten läßt. Es ist darum kein Wunder, daß der wissenschaftliche Rationalismus des modernen Bürgertums gegen Ehrfurcht und Scham die gleichen Vorwürfe erhebt: daß diese Gefühle den 'wissenschaftlichen Fortschritt' verzögert hätten." (Vom Umsturz der Werte, a.a.O. 37 f; die von Peterson in seiner Kladde genannten Seitenzahlen beziehen sich auf die erste Auflage der Abhandlungen von 1915).

zetein der *doxa* überwinden.¹³¹ Nachdem Peterson in der Zeit, als er an "*Heis Theos*" arbeitete, diese Gelehrteneitelkeit auch an sich selbst wahrnahm, entschieden dagegen ankämpfte und Gott um eine "von Eitelkeit freie Sachlichkeit" bat¹³², wird er folgendes Lob von Otto Schmitz über "*Heis Theos*" dankbar entgegengenommen haben: "Sehr fein ist, wie wenig *über* die Dinge geredet wird, Du lässest die Sachen selber zu Worte kommen."¹³³

b) Der Gegenstand in seiner Unterschiedenheit von anderem

"Wir wissen, wie mühsam es ist, wirklich sehen zu lernen", gestand der Phänomenologe Adolf Reinach ein¹³⁴, und so wies auch Peterson seine Studenten immer wieder an: "Die Hauptsache ist, daß Sie *sehen* lernen, was hier vorliegt und was hier gemeint ist"¹³⁵. Urteile über das Gesehene sollen nicht der Person des Urteilenden entstammen, sondern aus den den Sachverhalten immanenten Abstufungen gewonnen werden¹³⁶. Diese methodischen Anweisungen bezeichnen die Einstellung, mit der Peterson sich seinen Themen widmete: Die "phänomenologische Sehweise" wird von ihm auf allen Ebenen der Untersuchung angewandt, angefangen von der philologischen Kleinarbeit bis hin zur "Wessenschau geistiger Realitäten". Der Rückgang auf die "Sachen selbst", die es möglichst unvoreingenommen zu sehen gilt, betraf alle Gegenstände, die zum Thema einer wissenschaftlichen oder theologischen Untersuchung werden konnten: eine Inschrift oder einen Text der Religionsgeschichte der antiken Welt ebenso wie z.B. die geistige Wessensart einer ganzen Epoche oder eines Phänomens wie die Mystik, die nach Peterson einmal Gegenstand einer eingehenden phänomenologischen Betrachtung sein müßten¹³⁷.

Dabei gilt es zunächst, den zur Verhandlung stehenden Gegenstand als solchen aus der Masse ähnlicher Gegenstände abzugrenzen, "ganz verschiedene geistige Phänomene zu unterscheiden"¹³⁸. An einer Untersuchung von S.Eitrem über die Versuchung Jesu kritisiert Peterson beispielsweise, daß dieser "so verschiedene Sachen wie: zauberhaftes Fliegen, mit dem Gestirn (Sonne) sich in die Luft erheben, und die Elevation im mystischen Zustand durcheinander" werfe. "Das sind doch alles verschiedene Phänomene, die nun wiederum mit dem Sprung von der Tempelzinne in gar keinem Zusammenhang stehen."¹³⁹ Diese Unterschiede dürften nicht in der Weise nivelliert werden, daß einem zur Untersuchung anstehenden Text "allgemeine Begriffe unterlegt" werden, vielmehr gelte es, den Text "aus der Eigentümlichkeit des sprachlichen Ausdrucks und den konkreten sprachlichen Zusammenhängen heraus" zu interpretieren¹⁴⁰. Wenn es um bestimmte Verhaltensweisen (Vertrauen, Glauben, Schauen, Fühlen, Hoffen, Erkennen etc.) des Men-

131 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 7,18 (Wer im eigenen Namen spricht, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist glaubwürdig), Ms S. 405.

132 Tagebucheintragung, 8.6.1918 (vgl. auch 16.8.1918: "Eitelkeit Grundzug meines Wesens, wird durch die Wissenschaft noch verstärkt.").

133 An Peterson, 20.7.1920.

134 A.Reinach, Über Phänomenologie, a.a.O. 379.

135 Vorlesung Geschichte der Mystik, 15.Vorlesungsstunde.

136 Vgl. Zur Theorie der Mystik, 146.

137 Vgl. Religionsgeschichte des Hellenismus, 1.Vorlesung; Zur Theorie der Mystik, 146.

138 Vgl. Rez. von 1925 zu F.Cumont, Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin, 487.

139 Rez. von 1924 zu S.Eitrem, Die Versuchung Jesu, 399.

140 Rez. von 1926 zu K.Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 291.

schen geht, müsse zunächst einmal unterschieden werden, ob hier eigentlich ein Akt, eine Handlung oder ein Vollzug vorliege oder vielleicht auch nichts davon, sondern ein Affiziertwerden; von Bedeutung sei ferner, in welcher Tiefe des menschlichen Wesens ein solches Verhalten oder ein solches Affiziertwerden angesiedelt ist (Leib, Herz, Seele, Geist, Willen, wobei weiterhin zu fragen sei, ob nicht beispielsweise "Seele" in jeweils unterschiedlichen Zusammenhängen jeweils etwas anderes meine), ob ein bestimmtes Verhältnis personaler oder substantieller Natur sei¹⁴¹. Mit "geistigen Realitäten" könne man nicht umgehen wie mit chemischen Elementen und sie beliebig synthetisieren, kritisierte Peterson an Althaus' Begriff einer "Rechtfertigungsmystik"¹⁴². Schon die Tatsache, daß jemand einen künstlichen Begriff wie "Rechtfertigungsmystik" kreieren muß, um seine Ansichten zu verdeutlichen, schien ihm ein Hinweis darauf zu sein, daß hiermit im Zweifelsfalle kein ursprünglicher Sachverhalt, keine "echte Wesenheit" zum Ausdruck gebracht werde¹⁴³. Der "Sinn für Distinktionen"¹⁴⁴ war für Peterson darum unerläßliche Voraussetzung wissenschaftlicher Arbeit, und das "Unterscheidungsvermögen (...) die wichtigste geistige Funktion"¹⁴⁵.

c) Der Gegenstand in einer bestimmten Weise seiner Gegebenheit

Wahrheit sei nicht eine geheimnisvolle Substanz in den Dingen, Sätzen, Begriffen und Aussagen, sondern liege allein in der Blickrichtung des Auges und den geistigen und seelischen Einstellungen, konnte Peterson einmal generell und sehr phänomenologisch feststellen¹⁴⁶. Bezogen auf die Wissenschaft heißt das, daß sich der Gelehrte von vornherein klar darüber werden muß, in welcher Hinsicht, durch welche Betrachtungsweise er sich einen Sachverhalt vor Augen führen will. An einer Veröffentlichung von E. Wunderlich über die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer monierte Peterson, daß hier entgegen der Kapiteleinteilung einmal von der "Farbe der Erregung", ein andermal von der "augenfälligen Farbe", dann wieder von der "Bedeutung der roten Farbe überhaupt" die Rede sei, daß beständig religionsgeschichtliche und religionspsychologische Betrachtungsweisen durcheinandergeworfen würden¹⁴⁷. Wo aber die Fragestellung nicht klar ist, kann auch der Gegenstand, nach dem gefragt wird, nicht klar in den Blick kommen.

Ein Gegenstand kann also unter verschiedenen Hinsichten erfaßt werden, aber je nachdem, auf welcher Ebene er von seinem Wesen her angesiedelt ist, sind nicht alle Betrachtungsweisen in gleicher Weise tauglich, ihn zu erfassen. Natürlich werden bei der Wahl der Betrachtungsweise bestimmte Vorentscheidungen über den Charakter einer Sa-

141 Vgl. dazu die Aufsätze über die Theorie der Mystik, die "Forderung einer Theologie des Glaubens" und "Was ist Theologie?". Auch aus vielen Passagen der Vorlesungen schlägt einem Petersons Grimm entgegen, daß bei diesen Fragen das Differenzierungsvermögen der Theologen im Verschwinden begriffen sei.

142 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 281.

143 Vgl. ebd. 282. Vgl. dazu unten S. 389 Petersons Versuch, in diesem Zusammenhang die dogmatische Ordnungsmethode der "loci theologici" wieder aufzugreifen.

144 Gutachten für Karl Barth über eine Arbeit von Wolfgang Trillhaas von 1924.

145 Tagebucheintragung, 15.5.1954.

146 Vgl. Brief an einen Freund über seine Einstellung zur katholischen Kirche von ca. 1918 (vgl. dazu auch oben S. 123).

147 Vgl. Rez. von 1925 zu E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer, 505 f. Die rote Farbe diene den Göttinger Phänomenologen oft als Beispiel für die besondere Gegebenheitsweise eines Gegenstands in der phänomenologischen Betrachtung, vgl. oben S. 341.

che virulent, etwa in der Frage, ob die Mystik nur ein historisches Phänomen oder "etwas geistig Reales" sei¹⁴⁸. Es wurde schon erwähnt, daß für Peterson Gegebenheiten, Sachverhalte und geistige Realitäten aus dem Bereich des christlichen Glaubens im letzten eben nur auf theologischer Ebene verhandelt werden können, daß also beispielsweise das Wesen der Kirche, der Sakramente, des Apostolats oder das "Geheimnis des Menschensohnes" sich letztlich nicht in soziologischen, historisch-genetischen oder psychologischen Kategorien erfassen lasse. Ein schönes Beispiel dafür, daß für Peterson ein Gegenstand immer nur im bestimmten "Wie-seiner-Gegebenheit" erscheint und auch nur in diesem Wie zu erfassen ist, findet sich auch in einer Bemerkung zur Zusammengehörigkeit einer Heiligengestalt und ihrer Legenden:

"Die Legenden, die sich etwa um den hl. Franz gelegt haben, sie gehören notwendig zu ihm; sie sind, wenn ich so sagen darf, die Aura seiner geschichtlichen Erscheinung. Damit ist nun aber auch zugleich gesagt, daß die Legende jene Form der geschichtlichen Überlieferung ist, die dem Heiligen zugeordnet ist. Dem Heiligen gegenüber ist es sinnlos, eine andere Form der Historiographie zu wählen als die Legende, und insofern wird man, wenn man etwas über den hl. Franz lernen will, immer noch lieber zu der *Legenda trium sociorum* oder zu den *Fioretti* greifen, als zu der Biographie von Sabatier."¹⁴⁹

Das "Phänomenologische" an der Methodik Petersons ist demzufolge nicht nur allgemein in den Distinktions- und Differenzierungsbestrebungen zu sehen, sondern im Versuch, die jeweils zur Verhandlung stehenden Gegenstände in den bestimmten, nur ihnen eigenen Beziehungen, in Korrelationen zu sehen. Dies gilt nicht nur für die Scheidung der Zuständigkeiten der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch für das Gefüge der Objektbereiche selbst. So darf z.B. aus der bloßen sprachlichen Identität der *Heis Theos*-Formel in verschiedenen Regionen ihres Vorkommens nicht vorschnell geschlossen werden, daß hier jeweils dasselbe Bekenntnis zum Ein-Gott-Glauben, eine gleichbleibende Größe "Monotheismus" vorliege, vielmehr muß von den verschiedenen Sprechakten (Akklamation, Hymnus, Gebet, Doxologie, magische Formel, kosmologisch-philosophische Betrachtung) her, in denen diese Formel auftaucht, angenommen werden, daß in ihnen jeweils Verschiedenartiges zur Erscheinung komme¹⁵⁰.

Auch Peterson führte also, wenn er sich an eine Untersuchung begab, in gewisser Weise eine Abfolge von phänomenologischen "Reduktionen" aus, die darauf abzielten, sich einen Gegenstand jeweils nur in einer bestimmten Weise seiner Gegebenheit mit der dieser Art von Gegebenheit korrelierenden Betrachtungsweise zur Anschauung zu bringen und das Auge auf diese jeweils ganz bestimmte Stelle zu fixieren¹⁵¹.

d) Korrespondenzen und Korrelationen in der Fülle des Glaubens

Diese Differenzierungen bestimmen nun auch das Bild des christlichen Glaubens insgesamt. Die Gegenstände, die einer Betrachtung unterzogen werden sollen, werden aus

148 Vgl. Zur Theorie der Mystik, 150.

149 I. Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22). Auf die Gestalt des Franz von Assisi trifft man in Petersons Ausführungen dieser Jahre häufiger (vgl. auch unten S. 444). Er teilte diese Liebe zum hl. Franz mit Max Scheler, vgl. dazu *Schmidinger*, Scheler, a.a.O. 93.

150 Vgl. dazu auch oben S. 287.

151 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 282.

Schrift und Tradition als Gegenstände besonderer Art entgegengenommen. In einer Generalisierung der Vorbemerkungen Petersons zur Abhandlung "Was ist der Mensch?"¹⁵² kann man sagen, daß die Frage nach den "Wesenheiten" letztlich immer nur "von Gott aus" zu beantworten ist, freilich nicht im Rahmen einer allgemeinen Religionsphilosophie, sondern konkret im Lesen des Evangeliums. Methodisch heißt das, daß zum Beispiel das Wesen des Apostels nicht erfaßt werden kann durch eine Analyse etwa des menschlichen Autoritätsbedürfnisses, daß die Kirche nicht als Korrelat z.B. der Inter-subjektivität betrachtet wird, sondern daß umgekehrt von der Vielfalt der Gegebenheiten, in denen sich "die Fülle des in Christo ruhenden Reichtums offenbart"¹⁵³, ausgegangen wird, um die Besonderheit der von dieser Fülle geprägten Akte und Seinsweisen zu erfassen.

"Fülle" - *pleroma* ist für Peterson ein wesentliches Charakteristikum jener eschatologischen Realität, die durch das Christusgeschehen angebrochen ist¹⁵⁴. Er hielt darum das Unternehmen, so etwas wie das "Wesen des Christentums" zu beschreiben, für verfehlt, da in ihm nur eine von der anschaulichen Vielfalt abgezogene, abstrakte Formel vorgestellt werde, die zudem nur die Meinung des Urteilenden, nicht aber die viel komplexere Sache selbst zum Ausdruck bringe¹⁵⁵. Er hielt es darum auch für unmöglich, ein "Prinzip" anzugeben, aus dem das Ganze des Glaubens systematisch deduziert werden könnte¹⁵⁶. Ebenso unangemessen und vermessen erschien ihm das Unterfangen, das Wesen des Menschen "an sich" zu definieren. Wann immer sich Peterson zu dieser Frage äußerte, wird man finden, daß er den Menschen als eine Vielfalt von Möglichkeiten sah, sei es nun innerhalb der metaphysischen Seinsordnung, in der sich das menschliche Sein von seinen Überstiegmöglichkeiten in die Sphäre von Dämon oder Engel her bestimmt¹⁵⁷, oder in der christlich-eschatologischen "Ordnung", wo der Menschensohn das Maß des Menschen abgibt¹⁵⁸. Vermutlich hat sich Peterson auch in dieser Frage von Scheler beeinflussen lassen, für den die Undefinierbarkeit, das Sein-im-Übergang zum Wesen des Menschen gehört bzw. dieses Wesen gerade ausmacht¹⁵⁹.

Was in Petersons verschiedenen Erörterungen aufblitzt, sind schlaglichtartige Beleuchtungen von Partien eines vielschichtigen Gefüges von Korrelationen zwischen bestimmten "Wesenheiten" und den ihr zugehörigen Akten, Intentionen und Vollzugs- und

152 Vgl. Was ist der Mensch?, 227.

153 Vgl. Ms "Über Kirche und Theologie der Gegenwart".

154 "Ich brauchte eben den Ausdruck 'Fülle' und stieß damit unbeabsichtigt wieder auf einen Terminus, der im Altertum, vom Neuen Testament bis in die Gnosis hinein zur Charakteristik dessen, was die Kirche ist, gedient hat. Die Kirche ist die Fülle, ist das *pleroma*, wie Christus selber die Fülle dessen ist, der alles in allem erfüllt. (...) Sie müssen verstehen lernen, daß in solchen Ausdrücken für die Kirche, wie *soma* oder *pleroma Christou* resp. *Theou* sich mehr als vage Vergleichung birgt, daß diese Ausdrücke nicht zufällig sich auf die Lippen drängen, sondern einer gewissen Gesetzmäßigkeit ihren Ursprung danken, daß sie dann jedesmal auftreten, wenn die Realität, an der diese Ausdrücke haften, erreicht ist." (Einzelblatt, 1. Vorlesung Geschichte der Alten Kirche).

155 Die Frage nach dem "Wesen des Christentums" hielt Peterson für eine typisch "liberale" Frage und bemerkte dazu: "Es gibt kein Wesen des Christentums. Es gibt eine Kirche, es gibt Dogmen, Sakramente usw. Nach dem 'Wesen des Christentums' fragen, heißt das 'Christentum' zu einer subjektiven Ansicht zu machen." An Karl Barth, 26.10.1928.

156 Vgl. oben 47, unten 681.

157 Vgl. dazu unten S. 400 ff.

158 Vgl. dazu "Was ist der Mensch?", sowie unten S. 74, 712 f.

159 Vgl. Scheler, Zur Idee des Menschen, in: Vom Umsturz der Werte I, a.a.O. 271-312; 296. Auch die hier vorgetragenen Gedanken hat sich Peterson in seine Lektürehefte übertragen.

Seinsweisen, die es in dieser bestimmten Weise auch nur innerhalb des Raumes gibt, der durch die Offenbarung in Jesus Christus eröffnet ist.

Beispielhaft deutlich wird diese Betrachtungsweise am "Punktum des Glaubens"¹⁶⁰. Der Glaube ist nun ein in mancherlei Hinsicht zu betrachtendes Phänomen, je nachdem, ob man ihn als eine intentionale Bewußtseinswirklichkeit (also als Intention des Menschen, als Handlung oder Vollzug) betrachtet, die zu den natürlichen Möglichkeiten des Menschen zählt und sich gleichermaßen auf beliebige Tatbestände und Personen der natürlichen Welt richten kann, oder in jener Korrelation, die den Glauben erst zum Glauben im christlichen Wortsinne, nämlich zum "übernatürlichen Glauben" macht:

"Wäre Jesus nicht aus dem Himmel gekommen, sondern von der Erde (...), dann gäbe es auch keinen übernatürlichen Glauben, sondern nur einen natürlichen Glauben an die natürliche Sendung eines historischen Menschen. (...) Dieser natürliche Glaube braucht darum noch nicht rational zu sein. Er kann aus irgendwelchen Instinkten sich herleiten. Er wird damit, daß er aus der Irrationalität unserer Triebe und Instinkte hervorbricht, noch immer nicht zu einem übernatürlichen Glauben. (...) Man kann gewiß im Schülerkreis des Buddha oder Sokrates (...) von einer Erleuchtung während der Lehrvorträge des Meisters sprechen, aber diese 'Erleuchtung' ist dann kein übernatürlicher Akt, sondern das natürliche Einsichtigwerden des Lehrgehaltes (...). Christus ist nun aber als der Menschensohn kein Phänomen der natürlichen Welt. Der Ausdruck Menschensohn bezeichnet ja grade in vorzüglicher Prägnanz die ganze Dialektik seines Menschseins. Und dieser Übernatürlichkeit seines Menschseins korrespondiert dann notwendig auch die Übernatürlichkeit im Kommen zu dem Menschensohn. Aus der Christologie muß also das Phänomen des übernatürlichen Glaubens deduziert werden, nicht aus irgendwelchen abstrakten Prinzipien."¹⁶¹

Bestimmt sich die Eigenart des christlichen Glaubensaktes also von der übernatürlichen Herkunft seines "Inhaltes" her¹⁶², so erklärt sich das Wesen der Sakramente, das es von allen außerchristlichen Kulturen und Mysterienfeiern unterscheidet, von der Fleischwerdung des Logos, das Wesen des Dogmas vom autoritativen Reden dieses fleischgewordenen Logos her¹⁶³. Auch die Eigenarten aller anderen in der Kirche vorfindlichen Vollzugs- und Ausdrucksweisen des Glaubens (Glauben hier im weitesten Sinne verstanden) wie Bekenntnis, Martyrium, Askese, Lehre, Prophetie, Theologie lassen sich nur erkennen und festhalten, wenn die ihnen korrespondierende bestimmte Gegebenheitsweise des Christusereignisses, des Evangeliums erkannt wird. Zum Abstraktum Christentum als einem "Ding an sich" vordringen zu wollen, ist nach Peterson eine "Tollheit"¹⁶⁴. Es ist nicht einfach ein- und dieselbe Lehre oder Idee, die einmal lauter oder leiser, mit mehr oder weniger Gefühl, in mehr oder weniger rationaler Ausgestaltung verlautbart wird, so daß sich all diese Seinsweisen und Vollzüge ineinander auflösen ließen, die Eigenheiten haften auch nicht an den Personen¹⁶⁵, sondern jeweils an einer bestimmten, kategorialen

¹⁶⁰ Was ist Theologie?, 14.

¹⁶¹ Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6,65, Ms. S. 371 ff.

¹⁶² Vgl. dazu unten S. 669 f.

¹⁶³ Vgl. zu den diesbezüglichen Ausführungen von "Was ist Theologie?" hinsichtlich des Sakramentsverständnisses oben S. 175 f und zum Wesen des Dogmas unten S. 604, 568 f.

¹⁶⁴ In seiner Vorlesung über die Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts, Exkurs Gebetsliteratur, sieht Peterson hinter den ohne Ehrfurcht vor dem Wirklichen aufgestellten abstrakten Konstruktionen den Willen zum "Ding an sich" walten, vgl. oben S. 97.

¹⁶⁵ Vgl. z.B. Petersons Bemerkungen zum Gegensatz von Charismatikern und gewählten Amtsträgern, Vorlesung alte Kirchengeschichte (Didache): "Der Gegensatz haftet ja garnicht an der Person. Die Differenzierungen sind *sachlich* begründet, eben darin, daß z.B. Prophetie und Zungenrede etwas wesentlich anderes ist [als] Leitung einer Gemeinde oder des Kultus. Und erst aus dieser in der Sache selber liegenden Abstufung ergibt sich dann auch eine Differenzierung, die in das Personale hineinreicht. (...) Das müßte

Dimension jenes Geschehens, von dem die Schrift berichtet. Ganz charakteristisch ist hier etwa Petersons Versuch, die christliche Askese in Beziehung zu setzen zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, während der Märtyrer in unmittelbarerem, personalem Bezug zum leidenden und sterbenden Menschensohn gesehen wird¹⁶⁶. Auf derselben Linie liegen auch die in "Was ist Theologie?" getroffenen Unterscheidungen, die etwa die christliche Prophetie der Auslegung der Heiligen Schrift und die argumentative Arbeit des Theologen dem Dogma bzw. der Lehre der Kirche zuordnen¹⁶⁷. Auch die Versuche, die theologische Erkenntnis von der Erkenntnis der christlichen Gnosis und diese wiederum von der Schau der Mystik abzugrenzen, indem auf die jeweils unterschiedliche Gegebenheitsweise der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung reflektiert wird, wären hier zu nennen¹⁶⁸.

Das Verhältnis dieser verschiedenen Einheiten von Gegebenheiten samt den ihr korrelierenden Akten zueinander zu bestimmen, ist dann jeweils der zweite Schritt der Untersuchung. Gerade am Beispiel der Mystik zeigt sich jedoch, daß die rein phänomenologische Betrachtungsweise hier in bestimmten Fällen an ihre Grenzen gelangt, weil eine rein phänomenologische Betrachtung der Mystik im Ergebnis, daß die Mystik gar nicht der religiösen, sondern der metaphysischen Seinsordnung angehöre¹⁶⁹, zur völligen Ablösung dieses Phänomens vom christlichen Glauben führen würde: "Aber theologisch betrachtet liegen hier in der Dialektik des Verhältnisses von Mystik und Glaubensleben gerade die eigentlichen Schwierigkeiten."¹⁷⁰

e) Das Phänomen der Sprache und die Theologie

i) Sprache und Theologie

Die theologischen Disziplinen, in denen Peterson arbeitete - Exegese, Religionsgeschichte, Patrologie, Kirchen- und Liturgiegeschichte - sind auf Texte verwiesen. Peterson war sich bewußt, daß ein Sachverhalt aufs engste mit der sprachlichen Form verknüpft ist, in der er konkret begegnet. Seine Untersuchungen waren darum stets mit Reflexionen auf das Wesen der Sprache und die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks verknüpft:

"Wir denken nicht, ohne daß wir dem Gedanken zugleich die Leibhaftigkeit des Wortes zugehörten. Ja wir denken aus dem Wort, aus der Sprache heraus und nicht aus dem reinen Gedanken heraus. Der sprachliche Ausdruck gehört so notwendig zu dem Gedanken wie der Leib zur Seele."¹⁷¹

Der Sprachrealismus des Pietismus, die Notwendigkeit philologischer Arbeit und die neuen Impulse in der exegetischen Disziplin (form- und stilgeschichtliche Methode) tru-

doch eigentlich jedem klar sein, der die Fähigkeit hat, sich eine Sache auf Grund der in ihr liegenden Wesensgesetze deutlich zu machen. Es scheint aber, daß diese Fähigkeit in Deutschland nicht allzu sehr entwickelt ist."

¹⁶⁶ Vgl. dazu oben S. 194.

¹⁶⁷ Vgl. näher dazu unten S. 550 f.

¹⁶⁸ Vgl. unten S. 396.

¹⁶⁹ Vgl. unten S. 399 ff, 403 ff.

¹⁷⁰ Zur Theorie der Mystik, 163.

¹⁷¹ Vorlesung Religionsgeschichte des Hellenismus, 5. Vorlesung.

gen je das ihre dazu bei, Peterson auch theologisch von der Bedeutung der Sprache zu überzeugen. Sein ganzes Werk ist durchzogen von Reflexionen über das Wesen der Sprache und das Verhältnis zwischen Evangelium und Sprache. Die Wertschätzung der Sprache drückt sich auch in der Sprachgestalt seiner eigenen theologischen Schriften aus: In diesen dichten Publikationen wird man kaum einer unüberlegten Wendung begegnen; zugleich verzichtete er aber weitgehend auf die moderne theologische Fachterminologie. Er schämte sich nämlich "von Herzen all dieser frechen Abstraktionen der wissenschaftlichen Sprache", da die Sprache ursprünglich "doch als reines Wort aus Gottes Brust kam"¹⁷².

In vielfältigen Annäherungen befaßte sich Peterson immer wieder mit dem Verhältnis vom "Wort Gottes" zum Wort der Schrift, der Verkündiger und der Theologen¹⁷³. In seinen patrologischen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen finden sich etliche brillante Charakterisierungen des sprachlichen Ausdrucks der einzelnen Kirchenväter. Diese Beobachtungen führten ihn in den 30er Jahren dazu, im Verhältnis zur Sprache ein "inwendiges Kriterium für die Ursprünglichkeit theologischen Erkennens" zu suchen, insofern Theo"logie" voraussetze, daß Gott sein Wort *gesprochen* hat und dieser Logos seinerseits nicht stumm geblieben ist, sondern öffentlich Zeugnis abgelegt hat¹⁷⁴. Besonderes Interesse brachte Peterson aber auch dem Verhältnis des Evangeliums zur Volkssprache entgegen.

Exkurs 11: Das Pfingstereignis, die Volkssprachen und die "heiligen Sprachen"

In seinem Traktat über die Kirche ist Peterson bei der Nachzeichnung des vom Heiligen Geist gewiesenen Weges der Kirche zu den Völkern auf den Sinn der Sprachengabe zu Pfingsten eingegangen: "Das Sprachenwunder will sagen, daß die Apostel für alle Völker der Erde bestimmt sind", und "in den *Sprachen* der Weltvölker ist ihnen (...) der Weg vorgezeichnet zu den Völkern selber"¹⁷⁵. Zu Beginn des Traktats hatte Peterson gegen Harnacks Verdikt über die "Hellenisierung" der Kirche ausgeführt, daß die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden und in der Sprache der Heiden mehr sei als nur eine "praktisch-missionarische Adaption", sondern erfordere, daß das Evangelium auch "in die Seins- und Existenzform des Heiden" bzw. in den "Geist" der griechischen Sprache eingehe. Die ursprünglich im Geist der jüdischen Sprache formulierten "Begriffe des Evangeliums" erfahren durch diese "Projizierung auf ein anderes Feld notwendig auch eine Brechung".¹⁷⁶

Wenn das Evangelium in die Sprachen und Denkformen der Heidenvölker eingeht, erfahren aber nicht nur die Begriffe des Evangeliums eine "Brechung", sondern auch die Sprachen und Denkformen, in denen das Evangelium nun sprachlich ergriffen wird. In der Auslegung des Aufpfropfungsgleichnisses von Röm 11,17 führt Peterson aus, die Heidenbekehrung sei auch ein Akt der "Kultivierung", der freilich "niemals ohne eine gewisse Gewalttätigkeit" abgehe, denn

¹⁷² Peterson an Haecker, 24.4.1921.

¹⁷³ Vgl. die Aufsätze "Zum Problem der Bibelauslegung" und "Was ist Theologie?".

¹⁷⁴ Vgl. dazu einen ungedruckten Text, in dem die Dogmatiken von Michael Schmaus und von Franz Diekmann im Hinblick auf die ihnen jeweils eigene sprachliche Form verglichen werden. Auf den Inhalt dieser Ausführungen wird im Verlauf der Arbeit noch zurückzukommen sein, vgl. unten S. 559 f.

¹⁷⁵ Die Kirche, 416, 417. In der Vorlesung über den 1.Korintherbrief meinte Peterson, im pfingstlichen Sprachenwunder werde sozusagen "das Endergebnis der Erfüllung der Welt mit dem Evangelium schon vorweggenommen" (zu 1 Kor 14, 1, Ms S. 254). Auch das Charisma der Glossolie verstand Peterson vom Pfingstgeschehen her als ein Reden in fremden Sprachen, in dem sich diese eschatologische "Erfüllung der Welt mit dem Evangelium" im Gottesdienst proleptisch manifestiere (vgl. ebd., sowie weiter zu 1 Kor 14,2 ff, Ms S. 255 ff; zu 1 Kor 13,1, Ms S. 227 ff; zu 1 Kor 13,13, Ms. S. 247 zum Zusammenhang von Aiontheologie und Charismenlehre).

¹⁷⁶ Vgl. Die Kirche, 412.

die Zweige der Heidenvölker müßten ja zuerst dem wilden Ölbaum "ausgebrochen" werden, um der "fetten Wurzel des Ölbaums" aufgepfropft zu werden¹⁷⁷. Auch der Sprache eines Volkes wird gewissermaßen "Gewalt" angetan, wenn das zerbrechliche Gefäß dieser Sprache den Reichtum des Evangeliums fassen soll. So wie ein Volk nicht von sich aus den ursprünglich an das jüdische Volk ergangenen Verheißungen teilhaftig werden kann, sondern nur, wenn es sich dem Akt der "Aufpfropfung" unterzieht, so enthält auch die Sprache eines Volkes, so wie sie natürlich gewachsen ist, nicht die Möglichkeit, das Evangelium zu ergreifen. Peterson betonte ja immer wieder, daß Offenbarung nicht gleichsam "von unten" aus den natürlichen Gegebenheiten des Menschen erwachse, sondern mit dem Menschensohn "vom Himmel her" in die Immanenz der Welt eingebrochen sei. Das "Wort Gottes" wird so auch geradezu verletzend "in die Sprache von oben hineingesenkt"¹⁷⁸, und das gilt grundsätzlich für *jede* Sprache, in der das Evangelium verkündet wird.

Als die Apostel unter Leitung des Geistes von den Juden zu den Heiden gesandt wurden, bestand "keine theoretische Notwendigkeit" mehr, "die hebräische oder die aramäische Sprache festzuhalten"¹⁷⁹, und das bedeutete zugleich "auch das Ende der 'heiligen Sprache'"¹⁸⁰. In seiner Einleitung zum Lukas-Evangelium ging Peterson in diesem Zusammenhang sogar so weit zu sagen, das *griechische* Neue Testament auszulegen, sei eine humanistische, aber keine theologische Notwendigkeit; theologisch sei es ebenso gut denkbar, die Lutherbibel der Auslegung zugrunde zu legen¹⁸¹. Diese Egalisierung aller Sprachen gegenüber dem Evangelium bzw. die "Transzendierung aller Sprachen durch den Heiligen Geist"¹⁸² ist von Petersons Ausdeutung des pfingstlichen Sprachenwunders her konsequent. Er geriet dadurch aber in Widerspruch zur traditionellen Ausdeutung des Kreuzestitels (Joh 19,20), dessen Dreisprachigkeit so verstanden wurde, daß das Hebräische, das Griechische und das Lateinische die drei "heiligen Sprachen" seien. Ist der Heilige Geist also doch an bestimmte Sprachen gebunden? Im Kirchentraktat versuchte Peterson diesen Widerspruch mit dem Hinweis zu mildern, diese mittelalterliche Theorie sei so zu verstehen, daß das Hebräische seine absolute Geltung als "heilige Sprache" eingeübt habe, indem es nun nur noch "neben dem Griechischen und Lateinischen" als "heilige Sprache" gelten könne¹⁸³. Im Aufsatz über die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland von 1933 ist Peterson erneut auf das Problem der "heiligen Sprache" zu sprechen gekommen. Hier hatte er die Bestrebungen in der neuen "Reichskirche" im Blick, die biblische bzw. kirchliche Sprache einzudeutschen, um so das Evangelium der deutschen Volksseele nahezubringen. Diesen Irrtum, daß das natürliche Volk als solches (also ohne den Akt der "Aufpfropfung") Ziel der Verkündigung, somit der natürliche sprachliche Horizont des Volkes Maßstab der "Aneignung" des Evangeliums sei und das Evangelium solchermaßen in die natürliche Sphäre der Sprache gebannt werden müsse¹⁸⁴, sah Peterson schon in Luthers Bibelübersetzung vorgebildet. Er hat dann seiner Kritik an der Verherrlichung des Völkischen noch einige theologisch-sprachgeschichtliche Bemerkungen über den Charakter der deutschen Sprache nachgeschoben: Die "Weihe und Adelung der deutschen Sprache" sei schon lange vor Luthers Bibelübersetzung erfolgt und sei dem Kirchenlatein zu verdanken; das Lateinische habe im Mittelalter neben dem Griechischen und Hebräischen als 'heilige Sprache' gegolten¹⁸⁵. Auch wenn Peterson gegen Ende dieser zeitgeschichtlichen Analyse in einem recht wehevollen Ton vom Latein "unserer Mutter" Kirche redet, bleibt der Terminus der 'heiligen Sprache' in Anführungszeichen gesetzt und rückgebunden an jene mittelalterliche Ausdeutung der *drei* Sprachen des Kreuzestitels. Auch das Lateinische ist nicht in dem strengen Sinne "heilige Sprache", wie das Hebräische im Judentum und das Arabische im Islam "heilige Sprache" ist. W. Bieder hat die Gedanken Petersons aus diesen Aufsatz von 1933 in einseitiger und irreführender Weise wiedergegeben¹⁸⁶. Es läßt sich aus dem genannten Text nicht, wie Bieder will, ableiten, daß für Peterson

177 Vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 281.

178 Vgl. Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche (1933), 152.

179 Die Kirche, 411.

180 Ebd. 426 Anm. 1.

181 Ms. S. IX.

182 Vgl. Ms Politik und Theologie, 12 f (zu diesem Text vgl. im einzelnen unten S. 764 Anm. 15).

183 Vgl. Die Kirche, 427 Anm. 10.

184 Vgl. Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche, 152 f.

185 Vgl. ebd. 150.

186 Ekklesia und Polis, a.a.O. 180 f.

das Latein "die heilige Sprache" war, *exklusiv* die Volkssprache, in die Gott sein Wort gesenkt habe. Bieder berücksichtigt nicht den Kontext der Ausführungen Petersons, nämlich den Kampf gegen die Idolatrie des deutschen Volksempfindens als dem Sprachmaß kirchlicher Verkündigung. Gerade da es kein von der Sprache gelöstes Denken gebe und die Sprache auch immer Prinzip völkischer Individualisierung sei, geht nach Peterson von der Volkssprache immer die Gefahr aus, daß die an Pfingsten antizipierte Transzendierung des Nationalen wieder verdunkelt werde!¹⁸⁷ Der Abkapselung ins Völkische als maßgeblicher Größe, die im Nationalsozialismus manche Kirchenkreise mitmachten, setzte Peterson in seinem Aufsatz von 1933 die Katholizität der Kirche und ihrer Sprache entgegen. Wenn das Kirchenlatein - und ebenso das Griechische¹⁸⁸ - als "heilige Sprache", in die sich das "Wort Gottes" bereits "eingesenkt" und sie geformt hat, bleibend eine Bezugssprache für die Umformung der Sprachen bekehrter Heidenvölker ist, so dient es dabei als Mittel, die Völker aus ihrer Selbstbezogenheit zu lösen, ebenso wie ein Staat, "dessen Grenzen sich nicht mit den Grenzen einer Spracheinheit decken". Ein solcher übernationaler Staat könne einen "Hinweis auf die Sprache des Heiligen Geistes geben, der alle menschlichen Sprachen transzendiert", er könne aufmerksam machen "auf das eschatologische Faktum, daß alle Zungen den Einen Herrn bekennen werden" und "uns vor der Versuchung zu einem nationalen Prophetismus, der allemal an die Volkssprache gebunden ist, bewahren"¹⁸⁹.

ii) Zu einer Phänomenologie des christlichen Glaubens aufgrund seiner sprachlichen Ausdrucksformen

Der phänomenologische Einfluß machte sich bei Peterson auch im Umgang mit der Sprache bei der Schriftauslegung bemerkbar. In seiner Kirchengeschichtsvorlesung vom WS 1922/23 verteidigte er den biblischen Realismus Johann Albrecht Bengels und extrapolierete aus dessen Bibelverständnis dann das zukunftsweisende und nur von Johann Tobias Beck und Adolf Schlatter in ersten Ansätzen realisierte exegetische Programm einer "Phänomenologie des christlichen Glaubens auf Grund der sprachlichen Ausdrucksformen"¹⁹⁰: "In seinen [Bengels] Ausführungen ist der Grund zu einer eigentümlichen und neuen Wissenschaft gelegt, die freilich noch kaum - abgesehen von den Arbeiten Joh.Tob.Beck's und in abgestuftem Maße von den Arbeiten Schlatters - ernsthaft in Angriff genommen worden ist: ich meine eine Phänomenologie des christlichen Glaubens auf Grund der sprachlichen Ausdrucksformen. Vielleicht wird die Zukunft uns in dieser Richtung weiterführen."

Exkurs 12: "Sehen" bei Johann Tobias Beck und Adolf Schlatter

Beck übte eine bestimmte Form von pneumatischer Exegese der Schrift, die sich in ihrem naturalistisch-organologischen Offenbarungsverständnis Anregungen u.a. J.A.Bengels verdankte und ihrerseits stark auf Bibeltheologen wie H.Cremer, M.Kähler und eben A.Schlatter wirkte¹⁹¹. Das

187 Vgl. Ms "Politik und Theologie", S.4.

188 Vgl. Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche, 152.

189 Ms Politik und Theologie, S. 14 f.

190 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, 13. Vorlesung.

191 Vgl. zu Beck: Barth, Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O. 536 f; H.-M.Wolf, Art. Beck, in: TRE Bd. 5 (1980), 393 f; F.Flückinger, Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O. 77 f; vgl. außerdem oben S. 214. - Schlatter, 1852 in St.Gallen/Schweiz geboren, war in der "Welt des Pietismus" aufgewachsen und hatte in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts auch bei Beck in Tübingen studiert, vgl. P.Stuhlmacher, A.Schlatter (1852-1938), in: M.Greschat (Hg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert Bd.2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978, 219-240; 222, 240. Schlatter war seit 1888 Professor für Neues Testament in Greifswald, wechselte 1893 nach Berlin, wo er als "Gegengewicht" zu Harnack die "positive" Richtung der Theologie stärken sollte, und lehrte schließlich

ist exakt jene pietistisch inspirierte Auslegungstradition, von der auch Erik Peterson herkam¹⁹². Von ihrer pietistischen Prägung her (wenngleich beide dem zeitgenössischen Pietismus auch kritisch gegenüberstanden) lehnten außerdem Beck wie Schlatter das forensisch-deklaratorische Verständnis der Rechtfertigung bei Luther bzw. dessen Interpreten ab¹⁹³. Vorbildlich für Peterson war an diesen beiden Exegeten aber vor allem ihre Kritik an der Vorherrschaft rationalistischer Spekulationen, Systeme und Begriffe über eine vom Gegenstand geprägte Wahrnehmung. Beck formulierte einmal: "Das Auge des Weisen siehet, was da ist, aber das Hirn des Eitlen dichtet Hypothesen."¹⁹⁴ Auch Theodor Haecker war von Becks realistischer Einstellung begeistert und zitierte von ihm gelegentlich einmal die Worte: "Ehe sich etwas zur Idee ausbildet, zum geistig bestimmten Bewußtsein, muß es bereits real gegeben und ins Bewußtsein überhaupt eingetreten sein." Haecker fügte hinzu: "Ein schöner und guter Satz, mit dem man katholisch werden und bleiben kann."¹⁹⁵

Adolf Schlatter hat aus einem ähnlichen Anliegen wie Beck heraus eine "Kritik der Kritik"¹⁹⁶ Kants bzw. dessen Erkenntnistheorie versucht und eine andere Erkenntnistheorie oder besser Erkenntnispraxis entwickelt, die die kritische Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis ausdrücklich und grundsätzlich ablehnt¹⁹⁷. Statt darüber nachzudenken, wie sich Denken abstrakt als Denken konstituiert, ging er davon aus, daß uns immer schon konkrete Gegenstände und Inhalte des Erkennens gegeben sind¹⁹⁸. "Vor unserem eigenen Bilden steht (...) das Empfangen, derjenige Vorgang, den wir das Sehen heißen."¹⁹⁹ Er sah es als die Pflicht des Wissenschaftlers an, in dem ihm eigenen Arbeitsbereich "zum Sehen, zur keuschen, sauberen Beobachtung, zum Erfassen des wirklichen Vorgangs" zu gelangen, denn: "Wissenschaft ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer und immer wieder Sehen." Auch des Theologen Schuldigkeit sei es, "mit runder Hingabe an sein Objekt dieses selbst zu fassen"²⁰⁰. Glaube und Wissenschaft standen für Schlatter in keinem Gegensatz, sondern fördern sich gegenseitig, da beide wesentlich Wahrnehmung einer objektiven Gegebenheit seien²⁰¹. Schlatter meinte, er habe als Historiker den Ernst der Forderung der "vorurteilsfreien Objektivität" immer empfunden und möglichst "mit völliger Lösung von den in uns befestigten Vorstellungen und in uns mächtigen Wünschen den reinen Sehakt gewinnen wollen. Erschwert wird er uns aber nicht durch den Glauben, im Gegenteil, dieser stärkt, weil er auf der Wahrnehmung seines Gegenstandes ruht, unser Sehvermögen, das seinen Gegenstand nicht vergewaltigt und verfälscht, sondern in seiner Tatsächlichkeit bejaht."²⁰² Schlatter hat der historischen Bibelkritik in manchen Einzelfragen stattgegeben, hielt aber im Gegensatz zu den mei-

von 1898 bis 1930 (seit 1922 emeritiert) in Tübingen ntl. Exegese und Dogmatik. Vgl. auch die Selbstdarstellung Schlatters in: E. Stange (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1925, 145-169, sowie Th. Schlatter (Hg.), Adolf Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit, Stuttgart 1977² (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie).

¹⁹² Vgl. oben S. 91 ff.

¹⁹³ Zu Beck vgl. oben S. 214. Zu Schlatters Kritik, derzufolge Luther mit seiner Rechtfertigungslehre Röm 1,17 falsch gedeutet habe, vgl. *Genthe*, Kleine Geschichte der ntl. Wissenschaft, a.a.O. 221 f.

¹⁹⁴ Einleitung in das System der christlichen Lehre (1838), zit. bei *Barth*, Protestantische Theologie, a.a.O. 539. Vgl. z.B. auch *Becks* Plädoyer für eine "treue Erfassung des Einzelnen, wie es sich selbst gibt", durch "geübte Sinne" gegen alles "eigenmächtige Construieren" in den Vorworten und der Einleitung zur "Christlichen Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden", Teil 1, Stuttgart 1875², 3 ff. Beck verstand seine "Lehrwissenschaft" als gläubige "Gnosis" (vgl. *Barth*, Protestantische Theologie, a.a.O. 533; *Flückinger*, Protestantische Theologie, a.a.O. 77). Wie noch zu zeigen sein wird, hat auch Peterson versucht, den Begriff einer christlichen Gnosis zu rehabilitieren.

¹⁹⁵ Christentum und Kultur, a.a.O. 23.

¹⁹⁶ Vgl. *Schlatters* Selbstdarstellung, a.a.O. 153.

¹⁹⁷ Vgl. H.H. Schmid, Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter, Basel 1978 (= Theologische Zeitschrift, Sonderband 5), 353.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. 423. Dieser Ansatz berührt sich, wie man sieht, mit dem Intentionalitätsbegriff der Phänomenologen.

¹⁹⁹ Selbstdarstellung, a.a.O. 153.

²⁰⁰ Vgl. diese Zitate aus Schlatters Aufsatz "Atheistische Methoden in der Theologie" (1905) bei *Stuhlmacher*, Schlatter, a.a.O. 232; vgl. auch Schmid, Erkenntnis des geschichtlichen Christus, a.a.O. 353.

²⁰¹ Vgl. Schmid, ebd. 350 ff.

²⁰² Selbstdarstellung, a.a.O. 15. Diese Verbindung von Glaube und kritischer Wissenschaft brachten Schlatter immer wieder Urteile ein, die ihn "gleichzeitig zum kritiklosen Biblizisten und zum glaubenslosen Kritiker machten", vgl. *Schlatters* Rückblick, a.a.O. 82.

sten seiner kritischen Kollegen unerschütterlich daran fest, daß Jesus schon zu Lebzeiten der Christus und der Sohn Gottes war. Darum bestritt Schlatter mit aller Entschiedenheit, daß die Hypothesen der "Religionsgeschichtler" (z.B. Wredes), denenzufolge erst der nachösterlichen Gemeinde Jesus als Messias deutlich wurde, wirklich auf der Wahrnehmung des neutestamentlichen Zeugnisses gründeten²⁰³: "Das ist offenkundiger Rationalismus, ein Schluß aus der angeblichen 'Unmöglichkeit' mit der Vernichtung der Sehfähigkeit."²⁰⁴ Der Regel folgend, "daß das Auge das Denken erwecke und das Geschichtsbild aus dem Sichtbaren zu schöpfen sei", stand für Schlatter "bei der neutestamentlichen Arbeit die Sprache obenan"²⁰⁵. Im Bestreben, die Schrift "aus ihrer eigenen Geschichte, Sprache und Denkweise zu verstehen", wurde er auch zu einem der Wegbereiter für das 1933 von G.Kittel begründete "Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament"²⁰⁶. Peterson lobte ihn einmal ausdrücklich als denjenigen, der zuerst auf den aramäischen Sprachcharakter des 4.Evangeliums hingewiesen habe²⁰⁷.

Die Berührungspunkte zwischen Beck, Schlatter und Peterson in der Bevorzugung des genauen Hinsehens gegenüber der eigenmächtigen Konstruktion sind evident. Es ließen sich darüberhinaus weitere benennen, z.B. die Einsicht in die Notwendigkeit der Dogmatik für die Kirche²⁰⁸ oder eine gewisse Wertschätzung für das Denken Franz von Baaders²⁰⁹. Doch diese Gemeinsamkeiten beschränken sich weitgehend auf methodologische Fragen. Wenn auch Schlatter wie Peterson - und das gilt auch für Beck - sich im genauen "Sehen" übten, so sahen sie doch jeweils Verschiedenes. Peterson hat Schlatters theologische Erträge nicht geschätzt; schon als Student äußerte er sich darüber abfällig²¹⁰. Wenn die Namen von Beck und Schlatter in Petersons exegetischen Vorlesungen fallen, so ist damit im Falle Becks häufig, im Falle Schlatters fast immer Kritik verbunden²¹¹. Besonders Schlatters einflußreiche Interpretation des neutestamentlichen "Dienstgedankens" lehnte Peterson ab²¹².

Die Ansätze zur theosophischen und alchemistischen Übersteigerung des phänomenologisch-realistischen Bibelverständnisses Bengels bei seinen Nachfolgern Oetinger und Hamann hat Peterson im Aufsatz über die "Bibelauslegung im Pietismus" einer grund-

203 Vgl. *Stuhlmacher*, Schlatter, a.a.O. 234 f.

204 Zit. ebd. 235.

205 Selbstdarstellung, a.a.O. 20.

206 Vgl. *Flückinger*, Protestantische Theologie, a.a.O. 79.

207 Vgl. Einleitung Vorlesung Johannes-Evangelium, Ms S. 57.

208 "Die Kirche hat aber dringend Dogmatiker nötig, die sich nicht nach dem hohen Ruhm der dialektischen Kunstfertigkeit ausstrecken, sondern nichts als die Beobachtung in ihrem herben Ernst begehren. Wer am Dogma mitarbeitet, will einigen. Hat nicht die Kirche Anlaß, diesen ihren Beruf mit dem größten Ernst anzufassen?" *Schlatters Rückblick*, a.a.O. 236.

209 Vgl. *Schlatter*, Selbstdarstellung, a.a.O. 7. Peterson hatte zusammen mit Hans Lipps für das Wintersemester 1924/25 eine Veranstaltung über Franz von Baader geplant.

210 Man kann das den brieflichen Ermahnungen von Otto Schmitz (z.B. vom 20.4.1916) entnehmen, der Schlatter sehr schätzte und Peterson Schlatters "Theologie des Neuen Testaments" (1909) zur Lektüre empfahl (vgl. Brief vom 5.6.1915).

211 Z.B. in der 1.Vorlesung Römerbrief kritisiert Peterson Becks psychologische Eintragungen in den Text von Röm 6,6; in der 2.Vorlesung Römerbrief (zu Röm 8,20, Ms. S. 234) lehnt er Becks Rede von der "geschichtlichen Heilsordnung" ab mit dem Hinweis, nach den "endgeschichtlichen Akten des Kreuzes und der Auferstehung" könne man nur noch von einer "endgeschichtlichen" Heilsordnung sprechen. Schlatter war für Petersons Empfinden zu sehr geprägt vom idealistischen und moralistischen Geist. In der Vorlesung 1.Korintherbrief kritisiert er anläßlich der Behandlung des *agape*-Begriffs jenen "moralistischen Pathos", den "die idealistischen Theologen unserer Gegenwart" in diesem Zusammenhang entwickeln: "ich erinnere nur an die geschmacklosen Äußerungen von Holl, Hirsch und Schlatter, wenn sie von der christlichen Liebe zu sprechen haben" (zu 1 Kor 13,8, Ms S. 250).

212 In der 1.Vorlesung Römerbrief weist Peterson die "abstrakt moralische" Interpretation ab, die Schlatter dem Begriff des "Dienstes" zukommen ließ (zu Röm 6,19; ähnlich in der Vorlesung zur Johannes-Apokalypse, zu Apk 1,1, Ms S.3); Schlatter hatte 1897 den "Dienst des Christen in der älteren Dogmatik" behandelt. Vgl. auch Peterson Kritik von 1926 am Buch Försters "Herr ist Jesus" (Bibl. Nr. 30), in dem Schlatters "Dienstgedanke" aufgenommen wurde: "Im übrigen würde ich für einen Teil der *kyrios*-Aussagen lieber die Idee der Autorität, als den 'Dienstgedanken' in Anspruch nehmen. (...) Dass der Verfasser die Idee der religiösen Autorität nicht zu denken vermag und sie durch den 'Dienstgedanken' zu ersetzen versucht, ist freilich charakteristisch für weite theologische Kreise." (227) Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung, daß das Wesen der Kirchen nicht allein darin bestünde "zu 'dienen'", Die Kirche, 423.

sätzlichen Kritik unterzogen²¹³, und diese Kritik muß unbedingt beachtet werden, wenn man Petersons Sprachrealismus nicht mißverstehen will.

Die Realisierung jenes Programms der "Phänomenologie des christlichen Glaubens aufgrund seiner sprachlichen Ausdrucksformen" hat er nicht der Zukunft überlassen, sondern selbst in Angriff genommen; es zeichnete sich bei ihm schon zur Zeit seiner Promotion ab²¹⁴. Seine erste exegetische Vorlesung vier Jahre später, im Vorlesungsverzeichnis noch anonym (N.N.) mit dem Titel "Die Lehre des Apostels Paulus" angekündigt, versieht Peterson mit dem Untertitel "Neutestamentliche Bedeutungslehre" und kündigt in der Einleitung an, er wolle "zum ersten Mal versuchen, eine Art Phänomenologie des Neuen Testaments zu lesen, ohne freilich sicher zu sein, ob die Durchführung auch gelingen wird".

Peterson hebt dieses Unternehmen ab von den Alternativen, eine Religionsgeschichte des Urchristentums vorzutragen²¹⁵, eine neutestamentliche Theologie zu entwickeln (die insgeheim den Anspruch stelle, "als Ersatz für die Dogmatik einzutreten") oder die Schrift lediglich nach "dicta probantia" für die Dogmatik zu durchforschen. Die letztgenannte Möglichkeit hielt Peterson von der Dogmatik aus gesehen zwar für die "einzig sinnvolle Aufgabe der sogenannten biblischen Theologie", wollte aber eine vierstündige Hauptvorlesung nicht einer solchen dogmatischen Hilfsdisziplin widmen, "der kein eigenes wissenschaftliches *telos* innewohnt".

Nach einigen einführenden Bemerkungen zur Hermeneutik des paulinischen Schrifttums²¹⁶ versuchte Peterson in mehreren Einzeluntersuchungen verschiedene Aspekte des Corpus Paulinum synchron zu erfassen: Ausgangspunkt der Untersuchungen sind jeweils bestimmte Begriffe: *nomos*, *kosmos*, *aion*, Benennungen der Wesen der Geisterwelt (*aggelos*, *daimon*, *exousiai*, *archontes* etc.), schließlich verschiedene Begriffe aus dem Wortfeld "Sünde" (*hamartia*, *adikia* etc.). Auf religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit hat er in diesem Kapitel über die paulinischen Schriften ganz verzichtet, sondern lediglich die Passagen aus den Briefen Pauli zusammengestellt, in denen der jeweils zur Verhandlung stehende Begriff auftaucht, und diese dann unter dem Blickpunkt des jeweiligen Begriffes interpretiert. Es ging ihm darum, den Bedeutungsumfang bzw. Sachgehalt des jeweiligen Begriffes zu bestimmen, indem die sprachlichen Zusammenhänge, in denen er vorkommt, festgestellt, sodann die Stellung dieses Begriffes gegenüber Parallel- oder Gegensatzbegriffen, schließlich die Aussageintention der gesamten Passage eruiert werden²¹⁷. Peterson hat diese "Bedeutungslehre" wenige Zeit später ergänzt durch die Paragraphen 2 und 3, die sich mit dem Menschensohn- und Kyriostitel Jesu befassen und in denen auch religionsgeschichtliche bzw. traditions- und motivgeschichtliche Fragestellungen einbezogen werden²¹⁸. Es läßt sich in diesen wie in vielen anderen sprachlich-

213 Vgl. dazu oben S. 93, 175; unten S. 569.

214 In dieser Zeit hat Peterson freilich eine solche sprachphänomenologische Betrachtung der dogmatischen noch eher entgegengesetzt, vgl. seine These 11, die er am 19.6.1920 bei seiner öffentlichen Verteidigung zu begründen gedachte: "Das Eigentümlich Christliche kann weniger in der Fixierung gewisser Glaubensinhalte, als in der Individualität seines Ausdrucks gefunden werden."

215 Vgl. dazu voriges Kapitel.

216 Vgl. dazu näher unten Exkurs 20.

217 Diese paulinische Bedeutungslehre Petersons läßt sich m.E. am ehesten mit Heinrich Schliers "Grundzügen einer paulinischen Theologie" (Freiburg 1978) vergleichen.

218 Dem stark abweichenden Schriftbild nach zu urteilen, sind diese Paragraphen nicht mehr im Wintersemester 1924/25 entstanden, sondern im Wintersemester 1926/27, für das Peterson erneut eine vierstündige Vorlesung zur "Neutestamentlichen Theologie" angekündigt hat. Einige dieser Gedanken zum *kyrios-*

theologischen Erörterungen beobachten, daß er gerne neben textimmanenten Bedeutungsanalysen sowie religions- und theologiegeschichtlichen Seitenblicken auch dem tieferen Sinn der jeweiligen Begriffe in der Alltagssprache, nicht selten im Zusammenhang von Sprichwörtern und metaphorischen Redewendungen, nachspürte²¹⁹.

Die hermeneutische Voraussetzung dieser "Bedeutungslehre", daß nämlich ein Sachverhalt nur unter Berücksichtigung seiner sprachlichen Erscheinung zu erfassen sei und umgekehrt nichts an der sprachlichen Erscheinung - Wortwahl, grammatischer Modus, stilistische Form - bedeutungslos sei für das Verständnis des Sachverhaltes, gilt auch für die anderen exegetischen Vorlesungen Petersons, in denen er Vers für Vers, also diachron, eine neutestamentliche Schrift auslegte²²⁰. Diese gewissermaßen phänomenologische Betrachtung der einzelnen Texte und ihrer Wortfügungen entspricht seinem Diktum, es gehöre zur Exegese, "daß sie das *polymeros kai polytropos* [Hebr.1,1] des prophetischen Wortes zum Ausdruck bringt"²²¹. Aber auch seinen theologischen Interpretationen liturgischer Texte und Schriften der Kirchenväter ist dieser sprachphänomenologische Charakterzug eigen.

iii) Das Wesen der Sache in seiner sprachlichen Erscheinung

Es war nicht das Ziel dieser Bedeutungsanalysen Petersons, nur die *Vorstellungen* im Bewußtsein der jeweiligen antiken Verfasser zu beschreiben, um sie dann gar noch als "zeitbedingt" oder "mythologisch" abzutrennen von einem abstrakten Eigentlichen, das noch hinter diesen Vorstellungen stünde und allein für uns Heutige relevant sein könne. Für Peterson kam vielmehr in der konkreten sprachlichen Aussageform ein bestimmter Wesenszug der Sache selbst, also der geistigen Realität des christlichen Glaubens, zur Erscheinung. Auch stilistische Eigentümlichkeiten, wie z.B. rhetorischer Überschwang,

Titel hat Peterson 1926 in seiner ausführlichen Rezension des Buches von W.Förster, *Herr ist Jesus* (vgl. Bibl. Nr.30), veröffentlicht.

219 Vgl. z.B. in seiner "Theologie des Kleides" (Marginalien zur Theologie, 45) die Bemerkung über den "tiefen theologischen Sinn" des *locus communis* "Kleider machen Leute" oder in seinen Erörterungen über den Menschensohntitel folgenden Einschub: "Ich füge hier nur als Zwischenbemerkung noch ein, daß in der unterschiedlichen sprachlichen Verwendung der Ausdrücke Mensch und Menschensohn (Menschenkind) [zuvor Bemerkungen über Ps 8,5] sich auch ein verschiedenes Wissen des Menschen um sich selber kundgibt. Wer sich als Mensch weiß, der tut das erhobenen Hauptes [es folgen Hinweise auf Positionen der Anthropologie]. Immer hat das Wort Mensch in all diesen Zusammenhängen die Bedeutung, einen Akt der geistigen Erhebung, um nicht zu sagen der Überhebung zum Ausdruck zu bringen. Ganz anders liegt die Sache dagegen bei solchen Ausdrücken wie Menschensohn oder Menschenkind. Da duckt sich der Mensch, da duckt er sich unter die Schicksalsgemeinschaft und Schicksalsverbundenheit des Menschseins überhaupt. Sie werden jetzt verstehen, welch ein innerer Zusammenhang dazu geführt hat, den leidenden Jesus mit dem Ausdruck Menschensohn zu bezeichnen. Hier besteht in der Tat eine innere Konformität, die der sprachliche Ausdruck zu vermitteln vermag." (Ms S. 18 f).

220 In seiner Vorlesung zum Lukas-Evangelium ist Peterson bei der Perikope über die Heilung durch Handauflegung auf die Eigenart der menschlichen Hand als einem der stärksten Symbolträger am menschlichen Leibe gestoßen (vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,40, Ms S. 96); 20 Jahre später hat er dann ausführlicher in der Marginalie "Theologie der menschlichen Erscheinung" eine kleine theologisch-phänomenologische Betrachtung über das Wesen der menschlichen Hand eingefügt, vgl. Theologie der menschlichen Erscheinung (Marginalien zur Theologie), 34 ff; vgl. dazu auch oben S.313. Zu diesem Thema in seiner historischen und phänomenologischen Entfaltung vgl. K. Groß, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*, aus dem Nachlaß hrsg.v. W.Speyer, Stuttgart 1985, mit Verweis auf Peterson 449 Anm. 222.

221 Was ist Theologie?, 42.

sind oft nicht (nur) auf die subjektive Gestimmtheit eines Autors zurückzuführen, sondern eine wesensnotwendige Wirkung der Sache, von der der Autor handelt²²².

Ich nenne einige Beispiele: An den Anfang der Schrift "Die Kirche aus Juden und Heiden" stellt Peterson eine von Aponius stammende überschwengliche, rhetorisch überladene Lobpreisung der Kirche und fragt dann: "Wie ist das Pathos dieser Sätze zu verstehen? Ist es eine bloß subjektive Ergriffenheit, die für ihre Empfindungen nach den erhabenen Bildern des Hohenliedes greift, oder ist die Kirche als solche etwas, das ein Pathos verlangt? Enthält die Kirche in ihrem Wesen ein Mysterium, das, wenn es sich enthüllt hat, den Betrachter zum Staunen, zur Bewunderung und zum Lobpreise Gottes hinreißt?" Peterson läßt den Leser nicht im Unklaren über seine Deutung: "Wir glauben, daß in der Tat die Kirche in ihrem innersten Wesen ein solches Mysterium birgt."²²³ Ähnlich verfährt Peterson im "Buch von den Engeln" in der Interpretation eines Gebetes aus der Markusliturgie²²⁴, in dem das Kernstück der jesajanischen Tempelvision durch eine ganze Reihe von Amplifikationen ausgestaltet worden ist. "Dieser Ausdrucksreichtum", meint Peterson, "ist nicht erst ein späteres Entwicklungsprodukt der Liturgie, nein, schon in den Anfängen des Christentums begegnen wir diesem merkwürdigen Phänomen."²²⁵ Die Textgestalt habe also einen sachlichen Grund, den man mit einer rein literaturgeschichtlichen Interpretation nicht erreiche, und dieser Grund sei darin gegeben, daß die "Glorie Gottes nicht mehr im Tempel von Jerusalem wohnt, sondern in den Tempel des Leibes Christi, in den Himmel aufgefahren ist"²²⁶, und daß darum auch der Kultus im Tempel von Jerusalem in das unaufhörliche Gotteslob des gesamten Kosmos transzendiert worden ist²²⁷. Den "kraftvollen, von freudiger Begeisterung getragenen" Vers Röm 7,6²²⁸ versteht man Peterson zufolge falsch, "wenn man darin den Ausdruck eines subjektiven Erlebnisses sieht". Vielmehr bezögen sich diese Aussagen auf das sakramentale Geschehen der Taufe: "Die Plerophorie des Geschehnisses [der Taufe] führt zu einer Plerophorie des sprachlichen Ausdrucks."²²⁹ Zur Formelhaftigkeit des Ausdrucks "Gesetz des Geistes" (Röm 8,2) meinte Peterson, die "Massivität einer solchen sprachlichen Bildung" dürfe nicht in einer psychologischen oder funktionalen Deutung abgeschwächt werden, da das *pneuma* wesensnotwendig auf einer ebenso soliden Seinsgrundlage beruhen müsse wie die Sünde (*nomos tes hamartias*)²³⁰. Auch grammatische Besonderheiten sind theologisch deutbar, wie Peterson an Apk 1,4 ("Ihm, der ist und der war und der kommt") aufzeigte: "Die feste dreigliedrige Umschreibung des Gottesnamens ist indeklinabel. Der Gott, der da ist und war und kommt, geht in der Majestät seines ewigen Seins nicht in die Regeln menschlicher Grammatik ein." Im Bemühen, die Hörer davon zu überzeugen, daß der trinitarische Glaube kein abstrakter Satz sei, sondern durch und durch die Sprache des christlichen Gebetes präge, zitierte Peterson eine der gängigen trinitarischen Doxologien und schloß die Frage an: "Fühlen Sie denn nicht durch diese Klangfülle schon eine rhythmische Bewegtheit und Lebensfülle heraus (...)? Glauben Sie doch

222 Bei Paulus waren Peterson zufolge allerdings in gewissen Versen einige Umwege nötig, um den objektiven theologischen Sachgehalt seiner Rhetorik zu erfassen, vgl. dazu unten S. 635 f.

223 Die Kirche aus Juden und Heiden, 241.

224 Vgl. näher dazu unten S. 408 f.

225 Buch von den Engeln, 349.

226 Vgl. ebd. 348.

227 Vgl. ebd. 359.

228 "Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren, wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens."

229 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 7,6. In der Gegenwart ist es nicht mehr ungewöhnlich, diese Verse des Römerbriefes auf die Taufe zu beziehen und so als Aussagen über einen objektiven Sachverhalt und nicht als Bekenntnisse subjektiver Erlebnisse zu verstehen, vgl. Käsemann, An die Römer, a.a.O. 178 ff über die "Seltsamkeit" dieses Abschnittes bzw. Verses: In 7,4 ("so seid ihr kraft des Leibes Christi dem Gesetz abgetötet") sei davon die Rede, daß "wir kraft des Mediums der Taufe wie von der Sünde, so vom Gesetz endgültig gelöst, nämlich ihm getötet" seien (181), und so lautet auch die "zentrale Aussage" von Röm 7,6: "Allein unter der Herrschaft des nach gängiger Anschauung in der Taufe verliehenen Geistes wird die Herrschaft des Gesetzes abgelöst und überwunden." (183) Vgl. auch U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Zürich etc./Neukirchen-Vluyn 1980 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2), 69 f: "Wieder ist das Taufgeschehen von 6,3 ff als Sterben gegenüber dem Gesetz gemeint (...). Die Macht des Geistes, in deren eschatologischen - und darum absolut 'neuen' - Wirkungsbereich wir durch die Taufe gestellt sind, hat ihre Kraft in der Auferweckung des für uns gekreuzigten Christus erwiesen".

230 Vgl. Vorlesung 1. Römerbrief, zu Röm 8,2.

nicht, daß diese rhythmische Bewegtheit aus der profanen Sprache oder dem gehobenen Stil der Prosarede äußerlich an die Trinitarische Formel geheftet sei, es war doch vielmehr so, daß die Trinitarische Formel selber sich diesen rhythmisch bewegten Ausdruck ihrer inneren Lebendigkeit schuf.²³¹

Solche Beispiele ließen sich beliebig vermehren, auch wenn beileibe nicht alle so an die Grenzen einer Art von Sprachmystik heranreichen, wie die beiden letztgenannten.

iv) Zur Bewertung des phänomenologischen Ansatzes in der Textinterpretation

Diese "Phänomenologie des christlichen Glaubens aufgrund seiner sprachlichen Ausdrucksformen" macht den unverwechselbaren Charakter der Textinterpretationen Petersons aus: Allenthalben stößt man auf die Spannweite, die in diesen Auslegungen zwischen der philologischen Akribie und dem "theorein von Wesenheiten" herrscht. Diese Sehweise führte Peterson vielfach abseits der von den modernen Bibelwissenschaftlern ausgetretenen Wege exegetischer Erklärungen auf neue Pfade, die zu einem überraschenden Blick auf den altbekannten Text führen. Die Ergebnisse dieser Sehweise ähneln dabei nicht selten jenen Schätzen, die die Väter bei ihren allegorischen Tiefenschürfungen zutage förderten²³²; nicht zufällig konnte Peterson in reichem Maße Zitate aus dem Thesaurus der patristischen Literatur seinen Überlegungen einfügen.

Peterson griff zudem auf die Ansicht "der Alten" zurück, daß die Schrift aufschlußreich ist auch in ihren Aussagen über die Wesensordnung der Welten, der alten wie der neuen, über den Menschen bis in Einzelheiten seiner Erscheinung und Verfaßtheit, aber auch über die außermenschlichen geistigen Wesenheiten wie Engel und Dämonen. Diese Eigenart des phänomenologischen Schriftverständnisses gehört wohl zu jenen Geisteszügen Petersons, die einem "aufgeklärten" Theologen und Christen von heute, der nach der "eigentlichen" Botschaft hinter den biblischen Texten sucht, am wenigsten verständlich sein dürften. Adolf Reinach hat einst bemerkt, es sei "das Müßigste von der Welt", über Phänomenologie zu reden, "solange das fehlt, was allem Reden die konkrete Fülle und Anschaulichkeit erst geben kann: der phänomenologische *Blick* und die phänomenologische *Einstellung*"²³³. In analoger Weise kann man auch im Blick auf Petersons Versuche, über die Schriftinterpretation zu einer Phänomenologie des christlichen Glaubens zu kommen, sagen, daß seine Einstellung teilen oder wenigstens kennen und verstehen muß, wer im einzelnen über seine Ergebnisse urteilen will. Die vielen Einzeluntersuchungen, in denen sich philologische Detailarbeit und sprachphänomenologische Deutung verbanden, bildeten aber auch das reiche Reservoir, aus denen Peterson bei seinen theologischen Veröffentlichungen schöpfte, und diese Schriften sind in ihrer Präzision, Originalität und Vielfalt immer wieder bewundert worden.

Die phänomenologische Schriftbetrachtung Petersons ähnelt jener auch in der Kirche unserer Gegenwart - z.B. in manchen Predigten - praktizierten Form von Schriftmeditation, die sich in das Detail von Schriftperikopen versenkt, unter der Maßgabe, daß auch diese Einzelheiten etwas zu sagen haben. Das Besondere an Petersons Auslegungen besteht dabei darin, daß er diese fast meditative, aber keinesfalls mit subjektiver Gefühlig-

231 Vorlesung Thomas von Aquin, 6. Vorlesung.

232 Zum Problem der allegorischen Schriftauslegung, vgl. unten Kap. X.4.b.

233 Über Phänomenologie, a.a.O. 379.

keit zu verwechselnde Ausdeutung des Details in seinen wissenschaftlich-exegetischen Vorlesungen vortrug, die nach eigener Aussage "den Text aus jener Distanz heraus behandeln, die nun einmal mit der intentionalen Blickrichtung theoretischen Fragens notwendig gegeben ist"²³⁴. Man wird fragen können, ob hier nicht eine Möglichkeit vorliegt, die unglückselige Zerfallenheit zwischen wissenschaftlicher Exegese, dogmatischer Theologie und Spiritualität, die heute vielfach beklagt wird, zu überwinden.

3. Religionsgeschichtliches Studium und phänomenologischer Realismus

a) Verbindungen zur Religionsphänomenologie

Es gibt in Petersons Denken eine Schicht, in der sich sein religionsgeschichtliches Wissen und sein phänomenologisch geprägter biblischer Realismus auf eigenartige Weise verbinden. Zunächst könnte man annehmen, daß die Resultate der beiden Forschungsrichtungen, die Peterson in Göttingen kennenlernte, ihn auf den Pfad der Religionsphänomenologie geführt haben könnte, deren Absichten in "einer Würdigung des Religiösen in einer vom Historischen ausgehenden eindringenden und verstehen wollenden Wesensschau begrifflich zusammengeordneter Einzelphänomene verschiedenartigen Ursprungs unter gleichzeitiger Enthaltung (epoché) von der Stellungnahme"²³⁵ lagen. Diesen Weg hat Peterson, dem es um eine Phänomenologie des christlichen Glaubens und nicht der Religionen ging, nicht eingeschlagen. Allerdings ist in seiner theologischen Anschauung das Wesen der nichtchristlichen Religiosität bzw. viele ihrer Elemente von der Offenbarung nicht einfach vernichtet, sondern bleibt in dialektischer Aufhebung im Bereich des christlichen Glaubens bestehen.

Exkurs 13: Petersons Beziehung zu Gerardus van der Leeuw

In der Freundschaft zu einem der bahnbrechenden und führenden Religionsphänomenologen, zu Gerardus van der Leeuw (1890-1950), zugleich evangelischer Theologe in Groningen und 1945/46 niederländischer Kultusminister²³⁶, verknüpfte Peterson mit der Religionsphänomenologie ein persönliches Band. Peterson kannte van der Leeuw seit 1914, aus der Zeit, als beide in Göttingen studierten²³⁷. Peterson hat sich wohl im Sommer 1920 einmal in den Niederlanden aufgehalten²³⁸ und dabei vielleicht die alte Bekanntschaft erneuert; aus dieser Zeit datieren jedenfalls die ersten Briefe van der Leeuws an Peterson. Van der Leeuw war Peterson ebenso zugetan, wie er Karl Barth gegenüber, dem dialektischen Bekämpfer des Religiösen, Distanz an den Tag legte²³⁹. Von "Was ist Theologie?" hatte sich van der Leeuw "eine Wiederlegung [sic] der Barth'schen Sachen" versprochen, doch habe er leider in dieser Schrift nur "die äusserste Konsequenz" dieser Sachen gefunden, die zugleich geradewegs nach Rom führe²⁴⁰. Van der Leeuw hat "Was ist Theologie?" eine ausführliche Besprechung gewidmet²⁴¹, ebenso "Heis Theos" und den

234 Einleitung 2. Vorlesung Römerbrief, Ms S. 1.

235 Goldammer, Religionen, a.a.O. 49.

236 Vgl. zu Person und Werk A.V.Ström, Art. Leeuw, in: TRE Bd. 20 (1990), 600-602.

237 Das geht hervor aus einem Brief Petersons an seine Frau vom 31.10.1936.

238 Von diesbezüglichen Plänen spricht ein Brief von Schmitz vom 20.7.1920.

239 Vgl. die Berichte Karl Barths von einem Vortragsaufenthalt in Groningen: "Ein ausgesprochener Gegner, van der Leeuw, hatte sich aus dem Staube gemacht in diesen Tagen und wurde erst in den letzten 10 Minuten sichtbar." An Thurneysen, 4.6.1926 (Rundbrief), Briefe II, a.a.O. 416.

240 An Peterson, 24.8.1925.

241 Vgl. unten S. 594, 648.

meisten anderen wichtigeren Veröffentlichungen Petersons. Die erwähnten Differenzen haben van der Leeuws Wertschätzung für Peterson nicht beeinträchtigt: Peterson hielt wahrscheinlich auf dessen Einladung hin im September 1928 auf einer Studientagung der "Ethischen Vereinigung" in Groningen jenen Vortrag über die Kirche, der den Grundstock des Traktats "Die Kirche" bildete²⁴². Van der Leeuw bedauerte zutiefst Petersons Konversion²⁴³, doch es kam auch dadurch nicht zu einer Entfremdung zwischen den beiden Gelehrten. Ende Oktober 1936 sprach Peterson noch einmal in verschiedenen belgischen und holländischen Städten (Leuven, Utrecht, Nijmegen, Groningen) über den "Geist der apostolischen Kirche"²⁴⁴. Dabei traf er auch van der Leeuw wieder. In seinen Vorlesungen der 20er Jahre und in seinen Veröffentlichungen hat sich diese Verbindung nicht namentlich niedergeschlagen, auch wenn es gelegentlich thematische Berührungspunkte gibt²⁴⁵. Peterson hat seine Freundschaft zu diesem Gelehrten aber dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er 1950 seine Untersuchungen zum Praescriptum des 1. Clemensbriefes zur Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags des Niederländers beisteuerte. Van der Leeuw seinerseits verweist gelegentlich in seiner "Phänomenologie der Religion" und anderen Publikationen auf verschiedene Schriften Petersons²⁴⁶.

Peterson hat häufiger Vorstellungen, die ihm aus seiner religionsgeschichtlichen Forschung vertraut waren, aufgegriffen, um sich selbst und seine Weltansicht zu artikulieren. Einige seiner epischen Versuche²⁴⁷, vor allem aber auch Tagebuchfragmente der späten Jahre legen einen gewissermaßen "mythischen" Untergrund seines Geistes offen. Peterson konnte in jungen Jahren sogar einmal schreiben, daß der Mythos "der wahrheitsgemäße Ausdruck der letzten Dinge", "religiöse Positivität" sei²⁴⁸. Er hat zwar scharf eine Remythisierung des christlichen Glaubens angegriffen, die die definitiven Manifestationen der Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte narrativ auflöse in eine Dialektik der Möglichkeit²⁴⁹, in ein "Es geschah niemals und ist doch immer". Doch hieß das für ihn nicht, daß Vorstellungen des biblisch-altkirchlichen Glaubens, die auch in der heidnischen Religiosität begegnen, rational auf einen abstrakten Gedankeninhalt hin entmythologisiert werden sollten.

b) Beispiel 1: Mythische Bäume und Paradiesesbäume

In Petersons Augen kommt in der mythischen Interpretation der Natur durchaus in gewissem Sinne eine transzendente Realität zum Ausdruck: "Es gibt eine Präsenz der Natur, die jenseitig ist. Das Schema unseres Naturbegriffs hindert uns daran zu sehen, was in der Natur diesseitig und was in ihr jenseitig ist. In ein und derselben Anschauung ist aber deutlich zu unterscheiden, welcher Baum z.B. diesseitig und welcher jenseitig

242 Laut Prospekt (im Nachlaß Petersons) gehörte van der Leeuw zu den Veranstaltern dieser Studientagung; Peterson sprach am 4. September 1928 im Anschluß an van der Leeuw, der das Thema der Sakramente behandelt hatte.

243 Vgl. unten S. 841 f.

244 Dies geht aus brieflichen Berichten Petersons von dieser Reise hervor; vgl. z.B. einen Brief an Thomas Michels vom 6.9.1936. Zur Veröffentlichung dieses Vortrags vgl. Bibl.Nr. 98.

245 Vgl. z.B. unten S. 430.

246 Vgl. Phänomenologie der Religion, Tübingen 1977⁴, 235 (Zeuge der Wahrheit), 260 (Parrhesia), 501 (Manichäischer Bücherfund), 740 (Monotheismus). Ausführlich referiert hat van der Leeuw Petersons Aufsatz zur "Theologie des Kleides" im Aufsatz "Unsterblichkeit", in: Eranos-Jahrbuch 18 (1950), 183-206; 196 ff.

247 Vor allem das Schriftchen "Als ich gestorben war" und das eingangs (vgl. oben S. 23) erwähnte Textfragment von einem Sterbenden im Hafen, den die Seelen seiner toten Eltern in das Dunkel der Unterwelt hinabzuziehen suchen.

248 Tagebucheintragung, 28.5.1918.

249 Vgl. Was ist Theologie?, 15 f. Vgl. dazu oben S. 111 Anm.99.

ist.²⁵⁰ Gerade das Baummotiv ist ein gutes Beispiel für die Verschränkung von religionsgeschichtlichem Wissen und symbolischer Deutung in Petersons Denken. Er war nicht nur bestens vertraut mit der Bedeutung verschiedener Bäume in den Religionen des Alten Orients²⁵¹, sondern hat sich auch überlegt, daß es im Blick auf die verschiedenartige mythische Wertigkeit der Bäume einmal "eine religiöse Phänomenologie der Bäume zu entwickeln gälte". Hohe mythische Valenz komme beispielsweise der Pinie als "heiligem Baum" zu²⁵². In diesem Zusammenhang wunderte sich Peterson darüber, daß man in den "sogenannten Waldfriedhöfen (...) die Toten versteckt und eine Art von heiligem Hain zu schaffen versucht, ohne zu bedenken, daß, seitdem Gott aus dem Dornbusch geredet hat, Pinie und Zypresse um ihre Heiligkeit gebracht worden sind"²⁵³. Aus demselben Grund - Gottes Rede aus dem Dornbusch und die Entsprechung, daß Gott dann auch in der Dornenkrone "sein letztes Wort" gesagt habe - störte es ihn, daß in den Vatikanischen Gärten ausgerechnet Pinien gepflanzt seien, um die Vatikanstadt nach außen abzuschirmen²⁵⁴. Allerdings findet sich in der Symbolik des Alten Testaments nicht nur der Dornbusch, sondern auch das Motiv des Baumes (vgl. der "Baum des Lebens" von Gen 2,9), das in den christlichen Schriften der Bibel wieder aufgegriffen wird²⁵⁵. Peterson ist diesem Motiv des Lebensbaums in den biblischen wie den apokryphen Schriften intensiv nachgegangen²⁵⁶ und hat es dann in seinem späten Schriftchen "Als ich gestorben war" verwendet:

"Ich werde zu einem Baum im Paradiesesgarten geworden sein. (...) Ihr, die ihr glaubt, daß ihr weit mehr seid als Bäume, ihr werdet euch über die Paradiesesbäume noch einmal wundern. Ihr habt Menschen auf andern Planeten gesucht und nicht gefunden, aber an die Paradiesesbäume habt ihr dabei nicht gedacht. Sie wachsen ja auch nicht für euch, für einen menschlichen Geist, sondern für Gott. Es scheinen viele, unzählige Bäume zu sein, und am Ende ist es doch der *eine* Baum des Lebens, der neben dem Throne Gottes steht."

Man sieht an diesem Beispiel, wie sehr Peterson in der Symbolwelt der Schrift und der antiken Welt lebte. Viele seiner kryptischen Tagebucheintragungen, manche seiner

250 Tagebucheintragung, 13.5.1950.

251 Vgl. Petersons Rez. Reallexikon für Antike und Christentum, Bd.II, Stuttgart, (1955), 275-279 (Bibl.Nr.408), vgl. weiter zum Motiv des Lebensbaums die im Sachregister von "Frühkirche, Judentum und Gnosis" aufgeführten Stellen, von denen gleich noch die Rede sein wird.

252 Vgl. Tagebucheintragung, 7.10.1949: "Ein Pinienhain gibt uns die Sensation, sich in ihm schon einmal, schon immer befinden zu haben. Ist die mythische Gegenwärtigkeit an das Vorhandensein gewisser Bäume gebunden? Jedenfalls ist die Fällung eines Baumes in einem solchen hl.Hain ein mythischer Vorgang. Aber Pinien wirken mythologischer als andere Bäume. Es gälte eine religiöse Phänomenologie der Bäume zu entwickeln." In diese Richtung geht das Büchlein von H.Hilger, Geheimnis des Baumes, Freiburg 1956.

253 Fragmente (Marginalien), 101. Peterson selbst wurde übrigens auch auf einem "Waldfriedhof" (Campo Verano) unter Pinien beerdigt.

254 Vgl. Tagebucheintragung, 15.5.1954. Angesichts dieser Überlegungen fragte sich Peterson allerdings mit einem gewissen Schrecken, ob er vielleicht dazu bestimmt sei, "den Symbolismus von Claudel fortzusetzen".

255 Vgl. z.B. Apk 2,7: "Wer siegt, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht." Apk 22,2: "Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom (...) stehen die Bäume des Lebens."

256 Auf diese Stelle macht Peterson im Aufsatz über Pseudo Cyprian, Adversus Judaeos (Frühkirche, Judentum und Gnosis, 141 Anm. 12) aufmerksam: "Man beachte, daß der 'Baum des Lebens' sich nach Apk. 22,2 mitten auf der Straße des himmlischen Jerusalem befindet." Vgl. auch im Aufsatz über die "Taufe" im Acherusischen See (ebd. 318 Anm. 32): "Der Myrtenbaum [es geht um einen koptischen Text] scheint mir der Baum des Lebens zu sein, der auch Apk. 22, 2 in derselben Umgebung auftritt und in dem die Schekinah Gottes ihren Wohnsitz nimmt." Peterson verweist auch auf das Henochbuch, demzufolge der Lebensbaum "in der Endzeit von Eden nach Jerusalem" ins Haus Gottes verpflanzt wird. Vgl. dazu auch die Studie "Das Amulett von Acre", 351.

"Fragmente" und Erzählungen erschließen sich nur, wenn man das religionsgeschichtliche Wissen des Autors ein wenig teilt und mit der Symbolsprache der alten Welt vertraut ist. Nicht zufällig monierte Peterson gerade am Artikel "Baum" des "Reallexikons für Antike und Christentum" Versäumnisse in der Darstellung der Bedeutung des Baums in der jüdischen und christlichen theologischen Tradition: "Die ganze Spekulation der Väter über die Paradiesesbäume bleibt unverständlich."²⁵⁷

c) Beispiel 2: Die dämonische Geisterwelt

Auch die historischen Studien zur spätantiken und frühchristlichen Dämonologie waren für Peterson keineswegs nur die Beschäftigung mit den überholten Vorstellungen einer vergangenen Welt. Es hat die Menschen, die mit ihm in Berührung kamen, besonders fasziniert, daß er auch in der Gegenwart ganz ernsthaft mit dämonischen Phänomenen rechnete. Peterson bezeichnete es als "törichtes Geschwätz" der modernen Theologie, die Engel und Dämonen als Mythologeme in das antike Weltbild zu verbannen, "von dem modernen Weltbild aber kraft wissenschaftlicher richterlicher Instanz" auszuschließen: "Es gibt natürlich Engel und Dämonen", stellte er demgegenüber schlankweg fest²⁵⁸. Karl Barth, der aus seiner Göttinger Zeit Petersons Anschauungen von der Bedeutung des alten Dämonenglaubens genau kannte²⁵⁹, vertrat später in seiner Kirchlichen Dogmatik in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann ganz ähnliche Ansichten. Bultmanns Diktum, der Mensch, der elektrisches Licht und Radioapparate benutze, der sich durch die Methoden der modernen Medizin heilen lasse, könne nicht mehr gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben, entsprang für Barth keiner zwingenden Argumentation, sondern nur der überheblichen und "reichlich humorlose(n) Marburger Tradition"²⁶⁰.

Peterson hat zwar keine systematische Dämonologie vorgelegt wie Barth, ist aber vor allem in seiner Vorlesung zur neutestamentlichen Bedeutungslehre den dämonologischen Anschauungen des Apostels Paulus ausführlich nachgegangen. Diese Analysen zum dämonologischen Wortfeld in den Paulinen können hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Heinrich Schliers Untersuchungen über die "Mächte und Gewalten im Neuen Testament"²⁶¹ stoßen in eine ähnliche Richtung vor.

Petersons dämonologischer "Realismus" entsprang nicht erst seinen religionsgeschichtlichen Forschungen, sondern ist bereits in der pietistischen Religiosität seiner Studienjahre grundgelegt. Schon das Zeugnis seines Bekehrungserlebnisses zeigt, daß der Student das neu gewonnene Gut der Glaubensgewißheit gegen die Angriffe des Bösen meinte verteidigen zu müssen. Der "Feind" quälte ihn unvermindert in den Jahren seiner Promotion. "Deutliche Beweise, daß der Teufel mich vom Beten und Denken abhalten will."²⁶² Der "Teufel" versuchte ihn in ernsthaften Attacken wieder "in seine Klauen zu

257 Rez. RAC, a.a.O.

258 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

259 Vgl. dazu unten S. 433.

260 Vgl. Kirchliche Dogmatik III/2, 3. Auflage, Zürich 1974, 536.

261 Freiburg 1958 (3. Aufl. 1963) (= Quaestiones Disputatae, 3); vgl. weiter: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957 (7. Aufl., 1971); Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament, in: Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 146-159.

262 Tagebucheintragung, 2.9.1918.

bekommen", flößte sogar Selbstmordabsichten ein und verleitete zur Tollheit²⁶³. Gegen diese Angriffe, fand Peterson, sei nur das Kraut von Wachsamkeit, Disziplin und Gebet gewachsen²⁶⁴, wie schon die Mönche der alten Kirche wußten. Die Zeugnisse dieses täglichen Kampfes mit den Mächten des Bösen erinnern nicht zufällig auch an den handfesten Streit, den Martin Luther einst mit dem Teufel austrug. Peterson nahm den Reformator gerade in diesem Zusammenhang ausdrücklich vor seinen modernen Interpreten in Schutz:

"Es ist ein in der neueren Theologie allgemein gewordenes Urteil, daß der Mensch, der das Wirken Gottes in seinem Gewissen verspürt habe - als Beispiel pflegen die Klosterkämpfe Luthers herzuhalten, von denen man sich meist ein ganz phantastisches Bild machte -, von Gott und Christus aus einer viel größeren Tiefe wisse als der, der etwa die Erzählungen von Christus und den Dämonischen ernst nimmt. In Wirklichkeit ist es ja so gewesen, daß Luther nach seinen wiederholten Zeugnissen nicht bloß mit seinem Gewissen, sondern auch mit dem Teufel gerungen hat, und er wäre sicher der Letzte, der sich eine solche Wegdeutung seiner schlimmsten Kämpfe gefallen ließe."²⁶⁵

"Abgeschmackter Rationalismus" und ein Mangel jeglichen auch psychologischen Feingefühls war es in Peterson Augen nicht minder, den Pfahl im Fleische Pauli (2 Kor 12,7) etwa mit der Diagnose von Epilepsie, Hysterie, einem Augenleiden oder sonst einer Krankheit erklären zu wollen. "Man muß vielmehr daran festhalten, daß die satanische Bedrückung, der Faustschlag des Dämons grade als das eigentlich Quälende von Paulus empfunden worden ist. Wer einmal Erzählungen über die Wirksamkeit von Geistern gelesen hat, der weiß, daß grade Berichte über Mißhandlungen von seiten der Geister nicht selten sind."²⁶⁶ Peterson mochte dabei auch an die exorzistischen Heilungen Johann Christoph Blumhardts (1805-1880) gedacht haben; er hat in seiner Habilitationsschrift "Heis Theos" auf Übereinstimmungen zwischen den Berichten aus Möttlingen und den dämonologischen Zeugnissen der Antike verwiesen²⁶⁷.

Der Dämonen wird man laut Peterson nicht Herr, indem eine intellektualisierte Kirche und Theologie ihre Existenz einfach leugne oder übersehe:

"Wenn die Kirche sich heute für zu gut hält, Kranke zu heilen oder Dämonen auszutreiben, dann geht das eben außerhalb der Kirche vor sich. Man bilde sich doch nicht ein, daß wenn man diese Dinge ignoriert, man sie damit aus der Welt geschafft hat. In irgendeiner - vielleicht dämonischen Entstellung - kehren sie alle dann außerhalb der Kirche wieder: Man braucht nur etwa an Freud und die Psychoanalyse zu denken."²⁶⁸

263 So z.B. eine Tagebucheintragung, 12.6.1918.

264 Vgl. ebd. sowie 1.6.1918, 20.5.1918.

265 Vorlesung Thomas von Aquin, 9. Vorlesung. Auf Luther nimmt Peterson auch Bezug in seiner Auslegung der Dämonenaustreibung von Lk 4,35 (Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 90), in der Jesus dem unreinen Geist "droht". Luther sei genauso mit den Dämonen umgesprungen.

266 Vorlesung Geschichte der alchristlichen Mystik, 6. Vorlesung.

267 Vgl. Heis Theos, 161: "Ein merkwürdiges Beispiel dafür, daß Gleichheit des Ausdrucks aber nicht immer an geschichtlichen Zusammenhang gebunden ist, bietet die berühmte Krankenheilung Blumhardts in Möttlingen. Der Dämon fuhr mit schrecklichem Gebrüll aus, indem er rief: Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger! (...) Das ist die Formel, von der wir gesprochen haben." Es handelte sich dabei um die Heilung der Kranken Gottliebin Dittus; vgl. zu diesem Exorzismus sowie zu Leben und Werk Blumhardts auch W. Nigg, Johann Christoph Blumhardt. Ein Heiliger der Neuzeit, in: Zeitwende 58 (1987), 65-76; 67.

268 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 9,1, Ms S.221. Vgl. zur Verlagerung des Dämonenglaubens in die Psychoanalyse auch: Was ist der Mensch? (Theologische Traktate), 229.

Die Beachtung des dämonischen Bereichs gehörte für Peterson zu einer Anthropologie, die um die Tiefe der menschlichen Möglichkeiten bzw. Gefährdungen weiß. So wie die metaphysischen Abgründe des menschlichen Wesens verschüttet würden, wenn man den Menschen auf sein Gewissen oder sein Bewußtsein reduziere²⁶⁹, so verliert sich nach Peterson mit der Auseinandersetzung mit den Dämonen auch das Verständnis für die leibhaftige Fülle der Nähe des Geistes Gottes²⁷⁰:

"Die evangelische Kirche der Gegenwart ist stark intellektualisiert. Wenn in ihr einmal wieder Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben werden, wird auch ihr Glaube wieder realistischere Züge bekommen. Man darf den Glauben nicht aus dieser Umgebung von Wunderheilungen und Exorzismen lösen; dann wird der Glaube zu einem Kunstprodukt, dessen Realität am Ende nur noch mit Hilfe des intellektuellen Paradoxon zu wahren ist. Warum läßt man ihn nicht im Paradoxon des Wunders, der Krankenheilungen und der Exorzismen? Jesus hat ihn jedenfalls in dieser Umgebung belassen." ²⁷¹

Peterson folgte in seiner Exegese ohne irgendwelche Anklänge von Distanzierung den dämonologischen Vorstellungen der Schrift. Zur Aussage von Lk 4,1, der Geist habe Jesus in die Wüste geführt, bemerkte er beispielsweise: "In der Wüste hausen ja bekanntlich Dämonen. Zweifellos hausen auch in Stadt und Dorf Dämonen, aber den Dämonen in der Wüste gegenüber ist der Mensch hilfloser und preisgebener als irgendwo sonst." ²⁷² Auch fand Peterson es durchaus "sinnvoll", daß Paulus den *archon tes exousias tou aeris* (Eph 2,2) ²⁷³ in der Luftregion wirken sah; er meinte, daß gewisse Alltagserfahrungen diese Ortung mancher Dämonen in der Luft durchaus bestätigen²⁷⁴. Das ihm ei-

269 "Dadurch, daß der Mensch eine gewisse Beziehung zu dem unsichtbaren Geisterreich hat, bekommt das, was der Mensch an Möglichkeiten in sich trägt, auch eine viel größere Tiefe. Der Mensch der Neuzeit, der an das Vorhandensein eines unsichtbaren Geisterreichs nicht mehr glaubt, wird durch diesen seinen Unglauben in einem gewissen Sinne auch geistloser. Der mittelalterliche Mensch, der in einem ganz realen Verstande an den Teufel glaubte, der von Menschen erzählte, die ihre Seele dem Teufel verkauft hatten, der brachte durch solche Erzählungen doch zum Ausdruck, was er eigentlich zu verlieren fürchtete und in welchen Tiefen sich der Kampf seines geistigen Lebens und die Innerlichkeit seiner Existenz bewegte. Der Mensch der Neuzeit bewegt sich doch eigentlich immer nur im Gefängnis seines eigenen Ichs, hier im Kern dessen, was er Individualität und Persönlichkeit zu nennen pflegt, erlebt er seine Triumphe und seine Niederlagen, hier spielt er alle jene Rollen, die ihm das Leben und die Geschichte zutragen, ein unglücklicher Spiegelmensch, unglücklich, da er nicht einmal unselig sein kann - (ein Kabinettstück aus einer Novelle von Sternheim)." Vorlesung Thomas von Aquin, 8. Vorlesung.

270 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,1f, Ms S. 72 f.

271 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 9,1, Ms S. 221 b.

272 Ebd. zu Lk 4,1f, Ms S. 72.

273 Die Rede von "Paulus" als Autor des Epheserbriefes ist bei Peterson im ersten Teil der Vorlesung "Neutestamentliche Bedeutungslehre" im Sinne der Tradition, jedoch nicht historisch gemeint. Schon *a conto* der singulären Ausdrücke gerade im Zusammenhang der Dämonologie äußerte er Bedenken, Paulus den Epheserbrief zuzuschreiben. Wenige Semester später hat Peterson seine Einstellung zur Frage nach dem Verfasser der sog. Deuteropaulinen geändert. Die theologische und sprachliche Spannweite des Corpus Paulinum inclusive der Deuteropaulinen galt ihm nun als Argument dafür, daß auch das Johannes-Evangelium, die Johannesbriefe und die Johannes-Apokalypse von ein- und demselben Mann geschrieben sein könnten (vgl. dazu auch oben S. 316 Anm. 409).

274 "Nicht er [Paulus] allein hat freilich die Dämonen - natürlich nicht alle - dort lokalisiert. Wir haben in der modernen Dämonologie der Ärzte die Bazillen in die Luft versetzt. Daß man die Dämonen dort unterbrachte, war vielleicht sinnvoller. In der Luft haben sie ein vorzüglich eingerichtetes Medium, um auf die Menschen einzuwirken. Sie können sozusagen die ganze Luft verpestet. Sind Sie noch nie in schlechter Gesellschaft gewesen und haben Sie noch nie das Gefühl dabei gehabt, in unreiner Luft sich aufgehalten zu haben? Unsere Sprache ist doch so vielsagend. Wir reden in solchen Fällen niemals bloß in Bildern. Da steckt immer etwas sachlich Reales dahinter." Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (§ 1 Die Lehre des Apostels Paulus). Vgl. dazu auch einen Aphorismus von Karl Kraus aus dessen Sammlung "Pro domo et mundo", den sich Peterson in das letzte Lektüreheft abgeschrieben hat: "Wenn schon etwas geglaubt werden soll, was man nicht sieht, so würde ich immerhin die Wunder den Bazillen vorziehen."

gene Vermögen zur "Distinktion" bewahrte ihn freilich zugleich davor, hinter allen negativen Phänomenen, sei es in den antiken Texten, sei es in der Lebenswelt der Gegenwart, nur Dämonen zu wittern. Er war ein Gegner einer überzogenen dämonologischen Interpretation des Neuen Testaments, die er darauf zurückführte, daß viele moderne Exegeten eben nicht mehr wüßten, was Dämonen seien²⁷⁵.

So unterschied er deutlich zwischen Krankenheilung und Dämonenaustreibung²⁷⁶. Gelegentlich hat er auch eigene dämonologische Interpretationen früherer Jahre ausdrücklich korrigiert. Beispielsweise distanzierte er sich in seiner Vorlesung über das Johannes-Evangelium von der in der Neutestamentlichen Bedeutungslehre (Die Lehre des Apostels Paulus) vorgetragenen Deutung der "Archonten dieses Aions" (1 Kor 2,8) als Dämonen und bekannte sich statt dessen zu der patristischen Anschauung, daß damit die politischen Machthaber gemeint seien²⁷⁷.

Die Dämonologie ist nicht nur wichtig, um die abgründige Tiefe der Gefährdungen des Menschen zu erkennen, der keineswegs immer Herr seiner selbst und Herr einer im Grunde vernünftigen Welt ist, sondern den Mächten dieser durchaus dunklen, erlösungsbedürftigen Welt²⁷⁸ auch erliegen kann. Karl Barth wandte in seiner Kirchlichen Dogmatik gegen Bultmann ein, daß eine allzu gründliche Entmythologisierung nach dem Raster des modernen Weltbildes auch das Zeugnis von Jesus Christus einschränke²⁷⁹. Diesen Gedanken hatte Peterson auch schon in seiner Göttinger Thomas-Vorlesung - die Barth gehört hat - entwickelt. Er meinte, man verliere wesentliche Dimensionen der Sendung und des Seins Jesu Christi aus dem Blick, wenn man die Realität seiner Begegnung mit dem Reich der Dämonen auflöse:

"Ich sage das alles darum, weil die Theologie der Gegenwart alles auf *eine* Fläche, man möchte beinahe sagen, *eine* Oberfläche aufzutragen pflegt. Aber Christus ist kein Schattenriß; daß er

275 So in der Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre (§ 1 Die Lehre des Apostels Paulus) gegen eine dämonologische Auslegung der in Röm 8,38 genannten "Wesenheiten" von "Tod und Leben, Höhe und Tiefe": "Die exegetische Forschung pflegt sich mit einer solchen Stelle (...) entsetzlich herumschlagen. Weil niemand mehr recht weiß, was (...) geistige Wesenheiten sind, darum werden dann alle in Röm 8,38 aufgezählten Wesenheiten etwa zu Dämonen gemacht. (...) Und doch ist das ein offener Unsinn. Man dämonologisiert alles, weil man nicht mehr weiß, was Dämonen sind." Ebenso kritisierte Peterson die Ansicht, daß mit den "kommenden Äonen" von Eph 2,7 Engelmächte gemeint seien (gegen Reitzenstein).

276 Vgl. Was ist der Mensch?, 227 ff. Der Mensch, dem der Menschensohn als Exorzist und als Heilender gegenübertritt, ist sowohl krank als auch zuweilen besessen: "Dämonie ist mehr als Krankheit; hinter aller Dämonie steckt ein geheimnisvolles Wissen um etwas, was doch nicht gewußt, sondern geglaubt werden darf." (228) Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,35, Ms S. 92 f (gegen Klostermann): "Es handelt sich ja bei den Synoptikern nicht um eine Krankheit, in deren Gefolge Krämpfe und Konvulsionen auftreten, sondern um Besessenheit durch einen Dämon. Man darf auch nicht so kühn behaupten, daß das die Leute damals nicht hätten unterscheiden können. Die Menschen waren damals noch nicht so borniert, daß sie Dämonie auf eine Krankheit zurückführten, wie man das heute tut, oder aber - wie man ihnen heute zuschreibt - alle Krankheiten auf Dämonen zurückgeführt hätten. Das Altertum hat sehr genau zwischen Ärzten und Exorzisten unterschieden." Zum Verhältnis von Krankheit und Dämonie sowie zur eschatologischen Bedeutung der Dämonenaustreibungen vgl. auch J.Moltmann, Der Weg Jesu Christi (1989), a.a.O. 124 ff. Moltmann bewegt sich hier nach eigener Aussage in der Richtung E.Käsemanns, der "nach seinen lebenslangen Forschungen es als seine letzte Einsicht bezeichnet, die 'Relevanz des Heils als Heilung und Entdämonisierung' entdeckt zu haben". Moltmann fügt hinzu: "Sein Lehrer E.Peterson war freilich auch schon auf dieser Spur."

277 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 7,6, Ms S. 393 f.

278 Vgl. Peterson in der Vorlesung Lukas-Evangelium zu Lk 9,1 (Übersetzung Petersons: Und er rief die Zwölf zusammen und gab ihnen Kraft und Vollmacht über alle Dämonen und Kranke zu heilen): "Was für eine Bewertung der Welt spricht aus diesem Satz! Die Welt ist vor allem mit Kranken und Dämonischen erfüllt, darum ist es das Wichtigste, daß Jesus den Aposteln die Fähigkeit verleiht, Kranke und Dämonische zu heilen."

279 Vgl. Kirchliche Dogmatik III/2, a.a.O. 536.

einmal den Dämonischen, ein ander Mal dem Zachaeus und ein drittes Mal dem Apostel Petrus gegenübersteht, das bedeutet nicht bloß, daß die Dämonischen, daß Zachaeus und Petrus ein verschiedenes Verhältnis zu Christus haben, sondern es bedeutet das jedesmalige Sich-Auftun eines anderen Seins in Christus. (...) Insofern könnte man nun auch die Dämonen in einem gewissen Sinne zu den Verkündigern und Offenbarern Christi rechnen, geben sie uns doch über Christus nach einer ganz bestimmten Richtung hin Kunde, zu der wir auf einem anderen Wege nicht gelangen können."²⁸⁰

Die biblischen Erzählungen von Jesu Sieg über die Dämonen bedeuten für die Theologie - das wird man aus Petersons verschiedenen Ausführungen folgern können -, daß sie sich für die dämonischen Mächte nicht in erster Linie im Kontext einer statisch-hierarchischen Kosmologie interessieren muß; vielmehr wird in diesem Sieg vor allem die eschatologische Bedeutung der Person und des Wirkens Jesu deutlich. Jesu Dämonenaustreibungen, so betonte Peterson, sind ein Zeichen dafür, daß mit seinem Kommen die letzte Zeit, die Endzeit, angebrochen ist:

"Es ist Abend. Die Sonne ist schon untergegangen. Der Sabbat ist vorüber. Ein ganzer Haufe von Besessenen krächzt in die Welt hinaus: 'Du bist der Sohn Gottes.' Man hat das Gefühl, als spräche sich hier, bewußt oder unbewußt eine ganz bestimmte Symbolik aus. Der Sabbat ist zu Ende. Der Weltabend ist da. Die Dämonen verlassen ihre Wohnungen in den Leibern der Menschen. Hören wir sie nicht noch im 'Dionysos dem Gekreuzigten' jenes Nietzsche rufen, der beim 'letzten' Menschen nach dem Untergang der Sonne angekommen war?"²⁸¹

Die Bilder der Schrift für diese letzte Auseinandersetzung mit den dämonischen Mächten wechseln, doch sie sind alle "in der Erwartung der zweiten Ankunft Christi und der damit gegebenen Kämpfe gegen die bösen kosmischen Gewalten" fundiert²⁸². Mit Jesus Christus zusammen haben auch die Gläubigen diesen Kampf gegen die Dämonen in der *thlipsis* der Endzeit zu führen, folgerte Peterson aus der paulinischen Aufforderung, angesichts des nahenden Tages mit den "Waffen des Lichts" zu kämpfen: "Es ist kein Kämpfen, um eine persönliche Vollkommenheit zu erlangen, sondern es ist ein Teilnehmen an den großen kosmisch-eschatologischen Kämpfen der letzten Zeit. Wenn das Licht aufgeht, wenn der Tag nahe ist, dann beginnt der Kampf der Sonne der Gerechtigkeit mit den dämonischen Mächten der Nacht des alten Äons."²⁸³

Wenn Peterson gegen alle Rationalisierer und Entmythologisierer betonte, daß die Dämonen als widerständige Mächte ernstzunehmen seien - und zwar nicht nur abstrakt in der historischen und systematischen Theologie, sondern konkret im Leben jedes Christen -, so übersah er doch nicht die Notwendigkeit, die biblischen Erzählungen und Vorstellungen von den Dämonen auf die moderne Welt hin auszulegen. Er wollte keineswegs - wie es gelegentlich gewisse Bewegungen in der Kirche versuchen - die Christen aller Jahrhunderte auf die Übernahme der antiken Dämonenwelt verpflichten, also auf den Glauben an die zahllosen Geisterwesen, deren archaische Namen er 1926 einmal in der religionshistorischen Aufstellung der "Nomina barbara"²⁸⁴ aufgelistet hatte. Die

²⁸⁰ Vorlesung Thomas von Aquin, 8. Vorlesung.

²⁸¹ Was ist der Mensch?, 229 (zu Lk 4,40 ff.). Die Formulierungen sind der alten Lukas-Vorlesung entnommen (Ms S. 98). Gestrichen hat Peterson bei der Veröffentlichung die Veranschaulichung "Nicht ein einzelner Dämon fährt aus. Nein, viele sind es, die wie Fledermäuse umherschwirren.", hinzugesetzt hat er den Verweis auf Nietzsche.

²⁸² Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 13,12, Ms S. 386 f.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Vgl. Bibl.Nr. 28.

"geistigen Mächte", mit denen laut Paulus die Christen zu kämpfen haben (vgl. Eph 6,12)²⁸⁵, begegnen in der modernen Welt durchaus in anderer, dafür aber uns umso vertrauterer Gestalt, wie Peterson schon 1918 in einer Tagebucheintragung überlegte:

"Dämonen entstehen durch Ablösung urmenschlicher Tätigkeiten vom Ich. So ist z.B. der Kapitalismus ein Dämon, der dadurch entstand, daß er, vom Menschen ursprünglich geschaffen und von ihm beherrscht, mit der Zeit stärker wurde als der Mensch und dann grade umgekehrt diesen in Dienst nahm. Das gleiche gilt dann von dem Dämon der Kunst, der Wissenschaft, ja selbst der Ethik. Autonomie der menschlichen Tätigkeiten ist stets Ausdruck für das Vorhandensein dämonischer Mächte."²⁸⁶

Von dieser frühen Notiz kann man einen großen Bogen schlagen zu jenem "Fragment" des alten Peterson, in dem der "Herrscher, der Gewalt über die Luft hat" (Eph 2,2), auf den gelebten Atheismus der Gegenwart gedeutet wird, den man in jedem Warenhaus einatme, der bewirke, daß unsere Gebete nicht mehr zum Himmel aufsteigen könnten und uns die Freiheit zum Beten (die *parresia*) verloren ginge. Durchbrochen werden könne diese dämonische Atmosphäre nur dort, wo sich außerhalb der klassenlosen Gesellschaft des Kapitalismus eine neue Klasse von "Heiligen" konstituiere, ähnlich den asketischen Wüstenvätern, die die Realisierung des Reiches Gottes "in der Form eines allgemeinen Komforts" nicht mitmachten und deshalb den Kampf gegen "die Geister der Luft" aufzunehmen vermochten²⁸⁷.

d) Petersons "mythischer" Realismus im Kontext seines Lebenswegs

Die Wurzeln dieser eigentümlich "realistischen" Deutung von Schrift und Tradition, ja sogar der außerchristlichen Religionen haben wir versucht aufzuzeigen: Petersons Herkunft aus dem Pietismus spielt dabei ebenso eine Rolle wie die durch die Phänomenologie bedingte Offenheit gegenüber allen "Realitäten", die in der Schrift als Gegebenheiten begegnen, als auch die religionsgeschichtliche Vertiefung in die altorientalisch-christliche Vorstellungswelt. Solche "Realitäten" wie die Dämonenwelt interessierten Peterson nicht aufgrund eines absonderlichen Obskurantismus, sondern im Blick darauf, was sie von der Person und Sendung Christus in ihrer kosmischen Tiefendimension auszusagen vermögen und infolgedessen auch vom Wesen des Menschen, der von dämonischen Mächten versklavt ist, der nur vom Sohn Gottes aus dieser Gefangenschaft befreit werden kann, sich aber seiner Gefährdung immer bewußt bleiben muß. Die Welt- und Menschensicht des aufgeklärten Zeitgenossen hingegen, die nur akzeptiert, was sich durch Empirie und Ratio beweisen und erklären läßt, erschien Peterson demgegenüber als eine geistlose und vor allem gefährliche Verflachung des Evangeliums.

²⁸⁵ Vgl. dazu Fragmente (Marginalien), 98 f.

²⁸⁶ Tagebucheintragung, 28.6.1918.

²⁸⁷ Fragmente (Marginalien zur Theologie), 98 f. Heinrich Schlier hat 1958 zu Eph 2,2 geschrieben, der Weg des Satans über die "geistige Atmosphäre" sei zwar "nicht sein einziger Weg, aber offenbar sein bevorzugter und, was die Ausdehnung seiner Macht betrifft, sein wirksamster" (Aufsatz "Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament", a.a.O. 150). Dabei hat Schlier wohl an dieses Peterson-Fragment über die dämonische Atmosphäre unserer Warenhäuser gedacht; er zitiert es im Buch "Mächte und Gewalten im Neuen Testament", a.a.O. 61 Anm.60.

Angesichts von Petersons "mythischem" Realismus kann man verstehen, warum er selbst von jenem Zwiespalt zwischen wissenschaftlicher Forschung und Glaubensüberzeugung verschont blieb, den zu überwinden keinem der Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule gelang: "Bousset nahm schließlich zu einem Rationalismus Zuflucht, Troeltschs Theologie ist von einer irrationalen Bejahung des Lebens getragen, Gunkel sehnte sich nach seinem Kinderglauben zurück, während Johannes Weiß den Widerspruch zwischen Ritschls Theologie und den religionsgeschichtlichen Ergebnissen in seinem religiösen Gemüt aushielt"²⁸⁸. Wenn Peterson persönlich diesen Zwiespalt zwischen religionsgeschichtlicher Forschung und christlichem Glauben auch nicht empfand, so vermochte er diese Einheit von Forschung und Glauben doch auf die Dauer nicht innerhalb der evangelischen Kirche zu leben, in deren Theologie und Leben nach seinem Empfinden weitgehend die Ehrfurcht vor dem Wirklichen und damit auch die Bewahrung der "Fülle des Glaubens" zugunsten eines "abgeschmackten Rationalismus" (Peterson) verloren gegangen war. Karl Heim stellte in dieser Zeit fest, daß es nicht mehr wie ehemals "einen vernichtenden Schlag gegen die katholische Kirche" darstellte, "wenn man nachwies, daß alle Phasen der Religionsgeschichte in der römischen Kirche weiterleben", sondern ganz im Gegenteil: "Man findet darin gerade die Größe der katholischen Kirche, daß sie den ganzen Menschen, das ganze religiöse Suchen der Menschheit umfaßt vom primitivsten Zauberesen der Naturreligion bis zur strengen jüdischen Gesetzesreligion und der feinsten Seelenpflege des Mystikers."²⁸⁹

²⁸⁸ Lüdemann, Religionsgeschichtliche Schule, a.a.O. 361.

²⁸⁹ K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums, Leipzig 1925^{4/5}, 14.

VIII. MYSTIK, ENGEL UND LITURGIE - DAS "BUCH VON DEN ENGELN"

"Isanggelos, engelgleich: ein Zauberwort der alten Christen. Sie neideten den Engeln ihre Fähigkeit, ständig im Licht des vollen Bewußtseins zu leben und keinen Tropfen der Gnade fallen zu lassen."¹

1. Eine Theorie der Mystik im Geist der Patristik

a) Petersons Beiträge zur Theorie der Mystik

"Ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant." Diese Feststellung Adolf von Harnacks² griff Peterson als Frage in seiner Vorlesung zur Geschichte der altchristlichen Mystik (SS 1924) auf. Man mag darin schon einen Hinweis darauf sehen, daß auch das Problem der Mystik in Petersons Theologie und Leben auf dem Weg zur Konversion eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben wird. Seine Beiträge zu diesem Thema sind dabei ein Teil seines theologischen Lebenswerkes, der nicht leicht zugänglich ist und auch in einigen Aspekten Widerspruch hervorgerufen hat. Ein Grund für diese Schwierigkeit liegt darin, daß die sehr pointierte Stellung, die er hier bezogen hat, auf einer ganzen Reihe von Voraussetzungen beruht. Dazu gehören eine bestimmte Auffassung vom Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie ebenso wie ein spezifisches Verständnis von Kirche und ihrer Liturgie, aber auch das Nachdenken über den Stellenwert der Angelologie in der Theologie bzw. die theologischen Verbindungen zwischen Mensch und Engel im allgemeinen und zwischen den Engeln und dem mönchischen Leben im besonderen.

Das Phänomen der Mystik und sein Stellenwert im Christentum beschäftigte Peterson bereits in den Jahren des Studiums. In diesen Jahren zeigte er sich noch, wie verschiedene Tagebucheintragungen zeigen, der Ansicht, daß die Mystik dem vor- und außerchristlichen Bereich eigenmächtiger Annäherungsversuche an Gott und damit dem Bereich des "Gesetzes" angehöre, der durch das Evangelium suspendiert worden sei. Im Katholizismus, der aus einer charismatisch-mystischen Auffassung des Evangeliums entstanden sei, bestehe diese Gesetzesreligion auf höherer Ebene fort³. Die Mystik sei Ausfluß des menschlichen Verlangens, sich selbst zu genießen und stelle insofern ein Kabinettstück satanischer Verführungskunst dar⁴. Diese Einstellung hat Peterson in den folgenden Jahren revidiert; schon im zweiten Tagebuch gibt es Passagen, die auf seine späteren Veröffentlichungen zu einer Wesensbestimmung und positiven Wertung der Mystik vorausweisen⁵. Die Entwicklung einer bestimmten "Theorie der Mystik" in den Manuskripten und Publikationen gewährt einen tiefen Einblick in Petersons theologische Werkstatt und seine Spiritualität, verdeutlicht aber auch die Kontinuität seiner Theologie über den Konfessionswechsel hinaus.

¹ H.U.von Balthasar, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1989³ (1953¹), 111.

² A.v.Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 4.Aufl., Tübingen 1910, 436; vgl. auch H.-M.Barth, *Mystik als Herausforderung des Protestantismus*, in: *Una Sancta* 43 (1988), 38-50; 38.

³ Vgl. Tagebucheintragung, 17.9.1911.

⁴ Vgl. Tagebucheintragung, 15.1.1912.

⁵ Vgl. dazu unten S. 452.

Es gibt mehrere Ansatzpunkte, von denen aus Peterson das Phänomen der Mystik in den Blick nahm, bis er 1924/25 die Quintessenz seiner Überlegungen der Öffentlichkeit vorstellte. Nach Ausweis der Lektürehefte las er in den Jahren um 1920 intensiv die Schriften spanischer und deutscher Mystiker. In seinen Vorlesungen zur neueren Kirchengeschichte Anfang der zwanziger Jahre befaßte er sich mit Bedeutung der Mystik im Kontext des Pietismus und forderte schon hier eine Revision des diesbezüglichen negativen Urteils von Albrecht Ritschl. Doch ging diesen Vorlesungen bereits das Kolleg zur hellenistischen Religionsgeschichte (WS 1920/21) voraus, aus dem ersichtlich wird, daß die Beschäftigung sowohl mit der Philosophie Plotins als auch mit der spätantiken "Sternenmystik" wesentliche Vorgaben für Petersons Mystik-Begriff geliefert haben. Die Aufgaben, die sich hier der Theologie stellten, wollte der Privatdozent offensichtlich im Sommersemester 1921 mit einem einstündigen Kolleg über die "religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des altkirchlichen Kultus" in Angriff nehmen⁶. Weitere Bausteine für Petersons Konzept der christlichen Mystik erbrachten die Beschäftigung mit der Theologie der Väter im Zusammenhang der Vorlesungen über die Geschichte der Alten Kirche (WS 1921/22), des Mönchtums (SS 1922), der altkirchlichen Literatur (WS 1923/24), vermutlich auch die verschiedenen Übungen zu den Bekenntnissen des Augustinus (WS 1921/22; WS 1923/24) und die neutestamentlichen Lektürekurse. Plastisch deutlich wird das Grundgefüge seines Mystikbegriffs dann in der Vorlesung über Thomas von Aquin (WS 1923/24) im Zusammenhang der Darlegung der thomanischen Lehre vom "unsichtbaren Geisterreich"⁷. Ganze Passagen, die Peterson hier vortrug, übernahm er aus bereits erarbeiteten Ausführungen zum Wesen der Liturgie, die später zum Teil Eingang in das "Buch von den Engeln" (1935) bzw. die ihm zugrundeliegenden Aufsätze fanden. Die letzte Vorlesung, die Peterson in Göttingen hielt, befaßte sich dann ausschließlich mit der Geschichte der altkirchlichen Mystik, angefangen vom Neuen Testament bis zu Augustinus und Dionysius Areopagita⁸. Der Aufsatz "Zur Theorie der Mystik", der 1924 in der "Zeitschrift für systematische Theologie" erschien, ist identisch mit den ersten Vorlesungsstunden dieses Kollegs, in denen Peterson einen Überblick zur damaligen Situation der Mystikforschung gab. In diesem Aufsatz deutete er bereits seinen eigenen Ansatz zur Wesensbestimmung der Mystik in der Gottesschau der Engel an⁹; seine folgenden Beiträge zum Problem der Mystik sind demnach nicht nur als Untersuchungen zu einem bestimmten historischen Begriff von Mystik, sondern der Versuch der Freilegung der Wurzeln des christlichen Verständnisses von Mystik schlechthin. Ende 1924 hielt Peterson in Göttingen einen Vortrag über den "Lobgesang der Engel und den mystischen Lobpreis", den sich auch Karl Barth anhören wollte¹⁰. Auch dieser Vortrag ist zum großen Teil eine Zusammenstellung von Passagen aus der Mystikvorlesung gewesen. Peterson hatte Karl Barth schon etliche Monate zuvor einen Beitrag für die Zeitschrift der

⁶ So laut Vorlesungsverzeichnis. Ob diese Veranstaltung stattgefunden hat, ist nicht sicher; im Nachlaß findet sich zwar kein eigentliches Vorlesungsmanuskript, doch könnten einige fragmentarische Texte zum Wesen der Liturgie (vgl. dazu unten S. 408) mit diesem Projekt in Zusammenhang stehen.

⁷ Ebd. 6.-9. Vorlesung.

⁸ Ein zweites Mal hat Peterson diese Vorlesung anderthalb Jahre später in Bonn gehalten. Vgl. zum Stoffumfang die Darstellung von A. Louth, *The Origins of Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1983, 1981¹. Abgesehen von den hier vorfindlichen Kapiteln über Plato und Johannes vom Kreuz deckt sich der Gang der Darlegung mit derjenigen Petersons. Peterson schaltete seiner patrologischen Betrachtung zusätzlich noch ein umfangreiches exegetisches Kapitel vor, vgl. unten S. 392 ff.

⁹ Vgl. Theorie der Mystik, 164 ff.

¹⁰ Vgl. Barth an Thurneysen, 22.9.1924, Briefe II, a.a.O. 274.

Dialektischen Theologie "Zwischen den Zeiten" versprochen; dieser präzierte sich schließlich als eine Betrachtung über die Liturgie und ist mit dem Vortragstext jenes Referates vom September 1924 über den mystischen Lobpreis der Engel identisch¹¹. 1925 wurde er in "Zwischen den Zeiten" veröffentlicht. Eduard Thurneysen sah in diesem Beitrag offenbar eine Art gotisches Spitzbogenfenster im Rumpf des dialektischen Schlachtschiffes¹². Der Erscheinungsort des Referates verwundert um so mehr, als Peterson in diesem Text deutlich erkennbar zugleich eine Auseinandersetzung mit Grundpositionen der Dialektischen Theologie führte¹³. Diese kritischen Bezüge auf die Dialektische Theologie im besonderen und auf die protestantische Haltung zur Mystik im allgemeinen, die Peterson im selben Jahr noch einmal in seiner Kritik an Althaus' Konzept einer "Theologie des Glaubens" namhaft machte, waren situationsbedingt, der Kern der Ausführungen zum mystischen Lobpreis war jedoch über den konkreten Anlaß der Auseinandersetzung hinaus gültig. Als Teil III im "Buch von den Engeln", in dem verschiedene Studien zum himmlischen Kultus anhand der Johannes-Apokalypse und frühchristlicher liturgischer Texte zusammengewachsen sind, hat Peterson 1935 diesen Aufsatz ein zweites Mal veröffentlicht¹⁴. Die Bezugnahmen auf die innerprotestantische Gesprächslage sind weggefallen, ebenso einige Erklärungen, die sich für den katholischen Leser erübrigten; die verbleibenden Abschnitte aber sind nur leicht sprachlich überarbeitet und umgestellt worden. 1950 erschienen diese liturgisch-angelologisch-mystischen Ausführungen erneut (und unverändert) in den "Theologischen Traktaten", 1955 wurde das "Buch von den Engeln" zum zweiten Mal aufgelegt. Es wurde übersetzt ins Französische, Englische, Spanische und Italienische, ja hat unlängst in der letztgenannten Übersetzung im Jahr 1990 zwei Auflagen und schon 1991 eine dritte Auflage zu verzeichnen¹⁵.

Aus diesem Überblick der Entstehungsgeschichte des "Buches von den Engeln" ist zum einen deutlich geworden, daß Peterson seine "Theorie der Mystik" von Anfang an im Zusammenhang von Angelologie und Liturgie entwickelte, zum anderen, daß dieses Konzept von Mystik ein früh vollendetes "Traditionsstück" seines Denkens ist, das er über drei Jahrzehnte immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen, aber bis in die sprachlichen Formulierungen hinein kaum verändert seinen protestantischen wie katholischen Hörern und Lesern vortrug. Doch diese Ausführungen entsprangen nicht nur der *ratio* des Historikers und Theologen Peterson: Das Buch von den Engeln "kam aus seinem Herzen"¹⁶. Insofern ist es auch eng verbunden mit seiner Lebensgeschichte.

Wenn überhaupt Kritik am "Buch von den Engeln" laut wurde, so richtete sie sich meist gerade gegen den dritten "mystischen" Teil des Buches¹⁷. Insgesamt jedoch wurde das Buch bei all seinen Auflagen und Übersetzungen immer wieder als ein "echtes

11 Vgl. an Thurneysen, 16.2.1923, ebd. 145; 28.2.1923, 153; 5.2.1924, 225: "Peterson hat mir (...) nun doch noch jenen Liturgieaufsatz versprochen."

12 Vgl. seine Bemerkung über den "gotischen" Peterson, Brief an Barth, 9.4.1925, Briefe II, a.a.O. 324.

13 "Was ist Theologie?" ist also nicht der erste und einzige Einspruch, den Peterson erhoben hat. Vgl. weiter dazu unten S. 400, 432 f, 552, 667, 682.

14 Auf diese textlichen Entsprechungen hat schon M. Molyneux, Erik Peterson on Theology and the Church, a.a.O. 10 hingewiesen. Molyneux bemerkte darüberhinaus auch schon auf die wichtige Tatsache, daß man das mystisch-angelologisch-liturgische Interesse bei Peterson bis 1920 zurückverfolgen kann (vgl. ebd. 8).

15 Vgl. Bibl. Nr. 97.

16 Schlier, Peterson, a.a.O. 268.

17 K. Binder, in: Die Zeit im Buch (Wien), 10 (1956), Nr. 1/2, sowie die Kritiken von Casel, Schlier, Koepgen und Barth, vgl. unten S. 426 ff. Eine in dieser Hinsicht ebenfalls kritische Besprechung von A. Winterswyl, Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus, die sich ohne Herkunftsangabe im Nachlaß Petersons befindet, konnte ich bibliographisch nicht nachweisen.

Meisterwerk" erkannt und gelobt, in dem historische Gelehrsamkeit und theologische Spekulation in sprachlich klarer und straffer Form zusammengefounden hätten¹⁸. Trotz dieser konstanten Wertschätzung von Anfang an hat man dennoch den Eindruck, daß die Bedeutung des Büchleins erst im Laufe der Jahre und Jahrzehnte immer tiefer entdeckt worden ist; es scheint sogar auf dem Weg zu sein, zu einem "Klassiker" der Theologie zu werden. So hat Jean Daniélou im Vorwort zur französischen Ausgabe 1954 geschrieben, das "Buch von den Engeln" sei "ohne Zweifel" Petersons Hauptwerk, da es nicht nur im Bereich der Angelologie eine Pionierleistung darstelle, sondern auch mehrere theologische Interessensrichtungen seines Autors in sich vereinige¹⁹. In der Besprechung ebenfalls der französischen Übersetzung hat 1956 der an der Gregoriana in Rom lehrende spanische Patrologe Antonio Orbe S.J. - der übrigens in seinen Veröffentlichungen auf die Forschungen Petersons oft zurückgriff²⁰ - das "Buch von den Engeln" mit geradezu hymnischem Lob bedacht: Er pries die Dichte und Gedankentiefe, die theologische Präzision dieses "herrlichen Buches", die ihm zugrundeliegende religionshistorische Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Strenge, die gleichwohl vom Autor nie zur Schau gestellt werde²¹. Als Petersons Engelbuch 1964 ins Englische übertragen wurde, besprach Robert Murray dieses "tiny masterpiece (...), this little gem of scholarship" im Zusammenhang von Studien zur frühen symbolischen Theologie²². In jüngster Zeit schließlich nahm Tommaso Federici die Neuauflage der italienischen Übersetzung dieses "kleinen, aber kostbaren Buches" zum Anlaß eines ausführlichen Referates seines Inhalts und schrieb dazu, Peterson "beweist hier den Flug seines Geistes und seine erstaunliche Quellenkenntnis" und dies alles "in einer einzigartigen Meisterschaft, die ihn zu einem der großen Autoren unseres Jahrhunderts macht"²³. Angesichts dieser wachsenden, in letzter Zeit sogar uneingeschränkten Anerkennung des "Buches von den Engeln" von seiten ausgewiesener Ken-

18 Zum ersten Erscheinen 1935 vgl. z.B. die sehr positiven Rezensionen von O.Bauhofer, *Leben im Geist - Zur Theologie der Mystik*, in: Schweizerische Rundschau 36 (1936/37), 697-701, 697; J.Brinkrine, in: *Theologie der Gegenwart* 27 (1935), 382; M.v.Brück, *Zur Lehre von den Engeln*, in: Frankfurter Zeitung und Handelsblatt (Literaturteil), 31.3.1935; B.Capelle, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), 208; H.Dausend, in: *Theologische Revue* 34 (1935), Sp. 415 f; A.Dempff, in: *Junge Front* 4 (1935), Nr. 10; F.Dölger, in: *Byzantinische Zeitschrift* 35 (1935), 201; J.A.Jungmann, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), 321; H.Keller, *Benediktinische Monatschrift* 17 (1935), 248; G.van der Leeuw, in: *Nieuwe theologische Studien* 18 (1935), 220; St.Lösch, in: *Theologische Quartalschrift* 116 (1935), 583 f; A.Koch, in: *Stimmen der Zeit* 1930 (1936), 499 f; Th.Michels, in: *Katholische Kirchenzeitung* (Salzburg), Nr. 22 (1935), 175; H.J.Nicolas, in: *Revue Thomiste* 57 (1957), 103 f; P.Schaefer, in: *Eine heilige Kirche* 17 (1935), 306 f; M.Schmaus, in: *Der katholische Gedanke* 9 (1936), 60 f; J.Schneider, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938), 261 f (mit leichter Kritik an der angeblich spezifisch katholischen Interpretation der urchristlichen Quellentexte), A.Stolz, in: *Divus Thomas* 35 (1937), 358 f; A.S. (Anselm Stolz?), in: *Orate Fratres* 9 (1935), 236 f; K.Str., in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3.3.1935; A.Zechmeister, in: *Das Wort in der Zeit* 3 (1935/36), 665-667. Zur italienischen Übersetzung 1946 vgl. das Lob dieses "libriccino davvero aureo" in: *Osservatore Romano* Nr. 196 (14.7.1946), 3 (P.Chr.).

19 Vgl. Préface, zu: *Le livre des anges* (Bibl. Nr. 97), 12.

20 Vgl. z.B. sein zweibändiges Werk "Cristologia gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Madrid 1976 (= Biblioteca de autores cristianos, 385), vgl. im 2.Band das Namensregister.

21 Vgl. Rez. *Le Livre des Anges*, in: *Gregorianum* 37 (1956), 127 f. Vgl. auch den Abschluß dieser recht langen Besprechung, 128: "Alle seine [des Buches] Seiten verraten den Meister, der es verstanden hat, sich mit einem weiten und umfassenden Blick von den Texten zu lösen, um zu einer Synthese zu gelangen, die unter einer Hülle von Leichtigkeit innerster, menschliche Erfahrung verbirgt. Peterson hat die früheste kirchliche Tradition, erspürt und gelebt mit dem größten Adel der Seele, verwandelt. Die reinen Wesenheiten des Christentums, so wie er sie ergriffen hat, verströmen einen Duft von Leben und Geist."

22 *Recent Studies in the Early Symbolic Theology*, in: *The Heythrop Journal* 6 (1965), 412-433; 426 f.

23 Vgl. *Das Buch von den Engeln*. Zur Neuauflage eines Buches von Erik Peterson anläßlich seines 100.Geburtstages, in: *Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe), Nr.30/31, 27.7.1990.

ner der Materie muß eine eingehende Untersuchung zu diesem Buch kaum gerechtfertigt werden.

b) Die Diskussion der zwanziger Jahre

Erik Petersons Beschäftigung mit der Mystik in seiner akademischen Lehrtätigkeit und die daraus erwachsenen Veröffentlichungen gehören in die besonders nach dem 1. Weltkrieg intensiv geführte Diskussion auf diesem Gebiet. Fritz-Dieter Maaß hat eine Fülle von Beiträgen aus den verschiedenen Schulen sowohl der katholischen wie der evangelischen Theologie aufgearbeitet²⁴ und den geistesgeschichtlichen Hintergrund des neu entflammten Interesses an der Mystik im allgemeinen Krisenbewußtsein der Generationen im Umbruch vom 19. zum 20. Jahrhundert gesehen²⁵. Der damals auch in der breiten Bevölkerung spürbaren Sehnsucht nach mystischer Innerlichkeit korrespondierten im Bereich der katholischen Theologie Versuche "ernster theologischer Besinnung"²⁶, die über die Entgegensetzung von Scholastik und Mystik hinausführten und der mystischen Theologie erneut Heimatrecht im Hause der akademischen Theologie einräumten²⁷. In Frankreich bildeten sich um den Jesuiten Augustin-Francois Poulain (1836-1919) und um Auguste Sautreau (1859-1946) zwei Schulen mystischer Theologie, die in ihren Definitionen des Verhältnisses von "gewöhnlichem" Gebetsleben bzw. Aszese und Mystik "grundsätzlich verschiedene Positionen"²⁸ bezogen und damit auch für die Diskussion in Deutschland die Richtlinien vorgaben²⁹. Im Bereich der protestantischen Kirchen reagierten die Theologen auf die allgemein spürbare "mystische Welle" in Kultur- und Geistesleben und die Renaissance der Mystik innerhalb der katholischen Welt mit Mißtrauen, gewann doch der Katholizismus dadurch neue Anziehungskraft. Man befürchtete das "Aufleben einer neuen Gegenreformation"³⁰. Zwar zeigten sich auch in den verschiedenen innerprotestantischen Bewegungen mystische Tendenzen, doch die maßgeblichen Schulen der damaligen evangelischen Theologie - die "Lutherrenaissance" um Karl Holl und die Dialektische Theologie - schrieben je im eigenen Kontext die Verurteilung fort, die Ritschl und die liberale Theologie über die Mystik verhängt hatten, ohne die Richtigkeit dieser Position zu überprüfen³¹. Dabei befanden diese Schulen sich zugleich in dezidiert Gegenposition zu Bestrebungen aus den Reihen der "Religionsgeschichtler" (Troeltsch, Heiler, Otto, Söderblom, Schweitzer und Seeberg³²), "Mystik als Phänomen vieler Religionen anzusehen, ohne der christlichen Mystik eine Sonderstellung einzuräumen"³³, bzw. die Mystik als ein das Christentum umgreifendes Phänomen anzusehen. Wie noch zu zeigen sein wird, ist Petersons Stellungnahme nicht zuletzt auch als Kritik

24 Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg, Würzburg 1972 (= Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, 4).

25 Vgl. ebd. 17 ff.

26 Ebd. 55.

27 Vgl. ebd. 46 ff.

28 Ebd. 89.

29 Vgl. ebd. 90 ff.

30 Ebd. 74.

31 Vgl. ebd. 168 ff.

32 Vgl. das entsprechende Kapitel ebd. 137 ff.

33 Ebd. 204.

am unspezifischen Gebrauch des Mystik-Begriffs in der Religionsgeschichtlichen Schule zu verstehen. Maaß kritisiert an diesen verschiedenen (vor allem den kritischen) Stellungen protestantischer Theologen zum Problem der Mystik, daß hier mit recht schwammigen Vorstellungen von "Mystik" operiert wurde, Vorurteile unbefragt blieben und man nicht über einen "unfruchtbaren Terminologiestreit" hinaus zur "konkreten Sachfragediskussion" vorstieß³⁴. Dies hätte man vermeiden können, wenn man sich mit der zeitgenössischen katholischen Forschung auf diesem Gebiet befaßt hätte, doch nahm man die dort vorgelegten Ergebnisse kaum zur Kenntnis³⁵: "Kennzeichnend ist, daß in der gesamten protestantischen Literatur jener Zeit nirgends die Namen der Wegbereiter und Vertreter der katholischen mystischen Bewegung (...) zu finden sind."³⁶ Mag diese Beobachtung in der Regel auch stimmen, so hat Maaß offensichtlich die Ausnahme, nämlich die Beiträge Erik Petersons, übersehen³⁷. In seinem Aufsatz zur "Theorie der Mystik" unterzieht Peterson nicht nur die von Metaphysikfeindlichkeit, ethischem Dogmatismus und Rationalismus herrührenden Vorurteile Ritschls und seiner Schüler sowie die damit verbundene Lutherdeutung der fälligen Kritik³⁸, sondern referiert auch - zum Teil ausführlich - die Thesen der von Maaß in den protestantischen Diskussionsbeiträgen vermißten katholischen Theologen Poulain und Saudreau, skizziert die von ihnen initiierten, auch nach Deutschland übergreifenden Schulen, beschreibt die Einwände, die der Dominikaner R.Garrigou-Lagrange gegen Poulain erhoben hatte und zeigt darüberhinaus Verbindungslinien zur neueren thomistischen Forschung auf.

c) Programm einer "Topologie" der Mystik im Ganzen der Theologie

Die Sichtung der Forschungsliteratur führte Peterson zur Ansicht, daß keiner der aufgezeigten Wege weit genug reiche, um dem Sachverhalt der Mystik und seiner Stellung im christlichen Leben völlig auf die Spur zu kommen, vielmehr würden in den widersprüchlichen Urteilen lediglich die Fragestellungen deutlich, denen man sich in Zukunft verstärkt zu widmen habe. Poulains starke Trennung zwischen dem mystischem Leben und dem allgemeinen christlichen Gnadenleben hielt Peterson nicht zuletzt im Hinblick auf die Praxis des Gebetslebens für ebenso bedenklich wie die konträre Sicht von Garrigou-Lagrange, nach der das mystische Leben als eine seiner Natur nach nicht außergewöhnliche Fortsetzung des Gnadenlebens zu betrachten sei; diese Sicht stünde zur katholischen Tradition selbst in Widerspruch³⁹. Unhaltbar sei aber auch die Entgegensetzung, die die Schule Ritschls vornahm zwischen einerseits der für alle in gleicher Weise geltenden personalen, bewußten, ethischen und weltzugewandten Gottesbeziehung des protestantischen Christen und andererseits der Vorstellung von einer substanzhaften Einwirkung der göttlichen Gnade auf die Seele sowie von einem unmittelbaren, privaten

³⁴ Vgl. ebd. 205.

³⁵ Vgl. 168, 206.

³⁶ Ebd. 206.

³⁷ Das verwundert um so mehr, als sie gerade in dem von Maaß untersuchten Zeitraum und beileibe nicht an entlegenen Orten erschienen sind. Maaß weist lediglich in einer Fußnote (S.177) auf Petersons Auseinandersetzung mit Paul Althaus hin.

³⁸ Vgl. Theorie der Mystik (1925), 146 ff. Des näheren setzt sich Peterson vor allem mit den Thesen des Ritschl-Schülers M.Reischle (Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie, Tübingen 1886) auseinander.

³⁹ Vgl. ebd. 160 ff.

Verhältnis zum erhöhten Christus. Nicht minder zweifelhaft sei aber auch der von anderen evangelischen Theologen unternommene Versuch, über das Konzept einer "Glaubensmystik" das mystische Element in einer für den Protestanten akzeptablen Weise heimzuholen⁴⁰. Diesen Weg suchten in den 20er Jahren E.Schaefer, E.Weber und A.Deißmann zu gehen, und zeitweilig schwenkte auch P.Althaus auf diese Linie ein⁴¹. Gerade Althaus gegenüber betonte Peterson, man könne nicht Glaube und Mystik "wie zwei Schachfiguren" in ein bestimmtes Verhältnis setzten, so daß am Ende dann eine als "Rechtfertigungsmystik" benannte Synthese hervorgehe:

"Man wird es freilich für ein Mißverständnis halten müssen, wenn Dogmatiker oder Philosophen 'Synthesen' herstellen wollen, weil dieser Anspruch auf der irrigen Voraussetzung ruht, daß man mit geistigen Realitäten wie mit chemischen Elementen arbeiten kann."⁴²

Peterson wies Althaus einige Seiten lang begriffliche Unsauberkeiten, unzulässige Deduktionen und Verallgemeinerungen nach, um damit seine Kritik zu begründen, daß die Rede von der "Rechtfertigungsmystik" weder vom Blickpunkt der Rechtfertigung noch von dem der "mystischen Einwohnung" her haltbar sei. Statt wie ein spekulativer Philosoph verschiedene Größen der geistigen Welt des Glaubens auf den Generalnenner⁴³ eines konstruktiven, theologischen Prinzips zu bringen, sollte sich der Theologe besser auf das Schema der theologischen *loci* oder *quaestiones* besinnen:

"In der Methode der theologischen loci kommt mehr als ein bloß pädagogisches Ordnungsinteresse zum Ausdruck. Aus ihr spricht die metaphysische Überzeugung, daß alle geistigen Realitäten in einem großen Kosmos einen festen Ort haben, und diese Fixierung des Auges auf eine jeweils ganz bestimmte Stelle befähigte dann die alten Theologen, den betreffenden Sachverhalt unvergleichlich schärfer und deutlicher zu sehen, als unsere modernen Theologen es vermögen."⁴⁴

Um eine solche Topologie der "geistigen Realitäten", in der der "gegliederte Reichtum"⁴⁵ der von Gott geordneten Welt erhalten bleibt, ging es Peterson in seinem eigenen Unternehmen einer phänomenologisch-theologischen Analyse der christlichen Mystik⁴⁶. Die psychologische Betrachtung mystischer Phänomene ließ Peterson dabei außer acht, weil man mit ihr den Mystiker als *theologische* (dogmatische) Kategorie - auf jener kategorialen Ebene, auf der auch der Apostel, Prophet und Charismatiker stehen - nicht zu erfassen vermöge⁴⁷. Er zielte auf eine Betrachtung, "wie sich das, was Mystik ist (...), selber bestimmt, wie es sich in seiner objektiven Sphäre gegenüber allen benachbarten Sphären abgrenzt"⁴⁸. Die Berechtigung der Mystik im Kosmos des christlichen Lebens sei dann nicht anzugreifen, wenn für den Mystiker (resp. den Theologen, der über die My-

40 Vgl. ebd. 152 ff. Die Grundalternative, in die Peterson seinen Forschungsbericht einspannte, lautet in den Worten von H.-M.Barth: "In der katholischen Tradition hat man gelegentlich diskutiert, ob es sich bei 'Mystik' um eine gewöhnliche oder außergewöhnliche Erfahrung des Glaubens handle; in der evangelischen Diskussion dagegen wurde immer wieder die Frage laut, ob der Glauben nicht die eigentliche Alternative zur mystischen Erfahrung darstelle." (Mystik als Herausforderung, a.a.O. 46).

41 Vgl. Maaß, Mystik, a.a.O. 176 ff.

42 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 281.

43 Vgl. ebd. 290.

44 Ebd. 282.

45 Ebd.

46 Vgl. auch Theorie der Mystik, 146.

47 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 286.

48 Vorlesung Geschichte der Mystik, 4.Vorlesung.

stik nachdenkt) Glaube eben Glaube, Sakrament Sakrament und Kirche Kirche bleibe⁴⁹; dasselbe gelte für andere Sachverhalte wie etwa die Gnosis und die Charismen. Freilich könne andererseits der jeweils in Frage stehende Sachverhalt nur dann in seiner Gestalt erfaßt werden, wenn er zugleich kontextual betrachtet werde, d.h. in bezug auf jene anderen Gegebenheiten und Phänomene, von denen er sich unterscheide:

"Selbstverständlich haben Mystik, Gnosis, Sakramente usw. auch alle irgendeine Beziehung zum Akt des Glaubens, aber das wäre ja gerade die Aufgabe der Theologie, diese indirekte Beziehung in ihrer Eigenart und Mannigfaltigkeit sichtbar werden zu lassen."⁵⁰

Die Eigenart der Mystik und deren indirekte Beziehungen zu anderen Gegebenheiten in dem von Gott geordneten Kosmos religiöser und geistiger Akte und Vollzugsformen herauszustellen, war die Aufgabe, die Peterson für eine Betrachtung neutestamentlicher und altchristlicher Erscheinungsformen der Mystik vor sich sah. Die Vorlesung über die Geschichte der altchristlichen Mystik (SS 1924) sollte nicht nur einen historischen Überblick bieten, vielmehr wollte Peterson in einem weit angelegten Projekt textbezogener Differenzierung zu einer *Wesensbestimmung* von christlicher Mystik vordringen. Diese Untersuchungen zum Problem der Mystik sind so zugleich ein Paradebeispiel seiner phänomenologischen Methode, deren Grundzüge in dieser Arbeit bereits skizziert wurden⁵¹.

d) Petersons Theorie der Mystik im Anschluß an die "Theoretiker" des alten Mönchtums

Peterson erklärte in seiner Vorlesung über die Mystik, er wolle bewußt nicht etwa bei mittelalterlichen Texten ansetzen, weil die theologische Forschung gezeigt habe, daß man sich gar nicht sicher sei, welche Schriften wirklich als mystische zu betrachten seien (das gelte z.B. für die "Imitatio Christi" des Thomas a Kempis). Mit jenen strittigen Fragen im Marschgepäck, die sich aus der Durchsicht der genannten katholischen und evangelischen Diskussionsbeiträge zur Mystik ergeben hatten, ging Peterson darum zurück zu den Quellen der frühen Kirche, an jenen Ort, wo sich seiner Ansicht nach zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums Mystik in reiner Gestalt samt einer entsprechend entfalteten Theorie gezeigt habe, nämlich zu den "Theoretikern" des alten Mönchtums im 4. und 5. Jahrhundert.

In den entsprechenden Kapiteln seiner Vorlesung hat sich Peterson mit der jeweiligen Eigenart der Vorstellungen befaßt, die z.B. in der "Kephaleia gnostica" des Evagrius Ponticus und den "Zenturien" des Diadochos von Photike zu finden sind, und referierte auch die Gedankenwelt der sogenannten Makarius-Homilien. Er fand es an der Zeit, daß man diese asketisch-mystischen Schriften, die bis in die Neuzeit hinein eine so ausgeprägte Wirkungsgeschichte hatten⁵², zum Gegenstand eingehenderer Forschungen mache, als es bis dato der Fall gewesen sei. Peterson stand auch hier auf den Schultern der Göttinger "Religionsgeschichtler", doch hielt er die diesbe-

49 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 146.

50 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 290.

51 Vgl. oben Kapitel VI.

52 Vgl. dazu Petersons Artikel "Messaliani", in der Enciclopedia cattolica Bd. 8 (1952), 842: Peterson nennt hier den Einfluß der Homilien des Pseudo-Makarius auf den Pietismus.

züglichen Untersuchungen von R.Reitzenstein⁵³ und W.Bousset⁵⁴ noch nicht für ausreichend zur Erhellung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds der Schriften des alten Mönchtums⁵⁵. Sogar die Textedition z.B. der "Hundert Kapitel" des Diadochos (Weis-Liebersdorf, 1912) ließe zu wünschen übrig, monierte er. In der Zwischenzeit ist die Forschung weit vorangeschritten, nicht nur in den Editionen, sondern auch etwa in der Frage nach dem "Origenismus" in den Werken des Evagrius⁵⁶ oder der Bestimmung des Verhältnisses von Diadochos und den Homilien des Makarius/Symeon zu den Messalianern⁵⁷. Peterson selbst hat sich an der Kleinarbeit der historischen Erforschung der Texte und ihrer geistesgeschichtlichen Hintergründe durch einige kleine Beiträge verdient gemacht⁵⁸.

Aus den mystischen Schriften vor allem des Evagrius Ponticus und des Diadochos von Photike förderte Peterson nun folgende Erträge zutage, deren Sinn und Berechtigung im weiteren Verlauf dieser Untersuchung näher zu erörtern sein werden: Die mystische Erkenntnis (Gnosis) könne sinnvollerweise auf die mystische Gotteserkenntnis der Engel zurückgeführt werden⁵⁹. Die Entsprechung beziehe sich nicht nur auf den Akt der engelgleichen Erkenntnis, mit der notwendigerweise eine ihr korrespondierende "engelgleiche" Lebensform (Askese, Apatheia) verbunden sei⁶⁰, sondern auch auf die Vollendung der Stufenfolge der Gnosis in der *theologia* der heiligen Trinität. "Theologie" wird dabei verstanden in der ursprünglichen, aus zwei antiken Traditionen - zum einen der Wissenschaft von den höchsten Prinzipien des Seins und zum anderen der gehobene poetische Rede des Rhapsoden und Hymnoden - herrührenden Bedeutung als mystisches Gotteslob: "Die

53 *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916, 124-142.

54 *Apophtegmata*. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, aus dem Nachlaß veröffentlicht von Th.Hermann/G.Krüger, Tübingen 1923, insbes. 292 ff. Vgl. zur Zusammenarbeit zwischen Bousset und Reitzenstein in Göttingen in der Geschichte des ältesten Mönchtums *Verheule*, Bousset, a.a.O. 255 ff.

55 "Es scheint mir wahrscheinlich zu sein, daß die Forschung in der Zukunft noch einmal dahin gelangen wird, in einer Geschichte der altchristlichen Mystik die hellenistisch-ägyptische Mystik des Clemens, Origenes und Evagrius jener andern syrisch-hellenistischen Mystik des Dionysius Areopagita und der syrisch-iranischen Mystik der Makarius Homilien gegenüberzustellen. Erst wenn diese Unterschiede erkannt und von Bild und sprachlichem Ausdruck her verdeutlicht sein werden, wird es möglich sein, eine Geschichte der altchristlichen Mystik zu geben, die sich von jenen Allgemeinheiten oder Willkürlichkeiten frei gemacht hat, die noch jetzt die sonst so verdienstvollen Untersuchungen eines Reitzenstein oder Bousset bestimmen." Vorlesung Geschichte der Mystik, 16. Vorlesung.

56 Vgl. außer dem Art. "Evagrius Ponticus" von A.u.C. *Guillaumont* (RAC Bd. 6, Stuttgart 1966, 1088-1107) die ausführliche Einleitung von G. *Bunge*, zu Evagrius Ponticus, Briefe aus der Wüste, Trier 1986 (= *Sophia*, 24), in der versucht wird, Evagrius vom alten Vorwurf eines häretischen Origenismus zu rehabilitieren. Diesen Vorwurf eines gnostischen Origenismus und eines an das Buddhistische grenzenden häretischen Idealismus hatte 1939 Hans Urs von Balthasar - der sich zugleich Verdienste erworben hat in der Textrekonstruktion des evagrianischen Psalmenkommentars - in einem Aufsatz zu "Metaphysik und Mystik des Evagrius" erneuert, vgl. dazu W. *Löser*, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt 1976 (= Frankfurter Theologische Studien, 23), 118 ff.

57 Vgl. zu Diadochos K. *Ware*, Art. Diadochos von Photike, in: TRE Bd. 7 (1981), 617-620; K.S. *Frank*, Einleitung zu Diadochos von Photike, Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit, Einsiedeln 1982 (= Christliche Meister, 19); vgl. zu den Makarius-Homilien H. *Dörries*, Die Theologie des Makarius/Symeon, Göttingen 1978 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, F.3, Abh. 103), 11 ff. Vgl. auch die Literaturangaben bei *Louth*, Mystical Tradition, a.a.O. 208 f.

58 Abgesehen von den gelegentlichen Seitenblicken in "Frühkirche, Judentum und Gnosis" vgl.: Alte Schulformeln und ihre Deutung (1924, insbes. 296 f zum Verhältnis von Evagrius und den Makarius-Homilien zu den Messalianern); Zur Textkritik des Clemens Alexandrinus und Evagrius (1931); Nilus. De octo spiritibus im Isaak-Florilegium (1932); Die Häretiker der Philippus-Akten (1932); Zum Messalianismus der Philippus-Akten (1932); Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer (1932); Miscellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur (1933). Vgl. weiter bes. die Artikel "Evagrio", "Gnosi", "Macario il Grande", "Marco l'Eremita", "Messaliani" in der *Enciclopedia cattolica*.

59 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 141; vgl. auch Buch von den Engeln, 372 ff. Die im folgenden aufgeführten Aussagen Petersons sind in den beiden Fassungen weitgehend identisch.

60 Vgl. ebd. 142.

Gnosis, die sich als mystische Erkenntnis in der Theologia vollendet, bringt es mit sich, daß diese Theologia nicht mehr Erkenntnis Gottes bleibt, sondern zu einem Gotteslob nach Art der Engel wird.⁶¹ Der Mystiker des frühen Christentums strebe also nach der Seinsform der vor Gott stehenden und ihn fortwährend lobpreisenden Engel; dieses Sein liege "über" dem Sein, das dem Menschen an sich zukommt, und darum ist nach Peterson der mystische Aufstieg in der metaphysischen Seinsordnung anzusiedeln⁶² und nicht eigentlich in der religiösen Ordnung. Das mystische Leben sei "ein metaphysisch höheres Leben"⁶³. Es verlange den Mystiker danach, sich über die niederen Stufen der Welt zu erheben, "er fängt an zu fliegen und fliegt über alles Sichtbare und Unsichtbare im Himmel und auf Erden hinaus" in jene Welt der höchsten Engelordnungen (der Cherubim und Seraphim), in die er sich eingliedert und mit denen er sich im zugleich ekstatischen wie demütigen, unausgesetzten hymnischen Lobgesang verströmt⁶⁴.

Einer der Rezensenten der "Theologischen Traktate" (1950) schrieb, wenn man die hier gesammelten Arbeiten chronologisch lese, begegne am Anfang Peterson als "der unerbittliche Geisteskämpfer von Bonn" (Was ist Theologie?), am Ende "der in die himmlische Schau Versunkene" (Buch von den Engeln)⁶⁵. Im Blick auf den Aufsatz zum "Lobgesang der Engel" von 1925 und die hinter ihm stehenden Studien muß man demgegenüber feststellen, daß diese Spannweite im Verständnis von Theologie nicht das Ergebnis einer sukzessiven Entwicklung gewesen ist; vielmehr streckte sich Peterson schon von Anfang an als Verfechter einer dogmatisch-argumentativen Theologie zugleich auch aus nach der Vollendung, in der "im Lobpreis mit den Engeln die Theologie wieder zum Worte zurückkehren, und das mystische Wort (...) zum Worte Gottes werden" wird⁶⁶.

e) Mystik im Neuen Testament

Aus den Schriften der Theoretiker des alten Mönchtums kann nur dann eine für die dogmatische Theologie maßgebliche Wesensbestimmung von Mystik gewonnen werden, wenn sich nachweisen läßt, daß diese Schriften in einer bis auf das Neue Testament zurückreichenden Tradition stehen. Peterson setzte darum in seiner Vorlesung zur Geschichte der Mystik bei den Evangelien an und fragte, ob sich in ihnen bereits eine mystische bzw. mystagogische Dimension abzeichne. Er fand, die Forschung sei noch ziemlich weit entfernt von einer Lösung des Problems, ob von einer "Mystik" Jesu (bzw. seiner Jünger) vor der Auferstehung und der Ausgießung des Geistes gesprochen werden könne. Um eine Aussage wie Mt 13,11 (resp. Mk 4,11) vom Mysterion des Gottesreiches zu deuten und von daher zu einer Verhältnisbestimmung zwischen Eschatologie und Mysterion bzw. Mystik vorzustoßen, bedürfe es noch eines tieferen Eindringens in die Vor-

61 Ebd. 143.

62 Vgl. ebd. 142 f; 146. Vgl. zur Prävalenz des *status*, der Seinsform, vor der Kategorie des Tuns in der mystischen Theorie des alten Mönchtums: *Louth, Mystical Tradition*, a.a.O. 109 f.

63 Ebd. 146.

64 Vgl. 144 f.

65 M.J., in: *Scrinium* (Fribourg), 2/1951.

66 An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag (1952), 87. Vgl. zu diesem grundsätzlichen Bestreben Petersons auch die Darstellung von *Koslowski*, *Metaphysische Theologie*, a.a.O.; in diesem Aufsatz wird freilich nicht auf die Themenfelder von Liturgie und Angelologie eingegangen, die m.E. für Peterson der konkrete Nährboden theoretischer Verhältnisbestimmungen waren.

stellungswelt der damaligen jüdischen Eschatologie, in der häufig die Vorstellung von einer Gottes- und Himmelsschau, also ein Phänomen der Mystik, begegne.

Es sei "ein in der neueren protestantischen Theologie weitverbreitetes Vorurteil, daß der Apostel Paulus nur eine einzige Weise der Verbindung des Menschen mit Gott kenne, nämlich den Glauben"⁶⁷. Dieses Vorurteil auszuräumen, trat Peterson im paulinischen Teil seiner Darstellung der Geschichte der altchristlichen Mystik an. Die Aufgaben, die er in seiner Abhandlung zur "Theorie der Mystik" und in seiner Althaus-Kritik für eine nicht religionspsychologische, sondern theologische Exegese der paulinischen Briefe im Hinblick auf die Mystik zusammenstellte, bestimmen auch den Gang der Untersuchung in diesem sehr ausführlichen Teil der Mystik-Vorlesung: Es geht um eine Unterscheidung zwischen sakramentaler und mystischer Einigung sowie zwischen Mystik und Geistbesitz bzw. den Geistesgaben (Charismen)⁶⁸. Dementsprechend ist in diesen Ausführungen mehr von jenen bei Paulus zur Sprache gebrachten Tatbeständen die Rede, die gerade *nicht* als mystische anzusehen sind; Peterson führt also gewissermaßen eine Reihe von phänomenologischen "Reduktionen" aus. Als Gegenbegriff zur Mystik taucht bei ihm dabei regelmäßig der Terminus der *Eschatologie* auf, der wiederum mit dem sakramentalen und pneumatisch-charismatischen Vorstellungsbereich verknüpft wird.

- Peterson versucht zunächst einmal klarzustellen, daß die von Paulus so häufig verwendete Formulierung vom Sein "in Christus (Jesus)", die man im Kielwasser der Überlegungen von Adolf Deißmann als Indikator einer paulinischen Christus-Mystik verstanden wissen wollte⁶⁹, in den Kontext der *sakramentalen* Theologie gehöre. Schon aus der Formelhaftigkeit dieses Ausdrucks schien ihm hervorzugehen, daß sie nicht das Ergebnis der für einen Mystiker typischen sprachschöpferischen Originalität sein könne, sondern in den Zusammenhang der sakramentalen Liturgie der Kirche einzuordnen sei. "Die Formel gehört ebenso wesentlich zum Sakrament, wie der lebendig geformte Ausdruck wesentlich zur Mystik gehört."⁷⁰ Nicht als "Ausdruck für eine in Paulus lebendige Christumystik" dürfe diese Formel also gewertet werden, sondern als Verdeutlichung der geistigen Eigenart des urchristlichen Kirchenbegriffs: "Wie der Mensch vor Christus in einem bestimmten Sinne 'in' dieser alten Welt, *in* diesem jüdischen Tempel, *in* diesem natürlichen Leibe war, so ist er jetzt - nach der Auferstehung Jesu - in einem ganz analogen Sinne 'in' dieser neuen Welt, *in* diesem Tempel, der nicht mit Händen gemacht ist, *in* diesem übernatürlichen Leibe - kurz, mit einem Wort gesagt, so ist er jetzt: *in* Christo."⁷¹ Dieses "Eingetauchtsein" in Christus vollziehe sich in der Taufe und sei vom individuellen mystischen *Erlebnis* streng zu trennen⁷². Die Differenzen zwischen Sakrament und Mystik liegen Peterson

67 10. Vorlesung.

68 Vgl. Theorie der Mystik, 165 f.; Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 286.

69 Vgl. A. Deißmann, Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu", Marburg 1892, vgl. dazu auch M. Dibelius, Paulus und die Mystik, in: K.H. Rengstorff (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1982 (= Wege der Forschung, 24), 447-474; 460; vgl. zum jetzigen Gesprächsstand über diese Formel J.G. Ziegler (Hg.), "In Christus". Beiträge zum ökumenischen Gespräch, S. Ottilien 1987 (= Moralthologische Studien, System. Abt. 14), hier besonders die dogmatisch orientierten Beiträge von A. Schilson und F. Beißer.

70 4. Vorlesung. Auch W. Bousset hatte diese Formel im Zusammenhang einer paulinischen Christus- und Kultmystik erörtert, vgl. Kyrios Christus (1921), a.a.O. 104 ff. Vgl. auch *ders.*, Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos, Göttingen 1916 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 25), 45 ff.

71 Vgl. Vorlesung Geschichte der Mystik, 5. Vorlesung.

72 Ähnlich interpretiert Peterson Gal 2,20 ("Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir") und den Folgesatz. Es handele sich auch hier nicht um die persönliche Konfession individueller mystischer Erlebnisse, die in bestimmter Weise ins Verhältnis zum Glauben gesetzt würden. Die Spannung, die in diesen Sätzen zum Ausdruck komme, bestehe vielmehr zwischen dem durch die Taufe geschaffenen Tatbestand, daß das "Ich" nicht mehr lebe, sondern Christus in ihm - und dieses Tatbestandes könne man sich durch keine Erfahrung und kein Erlebnis vergewissern -, und dem Hemmnis, das die noch andauernde Leibesexistenz dem vollen Durchbruch dieser Wirklichkeit entgegensetzt, weshalb dieser Tatbestand einstweilen ge-

zufolge darin, daß eine Theologie des Sakramentes erstens nicht eine sukzessive Steigerung der Vereinigung mit Christus kenne, wie es in der mystischen Theologie der Fall sei, und zweitens die Einigung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus im Sakrament von vornherein jenseits des Bewußtseins liege, während bei mystischen Erfahrungen das Bewußtsein anfangs noch nicht ausgeschaltet sei, sondern erst in der Ekstase ausgelöscht bzw. mit einem höheren Bewußtsein ausgetauscht werden könne⁷³.

- Mit den *Charismen*, von denen beispielsweise in 1 Kor 14 die Rede ist, seien ebenfalls keine mystischen Phänomene gemeint. "In den Charismen handelt es sich um Offenbarung, um Geistesoffenbarung für die Kirche, in der Mystik aber ist primär keine Offenbarung von Gott, sondern eine Vereinigung mit Gott intendiert."⁷⁴ So beziehe sich auch die in Röm 8,26 genannte Aushilfe des Geistes beim Gebet nicht auf die höhere Stufe des individuellen mystischen Gebetes, sondern auf ein charismatisches Gebet, das in den Kontext der Eschatologie gehöre. Überhaupt wollten Aussagen wie Röm 8,10.26 und Gal 4,6 weniger unser Gebetsleben als unsere sakramental-eschatologische Verbindung mit dem Sohne Gottes, unsere Gotteskindschaft charakterisieren. In mystischen Schriften bediene man sich demgegenüber eher dem Bildfeld von Braut und Bräutigam, um die Innerlichkeit mystischer Annäherung auszudrücken⁷⁵. Röm 8 scheide deshalb als Beweis für ein mystisches Gebetsleben bei Paulus aus⁷⁶.
- Diffizil wird für Peterson die Frage nach einem mystischen Hintergrund des paulinischen Selbstverständnisses dort, wo Paulus aufgrund der *Eigenart seines Apostolats* seine Autorität mit anderen als rechtlichen Argumenten begründet. In 1 Kor 2,15 beispielsweise legitimiere sich Paulus als Pneumatiker. Doch könne man nicht, wie Reitzenstein es versuchte, den pneumatischen Menschen, von dem Paulus schreibt, vor dem Hintergrund der hellenistischen Vergottungsmystik interpretieren; es handele sich hier nicht um ein auf das Höchste gesteigertes Selbstbewußtsein eines Mystikers, und es ginge auch nicht um mystisch begabte Einzelne, sondern um "jenes merkwürdige 'wir'", um den eschatologischen heiligen Bau, von dem auch der 1.Petrusbrief spreche⁷⁷. Zugleich zeige 1 Kor 2,15 in Verbindung mit 1 Kor 4,3 f, daß die pneumatische Autorität des Paulus im "Herrn" ihre Grenze finde. Die Rechtfertigung, die Paulus in 2 Kor 10-13 mit Hinweis auf den Geistbesitz versuche, verlaufe so, daß er "auf den in der Schwachheit seiner Existenz sich auswirkenden Geist *Christi*" verweise, "während seine Gegner nur den Geistbegriff der Mystik für sich in Anspruch nehmen konnten". Prinzipiell müsse man darum festhalten, daß man den Apostel Paulus seinem Wesen und seinem Selbstverständnis nach nicht von der Mystik her begreifen dürfe⁷⁸.

Diese Feststellung schränkt von vornherein das Gewicht der Beobachtung ein, daß Paulus *auch* mit spezifisch mystischen Erfahrungen vertraut war. Nach Peterson gibt es nur eine einzige Stelle in den Paulusbriefen, die von einer mystischen Entzückung handle und zugleich auch die "relative Eigenständigkeit der mystischen Erfahrung" deutlich werden lasse, und das sei 2 Kor 12,1-5, wo Paulus (in der 3.Person) von seiner *Entrückung in*

glaubt werden müsse: "Der Glaube ist nach Gal 2,20 (...) etwas der Leibesexistenz Zugeordnetes, der Ausdruck dafür, daß uns die mystische Intimität noch versagt ist." Christus sei durch die Taufe sakramental-eschatologisch in uns, das gelte es zu glauben, "aber er ist nicht *durch den Glauben* in uns" (8.Vorlesung). Peterson ist zu dieser Ansicht durch seinen phänomenologischen Willen klarer Zuordnungen und Unterscheidungen gelangt; ob und inwieweit diese Bestimmung auch exegetisch haltbar ist, kann hier nicht weiter untersucht werden.

73 Vgl. 9. Vorlesung.

74 5. Vorlesung. Vgl. zu Petersons "Bestreben, das Außerordentliche des Charismatischen von dem Außerordentlichen des Mystischen zu sondern", auch Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 287 (bzw. 286).

75 Vgl. 8. Vorlesung.

76 "Gerade in den Gedankenzusammenhang des ganzen Kapitels gestellt, zeigt sich, daß das Gebet, von dem vs. 26 redet, in höchstem Maße ein aus der Eschatologie, aber nicht aus der Mystik erwachsenes Gebet ist. (...) Nicht die einzelne Seele steht ja im Mittelpunkt dieser Ausführungen, sondern der ganze Kosmos, der freilich in der Offenbarung der Söhne Gottes sein innerstes Zentrum hat." 6. Vorlesung.

77 Vgl. 5./6. Vorlesung. Vgl. zu diesem "wir" oben S. 166 f.

78 Vgl. 7. Vorlesung.

den dritten Himmel bzw. ins Paradies berichtet⁷⁹. Peterson argumentiert hier im Einklang mit der asketisch-mystischen Tradition der Kirche, in der jene Entrückung des Apostels (neben dem Aufstieg des Mose auf den Berg Sinai) als Paradigma der mystischen *ascensio* galt⁸⁰. Eigenständig gegenüber der Ordnung des christlichen Glaubens ist nach Peterson diese Erfahrung des Apostels, insofern von Christus in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede ist: Althaus' Deutung, Paulus habe der geschaute Himmel "wie Jesus angemutet", weist Peterson als unzulässige Konjekture zurück. Glaube und Mystik stünden also nicht in einem direkten, sondern indirekten Verhältnis zueinander⁸¹. Peterson meint, Paulus bringe diese mystischen Erlebnisse nicht mit seinem Apostolat in Verbindung. Die dämonischen Leiden zeigten zudem, daß Paulus "in der intimen Seite seiner Person nur insoweit Mystiker [sei], als die Gleichförmigkeit mit der Schwachheit des gekreuzigten Christus es gestattet"⁸². Doch sollten diese Einschränkungen nicht bedeuten, daß die Theologie Berührungsängste mit dem Phänomen der Mystik hegen solle. Paulus hatte sich seiner mystischen Erfahrungen gerühmt, gleichwohl habe seine Liebe zu Christus darunter keinen Schaden gelitten. Sollten nun die Christen sich etwa anstrengen, "mehr zu glauben als der Apostel", und stolz darauf sein, der mystischen Begnadung zu entraten?⁸³

In 2 Kor 12 berichtet Paulus außer von einer Wortoffenbarung⁸⁴ von der Erfahrung eines realen Entrücktwerdens "in jene übereinander angeordnete Sphärenwelt, deren Teile sich für ihn deutlich voneinander abgehoben haben müssen".

Mit solchen Berichten von mystisch-ekstatischen "Himmelsreisen" zeigte sich Peterson schon in seiner Religionsgeschichtsvorlesung vertraut. Im Zusammenhang mit der astralen Mystik im hellenistischen Kulturkreis referierte er die Anschauung von Religionsphilosophen, Dichtern und Astronomen wie etwa Manilius, Poseidonius und Philo, der Mensch könne sich in der Ekstase "ganz real" bis zur Sternenhimmel erheben und in der Ätherregion zusammen mit Sonne und Mond, in der chorischen Harmonie von Fixsternen und Planeten am Himmel umherwandern. Diese Möglichkeit hat Peterson offensichtlich sehr fasziniert; blickt man auf die vielen gelehrten Abhandlungen, die er im Laufe seines Lebens zum Entrückungsmotiv in den verschiedenen Kontexten der orientalischen Religionen beigetragen hat, so könnte man ihn geradezu als - *sit venia verbo* - Spezialisten für Himmelsreisen bezeichnen⁸⁵. Ist die Vorstellung bzw. die "reale" Erfahrung einer Entrückung in Himmelsphären nichts spezifisch Christliches, so erhebt sich verstärkt die Frage, in welcher Weise diese auch in den spätantiken Religionen und Kulturen vorfindliche Mystik sich zu analogen Beschreibungen im christlichen Kontext verhalte. Die Bezüge, die in der ersten Fassung der Religionsgeschichtsvorlesung zwischen einerseits der hellenistischen Sternmystik und den Erlösungshoffnungen des Gnostikers und andererseits dem Neuen Testament, ja sogar liturgischen Texten hergestellt werden, sind noch wenig differenziert. Peterson hat sich hier in späteren Aufsätzen korrigiert.

79 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 288. Später hat Peterson diese Entrückung religionsgeschichtlich in die jüdische bzw. judenchristliche Tradition der Adams-Mystik eingeordnet, vgl. Die Befreiung Adams aus der *Anagke* (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 120.

80 Vgl. dazu A. Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 20 ff; 33 ff; 64 ff.

81 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 120.

82 Vorlesung Geschichte der Mystik, 7. Vorlesung.

83 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 148 f.

84 Vgl. Vorlesung Geschichte der Mystik, 6. Vorlesung. Die Visionen, Auditionen, Ekstasen etc. waren für Peterson Vorgänge, "die sich auf das eigentlich Mystische noch aufsetzen", sie begründeten es aber nicht, vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 288.

85 Es paßt in dieses Bild, daß A. Recheis im Vorwort zu seiner Untersuchung "Engel, Tod und Seelenreise" (Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter, Rom 1985 [= *Temi e Testi*, 4]), sich - außer bei seinem Doktorvater Augustinus (jetzt: Kardinal) Mayer - vor allem bei Erik Peterson für "viel Anregung und Hilfe" bedankt. Peterson hat sich seinerseits einige Male auf diese Untersuchung in den in "Frühkirche, Judentum und Gnosis" gesammelten Aufsätzen bezogen.

Während Peterson in den paulinischen Briefen zwischen einerseits der mystischen und andererseits der sakramentalen Dimension sowie den meisten Charismen scharf unterschied, so brachte er nun andererseits wieder die Mystik in enge Verbindung mit dem Charisma der Gnosis. Er hat sich stets sehr zur Wehr gesetzt gegen ein einseitiges Paulus-Bild, das ausschließlich vom Römer- und Galaterbrief her konstruiert werde, und forderte stattdessen, daß der Römerbrief z.B. mit dem Kolosserbrief "synoptisch" erfaßt werden müsse. Nur so könne man auch die "gnostischen Züge in der Gestalt des Paulus" - "Gnosis" ist hier wertfrei gebraucht - berücksichtigen und verhindern, daß ein Hymnus wie 1 Kor 13 als unapaulinisch ausgeschieden werden müsse⁸⁶. In der Mystikvorlesung versuchte Peterson die Eigenart der christlichen Gnosis zu bestimmen in deren Bezug auf die im Mysterium verborgenen Weisheit Gottes (1 Kor 2,6 ff) und den Lobpreis der Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (Röm 11,33). Der "Fundort" für die Erkenntnisbewegung der Gnosis sei Jesus Christus, der für uns zur Weisheit geworden ist (vgl. 1 Kor 1,30; Kol 2,3). Er sei gleichsam der Acker, in dem Gott einen Schatz verborgen hat⁸⁷. Die Gnosis richte sich nicht direkt auf Jesus Christus selbst, sondern auf die in der Tiefe seiner Person und seines Werkes eingesenkten Gedanken Gottes. Gegenüber der Mystik nun, der es auf die Schau des Wesens Gottes selbst ankomme, auf ein personales Gegenüber, ziele die Gnosis auf die göttlichen Heilsgedanken und münde, wie Röm 11,33 zeige, in den Hymnus, in die Doxologie⁸⁸. Anders als die mystische Schau, die Peterson von der Gottesschau der Engel her versteht, und anders als die argumentative Theologie, in der das natürliche Erkennen des Menschen auf den dogmatisch fixierten Inhalten des übernatürlichen Glaubens aufbaut⁸⁹, vollziehe sich in der Gnosis ein "Wiederaufleuchten der für den Glauben in Christo erfolgten Offenbarung in der ganz anderen Sphäre des menschlichen Geistes"⁹⁰. Berührungspunkte zur Mystik ergäben sich nun insofern, als beide Phänomene, Mystik und Gnosis, auf einer höheren Bewußtseinsstufe als der des Glaubens erfolgten und zudem die Gabe dieser Bewußtseinserhöhung nicht jedem gegeben sei. Doch sei diese Exzeptionalität der Gnosis nach Paulus darin begründet, daß die Gnosis als Charisma verstanden werde - und von den Charismen wollte Peterson die mystische Erfahrung ja geschieden wissen. Zudem bleibe die Erkenntnisbewegung der Gnosis, in der die Fakten der Christusoffenbarung gleichsam transparent würden auf das Wirken und die Weisheit Gottes, doch dem Boden der Offenbarung wesentlich verhaftet - das unterscheide sie auch von der Theosophie -, während die Mystik

86 Vgl. Vorlesung 1.Korintherbrief, zu 1 Kor 13,13, Ms S.253. Peterson interpretierte hier 1 Kor 13 als "gnostischen Hymnus" und wollte die *agape* als eine Art von gnostischer Hypostase verstehen, um sie so den "widerwärtigen Formen menschlicher Sentimentalität", die sich vor allem in den Hochzeitspredigten zeigten, zu entreißen (vgl. ebd. 250). "Insofern nämlich die *agape* Aion, d.h. insofern sie *arche kai telos* ist und weiter - insofern sie der *syndesmos tes teleiotes* ist - ist sie das wesentliche Fundament aller Charismen. (...) Die *Agape* ist (...) eine Hypostase nach Art einer gnostischen Hypostase. Wobei ich das Wort gnostisch nur zur Charakterisierung einer bestimmten Geisteshaltung verwende, aber nicht im Sinne eine Werturteils gebrauche." (Ms S. 248) "Das ist der tiefe Sinn dieser gnostischen *Agape*, daß sie die Liebe aus der bloßen psychologischen Reflexbeziehung löst und als eine Art Fortsetzung und Emanation der Liebe des dreieinigen Gottes versteht." (Ms S. 251). In der lexikalischen Untersuchung zum Begriff der *agape* (1932, vgl. Bibl.Nr.73) kam Peterson übrigens zum Ergebnis, es sei "geradezu unwahrscheinlich, daß das Wort *agape* außerhalb der christlich-jüdischen Kreise geschaffen und gebraucht worden sei" (382).

87 Vgl. Vorlesung Geschichte der Mystik, 10. Vorlesung.

88 Vgl. 9./10. Vorlesung.

89 Vgl. 10. Vorlesung.

90 9. Vorlesung.

in der *seinsmäßigen* Ausrichtung des Menschen auf Gott hin gründe⁹¹. Doch könne immerhin von einer gewissen "Analogie" zwischen Gnosis und Mystik gesprochen werden. Die "wesenhafte Gnosis hat (...) eine der Mystik zugewandte Seite"⁹². Gelegentlich hat Peterson mit Hinweis auf den späteren Sprachgebrauch die Gnosis mit der "höheren, der mystischen Erkenntnis" auch identifiziert⁹³.

f) Gnosis und Mystik bei Clemens von Alexandrien

Mystik und charismatische Gnosis seien bei Paulus unterscheidbare, wenn auch durch eine innere Verwandtschaft aufeinander geöffnete Größen, hatte Peterson festgestellt. Bei Clemens von Alexandrien rückten nun Gnosis und Mystik in einen noch engeren Zusammenhang. Peterson vermutete, daß man in der sog. alexandrinischen Katechetenschule ein besonderes Interesse an der "Pflege der urchristlichen Charismen" gehabt habe⁹⁴. Zwischen dem "gnostischen" Hymnus in 1 Kor 13 und der bei Clemens von Alexandrien systematisierten Stufenordnung von Pistis - Gnosis - Agape sah er enge Verbindungen⁹⁵. Insofern dem alexandrinischen Konzept zufolge die Gnosis das Ziel der Agape - die Schau Gottes in der Vollendung - in gewisser Weise vorwegnehme, werde die Gnosis nun mystisch eingefärbt⁹⁶. Dieser mystischen Linie in der Stufen-Theologie des Clemens hat Peterson in seiner umfangreichen Untersuchung zum Begriff des "Gottesfreundes" (1923) einige Seiten gewidmet und dabei erklärt, daß der Terminus der Gottesfreundschaft, wie er mitunter in der alexandrinischen Theologie verwendet werde, "im Zusammenhang mit einer geschichtlichen Behandlung der Dämonenlehre von Poseidonius bis Clemens" erörtert werden müsse⁹⁷, da in der Tradition auch Engel- und Sterngeister "Gottesfreunde" genannt wurden⁹⁸. Der kosmisch-überkosmische Weg zur Vollendung, wie ihn Clemens in der Paraphrase Petersons beschreibt, führt nun wieder zum Motiv der Himmelsreise und weist voraus auf das Konzept vom engelgleichen Sein des Mystikers:

"Der Liebe aber wird die Erbschaft gegeben und damit vollendet sich jene Bewegung, die mit dem Glauben begonnen hat und in der Gnosis und der Liebe weitere Etappen ihres Weges erreicht hat. Am Ende dieser Bewegung steht die Ruhe, die Ruhe in Gott. Für den Menschen bedeutet das nicht nur das sich Ausruhen von der Unruhe des Lebens, sondern ein aus der Bewegtheit des Daseins der kosmischen Welt zur Unbewegtheit des überkosmischen Gelangen, es bedeutet den Weg durch jene ewig kreisenden sieben Himmelsphären hindurch zu jenem achten

91 Vgl. ebd.

92 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 141; Buch von den Engeln, 372.

93 Vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 12,8, Ms S. 210.

94 Vgl. ebd. zu 1 Kor 12,11, Ms. S. 211.

95 Vgl. ebd. zu 1 Kor 13,13 in Verbindung mit 1 Kor 13,12, Ms. 248 f: Durch Clemens bzw. dessen Schüler Origenes "ist die *agape* des Paulus Gemeingut des theologischen Denkens des Abendlandes geworden. Es ist sehr einseitig, den Caritas-Begriff Augustin's (...) aus dem *eros*-Begriff Plotin's abzuleiten. Vor Plotin hat schon die christliche Theologie in Alexandria den *agape*-Begriff von 1.Kor.13 im Zusammenhang mit ihrer Gnosis entwickelt. Und an diese Tradition hat Augustin zum mindesten eben so sehr angeknüpft wie an die neuplatonische Tradition. Man ist in der Dogmengeschichte geneigt, den Zusammenhang von *agape* und *gnosis* bei den Alexandrinern als eine Verzerrung der Paulinischen Gedanken darzustellen. Und doch ist das, glaube ich, nicht richtig. Der *agape*-Begriff in 1.Kor.13 hängt auf das engste mit der Gnosis und mit der Aion-Vorstellung (...) zusammen."

96 Vgl. Vorlesung Geschichte der Mystik, 11. Vorlesung.

97 Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, 191.

98 Vgl. ebd. 190.

Himmel, in dem die Fixsterne unbeweglich an ihrer Stelle verharren und wo auch Gott, der Feststehende, *ho hestos*, und Unbewegliche, seinen Wohnsitz hat. Dieser Gang aber aus der Bewegtheit kosmischen Seins zur Unbewegtheit des Überkosmischen ist zugleich der der inneren und moralischen Vollendung des Menschen vorgezeichnete Weg. Aus der Bewegtheit menschlicher Leidenschaften führt er den Menschen in die Unbewegtheit einer von allen Leidenschaften entnommenen Welt."⁹⁹

Peterson meinte, die *apatheia*, nach der Clemens strebe, dürfe nicht mit der *apatheia* des Stoikers verwechselt werden. Viel eher handele es sich um "die Apathie des Engels, dessen hohe, reine und kühle Stirn nicht das Zeichen innerer und äußerer Kämpfe trägt, sondern auf der eher etwas von dem reinen und kühlen Licht der Sterne sichtbar wird"¹⁰⁰. In dieser Formulierung Petersons scheint seine Kenntnis und Vorliebe für die mystizistisch-ästhetisierende Dichtung im Gefolge Baudelaires durch¹⁰¹.

Clemens und seine Theologie kann man nach Ansicht Petersons nicht vorbehaltlos ins Kapitel der Mystik einordnen¹⁰². Es gebe doch viele Hinweise darauf, daß das Verständnis der Gnosis bei Clemens noch eher in den Bereich des Charismatischen gehöre, was sich schon darin zeige, daß Clemens am Gnostiker "grade seine dem *Logos Paidagogos* entsprechende Lehrtätigkeit" in der Kirche hervorhebe und in seiner eigenen Person eher den charismatischen Didaskalos der urchristlichen Überlieferung verkörpere. Wenn so auch einerseits der Begriff der Gnosis bei Clemens an manchen Stellen ganz unmystisch im Sinne der Prophetie zu deuten sei, erscheine andererseits in der überwiegenden Zahl von Belegen die Gnosis als ein "zur inneren Vollendung des Einzelnen nötiger Begriff": "Aus all den vielen Stellen, wo die Gnosis als das eigentliche *telos* des Menschen überhaupt dargestellt wird, ist die Ansatzlinie zur Mystik deutlich sichtbar."¹⁰³ Clemens stehe, auch was die Auffassung von der Askese angehe, in der Mitte einer Entwicklung vom urchristlichen Charismatiker zum ägyptischen Anachoreten, entsprechend der allgemeinen Entwicklung von der urchristlichen Gnosis zur Mystik. In dem Maße, als der Begriff des Charismatischen in den Hintergrund trat, habe sich die urchristliche Gnosis in einer nicht ungefährlichen Weise zur Mystik gewandelt: "Der Gnostiker des Clemens war nämlich (...) der Versuchung zu einem asketisch mystischen Sonderleben ausgesetzt, das ihn in einen Gegensatz zur Kirche und zum Leben der Kirche zu bringen drohte. Seiner Gnosis drohte ferner das Genügen an der Tiefe des eigenen Geistes; nicht in Christus, sondern im Geistesleben überhaupt lief man Gefahr, die letzten Wurzeln der eigenen Existenz zu suchen."¹⁰⁴ Obwohl sich Peterson in seinem Konzept der Mystik gerade auf die ältesten Theoretiker des Mönchtums berief und selber das Phänomen der

⁹⁹ 11. Vorlesung.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Die Metapher von der Engelsstirn, die häufig als bleich, kühl und steinern beschrieben, nicht selten auch in Verbindung mit den Gestirnen gebracht wird, ist in der ästhetisierenden Dichtung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts beliebt, vgl. z. B. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*/Die Blumen des Bösen (Frankfurt/Hamburg 1966), 70: "grand ange au front d'arain", sowie besonders die ersten Gedichte in Rainer Maria Rilkes 1899 publizierten Zyklus "Das Stunden-Buch". Das Buch vom mönchischen Leben, Frankfurt 1977 (vgl. z. B. "So viele Engel suchen dich im Lichte und stoßen mit den Stirnen nach den Sternen und wollen dich aus jedem Glanze lernen." 26) oder Georg Trakls Gedichte im "Siebengesang des Todes" (aus "Sebastian im Traum", 1915, in: Das dichterische Werk, Hg. W. Killy/H. Szklener, München 1983, 63 ff). In seiner Dogmengeschichtsvorlesung hat Peterson einmal im Zusammenhang mit der von allem niedrigen organischen Leben gereinigten Mystik Plotins auf die "Paradis Artificiels" Baudelaires verwiesen. Zu Petersons anhaltender Vorliebe für Baudelaire vgl. auch unten S. 837.

¹⁰² Vgl. auch Gottesfreund, 191.

¹⁰³ Mystik-Vorlesung, 11. Vorlesung.

¹⁰⁴ 13. Vorlesung.

Mystik in starkem Maße von den Vorstellungen der hellenistischen Mystik her interpretierte, hat er also im Vordringen mystischer Ideale durchaus auch eine Gefährdung der Grundlagen des Christentums bzw. seiner kirchlichen Gestalt gesehen:

"An Clemens wurde die ganze geistige Situation des Christentums jener Zeit sichtbar. In demselben Maße, als der Gnostiker nicht mehr das für die *oikodomé* verliehene *charisma* besitzt, sondern die *gnosis* als ein zur persönlichen Vollendung notwendigen Besitz usurpiert, besteht die Gefahr, daß er außerhalb der Kirche für sich das zur Mystik verwandelte *charisma* sucht. Hier tut sich die Möglichkeit und Gefahr eines Mönchtums auf, das in der Wüste für sich allein nach einer gnostischen Vollkommenheit trachtet und in der Selbstgenügsamkeit seines Geistes sich Gott nur nach Analogie des eigenen Geistes vorzustellen vermag, da ihn keine hymnische und sakrale Umgebung mehr in der beständigen Transzendenz erhält. Hier eröffnet sich der Zugang zu einer Mystik, die nicht mehr aus der Tiefe Christi göttliche Weisheit zu heben trachtet, sondern aus der Tiefe des Geistes selber ohne die Führung des Logos Paidagogos zum Geist und zu dem jenseits des Geistes stehenden Gott hindurchzustößen trachtet. Mit andern Worten: die durch die Erscheinung des Clemens beleuchtete Situation läßt uns die Möglichkeiten des häretischen Mönchtums und der neuplatonischen Mystik sichtbar werden."¹⁰⁵

Der Grat war also schmal, auf dem Peterson sich bewegte, wenn er in den mystischen Theorien und asketischen Praktiken des frühen Mönchtums die Grundlage zur Bestimmung des "Wesens der Mystik"¹⁰⁶ suchte. Wenn man, wie er, die mystische Erfahrung nicht als lineare Fortsetzung der sakramentalen Gnade bzw. des Glaubens und der Charismen versteht, sondern auf der Ebene der Metaphysik (Ontologie) bzw. der Anthropologie und Angelologie ansiedelt, besteht die Gefahr, daß die Mystik ihre Bindung an den christlichen Glauben bzw. an die Kirche verliert. Die Verknüpfung der mystischen Erkenntnis mit der Schau der Engel und der ihr korrespondierenden engelgleichen Lebensform der Mönche¹⁰⁷ ergab sich für Peterson gleichwohl "beinahe notwendig" aus der Sache der Mystik und der mit ihr verbundenen "kategorialen" Askese selber¹⁰⁸, wenn man daran festhalten will, daß das mystische Leben einerseits ein *höheres* Lebens darstelle, ohne andererseits diese Überhöhung so zu verstehen, daß das christliche Leben in Glauben und Liebe dadurch überholt und überflüssig werde¹⁰⁹. Peterson lokalisierte die Mystik also zunächst - gegen die Theorien z.B. Garrigou-Lagranges - in einer gewissen Abseitsstellung außerhalb der Ordnung des Glaubens, auch um einer sublimen Auflösung der Kategorien von Sakrament, Glaube und Charisma zu wehren. Das "Vorletzte" - wie beispielsweise die auf der Schöpfungsordnung basierende Mystik - müsse in seiner vom Glauben und den Sakramenten unterschiedenen Realität festgehalten werden, um das "Letzte" des Glaubens und der ihm gegebenen eschatologischen Verheißung zu bewahren¹¹⁰. In einem zweiten Schritt muß nun aber die Mystik wieder rückgebunden werden an das christliche Leben in der Kirche; sie ist, wenn sie *christliche* Mystik sein will, an-

105 11. Vorlesung. Zum Begriff der "neuplatonischen Mystik" vgl. aber unten S. 404 f.

106 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 141.

107 Vgl. dazu K.S. Frank, *Aggelikos bios*. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum, Münster 1964 (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 26). Frank hat die diesbezüglichen Studien Petersons zu Mönchtum, Askese und Liturgie in dieser Dissertation einbezogen und zum Teil kritisiert, vgl. unten S. 410 Anm. 181.

108 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 142. Zum Begriff der "kategorialen Askese" vgl. oben S. 148.

109 Vgl. Der Lobgesang, ebd.; Buch von den Engeln, 373.

110 Vgl. Der Lobgesang der Engel, 148 f.

gewiesen auf jene spezifische Transzendenz, die im kirchlichen Gottesdienst zum Ausdruck kommt.

g) Bedeutung der Angelologie für die Anthropologie

Die Unterscheidung zwischen der "religiösen Ordnung", die sich durch den Bezug zur Offenbarung im Zusammenhang mit Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi bestimmt, und der Schöpfungsordnung, die "hinter" dem Menschen (selbst als Gefallenem) steht¹¹¹ und bis zum Einbruch der Parusie auch noch andauert, bedingt eine dialektisch verknüpfte Zweiliniigkeit in Petersons theologischem Denken, die sich gerade in seinem Konzept von Mystik deutlich ausprägt hat. In "Was ist der Mensch?" hat Peterson zu zeigen versucht, daß die Defizienz des gefallen Menschen nur im Gegenüber zum Menschensohn erkennbar wird, wie auch die Vollendung des Menschseins christlich nur als Angleichung an den sein Leben opfernden Menschensohn verstanden werden kann. Die Möglichkeit der mystischen Gottesschau steht zu dieser Verähnlichung mit dem leidenden Gottessohn in dialektischer Spannung, die solange gegeben ist, als Himmel und Erde noch nicht vergangen und Gott noch nicht in offenkundiger Weise alles in allem geworden ist. Da "noch nicht erschienen ist, was wir sind" (1 Joh 3,2)¹¹², ist es nach Peterson sowohl in der religiösen Ordnung als auch in der Ordnung der erlösten Schöpfung nicht möglich, den Menschen, solange er noch "existiert", auf ein bestimmtes Sein festzulegen, weder auf das Sündersein¹¹³ (denn die Erbsünde wird in der Taufe getilgt und der Mensch ist zur Verwirklichung der sakramental zugeeigneten Christusförmigkeit berufen), noch auf einen festen "Platz" innerhalb der Schöpfungsordnung resp. der metaphysischen Ordnung. Der Mensch ist keine Gegebenheit, er ist nicht einfach "da", er bestimmt sich nicht durch sich selbst, sondern er "existiert immer nur so, daß er über sich hinausgeht"¹¹⁴, ist immer in einer Bewegung der Selbsttranszendierung begriffen. Hier ist der Einfluß Max Schelers greifbar, der den Menschen als das "sich selbst *transzendierende* Wesen", das "lebendige X, das Gott sucht", bezeichnete. Die "Undefinierbarkeit" gehöre zum Wesen des Menschen, der "nur ein 'Zwischen', eine 'Grenze', ein 'Übergang'" sei¹¹⁵. Innerhalb der kreatürlich-metaphysischen Ordnung bedeutet dieses Nichtfestgelegtsein der menschlichen "Ek-sistenz" in der Deutung Petersons, daß der Mensch entweder über sich hinaus zum höheren und intensiveren geistigen Sein der Engel strebe oder der Anziehungskraft dämonischer, satanischer Mächte unterliege¹¹⁶. Im Nachdenken über das Wesen der Engel erkenne der Mensch also etwas von seinem eigenen Wesen und Streben.

Peterson hat sich bei der Entfaltung der Angelologie verschiedener Quellen bedient; nicht nur bei den Vätern, auch bei einem Visionär wie Emanuel Swedenborg mochte

111 Vgl. ebd. 148.

112 Vgl. ebd. 151; vgl. Buch von den Engeln, 378.

113 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 149 ff. Dieser Einwand ist auf die Sicht des Menschen in der Dialektischen Theologie gemünzt. Als bald taucht dann auch der Name Gogartens auf: Peterson kritisiert dessen Behauptung, der Mensch bleibe immer Mensch und Gott immer Gott, vgl. ebd. 151. Diese Passagen sind im Buch von den Engeln gekürzt oder ausgelassen.

114 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 151; Buch von den Engeln, 379.

115 Vgl. Zur Idee des Menschen, in: Vom Umsturz der Werte Bd. 1, a.a.O. 271-312; 295 f. Den Passus vom "lebendigen X" hatte sich Peterson in sein Lektüreheft abgeschrieben.

116 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 151; Buch von den Engeln, 379.

Sinnreiches zu finden sein¹¹⁷. Insbesondere aber Thomas von Aquin stand Pate bei Petersons Meditation über das Verhältnis von Mensch und Engel.

Die Lehren des "doctor angelicus" dürften für Peterson die Fülle der angelologischen Vorstellungen, die im Bereich der Religionsgeschichte und der Patristik begegnen, systematisch geklärt haben. Weite Teile seiner Thomas-Vorlesung¹¹⁸ sind dem "unsichtbaren Geisterreich" gewidmet. Er beginnt seine Ausführungen gleich mit dem Hinweis, daß ihm die Einordnung des Menschen in einer Stufenfolge geschaffener Wesen, wie sie "die Alten" vornahmen, adäquater erscheine, als die moderne Anthropologie und Theologie, die den Menschen einerseits nur in Entgegensetzung zum Tier verstehe, andererseits "in abstrakter Isoliertheit" Gott gegenüberstelle¹¹⁹. Petersons Darstellung der thomanischen Engellehre, die ihrerseits wiederum bekanntlich ein scholastischer Kommentar zur Hierarchienlehre des Dionysius Areopagita ist, wollen wir hier nicht unsererseits referieren¹²⁰. Peterson formulierte als Fazit: "Die Lehre vom unsichtbaren Geisterreich ist der Index für das Hineinragen des Geistes in die Sphäre des Geisteslebens; sie bezeichnet noch eine letzte Möglichkeit für den Menschen (letzte Möglichkeit vor dem eigentlichen Gottesverhältnis), (...) aus der Sphäre herauszutreten, in der der Mensch Geist *hat* und in die andere Sphäre irgendwie einzumünden, in der die reinen Geister leben, die wesenhaft Geist *sind*." Dabei könne der Mensch natürlich nicht zum Engel werden, doch bedeuteten die sprachlichen Wendungen von der Engelgleichheit bestimmter Seins-, Lebensformen und Akte mehr als nur eine Konvention der vergleichenden oder hyperbolischen Rede, sie seien vielmehr Bezeichnung für ein bestimmtes, "reales" Sein "in Ähnlichkeit"¹²¹.

In den Überlegungen zur Intensivierung bzw. Überhöhung des menschlichen Seins durch eine Verähnlichung mit den Engeln trifft man bei Peterson erneut auf Kategorien Kierkegaards: Das Gotteslob, in dem sich die mystische Erkenntnis vollendet, ist "die höchste Form der Geistesexistenz"¹²². Die Engel belehren uns "über dunkle Tiefen unserer Existenz", sie deuten uns den vielleicht gerade noch wahrgenommenen Drang zur "Reinheit des Herzens", die "Leidenschaft nach Geistesklarheit" und die Sehnsucht nach

117 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 150. Peterson bekundete mehrfach sein Interesse an den von Kant verspotteten "Träumen des Geistersehers", an diesen himmlischen Visionen und Belehrungen, die die Engel Swedenborg zuteil werden ließen und von denen Swedenborg mit lehrhafter Intention minutiös berichtete (vgl. zum Charakter der Swedenborgschen Visionen E. Benz, Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher, München 1948, insbes. 303 ff). Im Aufsatz über das Problem der Bibelauslegung (1923) stellte Peterson eine Verbindung her zwischen den Darlegungen des Aquinaten zur Frage der Sprache der Engel und den "in sich zum Teil sehr sinnvollen Ausführungen" Swedenborgs und Hamanns zu diesem Problem (vgl. 479). Auch hier liegt das Interesse freilich so, daß man im Vergleich zur Engelsprache das Wesen der menschlichen Rede besser erkennen könne; vgl. zur Bedeutung der Vorstellung von der Sprache der Engel in religionsgeschichtlicher Sicht: Das Problem des Nationalismus im alten Christentum (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 60-63. In "Kierkegaard und der Protestantismus" wird Swedenborg als zweiter Kronzeuge neben Kierkegaard für das Ungenügen und die Monotonie des protestantischen "sola fide" aufgerufen (vgl. 26). Die wenigen Male, in denen sich Peterson in seinen Vorlesungen auf Swedenborg bezog, zeigen, daß er in ihm einen Theosophen - freilich großen Formats - sah, ähnlich wie Origenes (insoweit dieser als Metaphysiker dachte), Jakob Böhme und Franz von Baader (vgl. Vorlesung Dogmengeschichte, Ms S. 133, Kapitel über Origenes). Wenngleich die Theosophie Peterson so interessierte, daß er sogar mit Hans Lipps ein gemeinsames Seminar über Franz von Baader plante (vgl. dazu oben S. 242), hielt er den theosophischen Weg der Erkenntnis vom Blickpunkt der Theologie aus nicht für gangbar, da hier der "äquivoken" Charakter des "Wortes Gottes" nicht berücksichtigt werde (vgl. Problem der Bibelauslegung, 480) bzw. in die pure Spekulation führe, vgl. die Kritik an Baaders Wirklichkeitsverständnis in Existentialismus und protestantische Theologie (Marginalien), 12.

118 6.-9. Vorlesung.

119 Vgl. 6. Vorlesung.

120 Vgl. dazu G. Tavad (unter Mitarbeit von A. Caquot u. J. Michl), Die Engel, Freiburg/Basel/Wien 1968 (= Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Fasz. 2 b), 70 ff.

121 Vgl. Thomas-Vorlesung, 9. Vorlesung.

122 Vgl. Der Lobgesang der Engel, 145. Diesen Satzteil hat Peterson im Buch von den Engeln unterdrückt, vgl. 376.

"einer wahrhaften Existenz"¹²³. Wie aus der Vorlesung über die Geschichte der Mystik hervorgeht, sind Peterson diese Begriffe Kierkegaards nicht unbewußt aus der Feder geflossen, vielmehr hat er sie bewußt aufgegriffen und in ihrem mystischen Gehalt sozusagen gereinigt¹²⁴. Er hat gegenüber einem idealistischen Geistverständnis also nicht nur das "Fleisch", in dem wir leben, betont und in diesem Zusammenhang auf die inkarnatorisch-sakramentale Dimension der Erlösung verwiesen, sondern auch die Auffassung vom menschlichen Geist selber, in der Kierkegaard seinem idealistischen Umfeld noch weitgehend verpflichtet blieb, wieder aus der vorkantischen und vorcartesianischen Tradition der christlichen Metaphysik her gewonnen. Peterson sah es als Armutszeugnis der modernen Theologie an, daß sie "von einer angeblich höheren geistigen und geschichtlichen Warte aus" die Lehre vom unsichtbaren Geisterreich als "antiken Aberglauben" abtue oder sie durch eine Lawine rein religionsgeschichtlicher Vergleiche verschütte, ohne sich Gedanken über den Sinn dieser Vorstellungen zu machen¹²⁵. Die Engel interessierten Peterson nicht an sich als Objekte der Spekulation, sondern insofern der "Grenzfall" ihres geschöpflichen Seins als "reine Geister" zugleich etwas über das Wesen ihrer menschlichen Mitgeschöpfe und deren Akte aussage, "denn was uns der Engel über sich selber lehrt, das lehrt er uns irgendwie über uns"¹²⁶. An den Engeln und mit ihnen blickt der Mensch "in die Tiefe seines eigenen Seins herab und beginnt zu verstehen, daß (...) der *abyssus* seines Herzens, der sich aufgetan hat, nach dem *abyssus* Gottes ruft"¹²⁷.

Peterson befaßte sich also mit dem "arg vernachlässigten" Gebiet der Angelologie, weil es "für Metaphysik, Anthropologie, Kosmologie usw." sehr wichtig sei¹²⁸. Die Notwendigkeit einer Erneuerung der Angelologie empfand er nicht nur angesichts der protestantischen Theologie, in der die Engel der Rationalisierung und Entmythologisierung zum Opfer gefallen waren, sondern auch im Blick auf den häßlichen Kitsch der Engeldarstellungen z.B. in den Wohnzimmern mancher Teile des (katholischen) Bürgertums¹²⁹.

h) Bezug von Angelologie und Mystik zur Liturgie

Das Wesen von Engel und Mensch berührt sich nicht nur darin, daß der Engel Geist ist und der Mensch Geist hat. Peterson fragte sich, ob das Wesen des Menschen überhaupt in seiner Vielschichtigkeit wahrgenommen werde, wenn man den Menschen allein von

123 Der Lobgesang der Engel, 151; vgl. Buch von den Engeln, 378.

124 In einer der letzten Passagen der Vorlesung betont Peterson noch einmal die Exzeptionalität der mystischen Erfahrung und meint, unter dieser Rücksicht könnte man Kierkegaards Verlangen nach einer existentiellen Berührung zwischen der eigenen Wirklichkeit und der Urwirklichkeit Gottes nicht als eigentlich mystisches Verhältnis auffassen und insofern auch Kierkegaards Forderung der "Geistesexistenz" nicht als mystische bezeichnen. Allerdings entstammen nach Ansicht Petersons manche Zentralbegriffe Kierkegaards der mystischen Terminologie (z.B. der "Augenblick", vgl. dazu oben S. 130) oder berühren den Bereich der Mystik (z.B. seine Lehre von der Gleichzeitigkeit), so daß seine erbaulichen Reden einen "mystischen" Klang hätten (vgl. Zur Theorie der Mystik, 159, Anm. 3).

125 Vgl. Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 8. Vorlesung, mit Anklang an ein mephistopholisches Diktum aus Faust I: "Es ist das Unglück der Theologie des 19. Jahrhunderts gewesen, daß da wo - weiß Gott nur allzu oft - den Theologen die *Sache* verloren gegangen war, sich zur rechten Zeit irgendeine historische Gelehrsamkeit einzustellen pflegte."

126 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 150. Eine präzisere Formulierung im Buch von den Engeln: "denn was uns der Engel über sich lehrt, das lehrt uns auch etwas über uns selber", vgl. 378.

127 Vgl. Über die heiligen Engel (1935; Bibl.Nr. 99), 550.

128 Peterson an Haecker, 29.12.1933.

129 Vgl. Über die heiligen Engel, 547.

seinem Intellekt und seiner Fähigkeit zu sprechen her bestimmt. Ebenso gut könnte man den Menschen doch auch von seiner Fähigkeit zur Selbsttranszendierung im musikalischen und tänzerischen Ausdruck verstehen:

"In der merkwürdigen Tatsache, daß es nicht nur Sprache, sondern auch Gesang und Musik gibt, ist das Geheimnis des Menschseins beschlossen. Wie kann man von einem Menschen, der singt, der Musik macht, der tanzt, fordern, daß er bleibe, was er ist? Was ist er denn? Daß er singt, macht ihn den Engeln ähnlich, daß er tanzt, dem Chorreigen der Sterne."¹³⁰

Das ursprüngliche Verständnis von "Theologia" gehört in diesen Zusammenhang. Peterson hatte auf die doppelte Wurzel des altchristlichen Verständnisses von mystischer Theologie aufmerksam gemacht: Zum einen bezeichnete man mit "Theologie" in der antiken Philosophie (z.B. Aristoteles) "das Wissen um die höchsten Prinzipien des Seins", zum anderen konnte damit auch "das Wort, die Rede, speziell die gehobene poetische Rede der Sänger der Urzeit bezeichnet werden"¹³¹. In diesem zweiten Sinne meine der Titel des Evangelisten Johannes - *ho theologos* - "keine begriffliche Funktion, sondern bezeichnet den göttlich begeisterten Sänger, den Hymnoden, den Chorführer derer, die die neue Ode des Lammes singen"¹³². In der altkirchlichen Theorie der Mystik seien die beiden in der vorchristlichen Antike noch unverbunden nebeneinander stehenden Bedeutungen von "Theologie" verbunden worden: Die Erkenntnis und Schau Gottes in der Gnosis münde nicht in begriffliche Aussagen oder stummer Einswerdung mit einem unpersönlichen Weltgrund, sondern vollende sich im Gotteslob, das als ein "Gotteslob nach Art der reinen Geister", als mystischer Gesang der Engel verstanden worden sei¹³³. Es ist wichtig, daß Peterson hier im Rückgriff auf die altkirchlichen Traditionen eine Form von Mystik neu ins Bewußtsein gerufen hat, die das "Wort" nicht hinter sich zurückläßt - so eine verbreitete, vor allem protestantische Kritik an der Mystik -, sondern an das Wort gebunden bleibt und in der Form des Lobpreises auch in das Wort mündet. Von daher er-

130 Lose Notiz. In dieser ekstatischen Offenheit liege zugleich auch die "metaphysische" Gefährdung des Menschen, heißt es weiter in dieser Notiz. Die Wachsamkeit der Kirche in diesem Bereich habe dementsprechend metaphysische und nicht ästhetisch-moralische Gründe. Auf die anthropologische Bedeutung des Tanzes hatte übrigens ungefähr zur selben Zeit auch Petersons Freund, der Religionsphänomenologe G. van der Leeuw, aufmerksam gemacht, vgl. "In dem Himmel ist ein Tanz ...". Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges. Das kleine Buch erschien 1931 in deutscher Übersetzung (München) und überblickt die kosmische Dimension des Tanzes von den Ursprüngen der mediterranen Kultur und außereuropäischem Brauchtum bis hin zu ihren Relikten in der (katholischen) Liturgie und der protestantischen Dichtung der Neuzeit. Hugo Rahner hat sich dann knapp zwanzig Jahre später (1948) dem "himmlischen Tanzspiel" von Sternen und Menschen im heidnischen Hellas, in Judentum und Christentum auf einer Eranos-Tagung gewidmet (vgl. Der spielende Mensch, Einsiedeln 1978⁸, bes. 59 ff). In der Folgezeit haben damals dann vor allem evangelische Theologen das Thema des liturgischen Tanzes aufgegriffen, stellte J. Sudbrack fest, vgl. "Schließt euch zusammen zum Reigen!" (Ps 118,27). Eine Aufforderung zum liturgischen Tanz?, in: Liturgie und Dichtung II, hrsg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983 (= Pietas Liturgica, 1), 207-226; 210. Mittlerweile sind, auch von katholischer Seite, viele Untersuchungen zu diesem Bereich erschienen, vgl. stellvertretend für andere T. Berger, Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven, St. Ottilien 1985 (= Pietas Liturgica Studia, 1), zum Verhältnis des Christentums und der Kirchenväter zum Tanz vgl. hier 22 f, bes. 26 ff zum kosmisch-mystischen Chorreigen.

131 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 143; Buch von den Engeln, 373 (hier unter Verweis auf Orpheus als *theologos*).

132 Einführung zur Vorlesung über das Johannes-Evangelium, Ms S.22. Diese Formulierung ist ganz offensichtlich von Adolf Deißmann, Licht vom Osten, a.a.O. 297, entlehnt.

133 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 143; Buch von den Engeln, 374. Vgl. auch die Feststellung von Louth, Mystical Tradition, a.a.O.: "The first thing to notice about these various theologies is that we learn how we can celebrate (hymnein). These theologies are not about how we can predicate qualities of God, but about how we can praise him."

klärt sich auch, daß Peterson im Nachdenken über die ontologischen bzw. angelologischen Voraussetzungen der Mystik nicht auf der Ebene einer Metaphysik des Seins verharrete, sondern seine Theorie der christlichen Mystik im bezug auf liturgische Texte zu konkretisieren suchte. Schon in seiner Thomas-Vorlesung bezog er sich im Kapitel über das "unsichtbare Geisterreich" auf die sprachlichen und gestischen Ausdrucksformen der Liturgie¹³⁴, verstünde sich doch der christliche Gottesdienst insgesamt als *logiké la-treia* (Röm 12,1), innerhalb dessen auch die Realität des engelgleichen Seins des Mystikers seine bestimmte und "objektiv" nachweisbare Vertretung habe¹³⁵.

Exkurs 14: Metaphysik, Mystik und Kultus

Es ist nach Peterson nicht nur das Kennzeichen der christlichen Mystik, daß sie sich auf eine konkrete kultische Form des Gottesdienstes bezieht. Von Mystik könne überhaupt immer nur dort geredet werden, wo die Verbindung zu einer bestimmten Religion und deren Kultus nachzuweisen sei. Plotins philosophischer Weg zur *henosis* dürfe so lange nicht als "Mystik" bezeichnet werden, als er im Rahmen der Metaphysik bleibe¹³⁶. Die intellektuelle Anschauung eines Philosophen - sei es nun in Gestalt des platonischen Aufschwungs zu den Ideen, der plotinschen Einigung mit dem Einen Sein oder der Berührung mit dem schöpferischen Werden jenseits aller Verstandeskategorien bei Bergson - könne an sich noch nicht als Mystik gelten, weil man in ihr "nur auf den Weltgrund, aber nicht auf Gott" stoße. Die Ekstase Plotins sei primär "sozusagen nur die Verlängerung seiner Metaphysik, die Form der Geistestätigkeit, zu der der Geist überhaupt gelangt, wenn er (...) 'er selbst' ist". Jedoch hätten alle Philosophen des hellenistischen Zeitalters eine gebrochene Stellung zur Volksreligion eingenommen und "instinktiv ihre Metaphysik in eine Religion" umgewandelt. Das zeige sich auch bei Plotin, der sich in den Enneaden nicht mit dem Vokabular des Philosophen begnügte, sondern auch auf die religiösen Begriffe der Mysterien zurückgriff, wodurch seine intellektuelle Anschauung sich zu einer religiös gefärbten Mystik wandelte. "Wenn ich recht sehe, achten die Erforscher des Neuplatonismus in der Mehrzahl etwas zu einseitig auf die philosophische Problemstellung der Neuplatoniker und heben die Zusammenhänge mit den religiösen Kulturen zu wenig hervor."¹³⁷ Während Plotin im Zwielficht zwischen Metaphysik und religiöser Mystik verharrete, hätten sich dann seine Schüler (Porphyrius, Proclus, Jamblich) mit ihrer Deutung der Ekstasis ganz auf den Boden der religiösen Mystik gestellt. Auch die Kombination von Mystik und Orakelwesen bei Plutarch und von Mystik und alttestamentlichem Prophetismus bei Philo zeige, daß "die Mystik kein absolut selbstständiges Phänomen [sei], sondern dialektisch immer im Zusammenhang der Religion auftritt"¹³⁸.

Peterson konnte darum auch Albrecht Ritschl nicht folgen, der die christliche Mystik als "Absenker" des Neuplatonismus verstanden hatte. So etwas wie "neuplatonische Mystik" könne es streng genommen gar nicht geben: "Sinnvoll ist es allein, von christlicher und heidnischer resp. hellenistischer Mystik zu reden, denn Heidentum und Christentum sind echte Gegensätze, beide primär im Religiösen wurzelnd - aber nicht Neuplatonismus und Christentum, die beide ganz verschiedenen Ordnungen angehören und darum auch nicht in Gegensatz zueinander gebracht werden können."¹³⁹ Dort, wo Plotin in seinen Schriften den Boden der Metaphysik verlasse und wo sich in der Rede von "Gott" und den Mysterienkulturen eine eigentlich mystische Dimension zeige, ver falle er der Verurteilung, die die christliche Kirche vom Glauben aus über jede Form heidnischer Religiosität gefällt habe. Dem Metaphysiker Plotin und der von ihm beschriebenen Ekstase als *Erkenntnisform* gegenüber habe der Glaube aber die volle Freiheit, ihn zu akzeptieren oder abzulehnen - wie aller Metaphysik gegenüber. Die Verwendung neuplatonischer

134 Beispielsweise den Lobpreis aus der alexandrinischen Markus-Liturgie, den Peterson dann auch im "Buch von den Engeln" zur Grundlage seiner Analyse macht, vgl. ebd. 343 ff.

135 Vgl. ebd.

136 Vgl. Vorlesung Geschichte der Mystik, 17. Vorlesung.

137 Rez. Zur Religionsgeschichte des Hellenismus (1923), 413.

138 Vorlesung Geschichte der Mystik, 17. Vorlesung.

139 Ebd.

Begriffe und Denkmuster etwa bei Augustinus und Dionysius Areopagita besage für die Bewertung ihrer (mystischen) Theologie noch gar nichts; wesentlich sei allein, daß diese Theologie und die ihr korrespondierende Praxis, mag sie auch in neuplatonischer Begrifflichkeit artikuliert werden, zur *Mystik* eben auch nur im Bezug zum Kultus der Kirche werde und von daher dann auch legitim sei. In dieser Weise unterscheidet Peterson dann auch in der mystischen Theologie des Dionysius zwischen dessen "Neuplatonismus", der auf das Formale, die strenge Systematik der Schrift über die himmlische Hierarchie zu begrenzen sei und in diesem Rahmen auch kritisiert werden könne¹⁴⁰, und den sachlichen Inhalten, mit denen sich Dionysius durchaus im Traditionsstrom der patristischen Vorstellungen (vor allem der origenistischen Linie) befände¹⁴¹.

Die in neuplatonischer Begrifflichkeit entfaltete mystische Theologie des Dionysius Areopagita stellt nach Petersons Urteil in ihrem sachlichen Gehalt keinen Abfall vom christlichen Glauben dar, da gerade die hier vorfindliche Entsprechung von irdischer und himmlischer Hierarchie, die sich im übrigen schon bei Clemens von Alexandrien angekündigt habe¹⁴², auf den Kultus der Kirche verweise. Peterson sieht hier den altchristlichen kosmischen Kirchenbegriff aufleuchten, der von der Idee der Verbindung zwischen der Himmelsstadt und der irdischen Volksversammlung der Ekklesia gekennzeichnet sei. Die metaphysisch-mystische und die religiös-kirchliche Ordnung treffen am Altar zusammen. "Denn der Schnittpunkt, in dem sich beide Ordnungen notwendig treffen, ist ja Christus, der in der Eucharistie manifest wird."¹⁴³

Wenn die Gotteserkenntnis der mystischen Gnosis auf ihrer höchsten Stufe in einen Lobpreis mündet, meint Peterson, zeige sich darin eine spezifisch christliche Wandlung im Verständnis der metaphysischen Seinsordnungen. Im mystischen Hymnus der Engel werde die Seinsordnung des Ewigen aufgebrochen¹⁴⁴. Die höchste Engelhierarchie, in die sich der Mystiker zeitweilig eingliedere, stehe zwar einerseits wie "versteinert" vor der "Kluft", die Schöpfer und Geschöpf trenne¹⁴⁵, doch eigentlich wesentlich sei nicht dieses Verharren, sondern die unaufhörliche Bewegung - in Jes 6 als Flügelschlagen symbolisiert -, das Sich-Verströmen im hymnischen Lobpreis Gottes¹⁴⁶. Dieser Lobpreis bestünde nicht nur im ewigen "Sanctus", sondern sei zugleich auch "Eucharistia" (vgl. Apk 4,9): "Es ist also nicht so, als ob der Heilig-Ruf der Engel allein aus dem Wesen einer Welt heraus ertönt, in der das Ewige thront; hinzu kommt noch das Wissen der Engelwelt um Gottes Manifestation in Schöpfung und Erlösung, aus dem heraus ihr Heilig-Ruf seine Bestimmung als Eucharistie empfängt."¹⁴⁷

Die Bedingung der Möglichkeit christlicher Mystik besteht also nach Peterson in der Selbstoffenbarung Gottes und in den mit der Person Jesu Christi verbundenen Heilser-

140 "Der Neuplatonismus dieser ganzen Darlegungen ist im Grunde nur in der strengen Systematik dieser Schrift zu sehen." Vgl. auch Buch von den Engeln, 406 f Anm. 18.

141 Vorlesung Geschichte der Mystik, Kapitel Dionysius Areopagita (Die letzten Vorlesungen dieses Kolloqs sind nicht mehr nummeriert; vgl. dazu auch Buch von den Engeln, 406 Anm. 18). Aus dem 2. Kapitel von "De coelesti hierarchia" läßt sich Peterson zufolge feststellen, daß der Ausgangspunkt für die Engel lehre des Dionysius die biblische Offenbarung sei: "Kein natürliches Wissen und keine theosophische Schau kann dafür eintreten."

142 Vgl. Vorlesung Dogmengeschichte, Ms S. 108.

143 Vorlesung Geschichte der Mystik, Kapitel Dionysius Areopagita.

144 Vgl. Buch von den Engeln, 358. Die "Kluft" zwischen Gott und Schöpfung, Geist und Körperwelt ist Kennzeichen der Metaphysik des Evagrius (vgl. Löser, Im Geist des Origenes, a.a.O. 122). Deshalb ist die neuere Evagrius-Forschung (Guillamont) der Ansicht, daß v.Balthasars Vorwurf des Monismus dem analogischen Denken des Evagrius nicht gerecht werde (vgl. Löser, ebd. 127 f).

145 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 144.

146 Vgl. ebd. 144 f. Vgl. dazu schon eine frühe Tagebuchnotiz vom 31.5.1918 (vielleicht aus einem Brief): "Haben Sie noch nie das Zittern der Seraphim bemerkt, wenn sie ihr Heilig, Heilig, Heilig singen?"

147 Ebd. Buch von den Engeln, 334 f.

eignissen, auch wenn die Mystik selbst ontologisch nicht in die religiöse Ordnung gehört, sondern in die metaphysische, die gleichwohl von den christlichen Heilsereignissen verändert, "aufgebrochen" worden ist. Dies geschah Peterson zufolge in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, in der die Grenze zwischen irdischer und jenseitiger Welt eingerissen, "das Jenseits aufgetan, (...) der Himmel der Engel aufgeschlossen" wurde¹⁴⁸. In diesem Geschehen wurde die Abgründigkeit der jenseitigen wie der diesseitigen Welt, des menschlichen Herzens wie der Tiefen Gottes sichtbar, Abgründe, die nur im mystischen Lobpreis überbrückt werden könnten: "Denn, wie sich der Himmel der Engel durch Christi Himmelfahrt geöffnet hat, so hat sich auch ein Abgrund der gesamten Kreatur, der für den Menschen in dem Abgrund seines Herzens sichtbar geworden ist, aufgetan, und dieser Abgrund schließt sich nicht, wenn er nicht den Abgrund der 'Tiefen Gottes' erkannt und im Lobpreise angerufen hat."¹⁴⁹ Es ist an diesem Zitat deutlich, daß die christliche Mystik die Offenbarung der Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, sogar gewissermaßen ein Leiden an der durch die Himmelfahrt Christi aufgerissenen "Ferne Gottes"¹⁵⁰ voraussetzt und daß sich der mystische Lobpreis gleichsam an dieser Distanz entzündet¹⁵¹.

Die Himmelfahrt Jesu Christi - man denke an den Hymnus von Phil 2,5-11 - ist nach Peterson auch "ein Ausdruck dafür, daß durch die mit Christus verbundenen eschatologischen Vorgänge der ganze Kosmos in Mitleidenschaft gezogen ist"¹⁵². Der gesamte Kosmos sei in das eschatologische, allen natürlichen Lobpreis transzendierende Gotteslob mit einbezogen¹⁵³; Sonne, Mond und alle Sterne nehmen an ihm teil¹⁵⁴. Der Lobpreis der höchsten Engel, der Seraphim und Cherubim, habe innerhalb dieses kosmischen Lobes aber noch einmal eine besondere Stellung, insofern die Existenz dieser Engel ausschließlich darin bestehe, Gott zu loben¹⁵⁵. Diese Existenz hat "archetypische Bedeutung für den christlichen Gnostiker"¹⁵⁶. Mönch und Nonne nehmen sie sich zum Vorbild und verähnlichen sich dadurch dem geistigen Leben der Engel, daß sie auf die Ehe verzichten und sich "freiwillig am dauernden Gotteslobe der Engel" beteiligen¹⁵⁷. Diese engelähnliche Existenzform sei aber nicht in der Häresie eines selbstgenügsamen Anachoretentums,

148 Vgl. Über die heiligen Engel (1935), 548.

149 Ebd. 550. Peterson legt hier den Vers "Abyssus abyssum invocat" von Ps 41,8 aus.

150 Vgl. Buch von den Engeln, 345.

151 In seiner frühen Vorlesung über die Religionsgeschichte des Hellenismus sah Peterson hierin den Unterschied zu außerchristlichem mystischem Einigungsstreben, wie es bei Plotin begegnet. Das mystische Erleben im Sinne Plotins bedeute nämlich nicht, "daß ein Ich sich der Verbundenheit mit einem Du bewußt wird, sondern es bedeutet, daß der Geist des Kosmos sich in der Ekstase des Menschen seiner selbst bewußt werde" (11. Vorlesung). Zumindest nach meiner Kenntnis ist dies die einzige Stelle, in der sich bei Peterson ein Anklang an die von F. Ebner und M. Buber entwickelte dialogische Theologie findet (Peterson las anfang der 20er Jahre im "Brenner" einige Beiträge von Ebner, konnte damit aber nicht viel anfangen, wie aus den Briefen an Haecker hervorgeht). Das Manko an Personalität in der plotinischen Metaphysik bzw. Mystik ist nach Peterson dadurch bedingt, daß dem hellenistischen Philosophen die christliche Wahrheit vom Logos, in dem alles geschaffen ist - also die christliche Schöpfungslehre -, noch nicht zur Grundlage des Denkens und der Erfahrung geworden war: "Nach überindividuellem, bewußtlos unendlichem Leben geht der heiße Trieb des Plotin. Ein Selbst zu sein, selbst noch vor Gott, vermag Plotin nicht. An seiner Seite steht noch nicht der Logos, der es ihm möglich macht, sich selbst zu sehen, festzuhalten und zu ertragen - weil er keinen Heiland hat, deshalb muß er sich im Unendlichen verlieren." (Ebd. ca 11./12. Vorlesung; der Passus ist, dem Schriftbild nach zu urteilen, ein späterer Zusatz).

152 Buch von den Engeln, 345.

153 Vgl. ebd. 343.

154 Vgl. ebd. 352.

155 Über die heiligen Engel, 550.

156 Buch von den Engeln, 374.

157 Vgl. Über die heiligen Engel, 549.

sondern nur innerhalb der Kirche möglich, "weil die Kirche in ihrem Kult mit der den Engeln eigentümlichen Existenzweise in Berührung getreten ist"¹⁵⁸.

Von diesem Ansatz her ist es folgerichtig, daß Peterson 1935 seine Ausführungen über die Mystik in das "Buch von den Engeln" als einer liturgie-theologischen Untersuchung integrieren konnte. In den beiden ersten Teilen des Büchleins, in denen Peterson über die Bedeutung der Engel im Kultus der Kirche den kosmisch-öffentlichen, transzendenten und gewissermaßen auch mystischen Charakter der Liturgie herausarbeitet, wird die Grundlage gelegt zu einem christlichen Verständnis der Mystik als besonderer Erfahrung einzelner Christen bzw. bestimmter Stände der Kirche, einer Erfahrung, die Peterson zufolge in bestimmten Teilen der Liturgie auch eigens repräsentiert wird.

2. Liturgische Ordnungen im Kontext des Kirchenbegriffs

a) Grundzüge von Petersons Liturgieverständnis

Aus dem bisher Gesagten ist deutlich geworden, daß Peterson seine Überlegungen zum Wesen der christlichen Mystik bzw. zur Bedeutung der Engel für die Menschen stets mit Blick auf die Liturgie der Kirche entwickelte. Das Interesse für liturgiegeschichtliche Fragestellungen ist in seinen Publikationen von Anfang an greifbar; der Reigen seiner diesbezüglichen Studien begann schon 1924 mit der gelehrten Anmerkung "Zur Gebetso- stung", die im seit 1921 existierenden und von Odo Casel betreuten "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (Maria Laach) erschien. Das Jahrbuch diente der wissenschaft- lichen Vertiefung des wiedererwachten liturgischen Interesses und der liturgischen Frömmigkeit innerhalb der katholischen Kirche, es gehört in den Zusammenhang der so- genannten "liturgischen Bewegung"¹⁵⁹: "Die Liturgie will wieder als Kanon christlicher Frömmigkeit lebendig werden; die alten, lange Zeit halb vergessenen und halb verschüt- teten Quellen sollen wieder rauschen."¹⁶⁰ Peterson brachte der benediktinischen Unter- nehmung des "Jahrbuches" größte Hochachtung entgegen. "Es drängt mich, Ihnen (...) zu sagen, daß das Kloster Maria Laach eine ganz hervorragende wissenschaftliche Lei- stung vollbringt", schrieb er 1927 an Odo Casel. "Ich wüßte nicht, wo z.Zt. Ähnliches für die Erforschung der altchristlichen Liturgie geschieht. Mit Beschämung stellt man fest, daß die Arbeiten der evangelischen Theologie an der alten Kirchengeschichte so gut wie ganz aufgehört haben. Der ruhmvolle Impuls, den Harnack der Arbeit gegeben hatte, hat seine Wirkung verloren."¹⁶¹

In den Manuskripten, die aus dem Umkreis des Beitrags über den Lobgesang der Engel stammen, beklagte Peterson die gebrochene Haltung des Protestantismus zur Liturgie und mahnte an, daß die Neubelebung der Liturgie, wie sie auch im evangelischen Raum z.B. von den "Hochkirchlern" versucht wurde, nur im Zusammenhang einer Neugestaltung der Dogmatik würde Erfolg haben können. Zugleich liege es im Wesen der Sache be-

158 Ebd.

159 Vgl. dazu J.A.Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 5.verbesserte Auflage, Bd. I, Wien/Freiburg/Basel 1962, 213 ff. Zu Geschichte und Charakter des Jahr- buchs vgl. A.A.Häußling, *Das "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft"*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Register (1982), 1-16.

160 O.Casel, *Einführung zum Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921), 1-3; 1.

161 Brief vom 23.7.1927.

gründet, daß ein Wiedererwachen liturgischen Interesses mit einer neuen Aufmerksamkeit für die Liturgie der katholischen Kirche einhergehe, da sich hier "das Wesen der Liturgie und ihrer Gesetze mit viel größerer Klarheit" erkennen lasse.

i) Liturgie als Ausdruck kosmischer Ordnungen

In seiner Bestimmung "liturgischer Wesensgesetze" - so die Überschrift eines frühen Textes, der die Grundlage für den Teil II des Buches von den Engeln bildete - nahm Peterson freilich nicht die liturgischen Formen der katholischen Kirche seiner Gegenwart zum Ausgangspunkt, sondern die alte alexandrinische Markus-Liturgie¹⁶². Er beschränkte sich bewußt, wie er in den genannten (Vortrags-)Manuskripten betont, auf die Präfationstexte des Eucharistischen Hochgebetes, in denen von den Engeln die Rede ist, um zu den "liturgischen Wesensgesetzen" vorzudringen. Dieser Zugang hatte sich ihm zweifellos über seine Promotions- und Habilitationschrift zu den spätantiken Akklamationsformeln eröffnet. In "Heis Theos" findet man allenthalben - vornehmlich in den Fußnoten - Bezüge auf die neutestamentlichen bzw. liturgischen Akklamationen, Exhomologesen, Doxologien und Hymnen, die in Kosmos und Ekklesia laut werden¹⁶³. Die Präfationstexte und das "Sanctus" zusammen mit biblischen Belegen etwa aus Phil 2, dem Epheser- und Hebräerbrief sowie der Johannes-Apokalypse führten Peterson zu den Prinzipien seiner Auffassung von Liturgie, derzufolge die Liturgie auf einer kosmischen Ordnung basiere und Ausdruck dieser kosmischen Ordnung sei¹⁶⁴. "Gott ist nicht ein Gott der Unordnung" - dieses paulinische Diktum (1 Kor 14,33) kann man als Überschrift über Petersons Theologie im ganzen und über seine Ekklesiologie und sein Liturgieverständnis im besonderen stellen¹⁶⁵. In der Liturgie gliederte sich die Kirche in die große kosmische Ordnung ein, und dieser "Drang nach Eingliederung" entstamme nicht "einem menschlichen Ordnungsbedürfnis, sondern aus jenem göttlichen Ordnungswillen, der den erlösten Menschen als zehnten ordo den neun *ordines angelorum* einordnet"¹⁶⁶.

Durch die neutestamentliche Offenbarung ist diese kosmische Ordnung nicht aufgehoben worden, vielmehr wurde das Szenarium dieser Ordnung zugleich erweitert und transzendiert. Peterson hat das zu belegen versucht, indem er die Modifikationen und Amplifikationen der prophetischen Tempelvision von Jes 6 in den Schriften des Neuen

162 Vgl. Buch von den Engeln, 343 ff. Diesen Text hatte Peterson schon in seiner Thomas-Vorlesung (WS 1923/24) interpretiert. Vgl. zu dieser schon im 4. Jahrhundert bekannten griechischen Liturgie A.G. *Marimort*, L'Eglise en prière, Paris/Tournai/Rome/New York 1961, 24 f.

163 Vgl. Heis Theos, 133f. 136 (zur "kyrios"-Akklamation von Phil 2, 11, zum eucharistischen Lobpreis des Trishagion und zum Gloria), 177 ff ("dignus"-Ruf; Sinn von "leiturgia"), 190 (Halleluja; Akklamation und Hymnus); 202 f (kultische "eucharistia"); 234 (Engelruf des Trishagion), 264 (Akklamation und Hymnus), sowie die späteren Zusätze zu diesen Stellen z.B. 320 (Akklamation und Exhomologese), 325 (Trishagion). Einige dieser Aspekte hatte Peterson erst bei der Überarbeitung seiner Habilitationsschrift für die Veröffentlichung eingefügt. Vgl. zur Bedeutung von "Heis Theos" in diesem Zusammenhang auch *Marx*, Analogie, a.a.O. 35 f.

164 So lauten die beiden ersten Thesen in einem der Manuskripte zur himmlischen und irdischen Liturgie.

165 In der 1. Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22, Kap. Didache) zitiert Peterson diesen Vers bezeichnenderweise ungenau: "Gott aber ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern der Ordnung [statt: des Friedens!], sagt der Apostel." Vgl. auch im "Lobgesang", 148, die Polemik gegen eine Theologie (gemeint ist wohl Barths 2. Römerbrief), für die "das Dunkel und das Chaos zum letzten Interpreten der Offenbarung" werde. Vgl. auch die Feststellung der Peterson-Schülerin Paula Schaefer: "Das Corpus Christi mysticum ist ein Kosmos und kein Chaos." Die Notwendigkeit des Dogmas, in: Eine heilige Kirche 17 (1935), 105-110; 110.

166 Buch von den Engeln, 354.

Testaments und den Texten der Liturgie interpretierte¹⁶⁷. Den Anstoß zu diesem Vergleich zwischen dem alttestamentlichen und dem kirchlichen "Sanctus" dürfte vor allem der Orientalist Anton Baumstark, mit dem sich Peterson auch privat ausgetauscht hat¹⁶⁸, durch einen im "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" erschienenen Aufsatz gegeben haben¹⁶⁹. Peterson kritisierte an den Erörterungen Baumstarks allerdings grundsätzlich, daß sie zu sehr auf literaturgeschichtlicher Ebene verblieben¹⁷⁰, also nicht bis zur theologisch-dogmatischen Begründung vorstießen. Er selbst versuchte die Transzendierung und Ausweitung (bzw. "Aufweitung") der visionären Schau himmlischer Ordnungen und des akklamatorisch-hymnischen Lobpreises durch eine Kombination von Joh 2, 19.21 (der getötete und auferstandene Leib Christi als Tempel) und Eph 2,21 (die Erhebung Jesu Christi hoch über alle Fürsten und Gewalten etc.¹⁷¹) zu begründen: "Die Schau des Propheten hat eine Aufweitung erfahren, weil die Glorie Gottes nicht mehr im Tempel von Jerusalem wohnt, sondern in dem Tempel des Leibes Christi, der in den Himmel aufgefahren ist."¹⁷²

Die Liturgie ist nach Peterson primär eine Angelegenheit der himmlischen Festversammlung, zu der die irdische Ekklesia hinzutritt (vgl. Hebr 12,22 ff)¹⁷³. Der liturgische Lobgesang geht von den Rängen der Engel aus und pflanzt sich im Kosmos fort. Der Mensch spielt nur insoweit dabei mit, als er "ein Teil des Kosmos ist"¹⁷⁴. In einer überspitzten Formulierung konnte Peterson sogar sagen: "Die Menschen stehen außerhalb des Zeltes [gemeint ist der zum Himmel aufgefahrene Leib Christi], und nur Gottes Herablassung gestattet, daß sie an der Liturgie mit teilnehmen dürfen - als die Volksmasse, der *laos*, die Laien"¹⁷⁵. Diese abwertende Sicht des christlichen Volkes als "das Ungegliederte, das Chaotische" - sie spiegelt Petersons antidemokratische politische Einstellung -, das sich von seinem Wesen her eigentlich gar nicht in die himmlischen Ordnungen der Liturgie einfügen lasse, hat zur Folge, daß sich die Ränge der "engelähnlichen Priester und Mönche", die im Offizium freiwillig in den immerwährenden kosmischen Lobgesang einstimmen und sich als eigener Stand den Ordnungen der Engel eingliedern¹⁷⁶, als besonders qualifizierte Teilnehmer der kirchlichen Liturgie nahelegen¹⁷⁷.

167 Vgl. Buch von den Engeln, 344 ff: In der Markus-Liturgie ist nicht mehr nur von den Seraphim (vgl. Jes 6,2) die Rede, sondern auch von Cherubim sowie von "tausendmal tausend und zehntausend Myriaden von heiligen Engeln und den Heerschaaren der Engel". Diese Engel "rufen" nicht nur (vgl. Jes 6,3), sondern "singen, rufen, verherrlichen, schreien und sprechen". Auch die Doxologie selbst ist erweitert. Schließlich fand Peterson bedeutsam, daß diese Vision nicht mehr im Tempel stattfindet, sondern sich der Blick des Auges "in die Höhe" richtet (vgl. Buch von den Engeln, 344).

168 Vgl. die Petersons Bemerkung in Heis Theos, 137 f, derzufolge Baumstark ihm liebenswürdigerweise einige Belehrungen über die trinitarische Ausweitung der *hagios*- und *kyrios*-Formel hatte zuteil werden lassen. 1932 setzte sich Peterson dafür ein, daß man diesen "armen, abgearbeiteten Mann" zum 60. Geburtstag mit einer Festschrift ehren solle, vgl. Brief an Lietzmann, 15.2.1932 (in: Aland, Glanz und Niedergang, 778) sowie Brief an Michels, 4.2.1932.

169 Vgl. Trishagion und Queduscha, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923), 18-32. Vgl. die Nennung dieses Beitrags im Buch von den Engeln, 385 Anm. 7 u.ö.

170 Vgl. Buch von den Engeln 348, 392 Anm. 9.

171 Dieser Vers wird in der Markus-Liturgie aufgegriffen.

172 Buch von den Engeln, 348.

173 Vgl. ebd. 327.

174 Manuskript "Liturgische Wesensgesetze". Diese Vorausstellung der Größe des Kosmos, der "Ordnung des Seins", vor den Menschen, seiner Akte und seines Bewußtseins, ist bei Peterson durchgehend zu beobachten, vor allem auch in seiner Auslegung des 5. Kapitels des Römerbriefes.

175 Manuskript "Liturgische Wesensgesetze".

176 Buch von den Engeln, 355. Vgl. auch "Über die Engel", 549: "Das monastische Leben erwächst (...) aus dem Kult der Kirche; darum steht das monastische 'Offizium' in enger Verbindung mit der Liturgie. Aber die Besonderheit des monastischen Offiziums: das Gebet der Tages- und Nachtzeiten, ist nicht vom

Sie seien ja auch "von jeher die eigentlichen Träger der liturgischen Bewegung gewesen"¹⁷⁸. Die ungegliederte Masse des Volkes müsse demgegenüber in der gottesdienstlichen Versammlung erst zum Einstimmen in den himmlischen Lobgesang aufgefordert werden¹⁷⁹; ihr Ruf bleibe Akklamation, während der Ruf der Mönche zusammen mit dem der Engel zum Hymnus würde. Peterson hat diese Differenz im Rückgriff auf eine "tiefsinnige" Bemerkung von Origenes noch dadurch zu erhärten versucht, daß er den Psalmengesang als Gesang des "praktischen" Lebens (*praktikos bios*), als Volksgesang, den Hymnus hingegen als Gesang des "theoretischen" Lebens (*bios theoretikos*), als Gesang derjenigen, die ein engelähnliches Leben führen, klassifizierte¹⁸⁰. Hierin sind ihm freilich selbst einige gutwillige gelehrte Leser nicht gefolgt¹⁸¹. Am "Sanctus" des Gottesdienstes der Ekklesia nehmen das Volk und der Priester- und Mönchsstand in Petersons Deutung zwar in verschiedener Weise teil, zugleich ist es aber auch der Ort, wo sich der "engelgleiche Mystiker" bzw. Mönch wieder mit Priester und Volk zum gemeinsamen kirchlichen Gotteslob verbindet¹⁸².

Die konstitutive Bedeutung, die Peterson den Engeln bzw. den "Engelähnlichen" im Gegensatz zur Volksmenge für die Liturgie zuerkannte, wird einsichtiger, wenn man in diesem Kontext einige seiner biblischen Beobachtungen bedenkt. Peterson stellte im Blick auf viele Erzählungen der Evangelien fest, daß die Engel an wichtigen Ereignissen des Lebens Jesu immer unmittelbar teilnehmen, während die Menschen mit diesen Ereignissen "nicht-gleichzeitig" sind, sondern schlafen bzw. von den Engeln erst geweckt werden müssen: "Der Engel, der Jesus in der Todesangst besucht, wie die Engel bei seiner Geburt zeigen an, daß Christus sich als Gottmensch manifestiert, dem wir nur als Zuschauer Gesellschaft leisten können, während allein die Engel sich wahrhaft in seiner Nähe befinden. Daß wir wie die Hirten auf dem Felde zu ihm treten, beweist unsere Inferiorität gegenüber den Engeln. Ihnen gegenüber können wir nur schlafen. Sie sind die Wachenden. Daß wir uns mit den Engeln im Sanctus vereinen, ist eigentlich eine Unverschämtheit von uns, die nur durch das Mysterium der Menschwerdung entschuldbar ist. Das Nur-Schlafen-Können ist ein Ausdruck unserer metaphysischen Disproportion gegenüber der Offenbarung. Darin besteht die Wichtigkeit der Engellehre, daß sie uns unsere metaphysische Disproportion

eucharistischen Opfer aus direkt oder allein von ihm her zu verstehen, sondern auch aus der Tatsache, daß das menschliche Sein in das natürliche Sein mit seinem Wechsel von Tag und Nacht eingebettet ist, wie denn ja auch das Sein der Engel in das kreatürliche Sein der Welt eingelassen ist."

177 Vgl. Buch von den Engeln, 357 f.

178 Manuskript "Liturgische Wesensgesetze".

179 Vgl. Buch von den Engeln, 355, vgl. auch 382. Peterson findet auch für das ungegliederte Volk eine Entsprechung in der Engelwelt, nämlich in jenen nicht namentlich unterschiedenen "Myriaden" von Engeln, vgl. ebd. 357.

180 Vgl. Buch von den Engeln, 357.

181 K.S.Frank weist kritisch darauf hin, daß Peterson in seiner Unterscheidung zwischen dem hymnischen Gesang der Engel und engelgleichen Mönche einerseits und dem Psalmengesang des Volkes andererseits den Bogen überspanne (vgl. Aggelikos Bios, a.a.O. 85), da die Tradition zeige, daß Psalm und Hymnus in der Gebetsauffassung des Mönchtums vielfach verbunden seien. Diese Kritik hatte im Blick auf den patristischen Befund zuvor auch schon P.Emmanuel v.Severus geübt, vgl. Bios aggelikos. Zum Verständnis des Mönchlebens als "Engelleben" in der christlichen Überlieferung, in: Th.Bogler (Hg.), Die Engel in der Welt von heute, Maria Laach 1957 (= Liturgie und Mönchtum, 21), 56-70; 64. Er wandte sich dabei zugleich gegen die noch weitergehende Überspitzung dieser Unterscheidung bei G.Koepgen, Gnosis des Christentums, Salzburg 1939, 176. 1935 ließ Koepgen die Richtigkeit dieser unterschiedlichen Zuordnung von Psalm und Hymnus bei Peterson noch dahingestellt sein (vgl. ders., Engel und Mensch. Zu Erik Petersons "Buch von den Engeln", in: Hochland 32 [1935], 257-266; 261). In den Unterscheidungen zwischen Akklamation, Hymnus und Psalm scheint Peterson in der Tat auch innerhalb seiner eigenen Ausführungen nicht ganz konsequent zu sein, wie insbesondere seine Deutung des Psalms als "mystisches" Gotteslob der ganzen Kreatur (Lobgesang, 152; Buch von den Engeln, 380) zeigt. Doch paßt die Unterscheidung von Psalm und Hymnus insgesamt nahtlos in Petersons Konzept von der "Transzendierung" kosmischer Gegenheiten durch Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi, vgl. dazu auch unten S. 411 ff, 793 ff.

182 Vgl. Lobgesang der Engel, 149.

zum Ausdruck bringt.¹⁸³ Der Engel ver helfe uns aber auch "zu einer momentanen Überwindung" dieser Disproportion¹⁸⁴. Die liturgische Aufforderung zum Einstimmen in das "Sanctus" ist demnach als eine Art "metaphysischer Weckruf" an alle zu verstehen, die nicht wie Engel und z.B. Mönche mit ihrer ganzen Existenz ein Leben in ständiger Wachsamkeit vor dem Angesicht Gottes realisieren bzw. zu realisieren versuchen.

ii) Liturgie als vielfältige "Transzendierung"

Petersons "Buch von den Engeln" und die benachbarten Publikationen geben nicht nur eine Deutung der Mystik, des Mönchtums und bestimmter Teile der Liturgie, sondern enthalten zugleich eine Ekklesiologie. "Dieses Buch könnte eine Einleitung, eine Vorbemerkung zu einer künftigen Ekklesiologie werden", schrieb einer der Rezensenten¹⁸⁵. Peterson setzt dabei voraus, daß nach altchristlichen Verständnis die Kirche nicht als eine an sich bestehende Vereinigung oder Körperschaft aufgefaßt wurde, die sich daneben gelegentlich versammelt, sondern als eine Größe, die sich von ihren Versammlungen her konstituiert: "Die Kirche ist da, wann sie zusammentritt, sei es zu Kulthandlungen, sei es zu Konzilsbeschlüssen"¹⁸⁶. Aus den liturgischen Formularen dieser Zusammenkünfte ist demnach Aufschluß über das Wesen der Kirche zu gewinnen. Es ist mittlerweile auch in anderen, neueren Untersuchungen zum jüdisch-hellenistischen und frühchristlichen Verständnis von *ekklesia* festgestellt worden, daß "der ständige Lobpreis und das ständige Gebet" eine konstitutive Bedeutung für die christliche Ekklesia haben und daß darum auch "die Ausbildung der frühchristlichen Hymnendichtung (...) auf die Ekklesia bezogen" gewesen sei¹⁸⁷. Peterson fand nun bei der Betrachtung der liturgischen Formulare, daß hier allenthalben die Engel eine Rolle spielen: entweder in dem Sinne, daß die Engel an den Kulthandlungen der Kirche teilnehmen¹⁸⁸, oder in dem Sinne, daß der irdische Kult der Kirche als Teilnahme an der himmlischen Liturgie der Engel verstanden wird¹⁸⁹.

183 Tagebucheintragung, 15.5.1954. Sehr zusammengefaßt auch als "Fragment" in den "Marginalien", 91. Vgl. schon Tagebucheintragung, 13.6.1918: "Wer von Gott wirklich etwas wußte, der könnte nicht mehr schlafen, sondern müßte mit den Engeln immer wachen." Peterson gebraucht "Schlaf" dabei im übertragenen Sinne und meint damit z.B. auch unsere Selbstbetäubung durch die Arbeit.

184 Vgl. Tagebucheintragung, 15.5.1954.

185 A. Zechmeister, a.a.O. 665.

186 Buch von den Engeln, 370 f. Vgl. auch O. Linton, Art. Ekklesia, in: RAC Bd. 4 (1959), Sp. 905-921; 913: "Dazu kommt aber, daß die wirkliche konkrete Bedeutung [von *ekklesia*] nicht die der Gemeinde im korporativen Sinne ist, sondern die des Zusammenkommens." Vgl. auch die Feststellung von Kl. Berger, "die frühchristliche '*ekklesia*' wird dadurch konstituiert, daß man 'zusammenkommt'", in seiner zum Verständnis von Petersons Kirchen- und Liturgiebegriff aufschlußreichen Untersuchung "Volksversammlung und Gemeinde Gottes". Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von "*ekklesia*", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 73 (1976), 167-207; 178. Berger zitiert gelegentlich Petersons "Heis Theos" (168 mit der zustimmenden Bemerkung, der "Einfluß der profanen *ekklesia* auf Sprache und Kultus" müsse stärker berücksichtigt werden), nicht aber das Engel-Buch.

187 Berger, ebd. 178.

188 M. Seemann will mit Peterson die Anwesenheit der Engel als Zeugen bei allem, "was Gott durch die Kirche vollbringt", "nachdrücklich betonen", meint aber unter Berufung auf Thomas von Aquin, daß die Engel nicht eigentlich in die Verwaltung der Sakramente und Sakramentalien eingreifen, vgl. Mysterium salutis, hrsg. v. J. Feiner/M. Löhrer, Bd.2, Einsiedeln/Köln/Zürich 1967, 990 Anm.80.

189 Vgl. Buch von den Engeln, 330. Diese beiden Aspekte hat Peterson in den beiden ersten Teilen des Buches von den Engeln entfaltet: In der Auslegung von Apk 4 und 5 und der Analyse der Markus-Liturgie geht es um die himmlische Liturgie, zu der die irdische Kirche hinzutritt (Teil I, 330 ff, sowie der 1. Part von Teil II, 343 ff). Den zweiten Aspekt entfaltet Peterson dann in der Betrachtung der vermittelnden Rolle, die die Engel bei den Sakramenten spielen (Peterson geht alle sieben Sakramente durch), und in der Deutung von Texten, die von einer Anwesenheit der Engel beim mönchischen Offizium und bei der Eucharistiefeier sprechen (Teil II, 361 ff).

Den Begriff der Kirche könne es demnach "immer nur in Verbindung mit den Engeln" geben¹⁹⁰.

Das Leitwort für die Interpretation der Bedeutung der Engel in der Liturgie der Kirche heißt bei Peterson "Transzendierung" bzw. "Transzendenz". Durch die Engel werde "dem Lobpreis der Kirche jene Tiefe und Transzendenz" gegeben, "wie sie durch den Charakter der christlichen Offenbarung gefordert wird"¹⁹¹.

Diese Transzendierung hat mehrere Aspekte. Einmal bezieht sie sich auf die menschliche Natur: "Der Kultus der Kirche stammt, als eschatologischer Kult, nicht aus der sich selbst genügenden, in sich selber geschlossenen Natur, sondern aus einem menschlichen Sein, das durch die höhere Seinsordnung der Engel transzendiert, durch den Lobpreis der Geisterwelt erst zum eigenen Lobpreis geweckt wird."¹⁹² Im Kult der Kirche, der sich eigentlich nicht auf der Erde, sondern "im Reich der Engel" vollziehe, komme es sozusagen zu einer "'Verrückung' des menschlichen Seins"¹⁹³. In der neueren (katholischen) Theologie, so meint Peterson, versuche man diese "Verrückung" mit dem Begriff der "Übernatur" zu fassen, doch die alte Ausdrucksweise, die "statt dessen vom Himmel und von den Engeln redet", sei viel ansprechender¹⁹⁴.

In der "Chronologie" der Heilsgeschichte bezieht sich diese an der Bedeutung der Engel abgelesene Transzendierung auf das Judentum. Für die Christen steht der Tempel nicht mehr in der irdischen Stadt Jerusalem, sondern befindet sich "im Himmel" als der auferstandene und zum Himmel aufgefahrene Leib Christi. Es handele sich beim christlichen Kultus, der *logiké latreia* (Röm 12,1), nicht um eine hellenistische "Spiritualisierung" des blutigen Opferkultes¹⁹⁵, sondern um eine eschatologische "Aufweitung" und Transzendierung, die voraussetze, daß durch Christi Auferstehung und Himmelfahrt "der Himmel geöffnet worden ist"¹⁹⁶.

Da das irdische Jerusalem nicht nur Kultzentrum, sondern auch politisches Zentrum gewesen ist, bezieht sich die Transzendierung des Kultes in das himmlische Jerusalem auch auf den politischen Bereich¹⁹⁷. Der christliche Kult, der sich als Eingliederung in

190 Über die heiligen Engel, 548. Vgl. dazu ebenfalls Berger, Volksversammlung, a.a.O. 192 ff, zur im Hellenismus wie im Alten Testament und dann im Neuen Testament (Eph 2,19; Hebr 12,23) begegnenden Vorstellung von der himmlischen Ekklesia der Engel, die immer vor Gott versammelt ist, die seine Doxa preist und mit der die irdische Ekklesia in Gemeinschaft treten kann. Vgl. dazu jetzt auch O.Hofius, Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche. Eine traditionsgehistorische Skizze, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 89 (1992), 172-196.

191 Buch von den Engeln, 353.

192 Ebd.

193 Über die heiligen Engel, 551.

194 Vgl. ebd. Vgl. auch M.Schmaus in seiner Rezension des "Buches von den Engeln", a.a.O. 61: "In Wirklichkeit will Peterson nichts anderes sagen, als daß wir immer mehr in jenes Sein hineinwachsen müssen, welches die Heimat der Engel ist, in das Reich der Übernatur." Vgl. auch unten S.431 und Exkurs 21.

195 Vgl. auch Kirche aus Juden und Heiden, 244; 287; Anm. 7 (zur Deutung der *logiké latreia* von Röm 12,1. In seiner Auslegung von Röm 12,1 in der 2.Vorlesung Römerbrief hat Peterson darauf hingewiesen, daß "*logikos*" zwar ein aus der griechischen Philosophie stammender Ausdruck sei, doch erhalte dieser Begriff seine besondere Nuance eben dadurch, daß nach christlichem Glauben Christus der *logos* ist (vgl. Ms S. 354 f). - Auch die "Kirche aus Juden und Heiden" (1933) ist nicht zuletzt eine liturgietheologische Schrift. Peterson schrieb dazu an Odo Casel (13.8.1933), er habe sich in diesem Büchlein bemüht, "Sprache und Begriffswelt der hl.Liturgie theologisch zu deuten".

196 Vgl. Über die heiligen Engel, 548. Das ist im Blick auf die Juden gesagt, für die nur die Erde, aber nicht der Himmel von der Herrlichkeit Gottes erfüllt sei (Peterson bezieht sich auf Jes 6,3; man muß diese für sich genommen sicher anfechtbare Behauptung im weiteren Kontext von Petersons Aussagen über die durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi ermöglichte *reale* Verbindung zwischen irdischer Kirche und himmlischer Welt sehen).

197 Vgl. Buch von den Engeln, 342.

die Ordnung der himmlischen Hierarchie vollziehe, habe "eine ursprüngliche Beziehung zu der politischen Sphäre"¹⁹⁸. Diesen Bezug zu verdeutlichen, sei auch der Sinn der Anwesenheit der Engel in der Kirche, denn die Engel haben "eine Beziehung zu der religiös-politischen Welt im Himmel"¹⁹⁹. Wenn z.B. Johannes Chrysostomos sage, die Engel begleiteten den in der eucharistischen Feier gegenwärtigen Christus wie Soldaten ihren König, so dienen die Engel hier "dazu, den öffentlichen Charakter der Eucharistiefeier" bzw. die Öffentlichkeit der "religiös-politischen Herrschaft" Christi deutlich zu machen²⁰⁰. So seien alle liturgischen und sakramentalen Vollzüge der Kirche, bei denen die Engel auftreten, "kirchlich-öffentliche und nicht private Vorgänge": "Immer (...) ist das Zusammentreten der Ekklesia von dem Erscheinen der Engel begleitet, die, aus der Himmelsstadt kommend, der Kirche ihren Charakter als einer öffentlichen Größe verleihen."²⁰¹ Es handele sich also nicht um eine Öffentlichkeit, die der Staat der Kirche verleiht, sondern um eine Öffentlichkeit, die sich vom himmlischen Herrn der Kirche und der ihm eigenen "himmlischen" Öffentlichkeit herleitet²⁰², die ihr als der *ekklesia* der himmlischen *polis* zukommt²⁰³. Die Liturgie sei solchermassen als "öffentliche Leistung" zu verstehen, die dem rechtmäßigen Herrscher abzustatten ist²⁰⁴: "Das Wort *leitourgia* entstammt der Rechtssprache. Es bezeichnet die öffentliche Leistung, die den wohlhabenden Bürgern vom Staat zugewiesen wurde."²⁰⁵ Diese Auffassung von einer starken rechtlichen Konnotation des christlichen Liturgie-Begriffs werde bestätigt durch die "juristische Fundierung" bzw. den staats- oder sakralrechtlichen Charakter auch vieler einzelner Begriffe und Handlungen der Liturgie²⁰⁶.

198 Ebd. 355.

199 Ebd. 382. Bekanntermaßen waren "Engel" in der antiken Welt eine hochpolitische Größe, wie man z.B. an der jüdisch-hellenistischen Vorstellung von den "Völkerengeln" sehen kann, vgl. dazu Petersons ausführliche Bemerkungen im Aufsatz "Das Problem des Nationalismus im alten Christentum" (Frühkirche, Judentum und Gnosis), bes. 52-62. Jesus Christus, auf den Thron zur Rechten Gottes erhoben, wurden Engel, Mächte und Gewalten - also auch die damals als "kriegslüstern" geltenden Engel der Nationen - unterworfen (vgl. 1 Petr 3,22 f; Eph 1,21 f, Hebr 1,4), und so wurde im Sinne einer eschatologischen Antizipation auf Erden wie im Himmel Frieden gestiftet (vgl. Eph 1,10), ebd. 58 f.

200 Vgl. Buch von den Engeln, 370.

201 Vgl. ebd. 371.

202 Vgl. ebd. 370.

203 Vgl. weiter zum Öffentlichkeitsbegriff unten Kap. XI.2.b.v.

204 "Leistung" ist hier also als staatsrechtlicher *terminus technicus* zu verstehen, nicht im Sinne der von den Reformatoren verurteilten Werkgerechtigkeit.

205 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 1,23, Ms S. 11. Peterson meint hier, zunächst sei das Wort aus dem Staatsbereich in den heidnischen Kult transferiert und dann auch vom Judentum zur Bezeichnung des Tempeldienstes gebraucht worden; der "jüdische Sprachgebrauch ist dann von den Christen übernommen worden".

206 Vgl. Heis Theos, 178: "Die Übernahme der öffentlichen Leistung (= *leitourgia*) der *eucharistia* in *Anaphora* oder Hymnus kann nur in der rechtlichen Form einer Akklamation durch Volk (*laos*) und Priester vor sich gehen [Im Original ist der Satz von Peterson hervorgehoben]. Man versteht die altkirchliche Vorstellung von *leitourgia* und *eucharistia* als einer öffentlichen Leistung erst dann, wenn man sich der antiken Idee erinnert, daß Opfer oder Hymnus für die Erhaltung von Stadt und Land notwendig sind." In diesem Sinne will Peterson auch das "Joch" in Mt 4,17 und 11,29 verstehen (ebd. Anm. 4). Vgl. zur "hochpolitischen" Bedeutung des Wortes *leitourgia* in der antiken Polis auch A.Ehrhardt, Politische Metaphysik Bd. 1, Tübingen 1959, 135: "Die Liturgie war ja die wesentlichste politische, finanzielle Belastung, die auf den Schultern der Bürger der griechischen Polis ruhte." Im folgenden (136) stellt Ehrhardt dann unter Berufung auf Peterson (Heis Theos, 179) die Verbindung des antiken Systems der Liturgien zum religiösen und politischen Charakter des Wortes "Laos" heraus.

b) Liturgie als "öffentliche Leistung", oder als Mysterienfeier?
Auseinandersetzung mit Odo Casel

i) Verlauf der Auseinandersetzung und ihre Gründe

Dieser spezifische Ansatz Petersons in der Betrachtung der Liturgie, der durch die Stichworte "religiös-politische, kosmische Ordnung" und die sich auf die politische Welt beziehende, gleichwohl sie transzendierende "Öffentlichkeit" gekennzeichnet ist, hatte zur Folge, daß sich die Ansätze zu einer Mitarbeit Petersons am "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" nicht fortsetzten, vielmehr es zu einer unerfreulichen und sich immer weiter verschärfenden Auseinandersetzung mit Odo Casel kam²⁰⁷.

Das Anliegen beider schien zunächst in vielen Punkten gleichzulauten. Versuchte Odo Casel gerade hinsichtlich der Frage nach der Mystik zu zeigen, daß "echte christliche Mystik nichts anderes als das Leben und der Vollzug der Liturgie" sei²⁰⁸, so findet man bei Peterson ähnliche Formulierungen: "Im Lobpreis der heiligen Messe ist also der Ursprung des mystischen Lebens in der Kirche zu suchen."²⁰⁹ Casel berücksichtigte durchaus auch den besonders in der Präfation zutage tretenden hymnisch-doxologischen Charakter des christlichen Gottesdienstes²¹⁰. Die Differenz zu Peterson bricht dort auf, wo es um den in Casels Liturgieverständnis zentralen Begriff der Mysterien und der mit ihm verbundenen Auffassung von Sakrament und Mystik geht. Casel suchte in seiner Bestimmung zentraler liturgischer und theologischer Begriffe (z.B. Mysterium und Opfer) zunächst ihren allgemeinen Sinn aus der Religionsgeschichte zu erheben, bevor er die Vertiefung dieser Begriffe im Christentum herausarbeitete²¹¹. Er ließ sich bei diesem Ansatz stark von den Arbeiten Richard Reitzensteins leiten²¹². Einen seiner frühen Beiträge zur altchristlichen Mystik schloß Casel mit folgender Bestimmung ab: "Was im Kultus der Juden und Heiden nur stückweise gefunden war und immer wieder getrennt auftrat, das ist im Kulte der alten Christen vereinigt: äußere Mysterienfeier und innere geistigste Mystik. Das Christentum ist zugleich Mysterien- und Geistesreligion."²¹³

207 Im folgenden soll nur eine Chronologie des Konfliktes und einige Hinweise auf seine theologischen Gründe gegeben werden. Auf eine differenzierte Darstellung der Mysterientheologie Casels und der diffizilen Auseinandersetzungen um sie kann und muß hier verzichtet werden, vgl. zu diesem Streit die Übersicht von Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.

208 A. Gozier, Odo Casel. Künden des Christusmysteriums, hrsg. v. Abt-Herwegen-Inst. d. Abtei Maria Laach, Regensburg 1986, 76.

209 Buch von den Engeln, 373.

210 Vgl. z.B. folgende Formulierung, die dem Ansatz Petersons im Aufsatz zum Lobgesang der Engel und im 3. Teil des Buches von den Engeln sehr ähnlich ist: "Plato dichtete Hymnen in Prosa. Die Kunstprosa trat an die Stelle der Hymnen an die Götter und wird ein Werkzeug der *theologia* (...). Die christliche Eucharistia, deren Erbe in der lateinischen Liturgie die 'Präfation' angetreten hat, steht ihrer Form nach ganz unter antiken Gesetzen, auch wo sie orientalische, besonders jüdische Elemente aufgenommen und eine mehr hellenistische als hellenische Färbung erhalten hat." Altchristlicher Kult und Antike, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923), 1-17; 8. Vgl. zur Bedeutung der Doxologie in Casels Auffassung von Liturgie auch M.-J. Krahe, "Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt". Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie, in: Liturgie und Dichtung Bd. II, a.a.O. 923-957.

211 Vgl. dazu z.B. seine Ausführungen in der Rezension zu H. Keller, Kirche als Kultgemeinschaft (1934), in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1934), 243-252. Keller hatte, vermutlich beeinflusst von Peterson, betont, bei der Begriffsbestimmung sei von den Quellen der *Offenbarung* auszugehen.

212 Vgl. zu Casels Überbewertung der heidnischen Mysterien im Gefolge von R. Reitzenstein Gozier, Odo Casel, a.a.O. 55 ff.

213 Die *logike thysia* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924), 37-47; 47.

Da sich Peterson bis etwa 1925 der Faszination Reitzensteins bereits entzogen hatte und dem Sinn religionsgeschichtlicher Ableitungen zunehmend kritisch gegenüberstand, mußten die Studien und Thesen Casels seinen Widerspruch hervorrufen. Er hat dabei nicht gelehnet, daß manche Begriffe im Neuen Testament aus der hellenistischen Mysteriensprache stammen, doch man kann seiner Ansicht nach im Rückgriff auf solche Vorstellungen allenfalls partielle Erkenntnisse über das Wesen z.B. der Sakramente gewinnen. Das Zentrum des christlichen Glaubens, von dem aus alle nichtchristlichen Vorstellungen modifiziert seien, bestehe in der Eschatologie, in der Realität, daß der alte Äon vergangen und der neue begonnen habe: "Die Sakramente sind nicht so sehr vom hellenistischen Mysterienbegriff aus zu interpretieren, sondern von der Eschatologie. An diesem Punkt ist m.E. die ganze religionsgeschichtliche Forschung verirrt."²¹⁴

Für Odo Casel bestand das Mysterium "gerade darin, daß wir mysterienhaft all das erleben, was der Herr getan und gelitten hat"²¹⁵. Peterson sah in dieser Auffassung eine der "Verirrungen" der religionsgeschichtlichen Interpretation des Neuen Testaments bzw. der Sakramente und zwar schon 1924:

"Es ist durchaus begreiflich, daß dem Eingetauchtsein in Christo ein wirkliches Untertauchen im Taufwasser korrespondiert, und wenn dieses Untertauchen und Auftauchen aus dem Wasser dann mit Christi Tod und Auferstehung in Verbindung gebracht wird, so ist das etwa nicht - wie viele Autoren der Gegenwart behaupten - ein *mystisches* Miterleben von Christi Tod und Auferstehung, sondern ein realer sakramentaler Vollzug, für den im Gegenteil gerade das charakteristisch ist, daß alles Erleben, alles in irgendeinem Sinne *mystische* Erleben, dabei ausgeschaltet ist."²¹⁶

In der heidnischen Mysterienfeier gehe es darum, daß ein "Ich" in einer "phantasiehaften *mimesis*" die "Schicksale der Kultgottheit" miterlebe und "als moralische Kraft" erfahre²¹⁷. In den Sakramenten hingegen gehe es nicht um das einzelnen Subjekt und seine Erlebnisse, sondern um das eschatologische "wir" als Objekt, *an* dem *Gott* etwas vollziehe. Gerade in der Faktizität und Realität des sakramentalen Geschehens *an* uns komme der "eschatologische Vorbehalt" zum Ausdruck: Wir *sind* mit Christus sakramental (der Sünde) gestorben, das Ziel dieses Sterbens, die *leibliche* Auferstehung, stehe hingegen noch aus, solange wir noch in diesem Leibe leben. Dieser eschatologische Vorbehalt dürfe auch nicht im Blick etwa auf Kol 2,12 ("Mit Christus wurdet ihr ... auch auferweckt"; vgl. auch Kol 3,1) verwischt werden. Die Rede, daß wir *pneumatikos* jetzt schon auferstanden seien, könne zumindest leicht mißverstanden werden, wenn darüber der "ganz reale, leibliche Sinn" der zukünftigen Auferstehung verloren gehe. "Es gehört mit zur Definition des Sakraments, daß das sakramentale Geschehen nicht 'erlebt' werden kann; darin unterscheidet es sich grade von den heiligen Handlungen, die in einer Mysterienfeier vor sich gehen, daß es nicht 'angeeignet' werden kann, sondern daß es nur an einem 'vollzogen' werden kann."²¹⁸

Der Streit mit Odo Casel brach nun nicht direkt an der Frage nach einem möglichen geistigen bzw. pneumatisch-mystischen Mitvollzug des sakramentalen Geschehens auf,

214 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 6,7.

215 Casel an Thomas Michels, 4.9.1933 (Brief im Archiv der Abtei Maria Laach).

216 Vorlesung Geschichte der Mystik, 5. Vorlesung.

217 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 6,7.

218 Ebd.

sondern an der eschatologisch-rechtlichen bzw. -staatsrechtlichen Interpretation²¹⁹, mit der Peterson im Gegenzug zu einem mysterientheologischen Ansatz das Wesen der Liturgie zu erschließen suchte. Casel eröffnete die Auseinandersetzung mit einer kritischen Bemerkung zu Petersons Habilitationsschrift "Heis Theos": "Es müßte doch wohl zuerst nachgewiesen werden, daß *leitourgia* im alten Christentum noch so stark rechtlich empfunden wird; die jüdischen und heidnischen Parallelen beweisen das noch nicht."²²⁰ Es ist in diesen Monaten offenbar zu einer Korrespondenz zwischen Peterson und Casel gekommen, die aber leider nur rudimentär erhalten ist²²¹. Im Sommer 1928 bat Peterson Casel um die Erlaubnis, im "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" einmal in einer "*amica explanatio*" seine Bedenken gegen dessen "Mysterienidee" darlegen zu können²²². Casel ist - aus welchen Gründen immer - darauf offenbar nicht eingegangen. Daraufhin nutzte Peterson das Schriftchen über "Die Kirche", das im Spätherbst 1928 herauskam, zu einer kritischen Bemerkung über die "Mysterienidee", ohne dabei freilich Odo Casel namentlich zu erwähnen:

"Der Kult, den sie [die Kirche] feiert, ist ein öffentlicher Kult und keine Mysterienfeier, und er ist eine pflichtgemäße öffentliche Leistung, eine *leitourgia*, und nicht eine vom freiwilligen Ermessen abhängende Initiation. In dem öffentlich-rechtlichen Charakter des christlichen Gottesdienstes spiegelt sich wider, daß die Kirche politischen Gebilden wie Reich und *polis* weit näher steht als den Freiwilligkeitsverbänden und Vereinen."²²³

Casel nutzte den 2. Weihnachtsfeiertag des Jahres 1928, um sich in "Die Kirche" zu vertiefen, die ihn sehr anregte, gleichwohl "aber auch allerhand Widerspruch" in ihm hervorrief: "Ihr gewiß berechtigtes Eintreten für Dogma und Recht scheint Ihnen z.Zt. den Blick für andere Bezirke etwas zu verschließen. In die Mysterienlehre legen Sie auch wieder einen ganz neuen Sinn hinein." Casel wollte am liebsten mit Peterson einmal mündlich über die kontroversen Fragen reden, zumal er bei dessen "außerordentlicher Kenntnis der alten Quellen" manches von ihm zu lernen hoffe, und kündigte noch eingehendere "Bemerkungen" zur Schrift "Die Kirche" an²²⁴. In dieser recht ausführlichen Rezension äußerte Casel seine Zweifel - ich übergehe hier thematisch anders gelagerte Kritikpunkte - an Petersons Herleitung und Deutung des *ekklesia*-Begriffs sowie an der damit einhergehenden "Überschätzung der rechtlichen Seite". Den oben zitierten Satz Petersons

219 Zur inneren Affinität von Eschatologie und Recht in der Theologie Petersons vgl. näher unten Kap. X.5.h.iii.

220 Rez. Heis Theos, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927), 253-258; 256.

221 Der erste (erhaltene) Brief von Peterson an Casel stammt vom 21.6.1925. Peterson kündigt darin an, Casel demnächst brieflich einige Überlegungen zum Begriff der *logiké thysia* und der damit verbundenen theologischen Fragen vorzulegen.

222 Peterson an Casel, 2.6.1928.

223 Die Kirche, 422 f. In den Manuskripten zum Kirchenbegriff schreibt Peterson, der Verein sei das "soziologische Korrelat zur Mysterienfeier". Daß "die christliche *eucharistia* aber stets von der *ekklesia* [ekklesia verstanden in der öffentlich-rechtlichen Bedeutung] begangen worden" sei, beweise, "daß trotz aller Mysterieneinkleidung nicht der Mysteriengedanke, sondern das Sakrament" - verstanden als "eindeutig bestimmter Vollzug der Mitteilung von Leib und Blut des Herrn" - das Wesen des christlichen Kultes bestimmt habe. "Es wäre leicht", fährt Peterson fort, "das Gesagte auch noch durch den Hinweis zu ergänzen, daß die Basilika und nicht der kleine Versammlungsraum eines Mysterienvereins die Stätte ist, an der der Altar steht." Auch in diesem Passus vermeidet es Peterson, den Namen Casels zu nennen. Auf einem losen Blatt schreibt er weiter, gerade weil "die Kirche den Begriff der *leitourgia* in einem technischen Sinne entwickelt" habe, werde deutlich, "daß man den öffentlichen Gottesdienst der *ekklesia* nicht vom Mysterienbegriff der Antike her verständlich machen kann, sondern daß man eher von der öffentlichen Leistung auszugehen hat, die an die antike *polis* gebunden ist".

224 Vgl. Postkarte von Casel an Peterson, 26.12.1928.

gegen ein Verständnis der Liturgie als Mysterienfeier lehnte Casel ab, "denn die alte Kirche wird nicht müde, ihren Kult Mysterium und Initiation zu nennen, womit sie zugleich sagt, daß ihr Kult nicht bloß Rechtsakt, sondern eben zunächst göttliche Heilstat in ritueller Vergegenwärtigung und Einweihung in göttliches Leben ist. (...) Gewiß ist der kirchliche Kult kein Konventikelwesen, aber ist dogmatisch und disziplinär Mysterienfeier"²²⁵. Peterson hörte aus dieser Rezension eine "gewisse Gereiztheit" heraus und verzichtete darum (zunächst) darauf, "seine Bedenken, nicht gegen die Grundtatsachen, wohl aber gegen die Formulierungen in Ihrer [Casels] Mysterienauffassung (...) öffentlich" auszusprechen, was Thomas Michels sehr anständig fand²²⁶. Ein halbes Jahr zuvor hatte Michels mit Casel einen heftigen Zusammenstoß über "Berechtigung und Grenze der sakralrechtlichen Erkenntnisweise in Beziehung auf Kirche und Sakrament" gehabt²²⁷. Er hoffte nun, daß die bevorstehende Konversion Peterson zu jener "Vertiefung und Vollendung" der theologischen Erkenntnisse, "die nur aus dem sakramentalen Leben der Kirche kommen kann", führen würde und daß dann auch Odo Casel Petersons sakralrechtlichen Interpretationen würde zustimmen können²²⁸. Peterson öffnete seine Position vielleicht insofern etwas, als er zugestand, daß einer Deutung der Kirche vom antiken Staats- und Versammlungsrecht her Grenzen "durch das eucharistische Mysterium" gesetzt seien²²⁹, doch damit schwenkte er keineswegs auf die spezifische Mysterientheologie Casels ein.

Die Hoffnung auf eine Verständigung zwischen den beiden Gelehrten erfüllte sich nicht. Peterson befaßte sich in den Monaten nach seiner Konversion verstärkt mit liturgiegeschichtlichen Fragestellungen, die er auch Casel zur Veröffentlichung im "Jahrbuch" anbot²³⁰. Michels unterstützte diese Annäherung und meinte, es wäre wichtig, daß Casel Peterson zur Mitarbeit heranzöge²³¹. Im "Jahrbuch" erschien aber nicht mehr als eine kleine Miszelle von Peterson²³², ansonsten nur die *Kritiken* Casels an ihm, die zum Teil recht harsch ausfielen²³³. Es war auch nicht "möglich (...), sich über den Mysterienbegriff theologisch zu einigen", wie Peterson noch 1933 hoffte²³⁴.

225 Rez. Die Kirche, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928), 258-260; 260. Was die von Casel erwähnte kirchliche Mysterientradition anbelangt, so hat Peterson diese Zeugnisse durchaus zur Kenntnis genommen, in diesem Falle aber kritisiert. So lehnt er in der 1. Vorlesung Römerbrief (zu Röm 6,7) einen Vers aus dem Osterkanon des Johannes von Damaskus (*Chthes synethaptomen soi, Christe, / synereiromai semeron anastanti sou*) als mysterienhafte Auflösung des Sakramentes ab.

226 Michels an Casel, 20.1.1930 (zur Person von Michels vgl. unten S. 420 f). Man wird allerdings bezweifeln müssen, daß Petersons Bedenken sich nur gegen die "Formulierungen" Casels richteten.

227 Michels an Peterson, 19.7.1929.

228 Vgl. ebd.

229 So eine möglicherweise aus späterer Zeit stammende Randnotiz im Ms Die Kirche, Teil IV, S. 14 a.

230 Vgl. eine Karte Petersons an Casel, vermutlich vom Oktober 1932.

231 Michels an Casel, 1.3.1932.

232 Nämlich 1933 zum Terminus "epakouein" = respondieren, vgl. Bibl.Nr. 78. Statt im "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" erschienen Petersons liturgiegeschichtliche und -theologische Beiträge damals in den "Ephemerides liturgicae" (Bibl.Nr. 67, 68, 94), in "Liturgisches Leben" (Bibl. Nr. 89, 90), in der "Benediktinischen Monatschrift" (Bibl. Nr. 86) und anderen philologischen oder theologischen Zeitschriften.

233 Vgl. Rez. zu "Dona, munera, sacrificia" in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 12 (1932), 236: Die hier vorliegende Beweisführung schien Casel "nicht geglückt" und "ohne wirklichen Halt" zu sein. Manchen Thesen gegenüber, die Peterson in der Untersuchung über "Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes" aufstellte, zeigte sich Casel "vollständig abgeneigt" (vgl. ebd. 365); die textkritischen Bedenken in der Studie zum *Agape*-Begriff vermochte Casel "nicht in allem" zu teilen (vgl. 342). Lediglich den Inhalt der "Kirche aus Juden und Heiden", die Peterson ihm mit freundlichen Worten zugeschickt hatte, referierte Casel ohne Kritik und fand sie sogar "tiefgehend" (vgl. ebd. 314).

234 Brief an Casel, 13.8.1933.

Das "Buch von den Engeln", in dem Peterson den analog-politischen, öffentlichen Charakter der Liturgie kräftig unterstrichen hat, fand bei Casel in folgedessen keinen Beifall. Peterson hatte zu Beginn des Buches einigen dem Hebräerbrief entnommenen Feststellungen einen längeren Passus folgen lassen, in dem er jene sich daraus ergebenden ekklesiologisch-liturgischen Thesen vorläufig formulierte²³⁵, die er in den sich anschließenden drei Teilen prüfen, belegen und erläutern wollte und das auch tat²³⁶. Casel beschränkte sich in seiner Kritik darauf, diesen vorläufigen Passus zu zitieren, und ließ dabei den Potentialis, in dem diese Thesen formuliert sind, stets gesperrt drucken. Er folgert dann kurzangebunden: "Die oben zitierten Sätze mit dem beständig angewandten Potentialis (...) zeigen wohl zur Genüge, wie schwach das Fundament des Buches ist. Die angekündigte Beweisführung aus Schrift und Tradition ist nicht stärker."²³⁷ Diese Form von Kritik ist kaum sehr überzeugend, sondern erneut Ausdruck einer prinzipiellen Ablehnung.

Im selben Jahr ging Peterson im Aufsatz über den "Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung" seinerseits zum Angriff über; er sparte zwar auch hier den Namen Casels aus, doch die Stoßrichtung des Aufsatzes gegen ein mysterientheologisches Verständnis der Kirche ist unübersehbar. Peterson legte hier eine theologische Deutung der spezifisch eschatologischen Öffentlichkeit der Kirche vor, die er vom "Offenbarwerden" (*apokalypsis*) Jesu Christi herleitete, in "Analogie der politischen Öffentlichkeit"²³⁸, und deutete in diesem Sinne auch das öffentliche Zeugnis des Märtyrers²³⁹.

"Aus diesen Ausführungen geht zunächst hervor", schreibt Peterson, "daß der Geist des Urchristentums den Begriff der Kirche als bloßer Mysteriengemeinschaft sprengt. Man könnte ja auf den Gedanken kommen, das alte Christentum als eine Gemeinschaft zu definieren, die sich um das Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi, etwa in der Feier der heiligen Sakramente, speziell von Taufe und Eucharistie, konstituierte. Wir haben nun gesehen, daß der Begriff des Konfessors resp. Märtyrers, den die Geheime Offenbarung voraussetzt, den Begriff des Mysteriums überschreitet."²⁴⁰

235 Vgl. Buch von den Engeln, 328 ff.

236 A. Zechmeister meinte dazu, es handele sich um ein "durch die Schulform hindurchgegangenes Buch. Man blättert darin und siehe, man findet die bewährte Einteilung: Was sagt die Kirche (die hier nichts definiert hat), was die Schrift, was die Tradition? Und was fordert diese Wahrheit nun von uns?" Rez. Buch von den Engeln, a.a.O. 666. Ähnlich schrieb M.v.Brück in der Frankfurter Zeitung (a.a.O.), das Thema sei "streng theologisch durchgeführt: erst die These, hierauf der Beweis aus der Schrift, sodann der Beweis aus der Tradition".

237 Rez. Buch von den Engeln, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 15 (1935), 317 f; 318.

238 Vgl. zu diesem Begriff von Öffentlichkeit näher unten Kap. XI.2.b.v.

239 Vgl. Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung (Bibl. Nr. 98), 3; vgl. Zeuge der Wahrheit, 189. Vgl. zum Märtyrerbegriff oben Kap. IV.6.

240 Vgl. Geist der apostolischen Kirche, 3 (fehlt im "Zeugen der Wahrheit"). Freilich betonte Peterson andernorts vielfach, daß die Zugehörigkeit zur Kirche als eine "physisch-organische" aufzufassen sei, die nur durch die sakramentale Kommunion in Taufe und Eucharistie erlangt werden kann, vgl. z.B. die langen Ausführungen zu Joh 6,56, Vorlesung Johannes-Evangelium, Ms S. 355 ff: "Man sieht, daß die kirchliche und sakramentale Kommunion sich im wesentlichen decken. Man gehört nur in der sakramentalen Kommunion zur Kirche. Man macht sich diesen Modus der Zugehörigkeit zur Kirche heute kaum mehr klar. Man ist bald so weit, daß man alle die, die Kirchensteuer zahlen, als zur Kirche zugehörig betrachtet. Damit hat man dann die Kirche zum Verein erniedrigt und die Zugehörigkeit der Kirche im Modus der äußerlichsten Beziehung aufgefaßt. Die allein entscheidende Art der Zugehörigkeit zur Kirche liegt in der sakramentalen Kommunion (...). Die Zugehörigkeit zur Kirche fällt mit der Zugehörigkeit zu Christus zusammen. Diese Zugehörigkeit konstituiert sich aber im Empfang der Sakramente." (Ms S. 357 f).

Die Taufe sei zwar "auch ein Mysterium", doch werde "durch den Begriff des Siegels die Verborgenheit, die zu jedem Mysterium gehört, durchbrochen"²⁴¹. Im Blick auf das "Erkennen", das nach dem Offenbarwerden Jesu Christi nur entweder ein christliches oder ein antichristliches sein könne, betont Peterson, es sei "wichtig (...), daß man sich klar macht, daß von dem 'Offenbarwerden' Christi her es zu einer Reflexion kommt, die als ein wirkliches 'Erkennen' 'offen' ist und damit über eine 'Weisheit', die nur für Eingeweihte da ist, hinausreicht"²⁴². Auch hier folgert er, "daß von dem Offenbarwerden Christi her, in dem sich ein reales Erkennen konstituiert, der Begriff der Kirche als einer bloßen Mysteriengemeinschaft durchbrochen wird"²⁴³.

Odo Casel stürzte sich in einer langen Besprechung dieses Aufsatzes unter anderem auf die eben zitierten Passagen und fand "das ganze Fundament der Darlegung nicht nur unklar, sondern auch brüchig"²⁴⁴. Den Satz Petersons über das Erkennen fand Casel sogar so verschwommen, daß er "wohl bloß für Eingeweihte verständlich" sei und infolgedessen auch nicht widerlegt werden könne²⁴⁵. Angesichts dieses neuerlichen harten Angriffs fühlte sich Peterson allmählich geneigt, Casel "nicht nur für krank, sondern auch für böse" zu halten²⁴⁶ und beschwerte sich bei einem Besuch in Maria Laach bei Abt Ildefons Herwegen "über den Ton der Casel'schen Polemik"²⁴⁷.

Von der Sache her lag der springende Punkt in dieser Auseinandersetzung in der Frage, wann und wie Jesus Christus bzw. die Schar seiner Märtyrer einerseits und andererseits die Schar seiner Leugner als Werkzeuge des Antichrist "offenbar" werden. Casel meinte unter Berufung auf Eph 3,4 ff, Christus bleibe auch jetzt noch für die Welt das verborgene Mysterium und sei nur für die Kirche ein offenes Mysterium; er werde erst bei der Parusie offenbar²⁴⁸. Das gelte auch für die Kirche selbst und für die in der Taufe Versiegelten bzw. die Märtyrer (sie gälten der Welt wie Christus nur als "hingerichtete Verbrecher"); auch sie würden erst nach der Wiederkunft Christi offenbar. Bis dahin sei die Kirche "Mysteriengemeinschaft", der exklusiv der Besitz des Glaubensmysteriums und der Gebrauch des Kultmysteriums anvertraut sei²⁴⁹; ihr inneres Wesen sei der Welt unsichtbar, ihr Kultmysterium nur der Gemeinschaft selber zugänglich, ganz in Entsprechung zum antiken Begriff der Mysteriengemeinde²⁵⁰. Auch der Märtyrer trete in seinem Zeugnis nicht aus der Verborgenheit dieser Mysteriengemeinschaft heraus, sondern sei geradezu der "Prototyp eines Mysten", der in seiner "Vernichtung vor der Welt", nur innerhalb der Kirche erkennbar, "vor der Welt verschwindet und in die verborgene Glorie nunmehr drüben offen einzieht"²⁵¹.

Peterson hingegen setzte die Zäsur zwischen Verborgenheit und Offenbarwerden anders. Er meinte, nur Jesu Christi erste Ankunft sei "wesentlich im 'Geheimnis' (im Mysterium)" vor sich gegangen. Vor den jüdischen und römischen Gerichten Jerusalems sei Jesus hingegen schon in die Sphäre der Öffentlichkeit getreten²⁵²; ebenso legen nun auch die Märtyrer öffentlich vor den

241 Geist der apostolischen Kirche, 4; Zeuge der Wahrheit, 190.

242 Geist der apostolischen Kirche, 6; Zeuge der Wahrheit, 194.

243 Geist der apostolischen Kirche, 6; nicht mehr im "Zeugen der Wahrheit". Eine gegen die Mysterientheologie gerichtete Aussage findet sich auch in der Studie "Christus als Imperator" (1936): "Die Bezeichnung *dominica caena* (*deipnon kyriakon*) in 1.Kor. 11,20 wäre gar nicht möglich gewesen, wenn die Eucharistie nur Mysterienfeier gewesen wäre, denn im griechischen Adjektiv liegt ein staatsrechtlicher Ausdruck vor, der die Öffentlichkeit und nicht das Mysterienhafte dieses Mahls betont." (Theologische Traktate, 164 Anm. 17); vgl. zum Adjektiv *kyriakos* auch unten S. 748 Anm. 224.

244 Vgl. Rez. Geist der apostolischen Kirche, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 389-393; 390.

245 Vgl. ebd. 393.

246 Peterson an Michels, 10.10.1935.

247 Peterson an Michels, 27.12.1935.

248 Vgl. Casel, Rez. Geist der apostolischen Kirche, a.a.O. 389 f.

249 Vgl. ebd. 389.

250 Vgl. ebd. 393.

251 Vgl. ebd. 391.

252 Vgl. Geist der apostolischen Kirche, 2; Zeuge der Wahrheit, 187; vgl. näher dazu unten S. 748.

Gerichten dieser Welt Zeugnis ab für den Kyrios der eschatologischen Welt. Da mit Jesu Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt der Wechsel der Äonen bereits stattgefunden hat und damit die Endzeit schon angebrochen ist, handelt in Petersons Auslegung die Johannes-Apokalypse - mindestens in weiten Teilen - nicht von rein zukünftigen Ereignissen wie ein Traktat *de novissimis*, sondern bezieht sich auf die auch politische Situation der Entscheidung hier und jetzt. Wer im Konflikt zwischen den politischen Mächten dieser Welt und Jesus Christus als dem Herrscher der kommenden Welt seinem Glauben öffentlich sichtbar treu bleibt, macht damit proleptisch die eschatologische Herrschaft Jesu Christi sichtbar. Peterson scheint von den Einwänden Casels damals auch keineswegs verunsichert worden zu sein und ließ den kritisierten Aufsatz im "Zeugen der Wahrheit" erneut abdrucken, wenn er auch in diese selbständige Publikation nicht alle kritischen Bemerkungen gegen die Mysterientheologie übernahm. Noch im Jahr 1946 fuhr er einen weiteren - wiederum getarnten - Angriff gegen die Mysterientheologie in der begriffsgeschichtlichen Untersuchung über die Herkunft und ursprüngliche Bedeutung der Bezeichnung "Christianus". Als man ungefähr im Jahr 44 in Antiochien den Anhängern Jesu den Namen *christiano*i beilegte, meinte man eine "politische Gruppe des Judentums (Judenchristentums)" vor sich zu haben: "Es ist gerade das Gegenteil eines Mysterienvereins, was damit gekennzeichnet wird"²⁵³.

Gleichwohl hatte Casel in seiner Kritik aus dem Jahr 1935 doch etwas Richtiges gesehen. Denn wenn sich auch die Kirche als öffentliche Größe versteht und in der Öffentlichkeit Zeugnis für ihren Glauben ablegt, so wird von den Herrschern dieser Welt die Berechtigung dieses Glaubens an den Kyrios Jesus Christus ja keineswegs durchweg anerkannt. Die politisch Verantwortlichen waren damals blind für die wahre Identität Jesu Christi und sind es auch weiterhin für das Zeugnis der Märtyrer. Die eschatologische Realität, die diesem Zeugnis entspricht, auch in dieser Endzeit, in der wir leben, ist nur mit den Augen des Glaubens erkennbar. Es scheint, daß Peterson selbst in einer Meditation von 1950 über die Märtyrer der Kritik Casels zumindest in diesem Aspekt stattgegeben hat, freilich ohne damit seine Ansicht vom öffentlichen Charakter der Kirche und des Christseins preiszugeben: "Die Realisierung des priesterlichen Königtums Christi benötigt das öffentliche Zeugnis vor den 'Herrschern dieser Welt'. Keiner von ihnen hat 'die Weisheit Gottes im Mysterium' erkannt, und aus demselben Grund bleibt auch das Martyrium der 'Zeugen der Wahrheit' in der Kirche verborgen. Für diejenigen, die außerhalb stehen - Juden und Heiden - scheint das Martyrium nichts weiter zu sein als ein Teil des politischen Kampfes, in Wahrheit jedoch handelt es sich im Martyrium der Christen um das Mysterium Christi selbst"²⁵⁴.

ii) Benediktinische Freunde und Widerspruch aus Maria Laach

Die Schärfe der Auseinandersetzung und ihre negativen Folgen für Petersons akademischen Werdegang sind nur verständlich, wenn man berücksichtigt, daß es sich hier nicht nur um einen privaten Streit zwischen zwei Theologen handelte. Vielmehr griff der Konflikt sehr schnell über auf Teile des Benediktinerordens; es formierte sich hier eine Fraktion Peterson gegen Odo Casel und seine Anhänger, die den Streit um die Mysterienlehre weiter anheizte. Hier ist zunächst der Maria Laacher Benediktiner Thomas Michels (1892-1979) zu nennen, eine der herausragenden Persönlichkeiten aus Petersons Bonner Freundeskreis²⁵⁵. Michels meinte, daß Petersons "sakralrechtlicher" Interpretati-

²⁵³ Christianus (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 81.

²⁵⁴ La testimonianza della sposa (Bibl Nr.211), 23. Vgl. dazu auch oben S. 198 Anm. 257 die Bemerkung Anne Reinachs über die Verborgenheit des Martyriums in der Vernichtungsmaschinerie des Nationalsozialismus.

²⁵⁵ Vgl. zu diesem Kreis unten Kap. XI.1. Michels wurde 1892 in Krefeld geboren, wuchs dort auch auf, wurde Mönch in Maria Laach, studierte dortselbst Philosophie und Theologie (Priesterweihe 1917) und dann 1919-1929 in Münster, Bonn und Breslau jene Fächer, die sich mit Gestalt und Geschichte der alten Kirche befassen (u.a. bei Franz Dölger, Albert Ehrhard, Anton Baumstark, Wilhelm Levison und Paul Clemen). Bis 1929 dozierte er drei Jahre lang Kirchengeschichte in Maria Laach und wurde dann Dozent an der Theologischen Fakultät in Salzburg. Dort bemühte er sich jahrzehntelang um die Gründung der geplanten katholischen Universität. 1938, nach der nationalsozialistischen Besetzung Österreichs, mußte er fliehen

onsansatz zwar "einseitig" sei, aber doch zu manchen richtigen Einsichten führe²⁵⁶. Er war bestrebt, zwischen den gegensätzlichen Positionen zu vermitteln, sowohl im persönlichen Bereich als auch im theologischen²⁵⁷. In seiner insgesamt sehr freundlichen Rezension zu Petersons Kirchentraktat²⁵⁸ hob er gegen dessen Kritik an Casels Verständnis der Kirche als Mysteriengemeinschaft hervor, daß "der öffentliche Kult der Kirche *aus seinem Wesen heraus* von Anfang an Mysterienfeier war"; die Gegensätze Öffentlichkeit-Mysterium sind in dieser Bestimmung zusammengeführt. Zu gleicher Zeit befaßte sich Michels aber mit den Forschungen Reitzensteins und stand mit diesem Gelehrten auch in brieflichem Kontakt. Im Dezember 1928 schrieb er an Peterson von Breslau aus, wo er an einem Seminar Dölgers teilnahm, er werde selbst immer mißtrauischer gegen Reitzensteins aus den Erlösungsmysterien deduzierten Konstruktionen²⁵⁹. Das erklärt, warum Michels im Streit zwischen Casel und Peterson immer entschiedener die Partei Petersons ergriff und dabei auch heftige Auseinandersetzungen mit Casel nicht scheute²⁶⁰. Michels versicherte Peterson, daß er ganz zu ihm halte, allerdings fand sein Einsatz für ihn dort eine Grenze, wo der innerbenediktinische Friede in Gefahr geriet²⁶¹. Sein irenisches Wirken wird noch in seinem Nachruf auf Odo Casel deutlich, in dem er die Würdigung von Casels vertieftem Verständnis des monchischen Lebens mit dem Hinweis auf die wesentlichen Äußerungen zu diesem Thema in Petersons "Buch über die Engel" ergänzt²⁶². Michels sah sich selbst nicht in theologischer Abhängigkeit von Peterson, erkannte aber gerne an, was er diesem verdankte²⁶³. Peterson hatte in ihm einen guten Freund, der sich zeitlebens für ihn einsetzte und ihm z.B. eine Berufung an die schon in der 30er Jahren geplante benediktinische Hochschule in Salzburg zu erwirken suchte²⁶⁴.

In weit stärkerem Maße als Michels stand der Benediktiner Hermann Keller (1905-1970), der an der theologischen Hochschule Beurons dozierte, unter dem Einfluß Petersons²⁶⁵. Die beiden Theologen hatten sich vermutlich Anfang der 30er Jahre kennengelernt, möglicherweise 1932 auf den Salzburger Hochschulwochen²⁶⁶. Keller bedachte Pe-

und lehrte bis 1947 an verschiedenen Orten in den Vereinigten Staaten. Wieder in Salzburg wurde Michels Leiter der Salzburger Hochschulwochen, vgl. ausführlicher zu seiner Biographie und seinem Wirken den Lebenslauf in: H.Rahner/E.v.Severus (Hg.), Perennitas. Festschrift Th.Michels, Münster 1963, III ff; G.Hasenkamp, Epilog, ebd. 724-734; Bibliographie seiner vor allem liturgiegeschichtlich-patristischen Studien in: Th.Michels, Sarmenta. Gesammelte Studien, hrsg.v. N.Brox/A.Paus, Münster 1972, VI ff sowie in der "Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880-1980", St.Otilien 1987 (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 29/II), 661 f.

256 Vgl. Briefe von Michels an Casel vom 20.1.1930 und vom 25.5.1936.

257 Typisch ist z.B., daß Michels eine Studie zur "Akklamation in der Tauf liturgie" von 1928 (in: Sarmenta, a.a.O. 16-26) mit einem Hinweis auf Petersons erkenntnisreiche "Heis Theos"-Studien beginnt, sich im zweiten Absatz dann aber auf das Feld der antiken Mysterien und ihrer Initiationsriten begibt (vgl. ebd. 16); diese beiden Aspekte - Akklamation und Initiation - bestimmen dann den Gang der Untersuchungen.

258 Rez. Erik Peterson: Die Kirche, in: Werk und Wert. Literarische Beilage zur Germania, Nr. 30; 8.12.1928. Michels hatte seine diesbezüglichen Bedenken Peterson schon zuvor brieflich mitgeteilt (12.10.1928).

259 Brief vom 19.12.1928.

260 Vgl. dazu oben S. 417.

261 An Peterson, 11.10.1935, vgl. dazu unten S. 425.

262 Michels, Odo Casel, der mystagogische Theologe, in: Wort und Wahrheit 3 (1948), 552-556; 555.

263 Michels an Casel, 25.5.1936. In den Schriften Michels findet man Peterson recht häufig zitiert.

264 Vgl. dazu unten S. 866 f.

265 Keller hat seine Profeß 1925 in Beuron abgelegt. 1931 promovierte er in St.Anselm/Rom mit einer beeindruckenden Dissertation über den Kirchenbegriff des Origenes. Er hielt sich in den Kriegsjahren gelegentlich in Rom und in Paris auf; von 1946 bis 1970 war er Spiritual der Benediktinerinnen in Mariendonk, vgl. zur Person P.Engelbert, Geschichte des Benediktinerkollegs St.Anselm in Rom von den Anfängen (1888) bis zur Gegenwart, Rom 1988 (= Studia Anselmiana, 98), 139 f.

266 Vgl. Brief Petersons an Anselm Stolz vom 1.9.1932.

tersons "Buch von den Engeln" mit hohem Lob²⁶⁷. Seine Ausführungen über die "Kirche als Kultgemeinschaft"²⁶⁸ sind eine Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Casels, in der Gedanken Petersons - sei es aus seinen Veröffentlichungen, sei es aus persönlichen Gesprächen - allenthalben zu greifen sind²⁶⁹. Casel hat in seiner Entgegnung prompt kritisiert, daß Keller sich wohl zu sehr von Petersons Engelbuch habe beeinflussen lassen²⁷⁰. Peterson mochte Keller anfangs sehr und hatte ihn gerne in seiner Nähe²⁷¹. Später stand er ihm vermutlich distanzierter gegenüber. Keller kollaborierte seit den ausgehenden 30er Jahren mit der Gestapo und spielte auch bei seinen Aufenthalten in Rom und Paris eine zwielichtige Rolle²⁷². Vermutlich tat er das, um den Benediktinerorden und seine Niederlassungen vor Übergriffen zu schützen. Es ist auch belegt, daß er jüdischen Frauen wie z.B. Anne Reinach, die Oblatin des Beuroner Klosters war, zur Flucht ins Ausland verhalf²⁷³. Anne Reinach hat in den Briefen an Peterson ihren Beschützer entschieden verteidigt.

Hermann Keller war der "Lieblingsschüler" von Anselm Stolz²⁷⁴. Stolz, 1900 in Erkrath bei Köln geboren, hatte bei den Benediktinern von Gerleve 1920 seine Profeß abgelegt²⁷⁵. Er war ein Mann mit beweglichem, klarem Geist und fröhlichem Charakter. Philosophie studierte er 1920/21 in Gerleve und Maria Laach, Theologie ab Oktober 1921 in St. Anselm/Rom, wo er 1926 die theologische Doktorwürde mit einer Arbeit über den "Glaubensakt nach der Lehre des [I.] vatikanischen Konzils" errang - der erste Anlauf einer Dissertation zu den Theorien P. Rousselots über den Glaubensakt war als zu riskant gebremst worden²⁷⁶. Nach einem kurzen Intermezzo in Gerleve bzw. Münster wurde Stolz im April 1928 Dozent für Dogmatik in St. Anselm/Rom. Schon in seiner Doktorarbeit war "ein intuitives Hingezogensein zur Theologie der Väter und der Vorscholastik und das Verständnis für die mystische Dimension des Glaubens" spürbar²⁷⁷. So gab es genügend Anknüpfungspunkte für die Freundschaft mit Erik Peterson, die ver-

267 Vgl. Rez. Buch von den Engeln, in: Benediktinische Monatschrift 17 (1935), 248.

268 Erschienen ebenfalls in der Benediktinischen Monatschrift 16 (1934), 25-38; 17 (1935), 183-95; 277-86; 347-61.

269 Diese Tatsache ist schon bemerkt worden von G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937 (= Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 4), 16 f. A. Marxen, Analogie der Seinsstrukturen, a.a.O. 34 Anm. 64, ist die Rezeption der Gedanken Petersons bei Keller ebenfalls aufgefallen; er meint, Keller habe diesen Gedanken "eine tiefere theologische Antwort gegeben". Der Berechtigung dieses Urteils soll hier nicht weiter nachgegangen werden.

270 Vgl. Rez. Kirche als Kultgemeinschaft, a.a.O. 250.

271 Z.B. von einem Aufenthalt in Ettal berichtet Peterson am 10.10.1935 Thomas Michels, besonders Keller sei "sehr reizend" gewesen. Im Aufsatz "Über die heiligen Engel", 550 (die einzige Fußnote des Textes) verweist Peterson im Zusammenhang mit dem "himmlischen Opfer" auf Kellers Darlegungen "Kirche als Kultgemeinschaft".

272 Vgl. dazu Hinweise bei Engelbert, Geschichte des Benediktinerkollegs, a.a.O. 139 f. Engelbert berichtet, daß General Canaris es listenreich verstanden hätte, Kellers für den deutschen Widerstand schädliche Agententätigkeit in Rom zu beenden. In der Familie Petersons erinnert man sich, daß Peterson nach dem Krieg Schwierigkeiten mit der Polizei bekam, die wegen seines früheren Kontaktes zu Keller in seinem Haus nach belastendem Material suchte.

273 Vgl. dazu oben S. 237. P. Emmanuel von Severus meinte mir gegenüber, Engelberts ausschließlich negative Darstellung der Person Kellers sei nicht gerechtfertigt.

274 Engelbert, Geschichte des Benediktinerkollegs, a.a.O. 139.

275 Vgl. zur Person: Engelbert, Geschichte, a.a.O. 154-164, sowie die persönlichen Erinnerungen von G.J. Békés, P. Anselm Stolz. Testimonianze personali, in: E. Salmann (Hg.), La Teologia mistico-sapienziale di Anselm Stolz, Rom 1988 (= Studia Anselmiana, 100), 13-23, sowie in Kurzfassung bei E. Salmann, Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager, Diss., Münster 1978, 5-7.

276 Vgl. dazu Engelbert, Geschichte, a.a.O. 156 f.

277 Ebd. 158.

mutlich Anfang der 30er Jahre, vielleicht bei einer der Romreisen Petersons, begann²⁷⁸. Als Peterson 1933 nach Rom übersiedelte, bezog er mit seiner Frau eine Wohnung in unmittelbarer Nachbarschaft zum Benediktinerkolleg (Via San Anselmo 7). Stolz war oft bei Peterson zu Gast, Peterson wiederum hörte die dogmatischen Vorlesungen von Stolz²⁷⁹. Der Einfluß, den Peterson auf Stolz ausübte, war beträchtlich. Vermutlich hatte er bereits einen Anstoß für Stolz' intensive Beschäftigung mit Anselm von Canterbury gegeben²⁸⁰. Engelbert schreibt, "unter dem Einfluß Petersons und überzeugt durch sein intensives Studium der patristischen Quellen des hl. Thomas" habe Stolz seine Lebensaufgabe darin gesehen, "den theologischen Reichtum der ältesten und vielfach zu wenig beachteten Lehrüberlieferung der Kirchenväter für das heutige theologische Denken fruchtbar zu machen, damit auch aus der Enge der neuscholastischen Problematik und Argumentation herauszuführen"²⁸¹. Die Theologie von Stolz ist gewiß nicht in allem deckungsgleich mit den Gedanken Petersons²⁸², aber man stößt bei ihm doch immer wieder auf dessen Vorgaben.

G.J. Békés, ein Schüler von Stolz, macht beispielsweise auf die Ekklesiologie von Stolz²⁸³ aufmerksam, in der dieser ein Vierteljahrhundert vor dem 2. Vatikanum bereits eine exakte Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Reich Gottes vorgelegt habe. Ohne sich im mindesten von Loisy's Satz "Jesus verkündete das Reich, und gekommen ist die Kirche" beeindrucken zu lassen, schreibt Békés, habe Stolz mit Klarheit zwischen Jesu erster und zweiter Ankunft zu unterscheiden gewußt und folgerichtig die Zeit zwischen den beiden Ankünften als eschatologische Zeit, als die der Kirche eigene Zeit bestimmt²⁸⁴. Das sind zentrale Gedanken Petersons!

Peterson beeinflusste wahrscheinlich auch die theologische Entwicklung von Stolz in dessen letzten Lebensjahren (er starb schon 1942 an Typhus²⁸⁵). Stolz habe, so schreibt Salmann, schließlich ganz die innere Verbindung verloren "zu einem spekulativ weiterzuentwickelnden Thomismus" und zur "inneren Wirklichkeit der Mystik, die immer mehr als eine reine, objektiv verstandene Dynamik des Sakramentalen und endlich in das Reich der (gar eremitisch konzipierten) Aszese hinein verfügt wird"; diese Entwicklung zeige sich vor allem in Stolz' letztem, posthum veröffentlichten Büchlein über die christliche Askese²⁸⁶. Stolz habe sich hier in der "Archaik" der Kirchenväter und ihrer Theologie verloren und propagierte schließlich "das asketische Leitbild des Eremiten, der die Welt flieht, den Teufel bekämpft, der Welt abhanden gekommen ist"²⁸⁷.

278 Der erste erhaltene Brief von Peterson an Stolz stammt vom 1.9.1932; in einem Brief an Barth vom 15.10.1932 bezeichnet Peterson Stolz schon als seinen Freund.

279 Nach Mitteilung von P. Isidoro Tell OSB (Abtei von Praglia/Brescio) vom 6.9.1989 an mich. Eine 1939 entstandene Erinnerung an die Art der Vorlesungen von Stolz aus der Feder von P. Burkhard Neunheuser findet sich bei Engelbert, *Geschichte*, 126 f.

280 Vgl. dazu unten S. 693 f.

281 Engelbert, *Geschichte*, a.a.O. 159 f. Vgl. zu Stolz auch G. Penco, *Iniziativa culturali e fermenti spirituali nel mondo monastico contemporaneo*, in: ders. (Hg.), *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Roma 1990 (= *Studia Anselmiana*, 103), 175-195; 192.

282 Vgl. die Bemerkungen zur Theologie der Mystik von Stolz, unten S. 451 f.

283 Nachzulesen in dessen *Dogmatik: Manuale theologiae dogmaticae I-VII*, Freiburg 1939-1943.

284 Vgl. Békés, Stolz, a.a.O. 17.

285 Stolz hatte sich die Krankheit bei einem Ferienaufenthalt in Sorrent zugezogen, vgl. zu seinem Sterben und seinem Tod am 19.10.1942: Engelbert, *Geschichte*, a.a.O. 140 ff.

286 *Ascesi cristiana*, 1943, vgl. dazu E. Salmann, Einführung zu "La Teologia mistico-sapienziale", a.a.O. 5-11; 9 f.

287 Ders., Das Problem der 'analysis fidei' bei A. Stolz und P. Rousselot, in: *La teologia mistico-sapienziale*, a.a.O. 71-99; 99.

In den Augen von Anne Reinach gehörten Stolz, Keller und Peterson - letzterer als "spiritus rector" dieses Bundes - so sehr zusammen, daß sie von "Eurer Theologie" reden konnte²⁸⁸. Das Gegenlager fiel bei ihr unter die Bezeichnung der "Caselei", dessen Eröberung offensichtlich sogar Gegenstand strategischer Überlegungen wurde²⁸⁹.

Der Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen, sah diese Lagerbildung im Benediktinerorden mit Sorgen. Persönlich hatte er nichts gegen Peterson²⁹⁰; 1933 war er ihm, der gerade jungvermählt mit seiner Frau durch Deutschland reiste, einmal auf dem Frankfurter Hauptbahnhof begegnet und hatte sich dabei mit der jungen Italienerin "ein wenig italienisch unterhalten"²⁹¹. Peterson umgekehrt hatte persönlich auch nichts gegen Ildefons Herwegen, ganz im Gegenteil: Ende 1934 steuerte er einen Beitrag für die dem Abt von Maria Laach zum 60.Geburtstag gewidmete Festnummer der Zeitschrift "Liturgisches Leben" bei²⁹². Doch Herwegen war theologisch "ganz von Casel inspiriert"²⁹³ und sprach dem Konvertiten Peterson - seine Gelehrsamkeit in Ehren - die Kompetenz ab, "über so wesentlich innerkatholische Begriffe, wie es das Mysterium ist, zu urteilen"²⁹⁴. Hinzu kamen die Schwierigkeiten, die der Abt mit den Dozenten von Beuron hatte und die er auf den theologischen Einfluß Petersons zurückführte; insbesondere Hermann Keller "schwöre" auf Peterson²⁹⁵. Ildefons Herwegen bemühte sich deshalb, Peterson möglichst in Distanz zum Benediktinerorden zu halten. Als Peterson und Michels Pläne hegten, gemeinsam eine Zeitschrift herauszugeben²⁹⁶ - das spätere "Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes" -, fürchtete der Abt, eine so enge Mitarbeit Petersons würde "von vielen nicht verstanden werden" und könnte zu einem "Zwiespalt unter den Mitbrüdern" führen²⁹⁷. Darum sah er sich genötigt, Peterson als Mitherausgeber dieser Zeitschrift abzulehnen und lediglich dessen Mitarbeit in Form von Beiträgen zu gestatten²⁹⁸. Peterson wünschte daraufhin zwar dem Unternehmen des "Aevum Christianum" alles Gute, hoffte, daß Michels viele Mitarbeiter finden würde, empfahl ihm Hermann Keller, dispensierte sich aber selbst von Beiträgen mit der Entschuldigung, er müsse jetzt seine ganze Kraft auf die Herausgabe seiner eigenen Bücher konzentrieren²⁹⁹. Er hat in der Tat nie einen Aufsatz in dieser Zeitschrift seines Freundes Michels veröffentlicht. Es sei dann auch auf "Veranlassung von Laach" geschehen, so vermutete Peterson, daß seine letzte "bescheidene Tätigkeit" in der Öffentlichkeit, die er im Rahmen des Katholischen Akademikerverbandes in Form von Vorträgen ausübte, zu Ende zu gehen drohte. Der Generalsekretär dieses Verbandes, Prälat Franz Xaver Münch, hatte einen "von Laach inkriminierten Vortrag (...) mit

288 Undatierter Brief an Peterson, wohl 2.Hälfte der 30er Jahre.

289 Vgl. Anne Reinach an Peterson, 29.7.1938: "Es ist mir ein bißchen Angst vor Schlechting [?]. Dort blüht nämlich die Caselei. Und noch hat Anselm [Stolz] nicht dazwischen gefunkt. Und H. [Hermann Keller] soll es nicht tun, haben wir beschlossen."

290 Ildefons Herwegen an Thomas Michels, 15.11.1934.

291 Peterson an Michels, 3.11.1934.

292 Vgl. Peterson an Michels, 3.11.1934. Es handelt sich dabei um den Aufsatz über den "himmlischen Kultus in Kapitel 4 und 5 der Geheimen Offenbarung" (vgl. Bibl. Nr. 90), der alsbald auch in das "Buch von den Engeln" aufgenommen wurde.

293 Peterson an Michels, 10.10.1935.

294 Herwegen an Michels, 15.11.1934.

295 Ebd.

296 Davon ist schon in Briefen Petersons und Michels vom Februar 1932 die Rede.

297 Herwegen an Michels, 15.11.1934.

298 Vgl. ebd.

299 Vgl. Brief Petersons an Michels, 18.2.1935.

Rücksicht (eine Rücksicht, die ihm freilich erst einige Monate später gekommen ist) auf den Abt von Laach (...) nicht drucken wollen"³⁰⁰. Es handelte sich dabei vermutlich um die Reflexionen über den "Geist der Kirche nach der Geheimen Offenbarung", die dann im "Hochland" erschienen sind und auch sofort, wie wir sahen, Odo Casel zu einem groß angelegten Gegenangriff veranlaßten. Thomas Michels bedauerte diese Differenzen Petersons mit "Maria Laach" zwar sehr, wollte aber seinerseits das "schöne Einvernehmen" mit dem Abt vorerst nicht durch ein Rühren an solche Streitfragen stören³⁰¹. Peterson reiste daraufhin selbst nach Maria Laach, wo er sich bei Ildefons Herwegen zum einen über den Tonfall der Polemik Casels beschwerte, zum anderen "noch einmal" erklärte, daß er "nicht das Geringste gegen *Laach* habe". Doch seine Worte schienen keinen Eindruck zu machen: "Vielleicht bin ich aus einer anderen Zeit und spreche immer notwendig Ideen aus, die sich mit denen von Laach stoßen werden."³⁰²

Dieser Stoßseufzer läßt vermuten, daß nicht nur Petersons Gegenposition zur Caselschen Mysterienlehre für Mißstimmigkeiten gesorgt hatte. Die Abtei Maria Laach hatte sich Anfang der 30er Jahre unter ausdrücklicher Billigung des Abtes in der Pflege der höchst zweifelhaften katholischen "Reichstheologie" hervorgetan. Der "Grundakkord" der dort im April und Juli 1933 stattfindenden Tagungen des Bundes "Kreuz und Adler" und des Katholischen Akademikerverbandes³⁰³ war "ein starkes, aus ehrlichen Herzen steigendes Bekenntnis zum neuen Staat"³⁰⁴. Dieses "ehrliche Bekenntnis" formulierte auch Abt Ildefons Herwegen in seinem Einleitungsvortrag zur Tagung des Katholischen Akademikerverbandes und verstieg sich dabei bis zur Feststellung: "Was auf religiösem Gebiet die Liturgische Bewegung ist, ist auf dem politischen Gebiet der Faschismus."³⁰⁵ Im Blick auf diese Äußerung im besonderen und die politische Theologie dieser Laacher Tagungen im allgemeinen mag man in der Tat eine gewisse Notwendigkeit erkennen, daß Peterson mit seiner Kritik sowohl an einer bestimmten Ausformung der "liturgischen Bewegung" als auch an der "Reichstheologie" - so z.B. im Traktat über den "Monotheismus als politisches Problem" von 1935 - in Konflikt mit der Abtei von Maria Laach bzw. ihrem Abt geraten mußte³⁰⁶. Übrigens hatte ausgerechnet Hermann Keller, der spätere Kollaborateur, im Herbst 1933 auf Veranlassung des Beuroner Benediktiners und Schriftleiters der "Benediktinischen Monatschrift" P.Damasus Zähringer eine sehr grundsätzliche Kritik der "Reichstheologie" und ihres Reichsbegriffs veröffentlicht³⁰⁷, in der sich der Einfluß Petersons allenthalben bemerkbar machte.

Obwohl Peterson selbst kein Benediktiner war, ist er demnach sehr zum eigenen Schaden in die "innerbenediktinische Kontroverse Beuron-Laach"³⁰⁸ hineingeraten. Er trug

300 Peterson an Michels, 10.10.1935. Es ging vermutlich um die verbandseigene Zeitschrift "Der katholische Gedanke", in der Peterson einige Beiträge, vor allem 1938 die Auslegung des Philipperbriefes, publizierte (vgl. Bibl.Nr. 103, 109, 125). Vgl. dazu auch unten S. 865.

301 Michels an Peterson, 11.10.1935.

302 Peterson an Michels, 27.12.1935.

303 Vgl. dazu K.I. *Breuning*, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934), München 1969; auf diese Tagungen wird noch näher einzugehen sein, vgl. dazu unten S. 765 ff.

304 Vgl. *Breuning*, ebd. 207 ff. Das Zitat stammt aus dem Bericht von Wilhelm Spael über die Tagung im Juli (ebd. 209).

305 Zit. ebd. 209.

306 Zur politischen Problematik vgl. unten Kap. XI.3.b.

307 "Zu uns komme dein Reich", in: Benediktinische Monatschrift 15 (1933), 357 ff. Vgl. dazu *Breuning*, Vision des Reiches, ebd. 275 ff.

308 *Breuning*, ebd. 277.

den Unwillen, der ihm aus Maria Laach entgegenschlug, schließlich mit Gelassenheit: "die Bedeutung von Laach geht ja wohl auch zu Ende. Es ist - angesichts der Verfolgung in Deutschland - eine andere Zeit mit anderen Aufgaben angebrochen."³⁰⁹

3. Petersons Verständnis von Mystik und Liturgie in der Kritik

a) Reaktionen auf die Aufsätze zur Mystik

Petersons Versuch einer Herleitung des Wesens christlicher Mystik aus dem mystischen Lobpreis der Engel in den Aufsätzen von 1925 fand damals nur wenig Beachtung. Sein Ansatz bei den mystischen Theorien des alten Mönchtums fiel wahrscheinlich zu sehr aus dem Rahmen der damaligen systematischen Diskussion, als daß man recht gewußt hätte, wie mit dieser Art theologischen Denkens umzugehen wäre. Odo Casel referierte ohne Wertung in wenigen Sätzen den Inhalt des Beitrags³¹⁰. Erich Przywara meinte in einer Fußnote, Petersons Ansatz möge zwar "für gewisse Theorien von der *unio mystica* als *cognitio angelica* (...) zum Nachdenken anregen", hegte aber Bedenken gegenüber der Folgerung, die Mystik sei "demnach ein Phänomen rein faktischen Seins (...), nicht ein religiöses". Er wiederholte dabei seine "energische Forderung", die Mystik sei "mit dem dogmatischen Wesen von Glaube und Gnade in Verbindung zu bringen"³¹¹. Ähnlich brachte von protestantischer Seite Paul Althaus in bezug auf Petersons Beitrag zur "Theorie der Mystik" - ebenfalls in einer Fußnote - seine Überraschung zum Ausdruck über Petersons Festlegung der *metaphysischen* Eigenart des mystischen Erkennens³¹². Der Rezensent der Zeitschrift "Theologie der Gegenwart" entnahm Petersons Aufsatz "Zur Theorie der Mystik" ganz im Gegenteil, daß in diesen wenig systematischen Ausführungen "Mystik als Bestandteil des *Glaubens* und verwandt mit ihm" erscheine³¹³. Die dialektische Beziehung, in der Peterson Glaube und Mystik sah, führte offenbar dazu, daß man zu entgegengesetzten Auffassungen seiner Aussagen kommen konnte. Georg Merz schrieb Peterson in einem Brief von den ihm bekanntgewordenen Reaktionen³¹⁴: Karl Barth habe aus der reformierten Schweiz berichtet, daß man dort "den Engeln mit einem glatten abwehrenden Nein" begegnet sei. Demgegenüber hätten sich in München "einige junge nichttheol. Freunde mit Verlangen darauf gestürzt". Zugleich schickte Merz an Peterson das Manuskript des Protestes, den ein 24jähriger Lizentiat aus der Bultmann-Schule, nämlich Heinrich Schlier, angemeldet hatte. Im Urteil von Merz stellte

309 Peterson an Michels, 27.12.1935. Peterson nahm später noch Anteil an den Schwierigkeiten, mit denen das "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" Ende der 30er Jahre zu kämpfen hatte. Vgl. Brief von Johannes Quasten an Odo Casel, 13.11.1938 (im Archiv von Maria Laach): "Klauser (...) hatte bei Peterson die ganze Sache mit dem Jahrbuch erzählt. Ich habe meinen Eindruck dort auch gegeben." Die "Jahrbücher" erschienen in dieser Zeit nur noch mit großer Verzögerung. Abgesehen von redaktionellen Schwierigkeiten, die durch die große Arbeitsbelastung Casels im abseits gelegenen Herstelle bedingt waren, gab es zunehmend Schwierigkeiten bei der Papierbeschaffung. Direkt behindert worden ist das Jahrbuch durch die Nationalsozialisten aber nicht, vgl. dazu *Haußling*, "Jahrbuch", a.a.O. 7.

310 Vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925), 169.

311 Neue Theologie?, a.a.O. 358 Anm. 5.

312 Vgl. Theologie des Glaubens, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1924), 281-322; 292.

313 Vgl. Bd. 19 (1925/26), 48 f (Hervorhebung von mir).

314 Brief ist ohne Datum und stammt wohl aus dem Sommer 1925.

dieser Diskussionsbeitrag zumindest in den ersten zwei Dritteln eine achtbare Leistung dar, die er darum "en petit" auch in "Zwischen den Zeiten" abdrucken wollte³¹⁵.

b) Die Kritik Heinrich Schliers: Existenz und Seinsordnung

Die Kritik Schliers an Petersons Aufsatz über den Lobgesang der Engel und den mystischen Lobpreis, die 1925 im dritten Heft von "Zwischen den Zeiten" erschien³¹⁶, ist dessen erste wissenschaftliche Publikation überhaupt³¹⁷. Schlier geht von der zutreffenden Beobachtung aus, daß Petersons Beitrag systematisch gemeint sei, wenn er auch mit historischen Bestimmungen einsetze³¹⁸, und konzidiert, daß die Gedankenreihen Petersons, bezogen auf die vorausgesetzten anthropologischen Anschauungen, in sich folgerichtig seien. Doch gerade diese Voraussetzungen teilt Schlier nun nicht, und zwar aus erkenntnistheoretischen Erwägungen heraus, die seine geistigen Prägung durch die Theologie bzw. Philosophie Bultmanns und Heideggers verraten. Er kritisiert vor allem Petersons Operieren mit "Seinsordnungen": Dem Menschen sei nämlich Wirklichkeit - "Sein" - nur zugänglich durch Wahrnehmung der eigenen Existenz: "alles Seiende hat Sein doch nur im Sinne des Seins des in der Welt Seienden, das der Mensch hat, aufdeckt und ausdeutet" (sic)³¹⁹. Der Zugang zu einem unabhängig vom Menschen Seienden bzw. die Gewähr, daß die menschliche Wahrnehmung überhaupt der Wirklichkeit entspreche, sei nicht erreichbar, da dem existierenden Menschen der Überblick über sein eigenes Sein nicht möglich sei. "Ich befrage das Sein des Menschen erst auf seinen Charakter hin, indem ich es lebe". Darum sei die Erkenntnis prinzipiell nie abgeschlossen und gesichert³²⁰, könne der Mensch über die Beschaffenheit seiner Wirklichkeit nichts aussagen³²¹ und finde innerhalb seines Lebenskreises auch "keine metaphysische Sphäre (...), die nicht eine Weise menschlichen Seins darstelle"³²².

Die Kritik Schliers setzt bei einer so grundsätzlichen Frage für die theologische Arbeit an, daß im Falle sie von den einzelnen Theologen unterschiedlich beantwortet wird, ein weiteres Gespräch über die von Peterson vorgetragenen Theorien sich in der Tat erübrigt. Petersons teilte die von Schlier vorgetragenen Zweifel an der Möglichkeit einer vom Sein des Menschen unabhängigen (theologischen) Erkenntnis gerade aufgrund seiner Erfahrungen mit Kierkegaard ganz bewußt und explizit nicht. Die Wahrnehmung des ei-

315 Eine direkte Antwort von Peterson auf diese und vielleicht noch folgende Kritiken hielt Merz nicht für sinnvoll und schlug vor, Peterson könnte sich in weiteren Beiträgen ja indirekt damit auseinandersetzen.

316 Ebd. 410-413.

317 Vgl. dazu oben S. 230.

318 Schlier erwähnt in seiner Kritik allerdings nicht Petersons Forschungsüberblick "Zur Theorie der Mystik".

319 Ebd. 410.

320 Vgl. ebd. 412.

321 Vgl. ebd. 413.

322 Ebd. Eine ähnliche Kritik an Petersons metaphysischem Denken hat etliche Jahre später übrigens auch H. Gollwitzer geäußert: Peterson "ist die 'Öffentlichkeit der Offenbarung ein entscheidendes Kriterium, das ihm im Neuprotestantismus verloren zu sein scheint. Diese Öffentlichkeit sucht er aber nicht in dem Zeugnis der Gemeinde von Christus, sondern in einer metaphysischen Seinsordnung der Kirche. Das hat zur Folge, daß der Glaube abgewertet wird zu einer bloß subjektiven Haltung und daß in die Mitte des Evangeliums die Kunde von metaphysischen Seinsordnungen rückt, von denen nie sichtbar wird, woher man von ihnen weiß, mit welcher Autorität sie uns kundgetan und inwiefern der Glaube an sie das Christsein konstituiert und heilsnotwendig ist." Rez. zu den "Theologischen Traktaten", in: Evgl. Literaturbeobachter, 5. Folge Nov. 1951, 88 f; 89.

genen Seins und des Seienden aus der eigenen, individuellen Existenz heraus ist für ihn gerade nicht das Maß, an dem die Offenbarung gemessen werden darf. Offenbarung erweist sich gerade darin als solche, daß sie eine inhaltliche Erkenntnis ermöglicht, die dem Menschen von sich aus nicht zugänglich ist und als solche im Gehorsam gegenüber der göttlichen Autorität - in welcher Form auch immer sie dann konkret dem Menschen begegnet - akzeptiert werden muß³²³.

Diese Vorgabe leitete auch Petersons Auslegung der in der Schrift vorfindlichen Hinweise auf jene von Gott gewollten "Ordnungen" inclusive der Schöpfungsordnung. In seiner Vorlesung zur neutestamentlichen Bedeutungslehre hat Peterson Paulus' "Geisterlehre" eingehend untersucht und konstatierte im Zusammenhang mit Röm 8,38, daß die *ktisis* zweifellos für Paulus ein in sich abgestuftes Gebilde darstelle und der Apostel niemals gelegnet habe, "daß es innerhalb der *ktisis* Wertverschiedenheiten und Abstufungen gibt". Aus 1 Thess 1,7 und 4,16 könne man sogar ersehen, "daß es höhere und niedrigere Engel gibt", und diese Vorstellungen dürften wohl als Gemeingut der christlichen Paradosis betrachtet werden³²⁴.

Peterson hat diese im Rahmen der Vorlesung über die neutestamentliche Bedeutungslehre erarbeiteten Erkenntnisse von der neutestamentlichen Angelologie nicht veröffentlicht - wohl aber legte in Fortführung dieses Erkenntnisinteresses 32 Jahre später gerade sein einstiger Kritiker Heinrich Schlier solche Studien vor³²⁵. Schlier betont hier, daß das Neue Testament hauptsächlich am Dienst der Engel im Zusammenhang der Heilsgeschichte interessiert sei, schließt aber nicht aus, daß man aus den biblischen Schriften zugleich auch "etwas über das Wesen der Engel erfahren" könne. Die Tatsache, daß er selbst kaum mehr als eine "Bestandsaufnahme der neutestamentlichen Aussagen" bieten könne, erklärt er mit dem Umstand, daß zu "wirklichen Einsichten (...) heute weithin die echten existentiellen Erfahrungen" fehlen³²⁶. Die existentielle Erfahrung ist also für Schlier zwar weiterhin eine Voraussetzung für das tiefere Eindringen in die Angelologie, doch nun begründet er die Schwierigkeiten einer solchen Erkenntnis nicht mehr mit erkenntnistheoretischen Grundsätzen, sondern mit der Verengung und Verarmung existentieller Wahrnehmung beim modernen Menschen. Wahrscheinlich wurde Schlier gerade durch die Achtung vor der eigenartigen Durchdringung von existentieller Erfahrung und theologisch-spekulativer Aussage bei Peterson zu dieser Auffassung bewegt.

Petersons Buch über die Engel steht auch sonst (ungenannt) hinter etlichen Passagen der Ausführungen Schliers über die Engel nach dem Neuen Testament. Besonders deutlich wird das in seiner Beschreibung des Wesens der Engel als "strahlender Lobpreis Gottes"³²⁷ und der Rolle, die die Engel im Gottesdienst der Gemeinde spielen. Schlier sieht mit Hebr 12,22f in der himmlischen Liturgie von Apk 4-5 das Vorbild der irdischen Liturgie. Auch bei ihm findet man die Augustinus entlehnte Eröffnung des "Buches von den Engeln": "Der Weg der Kirche führt aus

323 Vgl. den gesamten Duktus von "Was ist Theologie?"; dazu im einzelnen unten Kap. X.3. und 5.

324 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus. Vgl. zur biblischen Grundlage der Lehre von den Engelordnungen und deren Entfaltung bei den Vätern und den scholastischen Theologen auch den Anhang II bei Marxen, Analogie, a.a.O. 49 ff.

325 Vgl. Die Engel nach dem Neuen Testament (1957), in: ders., Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 160-174; Mächte und Gewalten im Neuen Testament (1958), a.a.O. Es ist freilich seltsam, daß Schlier das Engel-Buch hier nicht zitiert, sondern nur einmal die "Marginalien" (vgl. dazu oben S. 381 Anm. 287).

326 Ebd. 161.

327 Ebd. 165.

dem irdischen Jerusalem in das himmlische"³²⁸. Schlier verzichtete freilich auf die spekulative Entfaltung der Bedeutung der neutestamentlichen Angelologie für die mystische Erkenntnis, wie sie Peterson im Anschluß an die Traditionen des altchristlichen Mönchtums vornahm.

Eine weitere direkt belegbare Wirkungsgeschichte hatte Petersons Aufsatz von 1925 über den mystischen Lobpreis der Engel - sieht man von Karl Barth ab³²⁹ - nicht mehr. Peterson veröffentlichte zu gleicher Zeit mit "Was ist Theologie?" einen Diskussionsbeitrag, der das Interesse der protestantischen und katholischen Kollegen auf sich lenkte und die "Engel" zunächst in Vergessenheit geraten ließ.

c) Die Kritik Georg Koeppens: Ordnung der Engel und Heilsordnung

Als Petersons 1935 im "Buch von den Engeln" seine Äußerungen zur Theorie der Mystik im Zusammenhang mit dem mystischen Lobpreis der Engel wiederholte, wurden sie erneut Gegenstand der Kritik, aber auch Quelle weiterführender Spekulationen.

Vor allem Georg Koeppen setzte sich ausführlich mit den Gedankengängen Petersons auseinander. Er wollte seine kritischen Ausführungen eher als notwendige Ergänzung und nicht als "gegen Petersons Darstellung" gerichtet verstanden wissen³³⁰, gehörte Peterson für ihn doch "zweifelloos zu den wenigen schöpferischen Genien unter den Theologen der Gegenwart"³³¹. In seinem 1939 veröffentlichten, damals aufsehen- und ärgerniserregenden und alsbald indizierten Buch "Gnosis des Christentums"³³² verwandte Koeppen Petersons Schriften zur Theologie, zu den Engeln und zum Monotheismusproblem allenthalben als Sprungbrett zu eigenen, weiterführenden Spekulationen³³³. Koeppens Bedenken richteten sich vor allem darauf, daß Peterson die für keinen Engel erreichbare Nähe zwischen Gott und Mensch zu wenig betont habe, jene Nähe, die einerseits durch die Inkarnation des Gottmenschen, seine freie Opfertat und die sakramentale Feier der Eucharistie, andererseits durch die freie Hingabe des Menschen an dieses Geheimnis ermöglicht werde. Die alte hierarchische Rangordnung sei dadurch durchbrochen: "Die Existenz des Menschen hat sich seit der Inkarnation geändert."³³⁴ Nicht mehr die geradlinige Ordnung, die sich nach dem Grade der geschöpflichen Geistigkeit bestimmt, sei das Entscheidende, denn durch "das Mysterium der Inkarnation ist der Primat des reinen Geistes überwunden"³³⁵. Der Sinn des neuen Kultus bestehe nicht mehr im Aufstieg zur himmlischen Hierarchie, sondern in der "Wiederholung der Menschwerdung", im "Opfer auf dem Altare"³³⁶. An die Stelle des stufenförmigen Aufstiegs zu höheren Seinsformen trete die Nachfolge Jesu Christi, die den Engeln versagt ist³³⁷. In der Weiterführung von Anregungen Petersons hat Koeppen später zwischen der monotheistisch und hierarchisch

328 Buch von den Engeln, 327; Vgl. Schlier, Die Engel, 171: "In ihrem Kult ist die irdische Ekklesia ständig auf dem Wege zu dem himmlischen Jerusalem".

329 Vgl. unten S. 433 ff.

330 Vgl. Engel und Mensch. Zu Erik Petersons 'Buch von den Engeln', in: Hochland 32/2 (1935), 257-266; 266.

331 Ebd. 257.

332 Salzburg 1939.

333 Vgl. zu "Was ist Theologie?" ebd. bes. 43 ff; zum "Buch von den Engeln" bes. 97 ff; 175 ff; zum Aufsatz über den Monotheismus vgl. bes. 94 ff, 165.

334 Engel und Mensch, 266.

335 Ebd. 264.

336 Vgl. ebd. 262.

337 Vgl. ebd. 264 f.

aufgebauten Gnosis des "Aufstiegs" und der trinitarischen Gnosis der "Zeugung" unterschieden, die "zwei verschiedene Seinsweisen in der Existenz des religiösen Menschen" voraussetzen³³⁸.

Koepgen hat mit seiner Kritik gewiß den diskussionswürdigen Punkt in Petersons Auffassung von der Mystik - die Verbindung von metaphysischer Ordnung und Heilsordnung - getroffen. Doch das Schöpferische in Petersons Ansatz bestand ja gerade darin, der aufsteigenden metaphysischen Ordnung der Mystik eine gewisse Eigenständigkeit zu bewahren, indem er zugleich allen Nachdruck auf die notwendige dialektische Rückbindung dieser Ordnung an die im Sakrament präsente Ordnung der Heilsergebnisse von Inkarnation, Tod und Auferstehung Jesu Christi legte. Koepgen hat vielleicht 1935 diese dialektische Akzentuierung der christologisch-sakramentalen Ordnung bei Peterson noch nicht so gut erkennen können, da dieser gerade erst dabei war, in den Vorträgen und Aufsätzen für den "Zeugen der Wahrheit" (1937) das Verständnis von Kirche als Leib Christi und die Bedeutung der Sakramente von Taufe und Eucharistie für die Nachfolge bis in das Martyrium zu entfalten. Beide Schriften - "Das Buch von den Engeln" und der "Zeuge der Wahrheit" - müssen komplementär zusammengesehen werden, um das ganze Spektrum dieser Theologie zu erkennen. Es lassen sich leicht viele Äußerungen Petersons zusammentragen, in denen er selbst den Vorrang der inkarnatorisch-sakramentalen-trinitarischen vor der metaphysisch-angelologisch-mystischen und asketischen Linie betont hat³³⁹. "Was bedeutet denn letztlich der Blick auf die Ordnung des Universums gegenüber jenem Blick, der sich auf den Kruzifixus richtet?", konnte er fragen³⁴⁰. Im Grunde bewege uns auch "nicht so sehr der abgezehrte Körper eines Heiligen, sondern der Körper des Sohnes Gottes, der sich herabgelassen hat, neun Monate im Schoß einer Frau zu bleiben"³⁴¹. Ebenso schwer läßt sich die Kritik halten, daß Peterson in seiner Theologie *nur* jene engelähnliche mystische Annäherung an Gott gekannt hätte, die an der "Kluft" der Kreatürlichkeit ihre Grenze findet, nicht aber eine darüber hinausführende Einigung in der Liebe des dreieinigen Gottes³⁴². Die mystische Schau des Engelähnlichen ist nicht identisch mit jener Schau "von Angesicht zu Angesicht", die den Seligen zuteil wird³⁴³.

In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik Koepgens zu relativieren, derzufolge Petersons angelologisches Konzept von Mystik keinen Raum für die Brautmystik lasse³⁴⁴. Das Fehlen dieses Motivs im Aufsatz über den Lobgesang der Engel wie im 3. Teil des Buches von den Engeln ist zwar in der Tat auffällig, zumal Peterson im Verlauf seiner Vorlesung durchaus darauf hingewiesen hat³⁴⁵. Hier bestimmte er gelegentlich die "Vereinigung" mit Gott als das Ziel der Mystik, und der Rückgriff vieler Mystiker auf das erotische Vokabular schien ihm darum eine durchaus

338 Gnosis des Christentums, a.a.O. 101.

339 Auf die Einschränkungen, die hier im Blick auf Petersons *Person* zuzugeben sind, komme ich noch zu sprechen, vgl. unten S. 455.

340 Vorlesung Religionsgeschichte des Hellenismus, Kapitel über Plotin (diese Frage ist ein späterer Zusatz).

341 Der Haß wider das Fleisch (Marginalien), 77.

342 Vgl. Koepgen, Gnosis des Christentums, 176 f (in Bezug auf Peterson): "Dieser Aufstieg [des engelgleichen Mönches] führt nur zum engelhaften Sein, nicht aber darüber hinaus. Es ist keine mystische Einigung im Sinne der Ekstase. Die göttliche Glorie, nicht die Liebe ist das Ziel des Hymnus. Hier herrscht Distanz, Maß und Grenze."

343 Vgl. Zur Theorie der Mystik, 164. Vgl. auch Petersons Erörterungen in der Vorlesung über Thomas von Aquin zum Begriff des "übernatürlichen Lebens" (7. Vorlesung), denzufolge in diesem Leben die Auserwählten, "ohne ihr eigenes Selbst zu verlieren, in den Lebenskreis der Dreieinigkeit mit einbezogen werden, die schon in geheimnisvoller Einigung in ihnen wohnt".

344 Engel und Mensch, a.a.O. 265.

345 Vgl. oben S. 394.

wesensgemäße Weise der Versprachlichung solcher Erfahrungen zu sein. Im Bildfeld der mystischen Theorien der Theoretiker des alten Mönchtums ist die mystische Ekstasis des Menschen aber mehr in Analogie zum "Brennen" des vor Gott stehenden Seraphs verstanden worden: "Bekannt ist, daß die kirchliche Tradition im Namen Seraph die Glut der ekstatischen Liebesvereinigung mit Gott ausgesprochen findet."³⁴⁶ Peterson hat daneben gerade im ekklesiologischen Kontext die am Hohenlied orientierte Tradition des mystischen Ausdrucks, also das Bild von Braut und Bräutigam, durchaus gelten lassen. So leitete er seine Auslegung von Röm 9-11 mit einem Zitat von Aponius ein, in dem das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche mit den Bildern des Hohenliedes gepriesen wird³⁴⁷. In einer allegorischen Auslegung der Evangelienperikope von der Begegnung zwischen Jesus und der Sünderin, hat Peterson die Küsse der Sünderin als Sinnbild für das mystische Leben der Kirche ausgelegt, dabei aber zugleich betont, daß diese Küsse eben nur die Füße Jesu berühren und deshalb nicht die ganze Fülle des Glaubens zum Ausdruck brächten³⁴⁸.

Koepgen führte die Mängel, die er in Petersons Konzeption der Mystik wie des mönchischen Lebens sah, darauf zurück, daß Peterson über dem Topos vom engelgleichen Sein das Moment der Nachfolge Jesu Christi übersehen habe, die in den monastischen Traditionen zum einen als Nachfolge auf dem Kreuzweg Jesu, zum anderen - in der Ostkirche - als "Theosis" verstanden worden sei³⁴⁹. Dieser Kritik hat Peterson nicht stattgegeben, denn es lag ja gerade in der Absicht seiner dialektischen Zuordnung von Glaube und Mystik, den Zwang zur monistischen Vereinheitlichung aufzulösen:

"Was bedeutet es also, wenn man sag', wir seien nicht zur Ähnlichkeit der Engel, sondern zur Nachfolge Christi berufen worden (...)? Wird mit dem, was wir ausgeführt haben, die Nachfolge Christi in Frage gestellt? (...) Nein, mit alledem, was wir von den Engeln gesagt haben, haben wir nur die Notwendigkeit eines übernatürlichen *Seins* zu entwickeln gesucht, das sich in der Fortsetzung von Christi Erlösungswerk konstituiert. (...) Es hat keinen Sinn, das Werk der Erlösung gegen den Begriff eines übernatürlichen Seins auszuspielen."³⁵⁰

Das Erlösungswerk Jesu Christi sei in allen Stadien von den Engeln begleitet gewesen, und ebenso vollziehe sich auch das Leben der Kirche wie das Leben des einzelnen Christen immer in Begleitung der Engel, "denn wenn alles das eben Genannte im heiligen Geist geschieht, wird es nicht auf Erden, sondern im Himmel, *in conspectu angelorum*,

346 Buch von den Engeln, 404 Anm. 1.

347 Vgl. Kirche aus Juden und Heiden, 241; vgl. weiter dazu die Anm. 8, 287 f (hier sieht Peterson in einem alten syrischen Lied über das Verhältnis von Kirche und Synagoge, in dem vom Aufschwung zum Bräutigam in der Höhe die Rede ist, die Möglichkeit einer "Wendung zur Mystik"), sowie 251 (und 289 Anm. 15 zur Hohelied-Tradition): "Da wird aus der jüdischen Ehe das in der Taufe gefeierte Mysterium der Ehe Christi mit der Kirche".

348 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 7,38: "Die Küsse versinnbildlichen das mystische Leben der Kirche. (...) Nicht alle können (...) Mystiker sein. Aber eine Kirche, in der es keine (...) Mystiker gibt, ist auch nicht die Kirche Jesu Christi. Das Weib küßt die Füße Jesu. Das versinnbildlicht das Wesen der Mystik. Die Füße Jesu sind noch nicht Jesus selbst, aber sie gehören zu Jesus. Die Mystik ist noch nicht der christliche Glaube selbst, aber sie gehört zu Christus. Die Mystik gehört aber auch zum Weibe. Die Kirche verhält sich zu Christus wie ein Weib zu einem Manne. Auch das ist gewiß nur ein Gleichnis. Aber es bringt eine Seite im Wesen der Kirche Christi zum Ausdruck. Die Kirche verhält sich zu Christus wie ein Weib zu einem Mann, daher übersieht die Kirche den Leib nicht." In der Lukas-Vorlesung ist diese Allegorese jenem Teil unmittelbar vorgeschaltet, der in das Schriftchen "Was ist der Mensch?" übernommen wurde (vgl. ebd. 230 ff).

349 Vgl. Engel und Mensch, 265. Ähnlich bemerkt auch Seemann, Mysterium Salutis Bd. 2, a.a.O. 990 Anm. 81, gegen Peterson und die alte Tradition von der Engelähnlichkeit, heute werde "erfreulicherweise wieder Christus als das dem Menschen von Gott zuge dachte Vorbild gesehen".

350 Über die heiligen Engel, 551 f. Es ist denkbar, daß Peterson hier direkt auf die Kritik Koepgens reagiert hat.

getan sein". Wer von den Engeln spreche, spreche zugleich von den "Herrlichkeiten der göttlichen Gnade"³⁵¹.

d) Die Zustimmung und Kritik Karl Barths

i) *Petersons Auffassung von Mystik im Kontext der Dialektischen Theologie und Barths erster angelogischer Versuch*

Peterson veröffentlichte seinen Aufsatz über den "Lobgesang der Engel und den mystischen Lobpreis" in "Zwischen den Zeiten", dem Publikationsorgan der Dialektischen Theologie. So fremd er sich, oberflächlich betrachtet, in diesem Zusammenhang ausnimmt und sogar einige Kritik an der Dialektischen Theologie enthält, so muß man doch in manchen Punkten auch eine Verwandtschaft zwischen dieser Konzeption von Mystik und einigen Prinzipien der "Dialektiker" feststellen. Gerade Petersons Differenzierungsversuch zwischen der kreatürlichen Ordnung der Mystik und der religiösen Ordnung sowie die Betonung der Grenze, die auch dem höchsten Engel gesetzt sei, macht deutlich, daß er keine offenen Flanken für die Kritik Karl Barths an der Mystik als einer Art "Überreligion"³⁵² zu bieten gedachte. Barth argwöhnte, daß in der Mystik der Mensch, offen oder versteckt, in sündiger Überheblichkeit aus eigenen Kräften die Kluft zwischen "hüben und drüben", zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überbrücken versuche³⁵³. Petersons wiederholte Rede von der "Kluft" zwischen Schöpfer und Geschöpf zeigt also eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Anliegen der Göttinger Theologen Barth und Peterson³⁵⁴, auch wenn im Aufsatz über den mystischen Lobgesang heftig gegen die Festlegung des Menschen auf das "dogmatische Schemen des gefallenen Adam"³⁵⁵, gegen das "Mensch ist immer Mensch und Gott ist immer Gott" der Dialektischen Theologie polemisiert wird³⁵⁶. Peterson kam es darauf an, dem Menschen eine gewisse Beweglichkeit *innerhalb* der (von den eschatologischen Ereignissen gleichwohl auch schon tangierten und nun gleichsam durchlässigen) Schöpfungsordnung als dem "Vorletzten"³⁵⁷ zu sichern, ihn dadurch zugleich stärker als Kreatur in den gesamten von Gott erschaffenen Kosmos einzubinden, ohne darüber die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuheben. Später, im "Buch von den Engeln", hat er zwar auf die "Kluft" wie auch auf die am Rand dieser Kluft "versteinerten

351 Vgl. ebd. 552.

352 Vgl. Barth, Der Römerbrief, 2. Auflage 1922, Zürich 1978¹², 223.

353 Vgl. z.B. ebd. 279. Vgl. zu Barths Vorbehalten, allerdings auch zu den verborgenen "mystischen" Tendenzen seiner eigenen Konzeption E. Huovinen, Karl Barth und die Mystik, in: Kerygma und Dogma 34 (1988), 11-21; zur Betonung besagter "Kluft" insbes. 12 f.

354 Besonders deutlich: "durch (...) dieses Feststehen der Engel ist doch nur ausgedrückt, daß es von der Stelle, an der sie stehen, kein eigentliches Weiterschreiten mehr gibt, daß sich hier eine Kluft auftut, die auch das Höchste der geschaffenen Wesen für ewig von Gott trennt - (...) diese geheimnisvolle Kluft, die die eigentlich göttliche Sphäre für ewig von der kreatürlichen Sphäre trennt (Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 144). Diese "Kluft" ist eine eigene (Wieder-)Entdeckung Petersons, vgl. eine Tagebucheintragung schon vom 30.10.1920: "Der Gegensatz zum Enthusiasmus ist der Glaube, der die Kluft bestehen läßt, weil es nicht im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, sie zu überwinden."

355 Lobgesang der Engel, 150.

356 Vgl. ebd. 147.

357 Vgl. ebd. 149.

Füße" der Engel verzichtet³⁵⁸, gleichwohl aber weiter die vom Schöpfer zwischen sich und seiner Kreatur gezogene "Grenze" betont³⁵⁹.

Es ist in bestimmter Hinsicht bezeichnend, daß aus den Reihen der Dialektischen Theologie keine öffentliche Entgegnung zu den Aufsätzen Petersons über die Mystik kam. Barth muß Petersons diesbezügliche Ausführungen schon fast auswendig gewußt haben, so oft hat er sie gehört und gelesen: in Form bestimmter Kapitel in Petersons Thomas-Vorlesung, in Form des Vortrags über den Lobgesang der Engel, in Form des Aufsatzes, den er in "Zwischen den Zeiten" aufnahm, und später dann in Form des "Buches von den Engeln". Peterson hatte in seiner Göttinger Zeit immer wieder gefordert, ein rechter Theologe dürfe die Engel Gottes in seinen Überlegungen nicht ignorieren. Bei Karl Barth, der zumindest in seiner Vorliebe für den bildlichen Ausdruck seit je ein unbefangenes, wenn auch noch nicht reflektiertes Verhältnis zu den Engeln an den Tag legte³⁶⁰, sind diese Mahnungen auf überaus fruchtbaren Boden gefallen. Er schrieb später, daß er besonders Petersons angelologische Theorien immer für zwar diskutabel, aber durchaus bemerkenswert gefunden habe³⁶¹. Dieser Eindruck zeigte sich bei Barth schon Anfang 1925, als er im Zusammenhang seines ersten Versuches einer Dogmatik allerhand "in die Rumpelkammer" verwiesene und doch des Nachdenkens werthe theologische Anschauungen prüfen mußte, und sich dabei auch mit den "guten und bösen Engeln (!)" auseinandersetzte³⁶².

Der Text jener Dogmatikvorlesung im WS 1924/25 ist seit jüngster Zeit veröffentlicht³⁶³. Es zeigt sich hier deutlich, daß Petersons Ansichten über die Mystik, nicht zuletzt im Zusammenhang der Angelologie, Barths bisher vernichtendes Urteil über die Mystik zumindest zeitweise recht erschüttert und die Entwicklung seiner Angelologie - die in der Auseinandersetzung mit den Vorgaben der alten Dogmatiken ohnehin anstand - befördert haben³⁶⁴. Es mache ihm mittlerweile mehr Eindruck, gestand Barth, daß nach 1 Kor 12,4 ff und Röm 12, 6 ff "eine so große *Mannigfaltigkeit* von Gnadengaben, Dienstleistungen und Kräften innerhalb der einen christlichen Kirche vorgesehen" sei, und unter diesen Möglichkeiten "könnte doch auch das darunter sein, was wir *Mystik* heißen" bzw. charismatische Gnosis³⁶⁵. Im Zusammenhang der Erörterung der "visio Dei" ließ es Barth "dahingestellt, in welchem Verhältnis zu dieser 'visio essentiae' die Erkenntnis der *Engel* und die mit dieser (Peterson!) in kategorialer Verwandtschaft stehende Erkenntnis der *Mystiker* zu denken" sei³⁶⁶. "Wenn Peterson recht hat", meinte er später im Abschnitt über die Engel, "so wäre eine *Theorie der Mystik* (...) der Ort, wo ohne Fragezeichen von dieser Sache zu reden wäre"³⁶⁷. Barth selbst setzte insofern in diesem angelologischen und dämonologischen Abschnitt seiner Vorlesung "Fragezeichen", als er unter allen Umständen den Eindruck vermeiden wollte, Engel und Dämonen spielten beim "Wort Gottes", das "exklusiv

358 Im Aufsatz "Über die Heiligen Engel" (550) ist freilich vom *abyssos* bzw. vom "Abgrund" die Rede, vgl. dazu oben S. 406.

359 Vgl. Buch von den Engeln, 379.

360 Z.B. in der 1. Auflage des Römerbriefes von 1919, kritische Ausgabe Zürich 1985, hrsg. v.H.Schmidt (= Gesamtausgabe, II. Akademische Werke), 150, zitiert Barth eine Liedstrophe Paul Gerhards "Da so viel tausend Seraphim/ Aus einem Mund mit heller Stimm/ Ihr Halleluja singen", um die christliche Freude an Gott zum Ausdruck zu bringen.

361 "C'étaient surtout ses théories sur les Anges que je trouvais discutables, mais remarquables." Brief an F. Bolgiani vom 12.8.1963, Briefe 1961-1968, a.a.O. 166.

362 Vgl. Barth an Thurneysen, 15.2.1925 (Rundbrief), Briefe II, a.a.O. 302; Ausrufezeichen von Barth.

363 Vgl. Barth, Unterricht in der christlichen Religion Bd.2., Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen Zürich 1990 (= Gesamtausgabe 2).

364 Die einzigen namentlichen Bezugnahmen auf Peterson in dieser Vorlesung erfolgen, wie gleich zu zeigen ist, in diesem Kontext.

365 Ebd. 51.

366 Ebd. 29. Der in Klammern gesetzte Bezug auf Peterson stammt von Barth.

367 Ebd. 328. Ein weiteres Mal berührt Barth den Zusammenhang von Engellehre und Mystik ebd. 333.

das Geschehen zwischen Gott und Mensch" sei, irgendeine eigenständige, konstitutive Rolle³⁶⁸; in die eigentliche Dogmatik gehörten Engel und Dämonen darum nur als "*Parergon*", als freilich "große, solenne, notwendige *Randglosse*"³⁶⁹. Notwendig sei diese Glosse darum, weil das "Verbum Dei als *heilige Schrift*" eindeutig die Existenz von Engeln und Dämonen bezeuge bzw. sie voraussetze, und es sei eine fürchterliche Banalisierung, eine Abschwächung und Verdrehung des Evangeliums, diese Zeugnisse etwa durch eine psychologische Erklärung wegzurationalisieren³⁷⁰. Gott habe nicht nur die Erde, sondern auch den *Himmel* erschaffen³⁷¹, und man könne sich doch unmöglich diese zweite Seite der Schöpfung einfach als "leer", "bloß passiv" und "unpersönlich" denken³⁷². Die Leugnung der Realität von Engeln und Dämonen etwa bei Schleiermacher, Strauß und Kaftan entspringe keinem theologischen Argument, sondern einfach dem kopernikanischen und galileischen Weltbild, das uns nicht mehr erlauben wolle, "einen anderen Himmel anzunehmen als den Sternenhimmel"³⁷³. Diese Antwort, so meint Barth, sei "zu banal, als daß sie zählen könne"³⁷⁴. Im Blick auf Peterson ist es nun interessant, daß Barth in der Engel- und Dämonenwelt eine "gigantische Parallele" bzw. "Projektion der Lehre vom Menschen" in die unsichtbare, geistige Seite der Welt sehen will³⁷⁵, eine "Verdoppelung" der Anthropologie, die gleichwohl nicht "überflüssig" sei³⁷⁶. Peterson hätte sich vermutlich nicht so ausgedrückt, doch die Absichten, die Barth mit dieser Erklärung verband, reichten sehr in die Nähe seiner Intentionen. Barth wollte seinen Zuhörern nämlich klarmachen, daß die Entscheidungen des Menschen und all die vielen Einflüsse, Geistesbewegungen und Geisteskämpfe in der Geschichte, die den Menschen erfassen können - wie z.B. Marx' Lehre vom Kampf zwischen Kapitalismus und Arbeit oder der Antisemitismus³⁷⁷ - viel tiefer gesehen würden, wenn man in der unsichtbaren Welt geistig-personale Wirklichkeiten annehme, die hier verhüllt am Werke seien³⁷⁸: "Wir sollten uns hier (...) klar machen, daß es ein Symptom von einer beneidenswerten Intensität, Lebhaftigkeit, Dringlichkeit des geistigen Lebens ist, wenn der Mensch das rätselvolle Herüber und Hinüber zwischen Geist und Natur, Himmel und Erde auch von der anderen Seite aus als ein persönliches Begegnen, Wissen, Wollen, Wirken auffaßt, wenn er sich in seinem beständigen Verkehr mit der Welt da drüben ebenso beständig höchst persönlich von da drüben unterstützt oder bekämpft, geleitet oder in Versuchung geführt weiß, wenn sein geistiges Leben ihm also zu einem dauernden, nicht nur figürlichen, sondern höchst wirklichen *Drama* wird."³⁷⁹ Peterson hatte ganz ähnlich, wie geschildert³⁸⁰, in den Engeln und Dämonen im Kontext der Anthropologie den realen Ausdruck für die Existenztiefe des Menschen gesehen als eines mit Geist begabten und darum der Berührung mit der Welt der reinen Geister fähigen Wesens. Und wie er, so bringt nun auch Karl Barth das Beispiel von Luthers Kampf mit dem Teufel und den Ereignissen in Möttlingen³⁸¹.

Angesichts der eben erwähnten Koinzidenzen zwischen Barths ersten Gehversuchen in der Theologie der reinen Geisterwelt und Petersons schon einige Monate und Jahre zuvor verfochtenen angelologischen und dämonologischen Theorien wird es also kein Zufall gewesen sein, daß sich Barth auf dem Weg von der zweiten Auflage des "Römerbriefes" zur Kirchlichen Dogmatik auch zu einem der bedeutendsten Angelologen unseres Jahr-

368 Vgl. ebd. 327.

369 Ebd. 328.

370 Vgl. ebd. 326 f.

371 Vgl. ebd. 327.

372 Vgl. ebd. 324.

373 Vgl. ebd. 312.

374 Ebd. 313.

375 Vgl. 315.

376 Vgl. ebd. 316, vgl. auch 323 f.

377 Vgl. ebd. 321.

378 Vgl. ebd. 322 f.

379 Ebd. 322.

380 Vgl. oben S. 377 f.

381 Vgl. Unterricht Bd. 2, 322.

hunderts entwickelte³⁸². 1925 hatte sich Barth noch kein Urteil erlaubt über Petersons Theorien vom Zusammenhang von Angelologie und Mystik. Im Laufe der Jahre erarbeitete er sich einen eigenen Standpunkt in der Angelologie und unterzog dann später Petersons "Buch von den Engeln" einer ausführlichen und vehementen Kritik. Das geschah 1950 im angelologischen Teil der Schöpfungslehre seiner "Kirchlichen Dogmatik"³⁸³. Die Auseinandersetzung erfolgt hier in drei Stufen mit progressiver Ablehnung: Lösten Petersons historische Darlegungen über den Zusammenhang von himmlischem Kult und Liturgie der Kirche bei Barth ein "gewisses Befremden" aus, die Exegese von Apk 4-5 dann schon "milde Ablehnung", so sieht er sich hinsichtlich des dritten Teils dieses Buches - also der Ausführungen über die Mystik - zu schlichtem Protest genötigt³⁸⁴.

ii) Schöpfungslehre und Liturgie: Verschiedene Zugänge zur Angelologie

Im historisch orientierten Teil seiner Auseinandersetzung mit Peterson setzt Barth einige Fragezeichen hinter die angebliche Meinung seines ehemaligen Göttinger Kollegen, daß "die entscheidende Funktion der Engel in ihrem im Himmel dargebrachten Kult" bestehe³⁸⁵, und bezweifelt, daß die von Peterson beigebrachten Belege aus zahlreichen Texten der patristischen Literatur für die Entsprechung zwischen himmlischer und irdischer Liturgie "der Kontrolle standhalten" würden³⁸⁶. Das hier zum Ausdruck gebrachte "Befremden" rührt demnach vom unterschiedlichen Rahmen her, innerhalb dessen Barth und Peterson sich mit den Engeln Gottes befaßten. Barth behandelt die Engel im Zusammenhang der Schöpfungslehre als Teil einer breit angelegten Dogmatik, Peterson interessiert erklärtermaßen in seinem Büchlein über die Engel lediglich die Bedeutung, die ihnen innerhalb der kirchlichen Liturgie zukommt. Peterson hat das in der Vorbemerkung zur 2.Auflage des "Buches von den Engeln" von 1955 noch einmal ausdrücklich betont und wird damit auf Barths Kritik reagiert haben: "Das Buch ist kein Traktat über die Engel im allgemeinen, sondern handelt nur von den Engeln im Kult der heiligen Kirche."³⁸⁷ Petersons Ausführungen über die Engel schließen also nicht aus, daß sich der Theologe auch mit der Bedeutung der Angelologie im Zusammenhang des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes oder der Lehre von Gott als dem Schöpfer befassen kann und soll. Doch ist diese unterschiedliche Perspektive Barths und Petersons nicht zufällig, sondern hat durchaus sachliche Gründe. Das wird alsbald deutlich im Vergleich zwischen Barths Auslegung von Apk 4-5 und Petersons diesbezüglichen Interpretationen³⁸⁸, denen Barth nun schon mit "milder Ablehnung" begegnet.

382 G.Tavard. Art. Engel V., in: TRE Bd. 9 (1982), 599-609; 607, nennt die Angelologie Barths und Petersons als in "ähnlicher Denkrichtung" erfolgende Versuche einer Erneuerung der traditionellen Engel lehre.

383 Vgl. Kirchliche Dogmatik III. Die Lehre von der Schöpfung, 3.Teilband, Zürich 19612 (1950¹; 1979³).

384 Vgl. ebd. 563.

385 Vgl. ebd. 443.

386 Vgl. ebd. 444.

387 Diese Vorbemerkung zur 2.Auflage wurde nicht in die "Theologischen Traktate" übernommen.

388 Vgl. Buch von den Engeln, 330 ff.

iii) *Das Verhältnis von himmlischer Welt und Kirche:*
Barths und Petersons Auslegung von Apk 4-5

Einigkeit herrscht zwischen Barth und Peterson, solange es um den kosmischen Lobpreis an sich geht, der im himmlischen *ktisma* seinen Anfang nimmt und sich dann in die irdische Kreatur hinein fortpflanzt; Barth referiert einzelne Beobachtungen Petersons in diesem Zusammenhang mit Zustimmung³⁸⁹. Die Wege scheiden sich dort, wo es um die Rolle des Menschen bzw. der Kirche bei diesem kosmischen Gotteslob geht. Barth zeigt sich geradezu peinlich darum bemüht zu erweisen, daß "nur der Mensch, der einen Fall für sich bildet, (...) als ausgespart" erscheint³⁹⁰. Nun hatte zwar auch Peterson darauf hingewiesen, daß das Kirchenvolk, der *laos*, sich nur dank der Herablassung Gottes und nach ausdrücklicher Aufforderung dem angelischen bzw. kosmischen Lobpreis anschließen könne, doch war dieses wenn auch sekundäre Einstimmen für sein Liturgie- und Kirchenverständnis gleichwohl konstitutiv. Bei Karl Barth aber *bleibt* der Mensch ausgespart: Es sei bezeichnend, meint er, daß der Mensch (der Autor der Johannes-Apokalypse) bei diesem kosmischen Lobgesang zuhöre, aber nicht mitwirke.

Die 24 Presbyter von Apk 4,10 und 5,8.11 bringen Barth freilich in Schwierigkeiten. Peterson deutet sie als himmlische Repräsentanten des "geistigen" Israel, also der Kirche³⁹¹, die als "Könige" zugleich auch der politischen Welt zugeordnet seien³⁹². Sie sind das Verbindungsglied zur irdischen Kirche³⁹³. Barth setzt sie hingegen als "die himmlischen Repräsentanten Gottes"³⁹⁴ der irdischen Gemeinschaft des alten und des neuen Gottesvolkes *gegenüber*. Er vermehrt die Deutungsmöglichkeiten der Zahl 24, die sich auf die 12 Stämme Israels und die 12 Apostel bezieht, um einige astrologische Interpretationen³⁹⁵, löst den Text dadurch in eine Vielzahl nicht eindeutig bestimmbarer Interpretationsmöglichkeiten auf und erklärt einige Seiten weiter, der hymnische Lobpreis *make* aus den 24 Ältesten *Engel*³⁹⁶. Barth folgt damit, ohne eigens darauf hinzuweisen, einer in der Religionsgeschichtlichen Schule gängigen Deutung³⁹⁷. Zwar gibt er zu, daß sich auch der Mensch resp. die irdische Kirche "gelegentlich" den himmlischen Kultakten

389 Vgl. Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 541 ff. Barth meldet allerdings Vorbehalte an hinsichtlich Petersons Deutung des himmlischen Hymnus als Akklamation. Er meint, diese Deutung würde implizieren, daß hier eine wenigstens formell beschlußfassende Tätigkeit gemeint sei, während es sich doch nur um die Anerkennung der Prädikate der Machtfülle Gottes handeln könne. Peterson zog allerdings aus der "Vorstellung einer beratenden, beschließenden oder doch akklamierenden Volksversammlung" (Barth, ebd. 552) nicht die Konsequenz, daß der akklamierende *laos* in der christlichen *ekklesia* eine selbständige Bedeutung und das Recht zur realen Beschlußfassung habe: "Man kann den *laos*, der akklamatorisch sein Amen ruft, ebenso wenig als das handelnde Subjekt des Gottesdienstes bezeichnen, als man etwa im Staatsrecht das Volk, das in Akklamationen seine Wünsche zum Ausdruck bringt, als das Subjekt der staatlichen Gewalt bezeichnen kann." (Heis Theos, 180). In den Manuskripten zum Kirchenbegriff ist zu lesen, daß rechtliche Gewalt der weltlichen *ekklesia* in hellenistischer Zeit schon stark verblaßt gewesen sei. So heißt es auch im "Buch von den Engeln" nur: Das Volk "bestätigt und bekräftigt", es beschließt nicht (vgl. ebd. 365).

390 Vgl. ebd. 557.

391 Vgl. Buch von den Engeln, 332 f.

392 Vgl. ebd. 335.

393 Vgl. ebd. 342.

394 Vgl. Kirchliche Dogmatik, ebd. 543. Hervorhebung von mir.

395 Für Peterson fiel die ekklesiale und die astrologisch-kosmische Deutung in diesem Falle in eins, vgl. dazu unten S. 491.

396 Vgl. Kirchliche Dogmatik, ebd. 548.

397 Vgl. dieselbe Deutung der 24 Presbyter bei W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, 6. Aufl., Göttingen 1906 (= Meyer's Kommentar zum Neuen Testament 16), 245. Bousset bezieht sich in seiner astrologisch-angelologischen Deutung der 24 Ältesten neben Fr. Spitta auf Gunkel und de Lagarde. Für ihn war es unvorstellbar, daß "Menschen zu dieser exceptionellen Stellung vor Gottes Thron kommen" (vgl. ebd. 246). Vgl. zu diesem Argument der "Udenkbarkeit" oben S. 304.

anschlösse³⁹⁸, doch sei damit keinesfalls das Wesen des spezifisch kirchlichen Dienstes erfaßt. Die Engel erblicken zwar im "neuen Lied" von Apk 5,9 f die irdische *ekklesia*³⁹⁹, es liege hier auch eine eschatologische Entsprechung zwischen himmlischer und irdischer Herrschaft vor ("du hast sie für unseren Gott zu Königen und Priestern gemacht; und sie werden auf der Erde herrschen"), doch *ekklesiologische* Konsequenzen zieht Barth daraus nicht⁴⁰⁰.

Eine andere Auffassung vom Wesen der Kirche und damit auch der Bedeutung ihrer Liturgie steht im Hintergrund dieser unterschiedlichen Schriftinterpretation. Peterson setzte im Buch von den Engeln bei Hebr 12, 22f ein, wo es heißt, die Christen hätten sich "dem himmlischen Jerusalem und den Myriaden von Engeln, der Festversammlung und der Ekklesia der Erstgeborenen (...) und Gott, dem Richter aller, sowie den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler des Neuen Testaments Jesus" genahet⁴⁰¹. Da das alte Christentum "nicht eigentlich den Begriff der Kirche als einer juristischen Person" kannte, ist die Kirche da, "wann sie zusammentritt, sei es zu Kulthandlungen, sei es zu Konzilsbeschlüssen"⁴⁰². Karl Barth hingegen hat m.W. Hebr 12, 22f dort, wo er diese Schriftstelle unabhängig von Peterson gelegentlich einmal erwähnt, nicht weiter systematisch ausgedeutet⁴⁰³. Apk 4-5 erschien Peterson unter seinen Vorgaben als Entfaltung der Liturgie dieser himmlischen Festversammlung, zu der die irdische Ekklesia mit ihren Gliedern hinzutritt. Barth hat hingegen die Kapitel 4-5 der Offenbarung des Johannes stark aus dem ekklesialen Kontext des gesamten Buches gelöst, der für Peterson schon darin gegeben war, daß es dem Seher auf Patmos grundsätzlich um die Entgegensetzung zwischen Kaiserkult und der Verehrung des wahren himmlischen Herrschers in der Kirche gegangen sei; der originäre politische Bezug von Liturgie und Kirche wird hier deutlich⁴⁰⁴. Die Beschreibung der himmlischen Liturgie in den Kapiteln 4 und 5 kann unter dieser Voraussetzung nicht in der Weise vom Gottesdienst der Kirche getrennt werden, wie Barth es versucht, wenn er sie als Darlegung des kosmischen Lobpreises aller Kreatur mit Ausnahme des Menschen resp. der Kirche verstanden wissen will⁴⁰⁵.

Der unterschiedliche Ansatz von Barth und Peterson wird besonders deutlich im Blick auf den Stellenwert, der den liturgischen Texten der irdischen Kirche zuerkannt wird. Barth verstand die Identität zwischen den himmlischen Hymnen der Engel von Apk 4-5 und denen der irdischen Kirche als Menschenwerk, als eine "Nachahmung", die keinerlei Gewähr biete, daß die Kirche, die diese Hymnen singt - und selbst wenn ihr Kult "eine noch so vollkommene Replik jenes himmlischen wäre"⁴⁰⁶ - auch tatsächlich am himmlischen Gottesdienst teilnehme. Der "dialektische" Barth der frühen zwanziger Jahre meldet sich in diesen gegen Peterson gerichteten Einwänden noch einmal unüberhörbar zu

398 Vgl. 555 f, ferner die Bezeichnung des menschlichen Gotteslobes "nur als Dienst zweiter Ordnung" (540) sowie die indirekte Teilnahme des Menschen am Dienst der Engel in der Bundesgeschichte (605).

399 Vgl. 564.

400 Vgl. 553 f. Das heißt allerdings nicht, daß die Ekklesiologie des Buchs von den Engeln auf Barth ganz ohne Wirkung geblieben sein sollte, vgl. unten S. 805.

401 Vgl. Buch von den Engeln, 327.

402 Ebd. 370 f.

403 Vgl. z.B. Kirchliche Dogmatik, ebd. 507.

404 Vgl. zum politischen bzw. die irdische Macht transzendierenden Aspekt der Liturgie auch M. Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswiss. Grundlage, München 1991 (mit Bezug auf Peterson 112 f, 273). Vgl. dazu auch unten S. 749 f, 802.

405 Auch Hofius, Gemeinschaft mit den Engeln, a.a.O. 193, ist der Ansicht, Barths Annahme, daß "in Apk 5,13 nicht vom Gotteslob des Menschen die Rede sei", sei "ein gewaltiger Irrtum".

406 Vgl. Kirchliche Dogmatik, ebd. 556.

Wort, und zwar um so deutlicher, als er schließlich noch ein kultkritisches Wort des Propheten Amos (Am 5,21 f: "Ich hasse, ich verschmähe eure Feste und mag nicht riechen eure Feiern ..." etc.) gegen die in die Harmonie der himmlischen Liturgie einstimmende Kirche schleudert⁴⁰⁷. Für Peterson waren hingegen die Hymnen des Hochgebetes (z.B. das "Sanctus") oder des monastischen Offiziums keine nachträglichen menschlichen Kopien der gleichsam direkt vom Himmel in die Schriften des Neuen Testaments gefallenen Engelshymnen, sondern immer auch schon eschatologische Hymnen *der Kirche*⁴⁰⁸, so sehr sie ontisch ihren Ursprung im himmlischen Gotteslob der Engel haben. Es ist *opinio communis* der formgeschichtlich orientierten Exegese, daß in den hymnischen Einlagen der biblischen Schriften aus dem Liedgut der Gemeinden zitiert wird⁴⁰⁹. Hier macht sich bei Barth die Vernachlässigung der historischen Betrachtung der Schrifttexte bemerkbar, die ihm schon anlässlich seiner Römerbriefkommentare von Seiten der Exegeten, z.B. von Jülicher, angelastet wurde⁴¹⁰. Außerdem spürt man, daß er von der reformierten Tradition her, in der er stand, keinen besonders ausgeprägten Sinn für die Liturgie als *locus theologicus* hatte⁴¹¹.

Barths Satz "Nicht die irdische Kirche, nicht ein Mönchschor oder Kirchenchor, sondern der irdische Kosmos als solcher und in seiner Ganzheit ist also der eigentliche und primäre Teilnehmer und Respondent jenes zuerst von den vier Lebenwesen angestimmten himmlischen Lobgesangs"⁴¹² entspricht durchaus der Sicht Petersons, doch für diesen schließt die Priorität der himmlischen Welt⁴¹³ das Hinzutreten der irdischen *ekklesia*, als Institution der himmlischen *polis*, nicht aus, sondern ein. Die Entsprechung von himmlischer und irdischer Liturgie in den alten Messen ist unter dieser Voraussetzung eine notwendige und im Wesen des Kirchenbegriffs selber beschlossene Dimension der kirchlichen Liturgie und keinesfalls eine "phantastische Erfindung zur 'Ausschmückung' des Gottesdienstes"⁴¹⁴. Die kosmische Ausweitung (bzw. "Aufweitung") des jüdischen Kultus in der christlichen Kirche ist für Peterson "nicht das Ergebnis einer sogenannten historischen Entwicklung (...), sondern die Konsequenz einer anderen theologischen Konzeption"⁴¹⁵. Keinesfalls hätte er also wie Barth die Liturgie der Kirche lediglich als "Vereinzelung und Absonderung vom natürlichen und alltäglichen Geschehen" begreifen und ihr deshalb nur eine indirekte Beziehung zum himmlischen Kultus zugestehen können. Barths Versuch, Petersons Ausführungen über die Entsprechung von himmlischer und irdischer Liturgie als Rückgriff auf eine textlich nicht belegbare absonderliche

407 Vgl. ebd.

408 Vgl. Buch von den Engeln, 338 ff.

409 Vgl. zuletzt K. Kertelge, Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament, in: K. Richter (Hg.), Liturgie - Ein vergessenes Thema der Theologie?, Freiburg/Basel/Wien 1986 (= Quaestiones disputatae, 107), 84-98; 95 f: "Die gottesdienstlichen Stücke der Geheimen Offenbarung, insbesondere die doxologischen Texte, haben zum großen Teil ihren ursprünglichen Sitz im Leben der Gottesdienst feiernden Gemeinden der frühchristlichen Zeit. Durch ihre Verwendung in diesem apokalyptischen Buch werden sie gleichsam transparent für den himmlischen Gottesdienst."

410 Vgl. R.P. Crimman, Der junge Karl Barth im Kreuzfeuer der Kritik. Eine Untersuchung über Hintergrund, Echo und Impulse der Theologie Barths von 1909 bis 1927, Diss. Erlangen/Nürnberg 1975, 53 ff 116 f.

411 Vgl. dazu auch unten S. 553, 604.

412 Gegen Peterson, Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 545.

413 Vgl. Buch von den Engeln, 353 f: "Wenn aber der Lobpreis des Menschen erst zum Lobpreis der Engel hinzukommt (...), dann ist damit auch das andere ausgesprochen, daß die 'Heiligung' Gottes im Lobpreis der Menschen nicht so ursprünglich ist wie der Lobpreis des Engels."

414 Peterson, Die Kirche, 429 Anm. 20.

415 Die Kirche aus Juden und Heiden (Aufsatz in der Schweizerischen Rundschau 1935/36), 880.

"Geheimtradition" zu desavouieren⁴¹⁶, ist angesichts der biblischen, patristischen und liturgischen Belege, die Peterson beibringen kann, nicht sehr überzeugend.

Exkurs 15: *Musica sacra*

Eine weitere Differenz in der Apokalypsenauslegung macht Barth zwischen sich und Peterson in der theologischen Deutung der Musik namhaft. Wenngleich diese Differenz durchaus Folge der unterschiedlichen interpretatorischen Zugänge ist, gehört sie doch eher in die Reihe der - liebenswerten - Curiosa der Theologiegeschichte. Peterson hatte in das "Buch von den Engeln" auch einen kleinen musiktheologischen Traktat eingebaut⁴¹⁷; später widmete er diesem Thema noch einen eigenen kleinen Aufsatz⁴¹⁸. Den Ausschluß der Musikinstrumente aus dem Kultus der alten Kirche erklärte er damit, daß "die Apostel das irdische Jerusalem mit seiner Tempelmusik verlassen und sich dem himmlischen Jerusalem genähert haben, in dem es keine Instrumente mehr gibt, sondern der Engel in seiner Existenz allein zum Organ des göttlichen Lobpreises geworden ist"⁴¹⁹. In der eschatologischen Welt bricht der Lobpreis Gottes - der mystische Hymnus der Engel, der Sphärenklang der Gestirne, der Lobgesang des Menschen - aus dem innersten Wesen jeder Kreatur hervor⁴²⁰; es handelt sich gleichsam um das Wesen der Geschöpfe im Modus des Tons. Der kosmische Lobpreis, in den der Mensch einstimme, bedürfe also nicht der Beihilfe von Instrumenten⁴²¹. Da der himmlische Kult der Engel nur das "Organ der Stimme" (wenn man so sagen dürfe) beanspruche, "jedoch keine mechanischen Musikinstrumente", sei es auch ausgeschlossen, "daß der Gesang der Engel-ähnlichen Mönche von Musikinstrumenten begleitet wird"⁴²². Peterson war gregorianischer Purist und nahm als solcher daran Anstoß, daß "selbst die Benediktiner in der heiligen Messe heute nicht auf den Gebrauch der Orgel verzichten"⁴²³. Er interpretierte demzufolge auch die Harfen der apokalyptischen Engel (Apk 4,8) allegorisch als Symbol für den lieblichen Gesang der Frau⁴²⁴.

Karl Barth sah nun Peterson sehr im "Unrecht, so unfreundlich von 'mechanischen Musikinstrumenten' zu reden". Für ihn war die "Harfe in der Hand der Engel" Beleg dafür, daß sich der Mensch in kunst- und geistvoller Weise auch der Instrumente bedienen dürfe, um - "von den Engeln besonders dazu erweckt" - das "Klingen des anderweise stummen Kosmos (...) vor allem selbst zu hören und dann in großer Demut und Sachlichkeit vor Gott und den anderen Menschen zu Gehör zu bringen"⁴²⁵. Karl Barth schrieb diese Sätze gegen den gestrengen Gregorianiker Peterson als Apologet Wolfgang Amadeus Mozarts, dessen Kompositionen er, wie man weiß, über die Maßen schätzte und liebte. Die Aufführung der meisten Werke Mozarts kommt bekanntlich ohne "mechanische Musikinstrumente" nicht aus. Barth hoffte nicht nur, einst im Himmel "einen längeren Abstecher" zu Mozart unternehmen zu können⁴²⁶, sondern vermutete auch, daß die En-

416 Vgl. Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 444.

417 Vgl. Buch von den Engeln, 358-360.

418 Vgl. Musik und Theologie (1953).

419 Buch von den Engeln, 359.

420 Vgl. ebd. 358 ff.

421 Hier schlägt wohl auch Petersons Aversion gegen die Technik jedweder Art durch. Im kleinen Aufsatz "Musik und Theologie" begründet Peterson den Ausschluß der Musikinstrumente aus der Liturgie als *logiké latreia* mit dem christlichen Leben aus dem Pneuma, das den Menschen über sich selbst aus seiner bloßen "Anima-Haftigkeit" hinaushebe, vgl. ebd. 87.

422 Buch von den Engeln, 358 (Orthographie von Peterson).

423 Vgl. ebd. 397 Anm. 34. Der Ordinarius für Philosophie, P. Beat Reiser OSB, hatte übrigens St. Anselm/Rom in den 30er Jahren zu einem "Zentrum gregorianischen Gesangs" gemacht und vertrat mit seiner Begeisterung für den Choral und der Ablehnung polyphoner Kirchenmusik strenge Maßstäbe (vgl. Engelbert, Geschichte des Benediktinerkollegs St. Anselm, a.a.O. 122). Peterson, der Nachbar, wird damit voll und ganz einverstanden gewesen sein.

424 Vgl. ebd. 350 den Hinweis auf die "Harfenstimmen" bei Ephraem; expressis verbis dann in "Als ich gestorben war" (vgl. Bibl.Nr. 412).

425 Vgl. Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 552. Eine Apologie der Verwendung der Orgel im Gottesdienst wollte Barth davon allerdings nicht ableiten.

426 Vgl. Barth an Bultmann, 18.12.1959, Briefwechsel a.a.O. 203.

gel, wenn sie zum unmittelbaren Lobe Gottes nicht gerade Bach spielen, sich an den Konzerten Mozarts erfreuen - und der liebe Gott würde ihnen auch dann "besonders gerne" zuhören⁴²⁷. Wenn für Karl Barth überhaupt je ein Mensch engelgleich gewesen sein könnte, dann noch am ehesten Mozart⁴²⁸.

iv) Das Wesen der Engel und ihre hierarchische Ordnung

Im Zusammenhang seiner Kritik an der Entsprechung zwischen himmlischer und kirchlicher Liturgie versuchte Barth weiter, einen Graben zwischen seinem eigenen Wesensverständnis des Engels und der Auffassung Petersons aufzureißen. Er konfrontiert seine Herleitung des Begriffs "Engel" von "Angelus" (Bote) mit der liturgietheologischen Interpretation Petersons: "Wie aber sollte die Aufgabe eines Boten entscheidend darin bestehen können, Hymnen zu singen?"⁴²⁹ Daß Apk 4-5 "irgendwie" doch in diese Richtung weisen könnte, ist ihm zwar klar, doch will er von vornherein "in einer abstrakt in diese Richtung blickenden Engellehre" die Gesamtheit des biblischen Zeugnisses von den Engeln nicht wiedererkennen⁴³⁰. Er zeigt sich dann allerdings der Ansicht, daß man es in Apk 4-5 "mit einer gewissermaßen authentischen allgemeinen Darstellung des *Dienstes der Engel* zu tun" habe⁴³¹. "Dienst" wird dabei in doppelter Funktion verstanden, nämlich zugleich als Dienst an Gott wie als Dienst am Menschen: Die Engel "sind selbst ein ewiger Lobgesang", ihre Liturgie ist der Dienst, den sie Gott und darum uns erweisen⁴³². Die Engel existieren nur, indem sie Gott beständig anschauen und darin zugleich der Mitkreatur Zeugnis von der göttlichen Herrlichkeit geben⁴³³. Barth zeigte sich solchermäßen als Systematiker bemüht, die unterschiedlichen Aufgaben, mit denen die Engel nach der Schrift betraut sind, in eine einheitliche Wesensbestimmung aufzuheben. In der Frage, ob die Vielfalt der Schrift eine solche Systematisierung gestattet, zeigen sich die Exegeten geteilter Ansicht⁴³⁴. Barths Suche nach einer einheitlichen Beschreibung des Wesens aller Engel, auch wenn sie für unsere Vorstellungen widersprüchlich klingt, entsprang nicht zuletzt der Abwehr einer Abstufung der Engelwelt in einer *Seins*hierarchie. Zwar stellte Barth fest, daß die Engel in der Schrift verschieden benannt und mit unterschiedlichen, auch in ihrer Wichtigkeit abgestuften Aufgaben betraut werden, doch wollte er hieraus keine Seinsordnung ableiten, sondern lediglich von einer "Funktions- und

427 Vgl. K.Barth, Wolfgang Amadeus Mozart 1756-1956, Zürich 1978¹⁰, 12.

428 Vgl. ebd. 32 den Hinweis auf die ihm "von einem bekannten Zeitgenossen unlängst halblaut anvertraute Frage: ob Mozart nicht ein Engel gewesen sein möchte?"

429 Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 444.

430 Vgl. ebd. 444 f.

431 Ebd. 541.

432 Vgl. ebd. 568 f.

433 Vgl. ebd. 543.

434 Heinrich Schlier verweist auf einige Schriftstellen, die Barths Ansatz stützen. Eine Formulierung wie in Lk 1,19 ("Ich bin Gabriel, der da steht vor Gott, und ich bin abgesandt, zu dir zu reden") zeige, daß die Anbetung Gottes "Sache aller Engel ist, auch derer, die in den Dienst für die Menschen gesandt werden", vgl. Die Engel nach dem Neuen Testament, a.a.O. 166. Ähnlich M.Ziegler, Engel und Dämon im Lichte der Bibel mit Einschluß des außerkanonischen Schrifttums, Zürich 1957 (= Lehre und Symbol, 7), 77, der im Anschluß an Hebr 1,14 Wesen und Aufgabe der Engel in der Doppeltheit von Liturgie und Diakonie (an Mensch und Welt) bestimmt. Im Gegensatz dazu bezweifelt C.Westermann, der in seiner Darstellung der Bedeutung der Engel in der Schrift insgesamt auch eher der Boten-Konzeption folgt, die Möglichkeit einer begrifflichen Definition des Wesens der Engel, gerade weil die Schrift nicht einheitlich von "den Engeln" rede; die Vorstellungen beispielsweise von den Engeln als Boten im Auftrage Gottes und den Engeln, die den Thron Gottes umgeben, seien für unser Denken nicht übereinzubringen, vgl. Gottes Engel brauchen keine Flügel, Stuttgart 1987⁴, 124 f.

Dienstordnung" reden⁴³⁵. Nun sind sich Barth und Peterson darin einig, daß die Engel "fraglos" *ktisma*, Schöpfung, seien⁴³⁶. Barth konnte darüberhinaus sogar feststellen, daß der Engel, obwohl er sozusagen als geschaffene Funktion Gottes nichts "davon hat", eine von Gott verschiedene Kreatur zu sein, gleichwohl "darin exemplarisch und vollkommen Kreatur ist, daß er so völlig und ausschließlich Gott und zu Gott gehört"⁴³⁷. Eben diese Exemplarität der Engel ist nun auch Petersons Ausgangspunkt zur Bestimmung der Mystik als engelgleicher Schau Gottes, doch wollte er diese vollkommene Darstellung einer Kreatürlichkeit, die sich vor Gott im ewigen Lobgesang verströmt, nur der in Apk 4-5 auftretenden höchsten Engelordnung, den Cherubim und Seraphim, zuerkennen⁴³⁸. Als erklärter Gegner funktionalistischen Denkens bestimmte er die Abstufung der Engelwelt durchaus als seinsförmige Abstufung. Doch beim Engel fallen - anders als beim Menschen - Aufgabe und Sein bzw. Wesen zusammen. Der mystische Ruf der (höchsten) Engel "konstituiert eigentlich erst ihr Wesen"⁴³⁹. Peterson wehrte sich aus diesem Grund gegen den Begriff des Engels "überhaupt". Es sei eine "unerträgliche Vorstellung", daß in Entsprechung zum menschlichen Sein ein Engel, der zunächst Engel an sich wäre, dann noch mit einer bestimmten Aufgabe, z.B. "dem Herrgott etwas vorzusingen", betraut würde⁴⁴⁰.

Es zeigt sich, daß im Blick auf die Engel die polemische Scheidung zwischen seinsbedingter und funktionsbedingter Rangordnung wirklich obsolet ist⁴⁴¹. Gleichwohl zogen Barth und Peterson nun doch aus diesem Zusammenfall von Funktion bzw. Aufgabe und Wesen jeweils andere Schlüsse. Barth ordnete die Engel mit ihren unterschiedlichen Funktionen insgesamt und gleicherweise dem himmlischen Bereich Gottes zu, von dem aus sie als Boten seiner Macht in den irdischen Bereich hinein Zeugnis geben. Peterson hielt es für geboten, hier stärker zu differenzieren⁴⁴² zwischen den Engeln, deren Wesen allein darin bestehe, sich von Liebe entbrannt im ewigen Lobpreis zu verströmen, und den Engeln, die für Botenaufgaben entsandt werden⁴⁴³ bzw. gewisse liturgische Dienste in der irdischen Kirche übernehmen⁴⁴⁴, bis zu den Engeln, die in der Tradition mit atmosphärischen Erscheinungen in Zusammenhang gebracht werden⁴⁴⁵.

435 Vgl. Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 534 ff; im Blick auf die Engellehre des Dionysius, 536. Schon im Unerricht Bd. 2, a.a.O. 329 betonte Barth, es ginge bei den Engeln nicht um "Metaphysik", sondern "um die Darstellung eines dem irdischen entsprechenden himmlischen *Geschehens*".

436 Vgl. Barth, Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 489.

437 Ebd. 562.

438 Vgl. Lobgesang der Engel, 144 ff; Buch von den Engeln, 374 ff.

439 Lobgesang der Engel, 145; Buch von den Engeln, 376.

440 Vgl. Lobgesang der Engel, 145, Buch von den Engeln, 375. Vgl. auch dazu auch Marxen, Analogie, a.a.O. 28 f.

441 In seiner Thomas-Vorlesung bemerkte Peterson, daß die Engel nicht "durch sich selbst *actu* existieren" können (vgl. 6. Vorlesung).

442 Mit Thomas von Aquin hielt Peterson freilich daran fest, daß die Anschauung Gottes und die Erkenntnis der ewigen Wahrheit eine allen "Engeln" gemeinsame Bestimmung sei, doch sei diese Erkenntnis nach dem Grad der Gottesnähe abgestuft (vgl. 6. Vorlesung).

443 Vgl. den Rekurs auf die Wortbedeutung von "Engel" auch bei Peterson, Buch von den Engeln, 376 f.

444 Vgl. die Hinweise auf die Rolle von Engeln bei der Spendung des Tauf- und Bußsakraments sowie bei der eucharistischen Handlung am Altar, ebd. 361 ff.

445 Vgl. ebd. 374. Gemeint sind wohl unter anderem die im sinnlichen Kosmos dienenden "Blitz-, Donner- und Wolkenengel", die Peterson im Aufsatz über den Lobgesang (1925) noch unbefangen nennt. Diese anschauliche Redeweise hat er im "Buch von den Engeln" in eine gelehrte Fußnote verbannt (vgl. 404 Anm.7) und darüberhinaus auf die Heterodoxität dieser Vorstellungen, nach denen die Engel Verursacher meteorologischer oder astronomischer Erscheinungen sind, hingewiesen.

Petersons Abstufung reicht noch weiter bis in jenen Bereich hinein, wo nicht mehr von "Engeln" (als heiligen Boten Gottes), sondern von Dämonen gesprochen werden muß. Seine angelologischen Ausführungen stehen darum - in der Thomas- wie in der Paulusvorlesung - unter der Überschrift des "unsichtbaren Geisterreiches". Diese Einordnung hat den Vorteil, daß er auch Schriftstellen, in denen "Engel" als gefährliche und zweideutige Mächte erscheinen, als Zeugnisse von der vielgestaltigen Welt der reinen Geister gelten lassen konnte. Karl Barth ging in den Vorlesungen des Unterrichts noch ähnlich vor⁴⁴⁶, hat aber in der Kirchlichen Dogmatik dann Angelologie und Dämonologie scharf getrennt: "Der angelische und der dämonische Bereich gehören ihrer Herkunft und Art nach gerade *nicht* zusammen."⁴⁴⁷ Bei den Dämonen endete die Folgsamkeit des Systematikers Barth gegenüber manchen Aussagen der Schrift⁴⁴⁸ - hier müsse nun "entmythologisiert" werden, befand er⁴⁴⁹. Dies sei nicht so gemeint, daß die Existenz der Dämonen in Abrede gestellt werde, sondern so, daß die Objekte des dämonologischen Traktats in die Kategorie des "Nichtigen", der Lüge eingereiht werden müßten. Gott habe sie nicht erschaffen, sie seien nicht kreativ, sondern "sind nur dadurch, daß Gott, indem er sich selbst und die Kreatur bejaht, auch ein notwendiges *Nein* ausspricht"⁴⁵⁰. Barth lehnte konsequenterweise auch die Lehre vom Engelsturz ab: Ein "wirklicher, ordentlicher Engel *tut das nicht*"⁴⁵¹. Peterson hat in seiner Thomas-Vorlesungen die Theorie von der ursprüngliche Abkunft des satanischen Geisterreiches aus dem Bereich Gottes ohne Vorbehalte referierte⁴⁵², versuchte aber keine systematischen Klärungen dieser hochspekulativen Fragen⁴⁵³.

v) Engel und Mystik

Barth und Peterson haben, wie soeben gezeigt, das Verhältnis zwischen Mensch und Engel unterschiedlich bestimmt: Barth tendiert in der Kirchlichen Dogmatik dazu, die Engel mit Gott zusammenzunehmen und dem Menschen (resp. der Kirche) gegenüberzustellen, bei Peterson dominiert eine Sichtweise, in der Mensch und Engel als Kreatur Gott gegenübergestellt werden.

Dieser Unterschied wirkt sich nun auch aus in der Verurteilung, die Barth über Petersons "Theorie der Mystik", den "furchtbaren" dritten Teil⁴⁵⁴ des "Buches von den Engeln" verhängt. Petersons Ausführungen über den engelähnlichen Mystiker seien "eine raffinierte Irrlehre"⁴⁵⁵, die Barth mit den in Kol 2,18 erwähnten angelologischen Abirungen in Verbindung bringt⁴⁵⁶. Wenngleich er das frühchristliche Verständnis von *theologia* als Schau der himmlischen Dinge ohne Ablehnung erwähnt⁴⁵⁷, so stellt er selbst nicht den geringsten Bezug zwischen Angelologie und Mystik her; die Namen des

446 Vgl. Unterricht Bd.2, a.a.O. 323, 333 ff.

447 Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 609.

448 Vgl. ebd. 622.

449 Vgl. ebd. 611.

450 Vgl. ebd. 613. Auf die Rückfragen, die sich aus einer solchen Bestimmung nach Karl Barths Gottesverständnis ergeben, können wir hier nicht eingehen, vgl. dazu u.a. A. Quadt, Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht, München/Paderborn/Wien 1976 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, 34), 95 ff.

451 Ebd. 623. Anders noch im Unterricht Bd. 2, a.a.O. 333 ff, wo Barth vom Abfall der Engel von Gott handelt.

452 Vgl. Vorlesung Thomas von Aquin, 7./8. Vorlesung.

453 Vgl. auch oben S. 381 seine These, die Dämonen seien verselbständigte Ablösungen *urmenschlicher* Tätigkeiten.

454 Kirchliche Dogmatik, a.a.O. 563.

455 Ebd. 564 f. Barth erwähnt nicht, daß diese "Irrlehre" zuerst 1925 mit seinem eigenen Einverständnis durch das hauseigene Publikationsorgan der Dialektischen Theologie "Zwischen den Zeiten" verbreitet wurde.

456 Vgl. ebd. 566.

457 Vgl. ebd. 557 f. Der Name Petersons fällt hierbei nicht.

Evagrius Ponticus und des Diadochos von Photike sucht man in diesem Traktat, selbst im patristischen Teil, vergeblich.

Barth meint, Peterson habe zwar insofern recht, als er Wesen und Dasein der Engel "stracks auf Gott ausgerichtet" und als im Lobpreis bestehend beschreibe. Die von Peterson vorgenommene Unterscheidung einer höchsten Engelsklasse, die nur Gott zugewandt sei und deren Lob nicht gleichzeitig heilsgeschichtlicher Dienst wäre, ist für ihn aber nicht nachzuvollziehen. Jenen Bezug, den nun auch Peterson zwischen diesen Thronengeln und dem Menschen herstellt - das Beispiel des unaufhörlichen Lobpreises dieser Engel weckt im Menschen die Sehnsucht, es ihnen gleichzutun -, kritisiert Barth scharf. Der Engel werde dadurch "ein Strebeziel menschlicher Begehrlichkeit", die Aufmerksamkeit werde statt auf Gott auf seine Engel gelenkt und dies sei "das Schlimmste (...), was in einer Lehre von den Engeln geschehen kann"⁴⁵⁸.

Petersons Redeweise von der Seinsform dieser Engel, die auch eine Möglichkeit des menschlichen Seins darstelle, provoziert zwar eine solche Kritik, doch sollte man in der Beurteilung der Gedankengänge Petersons gerechterweise das Gewicht darauf legen, daß das menschliche Sein dem der Engel lediglich "ähnlich" wird, und zwar gerade durch ein *Tun*, nämlich dem von der Schau Gottes geweckten Lobpreis. Die Engel sind Paradigma für eine menschliche Lebensform, die sich möglichst ausschließlich als "Stehen vor Gott" konstituieren will. Insofern sind also für Peterson nicht die Engel selbst das Ziel dieser Sehnsucht, sondern Gott.

Barth stürzt sich in seiner weiteren Darstellung der Ausführungen Petersons auf die in ihrer Bildlichkeit für das heutige Empfinden sicher anstößigen Sätze, die vom "Steigen" des Mystikers handeln. Hier liegt nach Barth nun ein "falsches Zusichselberkommen" des Menschen als Kreatur vor: "Wem sein ewiges und zeitliches Heil lieb ist, der lasse davon."⁴⁵⁹ Die Gegenbewegung, das Zurückkehren des Mystikers in die Reihen der irdischen Kirche und ihrer Liturgie, zu den Sakramenten und den theologischen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, die - so Peterson - für den Mystiker "so gut wie für das ganze Volk verbindlich sind"⁴⁶⁰, interpretiert Barth dann als blasierte Herablassung eines Esoterikers, belegt Petersons Darlegungen also mit einer eher moralischen Wertung. Petersons Prioritäten liegen nun insofern doch anders, als er die unabdingbare Teilhabe am mystischen Leibe Christi, der Kirche, durch die Sakramente für jeden - *qui vult salvus esse* - betont: Es gibt keine Entlassung aus der irdischen Ekklesia, solange man noch im Fleische lebt, und keine mystische Einreihung in die himmlische Liturgie der Engel dispensiert von dieser Bindung. Die Anerkennung dieses Verwiesenseins auf die Kirche und die in ihr gespendeten Sakramente ist kein Akt hochmütiger Herablassung, sondern ein Gebot der Hochachtung vor der Erniedrigung des Gottessohnes in unser schwaches Fleisch und in die Unscheinbarkeit der Hostie⁴⁶¹. In dieser Weise ist auch der "Sprung" zurück in den kirchlichen *ordo*, den der mystisch Begnadete vornehmen muß, zu verstehen⁴⁶².

⁴⁵⁸ Ebd. 564.

⁴⁵⁹ Ebd. 565.

⁴⁶⁰ Buch von den Engeln, 377 (vgl. in etwas anderer Formulierung auch schon im "Lobgesang der Engel", 149).

⁴⁶¹ Vgl. oben S. 177.

⁴⁶² Vgl. zu diesem "Sprung": Theorie der Mystik, 148.

Die Härten in Petersons bildlicher Darstellung des mystischen Aufstiegs, der im Grunde nur ein Vorstoß zur Demut der Kreatur⁴⁶³ im Gegenüber zu ihrem Schöpfer sei, verlieren manches von ihrem "esoterischen" Klang, wenn man berücksichtigt, daß er als konkretes Beispiel für die gemeinte Mystik keinen anachoretischen Wüstenvater und auch nicht einen typischen Vertreter seiner "geliebten Mönchschöre"⁴⁶⁴ heranzieht, sondern Franz von Assisi, den Autor des Sonnengesangs. Peterson sah in dessen Mystik zwar auch die Gefahr, "daß die metaphysische Ordnung über die Offenbarungsordnung Herr wird und den Heiligen um die Übernatürlichkeit eines charismatischen Status" bringe, daß "der metaphysisch-ontologische Untergrund den übernatürlichen, aus der Offenbarung stammenden Charakter" verschlinge. Franz von Assisi sei dieser Gefahr allerdings nicht erlegen⁴⁶⁵. Vielmehr werde in seiner Gestalt die spezifisch christliche Verbindung von sakramentaler Erlöstheit und kosmischem Gotteslob in Einklang mit der ganzen Schöpfung deutlich:

"Das gilt es zu sehen, daß der Heilige darum mit Sonne und Sternen, Wasser und Tod so brüderlich zu tönen beginnt, weil die Gnade des Gekreuzigten die letzte Tiefe seiner Kreatürlichkeit geweckt hat, so daß er nicht nur als jener Sünder dasteht, dem Erbarmung widerfahren ist, sondern auch als diese armselige - dem Esel zugewandte - Kreatur, die keine andere Möglichkeit mehr hat, als im Lobpreise Gottes zu verströmen."⁴⁶⁶

Mit Franz von Assisi hat Peterson einen Heiligen in seine Darstellung eingebracht, der, so Isnard Frank, das weltfeindliche Element einer gnostisierenden Mystik zugunsten einer "durch die geschaffenen Dinge vermittelten Mystik" überwunden hat⁴⁶⁷. Diese "kosmische Mystik" schützte diesen Nachfolger Jesu Christi vor den möglichen Verirrungen einer destruktiven Weltverachtung, die im Ideal vom 'engelgleichen Leben' auf die monastische Tradition Einfluß gewonnen hatte - unbeschadet der Tatsache, daß auch Franz "wie ein Engel" lebte⁴⁶⁸. Zugleich ist die ausgeprägte eucharistische Frömmigkeit wie auch die Hochachtung für die kirchlichen Amtsträger, die der hl. Franziskus an den Tag legte⁴⁶⁹, ein Beispiel für die nach Peterson unabweisbare Einfügung des christlichen Mystikers in das mystische Leben und den *ordo* der Kirche. "Franziskus war als Mystiker wie ein umgekehrter Baum", resümiert I. Frank. "Die Wurzeln waren nach oben gerichtet, hin zum Göttlichen; die Zweige und Äste wuchsen jedoch hinein in die Schöpfung. Weil er das Göttliche in dem Menschen anwesend glaubte, war der Aufstieg zu den Wurzeln zugleich auch ein Abstieg."⁴⁷⁰ Petersons Ausführungen über Aufstieg und Ab-

463 Vgl. auch zur demütigen Liebe zur eigenen Geschöpflichkeit in Verbindung mit der Gottes- und Nächstenliebe: Neue Fragmente, 248.

464 So Barth, Kirchliche Dogmatik, ebd. 551.

465 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 6, 22 f, Ms S. 137.

466 Buch von den Engeln, 381; Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 152 f. Die Erwähnung des Esels könnte eine Anspielung darauf sein, daß Franz von Assisi seinen Leib "Bruder Esel" nannte (vgl. die von Thomas von Celano verfaßte "Vita", in: Franz von Assisi. Legenden und Laude, hrsg. v. O. Karrer, Zürich 1945, 116).

467 Vgl. I. Frank, Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort, Düsseldorf 1982, 46 ff (49). Vgl. zur "Naturmystik" des Franz von Assisi auch R.D. Sorrell, St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment, New York 1988, 79 ff.

468 Vgl. Frank, ebd. 74. Es paßte Peterson gut ins angelologische Konzept, daß die Stigmatisierung des hl. Franziskus durch einen *Seraph* erfolgte, vgl. Buch von den Engeln, 405, Anm. 13, ein Umstand, den Bonaventura in seiner Franziskus-Vita weiter entfaltet hat (vgl. zu den Passagen, auf die Peterson Bezug nimmt, Frank, ebd. 89 ff).

469 Vgl. Frank, ebd. 76 ff.

470 Ebd. 100.

stieg des Mystikers kehren in dieser Charakterisierung in etwas anderer Metaphorik wieder. Für Karl Barth - er erwähnt den Namen des hl. Franziskus in der Peterson-Kritik der Kirchlichen Dogmatik nicht - war das Leben und die mystische Frömmigkeit dieses großen Heiligen vielleicht kein theologisches Argument, ließ er doch einst in der revidierten Fassung des "Römerbriefes" Franz von Assisi zusammen etwa mit Kierkegaard in der Garde jener *homines religiosi* "aufmarschieren"⁴⁷¹, die ihre Kritik wie ihr Gotteslob aus innerweltlicher Not und nicht aus der Hilfe Gottes heraus formulierten. "Künstliches Licht" in der Nacht verbreiten sie nach Ansicht des jungen Barth, "nicht Sonnenaufgang und Tagesanbruch"⁴⁷². Vielleicht hätte Peterson seinen einstigen Kollegen milder stimmen können, wenn er statt oder neben Franz von Assisi auch noch den Namen Mozarts genannt hätte, um ein Beispiel für das demütige, kreatürliche und kosmische Gotteslob des Menschen zu geben. Barth beschreibt die Musik Mozarts nämlich mit Worten, die der Franziskus-Charakterisierung Petersons so ähnlich sind, daß man vermuten kann, Barth habe dabei an jene Passagen in Petersons Aufsatz über den Lobgesang der Engel bzw. im Buch von den Engeln gedacht:

"Mozart will nichts sagen, er singt und klingt nur eben (...) Er will auch nicht das Lob Gottes verkündigen. Er tut es nur faktisch: gerade in der Demut, in der er, gewissermaßen selber nur Instrument, nur eben hören läßt, was er offenbar hört, was aus Gottes Schöpfung auf ihn eindringt, in ihm emporsteigt, aus ihm hervorgehen will."⁴⁷³

4. Engel, Liturgie, Mystik und Mönchtum: Zur Bedeutung der Theorien Petersons

a) Zur Wirkungsgeschichte des "Buches von den Engeln"

Erik Peterson hat im Laufe seines Lebens die liturgiegeschichtliche Forschung um eine ganze Reihe von gelehrten Studien zu diversen liturgischen Texten der alten Kirche, liturgischen Aspekten in den Schriften der Kirchenväter und einzelnen liturgischen Begriffen bereichert⁴⁷⁴. Er sah in seiner Zeit die Liturgik darunter leiden, daß sie "wie andere theologische Disziplinen, beinahe völlig der 'reinen Historie' ausgeliefert" sei⁴⁷⁵. Das

471 Vgl. Brief an Thurneysen, 17.11.1920, Briefe I, 442.

472 Vgl. Der Römerbrief, 2. Aufl., 32. Immerhin stellte Franz von Assisi für Barth noch den besten Fall des religiösen Menschen dar, vgl. ebd. 214.

473 Mozart, a.a.O. 26. Vgl. dazu Peterson, Buch von den Engeln, 379 ff (ich lasse die Passagen von der Engelähnlichkeit der Deutlichkeit halber weitgehend aus): "Dort, wo ihm [dem Menschen] Halt geboten ist (...), dort fängt er an, mit den Sphären zu tönen (...). Sein Gesang (...) ist (...) etwas, das aus seinem innersten Wesen hervorbricht, wenn er an die Grenzen aller Kreatur, die ja auch die Grenze seiner selbst als Kreatur ist, anlangt (...) was vermag der Mensch, der bis zu den Engeln aufsteigt, anderes zu erfahren, als daß die Kreatur Gott lobt, Gott lobt noch in dem letzten der Planeten, noch in dem winzigsten aller Grashalme? (...) Was sich hier aussingt, das ist die Kreatur, die zu ihrer Grenze gelangt, aus ihrer Kreaturhaftigkeit heraus von Gott zeugt. (...) Das gilt es zu verstehen, (...) daß der heilige Franz zu singen, - fast möchte ich sagen -, zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi berührt ist." (Vgl. wörtlich schon im "Lobgesang der Engel", 151 ff). Übrigens ist die Bestimmung der Tugend der Demut als eine Tugend der Engel laut *Bunge* (Evagrius, a.a.O. 90; 111, Anm. 315) eine singular bei Evagrius Ponticus anzutreffende, hier aber typische Definition: "Die Engel sind, da sie stets Gott schauen und erkennen, notwendigerweise demütig, ebenso wie der Satan hochmütig und blind ist. Von hieraus fällt auch ein Licht auf jene Stellen, an denen Evagrius sagt, daß der Mensch zum Engel werde".

474 Vgl. dazu nur als Beispiel im Register bei *Jungmann*, Missarum Sollemnia Bd.2, a.a.O. 629 (Peterson) die verschiedenen Stellen, in denen auf die Untersuchungen Petersons verwiesen wird.

475 Vorbemerkung zum "Buch von den Engeln" (Theologische Traktate), 325.

Buch von den Engeln ist ein Versuch, die sprachlichen Bilder der liturgischen Texte, rückgebunden an die Heilige Schrift und eingebunden in die Theologie der Kirchenväter, theologisch zu deuten, denn sie stellen in Petersons Augen mehr dar als nur eine ästhetische Ausschmückung: "Wir sind in der Wahl unserer sprachlichen Bilder lange nicht so frei, als diejenigen meinen, die in bezug auf unsere Symbole nichts anderes zu sagen wissen, als daß sie nur *Bilder* sind."⁴⁷⁶ Die Auffassung, daß es sich bei der Erwähnung der Engel in den liturgischen Texten um mehr als ein Bild oder eine Metapher handele, hat Peterson wiederum theologisch begründet mit Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi, durch die uns der Himmel "aufgeschlossen" worden sei⁴⁷⁷. Die Untersuchung der "geistigen Funktion" der Engel⁴⁷⁸ in den liturgischen Texten der Schrift und der Tradition führte Peterson weiter zu einer Wesensbestimmung der Kirche, die "zwischen der irdischen und der himmlischen Polis ihre Existenz hat" und sich in ihren Gottesdiensten der Festversammlung der himmlischen Polis anschließt⁴⁷⁹. Diese himmlische Dimension der Kirche ist in unserem Jahrhundert seit ungefähr 1920 wieder neu entdeckt worden⁴⁸⁰. Im vorigen Jahrhundert spielte dieser Zusammenhang von irdischer und himmlischer Liturgie in der anglikanischen Theologie bei den Traktarianern schon einmal eine große Rolle⁴⁸¹. Peterson hat sich ja anfang der zwanziger Jahre intensiv mit John Henry Newman beschäftigt und dürfte dabei manche Anregung empfangen haben⁴⁸². Der Kirchenhistoriker W.H.C.Frend, der Mitte der 40er Jahre in Rom in Kontakt mit Peterson stand, erzählte mir, daß Peterson eine besondere Liebe zu Edward B. Pusey (1800-1882), dem eigentlichen Haupt der "Oxford-Bewegung", gehegt habe⁴⁸³. Vielleicht geht auch diese Liebe zu Pusey schon auf jene Zeit der 20er Jahre zurück, in der Peterson sein Liturgieverständnis formte.

Man kann der Ansicht sein, daß Petersons angelologische Annäherung an die Liturgie nicht ihr *ganzes* Wesen erhelle und durch einen Zugang von der Mitte der kirchlichen Eucharistiefeyer her, dem Altarsakrament, ergänzt werden müsse. Aber Peterson hat in seinem "Buch von den Engeln" anhand jenes Aspektes, der ihn interessierte - den Zusammenhang von irdischer und himmlischer Liturgie -, eine ganze Reihe von oft als

476 Über die heiligen Engel, 548.

477 Vgl. ebd.

478 Vgl. Vorbemerkung zum Buch von den Engeln, 325.

479 Vgl. Buch von den Engeln, 327.

480 Vgl. U.Valeske, *Votum Ecclesiae*, Teil I: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie, München 1962, 34. Valeske verweist hier u.a. auf Petersons Engel-Buch.

481 Vgl. dazu T.Berger, *Liturgie - Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus*, Göttingen 1986 (=Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 52), 177 ff. Berger stellt dar, daß sich die Einleitung zum "Sanctus" bei den traktarianischen Theologen besonderer Beliebtheit erfreute (vgl. ebd. 179 f.).

482 Im Lektüreheft dieser Jahre notiert sich Peterson u.a. folgendes Zitat aus einer der Predigten Newmans: "Wir sind (...) gewohnt, der Welt des Unsichtbaren in unsern Gedanken so wenig Wirklichkeit beizulegen, daß, wenn Engel oder Geister uns erschienen, wir infolge unseres Unglaubens verwirrt würden, da eine Wahrheit uns sichtbar gegenübertritt, die wir niemals klar und lebendig erfassen." Das Zitat ist dem Band entnommen: J.H.Newman, *Ausgewählte Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres* (übers. v. G.M.Dreves), Kempten/München 1907, 52 f. Berger, *Liturgie*, a.a.O. 178, bringt ein Zitat von Newman aus dessen Predigten, das in Teilen auch von Peterson stammen könnte: "All holy creatures are praising God continually - we hear them not, still they are praising Him and praying to Him. All the Angels, the glorious company of the Apostles, the goodly fellowship of the Prophets, the noble army of Martyrs, the Holy Church universal, all good men all over the earth, all the spirits and souls of the righteous, all our friends who have died in God's faith and fear, all are praising and praying God: we come to Church to join them; (...) - consider what a great favour it is to be allowed to join in the praises and prayers of the City of the Living God".

483 Peterson habe ihm damals auch eine Biographie Puseys geschenkt.

gegensätzlich empfundenen Dimensionen der Kirche entfaltet: Der Blick geht nicht nur "aufwärts" zur himmlischen Kirche, sondern auch "seitwärts" zum Kosmos, "vorwärts" zur "eschatologischen" Kirche⁴⁸⁴ und "rückwärts" zum jüdischen Tempel, dessen Kultus durch die Himmelfahrt Jesu Christi transzendiert wurde. Peterson integriert den mystischen Aspekt der kirchlichen Liturgie, ohne deswegen den öffentlich-rechtlichen, ja quasi-politischen Charakter von Liturgie und Kirche zu eliminieren⁴⁸⁵. Jean Daniélou hat gerade auch deshalb das "Buch von den Engeln" als Petersons Hauptwerk bezeichnet, "weil wir hier drei große Dimensionen seines Denkens zusammenlaufen sehen: den liturgischen, den politischen und den mystischen"⁴⁸⁶.

Die Klarheit, Prägnanz und wissenschaftliche Fundierung des "Buches von den Engeln" hat diesem Werk in der liturgie-theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte eine nicht unbedeutende Wirkungsgeschichte eingebracht. Dies gilt natürlich vor allem für die katholische Theologie - was nicht heißen soll, daß Petersons Engel-Theologie nicht auch bei einigen evangelischen Theologen Spuren hinterlassen hätte⁴⁸⁷. Otto Hofius etwa hat jüngst noch auf die "wichtigen Ansätze" zur Untersuchung der gottesdienstlichen Gemeinschaft von Engeln und Menschen in Petersons Engelbuch hingewiesen⁴⁸⁸. Dieses Buch wird nicht nur in den ekklesiologischen Schriften anderer Theologen immer wieder einmal zitiert⁴⁸⁹, sondern hatte - als die erste Studie dieser Art⁴⁹⁰ - eine ganze Anzahl gleichgerichteter Untersuchungen über den Zusammenhang von Engel- und Menschenwelt im Gefolge⁴⁹¹. Bei Darstellungen der hymnischen und akklamatorischen Teile der Liturgie, insbesondere in der Präfation bzw. dem "Sanctus", kommt man an Petersons "Buch von den Engeln" bzw. "Heis Theos" kaum vorbei. So hat Josef Andreas Jungmann, der einst in seiner Rezension des Buches von den Engeln diese "schöne Studie" lobte⁴⁹², im diesbezüglichen Kapitel seines zweibändigen Werkes "Missarum Sollemnia" sich ausgiebig auf die Schriften Petersons bezogen⁴⁹³. Das gleiche gilt für den Abschnitt "Liturgie und Engelwelt" in der "Theologie der Liturgie" von Cyprian Vaggagini⁴⁹⁴. Der Benediktiner Vaggagini lehrte 1940/41 in St. Anselm/Rom ostkirchliche Liturgie und wurde 1942 Nachfolger von Anselm Stolz, dessen Schüler er auch ge-

484 Vgl. diese verschiedenen Einteilungen bei Valeske, *Votum ecclesiae*, a.a.O. 34, 42, 47.

485 Von hier aus wäre es interessant, das in der Gegenwart oft beredete Thema von "Mystik und Politik" - freilich von einer ganz anderen Seite - aufzuzrollen.

486 Préface, zu "Le livre des anges", a.a.O. 12.

487 Vgl. die Anmerkung von Valeske, *Votum ecclesiae*, a.a.O. 35 (Anm. 14), daß z.B. Ernst Käsemann "geneigt [sei], der Kirche die himmlischen Geister, Mächte und Engel hinzuzurechnen". Auch W. Trillhaas schreibt - unter Berufung auf Peterson -, der "Einfluß der guten Mächte" umgebe uns "so unmittelbar, wie es die alte Kirche in der Liturgie wahrnehmen zu können glaubte (...). Denn in der Tat ist ja der wahre Gottesdienst mehr als nur eine Belehrung", *Dogmatik*, Berlin/New York, 1972⁴, 150. Auf Karl Barths gewissermaßen gebrochene Weiterführung von Anregungen Petersons wurde schon verwiesen.

488 Vgl. *Gemeinschaft mit den Engeln*, a.a.O. 178 Anm. 34.

489 Vgl. z.B. R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1969², 31: "Wenn beim Opfer der Kirche nach der Liturgie auch die Engel teilnehmen, so bedeutet dies, daß die Kirche eine kosmische Größe ist" (mit Bezug auf Peterson).

490 Vgl. die Feststellung aus dem Jahr 1954 von Daniélou, Préface, a.a.O. 12: "Das Buch ist auch in sich selbst wichtig, denn es ist das einzige zeitgenössische Werk über die Welt der himmlischen Geister." Auch sein eigenes Büchlein "Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église, Paris 1990 (1951¹), steht in dieser von Peterson erneuerten Tradition.

491 Vgl. C. Vaggagini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Köln 1959, 225. Vaggagini nennt hier Arbeiten von Düllmann, Daniélou, Heimung und Bogler.

492 Vgl. a.a.O. (oben S. 386 Anm. 18).

493 Vgl. *Missarum Sollemnia* Bd.2, a.a.O. 161 ff.

494 A.a.O. 222 ff.

wesen war⁴⁹⁵. Vermutlich hat er Peterson also gut gekannt, zumal dieser noch 1945 berichtet, seine Beziehungen zu St. Anselm seien "so herzlich wie nie zuvor"⁴⁹⁶. Vaggagini und Jungmann wirkten beim II. Vatikanischen Konzil beide in wichtiger Stellung schon bei der Vorbereitungskommission mit, die den späteren Text der Konstitution über die heilige Liturgie "Sacrosanctum Concilium" erarbeitete⁴⁹⁷. Im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution über das "Wesen der heiligen Liturgie und ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche" findet sich nun folgender Artikel 8:

"In der irdischen Liturgie nehmen wir vorausschickend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unsern Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit."⁴⁹⁸

Kenner des Werkes Petersons fühlten sich angesichts dieses Abschnittes wohl zu Recht sofort an den einleitenden Teil des "Buches von den Engeln" erinnert⁴⁹⁹. Peterson starb in den Monaten, als die Liturgiekonstitution vorbereitet wurde. Er hätte sich gewiß gefreut über diese Bestätigung einer der wichtigsten theologischen Aussagen, die er mit an vorderster Front der Forschung im Laufe seines Lebens aus dem Schatz der biblischen und altkirchlichen Theologie wieder ans Licht gehoben hatte⁵⁰⁰.

b) Zur Bewertung von Petersons Konzept der Mystik

Petersons Theologie der Liturgie hat viel Zustimmung gefunden, weitaus weniger aber seine Wesensbestimmung der christlichen Mystik, die er als Teil III ins "Buch von den Engeln" aufgenommen hat. Es wurde gezeigt, daß diese Deutung der Mystik keineswegs einen unüberlegten "Schuß ins Blaue" darstellte. Peterson hatte sie durch umfangreiche exegetische und patristische Studien abgesichert. Er wollte mit dieser Theorie den Aporien im neuzeitlichen Verständnis von Mystik begegnen, sei es, daß man hier das Phänomen der Mystik in eine vom Leben des Glaubens unabhängige Sonderstellung brachte

495 Vgl. *Engelbert*, Geschichte des Benediktinerkollegs St. Anselm, a.a.O. 142.

496 Peterson an Thomas Michels, 29.8.1945.

497 Vaggagini war Sekretär der Unterkommission I (Mysterium der heiligen Liturgie), Jungmann Relator der Unterkommission II (Messe), vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament, dt. Ausgabe hrsg. v. J. Wagner/R. Raas, Freiburg/Basel/Wien 1988, 35. Mit dem Benediktiner Bernard Capelle, Abt von Mont César (Löwen), war als Relator an der Unterkommission III ein weiterer Gelehrter mit diesem Konzilsdokument befaßt, der einst in einer Rezension Petersons "Buch von den Engeln" sehr gelobt hatte (a.a.O. vgl. oben S. 386 Anm 18). Capelle hat auch andere Veröffentlichungen Petersons in den "Recherches de théologie ancienne et médiévale" freundlich besprochen. Es wären unter den Consultoren bei der Erarbeitung der Liturgiekonstitution auch noch Johannes Quasten und Theodor Klauser als gute Bekannte Petersons zu nennen. Wie es mit Petersons Kontakten zu den italienischen Theologen bestellt war, mußte eigens in einer Untersuchung über seine römische Zeit geklärt werden.

498 Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilscompendium, a.a.O. 8.

499 Vgl. M. Molyneux, Peterson, a.a.O. 6 f (Molyneux verweist zudem auf einen französischen Konzilskommentar, in dem an dieser Stelle ausdrücklich auf Peterson verwiesen werde); Murray, Early Symbolic Theology, a.a.O. 427; T. Berger sieht dieses Kapitel 8 in der Linie der traktarianischen Liturgie-Theologie (vgl. Liturgie - Spiegel, a.a.O. 185 f), die, wie gezeigt wurde, vielleicht auch Peterson beeinflusst hatte.

500 Auf die tiefere Begründung des 8. Artikels von "Sacrosanctum Concilium" in der Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" Kap. 7 (bes. Art. 50 und 51) sei hier nur hingewiesen.

oder (in der evangelischen Theologie) ganz eliminierte, sei es, daß man die Mystik so sehr in das Leben des Glaubens integrierte, daß andere Größen wie Glaube, Sakrament und Rechtfertigung ihre eigenständige Kontur zu verlieren drohten. Peterson suchte in einer phänomenologischen Betrachtung das ganz spezifisch der Mystik eigene Wesen zu bestimmen, das sie von allen anderen Phänomene des Glaubenslebens unterscheidet. Er plädierte dann für eine "dialektische Verbindung von Glauben und Mystik": Der mystische Aufstieg stelle als Verähnlichung an das Sein der Engel eine Überhöhung der menschlichen Natur in der kreatürlichen Ordnung des Seins dar, er sei aber keine Überhöhung des Lebens im Glauben und in der Liebe⁵⁰¹. Die dialektische Verknüpfung zur Ordnung des Glaubens - die Mystik ist "ohne Christus nichts", auch wenn der Mystiker nicht primär auf Christus, sondern auf die Engel treffe⁵⁰² - versuchte Peterson schon in den 20er Jahren herzustellen, indem er die Engel im Kontext der Ereignisse der Heilsgeschichte und ihren mystischen Lobpreis in der Liturgie der Kirche repräsentiert sah⁵⁰³. Petersons Konzeption einer dialektischen Verbindung von Glauben und Mystik hat unbestreitbar ihre Vorteile: Sie gestattet einerseits die Anerkennung mystischer Erfahrungen auch in den nicht-christlichen Religionen, bietet andererseits aber auch die Gewähr, daß die Mystik in ihrer christlichen Form auf dem Boden der biblischen Schöpfungslehre bleibt, wobei "Schöpfung" hier freilich zugleich auch als die *erlöste*, auf das eschatologische Zentrum des himmlischen Jerusalem hin ausgerichtete Schöpfung verstanden wird. So grenzt sich die christliche Mystik auch deutlich ab von pantheistischen Alleinheitskonzeptionen, sei es hellenistischer, sei es fernöstlicher Herkunft. Zugleich wird in dieser Konzeption die Erfahrung des Mystikers gegenüber der sakramentalen Einigung relativiert: Der Mystiker hat durch seine Begnadung kein soteriologisches Privileg gegenüber dem "normalen Kirchenchristen", der im Glauben an die Wirkung der Sakramente lebt.

Ein dialektisches Konzept stellt jedoch immer eine Gratwanderung dar, auf der es schwer ist, die Balance zu halten. Trotz der "dialektischen" Bezüge auf die Ordnung des Glaubens gelang es Peterson nicht, in seinen katholischen wie evangelischen Lesern den Verdacht zu zerstreuen, er installiere eine von den christlichen Mysterien unabhängige ontologische Ordnung, innerhalb derer der Mensch an sich (und nicht der erlöste Christ) zu einem engelähnlichen höheren Sein aufsteige⁵⁰⁴. Dieser Kritik versuchte Peterson offensichtlich im "Buch von den Engeln" Rechnung zu tragen durch eine Reihe von Veränderungen des ursprünglichen Wortlautes im Engelaufsatz von 1925. Die kirchlich-liturgische Einbettung der Wesensbestimmung von Mystik ist schon durch den gesamten Kontext des Buches verstärkt und wird noch betont durch den Satz: "Nur aus dem Leben der Kirche, die Gott mit den Engeln und dem gesamten Kosmos preist, kann der Lobpreis erwachsen, der im Kult wie im mystischen Gnadenleben Kunde davon gibt, daß Himmel und Erde der Herrlichkeit Gottes voll sind"⁵⁰⁵. 1925 bezeichnete Peterson die Möglichkeit des im Glauben von der Gnade getroffenen und im Sakrament mit der Welt des über-

501 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 142, 146.

502 Vgl. ebd. 147.

503 Vgl. ebd. 149.

504 Auch hier gibt es Ausnahmen: Wolfgang Trillhaas, der während seines Göttinger Studienaufenthaltes im SS 1924 Petersons Vorlesung Geschichte der Mystik hören konnte, hob viele Jahre später in seiner Dogmatik hervor, alle Mystik setze eine Ontologie voraus, "d.h. eine Seinsordnung, in der der Mystiker ebenso seine Seinsweise wie auch seinen 'Standort' verändert" (mit Hinweis auf Petersons Aufsatz von 1925 über den Lobgesang der Engel), vgl. Dogmatik, a.a.O. 423.

505 Buch von den Engeln, 381.

natürlichen Lebens verbundenen Menschen, in der metaphysischen Ordnung der Engel aufzusteigen, noch als "paradox"⁵⁰⁶, nun nennt er die Möglichkeit des mystischen Aufstiegs, die letztlich im demütigen Lobgesang ausmündet, nur noch "seltsam"⁵⁰⁷. Entfallen ist auch die Abgrenzung, das Ziel des mystischen Aufstiegs sei "nicht der Glaube, der Gott um seiner Wundertaten in Christo willen preist"⁵⁰⁸; statt dessen wird betont, wir hätten "aus dem Evangelium gehört und erkannt", daß die ganze Schöpfung erfüllt sei von der göttlichen Glorie⁵⁰⁹. Der Zusammenhang zwischen Angelologie und Christologie (insbesondere mit dem Ereignis der Himmelfahrt) wird wesentlich deutlicher profiliert⁵¹⁰. Wenn Peterson schließlich sagt, er habe mit seinen Ausführungen über die Engel bzw. die mystische Erhebung doch nur "die Notwendigkeit eines übernatürlichen *Seins* zu entwickeln gesucht, das sich in der Fortsetzung von Christi Erlösungswerk konstituiert"⁵¹¹, kann man fragen, ob die Unterscheidung von religiöser Ordnung und metaphysischer Ordnung eigentlich noch sinnvoll ist⁵¹². Ontologie und Eschatologie verschmelzen in gewisser Weise⁵¹³, und es legt sich der Schluß nahe, daß die mystische Schau doch eine Vorwegnahme der dem Glauben verheißenen Schau "von Angesicht zu Angesicht" sei⁵¹⁴. Hermann Keller hielt es für "bemerkenswert", daß im Buch von den Engeln die im Aufsatz von 1925 "behauptete Unterschiedenheit des mystischen vom Glaubenserkennen (...) nicht wiederkehrt"⁵¹⁵. Diese Feststellung stimmt zumindest der Tendenz nach, wenn auch in einzelnen Formulierungen sich die einstige dialektische Unterscheidung von Glaube und Mystik noch erhalten hat⁵¹⁶.

Trotz dieser Veränderungen bleiben einige Fragen. Peterson hat eine wichtige mystische Tradition, die das altkirchliche Mönchtum entwickelte, wieder ans Licht gehoben. Diese einlinige Herleitung einer Wesensbestimmung der Mystik bringt allerdings einige Verengungen mit sich. So ist Petersons Konzeption geprägt von einem gewissen Hang zur "Vermönchung". Man gewinnt zumindest den Eindruck, als sei die mystische Erfahrung bestimmten abgegrenzten Ständen innerhalb der Kirche, die ein engelgleiches Leben führen und sich der himmlischen Ordnung angliedern, vorbehalten⁵¹⁷. Dabei wäre das Verhältnis zwischen dem mystischen Leben der Kirche, an dem jeder Christ als Teil des *laos* in der Liturgie teilnimmt, und der exzeptionellen mystischen Erfahrung ähnlich zu bestimmen, wie das Verhältnis zwischen dem von jedem Christen geforderten Mitleiden mit dem Herrn und der besonderen Berufung zum Martyrium, die den Stand der Märtyrer

506 Vgl. Lobgesang der Engel, 152.

507 Vgl. Buch von den Engeln, 380.

508 Vgl. Lobgesang der Engel, 152.

509 Vgl. Buch von den Engeln, 380.

510 Vgl. ebd. 377, sowie 404 f Anm.9.

511 Über die heiligen Engel, 551.

512 Peterson hat diese Unterscheidung auch im Buch von den Engeln, 373, wiederholt.

513 Vgl. schon Heis Theos, 250, Anm. 3: Im Blick auf die sog. Thronwagenmystik von Juden und Christen bemerkt Peterson, spekulative Eschatologie und spekulative Mystik schlossen einander nicht aus, da das gleiche Symbol in der Schrift (der Kubus des Himmlichen Jerusalems [Apk 21,16] und die Kubusform des zukünftigen Erbes [Eph 3,18: die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe ermessen]) in eschatologischem und in mystischem Kontext verwendet werden konnte.

514 Vgl. demgegenüber den Differenzierungsversuch hinsichtlich der Zielbestimmungen im "Lobgesang der Engel": "Das mystische Leben überhöht nicht das Leben des Glaubens - denn was kann es Höheres geben als einen Glauben, der die Verheißung hat, daß er sich im Schauen von Angesicht zu Angesicht vollendet? - sondern es erhöht die seinsmäßigen Voraussetzungen des Glaubens." (142).

515 Rez. Buch von den Engeln, a.a.O. 248.

516 Vgl. Buch von den Engeln, 373, die eben zitierte Formulierung aus dem "Lobgesang der Engel", 142.

517 Vgl. Buch von den Engeln, 373; Über die heiligen Engel, 549, 551; Musik und Theologie, 88.

konstituiert. Im Sinne der von Peterson intendierten "kategorialen" Unterscheidungen und Zuordnungen von religiösen Akten, die jeweils die ganze Existenz eines Menschen prägen, ist diese Konzeption durchaus in sich stringent und einleuchtend. Doch so sehr in der spirituellen Tradition Askese und Mystik verbunden sind, darf doch nicht der Eindruck entstehen, daß mystische Erfahrungen im engeren Sinne nur dem umgrenzten Stand von engelgleichen Mönchen, Nonnen und Priestern zuteil werden können.

Eine weitere Rückfrage ergibt sich hinsichtlich des Topos von der "Engelähnlichkeit". Peterson meinte damit nicht, daß der Mensch zum Engel werde, aber er hat in seinen Veröffentlichungen das Moment der Ähnlichkeit weit stärker betont als die nicht aufzuhebende Unähnlichkeit zwischen Mensch und Engel. In seinen Vorlesungen hatte er diese Differenz zwischen Mensch und Engel, die darin besteht, daß der Mensch nicht nur Geist ist, sondern auch einen Leib und eine Seele hat, durchaus hervorgehoben⁵¹⁸. Doch in den Veröffentlichungen dominiert der Aspekt einer engelähnlichen "Geistesexistenz"⁵¹⁹. Petersons Anmerkung im Aufsatz zur "Theorie der Mystik", "die Wahrnehmung der Realpräsenz Gottes in der Seele" gehöre zur Wesensbestimmung der Mystik⁵²⁰, ist mit dem Konzept der engelähnlichen Schau des Mystikers, sofern man dieses exklusiv versteht, gewiß nicht leicht in Einklang zu bringen.

In Zusammenhang mit diesem Einwand stellen sich auch Fragen nach dem Verhältnis von Mystik und Sakrament. Peterson hat die Möglichkeit von Erfahrungen und Erlebnissen⁵²¹ einseitig der Mystik zugeordnet und von den sakramentalen Gnaden strikt getrennt. Diese Tendenz ist im Blick auf die Gefahren einer zu oberflächlichen Deutung der Wirkung der Sakramente verständlich. In katholischer Sicht ist die Wirksamkeit der Sakramente nicht davon abhängig, ob der Empfänger der Sakramente bestimmte Empfindungen, Gedanken oder mystische Erlebnisse vorweisen kann. Doch es ist der Gnade Gottes ja nicht unmöglich, auch diese in größere Tiefen als die der menschlichen Alltagswahrnehmung reichenden Vorgänge dem Menschen gelegentlich mystisch zu erschließen. Darum ist den Einwänden Koepgens, die auf den komplementären Aspekt einer durch die trinitarische Zeugung bestimmten Mystik verweisen, in dieser Hinsicht recht zu geben.

Soweit ich sehe, ist kein Theologe Petersons einliniger Herleitung der christlichen Mystik aus dem mystischen Lobpreis der Engel und einer engelähnlichen Existenz gefolgt⁵²². Die "Theologie der Mystik", die Anselm Stolz kurz nach dem Erscheinen des "Buches

518 "Wenn es z.B. für die Engel und Dämonen wesentlich ist, daß sie keinen Leib haben, was bedeutet diese Einsicht für die Erkenntnis des menschlichen Wesens, daß der Mensch stets mit einem Leibe behaftet gegeben ist, daß er stets in diesem Leibe ist? Wenn die Engel und Dämonen keinen Leib haben, dann haben sie auch keine Seele. Für den Menschen aber ist es gradezu konstitutiv, daß er eine Seele vor Gott hat. Der Mensch steht also mit einer Seele vor Gott, der Engel aber z.B. nicht. Der Mensch wird Gott mit seiner Seele loben. Meine Seele lobpreiset den Herrn, heißt es z.B. in der Hl.Schrift, der Engel aber wird Gott anders loben, da er ihn nicht mit seiner Seele zu loben vermag. Das Heilig, Heilig, Heilig der Seraphim und Cherubim wird also anders klingen als das Heilig, Heilig, Heilig, in das die menschliche Stimme einfällt." Vorlesung Thomas von Aquin, 7. Vorlesung.

519 Vgl. z.B. Über die heiligen Engel, 549: "Die Verähnlichung mit dem geistigen Wesen der Engel kommt darin zustande, daß man freiwillig an dem dauernden Gotteslobe der Engel sich beteiligt."

520 Vgl. Theorie der Mystik, 160 Anm. 2.

521 Im Zusammenhang der Mystik sprach Peterson unbefangen vom "Erlebnis" (vgl. z.B. Vorlesung Geschichte der Mystik), während er in anderem Zusammenhang stets gegen diese Kategorie polemisierte.

522 Im 1989 von P. Dinzlacher herausgegebenen "Wörterbuch der Mystik" (Stuttgart), schreibt ders. unter dem Stichwort "Engel" (137 f), die Engel hätten "für die theoretische Mystik eine gewisse, wenn auch keine zentrale Bedeutung", in der Erlebnismystik hingegen seien Engelercheinungen "nicht selten" und in der Liturgie der Ostkirche gar hätten Engel "große Bedeutung".

von den Engeln" veröffentlichte⁵²³, stimmt mit den Theorien, die Peterson in seiner Vorlesung über die Geschichte der altkirchlichen Mystik einst entwickelt hatte, keineswegs überein, auch wenn Stolz sich im Vorwort für die stete Hilfe seines Freundes Peterson bedankt. Vielmehr bestimmt Stolz die christliche Mystik wesensmäßig gerade als *Christusmystik*, als *sakramentale* Mystik, was nicht ausschließe, daß der Mystiker in der sakramentalen Verbundenheit mit Christus auch den Weg zum Vater findet⁵²⁴. Auch die Formel "in Christo" wird von Stolz - in vorsichtiger Anknüpfung an Garrigou-Lagrange - in den Kontext der Mystik einbezogen⁵²⁵. Leider ist nicht bekannt, wie Peterson auf diese Auffassungen von Stolz reagiert hat. Doch es gibt in seinem dritten Tagebuch deutliche Hinweise, daß er nun auch im Empfang des Altarsakraments die Voraussetzung zumindest des mystischen Gebetes sah⁵²⁶.

c) Der biographische Bezug des Ideals vom "engelgleichen Leben"

Petersons Wesensbestimmung der Mystik ist bei allen ihren beachtenswerten Aspekten also durchaus der Ergänzung und weiteren Differenzierung fähig und z.T. auch bedürftig. Doch muß man die große Bedeutung des Ideals vom "engelgleichen Leben" in seiner Theologie unbedingt berücksichtigen, um die Eigenart der geistigen Gestalt dieses Mannes zu verstehen. Wir hatten zu zeigen versucht, daß die These von Frithart Scholz, Peterson habe sich in der Kategorie des "Zeugen der Wahrheit" als eine Art unblutiger Märtyrer verstanden, nicht zu halten ist. Nicht die Schrift über den "Zeugen der Wahrheit" ist Ausdruck seines persönlichen Verlangens nach einer besonderen Berufung, sondern das "Buch von den Engeln" mit seiner Darstellung der Existenz des engelgleichen Mönches.

In derselben Zeit, in der sich der Promovend Peterson schon als eine Art von Mönch sah, tauchten auch die Engel in seinem geistlichen Tagebuch auf. Im wirren Schlaf und Traum, in dem der Mensch nach Petersons Erfahrung im alltäglichen Leben befangen ist, leuchtete das Beispiel ihrer ewigen Wachsamkeit⁵²⁷. Ganz in die Richtung der mystischen Theologie, die Peterson einige Jahre später entfaltete, wies bereits der Stoßseufzer: "O wäre ich ein Gesang im Munde der Engel!"⁵²⁸ Damals schon äußerte Peterson den Wunsch, sich einmal mit einem Mönch über den katholischen Glauben austauschen zu können⁵²⁹. Vermutlich kam er bereits in seiner Göttinger Zeit in Kontakt mit Angehörigen des Benediktinerordens. 1923 sahen ihn seine Freunde "schon im Geist in einem Benediktinerkloster"⁵³⁰.

523 Regensburg 1936. Das Buch ging aus einigen von den Zuhörern mit Begeisterung aufgenommenen Vorlesungen von Stolz auf den Salzburger Hochschulwochen 1935 hervor.

524 Vgl. *Theologie der Mystik*, a.a.O. 52 ff.

525 Vgl. ebd. 47 ff. Vgl. oben S. 393 zu Petersons scharfem Einspruch gegen eine mystische Deutung dieser Formel.

526 Vgl. Eintragung, 31.8.1947: "Die große Schöpfung der Hostie im Menschen ist der mystische Seelengrund. Es ist offenbar, daß die mystische Präsenz Gottes im Menschen unter der Form der Hostie das forderte; denn die Hostie fordert das mystische Gebet. (...) Die Voraussetzung des mystischen Gebets (...) ist der mystische Seelengrund, die Punktualisierung der mystischen Existenz."

527 Vgl. Tagebucheintragung, 13.6.1918.

528 Tagebucheintragung, 26.9.1918. Weiter heißt es hier: "Unsere Sehnsucht nach Gott ist Sehnsucht nach Vernunft, nach Ordnung, nach dem Geistleib, nach Ewigkeit in unserer Lebendigkeit."

529 Peterson an Haecker, 10.7.1919.

530 Peterson an Haecker, 22.12.1923.

Die kommunitäre Lebensform des Benediktiners wurde zu Petersons leuchtendem Ideal und ersetzte das Ideal vom Anachoretentum als "Einzelner" im Sinne Kierkegaards. In seiner Thomasvorlesung (WS 1923/24) beschreibt er einmal den Vollzug des Konventamtes oder des Offiziums in einer Weise, daß man ihn geradezu in den Bänken einer Klosterkirche stehen sieht, fasziniert vom fast überirdischen Gotteslob der Mönche: "Ihr Gesang, wenn er im Chorstuhl am Altar laut wird, klingt anders als der Gesang der Gemeinde. Er klingt so seltsam fremdartig, so als ob er in einer Unendlichkeit verhalte, so als ob sich die Brust nicht dabei höbe, als ob er keinem menschlichen Leibe entströme."⁵³¹ Die Anziehungskraft, die der Orden des hl. Benedikt auf Peterson ausübte, wird etwas zu tun haben mit seinem Leiden an der Individualität, das schon in seinen frühesten Aufzeichnungen zum Ausdruck kam. Eine Aufhebung der Verschiedenheit in der Angleichung an die Masse bzw. die Auflösung der Einsamkeit in der Unmittelbarkeit zwischenmenschlicher Beziehungen hat Peterson immer abgelehnt. Sie ist erst nach dem Tod möglich; die "Auferstandenen sind einander ähnlich wie die Bienen"⁵³². Wenn sie sich mit den Engeln zum Lobe Gottes vereinen, wird "Diskretion (...) an die Stelle der Individualität treten, und nur ein Akzent wird den einen vom andern trennen"⁵³³. Diese Verähnlichung wird auch im "weißen Kleid" zum Ausdruck gebracht, dem Taufkleid, Symbol für die "Übernatur", mit der Leib und Seele überkleidet werden: "Dieses Kleid vermag keinen Ausdruck wiederzugeben und keine Individualität."⁵³⁴ Dasselbe gilt nun auch für das Gewand der Mönche und für ihren homophonen, von keinerlei Individualität geprägten engelgleichen Gesang.

Petersons Freunde und Bekannte haben damit gerechnet, daß er nach seiner Konversion Benediktiner werden würde⁵³⁵. Er schien zu jenem - in seiner Generation nicht seltenen - Konvertitentyp zu gehören, dessen religiöser Impuls über das Ziel einer Existenz als "normaler Kirchenchrist" hinausging zu einer extremen und radikalen Form christlichen Lebens: Edith Stein und ihre Schwester Rosa wurden Karmelitinnen, Thomas Merton Zisterzienser⁵³⁶, Willibrod Verkade Benediktiner in Beuron⁵³⁷, Pauline Reinach Benediktinerin, Anne Reinach - und andere Konvertiten aus Petersons Bekanntenkreis - zumindest Benediktiner-Oblatin bzw. -Oblaten. Ich habe in den von mir eingesehenen Briefwechseln und auch bei etlichen Nachforschungen keinen Hinweis darauf gefunden, daß Peterson nach seiner Konversion tatsächlich an den Pforten einer Abtei um Aufnahme gebeten hätte. Man kann vermuten, daß gegebenenfalls vielleicht solche Hindernisse wie sein bis dahin exzentrischer Lebenswandel und vor allem die Kontroverse mit Odo Casel bzw. mit dem Abt von Maria Laach über die "Mysterientheologie" einer Aufnahme ins Noviziat entgegengestanden haben könnten. Vielleicht waren es aber auch neue Wendungen in seinem Leben - wie die Bekanntschaft mit seiner späteren Frau -, die ihn von diesem Schritt abhielten.

⁵³¹ Vorlesung Thomas von Aquin, 9. Vorlesung.

⁵³² Theologie der menschlichen Erscheinung (Marginalien), 33 (mit Hinweis auf diese Auffassung bei den Vätern der östlichen Kirche).

⁵³³ An Jakob Hegner zum 70. Geburtstag, 86. Die *discretio* ist bekanntlich eine besonders im Benediktinerorden gepflegte Tugend.

⁵³⁴ Theologie der menschlichen Erscheinung, 33.

⁵³⁵ Vgl. *Quispel*, Encratism, a.a.O. 36: "After Peterson's conversion to Catholicism all his friends expected that he would become a monk, because he seemed to be destined to this state of grace.". Vgl. auch Barth an Peterson, 2.1.1931: "wenn Sie nun vielleicht (...) Benediktiner werden".

⁵³⁶ Vgl. dessen Autobiographie: Der Berg der sieben Stufen, 5. Aufl., Einsiedeln/Zürich/Köln 1961.

⁵³⁷ Vgl. dessen Autobiographie: Die Unruhe zu Gott, Freiburg/Br. 1920.

Peterson bewahrte sich dennoch seine Verehrung für den hl. Benedikt, dem er das "Buch von den Engeln" in der ersten Auflage widmete. Sein Leben vollzog sich im Schatten von benediktinischen Niederlassungen: In seiner Bonner Zeit bestanden Kontakte nach Maria Laach, in seiner Münchener Zeit enge Verbindungen vor allem nach Beuron, aber vermutlich auch zu St. Bonifaz in München selbst, in seiner römischen Zeit lebte er viele Jahre Tür an Tür zum Benediktinerkolleg von St. Anselm, bei seinen Reisen nach Deutschland besuchte er immer wieder einmal das Kloster in Beuron und hielt sich auch einmal vier Wochen in Ettal auf⁵³⁸.

Das Ideal vom engelgleichen Leben leuchtet immer wieder in Petersons Schriften auf. In seinem Geburtstagsbrief an Jakob Hegner schrieb er von seiner Hoffnung, daß einst, nach der Auferstehung, die Engel uns in ihre Sprache einführen werden, so daß unser Sprechen ein Loben und dieses Loben unser Leben sein werde. Die Mühsal und Fragwürdigkeit der begrifflich-diskursiven Theologie hat dann ein Ende: "Dann wird im Lobpreis mit den Engeln die Theologie wieder zum Worte zurückkehren, und das mystische Wort wird zum Worte Gottes werden."⁵³⁹ Gott werde uns dann auch prüfen, "ob wir das 'Hallelujah' singen können"⁵⁴⁰. Da im letzten alle Gegensätze zusammenfallen, konnte Peterson ebenso im "kosmischen Schweigen" den mystischen Lobpreis Gottes vernehmen⁵⁴¹.

Vollends deutlich wird Petersons Sehnsucht nach einem engelgleichen Leben im Schriftchen "Als ich gestorben war" (1957). Im "Paradies der Seelen" will der auferstandene "Peterson" (bzw. der Ich-Erzähler) nicht bleiben, sondern sich in den Chor der Engel einreihen und deren Hymnen mit der dem Manne eigenen "Donner"stimme bereichern. "Also wirst du jetzt endlich hier oben Mönch werden, was du auf Erden nicht fertig gebracht hast?", fragt die "alte Freundin". "Peterson" meint, wenn Gott ihn haben wolle, sei er dazu bereit. Dann erklärt der Mystagoge Peterson seiner "alten Freundin" - die sich wundert, woher er all diese Erkenntnis (Gnosis) habe - die Bedeutung des engelgleichen Daseins: "Engel-gleich werden, das heißt das menschliche Gedächtnis hinter sich lassen und zum eigentlichen Sinn der Leiblosigkeit in der Erinnerung gelangen"⁵⁴². Die-

538 Vgl. Peterson an Michels, 6.11.1936.

539 Vgl. An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag, 86 f.

540 Neue Fragmente, 248.

541 Wenn "die Welt aufhören und der Sohn alles dem Vater übergeben wird", wird auch alles Sprechen vom kosmischen Schweigen verschlungen sein (ebd.). Vgl. auch in Musik und Theologie, 88, den Hinweis auf den Mystiker, "der durch die Annäherung an die Engel in die Sphäre des mystischen Schweigens eingetreten ist".

542 Es spricht der Ich-Erzähler (im Sinne eines Theologen aus der alexandrinischen Schule): "Im Paradies der Seelen wird uns noch mannigfache Belehrung und Erkenntnis zuteil, wenn ich aber am göttlichen Dienst teilnehme und mit den Seraphim und Cherubim singen sollte, dann wird auch die Erkenntnis aufhören (,) und die Liebe zu Gott, oder die Liebe Gottes, - hier hören auch die grammatikalischen Unterscheidungen auf - wird alles in allem sein. Wenn ich mit den Engeln im himmlischen Paradiese singen werde, dann werde ich mit euch, im Paradiese der Seelen, nicht mehr reden. Also laßt mich jetzt gehen." Daraufhin fragt die "alte Freundin": "So wirst du denn zum Engel werden, wenn du in das himmlische Paradies eingehst?" Antwort: "Nein, (...) nur zu einem, der den Engeln ähnlich geworden ist." - Bezeichnenderweise hatte Peterson einst in seiner Römerbriefvorlesung die eschatologische Verheißung von Röm 8,14 ("Denn wer vom Geist Gottes getrieben wird, der ist Sohn Gottes") ebenfalls gleichsam "engelgleich" ausgelegt, insofern "Sohn Gottes" traditionell eine Bezeichnung für den Engel ist. Der Mensch werde zwar durch die in der Taufe vollzogene und in der Leibesauf resurrection vollendete Adoption durch Gott nicht zum Engel. Man könne hier jedoch folgenden "Blick in die Gestaltung des neuen Kosmos" tun: "In der Mitte steht Christus. Um ihn in einem ersten Kreise die Engel, in einem zweiten Kreise aber wir, die wir die Adoptiv-söhne Gottes geworden sind." In der 2. Fassung der Vorlesung stützt Peterson diese Interpretation (hier im Zusammenhang mit Röm 8,23; Ms S. 223) noch durch Lk 20,35 ("Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind.").

ser Passus von der "Leiblosigkeit" ist aufschlußreich. In seiner Mystik-Vorlesung hatte Peterson einst die mystische Einigung als "eine Einigung von Geist zu Geist - mit Abstreifung alles Leiblichen" bezeichnet, während die sakramentale Einigung "im Begriff der Geistleiblichkeit" kulminierte⁵⁴³. Dieser Widerstreit zwischen dem mystischen Ideal der Leiblosigkeit, der engelgleichen Geistesexistenz einerseits und der ewigen Auferstehungsleiblichkeit andererseits⁵⁴⁴ zieht sich durch das ganze Leben wie die Theologie Petersons. Die leibbezogene und damit auch christozentrische Dimension der Erlösung (Inkarnation, Auferstehung, Sakrament) wird von ihm stets kontrapunktisch gegenüber der mystisch-asketischen, engelähnlichen und theozentrischen Linie betont. Diese beiden in Spannung zueinander stehenden Aspekte lassen sich in seiner Theologie und Frömmigkeit nicht ineinander auflösen: Das "Buch von den Engeln" und der "Zeuge der Wahrheit", die diese beiden Dimensionen repräsentieren, gehören dialektisch-komplementär zusammen. Peterson hat selbst einige wertvolle Anregungen zu einer Theologie des Leibes gegeben, die den Leib nicht nur unter moralischem, sondern auch unter dogmatischem Aspekt behandeln sollte⁵⁴⁵. Doch trotz dieses Wissens um die positive Bedeutung des Leibes galt Petersons eigene letzte Sehnsucht offenbar doch der engelähnlichen Geistesexistenz. Er wußte dabei durchaus - das zeigen die zitierten Ausführungen über Clemens von Alexandrien⁵⁴⁶ -, daß diese asketisch-mystisch-gnostische Tendenz die Gefahr in sich birgt, aus dem Raum der Kirche hinauszuführen und damit zur *haireisis* zu werden. In seiner römischen Zeit - vermutlich ungefähr 1948/49 - träumte er einmal, an einer Wegscheide zu stehen: Von der einen Seite winkte ihm sein Förderer Kardinal Mercati, der hier die orthodox-katholische, kirchliche Richtung repräsentierte, von der anderen Seite ein gnostischer Dämon in Gestalt eines niederländischen Gelehrten⁵⁴⁷. Dieser Traum ist meines Erachtens nicht in erster Linie ein Ausdruck von Petersons frustrierenden Erfahrungen mit der römischen "Amtskirche", die ihn der katholischen Kirche entfremdet hätten⁵⁴⁸, sondern Ausweis der in seinem Leben und Werk durchgehenden, schon in den Göttinger Jahren deutlich ausgeprägten dialektischen Spannung zwischen der asketisch-gnostisch-mystischen und der leiblich-sakramental-kirchlichen Dimension christlicher Existenz.

Am Ende dieses Kapitels bleibt noch zu fragen, ob Peterson, der es auf Erden nicht "fertigbrachte", ein Mönch zu werden, als Mystiker bezeichnet werden könnte. Berichte von himmlischen Entrückungen finden sich in seinem Nachlaß nicht. Gleichwohl sind viele Erfahrungen Ausdruck einer gewissermaßen mystischen Veranlagung: das Bekehrungserlebnis am Studienbeginn, etliche Zeugnisse eines quasi-mystischen Enthusiasmus im zweiten Tagebuch, aber auch erdrückender Schulderfahrungen, mystisch ge-

543 5. Vorlesung, Passus ist gestrichen.

544 Vgl. Fragmente, 89, wiederum in einer Auslegung von Joh 2,19: "Wenn Gottes Name über uns genannt ist, so bedeutet das, daß unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem der Name Gottes genannt wird." Vgl. dazu auch oben S. 170.

545 Vgl. die Darstellung "L'immagine di Dio in S.Ireneo" (1941, Bibl. Nr.152), 54. Y. Congar hoffte, Peterson selbst würde einmal eine solche Theologie vorlegen, vgl. Rez. Marginalien zur Theologie, in: Vie spirituelle 95 (1956), 528.

546 Vgl. oben S. 398 f.

547 Von diesem Traum berichtet Quispel, Encratism, a.a.O. 36; der Psychiater Bernard habe ihm von diesem Traum Petersons erzählt (Mitteilung an mich vom 6.12.1990). Bei dem niederländischen Gelehrten, der hier den "gnostischen Dämon" verkörpert, handelt es sich um Quispel selbst, von dessen Persönlichkeit auch R. van den Broek schrieb, sie habe "viel von einem *gnostikos* an sich", vgl. Einleitung zur Festschrift für G. Quispel, Studies in Gnosticism, a.a.O. IX.

548 So die Deutung von Quispel, Encratism, a.a.O. 36.

färbte Wahrnehmungen von Naturphänomenen, schließlich das im Inneren der "Walnuß" geführte Gespräch mit Gott in den "Fragmenten"⁵⁴⁹. Auch Petersons Methodik der theologischen und wissenschaftlich-historischen Wahrnehmung weist eine gewissermaßen "mystische" Komponente auf, insofern es ihm darum ging, sich in einer Art von asketischem Akt von allen eigenmächtigen Konstruktionen des eigenen Geistes zu befreien, um den "Wesenheiten" selbst Raum zur Entfaltung zu schaffen⁵⁵⁰. Diese Form von Empfänglichkeit konnte sogar bis zu einer Inspiration führen, in der ihm einmal die Meditation "Der Reiche und der Arme" zugefallen sei⁵⁵¹. Seine religiösen Erfahrungen unterscheiden sich materiell vielleicht nicht von den Erfahrungen anderer "Kundschafter der Existenztiefe" (Karl Pfleger), das Besondere liegt vielmehr in der Art ihrer Interpretation. Peterson empfand seine Anfechtungen, Versuchungen und Depressionen, den Sog des Chaotischen und den Hang zur Eitelkeit als Ausdruck dämonischer Bedrückung; in der Sehnsucht nach Askese und Geistesklarheit hingegen und im Streben nach genauer, differenzierter Wahrnehmung und "diskreter" sprachlicher Darstellung, in der Empfindung der transzendenten Seite der Natur und im Drang zum mystischen Lobpreis, in den alle Theologie münden sollte, meinte er die geheimen Wirkungen der Engel Gottes zu spüren. Seine Theologie der Engel und der Mystik entsprang demnach nicht nur der Spekulation, sondern auch tiefer existentieller Erfahrung. Die Frage, ob Peterson ein Mystiker gewesen sei, wird man am besten vorsichtig mit einer seiner eigenen Formulierungen beantworten: Seine Frömmigkeit und theologische Erkenntnis hatten gewiß "eine der Mystik zugewandte Seite"⁵⁵². Mit der Bemerkung, Peterson sei ein Mann gewesen "ascetically minded and mystically gifted who was also married", hat M. Molyneux die Spannung in Petersons Leben und Theologie gut getroffen⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Vgl. *Fragmente*, 91 f. Charakteristisch aber auch hier die Umkehrung innerhalb dieses Fragments hin zur Betonung des leiblichen "Außen", das für Gott das "Innen" sei.

⁵⁵⁰ Vgl. näher dazu oben S. 354 f.

⁵⁵¹ Vgl. *Schlier*, Peterson, a.a.O. 269.

⁵⁵² Der Lobpreis der Engel und der mystische Lobpreis, 141; *Buch von den Engeln*, 372.

⁵⁵³ Erik Peterson on Theology and the Church, a.a.O. 7.

IX. GESCHICHTE UND ESCHATOLOGIE

"Unter allen Lebensfragen der Wissenschaft mag es kaum eine andere geben, die seit der Forderung der Aufklärung, alle theologischen Elemente aus den Schranken der Wissenschaft fernzuhalten, schwieriger sein mag als die nach dem Sinn der Geschichte."¹

1. Christentum und Geschichte

a) Vor dem Problem des Historismus

Zur Theologie habe ihn die Einsicht geführt, daß die Geschichte, für sich betrachtet, ein "sinnloses Rätsel" darstelle, hat Erik Peterson im Eintrag des Bonner Album Professorum bekannt². Dabei wurde der Umgang mit der Geschichte - im methodischen Problem ihrer Erforschung und Darstellung sowie in der Deutung ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben - für ihn zu einer seiner wichtigsten Lebensaufgaben.

Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, noch zur Hochblütezeit der historischen Forschung, hatte sich in den Werken beispielsweise Friedrich Nietzsches oder Jacob Burckhardts die "Krisis des Historismus"³ angekündigt, die dann in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die akademische Welt voll erfaßte. Bekanntlich fallen unter den Begriff des Historismus verschiedene Aspekte der Historisierung des Geisteslebens im 19. Jahrhundert. Karl Heussi unterschied zwischen einem Historismus, der von selbstgenügsamer, undogmatischer Anhäufung und Verarbeitung von historischem Material gekennzeichnet ist, einem polemischen Begriff von Historismus, der "die eigene philosophische oder theologische Gesamtauffassung gegenüber den Ansprüchen des geschichtlichen Denkens" sicherstellen sollte und einem Historismusverständnis als unpolemischer Charakterisierung jener Geisteshaltung, die, so Troeltsch, vom Faktum der grundsätzlichen Historisierung unseres Wissens und Denkens ausgeht⁴.

Erik Peterson hat sich mit allen diesen Spielarten des Historismus auseinandergesetzt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich seine Kritik sowohl an bestimmten Spielarten idealistisch inspirierter Geschichtsdeutung wie an antiquarischer Sammelei zu meist implizit vollzog, nämlich in akribischer Einzelforschung (z.B. in begriffsgeschichtlichen Studien) verbunden mit ausgesprägtem Bewußtsein für die Problematik der Interpretation geschichtlicher Daten⁵. Auch von seinen Versuchen eines spezifisch theologischen Verständnisses der Geschichte des Urchristentums war bereits ansatzweise die Rede⁶. Im folgenden soll nun sein eigener theologischer Geschichtsbegriff in Genese und Gestalt im Mittelpunkt des Interesses stehen. Petersons Bibliographie weist keine ausführliche systematische Behandlung des theologischen Problems der Geschichte auf. 1929 arbeitete er einige Zeit an einer Studie zum Begriff "historia", gab dieses Projekt jedoch

¹ F. Overbeck, Christentum und Kultur, a.a.O. 5.

² Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 240.

³ So der Titel des bekannten Buches von K. Heussi, Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932.

⁴ Vgl. ebd. 6 ff; ähnlich H. Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel, a.a.O. 19 ff. Vgl. weiter dazu G. Scholz, Art. Historismus/Historizismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 1141-1147; J. Mehlhausen, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/2, in: TRE Bd. 12 (1984), 643-658, insbes. 652 ff.

⁵ Vgl. oben S.297 f.

⁶ Vgl. oben Kap. VI.3.c.

im Blick auf die dazu erforderlichen zahlreichen Einzeluntersuchungen wieder auf⁷. Seine Vorlesungen und Aufzeichnungen des Nachlasses wie seine Veröffentlichungen sind aber so stark durchsetzt von der Frage nach der Geschichte, daß man aus ihnen ein vielseitiges Bild seiner Geschichtsauffassung gewinnen kann. Ein Blick in die Lektürehefte zeigt darüberhinaus, daß Peterson sowohl mit vielen Werken der Vertreter der Historischen Schule als auch deren Kritiker vertraut war; schon in seinen Studienjahren verfolgte er z.B. die zeitgenössischen Versuche Windelbands und Rickerts, zu einer historischen Begriffsbildung zu gelangen⁸. Von der Faszination, die die Geschichtsphilosophie Diltheys zeitweilig auf ihn ausübte, wurde bereits berichtet⁹.

b) Sören Kierkegaard

Petersons kritische Einstellung zur Historiographie im allgemeinen und zur historischen Behandlung des Christentums im besonderen nährte sich zunächst von den Ansichten einiger prominenter Kritiker des Historismus im 19. Jahrhundert. Als erster ist hier nochmals Kierkegaard zu nennen. Dieser verwarf zum einen die Betrachtung des Christentums als "historisches Aktenstück" und die sich von Generation zu Generation hinschleppenden Versuche, über historische Studien der Wahrheit des Christentums näherzukommen¹⁰, zum anderen die spekulative Sichtweise, in der das Christentum als ein "historisches Phänomen" erscheint, das nun philosophisch auf den Begriff zu bringen sei¹¹. Kierkegaards gegenläufige Betonung der Existenz des Einzelnen, die nun in ihrer unendlichen Interessiertheit an der eigenen Seligkeit den Sprung in die Gleichzeitigkeit mit Christus wagen müsste, haben wir im Hinblick auf Petersons Theologie bereits erörtert¹².

c) Friedrich Nietzsche

Weitere Anregungen hat Peterson von seiner eingehenden Lektüre Nietzsches erhalten. Die verstreuten Verweise auf Nietzsche, die sich allenthalben beispielsweise in den Vorlesungen finden, zeigen, daß er in vielem dessen Kritik am Christentum stattgegeben hat - nur war er der Ansicht, daß jenes Christentum, das Nietzsche zu Recht angegriffen habe, eine moralistische Verfälschung aus dem 19. Jahrhundert darstellte. Verschiedene Äußerungen Petersons zum Problem der Geschichte lassen vermuten, daß Nietzsches kritische Anmerkungen zum "Nutzen und Nachteil der Historie"¹³ bei ihm einigen Eindruck hinterlassen hatten. In einer frühen Tagebucheintragung¹⁴ beispielsweise reflektierte er darüber, daß "das historisch antiquarische Interesse unserer Zeit" keineswegs etwas besonders Rühmliches sei, sondern nur Ausdruck einer inneren Schwäche. Vergeblich mühe

7 Vgl. Peterson an Carl Schmitt, 23.12.1929. Die Mappe mit einer ersten Materialsammlung zu diesem Begriff ist im Nachlaß erhalten.

8 Diese Namen tauchen gelegentlich im 2. Tagebuch auf, vgl. dazu auch oben S. 69.

9 Vgl. oben S. 77, 269.

10 Vgl. Unwissenschaftliche Nachschrift I, 18 ff.

11 Vgl. ebd. 46 ff.

12 Vgl. oben Kap. IV. 3.-6.

13 Ich zitiere diesen Part der "Unzeitgemäßen Betrachtungen" im folgenden nach der Werkausgabe von G. Stenzel, Erlangen o.J., Bd. II, 29-74.

14 Vom 5.5.1911.

man sich, diese Schwäche mit dem "Flickwerk" des historischen Studiums zu überwinden: "Es beweist nur, daß unsere Zeit nicht mehr fähig ist, aus *sich* zu schaffen." Nietzsche hatte ähnlich der antiquarischen Geschichtswissenschaft bescheinigt, sie könne bestenfalls Leben bewahren, aber nicht zeugen, wenn sie nicht gar, von Moderluft umgeben, zum rastlosen Zusammenscharren des einmal Dagewesenen entarte!¹⁵.

Anfang der 20er Jahre kritisierte Peterson in seiner ersten Kirchengeschichtsvorlesung¹⁶ die Erziehung zum historischen Fatalismus als Konsequenz der gegenwärtigen protestantischen Geschichtsschreibung; sie führe zur rückgratlosen Verbeugung vor allem Dagewesenen. Auch Nietzsche hatte diesen in scheinbare "Objektivität" sich verkleidenden Fatalismus in seiner Hegelkritik angegriffen¹⁷. Hegel hätte "in die von ihm durchsäurten Generationen jene Bewunderung vor der 'Macht der Geschichte' gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen" führe. "Wer aber erst gelernt hat, vor der 'Macht der Geschichte' den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesischemechanisch sein 'Ja' zu jeder Macht". Nietzsche hatte als natürliches Rezept gegen die "historische Krankheit" das Unhistorische und Überhistorische empfohlen, das für ihn jener "umhüllenden Atmosphäre" ähnlich war, "in der sich Leben allein erzeugt"¹⁸. Peterson hingegen empfahl in Anlehnung an Kierkegaard den Mut zur Entscheidung des Glaubens, da allein solche Entscheidungen und nicht die mit scheinbarer Naturnotwendigkeit ablaufenden Entwicklungen es seien, die das historische Leben bewegen und in seiner Richtung bestimmen:

"Es gehört zur Schande unserer gegenwärtigen Theologie, daß die Kirchenhistoriker es vielfach für ihren Beruf ansehen, ihre Zuhörer zum historischen Fatalismus zu erziehen, daß sie ein historisches Ereignis schon dadurch vor dem Geiste für gerechtfertigt halten, daß es einmal dagewesen ist. Dieser heillose Respekt vor allem, was einmal da war, es sei nun gut oder böse, wahr oder unwahr, führt zu jener unterschiedslosen Verherrlichung alles Gewesenen, zu jener schmeicheleichen Anbetung alles dessen, was einmal im historischen Sinne Macht und Realität geworden ist, daß wir dadurch allem menschlichen Geschehen gegenüber widerstandslos werden, daß die Feigheit vor der Entscheidung überhandnimmt und daß die Gesinnungslosigkeit mit dem Mantel angeblich historischer Objektivität ihre Blöße zu verdecken sucht (Lamprecht - Tröltsch). Wenn schon vom ethischen Standpunkt aus diese Geschichtsbetrachtung verwerflich erscheint, um wieviel mehr von jener christlichen Warte aus, für die selbst die edelste Entscheidung, das wertvollste historische Geschehen wertlos erscheint, wenn es nicht vor den Augen Gottes geschehen ist - für jene christliche Erkenntnis, die sich nicht einfach vor dem beugt, was im Sinne des historisch Bedeutsamen einmal Macht, Ansehen und Erfolg errungen hat, sondern die dessen gewiß ist, daß Gott die Gewaltigen vom Stuhle stößt und die Niedrigen erhebt (Luk 1,52). Jener Geist, der die neuzeitliche Kultur bewirkt und die Gestaltung der neueren Geschichte bestimmt, jener Geist, der dem Menschen eine falsche Rolle zuwies, in der er zuerst stotterte, um dann elend in ihr stecken zu bleiben - wie ein schlechter Schauspieler -, jener Geist hat uns lange genug geöff't als daß nicht auch wir an den Hochschulen seine Hohlheit zu erkennen vermöchten und darum auch in aller Öffentlichkeit dagegen zu zeugen vermöchten."¹⁹

15 Vgl. Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 41.

16 Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts (SS 1921), 5. Vorlesung.

17 Vgl. Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 64.

18 Vgl. ebd. 71, 33.

19 Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts, 5. Vorlesung.

d) Franz Overbeck

Friedrich Nietzsche meinte, man könne exemplarisch für alles Leben am Christentum lernen, "daß es unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung blasiert und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, das heißt gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christentum auflöst und dadurch vernichtet"²⁰. Gleicher Ansicht zeigte sich Nietzsches Basler Freund, der Kirchenhistoriker Franz Overbeck (1837-1905). Overbeck hatte bereits 1873 mit einer Streitschrift "Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie"²¹ den Irrtum seiner Zunftgenossen angegriffen, daß die Theologie "des Christentums auf historischem Wege wieder gewiss werden könne, was jedoch, wenn es gelänge, höchstens eine Gelehrtenreligion ergäbe"²². Analog zu Nietzsches Forderung einer "kritischen Historie", die die Vergangenheit in peinlicher Befragung vor Gericht zieht, verurteilt, zerbricht und auflöst, um wieder Leben zu ermöglichen²³, forderte Overbeck gegenüber der apologetischen und liberalen Theologie eine kritische Theologie, die selbst zwar nicht religiös motiviert sei, gerade darin aber vielleicht dem Christentum dienen könnte, indem sie es vor den verfälschenden theologischen Anpassungsversuchen an die moderne Welt zu schützen verstünde²⁴.

In letzter Zuspitzung findet sich diese Kritik in den 1919 von C.A. Bernoulli unter dem Titel "Christentum und Kultur" herausgegebenen Partien aus dem Nachlaß Overbecks. Christentum und Geschichte sind hier schlechthin unvereinbare Größen. Das Christentum habe in seinem Ursprung seine Identität aus der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie Christi bezogen, sei nach Ausbleiben dieser Parusie nur ganz gegen den eigenen Willen geschichtlich geworden²⁵ und damit zwangsläufig der alles verschlingenden Macht der Geschichte unterlegen, die "überall zu den Grenzen des Christentums" hinauswachse²⁶: "Die Welt ist es, die sich behauptet hat, nicht die christliche Erwartung von ihr."²⁷ Sei die Theologie selbst seit ihren Anfängen bereits der "Satan der Religion" gewesen²⁸, so leisteten in der Gegenwart Overbecks die historisch orientierten Apologeten des Christentums diesem Ende des Christentums erst recht Vorschub²⁹. Der Christ und der Historiker waren für Overbeck unvereinbare Größen³⁰, und er selbst hatte sich für die Historie entschieden. Obwohl er innerlich sowohl mit dem Christentum, das er ohne jeden Vorbehalt bis auf weiteres auf sich beruhen lassen wollte³¹, wie auch mit der Theologie längst fertig war, hat er Jahrzehnte lang sein Amt als Historiker in einer theologischen Fakultät weiter ausgeübt³². Der "Nachweis des finis Christianismi am modernen Christentum" schien ihm eine Aufgabe zu sein, die seine eigenen Kräfte über-

20 Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 56.

21 Vgl. die 3., unveränderte Auflage (Darmstadt 1963) der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Ausgabe, Leipzig 1903.

22 Ebd. 36.

23 Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 42.

24 Vgl. Christlichkeit, a.a.O. 109 f.

25 Vgl. Christentum und Kultur, a.a.O. 7 ff.

26 Ebd. 7.

27 Ebd. 72.

28 Ebd. 13.

29 Ebd. 9.

30 Vgl. ebd. 8.

31 Vgl. ebd. 291.

32 Vgl. ebd.

stieg³³. Hinsichtlich der letzten Fragen des Menschen hatte er sich "einer irreligiösen, streng skeptischen Weltbetrachtung"³⁴ verschrieben, die er auch als die einzig ehrliche Haltung für einen Geschichtswissenschaftler betrachtete:

"Gerade weil die Geschichtsschreibung eine in Hinsicht auf ihre Resultate so problematische Wissenschaft und ihr sicheres Wissen so verlegt ist, erscheint der *Skeptizismus* als die einzige Denkart, die sich wirklich mit ihr verträgt, Skeptizismus auch als die einzige Philosophie, mit der sie verbunden werden kann."³⁵

Franz Overbeck wurde erst 15 Jahre nach seinem Tod in der deutschsprachigen Theologenschaft wieder stark beachtet, vor allem, weil Karl Barth, beeindruckt von den in "Christentum und Kultur" 1919 veröffentlichten Bemerkungen Overbecks, diese Gedanken im Kampf gegen die liberale Theologie seiner Zeit benutzte³⁶. Erik Peterson kannte die Schriften Overbecks allerdings schon wesentlich länger als Barth:

Im Frühjahr 1916 berichtet Otto Schmitz Peterson von seiner Lektüre der Kanongeschichte Overbecks³⁷, ein Jahr später äußert er sich kritisch über den polemischen Tonfall und den "Mangel an Pietät" in den (Streit-)Schriften Overbecks und Paul de Lagardes³⁸. Peterson, der weniger irenisch veranlagt war als Otto Schmitz, scheint sich an diesem Tonfall eher ergötzt zu haben. 1918 bittet Schmitz Peterson, bei seinem nächsten Besuch Overbecks Schrift "Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie"³⁹ mitzubringen⁴⁰. In einem der mittleren Lektürehefte aus Petersons Studienjahren findet sich die Abschrift einer Passage aus "Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie"⁴¹, in der Overbeck mit der Kultur- und Bildungsvergötzung des zeitgenössischen Protestantismus und der modernen Theologie liberaler wie apotheotischer Spielart erbarmungslos abrechnet. In dieser von Peterson notierten Passage diagnostizierte Overbeck einen Grundschaten der modernen Theologie darin, daß die Theologen ohne alle Anschauung, Erfahrung und innere Überzeugung zu viel redeten, ohne zu fühlen, "ein wie verräterisches Ding die menschliche Rede ist"⁴². Im letzten Lektüreheft Petersons findet sich ein Passus aus einer Abhandlung Overbecks über die Bischofslisten, der den inflationären Gebrauch der Worte "wesentlich", "eigentlich", "offenbar" kritisiert. Ein weiteres Zitat Overbecks ist dem Opus Bernoullis über Overbeck und Nietzsche entnommen⁴³; es handelt vom Parasitendasein, das die Theologie am gedeckten Tisch der Wissenschaften friste. Auch in seinen Vorlesungen hat Peterson gelegentlich auf Overbeck verwiesen⁴⁴.

Peterson kannte demnach Overbecks historische und thelogiekritische Abhandlungen ziemlich gut. Er teilte Overbecks Spott über jenen Typ von Christ, der nur leben zu kön-

33 Vgl. ebd. 289.

34 Ebd. 294.

35 Ebd. 11.

36 Barth lernte Overbeck erst durch diese Veröffentlichung kennen, vgl. E.Jüngel, Die theologischen Anfänge, in: ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982 (= Ökumenische Theologie, 9), 61-126; 65.

37 Zur Geschichte des Kanons, Chemnitz 1880; vgl. Schmitz an Peterson 20.4.1916.

38 Anlässlich seiner Lektüre von Overbecks nachgelassenem Werk (hrsg. v. C.A.Bernoulli) über das Johannes-Evangelium (Das Johannevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, Tübingen 1911), vgl. Schmitz an Peterson, 20.5.1917.

39 Basler Antrittsvorlesung von 1870, gedruckt Basel 1871 und 1875.

40 An Peterson, 6.3.1918.

41 Da die von Peterson notierte Seitenzahl mit derjenigen der Neuauflage von 1903, die um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrt war, nicht übereinstimmt, ist anzunehmen, daß er die erste Auflage vor sich hatte. Overbecks 1903 angefügte Selbstdeutung hat er vielleicht später noch zur Kenntnis genommen.

42 Vgl. Christlichkeit (Ausgabe 1963), 49 f.

43 C.A.Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, 2 Bände, 1908.

44 Beispielsweise in der Einleitung zum Johannes-Evangelium (Ms S. 22 f) auf Overbecks Charakterisierung dieses Evangeliums (vgl. Das Johannevangelium, Tübingen 1911); vgl. weiter auch oben S. 156.

nen meint, wenn er zugleich ein moderner Mensch sein darf⁴⁵. Es erstaunt daher nicht weiter, daß manch einer sich angesichts Petersons an Overbeck erinnert fühlte. Einem Eindruck Karl Barths von 1921 zufolge trieb Peterson damals Kirchengeschichte ganz im Stile Overbecks, doch könne er eines Tages "mächtig explodieren"⁴⁶. Eine nähere Erklärung dieses Eindrucks liefert Barth hier leider nicht; vielleicht sah er in Peterson jemanden, der, bedrängt von letzten Fragen, in seinen kritischen Anmerkungen wie Overbeck zum Schlage einstweilen nur weit ausholte⁴⁷, diesen Schlag aber in Zukunft, anders als Overbeck, auch wirklich ausführen könnte. Jahre später schrieb Barth von seinen einstigen Bedenken, daß Peterson "an einer Outsiderstellung im Style Overbecks" nicht vielleicht zu viel Vergnügen gefunden hätte, als daß er sich selbst in einen bestimmten kirchlichen Zusammenhang wollte einbinden lassen⁴⁸. Auch Peterson selbst scheint sich in bestimmter Hinsicht zeitlebens mit Franz Overbeck verglichen zu haben; G. Quispel schreibt zu Recht, daß Overbeck auf Peterson einen tiefen und bleibenden Einfluß ausgeübt habe⁴⁹. Von den Ansichten Overbecks wird im folgenden noch häufiger zu sprechen sein, da sie für Petersons Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte einen sehr reizvollen kontrastiven Hintergrund abgeben.

2. Vom Schmerz, ein Historiker sein zu müssen

a) Petersons Einstieg in die Kirchengeschichte

Peterson erhielt 1920 auf eigenen Antrag die *venia legendi* für das Fach der Kirchengeschichte. Der Zweitgutachter seiner Promotions- und Habilitationsschrift, Walter Bauer, hegte leichte Bedenken, ob eine solche spezielle Arbeit wie "Heis Theos" wohl "die Lehrbefähigung für das Gesamtgebiet der Kirchengeschichte" erweise⁵⁰. Um diese Zweifel auszuräumen, wurde Peterson im mündlichen Examen auf Herz und Nieren in kirchen- und theologiegeschichtlichen Fragen geprüft⁵¹. Im nachhinein haben sich die Zweifel an seiner Lehrbefähigung gewiß auch angesichts seiner gewaltigen Arbeitsleistung in den Kirchengeschichtsvorlesungen als unbegründet erwiesen. Die Last der Materie, unter der der junge Dozent nicht wenig stöhnte, erschwerte sich noch dadurch, daß er gleich im Sommersemester 1921 auch noch den erkrankten Nathanael Bonwetsch vertreten und deshalb den Stoffumfang seiner Vorlesung erweitern mußte⁵².

45 Vgl. Nachwort zur "Christlichkeit", a.a.O. 213. Vgl. bei Peterson das Vortragsmanuskript über Kirche und Theologie der Gegenwart (ca. 1924): "Alle positive Theologie der Gegenwart ist 'modern positiv' und ruht auf der Voraussetzung: moderner Mensch und doch ein Christ. Aber in diesem 'und doch ein Christ', in dieser Zusammenkopplung eines so nichtssagenden und nichtswürdigen Ausdrucks 'modern' mit dem, was man positive d.h. auf Offenbarung sich gründende Theologie nennt, steckt ein Fehler. Man braucht nur einmal statt des Ausdrucks positive Theologie Offenbarungstheologie zu sagen, um die Unmöglichkeit, von 'moderner Offenbarungstheologie' zu reden, einzusehen."

46 Barth an Thurneysen II, 6.11.1921, Briefe II, 6.

47 Vgl. Barth, Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie (zuerst München 1920), in: ders., Die Theologie und die Kirche, München 1928 (= Gesammelte Vorträge, 2), 1-25; 3.

48 Vgl. Barth an Peterson, 2.1.1931.

49 Vgl. Encratism, a.a.O. 40. Vgl. dazu auch unten S. 719 f.

50 Vgl. dieses Zitat aus dem Gutachten auch bei Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 84.

51 Nämlich von den Professoren Bonwetsch, Bauer, Stange und Titius. Vgl. einen entsprechenden Vermerk unter dem Dissertationsgutachten von Bonwetsch, 16.3.1920.

52 Laut Vorlesungsverzeichnis sollte Bonwetsch in diesem Semester über die Geschichte der Kirche seit der Reformation lesen.

Peterson hatte sich die Kirchengeschichte nicht aufgrund besonderer Neigung zum Gebiet seiner Vorlesungstätigkeit erwählt. Noch 1918 bekannte er Theodor Haecker gegenüber, bislang aus einer "gewissen Scheu" heraus keine zusammenhängende Kirchengeschichte studiert zu haben, vor allem keine Darstellung der Reformationsgeschichte, die ihm, besonders in protestantischer Deutung, "der unsympathischste Teil der Kirchengeschichte" zu sein schien⁵³. Er hat sich dem historischen Fach dann unter dem Aspekt verschrieben, daß es ihm hier noch am ehesten möglich wäre, einen Lehrauftrag zu erhalten und der ungeliebten Notwendigkeit des Geldverdienens nachzukommen; das belegt ein mitfühlender Brief von August Albers:

"Ich verstehe Deinen Schmerz, Historiker sein zu müssen, pecuniae causa, weil Du nicht wie Overbeck Skeptiker bist, sondern weil es Dich zieht, ein Nachfolger Jesu zu werden und Dir die ganze Geschichte als Verrat Jesu erscheinen muß. Lieber Freund, ringe mit diesem Problem, das Dir als Lebensaufgabe gestellt ist. Du nimmst es ja nicht leichtfertig, Du machst es Dir ja nicht leicht, sondern Du faßt es als Dein ernstestes Lebensproblem auf. Hier bleibt uns Menschen nichts übrig, als in Furcht und Zittern zur Gnade hinzuflehen."⁵⁴

In diesem Briefausschnitt wird schon die ganze Spannung fühlbar, unter der Peterson als Kirchenhistoriker stand: Der Blick in die von Irrtum, Lüge und Gewalt gekennzeichnete Geschichte war ihm alles andere als geistliche Erbauung oder Versicherung der Wirklichkeit des Christentums; er wollte aber dennoch nicht dem Historiker Overbeck auf dem Weg zur Endstation des Skeptizismus folgen. Er hat sich in den folgenden Jahren die Durchdringung und die Präsentation des geschichtlichen Stoffes in der Tat nicht leicht gemacht. Sein Bemühen, den Studenten die innere Problematik der Geschichte und ihrer Deutung verständlich zu machen und zugleich die Grenzen wie auch die besondere Würde der kirchengeschichtlichen Disziplin aufzuzeigen, spiegelt sich in den Vorreden, die er seinen ersten geschichtlichen Vorlesungen (Religionsgeschichte des Hellenismus, WS 1920/21; Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts, SS 1921; Geschichte der Alten Kirche, WS 1921/22) jeweils voranstellte.

b) Einleitung zur "Religionsgeschichte des Hellenismus" (WS 1920/21):
Die Unvereinbarkeit von Christentum und Geschichtsschreibung

Auf seine erste Vorlesungsstunde hat Peterson besondere Mühe verwandt⁵⁵. Sie ist in der stilistisch-rhetorischen Fassung ebenso brillant wie durchdacht in der dialektischen Bewegung der Gedankenführung, die an keinem Punkt halt macht, sondern einen jeden in einem neuerlichen Anlauf wieder in Frage stellt und vertieft. Sie beginnt mit einer Ortsbestimmung der Geschichtswissenschaft in der Gegenwart und führt über einige Refle-

⁵³ An Haecker, 28.7.1928.

⁵⁴ An Peterson, 3. bzw. 20.3.1920. Der letzte Satz ist wiederum Kierkegaard entlehnt.

⁵⁵ Neben der handschriftlichen Fassung des Vorlesungsmanuskriptes, in der sich noch einige aktuelle Bezüge auf die Göttinger bzw. Bonner Situation finden, gibt es einen maschinenschriftlichen Durchschlag von 14 1/2 Seiten. Vermutlich stammt diese Abschrift von Albers, da Maschinentyp wie Seitengestaltung denen der erwähnten Aufsätze von Albers selbst gleichen (Peterson hat zeit seines Lebens mit der Hand geschrieben). Peterson hat in dieser Fassung noch einige Korrekturen und die Überschrift angebracht: "Erste Vorlesung als Privatdozent in Göttingen"; ich zitiere aus dieser Textfassung. Auch Theodor Haecker erhielt den Text; Peterson fügte in seinem Begleitbrief einige selbstkritische Bemerkungen hinzu - die negativen Aussagen dieser Vorlesung seien ihm besser gelungen als die positiven - und berichtete, daß diese Einleitung ihm "bei den Studenten den Vorwurf allzu großer Abstraktheit eingetragen hat" (an Haecker, 22.12.1920).

xionen zum Motiv der Kirchengeschichtsschreibung zu einem christologisch zentrierten Schlußteil. Im folgenden können nur einige zentrale Gedanken dieses kleinen Traktates referiert und besprochen werden.

Peterson fühlte sich zu Beginn seiner Laufbahn als Historiker ziemlich isoliert unter seinen jüngeren theologischen Kollegen, die der Geschichtswissenschaft weitgehend den Rücken gekehrt hatten. Dieses Empfinden veranlaßte ihn wohl zu der einleitenden Aussage, daß sich neuerdings der Historiker in seinem Tun gegenüber dem gestärkten Selbstbewußtsein der Philosophen und Systematiker zu rechtfertigen habe. Die Zeit der von der naiven Zuversicht der Naturwissenschaftler und Historiker gezeichneten Weltbilder sei vorbei. Man habe die Relativität dieser Weltbilder erkannt und sich davon überzeugt, daß durch die Resultate aller Einzelwissenschaften doch niemals "die Wahrheit, auf die unser Geist angelegt ist", gefunden werden könnte. Der Historiker mußte einsehen, daß seine Tätigkeit im Rang der Werte selbst nicht die höchste Stufe einnimmt, sondern daß sie sich durch eine Verbundenheit mit den höchsten Werten rechtfertigen müsse. Hinfällig sei ebenso eine Geschichtsphilosophie nach Art Hegels oder Spenglers, die in ihrer Götterähnlichkeit den "eigenen Geist mit den Weltgeist" verwechselten, wie auch eine empirisch arbeitende historische Wissenschaft, die alle Fakten für gleich wesentlich hält. Zunächst plädierte Peterson angesichts dieser Alternativen für eine geistige Durchdringung der geschichtlichen Welt, ohne daß die Historie dabei in die Zwangsjacke der Spekulation gezwungen werden dürfe.

In einem zweiten Schritt befaßte sich Peterson mit dem Sinn der Geschichtswissenschaft. *Lernen* könne man aus der Geschichte gar nichts, da die Idealität der Vergangenheit von der Realität der Gegenwart immer durch eine "unübersteigbare Kluft" getrennt sei; jede Generation könne nur aus ihren eigenen Erfahrungen lernen. An den Schulen unterrichtet werde das Fach der Geschichte, genau gesehen, doch nur, um die "begeisternde Macht geschichtlicher Vorbilder" der politischen Erziehung dienstbar zu machen. Die ernüchternde Wahrheit des Historischen interessiere in dieser Art der enthusiastischen Geschichtsbetrachtung gar nicht. In gewissem Sinne gelte das nun auch für die Kirchengeschichtsschreibung, fänden doch die Kirchen in ihrer Geschichte ebenfalls Erinnerungsbilder von suggestiver Kraft (z.B. die katholische Kirche in den Märtyrern, die protestantische Kirche im Wormser Auftritt Luthers), in denen sie ihr jeweiliges Wesen erkennen und "Enthusiasmus und Heroismus" in ihren Anhänger erwecken wollen.

Frage man darüberhinaus nach dem Grund, warum die Kirche überhaupt dazu übergang, ihre Geschichte niederschreiben zu lassen, so könne man nur antworten, sie habe sich darin selber behaupten und rechtfertigen wollen. Die Entstehung der ersten Chroniken verdanke sich antichilastischen Ursachen:

"Es ist augenscheinlich, daß die Kirchengeschichtsschreibung ihren Ursprung nicht einem religiösen Motive verdankt - man wüßte auch gar nicht, wo dieses läge - sondern viel eher dem anti-religiösen Gedanken, wonach die Kirche in der Welt heimisch werden dürfe, da das Ende der Welt noch ferne sei."

Mit den weltlichen Waffen der Geschichtsschreibung habe die Kirche die Weltlichkeit ihrer eigenen Existenz rechtfertigen und schützen wollen. Parteilich sei jede Art von Kirchengeschichtsschreibung: Nicht nur jede Sekte habe ihre eigene hervorgebracht, sondern auch jede Konfession und Teilkirche, ja sogar einzelne theologische Schulen. Doch

sollte eigentlich gerade der evangelische Christ, der den "Idealismus einer empirischen kirchlichen Idee" ablehne, auch diesen sich vielgestaltig äußernden Idealismus der kirchengeschichtlichen Darstellung, ja überhaupt eine Rechtfertigung der Vergangenheit von sich weisen. Aus dieser Aporie könne man nun zu der Ansicht gelangen, daß grundsätzlich der Historiker kein Christ und der Christ, der das Vergangene ins Licht seines gegenwärtigen Lebens mit Gott zu heben suche, kein Historiker sein könne. Versuche zu einem Kompromiß zwischen diesen Gegensätzen hält Peterson für zu oberflächlich und erklärt, man dürfe eben nicht "mit klarem Bewußtsein und gutem Gewissen in dieser Weise eine religiöse und eine antireligiöse Betrachtungsweise miteinander verknüpfen".

Geschichtswissenschaft sei mit einem Bekenntnis der Schuld, die dem idealisierenden menschlichen Bewußtsein selbst anhafte, einzuleiten. Das geschichtliche Bewußtsein sei die Quelle eines immer neuen Sündenfalls. Geschichtlich forschen und denken dürfe der Christ allein deshalb, weil dieses Bewußtsein ins göttliche Bewußtsein aufgenommen wurde, oder - wie Peterson sogleich präzisierte - weil Gott "in der Zeit Mensch geworden ist und an dem geschichtlichen Bewußtsein der Menschheit teilgenommen" habe. Dem bloßen Schreiben, idealistischen Denken und enthusiastischen Wirken des Historikers stehe das Erleben, das reelle Erfahren von Geschichte in ihrer ganzen "Realistik" sowie die Forderung und Wirkung des Glaubens auf seiten des Menschensohnes gegenüber. Gott allein wisse um die Geschichte. Jesu Christi Leiden und Aufopferung, in der er alle Gewalttat willig erduldet, bringt Peterson den Zuhörern durch ein längeres Zitat aus einer Predigt von Newman nahe. Der Historiker dürfe nie vergessen, daß diese Ereignisse und dieses Opfer der "stille Mittelpunkt" aller Geschichte seien. Damit erübrige sich auch die potentielle Frage der Studenten, was denn nun insbesondere die Religionsgeschichte des Hellenismus mit ihrem Leben zu tun habe. Auch hier gelte es, sich auf ein Wiedererkennen Christi vorzubereiten, wie es die Jünger von Emmaus erfahren hätten:

"Die menschliche Geschichte steigt oft wie ein ungeheurer Schatten vor uns auf, wir kennen seinen [Jesu Christi] Namen nicht, verkehren mit ihm und wissen doch nicht, mit wem wir es zu tun haben, bis unser Herz zu brennen beginnt und uns plötzlich die Augen aufgetan werden und wir den zu sehen bekommen, dessen Blutschweiß ein Engel auffing. Dann werden Sie erkennen, daß auch die Beschäftigung mit der Geschichte keine kühle Angelegenheit unseres Verstandes ist, sondern die Sache priesterlicher Herzen. Dann werden Sie auch das Wort von Pascal verstehen: *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde.*"

Unübersehbar haben Overbecks Reflexionen über die Unvereinbarkeit von Christentum und Geschichte in etlichen Passagen dieser Einleitung Pate gestanden. Besonders deutlich wird dieser Einfluß in Petersons Behauptung, daß sich die Kirchengeschichtsschreibung aus dem antichilastischen und apologetischen Gedanken herleite, die Kirche könne und dürfe angesichts der in die Ferne gerückten Parusie Christi in dieser Welt heimisch werden⁵⁶. Auch die Konsequenz, daß sich demzufolge der Christ und der Historiker gegenseitig ausschließen, stammt von Overbeck⁵⁷. Anklänge an dessen Gedanken

56 Vgl. auch Overbecks Schrift "Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung". Programm zur Rektorsfeier der Universität Basel, Basel 1892, unveränd. Nachdruck, Darmstadt 1965 (= Libelli, 153), 15 f, 22 ff.

57 Vgl. auch die Kennzeichnung der Position von Overbeck durch Albers im besagten Brief vom 3./20.3.1920: "Er ist Historiker, weil er kein Christ ist." Vgl. dazu Overbeck, Christentum und Kultur, a.a.O. 8: "Wer als Historiker das Christentum zu vertreten unternimmt, tut dies nur gegen den Willen des Christentums."

finden sich auch in Petersons Ansicht, daß das geschichtliche Bewußtsein Quelle eines immer neuen Sündenfalls sei⁵⁸. Schließlich kann man sich fragen, ob Petersons Klassifizierung verschiedener Haltungen der Geschichte gegenüber - die empirisch-mechanische bzw. antiquarische samt ihrem Gegenpart der philosophisch-spekulativen sowie die idealistisch-enthusiastische und die (selbst)kritische -, die Peterson wog und sämtlich für zu leicht befand, nicht den Unterscheidungen Nietzsches entlehnt ist, der zwischen der antiquarischen, monumentalistischen und kritischen Historie sowie schließlich der spekulativen Betrachtungsweise Hegels unterschied⁵⁹. Freilich wußte sich Peterson vom Standpunkt Nietzsches wie Overbecks grundsätzlich darin geschieden, daß für ihn das Zentrum der Geschichte in der Menschwerdung Gottes bestand, durch die das Geheimnis der Geschichte in Gott verborgen sei.

c) Einleitung zur Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts (SS 1921):
Der verborgene Sinn der Geschichte

Die Einleitung zur Kirchengeschichte des 17./18.Jahrhunderts beginnt erneut mit einer kleinen Apologie des kirchengeschichtlichen Faches gegenüber der Dogmatik und wendet sich dann dem Problem der Vermittlung eines inneren Verständnisses der Geschichte zwischen Lehrer und Schüler zu. Nur, wer sich selbst vor Gott erkannt habe, sei fähig, den geheimen Herzschlag der geschichtlichen Ereignisse zu vernehmen: "den Trotz der beschränkten Erfahrung, das Zerschneiden aller Stützen, den Zweifel und die Qual (...), aber auch die reine Hingabe und göttliche Ergriffenheit, (...) die Sophismen des menschlichen Geistes (...), die geheime Angst, aber auch die Sehnsucht der Müden, das Seufzen zerschlagener Herzen, das große Heimweh, das uns alle übermannt". Der menschliche Lehrer könne diese inwendige Erfahrung der *Bedeutung* von Geschichte aber nicht weitergeben⁶⁰. Alles tiefere Verstehen im theologischen Studium vollziehe sich "nicht im Medium des Professors, nicht im Geiste des Dozenten oder seiner Zuhörer (...), sondern allein im Geiste Gottes".

Eine Garantie dafür, den inneren Sinn der historischen Vorgänge zu finden, gebe es allerdings nicht. Einer der Gründe dieser Ungewißheit sei darin zu sehen, daß das Zentrum der Kirchengeschichte unserem Erkennen entzogen sei. Denn wenn es auch theologisch richtig sei, dieses Zentrum in Begriff und Sein der Kirche zu sehen, so könne man doch an diese Kirche nur *glauben* und wisse von ihr so wenig, wie man Gott verstehen könne. Gerade in einer Vorlesung, die von einer nachreformatorischen Epoche handelt, stehe man vor der ganzen Rätselhaftigkeit eines kirchlichen Gebildes, "in dem Konfessionen so wunderbar in einander verschlungen sind und sich doch für ewig von einander getrennt wissen". Die Einheit dieser Kirche, auf die sich Kirchengeschichtsschreibung beziehen sollte, war für Peterson in diesen Jahren nicht erkennbar: "Die Einheit der Kirche wie der Kirchengeschichte beruht nicht auf der apostolischen Sukzession der Bischöfe, nicht auf der Einheitlichkeit des Kirchenregiments, nicht auf der Einheit der Lehre, sondern auf der immer neuen Güte Gottes, auf der den äußeren Blicken

⁵⁸ Vgl. Overbeck, Christentum und Kultur, 181 f: "Alle Geschichtsdarstellung ist subjektiv, und das ist ihre natürliche Schwäche, die über sie verhängte Erbsünde."

⁵⁹ Vgl. Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 35 ff; 63 ff. Vgl. auch Barths Reflexionen über den "Nutzen der Historie" in: Römerbrief II, 116 ff.

⁶⁰ Einige dieser Gedanken wurden bereits oben S. 220 dargestellt.

verborgenen Gemeinschaft der Heiligen." Doch der Seher der Apokalypse, der weint, weil niemand im Himmel, auf Erden und unter der Erden würdig befunden wird, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen und zu lesen - Peterson zitiert Apk 5,2-5 -, wird vom Engel mit der Versicherung getröstet, der siegreiche Löwe aus Juda werde es vermögen⁶¹. Unserer eigenes Verständnis der Kirchengeschichte müsse immer oberflächlich bleiben, denn so wenig wir uns selbst ganz erkennen könnten, so wenig vermöchten wir auch, durch jene "chronique scandaleuse", aus der die Kirchengeschichtsschreibung weitgehend bestehe, zum tieferen Sinn dieser Wirren hindurchzustoßen. Lieblos sei das gleichwohl unverzichtbare wissenschaftliche Rasterdenken der Epocheneinteilungen, und das gelehrte Wesen von historischen Abstraktionen und Ableitungen sei "in Wahrheit nichts weiter als ein plumper Versuch, die Armut unserer Herzen zu verstecken". Gott habe eine andere Weise, das Leben der Geschichte zu betrachten, und er kenne auch jenen zweifellos wertvolleren Teil der Geschichte, von dem in keiner Chronik, in keinem Buch etwas berichtet sei, jener Teil, "der von himmlischen Akten der Liebe, von verborgenen Tränen, von großen Entsagungen, von stillen Gebeten der Menschen und von wunderbaren Erhörungen Gottes handelt".

Auch für Nietzsche und Overbeck war der eigentlich Lehrer nicht unmittelbar "die Historie" selbst resp. der akademische Lehrer. Während sie statt dessen ihre Schüler auf "das Leben" verwiesen⁶², suchte Peterson mit Kierkegaard die innere Einsicht beim "göttlichen Lehrer". Zugleich aber entfaltete er den Gedanken, daß das eigentlich Wesentliche der (Kirchen-) Geschichte dem menschlichen Forschen in die Unerforschlichkeit Gottes hinein entzogen sei. Es ist uns nicht möglich, die Bedeutung der Geschichte zu erfassen. Die Lösung des Rätsels der Geschichte ist eschatologisch suspendiert bis zum jüngsten Tage, an dem Gott es aufdecken wird.

d) Einleitung zur Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22):

Die "Unwesentlichkeit" der Geschichte

Die Einleitung, die Peterson ein Semester später seiner Kirchengeschichte des Altertums voranschickte, ist weitaus kürzer und im Ton barscher als die vorangegangenen. Er wollte gleich zu Anfang alle Erwartungen enttäuschen, aus dieser Vorlesung sei irgend etwas Wesentliches - "schön in Butterbrotpapier eingewickelt" - mit nach Hause zu nehmen. Selbst wenn er den Stoff der Vorlesung auf die Dichte eines Göschen-Bändchens zusammendrängen würde, wären diese Inhalte so unwesentlich, wie überhaupt die Geschichte der Christenheit und das eigene Christsein gemessen an Christus selbst unwesentlich sei. Unwesentlich wären die Inhalte der Vorlesung auch dann noch, wenn sie mit "frommer Leidenschaft" vorgetragen würden, denn auch die frommen Erlebnisse des Menschen seien im Grunde bedeutungslos.

Er selbst, der nur Unwesentliches vorzutragen gedenke, erhebe keinen Anspruch darauf, mit Autorität ("*exousia*") zu reden. Das habe durchaus den Vorteil, nicht zuletzt

61 Vgl. auch einen ähnlichen Gebrauch dieser Bilder vom "Schicksalsbuch" der Apokalypse im Buch von den Engeln, 337 f, 21 f.

62 Vgl. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 66, wo es heißt, daß die Historie nur im Dienste des erlernten Lebens zu gebrauchen sei; vgl. Overbeck (Christlichkeit, Nachwort 3, a.a.O. 184), der seine innere Distanz den Fragen seiner Studenten gegenüber damit begründete, "dass ihr letzter Lehrer nicht mehr ich bin (...) Ich meine das Leben und die Erfahrungen, die man in seiner Schule sammelt."

auch für die Hörer, sich dem Vorgetragenen gegenüber "ohne die Angst der letzten Entscheidung verhalten" zu können. Das Wesentliche müßten sich die Hörer schon von Gott selber sagen lassen, doch sei es nur zu gewinnen, wenn eben das Unwesentliche nicht anders als unwesentlich behandelt werde. Der Ernst, der auch diesem Unwesentlichen eigne, gleiche dem, den die Kinder bei ihren Spielen zur Schau trügen:

"Lassen Sie uns nicht altklug sein und eher von den Spielen lassen, als es in Gottes Willen liegt, lassen sie uns nicht unkindlich sein und unseres eigenen Ernstes spotten - was uns statt des Spieles gereicht wird, ist in seinem göttlichen Ernst so furchtbar, daß es besser ist, wenn keine Hand sich vorzeitig danach ausstreckt. Es hieße Gott versuchen, wenn man freiwillig und vorzeitig aufgibt, was nur Er allein uns aus der Hand nehmen darf."

Peterson kritisierte in dieser Einleitung die Anmaßung des Historikers, mit prophetischem Anspruch die menschliche Geschichte zu deuten und in ihr selbst irgend etwas "Wesentliches" zu finden. Wie Kierkegaard bekannte auch Peterson, ohne Autorität zu reden⁶³. Zugleich verteidigte er aber den Ernst, der der historisch-wissenschaftlichen Forschung zukomme - so relativ ihre Bedeutung auch gegenüber den letzten Fragen sei, vor die Gott den Menschen stelle. Man dürfe die historische Arbeit nicht überspringen mit dem Argument, daß dies doch nur "Kinderspiele" seien. Hier deutete sich bereits ein Gegensatz zwischen Peterson und seinem damals gerade angetretenen Fakultätskollegen Karl Barth an. Barth wird im Oktober 1922 in seinem berühmten Elgersburger Vortrag alles eben als "Kinderspiel" abtun, was in der Theologie nicht von einem letzten Ernst geprägt sei⁶⁴. Dieser Ernst aber bestünde darin, sich des menschlichen Unvermögens, von Gott zu reden, und der Verpflichtung, als Theologe solches dennoch zu müssen, in gleicher Weise gewärtig zu sein und gerade darin Gott die Ehre zu geben. Karl Barth hielt zudem in diesem Vortrag eine Theologie, die sich als Wissenschaft wie die anderen Wissenschaften auch verstehe, für eine unnötige Verdoppelung und äußerte die Ansicht, daß der profane Historiker auch ohne theologische Beihilfe die Urkunden der Religion mit sogenanntem "religiösen Verständnis" studieren könne⁶⁵. Es wurde schon gezeigt, daß Peterson nun gerade dieser Meinung nicht war, daß dem Historiker ohne Verwurzelung in der Theologie eine sachgerechte Behandlung der Urkunden des Christentums und seiner "Geschichte" gelingen könnte⁶⁶.

e) Im Spannungsfeld von Geschichte und Theologie

Aus diesen drei Vorreden wird deutlich, warum es für Peterson damals ein "großer Schmerz" war, Historiker sein zu müssen. Ursprünglich hatte er sich in die historische Einzelforschung vertieft, um damit den Fährnissen und Bedrängnissen theologischer und philosophischer Fragestellungen auszuweichen. Mit dem Beginn seiner Vorlesungen, in der er ganze Epochen der Geschichte zusammenhängend darzustellen und zu deuten hatte, brachen alle diese Fragen wieder auf: "Als ich dann in diesem Semester zu lesen begann, war die ganze scheinbare Ruhe erschüttert, mein Kolleg zwängte mir eine theologisch

63 Vgl. dazu oben Kap. IV.1.c.i.

64 Vgl. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, a.a.O. 151.

65 Vgl. ebd. 156 f.

66 Vgl. oben S. 339.

systematische Betrachtungsweise wieder auf und ließ eine nur mühsam verhaltene Subjektivität wieder zum Ausbruch gelangen. (...) Die Schwierigkeit liegt für mich darin, daß ich keine festen systematischen Prinzipien habe, in denen sich mir die Geistesgeschichte darstellt.⁶⁷ Keinesfalls wollte Peterson in das Fahrwasser einer idealistischen, moralischen oder kausal-genetischen Geschichtsdarstellung geraten⁶⁸. Er mißtraute allen Verknüpfungen und Deutungen, die der Historiker seiner eigenen Vernunft entnimmt. Das Geschichtlich-Individuelle sei in seiner Besonderheit "irrational", meinte Peterson in den Jahren um 1920⁶⁹; sein Sinn sei im Gedächtnis Gottes verborgen und entzogen. Die Systematisierungsversuche des Historikers erschienen ihm so als eine Vergewaltigung des Geschichtlichen, der sich allerdings auch er selbst schuldig zu machen meinte: "Selber unter dem Fluch des Abstrakten in diesem Semester. Kolleg (R.G.Hellenismus) zu abstrakt. Gegen das eigene Programm."⁷⁰ Schwankend zwischen "rationalistischer Abstraktion" und der "im Glauben geschauten Wirklichkeit" fand Peterson, er sei selbst wohl weder Wissenschaftler noch Christ⁷¹.

Er bemühte sich in den folgenden Jahren darum, dieses "Schwanken" in eine positive und fruchtbare Spannung zu verwandeln und nicht wieder aus Resignation zum (reinen) Historiker zu werden⁷². Er kämpfte an zwei Fronten: Entgegen der allgemeinen Tendenz dieser Jahre zur Ideengeschichte, Geschichtsphilosophie und einer ahistorischen Theologie hielt er die Tradition der kirchenhistorischen Forschung - in bewußter Anknüpfung an Adolf von Harnack als Gelehrten⁷³ - und des religionsgeschichtlichen Studiums hoch⁷⁴. Den Geschichtswissenschaftlern gegenüber betonte er, daß der christliche Historiker der Geschichte nicht gerecht werde und sie auch nicht verstehen könne, wenn er ihren Ereignissen nicht sowohl mit einer bestimmten spirituellen Haltung begegne als auch ihrer Deutung die verbindliche kirchliche Lehre zugrundelege. In seiner ersten Einleitung sprach Peterson davon, daß die Geschichtswissenschaften nach der im vorigen Jahrhundert bezeugten Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit sich wieder in die Rangordnung der Fächer einfügen müßten, sich also im Bereich der Theologie dienend zur Dogmatik in Beziehung zu setzen hätten. Wenn aber nun auch in der Dogmatik Unklarheit darüber herrscht, daß ihre Vertreter nicht aus Eigenem lehren, sondern in Relation auf die von Christus verliehene Autorität, die sich im Dogma findet⁷⁵, und die Schwierigkeiten sich dadurch potenzieren, daß es in der protestantischen Kirche keine "lebendige Lehrentwicklung" mehr gibt, so muß diese Desorientierung auf die kirchengeschichtlichen Fä-

67 Peterson an Haecker, 22.12.1920.

68 Vgl. ebd.

69 Neben dem bereits erwähnten Fragment aus einem Brief an Albers (Das Individuelle in der Geschichte; vgl. unten S. 476 Anm. 131) bringen das zahlreiche lose Notizen zum Ausdruck.

70 Tagebucheintragung, 16.6.1920.

71 Peterson an Haecker, 22.12.1920.

72 Vgl. z.B. Brief an Carl Schmitt, 29.12.1925.

73 Vgl. dazu oben Exkurs 1 sowie S. 261, 407.

74 Vgl. z.B. Brief an Haecker, 11.6.1920: "Man sucht mich in meinen Arbeiten oft von der Bahn, die ich für richtig halte, abzulenken. Man sagt, die historische Forschung müsse mehr Beziehung auf die Wirklichkeit haben, sei es nun die von den Geschichtsphilosophen geschaffene Wesenswirklichkeit, sei es die von dem Praktiker geforderte Verwertbarkeit für das Leben. Ich glaube nicht, daß das richtig ist. Der Historiker schafft Distanz und derer bedürfen wir, um es in der Wirklichkeit aushalten zu können." Ähnlich in einem Brief an Haecker vom 30.9.1923, wobei Peterson allerdings bedauert, daß man sich als Historiker nicht mit derselben Hingabe den "eigentlich theologischen und allein wichtigen Fragen hingeben" könne.

75 Vgl. Was ist Theologie?, 31.

cher durchschlagen⁷⁶. Petersons anfänglicher Pessimismus im Blick auf die Vermittelbarkeit geschichtlicher Einsichten und der Rückzug auf den eher privaten "göttlichen Lehrer" wird nicht zuletzt in diesem fehlenden dogmatischen Bezugspunkt begründet gewesen sein.

Der in der Theologie verlorengegangenen Verbindung zwischen der historischen Forschung, dem ihr zugrundeliegenden Geschichtsverständnis und der dogmatischen Theologie spürte Peterson in den folgenden Jahren nach, gerade in seiner historischen und exegetischen Arbeit. Dieses Bemühen mündete mehr und mehr in die Überzeugung, daß das (neu)protestantische Verständnis von Kirche wie von Geschichte zu revidieren sei. In der Vergangenheit, so resümiert der mittlerweile katholisch gewordene Peterson im Epilog zum Briefwechsel mit Adolf von Harnack, habe man sich in der protestantischen Theologie der Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und dogmatischer Wahrheit gegenüber taub gestellt: "Es war so viel einfacher, die allgemeinen Vernunftwahrheiten etwa in die Geschichte hineinzutragen und dann als 'Historiker' zu erklären, daß uns eine Rückkehr zum Katholizismus aus unsern 'geschichtlichen Erkenntnissen' heraus nicht möglich sei."⁷⁷ Peterson hat kurze Zeit nach Veröffentlichung dieses Briefwechsels seine hier vertretenen Ansichten noch einmal durchdacht und kam zum Ergebnis, daß die Hauptthesen wohl nicht zu widerlegen seien: "Meine protestantischen Freunde machen auch keinen Versuch. Sie reden nur davon, daß sie einen anderen Geschichtsbegriff hätten und was der Ausflüchte mehr sind."⁷⁸ Der dogmatische Dissens zur protestantischen Theologie, in den Peterson im Verlauf der 20er Jahre zunehmend geriet, ist mitbedingt durch ein bestimmtes Verständnis vom Wesen der Geschichte und vom Verhältnis zwischen Offenbarung und Geschichte.

3. Eschatologie kontra Geschichte

a) "Urgeschichtsforschung": Overbeck, Barth, Peterson

Franz Overbeck hielt es für das Charakteristikum des Urchristentums, daß es, anders als das in die Geschichte eingegangene Christentum, an das nahe Weltende, an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi glaubte. "Mit dem Glauben an die Parusie hat das alte Christentum eben den Glauben an seine Jugend verloren."⁷⁹ Diese Jugend sei für das Christentum als geschichtlichem Organismus unwiderbringlich verloren, nur ein Wahn ließe von einer neuen Jugend träumen⁸⁰.

Die Fühlungnahme mit der Theologiekritik Overbecks, die aus dieser Besinnung auf den eschatologischen Charakter des Urchristentums entsprang, war einer der Anstöße, die Karl Barth zur Revision der ursprünglichen Fassung seines Römerbriefkommentars veranlaßten⁸¹. Die Berufung auf Overbeck, den Barth sich trotz dessen Bekenntnis seines

⁷⁶ Wir hatten bereits gesehen, daß sich Peterson aus diesem Grund nicht imstande sah, seinen Zuhörern in der Vorlesung über die Geschichte des Mönchtums eine theologische Deutung dieser christlichen Lebensform zu geben, vgl. oben S. 153 f.

⁷⁷ Ebd. 315.

⁷⁸ Peterson an Anselm Stolz, 14.11.1932.

⁷⁹ Christentum und Kultur, 8.

⁸⁰ Vgl. ebd. 73.

⁸¹ Vgl. Römerbrief II, VII.

Unglaubens nur als "merkwürdigen und selten frommen Mann" vorstellen konnte⁸², wurde Bestandteil der Rüstung, mit der er eine Bresche in die Mauer der aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Theologie zu schlagen hoffte. Overbeck wurde für ihn und seinen Freund Thurneysen zum "Melchisedek"⁸³, an dessen Grab voller Dankbarkeit ein Kranz niederzulegen wäre⁸⁴. Adolf von Harnack spöttelte angesichts dieser Renaissance seines ehemaligen Widersachers, die neue evangelische Lösung laute offensichtlich: "Heiliger Franz, bitt' für uns"⁸⁵. In seiner Anzeige zu "Christentum und Kultur"⁸⁶ prophezeite Barth, daß zwar 99 Prozent aller Theologen bei der Lektüre Overbecks zum Schluß kommen müßten, daß man so etwas wie ein Theologe gar nicht sein könne⁸⁷. Doch hielt er es im Blick auf die Reich-Gottes-Lehre der Blumhardts für möglich, daß auf eine Theologie, die sich von Overbeck zunächst auf die unvermeidliche Wüstenwanderung schicken lasse, am Ende doch ein gelobtes Land, die Möglichkeit eines neuen Anfangs warte⁸⁸.

Über die Frage, ob und wie weit Barth die Intentionen Overbecks adäquat erkannt und umgesetzt habe, ist viel gehandelt worden⁸⁹. Einig ist man sich darin, daß Barths Vermutung, in Overbecks vernichtender Kritik brenne das heilige Feuer eines selten frommen Mannes, zumindest sehr anfechtbar ist⁹⁰ und daß seine Interpretation des Overbeckschen Diktums, nur mit "Verwegenheit" sei eine neue Theologie zu begründen⁹¹, ein "groteskes Mißverständnis" darstelle⁹² - was nicht ausschließt, daß diese und andere Mißverständnisse für Barth durchaus fruchtbar waren.

Nach Ansicht Overbecks gibt der Theologe, der eine rein historische Deutung des Christentums vornimmt, zu, daß das Christentum historisch geworden und von dieser Welt sei, also "wie alles Leben, nur gelebt hat, um sich auszuleben"⁹³. Er selbst war nun durchaus der Ansicht, daß dieses unfreiwillige Eingeständnis der eigenen Endlichkeit, das in der historischen Betrachtung des Christentums, ja bereits im Phänomen der frühesten Kirchengeschichtsschreibung selbst vorliege, sachlich zutreffe. Wozu taue überhaupt die historische Betrachtung der Dinge, wenn sie nicht eine überlebte Angelegenheit wie das Christentum endlich zum fälligen sanften Erlöschen bringe?⁹⁴ Als aufklärerischer Historiker⁹⁵ trat er in gewisser Weise an, das nach Ausbleiben der im Urchristentum erwar-

82 Ebd.

83 Vgl. Barth an Thurneysen, 5.1.1920, Briefe I, a.a.O. 364.

84 Ebd. Brief vom 6.12.1920, ebd. 451.

85 Vgl. Thurneysen an Barth, 16.1.1923, Briefe II, 135.

86 Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie (1920), a.a.O.

87 Vgl. ebd. 3.

88 Vgl. ebd. 22.

89 Vgl. A. Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums, Göttingen 1975 (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, 15), 79 ff; R. Wehrli, Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck, Zürich 1977, 44 ff; E. Jüngel, Die theologischen Anfänge, a.a.O.; M. Beintker, Die Dialektik in der "dialektischen Theologie" Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der "Kirchlichen Dogmatik", München 1987 (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 101), 45 ff; van der Kooi, Anfängliche Theologie, a.a.O. 127 ff; U.H.J. Körtner, Theologie in dürftiger Zeit. Ein Essay, München 1990, 63 ff, bes. 65, 102 f.

90 Vgl. z.B. Pfeiffer, Overbeck, a.a.O. 82.

91 Vgl. Overbeck, Christentum und Kultur, a.a.O. 16.

92 Vgl. Jüngel, Anfänge, a.a.O. 63; vgl. zum Verhältnis Overbeck-Barth auch D. Schellong, Noch einmal: Franz Overbeck - Unerledigte Anfragen an die Theologie, in: R. Brändle/E.W. Stegemann, Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, 139-166.

93 Christentum und Kultur, 7.

94 Vgl. ebd. 68.

95 Vgl. Overbecks Lob der Aufklärung und der von ihr begonnenen Ausweisung der Theologie aus dem Gefilde der historischen Wissenschaft in Christentum und Kultur, 5.

teten Parusie Jesu Christi geschichtlich gewordene Christentum endgültig zu entmythologisieren. Overbeck unterschied dabei zwischen der Geschichte als der Vergangenheit, von der verständliche Zeugnisse vorliegen und der Entstehungsgeschichte eines historischen Organismus, ihrer Praehistorie, ihrer "Urgeschichte", womit jener noch nicht zeitgewordene Quellgrund aller geschichtlichen Organismen gemeint ist⁹⁶. Dieser Urgeschichte könne der Geschichtsforscher und -schreiber nicht mit herkömmlichen Methoden beikommen⁹⁷, sei sie doch wesentlich unvergleichlich⁹⁸. Bezogen auf das Christentum konnte Overbeck dessen "prahistorischen Embryo" mit dem "Evangelium" gleichsetzen. Nur als prahistorisches "konnte das Evangelium unter Negation aller Geschichte oder unter Vorraussetzung einer hyperhistorischen Welt" eine allerdings nur sehr kurze Zeit bestehen⁹⁹. Korrelatbegriff zu Urgeschichte und Urchristentum ist die Urliteratur, deren Kennzeichen es sei, so unmittelbar im Medium des religiösen Glaubens ihres Publikums verfaßt worden zu sein, daß sie für spätere Zeiten kaum mehr verständlich sei¹⁰⁰. Schon für das frühe Christentum gelte: "Es ist, als wenn die christliche Urliteratur einer ganz andern Welt angehörte, für die man gar kein Auge mehr hatte"¹⁰¹. Reste dieser Urliteratur finden sich im Kanon, unter dessen Dach sich dann allerdings auch spätere und in ihrer apologetischen Ausrichtung für uns verständlichere frühchristliche Literatur geflüchtet habe¹⁰². Eine Forschung, die es wagte, sich in den von einem schier undurchdringlichen Schleier verhangenen Bereich der Urgeschichte vorzuwagen, muß sich nach Overbeck der besonderen Eigenart dieser *species* von Geschichte bewußt sein; sie ist nur Forschern mit "Katzenaugen" erlaubt¹⁰³. Für Overbeck war dieses Unternehmen so bedenklich wie das einer Gegenwartsgeschichte¹⁰⁴; Geschichtsschreibung habe nur "unter gewissen Vorbehalten" in den "sogenannten Urzeiten" etwas zu suchen¹⁰⁵. Die Urgeschichte des Christentums war für ihn nicht deshalb von der sonstigen Geschichte zu trennen, weil in ihr in irgendeiner Weise eine göttliche Realität in den Raum der Geschichte eingebrochen wäre. Dem urchristlichen Glauben an den (bevorstehenden) Weltuntergang habe keine Realität entsprochen, und die christliche Zeitrechnung sei infolgedessen ein "Wahngebilde des Idealismus", "weil im Moment des Aufkommens des Christentums in Wahrheit nichts verging"¹⁰⁶. Im Bereich der Geschichte ist laut Overbeck keine andere Stimme als die des Menschen anzuerkennen, denn die Geschichte sei Erb- und Eigentum allein der Menschheit. Die Geschichte sei nur

96 Die Nähe dieses Begriffs zu Nietzsches Vorstellung vom "Unhistorischen", verstanden als einer Art dunstgeschwängerten, lebenserzeugenden Atmosphäre (vgl. Nutzen, a.a.O. 33) hat auch Karl Barth gesehen, vgl. Römerbrief II, 116 f.

97 Vgl. Christentum und Kultur, 25.

98 Vgl. ebd. 21.

99 Vgl. ebd. 63.

100 Vgl. ebd. 23 f.

101 Ebd. 24.

102 Vgl. ebd. 24.

103 Vgl. ebd. 20 f.

104 Vgl. ebd. 25.

105 Vgl. ebd. 1. Schellong, Overbeck, a.a.O. 158 f, meint, Overbeck habe nicht angenommen, daß es solche Forscher mit Katzenaugen wirklich geben könnte. Diese These scheint mir fragwürdig zu sein, zumal Schellong selbst feststellt, die Aura, die sich mit der Vorsilbe "Ur-" einstelle, passe schlecht zu einem freien und kritischen Geist wie Overbeck (ebd. 159). Im Abschnitt über die Parusiereden Jesu (Christentum und Kultur 47 f), in dem es um den Glauben Jesu an seine Wiederkehr geht, hat Overbeck offensichtlich doch selbst ein wenig "Urgeschichtsforschung" betrieben und dies unter Zurückweisung der gewöhnlich zu direkten Fragestellungen und des zu groben historischen Instrumentariums.

106 Christentum und Kultur, 73.

solange als Lehrerin zu verehren, als sie der Menschheit nicht mit einem "außerhalb ihrer Grenzen gelegenen Himmel" komme. Im Haus der Geschichte dürfe der Mensch keinen Nebenbewohner dulden¹⁰⁷.

Für Karl Barth gab Overbecks eschatologische Bestimmung des Urchristentums samt der Kritik an der historisch-apologetischen Theologie den Anstoß, von einer neuen Theologie das Wagnis zu fordern, ganz Eschatologie zu werden, womit zugleich "ein neues Christentum" insinuiert werde¹⁰⁸. "Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun."¹⁰⁹ Diese Eschatologisierung und Enthistorisierung von Christentum und Theologie suchte Barth, abgekürzt gesprochen, in der Weise durchzuführen, daß der Augenblick als die "Zeit"einheit begriffen wird, in der sich je und je die "unmögliche Möglichkeit" des Hereinbruchs Gottes, Gericht und Verheißung in einem, ereigne¹¹⁰. "Die Pointe der verlangten Reeschatologisierung der christlichen Theologie zielt (...) auf die unmittelbare Gegenwart: diese wird durch konsequente Entfuturisierung der traditionellen eschatologischen Vorstellungsgehalte selbst eschatologisch aufgeladen bzw. zu einem Ort mit endgeschichtlich absoluter Entscheidungsqualität hypostasiert."¹¹¹ In diesem Kontext deutete Barth Overbecks Begriff der "Urgeschichte" um in das ungeschichtliche "Oberlicht" des Logos, in dessen Licht allein die Geschichte Bedeutung habe¹¹². Die Urgeschichte wurde für Barth ein Synonym für Jesus Christus, für Auferstehung, für die uns unbekannte Ebene, "die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet", für die unanschauliche Offenbarung, die innerhalb der historischen Anschaulichkeit nicht faßbar ist, für die Ewigkeit als den Zeitpunkt ohne Ausdehnung und Dauer, die "die Möglichkeit eröffnet, daß jede Zeit Offenbarungszeit und Entdeckungszeit werden könnte"¹¹³.

In gewisser Weise gehörte auch Peterson wie Barth in die Reihen der "antihistorischen Revolution" (Graf) innerhalb der protestantischen Theologie der 20er Jahre, in der sich Historismus- und Kulturkritik miteinander verbanden. Petersons Verhältnis zu Franz

107 Vgl. Christentum und Kultur, 14 f. Vgl. dazu J. Weber, *Finis christianismi - Zur Theologie Franz Overbecks*, Pfaffenweiler 1985 (= Reihe Philosophie, 5), 14 ff. Ich folge der Deutung Webers, nach der die Urgeschichtsforschung im Sinne Overbecks die Aufgabe hat, die Urgeschichte ihrer heilig-schauigen Aura zu entkleiden (vgl. Weber, ebd. 25 ff, sowie 14 ff; er parallelisiert die Intentionen Overbecks in diesem Zusammenhang mit denen Nietzsches) und - wie alle geschichtliche Betrachtung - "die Verbindung der Elemente" in der Urgeschichte wieder aufzulösen (vgl. Overbeck, *Christentum und Kultur*, 21).

108 Vgl. Unerledigte Anfragen, 25.

109 Römerbrief II, 298.

110 Vgl. dazu Jüngel, *Anfänge*, a.a.O. 79 ff.

111 F.W. Graf, *Antihistorische Revolution*, a.a.O. 401.

112 Vgl. Römerbrief II, 116 f.

113 Vgl. die Zitate aus Römerbrief II, 5 f; vgl. die kritischen Bemerkungen bei Pfeiffer, Overbeck, a.a.O. 85 ff; N.T. Bakker, In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbriefauslegung, Neukirchen-Vluyn 1974, 73 ff (Bakker gibt allerdings zu überlegen, ob der Begriff der Urgeschichte bei Overbeck nicht doch in engem Zusammenhang gerade mit dem Ursprung des Christentum konzipiert sei und darum mehr als nur methodologisch-formale Bedeutung habe, vgl. 78 f) sowie van der Kooi, *Anfängliche Theologie*, a.a.O. 171: "Bei Overbeck ist die Urgeschichte des Christentums definitiv vergangene Zeit und obsolet geworden, bei Barth spielt die zeitliche Distanz keine Rolle"; ferner zur Koinzidenz des Kierkegaardschen "Augenblicks" mit der Overbeckschen "Urgeschichte" Beintker, *Dialektik*, a.a.O. 54 f; T.R. Peters, "Eine Religion beweist sich selbst." Zur Aktualität Overbecks und seiner theologiekritischen Anfragen, in: E. Schillebeeckx, *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, FS J.B. Metz, Mainz 1988, 218-234; 224; Schellong, Overbeck, 159 ff: "Was bei Overbeck den *historischen* Stand der Dinge hinsichtlich des Urchristentums charakterisieren und (um der Redlichkeit willen) die frühe Christenheit vor dem sich historisch gerierenden theologisch-apologetischen Zugriff schützen sollte, wurde in Barths Händen zu einem Begriff ausschließlich eschatologischer Interpretation." (159 f). Auf die Kritik, die Peterson an dieser Eschatologie des "hic et nunc" übte, werden wir später noch eingehen, vgl. unten S. 555 ff, 643.

Overbeck war aber nun von vornherein schon dadurch ein anderes, als er selbst in der historischen Disziplin wissenschaftlich beheimatet war. Er wollte nicht, wie Overbeck, das Christentum fahren lassen, aber auch nicht die historische Forschung. Overbecks These von der Unvereinbarkeit von Christentum bzw. seinem ursprünglich eschatologisch-apokalyptischen Glauben und der (Kirchen)Geschichte saß Peterson dicht im Nacken, als er gerade der Frühgeschichte des Christentums, der Verbindung zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der Konstituierung der Kirche sein besonderes Interesse schenkte. Heinrich Schlier meinte, Peterson habe jene "Katzenaugen" besessen, die nach Overbeck zur unabdingbaren Zurüstung eines Forschers der christlichen Urgeschichte gehören¹¹⁴.

Peterson hat den Begriff der "Urgeschichte" nicht in der Weise gebraucht wie Overbeck oder wie dessen Interpret Barth. Er bezog diesen Terminus nicht auf die Entstehungsgeschichte des Christentums. Im Manuskript über die "Konstituierung der Kirche" bezeichnete er als "Urgeschichte" das Jenseits der theologischen Geschichte, die mit Abraham einsetzte: "Was vor Abraham liegt, ist Urgeschichte mythischer oder ethnographischer Art oder ist, wie die Gestalt Adams, ein Problem, das in seiner spezifischen Artung nicht eigentlich der *Historie* im eigentlichen Sinne angehört - das hieße Adam mit dem Neandertalmenschen verwechseln - sondern das der philosophischen resp. theologischen Anthropologie angehört." Ganz anders gebrauchte Peterson den Terminus der Urgeschichte in der 2. Vorlesung zum Römerbrief, als er sich gegen ein schöpfungstheologisches und auf das Individuum bezogenes Verständnis der Prädestinationslehre wandte. Hier setzte er im Begriff der "Urgeschichte" den Akzent nicht auf "Ur-", sondern auf "-geschichte", freilich im Blick auf die *Endgeschichte*, also die Eschatologie. "Urgeschichte" bzw. das "Praehistorische" meint in diesem Zusammenhang die Erwählungsgeschichte Israels, die als Typus für die Erwählung des neuen, geistigen Israels, des "Posthistorischen" zu verstehen sei: "Nicht die Schöpfung, sondern die *Urgeschichte* des leiblichen Israel zeichnet somit den Typus für *orgé* und *doxa* Gottes am jüngsten Tage, denn auch hier handelt es sich nicht um ein Dekret Gottes, das die *Schöpfungsordnung* trifft, sondern um die Auswahl zweier Völker - nicht innerhalb einer zeitlosen Naturordnung -, sondern im Modus der *Endgeschichte*, der Eschatologie."¹¹⁵

In der Erforschung der Geschichte des frühen Christentums und der Entstehung der Kirche rückte für Peterson immer stärker die eschatologisch-apokalyptische Dimension des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt, dergegenüber die Wirklichkeit der Geschichte mehr und mehr verblaßte.

Exkurs 16: Die Generationen und die Eschatologie

Die negative Bewertung der Geschichte gegenüber der eschatologischen Realität des Glaubens läßt sich bei Peterson schon in der Zeit um 1915 nachweisen¹¹⁶. Biographisch gründet sie zu einem guten Teil wohl darin, daß sich die Weltgeschichte zwischen 1914 und 1918 den Europäern in ihrer finstersten und unheilvollsten Seite zeigte. Doch auch die ganz persönlichen Erfahrungen der individuellen Frömmigkeitsgeschichte erweckten in Peterson die Sehnsucht, den Bedingtheiten der geschichtlichen Existenz zu entfliehen. Deutlich wird dies besonders in dem bereits er-

¹¹⁴ Vgl. Schlier, Peterson, a.a.O. 266.

¹¹⁵ 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 9,22 f, Ms S. 280 f. Das Gegensatzpaar "Praehistorisches" - "Posthistorisches" taucht in der weiteren Darlegung auf.

¹¹⁶ Besonders ausgeprägt in der Auseinandersetzung mit dem geschichtlich denkenden Emanuel Hirsch, vgl. dazu oben Kap. V.2.b.

wählten Vortrag, den Peterson im Januar 1920 vor der Göttinger "Deutschen Christlichen Studentenvereinigung" gehalten hat¹¹⁷. Konkret ging es dabei um den Generationswechsel, der sich in dieser Vereinigung gerade vollzogen hatte: An die Stelle der pietistisch geprägten Studenten, zu denen auch Peterson gehört hatte, war nun eine "freideutsch" empfindende Jugend getreten. Diese Erfahrung war für Peterson ein Erweis der Übermacht der Generation, in die der einzelne eingebunden ist¹¹⁸. Auch Sören Kierkegaard hatte sich schon mit diesem Problem befaßt. Er stellte für seine Zeit fest, daß die Generation zu einer Abstraktion geworden sei, die sich "polemisch wider die Individuen" kehre¹¹⁹. Je mehr die Generationsidee die Oberhand gewinne, desto "furchtbarer ist der Übergang: anstatt mit in der Gemeinschaft des Menschengeschlechts zu stehen und zu sagen: wir, unsere Zeit (...), da ein einzelner Mensch zu sein"¹²⁰.

Für Peterson war das Problem des Generationswechsels keine nur theoretische Frage der Geschichtsphilosophie oder Geschichtsschreibung. Im besagten DCSV-Vortragstext wird vielmehr deutlich, wie tief ihn persönlich der Generationswechsel und -konflikt beunruhigte, denn hierin wurde unmittelbar die Kontingenz der geschichtlich bedingten Zugänge zum Glauben spürbar. Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, zweifelte Peterson, sich von den Bedingtheiten der Glaubensüberzeugungen der eigenen Generation zu befreien? Kann man das "Überhistorische"¹²¹ der Glaubenswahrheit erkennen und so in einer freien Entscheidung den eigenen Standort bestimmen?

Der Unterschied zwischen den Generationen, meinte Peterson damals, entziehe sich letztlich der rationalen Erklärung, damit aber auch der Verfügung der Menschen. Durch "Dispute oder logische Manipulationen" könne die Einheit der Generationen nicht hergestellt werden. Der Unterschied reiche in verborgene Tiefen, auf die der Einzelne kaum Zugriff habe. Der Mensch könne seine Geschichtlichkeit¹²² selbst nicht beseitigen, in ihr offenbare sich seine "ganze Ohnmacht": "Wir vermögen die Wahrheit niemals ganz rein zu erfassen. Vor das Erfassen der Wahrheit stellt sich im letzten Augenblick immer die 'Auffassung' einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Lage und hindert uns an der letzten Erkenntnis. Wir leben eben nicht in einer abstrakten Zeit und einem abstrakten Raum, und das macht sich auch in unserem Gottesverhältnis geltend." Peterson versuchte zwar auch, die Vielfalt geschichtlicher Glaubensformen positiv als Ausdruck der unverfügbaren und unerschöpflichen Kreativität Gottes zu würdigen¹²³, doch dieser Versuch blieb etwas halbherzig: Letztlich dominierte das Leiden an diesen anscheinend unüberwindlichen Schranken der geschichtlichen Existenz. Peterson empfand es als unerträglich, daß ihm die Zeit

117 Vgl. dazu oben S. 86.

118 Das Problem beschäftigte ihn bis ins Alter, dann vor allem im Zusammenhang der Verständigungsschwierigkeiten zwischen Eltern- und Kindergeneration.

119 S. Kierkegaard, Eine literarische Anzeige, 115.

120 Ders., Unwissenschaftliche Nachschrift II, 59. G. Maron hat vor allem im Hinblick auf die revolutionären Umbrüche, von denen die Zeit Kierkegaards (1848) wie die Zeit Petersons (1918) geprägt war, konstatiert, daß die Zugehörigkeit einer Person zu einer bestimmten Generation vor allem in der Geschichte der letzten 200 Jahre sehr wichtig geworden sei: "Seit dieser Zeit kommt man in der Geschichte ohne Zuhilfenahme des Begriffs der Generation nicht aus", vgl. Revolution und Biographie. Zum Problem der Generation in der evangelischen Theologie 1848, in: Pietismus und Neuzeit (Jahrbuch für die Geschichte des neueren Protestantismus) 5 (1979), 21-38; 37.

121 Peterson verwendete vor 1920 recht oft den Begriff des "Übergeschichtlichen" bzw. "Überhistorischen". Er mag ihn von Martin Kähler übernommen haben (vgl. z.B. M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus, 1892, 161: "Das Übergeschichtliche bedeutet die Verbindung des Allgemeingültigbleibenden mit dem Geschichtlichen in einem effektiven Gegenwärtigsein.") oder auch von Overbeck, der im Urchristentum etwas "Überzeitliches" sah (vgl. Christentum und Kultur, a.a.O. 28).

122 Peterson gebraucht den Begriff der Geschichtlichkeit in diesem Zusammenhang nicht; freilich sind die Begriffe von Generation und Geschichtlichkeit seit verschiedenen Definitionsversuchen des 19. Jahrhunderts eng benachbart, fand man doch in der "Generation" eine brauchbare Kategorie zur Erfassung des geschichtlichen Wandels. Dilthey verstand unter Generation "einen engeren Kreis von Individuen, welche durch Abhängigkeit von denselben großen Tatsachen und Veränderungen, wie sie in dem Zeitalter ihrer Empfänglichkeit auftraten, trotz der Verschiedenheit hinzutretender Faktoren zu einem homogenen Ganzen verbunden sind", zit. bei M. Riedel, Art. Generation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.3 (1974), Sp.274-277; 276.

123 "Was Gottes Güte uns auf immer neue Weise schenkt (Ebr 1,1), setzt sich nicht darum in der Welt durch, weil wir in unserm Selbstgefühl uns dafür einsetzen, sondern weil es aus dem Herzen Gottes stammt. Das ist das Wunderbare an Gottes Walten, daß es so unschematisch ist - und so erfinderisch, wie nur die Liebe sein kann."

in Form seiner Generation so auf den Leib rückte¹²⁴: "Die Zeit ist für das menschliche Bewußtsein kein homogenes Medium wie der Raum, denn sie zerfällt in Generationen. Drückender als das Bewußtsein, von Raum und Zeit 'überhaupt' abhängig zu sein, ist das Bewußtsein, von einer bestimmten Zeit (Epoche) abhängig zu sein."¹²⁵ Nur innerhalb der Generation biete der "Geist der Zeit" die Gewähr für eine gewisse Verständigungsbasis zwischen den Menschen: "es bleibt nur die Hoffnung, daß der Geist derselben Generation eine gewisse Einförmigkeit bewahrt, die unser Wille nicht zu erreichen vermag. Und doch ist es ja auch wieder ein wehmütiger Gedanke, daß nur die generative Einförmigkeit unserer Natur eine solche Einheit noch festhält, welche uns ja nicht im Kern unseres Geisteswesens treffen kann, sondern nur da, wo wir die zufälligen Produkte eines schier sinnlosen Prozesses, Abstrakta einer fast unfassbaren Vernunft sind"¹²⁶.

Die Schranken der sich in einzelne Generationen teilenden Zeit, so führte Peterson in seinem DCSV-Vortrag von 1920 aus, gehören zu dieser Weltzeit. Die Hoffnung auf einen Freiraum jenseits dieser von Generationen und Epochen gebildeten Gefängnisse könne darum nur eschatologisch sein: "darum werden wir ja auch von der hl. Schrift auf die künftige Weltzeit verwiesen, in der alle Schranken gefallen und der Vollkommene gekommen ist"¹²⁷. Peterson hielt es für möglich, durch ein Leben in dieser eschatologischen Hoffnung doch zu einer generationsunabhängigen Selbständigkeit des Urteilens zu gelangen. Jesus gebe sich zwar auf verschiedene Weise zu erkennen, "aber sein tiefstes Wesen zeigt er doch nur dem, der zu einem selbständigen Leben in ihm gelangt ist". Man dürfe sich also nicht bei einer der gerade vorgegebenen Weisen religiösen Lebens beruhigen, sondern müsse zu jener Selbständigkeit vordringen, die Zeichen des wahren Ergriffenseins durch Christus sei: "Je mehr sich in unseren Worten 'der Geist der Zeit' verrät, desto geringer war die Kraft, mit der sich der Geist Gottes in uns durchgesetzt hat."¹²⁸

Im Leiden an der geschichtlich bedingten Unmöglichkeit, die Wahrheit "rein" zu erfassen, machte sich Peterson also die Perspektive der Eschatologie zu eigen, in der sich die Wechselfälle generationsbedingter Frömmigkeits- und Glaubensformen nur noch wie das Wellenspiel auf der Oberfläche einer letztlich schon überwundenen Welt ausnehmen. Mit W. Trillhaas kann man sagen: "Es ist der Versuch, die Erschütterung durch die Erfahrung der Relativität der Generation durch eine Reflexion *sub specie aeterni* gleichzeitig abzufangen."¹²⁹ Die historische, exegetische und patrologische Erforschung der urchristlichen Eschatologie war für Peterson also auch der Ausbruch aus der Immanenz der Generationenabfolge, in die hinein verstrickt sich der reflektierende Mensch vorfindet¹³⁰.

Peterson verwarf alle Versuche, die Abgründe zwischen den Generationen und die Brüche zwischen den vielgestaltigen geschichtlichen Erscheinungen durch rationale Konstruktionen zu kitten. In einem anderen Text aus derselben Zeit¹³¹, in dem das Generationenproblem im Zusammenhang der Frage nach der Vielzahl der "Weltbilder" erörtert wird, lehnte er es ab, wie etwa Hegel oder Dilthey "die furchtbare Kontingenz im geschichtlichen Verlauf, die jede Generation zum Spielball ihres Weltempfindens und Weltbildes macht", durch begriffliche Zusammenhänge zu überwinden. Als nachträgliche Konstruktionsversuche seien sie mythologisch. Die Kontingenz der Generationen, die das Verständnis der Generationen untereinander unmöglich mache, sei die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß es überhaupt ein Gottesverhältnis der Generationen geben könne: "Wenn (...) zwischen den Generationen wie zwischen den Individuen nur ein indirektes Verhältnis möglich ist, so ergibt sich, daß sich die Generationen in ihrem Verhältnis zueinander nur in Gott verstehen können."¹³² Auch in diesem

124 Vgl. Brief an Haecker, 1.8.1919.

125 Lose Notiz.

126 Tagebucheintragung, 31.7.1919, aus einem Brief an Albers.

127 Manuskript vom 8.1.1920.

128 Vortragsmanuskript vom 8.1.1920.

129 W. Trillhaas, *Anfechtung der Generationen. Erfahrungen aus der Geschichte der Kirchen*, in: *Evangelische Kommentare* 10 (1977), 715-719; 717.

130 Wenige Jahre später hat Martin Heidegger im Anschluß an Dilthey in "Sein und Zeit" das "schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner 'Generation'" existentialhermeneutisch entfaltet, vgl. *Riedel, Generation*, a.a.O. 276.

131 Briefentwurf an Albers, den Peterson schließlich unter der Überschrift "Das Individuelle in der Geschichte" in der Schublade ließ, um 1920.

132 Ebd. Hier liege die "geistige Wurzel des Kirchenbegriffs", denn der Staat vermöchte die "Fugen des geschichtlichen Zusammenhanges" nicht zu schließen, vgl. dazu auch unten S. 495.

Zusammenhang wird wieder die konstitutive Bedeutung der Kategorie der "Diskontinuität" in Petersons Theologie deutlich¹³³.

In seinen exegetischen Vorlesungen hat Peterson später das Problem des Verhältnisses von Generation und Eschatologie immer wieder einmal aufgegriffen und vertieft: "Die *gennea*, die Generation, das Geschlecht - das ist dieser Ausschnitt von Menschen, die von der eschatologischen Predigt getroffen werden, genauso wie die *gennea* des Noah der Ausschnitt von Menschen ist, der von dem Typus der eschatologischen Verheerung - von der Sintflut betroffen wird."¹³⁴ Der Begriff der Generation wird nun also heilsgeschichtlich verstanden. Qualitatives Gliederungsprinzip der Generationen ist das eschatologische Handeln Gottes, nicht etwa eine geschichtsimmanente, organisch aus sich selbst wachsende Typik. Durch den Eingriff Gottes in Jesus Christus ist der Zusammenhang der Generationen, auch in seiner negativen Form als Unheilsverkettung, zerbrochen: "Früher, d.h. bevor Christus gestorben und bevor wir getauft waren, da war es so, daß der Generationszusammenhang nie abriß und wir aus diesem Generationszusammenhang heraus sündigten, ein jeder in Ähnlichkeit mit der Sünde Adam's. Mit Christus aber ist der Generationszusammenhang und die Einheit des Aions abgerissen."¹³⁵ Theologische Bedingung der Möglichkeit zum Ausbruch aus der Immanenz der Geschichte war für Peterson also nicht ein naturgegebenes menschliches Vermögen zur Transzendenz, sondern der vorgängige eschatologische Einbruch Gottes in die Geschichte, der sie in ihrem Zusammenhang aufgelöst hat.

b) Suche nach einem theologisch bestimmten Geschichtsbegriff

Franz Overbeck hatte konstatiert, daß das Christentum ursprünglich etwas Überzeitliches gewesen sei, das erst Paulus in die Sphäre der Geschichte eingeführt habe¹³⁶. Der "ewige Bestand des Christentums" ließe sich nur "sub specie aeterni vertreten, d.h. von einem Standpunkt aus, der von *Zeit* (...) nichts weiß"¹³⁷. Zeit bestimmte Overbeck kantisch als apriorische Anschauungsform unseres Geistes (während Dauer eine Eigenschaft der Dinge sei, die sie zu Objekten der historisch-wissenschaftlichen Betrachtung werden lasse)¹³⁸. An der Apriorität des Zeitbegriffes hänge es, "daß das Christentum als Erscheinung der Geschichte unvertretbar geworden ist. Die uns lange Zeit mögliche Illusion darüber ist mit der Erkenntnis jener Apriorität unter uns unmöglich geworden, wenigstens nur in der Gedankensphäre der Theologie möglich geblieben."¹³⁹ Der These vom Sieg der Geschichte über das ursprünglich ungeschichtliche Christentum liegt demnach ein bestimmter Begriff von Zeit und Geschichte zugrunde, genauer gesagt das Urteil der universalen Geltung dieses aufgeklärten, säkularen Zeit- und Geschichtsbegriffs, aus dem jeglicher "Duft von Theologie" zu entfernen sei¹⁴⁰.

Erik Peterson schlug nun den entgegengesetzten Weg ein, indem er die Geltung des modernen linearen Zeit- und Geschichtsverständnisses, darüberhinaus aber auch die zyklischen Zeitvorstellungen der Antike in Frage stellte und statt dessen nach einem dem

133 Vgl. dazu auch S. 354, 720 sowie Sachregister unter "Diskontinuität" sowie "Distanz".

134 Vorlesung Lukas-Evangelium (WS 1925/26), zu Lk 7,31 f, Ms S.193.

135 1. Vorlesung Römerbrief (SS 1925), zu Röm 6,4. Aus diesen Sätzen wird erkennbar, daß der Generationenbegriff Petersons nicht im Horizont der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts steht, sondern auf die kosmologischen Vorstellungen der Antike zurückgreift, vgl. zum kosmologischen Generationsverständnis Riedel, Generation, a.a.O. Sp.274. Diese Wendung kündigt sich im DCSV-Vortrag von 1920 schon an, wenn dort die Vielgestalt der Generationen als Äußerungen "dieser Welt" (d.h. dieses Kosmos bzw. Aions) eingeordnet werden.

136 Vgl. Christentum und Kultur, 28.

137 Ebd. 70.

138 Vgl. ebd. 2.

139 Ebd. 244.

140 Vgl. ebd. 5.

Christentum eigenen Zeit- und Geschichtsbegriff suchte. Er bekämpfte jenes Phänomen, das Jürgen Moltmann jüngst als "Zeiteskapismus der Theologie" bezeichnet hat. Moltmann meint damit, daß die Theologen aus Angst vor dem Verdikt der Rückständigkeit immer wieder Gefahr laufen, das "vom biblischen Erbe aufgedrängte Zeitverständnis und die damit zusammenhängende Weltwahrnehmung preiszugeben" und statt dessen "von fremden, geborgten Zeitverständnissen" her zu denken - ohne sich ausreichend Rechenschaft darüber zu geben, ob das biblische Gottesverständnis in Verbindung mit solchen nicht-biblischen Zeitbegriffen überhaupt zu denken sei¹⁴¹.

Paradigmatisch deutlich wird Petersons Kritik am Zeit- und Geschichtsverständnis seiner Gegenwart im Kampf gegen die Kategorie der "Entwicklung". Er hätte Overbeck darin vollständig Recht gegeben, daß ein Christentum, das der Kategorie der Entwicklung unterliegt, mit dessen ursprünglichem Selbstverständnis nichts zu tun habe¹⁴². Diese "zweifelhafteste aller historischen Kategorien"¹⁴³ war Peterson schon als Studenten verdächtig¹⁴⁴. "Ich halte es für ein großes, oft unverstandenes Glück, dass der Christ nicht an die 'Entwicklung' glaubt", konnte er schreiben¹⁴⁵. Den Begriff der Entwicklung gelte es in der *Deutung* von Geschichte - und das gilt auch für die säkulare - zu vermeiden¹⁴⁶. Die Realität, die mit Jesus und seinem Vorläufer Johannes vor fast 2000 Jahren in Israel angebrochen sei, habe jede (welt)geschichtliche Entwicklung unmöglich gemacht: Es gebe fortan in der Menschheit nur noch die eschatologische Scheidung, nicht aber mehr irgendeine Form von sukzessiver, kontinuierlicher Fort- und Höherbewegung¹⁴⁷.

Als christlichem Historiker wurde es für Peterson zur Frage geradezu des geistigen Überlebens, ein Geschichtsverständnis zu gewinnen, das nicht - wie z.B. die idealisti-

141 Vgl. Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: Herder-Korrespondenz 42 (1988), 187-193; 190.

142 Vgl. Overbeck, Christentum und Kultur, 7 f.

143 So in der Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, im § 3 (Semler).

144 "Alle Geschichte verläuft nicht nacheinander, sondern nebeneinander. Der Begriff der Entwicklung ist ein kindlicher, aber kein wissenschaftlicher Begriff." Tagebucheintragung, 17.8.1911.

145 Aus dem Peterson-Zitat im Wilamowitz-Aufsatz von August Albers. Am Ende seines Traktats "Die Kirche" ist Peterson diesem Programm untreu geworden, spricht er doch hier von der "Entwicklung", die die "Zwölf" von Jerusalem zu den Heiden geführt habe (vgl. Die Kirche, 424), obwohl er zuvor den Entwicklungsbegriff zumindest in seinem historischen Sinne kritisiert hatte (vgl. ebd. 416). Es zeigt sich hier die Peterson selbst durchaus bewußte, grundsätzliche Schwierigkeit, auf diesen Begriff in der geschichtlichen Darstellung zu verzichten.

146 Das ist beispielsweise einer Reihe von Notizen zu entnehmen, in denen Peterson unter anderem zum Schluß kam, über die Feststellung rein kausaler, mechanischer Zusammenhänge hinaus dürfe von dieser Anschauung kein Gebrauch gemacht werden; andernfalls gelange man in den Bereich der Mythologie. Diesen Vorwurf eines mythisch gefärbten Glaubens an die Macht der historischen Entwicklung und an ihre demiurgische Kraft richtete Peterson in seinem Kirchenvortrag auch an die Adresse A. Loisy's, demzufolge sich die Kirche gegen Jesu Willen "aus den natürlichen Voraussetzungen allen geschichtlichen Lebens 'entwickelt' hat" (Ms Die Kirche, Teil I, Ms S. 1). Die Kategorie der Entwicklung hatte Loisy in seiner Schrift "L'évangile e l'église" (1902) noch als selbst entwicklungsbedürftigen Begriff bezeichnet. In "La Religion" (1917) ist der Entwicklungsprozeß der Kirche dann in die übergreifende Entwicklung der Menschheit eingebettet, stellt R. Schaeffler fest: "Wenn also die Kontinuität einer historischen Entwicklung die Identität eines Subjekts beweist, dann ist nicht die Kirche (als Sondergruppe), sondern die gesamte Menschheit der Träger jenes Prozesses, innerhalb dessen die Kirchengeschichte nur eine Phase ausmacht." Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980 (= Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), 95; vgl. hier auch den gesamten Abschnitt mit einer differenzierten Darstellung und Kritik der Geschichtsauffassung Loisy's, 82-110.

147 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 3,17 (Trennung von Weizen und Spreu), Ms S. 64: "Seitdem der Täufer dieses Wort gesprochen hat, gibt es keine Entwicklung mehr in der Welt." In der weiteren Auslegung erläutert Peterson (im Blick auf Lk 12,49 f) dies so, daß das nie erlöschende Feuer mit der Taufe auf Christi Tod entzündet werde: "Ein Kosmos der Unreinheit wird verbrannt, das faule Fleisch der Sünde, die zu Adam gehörte, geht in Flammen auf."

sche, moralische oder kausal-genetische Geschichtsdeutung - einen Verrat am Glaubens an den menschengewordenen Sohn Gottes und der eschatologischen Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung darstellte:

"Es muß meiner Meinung [nach] noch eine spezifisch theologische - auf die Offenbarung gegründete - Auffassung der Geschichte geben, aber es ist so unendlich schwer, dieser Auffassung leibhaftigen Ausdruck zu verleihen, (...) und ich weiß nicht, ob ich nicht Unmögliches anstrebe. Sollte mein Bemühen tatsächlich umsonst sein, so wäre ja gewiß die Problemstellung selber und ihre negative Lösung etwas, was nicht ganz wertlos wäre, für meine Existenz wäre es aber doch eine höchst bedrohliche Erkenntnis, deren Folgen ich dann auf mich zu nehmen hätte."¹⁴⁸

Das Problem einer solchen spezifisch theologischen Geschichtsbetrachtung hatte Peterson schon etliche Jahre vor dem Beginn seiner Lehrtätigkeit als Kirchengeschichtler beschäftigt und bedrängt. 1918 hatte er sich beispielsweise gefragt, wie eine Geschichtsbetrachtung beschaffen sein müsse, die nicht der *Erinnerung* als einer Sicht "sub specie mortis" entspringe¹⁴⁹, die "weder bloß auf das Individuelle und die quantitative Anhäufung neuer Tatsachen", noch "bloß auf das Allgemeine und die Herausstellung qualitativer Ideen gerichtet wäre". Diese Anforderungen erfülle allein der Begriff der *Heilsgeschichte*, die Peterson zu dieser Zeit als qualitativen Ausdruck der Erinnerung Gottes verstand. Von diesem "höheren Standpunkt" aus sei es möglich, den quantitativen Raum-Zeit-Begriff der säkularen Geschichtsauffassung in einem qualitativen zu überwinden¹⁵⁰. Vermutlich hatte sich Peterson von einigen dem Pietismus nahestehenden, biblizistischen Theologen wie J.A.Bengel, G.Menken und vor allem J.T.Beck zu dieser heilsgeschichtlichen Sicht anregen lassen¹⁵¹.

Den Begriff der Heilsgeschichte hat Peterson einige Jahre später am Rande noch einmal aufgegriffen¹⁵², doch er wurde für ihn kein zentraler Begriff¹⁵³. Er sprach statt dessen lieber von einer "theologisch bestimmten Geschichte" bzw. von "Offenbarungsgeschichte". Schon in den Jahren vor 1920 reflektierte er angesichts der Zusammenhanglosigkeit geschichtlicher Größen, Ereignisse und Prozesse über das "Recht einer theologischen Behandlung der Geschichte", als deren Mittelpunkt der Begriff der "civitas Dei"

148 Peterson an Haecker, 22.12.1920.

149 Vgl. Tagebucheintragung, 30.7.1918. Nietzsche leitete das Übermaß von Historie aus dem mittelalterlichen Memento mori und dem christlichen Pessimismus gegenüber der Zukunft der irdischen Dinge ab, vgl. Vom Nutzen und Nachteil, a.a.O. 61.

150 "Für den Christen gibt es in einem tieferen Sinne (...) keine Geschichte, weil er die Geschichte in der Heilsgeschichte sieht, die Geschichte aber in der Heilsgeschichte sehen d.h. sie in der fließenden und nicht in der verstorbenen Zeit sehen d.h. sie *sub specie vitae* und nicht *sub specie mortis* erblicken. (...) Nur im Begriff der Heilsgeschichte kommt die Idee der Zeit zu ihrem Recht, da nur sie den qualitativen Charakter der Zeit gegenüber dem quantitativen Begriff der Raum-Zeit zum Ausdruck zu bringen vermag. Geschichte ist Erinnerung Gottes. Heilsgeschichte der qualitative Ausdruck dieser Erinnerung. (...) Für Gott ist das 'Einmal so gewesen' der erstorbenen Zeit und das 'Immer so gewesen' identisch, Erinnerung ist ihm Denken und Denken ist ihm Erinnern." Tagebucheintragung ebd.

151 Vgl. dazu oben S. 93. Vgl. zum heilsgeschichtlichen Denken in der protestantischen Theologie seit der Frühaufklärung W.Pannenberg, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VIII, in: TRE Bd. 12 (1984), 658-674; 660 f.

152 Vgl. Ms Die Konstituierung der Kirche.

153 A.Dempf hat gleichwohl geschrieben, Peterson habe "heilsgeschichtlich" gedacht (vgl. Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft, a.a.O. 30). Aus diesem Satz darf man aber nicht schließen, daß sich Petersons Geschichtstheologie mit jenen Vorstellungen von "Heilsgeschichte" decke, wie sie in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg in verschiedener Weise von protestantischen Theologen wie Oscar Cullmann oder Hans Conzelmann entwickelt wurden.

zu gelten habe¹⁵⁴. Dieser Gedanke entstammt vermutlich seiner Augustinus-Lektüre und ist bewußt der neuzeitlichen Geschichtsauffassung entgegengesetzt, in der der Staat im Mittelpunkt des historiographischen Interesses steht¹⁵⁵. Allein die "spezifisch theologisch bestimmte Geschichte" verdiene überhaupt den Namen "Geschichte", führte Peterson einige Jahre später aus. Es gebe sie "seit der Berufung Abrahams und der Verheißung des Abrahamssamens", und nur innerhalb dieser theologisch bestimmten Geschichte sei auch die Konstituierung der Kirche zu verstehen - nicht aber im Rahmen einer "natürlichen" Geschichtswissenschaft¹⁵⁶. Dogma und Geschichte seien aufeinander bezogene Begriffe, und darum könne sich der Historiker nicht von der Dogmatik dispensieren¹⁵⁷.

c) Eschatologie und Aiontheologie

Mit dem Begriff der Heilsgeschichte bzw. der theologisch bestimmten Geschichte meinte Peterson nicht die Vorstellung von einer evolutionären Höherentwicklung der Menschheitsgeschichte unter der Einwirkung Gottes oder der glaubenden Menschen, auch nicht nur eine besondere Beleuchtung der profanen Ereignisse der Weltgeschichte, sondern einen in der Offenbarung Gottes begründeten geschichtlichen Zusammenhang, der nur

154 Im bereits zitierten Briefentwurf an August Albers über "Das Individuelle in der Geschichte". Peterson meinte in diesem Text, daß eine Geschichtsbetrachtung, die mit dem Begriff der Entwicklung operiert und sich auf Größen wie Staat oder Kultur konzentriert, der Täuschung unterliege, die "Zufälligkeit" der Individuen, Generationen, Weltempfindungen und Weltbilder aufheben zu können (vgl. die ganz gleichlaufende Kritik am historistischen Entwicklungsdenken, die K. Heussi einige Jahre später vorbrachte in "Die Krisis des Historismus", a.a.O. 77 ff). Peterson stellte hier die Hypothese auf, daß "die geistige Wurzel des Kirchenbegriffs" daran zu verdeutlichen sei, daß es keinen direkten, rational zu begreifenden Kausalzusammenhang in der Geschichte gebe und "der Staat und das Leben der Natur - eben vermöge seiner rationalen Zweckbestimmungen - nicht in der Lage ist [sind], die Fugen des geschichtlichen Zusammenhanges zu schließen".

155 Vgl. dazu auch aus der Vorlesung Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts, § 4 über die Entwicklung der Naturwissenschaften und die Entstehung des natürlichen Systems: "Für die Geschichtsschreibung ist die Entstehung der naturrechtlichen Staatslehre von großer Bedeutung gewesen. Sie erhob sich aus dem Wüste chronistischer Stoffmassen und erhielt in der Beziehung auf den neuen Staatsbegriff einen Mittelpunkt. Als das eigentliche Wichtige erscheint die Staatsgeschichte, um die sich die geschichtliche Auffassung zu konzentrieren begann. Damit verschwand jede theologische Auffassung der Weltgeschichte. Die alte theologische Universalgeschichte mit den Weltaltern Davids wurde verlassen (...). Man begann jetzt die historische Darstellung 'pragmatisch' zu gestalten. Man glaubte die Aufgabe des Historikers gelöst zu haben, wenn nicht bloß die politischen Taten und Ereignisse beschrieben, sondern auch ihre innere Verbindung durch die Erklärung der Motive der handelnden Personen hergestellt wäre." - Im 16. Jahrhundert hatte Jean Bodin in aller Form mit der überkommenen biblisch-theologischen Einteilung und Deutung der Geschichte gebrochen und eine auf rein innerweltliche Zusammenhänge bedachte Geschichtsdarstellung gefordert, vgl. G.A. Benrath, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtssphilosophie VII/1, in: TRE Bd. 12 (1984), 630-643; 633 f.

156 Vgl. Ms Die Konstituierung der Kirche. Peterson betonte darum auch, daß man auf die Kirche und ihre Geschichte nicht ohne weiteres jene Form der Historiographie anwenden könne, die in der neuzeitlichen, am Staat orientierten Geschichtsdarstellung praktiziert werde, vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen in der 1. Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche: "Aber das ist nun doch grade die Frage, ob die Kirche - ich meine natürlich die sichtbare Form der Kirche - dasselbe ist wie die staatlichen Gebilde und demgemäß auch dieselbe säkulare Form der historischen Darstellung verlangt wie das *saeculum*. Ich halte es für unmöglich, auch nur die sichtbare Form der Kirche in ihrem letzten Gehalt mit den staatlichen Gebilden zu identifizieren und darum erachte ich es für falsch, wenn man die profane Geschichtsschreibung und -darstellung auf die Kirchengeschichte überträgt. Gewiß, es gibt zwischen dem staatlichen und kirchlichen Leben eine Menge von Analogien, und insofern wird die kirchliche Geschichtsschreibung der staatlichen Geschichtsschreibung gegenüber auch stets einen analogen Charakter tragen, aber aus dem analogen Charakter der Kirchengeschichtsschreibung folgt noch nicht, daß die Kirchengeschichtsschreibung mit der profanen Geschichtsschreibung zu identifizieren sei."

157 Vgl. Ms Die Konstituierung der Kirche.

durch spezifisch theologische Kategorien wie z.B. "Berufung" oder "Glauben" zu erfassen sei. Das Zentrum dieser theologisch bestimmten Geschichte ist die Person Jesu Christi; seit ihrem Auftreten gibt es nach Petersons Konzeption nur noch Endgeschichte. Wie Karl Barth - aber einige Zeit früher und mit anderen Akzentsetzungen als dieser - kam auch Peterson zum Schluß, daß der christliche Glaube wesentlich eschatologisch sei. In einer noch Kierkegaard verpflichteten Bestimmung von 1919 heißt es beispielsweise: "Glauben ist die Funktion des Sinn Auflösenden (Paradox), die Auflösung von Ich und Welt. Der Glaube ist als solcher eschatologisch."¹⁵⁸ Es wurde bereits gezeigt, daß für Peterson das Eingebundensein in die (Unheils-)Geschichte seiner Zeit, in eine bestimmte Generation mit ihren geistigen Beschränkungen ein Leiden war¹⁵⁹. "Löse das letzte Siegel", notiert er 1918 in sein Tagebuch. "Der *katechon* (...) möge seine verzögernde Tätigkeit einstellen. Laß den letzten Akt spielen!"¹⁶⁰ Solche Ausrufe finden sich in seinen Briefen auch der späteren Jahre häufiger und sind mehr als nur eine rhetorische Ausschmückung. Petersons eschatologische Vorstellungen waren also schon früh sehr stark apokalyptisch gefärbt. Dieser apokalyptische Einschlag unterscheidet dann auch seine später entfaltete Eschatologie von anderen Entwürfen vor, neben und nach ihm, so sehr Peterson z.B. von Martin Kähler¹⁶¹ und vor allem von Angehörigen der Religionsgeschichtlichen Schule manche Anregung empfangen haben dürfte.

Mit den Erkenntnissen der religionsgeschichtlichen Forschung über den ursprünglich eschatologisch-apokalyptischen Charakter der Reich-Gottes-Predigt Jesu - zuerst und vor allem bei Johannes Weiß¹⁶² - war Peterson gewiß bestens vertraut. Weiß' Entdeckung, daß das zeitgenössische, moderne Verständnis von "Reich Gottes" mit der eschatologischen Predigt Jesu nicht zu vereinbaren sei, wurde von Albert Schweitzer aufgegriffen¹⁶³. Für Peterson gehörte Schweitzer in die Reihe derjenigen, denen der Durchbruch aus der

158 Tagebucheintragung, 28.2.1919.

159 Vgl. oben Exkurs 16.

160 Tagebucheintragung, 7.7.1918.

161 Vgl. zur Eschatologie Martin Käblers *S.Hjelde*, Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart, München 1987 (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 102), 202 ff. Hjelde sieht in Kähler den bedeutendsten "Eschatologen" des 19. Jahrhunderts. Kähler hatte schon 1896 in einem Aufsatz über die Bedeutung der "letzten Dinge" für Theologie und Kirche die Formel geprägt: "Ohne Eschatologie keine Christologie." (vgl. dazu Hjelde, 203). Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Peterson möglicherweise von Kähler den vor allem in der Studienzeit auftauchenden Begriff des "Übergeschichtlichen" übernommen hat (vgl. zur Bedeutung dieses Begriffs bei Kähler auch Hjelde, 208, 211), vielleicht verrät auch die von Peterson festgestellte Korrelation von "Transzendierung und Eschatologie" (vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 292, Anm. 33) formal noch Anklänge an Käblers Doppelbegriff "endgeschichtlich/übergeschichtlich" (vgl. Hjelde, 211), doch ist der Bezugspunkt jeweils ein anderer: inhaltlich stehen die eschatologischen Anschauungen Petersons mehr in der exegetischen Tradition der Religionsgeschichtlichen Schule bzw. der "konsequenten Eschatologie". Zur Rede vom "lebendigen Christus", bei Kähler ein zentraler Gedanke, bemerkt Peterson in anderem Zusammenhang 1928: "Wenn ich dieses Gerede von dem lebendigen Christus höre, graut mir." (An Barth, 23.10.1928; es geht um Einwände gegen den Traktat "Die Kirche", die Peterson zu Ohren gekommen waren).

162 Vgl. zur "Neuentdeckung" der biblischen Eschatologie in der Untersuchung von J.Weiß über "Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" (1892) *Hjelde*, Eschaton, a.a.O. 219 ff. Hjelde weist hier (219 f) aber auch darauf hin, daß Overbeck schon vor Weiß den streng eschatologischen Charakter des Urchristentums entdeckt habe. Vgl. weiter eigens zum Werk von Weiß die Untersuchung von B.Lannert, Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss, Tübingen 1989 (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 2).

163 Vgl. zum Verhältnis zwischen der Theologie von Weiß und Schweitzer sowie den Differenzen ihrer systematischen Zielsetzungen Lannert, Wiederentdeckung, ebd. 252 ff.

in der "Immanenz" gefangenen Theologie des 19. Jahrhunderts gelungen sei¹⁶⁴. Schweitzers Programm einer "konsequenten Eschatologie"¹⁶⁵ diene ihm vermutlich als Anknüpfung, wenngleich er sich in wesentlichen Punkten wie dem der Verhältnisbestimmung zwischen jüdischer und christlicher Eschatologie und in der Frage nach der Bedeutung der Kirche in diesem Zusammenhang mit Schweitzer nicht einig war.

Exkurs 17: Erik Peterson und Albert Schweitzer

Es gibt keinen Hinweis, daß Peterson Schweitzer persönlich begegnet wäre, doch er kannte einige seiner Werke. In einem der mittleren Lektürehefte finden sich Auszüge aus Schweitzers Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart (Tübingen 1911) und aus der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906). Otto Schmitz bezieht sich in einem Brief vom 15.10.1918 auf theologische Reflexionen Petersons über die eschatologische Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi, die in Auseinandersetzung mit Schweitzer erfolgten; es finden sich auch in Petersons Aufzeichnungen Passagen, die in diesen Kontext gehören dürften¹⁶⁶.

Die Auseinandersetzung mit Schweitzer wird für Peterson besonders lohnend gewesen sein, weil Schweitzer die biblische Eschatologie nicht mehr nur historisch, sondern dogmatisch anging¹⁶⁷. In seiner Lukas-Vorlesung lobte er Schweitzer dafür, daß dieser wenigstens den Versuch unternommen habe, die Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu *theologisch* zu deuten¹⁶⁸. Schweitzers These, Eschatologie sei "nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt"¹⁶⁹, weist, wie gleich noch zu zeigen sein wird, einige Ähnlichkeit auf mit Petersons Vorstellung vom Ende der Geschichte durch das Auftreten Jesu. Auch Schweitzers Feststellung, daß Taufe und Abendmahl von Anfang an "eschatologische Sakramente" gewesen seien¹⁷⁰ und sich nicht von den griechisch-orientalischen Mysterienfeiern her erklären ließen, entspricht Petersons Sakramentsverständnis¹⁷¹.

Für Peterson gehörte allerdings anders als für Schweitzer die Kirche selbst mit ins Konzept der Eschatologie¹⁷². Er meinte, die Ausblendung der Kirche aus der Eschatologie habe bei Schweit-

164 "Mit Dostojewski, Kierkegaard und Albert Schweitzer beginnt wieder das Zeitalter der Jenseitigkeit. Die Welt ist zu mittelmäßig geworden in der Immanenz." (Lose Notiz).

165 Vgl. dazu *Hjelde*, Eschaton, a.a.O. 279 ff.

166 In der Skizze "Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis" (Tübingen/Leipzig 1901) hatte Schweitzer geschrieben, Jesu Tod sei das *Ende* der Eschatologie (ebd. 95 f; zit. bei *Hjelde*, Eschaton, 324). Eine unmittelbare und gegenläufige Bezugnahme auf diese Aussage scheint mir in Petersons Tagebucheintragung vom 10.9.1918 vorzuliegen: "Wie die Welt im Menschen geschaffen worden ist, so ist sie auch im Menschen Jesus zerstört worden. Das Kreuz Christi ist der Weltuntergang. Sein Tod ist die Eschatologie." - Der Name Schweitzers findet sich darüberhinaus in einer ganzen Reihe von Notizzetteln Petersons, die sich mit dem Problem der Eschatologie befassen.

167 Vgl. *Hjelde*, ebd. 195 ff.

168 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 9,2, Ms S. 222 f.

169 Vgl. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung Bd. 2, Tübingen 1977³, 403.

170 Vgl. ebd. 433.

171 Schweitzer betonte, die Sakramente setzten "die kosmische Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu voraus", sie seien "durch und durch eschatologisch bedingt" und bestünden "erst seit der Auferstehung Jesu" und "nur bis zum nahen Weltende" (vgl. ebd. 544). Solche Sätze könnten aus der Feder Petersons stammen. Dennoch war für ihn offensichtlich der Eschatologiebegriff Schweitzers in einigen Aspekten unbefriedigend: "Der Begriff der Eschatologie, wie er von Albert Schweitzer zu Barth gewandert ist, ist da nicht richtig, wo er diese Zuordnung von Eschatologie und Pneumatisch-Sakramentalem nicht erkennt und damit die Christliche Eschatologie auf ihr jüdisches Vorstadium herunterdrückt." 1. Vorlesung Johannes-Apokalypse, zu Apk 1,1, Ms S. 2 (Satz ist gestrichen).

172 Auf diese Unterschiede spielt ein Brief von Albers (vom 18.9.1928) im Anschluß an ein Gespräch mit Peterson an: "Übrigens möchte ich daran erinnern, dass Albert Schweitzer die jüdische Eschatologie auch preisgibt. Aber sein weiteres Denken wirst Du unmöglich teilen können, es wird Dir zu subjektiv und zu mystisch sein. Du wirst aber die Berechtigung nicht bestreiten könne, dass man auf Jesus aufzubauen sucht, ohne das Nationaljüdische und die historische Kirche zu berücksichtigen. Freilich eine 'Kirche' kann man dann nicht haben, alles steht in der Luft, und am Ende drohen Quäkertum und Kongregationalismus."

zer und Loisy zur Folge gehabt, daß ihre Eschatologie schließlich in eine Humanitätsreligion auslief: "Loisy hat seine These in einer Zeit entwickelt, in der in Deutschland Albert Schweitzer mit nicht geringer konstruktiver Begabung den rein eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu entwickelte (...). Indes auch diese Phase unseres theologischen Denkens ist jetzt vergangen. On annonce le royaume de Dieu, so könnte man mit einer Abwandlung des Satzes von Loisy sagen, et c'est l'humanité qui est venue. Man darf vielleicht sagen, daß die Humanität, wie sie die letzten Schriften von Albert Schweitzer predigen, zu seiner Deutung der Verkündigung Jesu ungefähr ebenso hinzu gehört, wie die Humanität Wilson's zum Reich-Gottes-Glauben der Amerikaner und die Freimaurerei des heutigen Loisy zur These seiner früheren Zeit gehört. Wir sind freilich inzwischen etwas mißtrauischer gegenüber einer solchen Verknüpfung von Reich Gottes und Humanität geworden, und das ist der Grund, warum die theologische Reflexion der Gegenwart der einst beanstandeten Verknüpfung von Reich Gottes und Kirche ein erneutes und vertieftes Nachdenken zu schenken hat."¹⁷³

So sehr Peterson den Vorarbeiten von Johannes Weiß, Albert Schweitzer und anderen "Religionsgeschichtlern" verpflichtet gewesen sein dürfte, unterschied er sich in seiner Theologie von ihnen allen dadurch, daß er die exegetischen Ergebnisse über die spezifisch biblische Eschatologie nicht mit Rücksicht auf die gewandelten religiösen Vorstellungen der Zeitgenossen aus der dogmatischen Theologie wieder ausklammerte. Vielmehr wurde ihm die biblische Eschatologie samt ihrer Tradition bis zur Wende der Neuzeit zum Maßstab, an dem moderne Transformationen zu messen und zu kritisieren seien. Sein Eschatologiebegriff unterscheidet sich darum auch sowohl von der damaligen, eschatologischen Konzeption Karl Barths, in der sich alles um den dialektischen Gegensatz respective den Umschlag von Zeit und Ewigkeit im Augenblick dreht, als auch von der "entmythologisierten", existenzialen Version Rudolf Bultmanns, in der bewußt der biblische Themenkreis der Apokalypik als weltbildbedingt ausgeblendet wird. 1941 schrieb Peterson, Rudolf Ottos "Polemik gegen Bultmanns Interpretation der Eschatologie mit Hilfe seiner modernen, aus der Existenzphilosophie abgeleiteten Vorstellungen" erscheine ihm "vollkommen gerechtfertigt"¹⁷⁴.

Petersons Interpretation der urchristlichen Eschatologie gewinnt ihr eigenes Profil durch den hier zentralen Begriff des "Aion". Sein exegetisch-theologisches Arbeitsprogramm bestand darin, den in der Forschung seinem Eindruck zufolge noch kaum beachteten Zusammenhang zwischen Eschatologie und Aion-Theologie¹⁷⁵ zu entfalten, womit natürlich auch die christliche Umformung der außerchristlichen Aion-Vorstellungen gemeint war: "Ich kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, wie wichtig es für das Verständnis des Neuen Testaments ist, daß in seinen sprachlichen Formulierungen das Ringen des Christentums mit dem Aion-Gedanken und dem Aion-Glauben einen Ausdruck gefunden hat."¹⁷⁶ Im Zusammenhang seiner *Heis Theos*-Studien war Peterson allenthalben auf die antiken Aion-Vorstellungen gestoßen. Dem Begriff des Aion und dem

173 Ms Die Kirche, Teil I, Ms S. 1 f.

174 Rez. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (Bibl. Nr. 154), 87.

175 So die Beurteilung der Lage in der 1. Vorlesung zur Johannes-Apokalypse, WS 1926/27, zu Apk 1,8, Ms S. 19 (gestrichener Passus).

176 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, WS 1924/25. Vgl. nun auch J. Molmanns Anregung, "den altkirchlichen Begriff des Aions wieder aufzunehmen", um die "relative Ewigkeit der Geschöpfe", die am Sein Gottes teilhaben, zum Ausdruck zu bringen, in: Der "eschatologische Augenblick". Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht, in: Rohls/Wenz, Vernunft des Glaubens. Festschrift Pannenberg, a.a.O., 578-589; 588f; sowie ders., Der Weg Jesu Christi, a.a.O. 179, 354 ff.

Nachbarbegriff des *Kosmos* sind dann in der Vorlesung der "Neutestamentlichen Bedeutungslehre" (Paulinischer Teil, 1924/25) jeweils eigene Kapitel gewidmet.

Peterson sah die biblische Eschatologie geprägt vom Gegensatz bzw. der Wende von altem und neuem Äon. Bei aller Aufmerksamkeit, die er den nicht-christlichen geschichtlichen und apokalyptischen Konzeptionen der antiken Welt schenkte, hat er eine einfache Herleitung der eschatologischen oder apokalyptischen Motive des Neuen Testaments sei es aus dem Judentum, sei es aus der orientalistisch-hellenistischen Gedankenwelt abgelehnt. Zwar sei die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu "konkret eschatologisch", das heißt auf die Juden bezogen gewesen, darum aber doch keineswegs mit den eschatologischen Vorstellungen der Juden zu identifizieren¹⁷⁷. Die Person Jesu Christi verbiete eine Gleichsetzung der christlichen mit der jüdischen Apokalypstik: "Die christliche Apokalypstik ist von der jüdischen wesentlich unterschieden, da der Christus der Kirche sich von dem Messias der Synagoge wesentlich unterscheidet."¹⁷⁸ Den Terminus "jüdisch-christliche Apokalypstik" hielt Peterson für eine Erfindung der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Seinen Einwand gegen eine Interpretation der christlichen Apokalypstik aus jüdischen Vorgaben artikuliert er, unter Hinweis auf die Bedeutung der christologischen Zweinaturenlehre, in einer Rezension von W. Kamlahs Darstellung der frühmittelalterlichen Apokalypstenauslegung:

"Der Verfasser glaubt, das Urchristentum habe die jüdische Apokalypstik einfach übernommen, aber das scheint mir der von dem protestantisch-theologischen Liberalismus geerbte Grundfehler in der Auffassung von Kamlah zu sein. Die christliche Apokalypstik ist - eben durch die Person Christi - etwas ganz anderes als die jüdische Apokalypstik geworden. Die jüdische Apokalypse muß man zeitgeschichtlich interpretieren, die christliche Apokalypse läßt dagegen - in Analogie zu den zwei Naturen in Christo - auch eine überzeitliche Betrachtungsweise zu, und sie ist es, die in der frühmittelalterlichen Geschichtsauffassung, wie mir scheint, in den Grundlinien theologisch richtig entwickelt worden ist."¹⁷⁹

Vom christlichen Standpunkt aus betrachtet erschien Peterson die "jüdische Betrachtungsweise" als uneschatologisch, weil der jüngste Tag hier nur als der letzte Tag im Zusammenhang der natürlichen Ordnung und der historischen Zeit begriffen werde: "Anders im christlichen Glauben. Hier wird die natürliche Ordnung und die historische Zeit mit Christi Kreuz und Auferstehung durchschnitten."¹⁸⁰ Auch im Blick auf den Zusammenhang von Aion-Theologie und Weisheitsspekulation, den Peterson durchaus schon in der jüdischen Apokalypstik gegeben sah, machte er unter Verweis auf 1 Kor 2,7 und Eph 3,9-11 darauf aufmerksam, daß hier die Sophia Gottes "in schroffer Weise den Äonen gegenübergestellt" werde. Während die jüdische Sophia, die ihr Haus *im* Kosmos erbaue, "letztthin doch an den Aion gebunden" bleibe (vgl. die ersten 9 Kapitel der "Sprüche Salomons"), stünde die Weisheit Gottes nach christlicher Auffassung jenseits *aller* Äonen samt ihrer Archonten, Mächte und Hypostasen¹⁸¹. Weil die Christen nicht mehr dem alten Äon, sondern dem neuen Äon Jesu Christi angehören, könne für sie "das

¹⁷⁷ Vgl. Die Kirche, 412 f; 426, Anm. 4.

¹⁷⁸ Einleitung zur Vorlesung über die Johannes-Apokalypse, Ms S. 19.

¹⁷⁹ Rez. Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte (1938, vgl. Bibl. Nr. 126), 158.

¹⁸⁰ 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 10,3, Ms S. 299.

¹⁸¹ Vgl. ebd. Peterson deutet hier den Befund, daß Paulus - anders als die sogenannten Deuteropaulinen - sprachlich und damit auch sachlich eine glatte Parallelisierung der vielen Äonen bzw. des alten Äon und des neuen Äon meide.

im Alten Testament Berichtete nicht nach seinem ursprünglichen, aus und in der *Geschichte* der Juden verständlichen Sinngehalt", sondern nur noch in seinem "typischen, d.h. für die Endzeit vorbildlichen Sinn" von Bedeutung sein¹⁸².

Vor der "eschatologischen Sphäre und dem eschatologischen Gericht" des christlichen Glaubens schwindet der Unterschied zwischen Juden und Griechen; es gibt nur noch den Gegensatz des jetzigen Äon und des zukünftigen¹⁸³. Die Aussagen zur "überäonischen" Stellung Jesu Christi gelten somit auch für die heidnischen Ewigkeitsvorstellungen, die nach Ansicht Petersons im neuzeitlichen "Glauben an die nie endende Geschichte der Menschheit" fortleben. Wenn die Christen an die Wiederkunft Jesu Christi glauben, so sei damit nicht die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr aller Dinge gemeint. Das christliche Zeitverständnis sei geprägt vom absoluten Einschnitt des Kommens und Wiederkommens Jesu Christi, der die Ewigkeit selber sei und darum den ewigen Kreislauf des Kosmos abgebrochen habe; damit ist auch die Denkform mythischer Dialektik für die christliche Theologie ausgeschlossen¹⁸⁴:

"Gewiß, auch die Kirche glaubt an eine Wiederkehr, sie glaubt an die einmalige Wiederkehr Christi, aber sie glaubt nicht an die ewige Wiederkehr vergangener Äonen; sie glaubt nicht, daß Adam noch einmal fallen, daß Moses noch einmal das Gesetz geben und das Christus noch einmal sterben muß. Wenn die Christen von einem alten und von einem neuen Äon sprechen, so tun sie das also nicht im Sinne der Chaldäer, nicht in einem Sinne, wonach nichts entschieden wird, weil die Dialektik des menschlichen Denkens in ihrer Harmonie mit der Dialektik der Himmelsvorgänge keine absolute Zäsur zuläßt. Vielmehr, wenn die Kirche von einem alten und einem neuen Äon spricht, dann geschieht das in dem Sinne, daß eine absolute Entscheidung gefallen ist. In dem Sinne, daß mit der Wiederkunft Christi auch der Kreislauf des Kosmos ein Ende nimmt, daß dann der Himmel sich aufrüllt wie ein Buch und die Sterne vom Himmel fallen. Von dem Glauben an dieses entscheidende einmalige Geschehen aus bekommt auch die erste Ankunft Christi den Charakter des einmalig Entscheidenden. Der Äon, der mit Ihm und den Aposteln bei seiner ersten Ankunft anbricht, er ist nicht ein Äon, auf den noch andere Äonen folgen. Nein, er ist *der* Äon, die Ewigkeit selber, in der die Zeit zur Ruhe eingeht."¹⁸⁵

d) Die "Zeit" Jesu

Die Einsicht, daß die eschatologische Verkündigung Jesu "den Untergang des gegenwärtigen und die Nähe des zukünftigen Äons zur Folge hatte" und daß dieser neue Äon "schon bei Lebzeiten Jesu" hereingebrochen war, zählte nach Petersons Empfinden um 1930 bereits zum Allgemeingut der exegetischen Forschung¹⁸⁶, wenn auch nicht der systematischen Theologie. Er selbst hat aus dem exegetischen Befund die theologische Konsequenz gezogen, daß Jesus nie in der Weise geschichtlich, *in* der historischen Zeit lebte, wie seine "Zeit"genossen, daß er keine Gestalt der Weltgeschichte gewesen sei wie etwa Napoleon. Diese These war auch der Grund dafür, daß Peterson eine rein historisch ausgerichtete Exegese bzw. "Leben-Jesu-Forschung" nicht nur für theologisch sinnlos, sondern auch für methodologisch-wissenschaftlich irrig hielt - zumindest, solange sich die hi-

182 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, WS 1924/25.

183 Vgl. ebd. Vgl. aber auch unten Exkurs 19 die Bemerkungen zu den Differenzen zwischen Juden und Heiden, die Peterson im Anschluß an Paulus mit aller Entscheidung festhielt.

184 Vgl. dazu Was ist Theologie?, 13 ff.

185 Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 2.

186 Vgl. Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 7 (Passus gestrichen).

storische Erforschung der Anfänge des Christentums nicht vom dogmatischen Gesichtspunkt des besonderen Wesens Jesu Christi leiten lasse¹⁸⁷.

Die theologische Frage, mit welchem Ereignis der "ersten Ankunft" Jesu Christi der Anbruch des neuen Äons in Verbindung zu bringen ist, kann unter einer ganzen Reihe von Aspekten verschieden beantwortet werden¹⁸⁸. Peterson konnte formulieren, daß Jesus in seine eigene Zeit, in den neuen Äon schon hineingeboren worden sei¹⁸⁹. In bezug auf Jesu Rede im Johannes-Evangelium von seinem noch kommenden *kairos* konnte er auch sagen, daß Jesus auf den Einbruch des neuen Aion zulebte. Verschiedenen theologischen Traditionen in der Schrift zufolge - die sich freilich gegenseitig nicht ausschlossen - sei die entscheidende Zäsur mit der Berufung der Zwölf bzw. nach Paulus mit der Auferstehung Jesu verknüpft gewesen¹⁹⁰. Bei der letztgenannten Konzeption wird vorausgesetzt, daß der *kosmos*, den Peterson in seiner Paulus-Auslegung als substantielle und fast personale Größe beschreibt, nicht nur "an dem Tode Christi schuld ist", sondern im anderen Sinne auch "von Gott durch den Tod Christi (...) getötet" wurde: "Was hier im Kreuze Christi repräsentativ proleptisch geschehen ist, das wird dann in der Zukunft, am jüngsten Tage, in einem nicht mehr repräsentativen Sinne geschehen."¹⁹¹ Christus sei in den alten Äon eingegangen, und sein Kreuz - so bedeutsam es auch sei -, "behält doch seine letzte Sinnbeziehung immer auf den alten Äon"; das "eigentlich Entscheidende" liege jedoch in der Auferstehung, mit der der neue Äon begonnen habe¹⁹². Der Anbruch des neuen Äons ist also kein nur für die Zukunft zu erwartendes Ereignis, "weil die Erstgeburt des neuen Äons: Christus, aus dem Grabe erstanden ist"¹⁹³. In seiner Römer-

187 Vgl. dazu oben Kap. VI.3. sowie S. 339.

188 Vgl. zu den auch in der neueren Exegese unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach einem vor-österlichen Anhalt der apokalyptischen Deutung des Christusgeschehens A. Strobel, Art. Apokalyp- tik/Apokalypsen, IV. Neues Testament, in: TRE Bd. III (1978), 251-257; 251.

189 So die Formulierung in den Notizen zu einer Antwort auf Karl Barths "Kirche und Theologie".

190 Vgl. Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 7 (Passus gestrichen).

191 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus. Zum Begriff der "Prolepse" und seiner Geschichte vgl. L. Kugelmann, Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1986 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 50). Den Untersuchungen Kugelmanns zufolge hat in der neueren Theologie erstmals J. Weiß 1892 in seiner Schrift über die "Predigt vom Reiche Gottes" den Begriff "proleptisch" verwandt und theologisch profiliert (vgl. ebd. 23 ff); in der alten Kirche spielte dieser von Epikur und der Stoa herrührende Begriff in den Schriften Clemens von Alexandrien (die Peterson damals immer wieder studierte) eine Rolle (vgl. ebd. 121 ff). Als "proleptisch" bezeichnete Peterson auch die Pfingsterzählung (vgl. Die Kirche, 416) sowie den Satz von Kol 3,1 "Ihr seid mit Christus auferstanden" (Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 15,21 f, Ms S. 289). Der Sache nach taucht die Kategorie der Antizipation in seiner Theologie noch an anderen Stellen auf, z.B. im Zusammenhang der Visionen der Märtyrer, in denen "das eschatologische Präsentwerden Christi (...) gleichsam vorweggenommen wird und der himmlische Menschensohn in Analogie zu dem Imperator gesehen wird" (Christus als Imperator, 161).

192 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,9 ff, Ms. S. 175 f. Von hier aus wird noch einmal deutlich, daß es für Peterson eine "theologia crucis" nur vor dem umfassenderen Hintergrund der "theologia gloriae" geben kann. - Die "Ungeheuerlichkeit", daß Christus noch im alten Äon für uns gestorben sei, betonte Peterson zuvor auch schon in der Auslegung von Röm 5,6 ff: "Christus ist nicht jetzt im neuen Äon der Gerechtigkeit gestorben (...), sondern damals noch, als der alte Äon der Ungerechtigkeit noch da war und mit ihm das Gewimmel von Juden und Heiden, die keine Gerechtigkeit hatten, die in allen Freveln dahinlebten und alle Gebote der Tora übertraten - damals ist Christus gestorben, das ist das Ungeheuerliche, daß Christus noch in den alten Äon eingeht, noch von dem alten Äon sich beschmutzen läßt, noch für diese Menschen stirbt, die es wahrhaftig nicht verdient haben (...), die geboren werden und sterben und ihr Leben mit Nichtigkeiten zubringen! (...) Das ist die Torheit des Kreuzes, über die Paulus sich immer wieder hat wundern [müssen], das ist der Punkt, wo Gott selber einmal schwach geworden ist, um freilich durch sein Schwäche nun alles zu besiegen. Das ist die *Agape* Gottes, die durch den hl. Geist in unsere Herzen ausgegossen [ist] und auf Grund deren wir dann eine Hoffnung haben, die uns nicht zuschanden werden läßt." (Ms S. 171 f).

193 Ebd., zu Röm 8, 29, Ms S. 230.

briefvorlesung hat Peterson mit Nachdruck den Anfang des neuen Äons auch mit der letzten Steigerung des Sieges Jesu Christi, seiner "Thronbesteigung", verknüpft; das "Evangelium" habe wesentlich diese Botschaft von der Thronbesteigung, der Manifestation Jesu Christi als Sohn Gottes zum Inhalt. "Mit der Thronbesteigung Christi hat natürlich auch der alte Äon ein Ende genommen, hat ein neuer Äon begonnen."¹⁹⁴ Die Thronbesteigung sei der "Abschluß eines in der Unterwelt errungenen Sieges", mit ihr höre "die Herrschaftsmöglichkeit des alten Äons auf"¹⁹⁵.

Nicht also die menschliche Geschichte und die Zeit des Menschen sind die Kategorien, in denen sich die Ankunft, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi begreifen lassen. Das Christuserlebnis bzw. die Auferstehung rage nicht "in die Geschichte hinein, sondern aus der Geschichte heraus"¹⁹⁶, und da die in Jesus Christus geoffenbarte Weisheit Gottes außerhalb der Sphäre der vielen Äonen bzw. "dieses Äons" stehe, ja "in einem Augenblick von Gott bestimmt worden ist, als es noch keine Äonen gab", erfolge "das Offenbarwerden der *sophia* auch nicht innerhalb der Folge von Äonen". Es sei darum irreführend, von einer "geschichtlichen Offenbarung" zu sprechen¹⁹⁷. "Unsere Zeit" ist nicht die "Zeit" Jesu Christi:

"Für uns ist die Zeit 'da', für Jesus dagegen 'kommt' sie. Das setzt natürlich voraus, daß Jesus nicht *in* der Zeit ist und daß somit die Zeit für ihn *da* ist (*hetoimos estin*), sondern daß die Zeit erst zu Jesus kommen muß, weil er von Natur nicht in der Zeit ist. (...) Wir fragen jetzt: wann ist denn für den Menschensohn (...) die Stunde *gekommen*? Die Antwort kann nur lauten, dann wenn sich der *Aion* mit der Zeit trifft, wenn er sich mit der zu der Zeit gehörigen politischen Öffentlichkeit trifft, wenn der falsche *aion tou kosmou toutou* durch den neuen, den wahren *aion* abgelöst wird. (...) Der Tod Jesu, das ist die Stunde für den Hereinbruch des *Aion*, das ist die Stunde, die für den Menschensohn kommt (...). Nur einmal bricht die Ewigkeit herein, nur einmal kann es diese konkrete Berührung der Zeit mit der Ewigkeit, des Menschen mit Gott geben, in der Kosmos, Zeit und Mensch zerbricht und untergeht."¹⁹⁸

e) Die "Zeit" der Kirche

Diese Berührung von Zeit und Ewigkeit, in der der alte Äon zerbricht, kennzeichnet laut Peterson fortan bis zur Wiederkunft des Menschensohnes die Lage der Christen, die in der Taufe auf Christi Tod in den neuen Äon versetzt worden sind, so daß nun der neue Äon die Grundlage ihrer Existenz ist¹⁹⁹. "Die Christen sind die Generation, die in der Zeit da ist, wo die Äonen aufeinandertreffen, nämlich der *aion houtos* mit seinem Ende und der *aion mellon* mit seinem Anfang. Das ist in der Tat die vortreffliche Charakterisierung der Situation, in der wir uns befinden", bemerkte Peterson zu 1 Kor 10,11²⁰⁰. Zum selben Vers und seiner kaum übersetzbaren griechischen Formulierung liest man in seiner Paulus-Vorlesung: "Diese Äonen und diese *tele* von Äonen geben sich sozusagen

194 Ebd., zu Röm 1,3, Ms S. 18.

195 Ebd. 20.

196 Ebd., zu Röm 8,29, Ms S. 230.

197 Vgl. Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

198 Vorlesung Johannes-Evangelium, Auslegung von Joh 7,6 (in Petersons Übersetzung: "Meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit aber ist immerfort bereit."), Ms S. 396 ff.

199 Vgl. Apostel und Zeuge Christi, 26, 30.

200 Dieser Vers lautet in Petersons Übersetzung: "Dieses alles aber ist jenen vorbildlich geschehen, uns jedoch zu unserer Warnung geschrieben, uns, bei denen sich die Enden der Äonen treffen." Vorlesung 1. Korintherbrief, Ms S. 143.

ein Rendez-vous. Alle Enden und alle Äonen treffen einmal zusammen, und dieses Zusammentreffen aller Enden und aller Äonen geht sozusagen direkt über den Köpfen der Christen vor sich". Es gebe Christen "überhaupt nur in *dem* Moment, wo diese Enden und die Äonen zusammenkommen" bzw. "alle Äonen über den Häuptionern der Christen sozusagen zu ihrer endgültigen Verabschiedung zusammengetroffen sind"²⁰¹.

Das Christusgeschehen und die Berufung des neuen, geistigen Israel in der Kirche "tangierte" den "Begriff der natürlichen Zeit, der Weltzeit, der historischen Zeit" und "ersetzte" ihn durch den Begriff der eschatologischen Zeit²⁰². Man muß bei dieser Redeweise berücksichtigen, daß der Vorgang des Austauschs von Begriffen für Peterson immer ein substantiell-ontologischer Vorgang ist und nicht nur ein Wechsel des Hinblicks bzw. der Benennung²⁰³. Die Heilsordnung des christlichen Glaubens ist nicht geschichtlich, sondern endgeschichtlich: "sie gründet allein in den endgeschichtlichen Akten des Kreuzes und der Auferstehung Christi. Nicht aus der 'Geschichte', aus 'unserer Geschichte' heraus werden wir gerufen, gerechtfertigt und verherrlicht, sondern allein von dem Christus aus, mit dem ein neuer Äon begonnen hat."²⁰⁴ Den Begriff der "eschatologischen Zeit" hat Peterson klar definiert; er meinte damit "die Zeit, die mit der ersten Ankunft Christi begonnen hat und mit seiner zweiten Ankunft abschließt"²⁰⁵. Deutlich wird an dieser Bestimmung, daß diese eschatologische Zeit zwar auf ein zukünftiges Ziel zuläuft, aber nicht etwa erst in der Zukunft anbrechen wird. Denn diese Zeit ist laut Peterson darum als "eschatologische" zu bezeichnen, weil sie "in einem spezifischen Sinne auf das Ende (das *eschaton*) ausgerichtet ist" - dieses *eschaton* ist aber bereits eingetreten, insofern Gott schon "am Ende (*eschaton*) dieser Tage im Sohn zu uns gesprochen hat" (Hebr 1,1)²⁰⁶. Die Wiederkehr Christi "kann nur noch die Bestätigung dafür sein, daß alles entschieden ist"²⁰⁷. Die Kategorien unseres natürlichen Zeitverständnisses gelten nicht mehr für die Strukturen dieser eschatologischen "Zeit": "In der Christuszeit, in dieser mit Kreuz und Auferstehung Christi beginnenden und mit seiner Wiederkunft endenden Zeit, gibt es eigentlich nicht den Begriff der Dauer wie im gewöhnlichen Zeitbegriff, infolgedessen ist der Aorist in Anwendung auf Ereignisse in dieser Zeitform keine reine Vergangenheitsform"²⁰⁸. Mit der "Dauer" schaltete Peterson

201 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

202 Die Kirche aus Juden und Heiden, 260. Peterson spricht hier auch von "Gotteszeit" und andernorts von "Christuszeit" (vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,30, Ms S. 235 f; er deutet dabei an, daß die Rede von der "Christuszeit" ein begrifflicher Notbehelf sei. Er stand solchen Neubildungen mißtrauisch gegenüber und machte nur sparsam von ihnen Gebrauch).

203 Vgl. auch den "Austausch der Begriffe vom Menschen" im "Opfer des Menschensohnes" in "Was ist der Mensch?", 235. In einer Tagebucheintragung vom 26.7.1957 notiert Peterson im Zusammenhang von Reflexionen über das Verhältnis von altem und neuem Äon: "Die Begriffe sind in der Theologie Realitäten der durch das Sakrament geschaffenen Übernatur." Vgl. dazu auch unten S. 794 ff.

204 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,30, Ms S. 234.

205 Die Kirche aus Juden und Heiden, 292 Anm. 30. Vgl. auch schon Was ist Theologie?, 28,31.

206 Vgl. Kirche aus Juden und Heiden, ebd.

207 Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 3.

208 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,30, Ms. S. 236. Röm 8,30 ist im Aorist formuliert: "welche er aber vorher bestimmt hat, die hat er auch gerufen. Und welche er gerufen hat, die hat er auch gerecht gemacht. Welche er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht" (Übersetzung Petersons). Peterson antwortet hier auf Einwände, die sich gegen das "hat verherrlicht" richten mit dem Argument, Berufung und Rechtfertigung seien "ein Stück Vergangenheit, die Verherrlichung liege dagegen noch in der Zukunft". In dieser Argumentation, so kritisiert Peterson, würden die Heilsereignisse fälschlicherweise als Ereignisse der historischen Zeit verstanden.

eine jener Eigenschaften der Dinge aus, durch die sie laut Overbeck "Objekte der Geschichte werden, in die Welt der Geschichte eintreten"²⁰⁹.

"Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht", lautet die zweite These in Petersons Kirchentraktat²¹⁰. Die zweite Ankunft Christi ist solange ausgesetzt, als die Juden, die ersten Adressaten der Reich-Gottes-Botschaft, nicht gläubig werden²¹¹.

Peterson schrieb in seinem Kirchentraktat, man könne "geradezu behaupten, daß die Juden durch ihren Unglauben die Wiederkunft Christi aufhalten"²¹². Peterson scheint also im "Aufhalter", dem *katechon* (vgl. 2 Thess 2,6 f: "Denn die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit ist schon am Werk; nur muß erst der beseitigt werden, der sie noch zurückhält") das ungläubige jüdische Volk gesehen zu haben. Freilich wäre diese Auslegung von 2 Thess 2,6 f schwierig, denn der *katechon* hält hier ja nicht die Wiederkunft Jesu Christi auf, sondern die "geheime gesetzwidrige Macht"; Peterson war ja auch keineswegs der Ansicht, daß die Juden - wie der *katechon* - "beiseite geschafft" werden müßten²¹³. Er hat m.W. nirgends direkt 2 Thess 2,6 f auf die Juden bezogen. In seiner Vorlesung zur Neutestamentlichen Bedeutungslehre (paulinischer Teil; WS 1924/25) kam er im Zusammenhang mit dem Thema "Antichrist" einmal auf diesen Vers zu sprechen und meinte: "Was freilich unter dieser Macht zu verstehen ist, können wir nicht wissen. Alles, was darüber in Büchern und Kollegs vorgetragen wird, ist nichts als Vermutung." Er kannte auch die traditionelle patristische Auslegung des Verses, derzufolge mit dem *katechon* das Römerreich gemeint sei²¹⁴.

Die Berufung der Heiden zur Kirche und die Kirche selbst sind nach Peterson trotz der noch ausstehenden Parusie in ihrem Wesen *keine* historischen Ereignisse und Größen, wie z.B. Overbeck und Loisy meinten. "Der Glaube der Ekklesia wie der Unglaube der Synagoge sind keine Phänomene innerhalb der historischen Zeit, sie sind keine natürlichen, keine historischen Vorgänge, sondern Ereignisse, die in der Offenbarungszeit, in der eschatologischen Zeit auftreten"²¹⁵. Die Ekklesia kenne "sich nicht als ein Stück der natürlichen Ordnung der historischen Zeit (...) und sei es selbst als ein auserwähltes Stück dieser natürlichen Ordnung"²¹⁶. Sie "partizipiert an der eigentümlichen, zwischen zwei

209 Christentum und Kultur, a.a.O. 2.

210 Die Kirche, 412 f (im Original von Peterson hervorgehoben).

211 Vgl. ebd. 413.

212 Die Kirche, 413; vgl. ähnlich auch "Die Kirche aus Juden und Heiden", 260 f.

213 Vgl. zu Petersons Theologie des Judentums unten Exkurs 19.

214 Vgl. näher dazu im Kontext der "politischen Theologie" unten S. 774. Vgl. weiter zur Tradition der *katechon*-Deutung und dem exegetischen Problem von 2 Thess 2,6 f den ausführlichen Exkurs von W.Trilling, Der zweite Brief an die Thessalonicher, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen 1980 (= EKK zum NT, 15), 94-103.

215 Die Kirche aus Juden und Heiden, 275, vgl. auch 273. Auch im lukanischen "Geschichts"werk ist die Darstellung der historischen "Entwicklung" der Kirchenentstehung laut Peterson durch die prophetische und proleptische Pfingsterzählung durchbrochen (vgl. Die Kirche, 416). Petersons Konzeption von einer "theologischen Geschichte" bzw. "Heilsgeschichte" basierte insgesamt aber nicht auf dem lukanischen Werk. Er teilte wohl zumindest ansatzweise das auch bei anderen protestantischen Exegeten unserer Zeit vorfindliche Mißtrauen gegen die historisierende Darstellung des Lukas (vgl. zu dieser Tendenz z.B. E.Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, a.a.O. 187-214; 198 ff.). In seiner Einleitung zur Vorlesung über das Johannes-Evangelium (SS 1927/1929, Ms S. 14 ff) meinte er zur "Historizität" des Lukas-Evangeliums, Lukas habe sich zwar in seinem Prolog "nicht ganz ohne Präntentionen als Historiker eingeführt", doch sei es ihm nicht gelungen, ein historisches Werk nach Art der hellenistischen Geschichtsschreibung zu schaffen. Der ihm vorliegende Traditionsstoff sei dafür "zum Glück" (!) schon zu weit gestaltet gewesen.

216 Die Kirche aus Juden und Heiden, 266.

Äonen auftretenden Existenz Christi"²¹⁷ bzw., wie Peterson es im "Buch von den Engeln" formuliert, sie hat "zwischen der irdischen und der himmlischen Polis ihre Existenz". Sie gehört nicht zum alten Äon, auch wenn sie in diesem sichtbar und greifbar ist und in gewissem Sinne hier auch eine "Geschichte" hat, die dargestellt werden kann und in der auch "Begriffe wie Politik und Herrschaft (...) vorkommen". Die Wurzeln der Existenz der Kirche liegen im neuen Äon, in der himmlischen Stadt, aber sie ist selbst nicht das Reich Gottes, sondern in ihrem Dasein befristet bis zum endgültigen Hereinbruch des Reiches. Dann erst wird die Differenz zwischen himmlischer Stadtgemeinde und irdischer Kirche aufgehoben, und es gibt nur noch "Gemeinde Gottes". Solange die Wiederkehr Jesu Christi und das Ineinanderfallen von *ekklesia* und himmlischer *polis* noch ausstehen, werde der Kirche notwendig eine gewisse Zweideutigkeit anhaften²¹⁸, weil in dieser gegenwärtigen Zwischenzeit, der eschatologischen Zeit, "der neue Äon immer nur im Alten repräsentiert werden kann"²¹⁹. Auf die Unterscheidung zwischen himmlischer Stadt und himmlisch-irdischer Kirche legte Peterson allen Wert, denn gerade in dieser räumlichen Trennung, so meinte er, werde der "eschatologische Vorbehalt" deutlich: "diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und zweiter Ankunft liegt"²²⁰.

Der Begriff des "eschatologischen Vorbehalts" ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine originale Prägung Petersons. Er taucht m.W. zuerst in dessen 1. Vorlesung zum Römerbrief vom Sommersemester 1925 auf, und zwar bei der Auslegung von Röm 6,7, in der sich Peterson (implizit) mit dem von Odo Casel vertretenen, mysterientheologischen Verständnis der Sakramente auseinandersetzt. Peterson schreibt hier gegen die Ansicht, es ginge im Sakramentenempfang um einen Mitvollzug von Sterben und Auferstehung Jesu Christi: "Man wird es geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte." Peterson hat den Begriff m.W. zur damaligen Zeit aber in keiner Publikation gebraucht. Der Begriff scheint sich freilich im Gedächtnis Ernst Käsemanns eingepreßt zu haben, der Petersons Römerbriefvorlesung mit größter Faszination gelauscht hat²²¹. Käsemann verwendete diesen Begriff dann verschiedentlich in seinen eigenen exegetischen Schriften, unter anderem bei der Auslegung eben der Verse Röm 6,1-23: "Der eschatologische Vorbehalt (...) wird auch hier geltend gemacht."²²² Durch diese Vermittlung Käsemanns ist der Begriff des

217 2. Vorlesung Alte Kirchengeschichte (WS 1924/25), Ms.S.97. Peterson formuliert diesen Satz gegen die "Zeitlosigkeit und Widersprüchlichkeit" der (häretischen) Gnosis, die die Kirche mit Recht bekämpft habe, indem sie sich auf die Inkarnation besann.

218 Vgl. Die Kirche, 423.

219 Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 8, vgl. dazu Die Kirche, 423: "Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu 'dienen'."

220 Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 4: "In dieser räumlichen Trennung von *ekklesia* und *polis*, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck." In ähnlicher Weise hat jüngst auch J.Moltmann die Differenz zwischen Erde und "Himmel", aus dem der Menschensohn mit seinen heiligen Engeln wiederkommen wird, als Ausdruck der eschatologischen Differenz interpretiert, vgl. Der Weg Jesu Christi, a.a.O. 356 ff. - Im übrigen ist die Auswechselbarkeit räumlicher und zeitlicher Kategorien ein Kennzeichen des Hebräerbriefs, an dem sich Peterson vielfach orientierte.

221 Vgl. dazu oben Kap. V.5.b.ii sowie einen weiteren Beleg für diesen Begriff aus der Römerbriefvorlesung unten S. 626.

222 An die Römer, Tübingen 1980⁴ (= Handbuch zum NT, 8a), 169. Vgl. auch schon früher im Aufsatz "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik", a.a.O. 126 f: "Wohl verbindet er [Paulus] die Teilhabe am Kreuz mit der an der Auferstehung, aber so, daß er eine auffallende Sicherung in Gestalt eines eschatologischen Vorbehaltes einbaut"; vgl. auch ebd. 130: Paulus habe der präsentischen Eschatologie der Enthusiasten "den eschatologischen Vorbehalt und Apokalyptik entgegengestellt". Vgl. zur Bedeutung des "eschatologischen Vorbehalts" bei Käsemann auch Way, Lordship, a.a.O. 148 ff. Da Peterson, wie gesagt,

"eschatologischen Vorbehalts" dann zum Allgemeingut der biblischen und systematischen Theologie geworden.

Kirche und neuer Äon (resp. himmlische Stadt), so betonte Peterson, seien nicht identisch, doch es bestünde zwischen ihnen eine enge Verbindung²²³. Diesem Zusammenhang von Kirche und neuem Äon, von Ekklesiologie und Aion-Theologie hat er besondere Aufmerksamkeit gewidmet, sah er sich doch in den 20er Jahren als protestantischer Theologe vornehmlich von Kollegen umgeben, für die die Kirche eine rein menschliche, weltliche und historische Einrichtung war. Zwei Begriffsfelder standen dabei im Mittelpunkt von Petersons biblisch-patristischen Studien: das Begriffsfeld der symbolischen Zwölf-Zahl und das Begriffsfeld der Baumetaphorik, die beide dem eschatologisch-apokalyptischen Gedankenkreis des Urchristentums angehören²²⁴. Die "Zwölf", die Jesus zu Lebzeiten berufen, ausgesandt und denen er Vollmacht übertragen hatte, seien "nicht einfach eine historische, sondern vielmehr eine kosmische Größe"²²⁵. Peterson verwies zur Begründung auf symbolische Ausdeutungen der Zwölfzahl bei Methodius, in den Ps.Clementinen, bei Origenes und schließlich in Augustinus' Kommentar zum Johannes-Evangelium, in denen die zwölf Apostel mit den Stunden des Tages bzw. den Monaten des Jahres in Verbindung gebracht und so als Symbol der Ewigkeit selber verstanden werden. Im Kerygma Petri ist zu lesen, daß die zwölf Apostel nach Jesu Geheiß vor ihrer Missionstätigkeit zwölf Jahre in Jerusalem bleiben sollten²²⁶, und in einer Schrift des Apollonius findet sich die Anschauung, daß die Jünger zwölf Jahre lang Jesu nachgefolgt seien. "In all diesen Theorien kommt zum Ausdruck", folgerte Peterson, "daß Christus und die Zwölf den Aion repräsentieren und zwar selbstverständlich den neuen, den kommenden Aion."²²⁷ Von hier aus werde auch verständlich, daß nach der Johannes-Apokalypse "die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes" auf den "zwölf Grundsteinen" der himmlischen Stadt stehen (vgl. Apk 21,14). "Die Apostel sind Grundsteine im kosmischen Bau des himmlischen Jerusalem."²²⁸ Hier erscheint wiederum der Zusammenhang mit der biblischen Bauterminologie, die nach Peterson ebenfalls in den Kontext der Aiontheologie gehört. So kann man aus der Titulierung der Jerusalemer Apostel als Säulen (*styloi*, vgl. Gal 2,9, vgl. dazu z.B. Weish 9,1) ebenfalls auf die im wörtlichen Sinne fundamentale Bedeutung der Zwölf für den neuen Aion schließen, denn das "Haus", das

den Begriff in seinen Publikationen nicht gebraucht hat, ist der Eindruck entstanden, der Begriff sei eine Prägung Käsemanns, so bei J.Moltmann, vgl. Politische Theologie - Politische Ethik, München/Mainz 1984 (= Fundamentaltheologische Studien, 9), 158.

²²³ Vgl. Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 5.

²²⁴ Im Traktat "Die Kirche" hat Peterson dieses Thema mit nur wenigen Andeutungen berührt (vgl. Die Kirche, 418 f), in den Manuskripten zum urchristlichen Kirchenverständnis ist ihm hingegen ein ganzes Kapitel gewidmet (vgl. dort Teil II). Peterson hat auch in anderen Vorlesungen diese Thematik immer wieder aufgegriffen; vor allem in seinen Auslegungen der Johannes-Apokalypse wird dazu noch manches zu finden sein. Ich beschränke mich hier jedoch auf die Manuskripte zum Thema "Kirche".

²²⁵ Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 3.

²²⁶ Vgl. W.Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, Tübingen 1989⁵, 40.

²²⁷ Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 4. In der Vorlesung zur Neutestamentlichen Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, sah Peterson in der Nachwahl des Matthias zum 12.Apostel den "unumstößlichen Beweis" für die These, "daß der Aionbegriff mit dem Apostolat der Zwölfe zusammenhängt".

²²⁸ Ebd. Peterson hatte zuvor herausgearbeitet, daß all die in Apk 20 und 21 gehäuft auftretenden Bilder von "Licht, Stadt, Zwölfzahl, Kubus und Paradies" das "Ewige und Vollendete dieses Gebildes" zum Ausdruck bringen sollen. In Apk 21,16 und Eph 3,18, wo vom (Er)messen der Länge, Breite, Höhe und Tiefe die Rede ist, sah er eine "mystische Formel für das Erfassen des himmlischen Erbes, des Aion" (ebd. 3; vgl. auch Heis Theos, 250 Anm. 3).

solche "Säulen" in der apokalyptischen Terminologie trage, sei immer ein *kosmos* bzw. ein *aion*: "Sind die Apostel aber *styloi*, dann tragen sie auch einen Aion, dann sind sie selber notwendige Träger eines neuen kosmischen Gefüges."²²⁹ In diesem Zusammenhang verwies Peterson auch auf 1 Petr 2,5 (Haus aus lebendigen Steinen), auf Mt 16,18 (Petrus als Fels) und schließlich auf die in denselben Kontext gehörende Tempelterminologie, hier vor allem auf Joh 2,19 ff, wo die Wiederaufrichtung des Tempels Bild für die leibliche Auferstehung Jesu ist²³⁰.

Die Verbindung der Kirche zum Bauwerk dieses neuen Äon, die ja schon sehr deutlich in Mt 16,18 gegeben ist, entfaltete Peterson weiter aus dem Bedeutungsfeld von *polis*. *Ekklesia* sei nach antikem staatsrechtlichen Verständnis ein Korrelatbegriff von *polis* und bezeichne eine Institution, nämlich die Versammlung der Vollbürger innerhalb der *polis*²³¹. Die Kirche setze demnach die auf den "Eckstein" Jesus Christus und die "Säulen" der zwölf Apostel errichtete himmlische Stadt, den auferbauten neuen Äon, voraus, sei als irdische *ekklesia* zugleich aber auch noch unterwegs zu dieser himmlischen Stadt²³². In dieser Doppelbestimmung kommt wieder der eigentümliche Charakter der eschatologischen Zeit zwischen Jesu Christi erster und zweiter Ankunft zum Ausdruck. Im Gottesdienst, bei dem die Kirche nach Hebr 12, 22 ff zur Festversammlung der himmlischen *polis* hinzutritt, wird deutlich, daß dieser Bezug zur Himmelsstadt auch jetzt schon Realität und sogar konstitutiv für das Wesen der Kirche ist²³³.

Diese wenigen Hinweise zeigen, daß Peterson es verstanden hat, seine apokalyptisch geprägte Interpretation der Eschatologie, in deren Zentrum die "Wende der Äonen" steht, von verschiedenen biblischen Bildkreisen her aufzubauen und in verschiedenen Themenfeldern der Theologie zu entfalten. Von grundlegender Bedeutung ist dabei stets die These, daß die Ereignisse und Größen des christlichen Glaubens nicht auf der Linie der profanen Geschichte angesiedelt seien und aus dieser Geschichte heraus auch nicht verstanden werden könnten. Ebensowenig wie Jesus Christus eine Gestalt der Weltgeschichte ist, ebensowenig sind es auch die "Zwölf" und die Kirche, wenngleich sie alle - und das hat Peterson gegenüber den doketischen, gnostischen und spiritualistischen Irrlehren immer festgehalten - in der Geschichte sichtbar aufgetreten sind bzw. auftreten. Dasselbe gelte auch für die Sakramente der Kirche, die gleichfalls "endgeschichtliche und nicht historische Vorgänge" seien²³⁴; auch sie gebe es nur in der eschatologischen Zeit, der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft:

"Der christliche Glaube allein kennt eine schon im gegenwärtigen Äon sich in Kult und Sakrament aktualisierende Beziehung zu dieser Himmelsstadt, denn er allein glaubt, daß mit Christus und den Aposteln die Fundamente eines neuen Äons gelegt sind, auf denen sich ein Bau

229 Ebd. Ms S. 5. Eine in diese apokalyptische Richtung zielende Interpretation des Säulenbildes haben - Jahrzehnte später - dann Exegeten wie C.K.Barrett (1953), U.Wilckens (1954, vgl. Art. *stylos*, in: Theol.Wörterbuch zum NT Bd. 7, 732-736) u.a. weiterverfolgt, vgl. dazu M.Karrer, Petrus im paulinischen Gemeindekreis, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 8 (1989), 210-231; 216.

230 Joh 2,19 ff spielte in Petersons Theologie überhaupt eine wichtige Rolle. Er hat diese Perikope nicht nur in seiner Vorlesung über das Johannes-Evangelium in dichter Weise ausgelegt, sondern kommt auf sie auch an zwei Stellen der "Fragmente" (vgl. Marginalien, 89, 96) zu sprechen.

231 Vgl. dazu Die Kirche, 422; Buch von den Engeln, 329 f. Es wird noch davon zu handeln sein, welche Implikationen dieser Ansatz für die Frage nach dem Kirchenrecht (vgl. dazu unten Kap. X.5.h.) und nach der "Gründung" der Kirche (vgl. dazu unten Kap. XII.2.c.) hat.

232 Vgl. dazu Buch von den Engeln, 327. Vgl. auch Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 1.

233 Vgl. näher zu Petersons Liturgieverständnis oben Kap. VIII.2.

234 Vgl. dazu 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,30, Ms S. 235 ff.

erhebt, den auch die Pforten des Todes, durch alles was zu dem gegenwärtigen Äon gehört, nicht überwinden werden."²³⁵

f) Das Ende der Geschichte

Welche Folgen hat nun diese apokalyptische Eschatologie für das Verständnis der profanen Geschichte, die für uns laut Peterson ohne Theologie ein "sinnloses Rätsel" ist? Peterson hat sich nicht gescheut, radikale Konsequenzen aus der von ihm untersuchten und ohne jede Abstriche in die eigene Theologie übernommenen urchristlichen Eschatologie zu ziehen: Es gibt keine Geschichte mehr, wie es sie vor Jesu Christi erster Ankunft gegeben hat und wie es sie nach neuzeitlichem Verständnis immer noch geben soll. Jesus Christus ist einen einzigartigen Tod gestorben. Sein Leib repräsentierte das Gesamt des alten *kosmos*, und sein Tod hat das "substantielle Gefüge des Kosmos aufgelöst". Es war nicht ein Sterben, "wie es sonst ein Sterben aller Menschen innerhalb der Zeit gibt, sondern ein Sterben, wie es nur am Ende der Zeit vorkommt, wenn dieser ganze *kosmos* mit allen seinen Teilen stirbt und wenn alle Zeitrechnung aufhört"²³⁶. Paulus habe ganz recht, wenn er das "Elementengefüge" dieser Welt nicht mehr ernst nehmen kann und schreibt, die Gestalt dieser Welt würde vergehen (*paragei gar to schema tou kosmou toutou*, 1 Kor 7,31): "Er hat das Gefühl, von diesem ganzen Gefüge des Kosmos ist doch nur noch die Fassade, doch nur noch eine leere Papphülle übriggeblieben. Christus ist gestorben. Das Gefüge der Welt *ist* zerbrochen. Mag sich noch irgend etwas bis zum jüngsten Tag manifestieren. Es ist doch nur Maskerade."²³⁷ Damit ist auch die "Weltgeschichte", die sich in dieser "leeren Papphülle" noch abspielt, aller eigenständigen Bedeutung entleert; es geschieht in ihr nichts Wesentliches mehr und es ist von ihr auch nichts Wesentliches mehr zu erwarten, Geschichte wird nur noch "abgewickelt"²³⁸. Kierkegaard hatte laut Peterson diese Unwesentlichkeit des Weltgeschichtlichen aus der Perspektive des christlichen Glaubens²³⁹ richtig erkannt:

"Kierkegaard hat sehr tief die Futilität der Weltgeschichte empfunden, die doch auf Golgatha vor bald 2000 Jahren zu Ende gegangen ist. Die Sinnlosigkeit dieser Epoche, die sich in der Sinnlosigkeit der Handlungen ihrer Akteure widerspiegelt. Im Grunde tun doch alle nichts mehr als

235 Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 10.

236 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

237 Ebd. J. Weiß hat übrigens auch in diesem Vers 1 Kor 7,31 den charakteristischen Ausdruck der eschatologischen Stimmung des Urchristentums gesehen. Er meinte aber, daß gerade diese Form von Eschatologie für den modernen Menschen nicht mehr nachvollziehbar sei und infolgedessen Jesu apokalyptische Reich-Gottes-Predigt auf das innerliche Gottesverhältnis der Christen hin uminterpretiert werden müsse (vgl. dazu *Hjelde*, Eschaton, a.a.O. 226). Ganz anders Peterson, der schon zu Studienzeiten in der "Welt" nicht viel mehr als eine wackelige Theaterkulisse sah, die Gott möglichst bald umstoßen sollte (vgl. dazu oben S. 73, 133 f, 171, 349 f).

238 Vgl. die Notizen zur Antwort an Karl Barth.

239 Vgl. z.B. Einübung im Christentum, 30: "Der Zwischenraum (zwischen der Erniedrigung und der Wiederkunft in Herrlichkeit), welcher diesen Augenblick ungefähr achtzehnhundert Jahre ist, und womöglich noch viele Male achtzehnhundert Jahre werden wird, der Zwischenraum, das heißt das, dazu ihn der Zwischenraum machen will, die weltliche Kunde der Weltgeschichte oder Kirchengeschichte über Christus, davon, wer Christus gewesen, wer denn also eigentlich jene Worte gesagt habe, ist etwas Gleichgiltiges, nichts Ganzes und nichts Halbes, das lediglich ihn verfälscht", vgl. ebd. 36: "'Die Geschichte', sagt der Glaube, 'hat mit Jesus Christus rein gar nichts zu schaffen; man hat bei ihm nur die heilige Geschichte' (welche qualitativ von der Geschichte in allgemeinem Sinn verschieden ist)".

Briefmarkensammeln. Die Sinnlosigkeit der Weltgeschichte ist die Folge der Sinnentleerung, denn im Heidentum war die Geschichte nicht sinnlos, sondern durch die Götter sinnerfüllt."²⁴⁰

Haben sich "über den Häuptern der Christen" die Enden der Äonen getroffen, so ergibt sich nach Peterson aus dieser Situation, daß es unmöglich ist, "den Begriff der Geschichte in die christliche Theologie einzuführen". Nur "dieser Äon", nicht aber der "neue Äon" könne Geschichte haben:

"Die in Christus inaugurierte Situation ist (...) von der Art, daß der *aion houtos* und mit dem *aion mellon* zusammenstößt, d.h. aber daß die zeugende Kraft, die geschichtszeugende Kraft des *aion houtos* zum Stillstand gekommen ist. Was es jetzt an Geschichte noch gibt, das ist das letzte Stadium des *aion houtos* vor dem Einbruch des *aion mellon*."²⁴¹

Ein Bild dieser "geschichtszeugenden Kraft" in ihrer negativen Ausprägung fand Peterson in der Apokalypse des 7. Kapitels im Danielbuch. Die dem Weltenozean in Gestalt wilder Tiere entsteigenden Reiche bedeuten zugleich auch zeitliche Perioden, also in späterer Terminologie Äonen. "Die Weltreiche treten nacheinander in der Zeit auf, sie erfüllen sich im Ablauf der Zeit." Darum können sie in Petersons Auslegung zugleich auch als Symbole des Zeitablaufs selber verstanden werden. "Es ist charakteristisch, daß an allen von ihnen das Fressen, das Zermalmen, das Vernichten hervorgehoben wird." Indirekt seien diese symbolischen Tiergestalten der Weltreiche so "Symbole der unmenschlichen und allgefäßigen Zeit"²⁴². Die Folge der aus dem Ozean entsteigenden Bestien wird abgebrochen von "einem wie ein Menschensohn", der "mit den Wolken des Himmels" kommt (vgl. Dan 7,13). Nach Petersons Auslegung ist in Daniel 7 dieser Menschensohnähnliche noch als Symbol Israels bzw. der ewigen Weltherrschaft Israels zu verstehen, während mit Jesus Christus der Menschensohn personal erschienen ist und am Ende der Tage als Menschensohn auch zum Gericht wiederkommen wird. Im Menschensohnähnlichen bzw. im Menschensohn als "Repräsentanten des Reiches der Heiligen und des aus dem Himmel stammenden Äons", meint Peterson, sei der "personale, ja ich möchte beinahe sagen: humane Charakter dieses Äons" in schönster Weise zum Ausdruck gebracht²⁴³.

Bis in das 19.Jahrhundert hinein haben nach Ansicht Petersons die Theoretiker der politischen Geschichte größtenteils noch gewußt, daß mit dem Anbruch des neuen Äons,

240 Ms Kierkegaard und Ignatius.

241 Vorlesung 1.Korintherbrief, zu 1 Kor 10,11, Ms S. 143.

242 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Geheimnis des Menschensohnes, Ms S. 10 f. Vgl. auch noch die Notizen auf einem losen Blatt (vermutlich aus den 20/30er Jahren), in denen das Motiv von der "gefäßigen Zeit" mit dem Motiv des Kosmos als bloßem "Theater" kombiniert wird: "Christus und Freiheit, Freiheit bedeutet Geschichtslosigkeit d.h. Befreiung von Kosmos und *Aion*. *Aion* ist determinierende geschichtliche, den Menschen fressende Macht. Geschichte wird zum Schauspiel und das Schauspiel zum Mysterienspiel der Geschichte - Bühne des Lebens als Ausdruck politisch-kosmisch-aionischen Lebensgefühls. (Darum mit Recht das Ansehen der Schauspiele den alten Christen verboten, so wie man *Thing*-Spiele nicht wird ansehen dürfen.) Demgegenüber Paulus: Das *schema* des Kosmos vergeht - *me* *sy-schematizete*."

243 Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 9. Peterson verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß auch die Symbolik der Kirche viele personale Bilder aufweise, z.B. das Bild der Jungfrau und der Braut. - Übrigens ist der oben zitierte Passus die einzige mir erinnerliche Stelle, in der Peterson in positiver Weise ein Wort aus dem Begriffsfeld der "Humanität" verwendet, charakteristischerweise jedoch in diesem christologisch-apokalyptischen Kontext. Vgl. auch die sehr ähnliche Berücksichtigung von Dan 7 im Kontext der Frage nach der Weltgeschichte und ihrer Beendigung durch ein "menschliches Reich", das als "Novum in die Leidensgeschichte der Menschen" hineinkomme, J.Moltmann, Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 113-115.

der nicht nur ein weiterer Äon in der Abfolge der Weltgeschichte, sondern der über allen Äonen stehende letzte Äon ist, die "geschichtszeugende Kraft" vernichtet worden sei. In der Theorie der "translatio imperii", derzufolge es "sogenanntes geschichtliches Leben immer nur in der Fortsetzung des letzten geschichtlichen Stadiums vor dem Auftreten Christi" geben kann, habe das alte römische Reich, "die letzte große geschichtliche Schöpfung im Staatsleben des *aion houtos* vor dem Auftreten Christi", fortbestanden, bis 1806 Kaiser Franz die Römische Kaiserkrone niedergelegt habe²⁴⁴. Bis in die Neuzeit hinein habe man zudem in den Reichstheorien darum gewußt, "daß es - rein theologisch betrachtet - ein Imperium seit der Ankunft Christi nur als Korrelation zur christlichen Kirche geben kann"²⁴⁵. Nach Petersons Geschichtstheologie und Ekklesiologie ist die Kirche zwar nicht selbst das Reich Gottes, aber doch so etwas wie die Platzhalterin dieses Reiches im alten Äon, die über die Beachtung der "eschatologischen Differenz" zu wachen hat. Schon früh zeigte er sich der Ansicht, daß nicht mehr die profanen Staaten Träger der Kontinuität eines geschichtlichen Lebens seien, sondern allein die Kirche in ihrem Bezug zur *civitas Dei*²⁴⁶. Die Annahme eines geschichtlichen Kontinuums nach der Zeitenwende sei nur noch unter der Voraussetzung der Kirche möglich²⁴⁷. Nachdem das Christentum den alten Götterglauben vernichtet habe, heißt es in einer Notiz, ist Geschichte in ihrer vor- und außerchristlichen Gestalt sinnlos geworden "und der Mensch kann nur noch in der Sinnhaftigkeit des Geschichtslosen existieren, d.h. in der Kirche"²⁴⁸. Die Welt ist alt geworden²⁴⁹ und kann sich aus eigenen Kräften nicht mehr erneuern: "Die Menschheit lebt in der Kirche ihre Jugend. Der altgewordene Kosmos regeneriert sich in der Kirche und nur in ihr."²⁵⁰ Es ist Peterson dabei nicht entgangen, daß in der neuzeitlichen Staatsgeschichte und -theorie die Tendenz zu beobachten ist, die "Korrelation zur Kirche" wieder zu lösen. Er sah im modernen nationalistischen Staatsbegriff und dem mit ihm verbundenen Imperialismus den Versuch einer Erneuerung des vorchristlichen Geschichtsbegriffs, wie er von den monströsen Tier-Imperien in Daniel 7 symbolisiert worden sei. Der Christ bzw. der Theologe müsse aufgrund seines Glaubens an das schon eingetretene Ende der Geschichte einer solchen Entwicklung entschieden entgegentreten. Damit ist der Kontext angedeutet, in den Petersons Einspruch gegen die "politische Theologie" gehört²⁵¹.

Unter den Veröffentlichungen Petersons ist diese eschatologisch-apokalyptische Sicht des Verhältnisses von Christentum und Geschichte in äußerst verdichteter Symbolik in einem längeren "Fragment" zu finden, das von der Beendigung des Historischen - verstanden als "das Dialektische" - handelt²⁵².

Im Zentrum dieser theologischen Betrachtung steht Jesu Verhältnis zum jüdischen Tempel. Kennzeichen des Tempels seien die hier stattfindenden "blutigen Opfer" und der Handel, wobei Op-

244 Vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 10,11, Ms S. 144.

245 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Geheimnis des Menschensohnes, Ms S. 24 f.

246 Vgl. Ms Das Inviduelle in der Geschichte (um 1920), aus einem Brief an Albers.

247 Vgl. Notizen Antwort an Barth.

248 Ms Kierkegaard und Ignatius.

249 Vgl. Apostel und Zeuge Christi, 32.

250 Vorlesung 1.Korintherbrief, zu 1 Kor 13, 11, Ms. S. 238. Dieser Satz mag eine direkte Replik auf Overbecks Aussagen über die verlorene Jugend des Christentums sein, vgl. oben S. 470.

251 Vgl. näher dazu unten S. 747 ff, 806 ff.

252 Vgl. Marginalien, 93-98. Im Tagebuch sind die Passagen, aus denen dieses 1955 veröffentlichte Fragment hervorging, unter den Daten vom 13.4.1950 und 15.5.1954 notiert.

ferblut und Geld in einem dialektischen Zusammenhang stünden²⁵³. Peterson ging es dabei nicht nur um den historischen Tempel in Jerusalem. Diese Dialektik von Blut und Geld sei eine Bestimmung von Geschichte schlechthin und dauere nach der Zerstörung des jüdischen Tempels im alten Äon der Geschichte an: in der "Wirtschaftsordnung", repräsentiert von den "Tempeln" der modernen Banken²⁵⁴, sowie im blutigen Opfer der Soldaten, das von den "staatlichen Zeremonien der Pseudoreligion des Liberalismus" verdeckt werden solle²⁵⁵. Die Bedeutung und Geltung dieser die Geschichte prägenden und vorantreibenden Dialektik von Blut und Geld sei von Jesus aufgehoben worden: Er vertrieb die Händler aus dem Tempel und transzendierte die blutigen Opfer des Tempels durch das Opfer von Golgatha, das "wahrhaft im Himmel dargebracht wird"²⁵⁶. Der neue Tempel ist sein Leib, der im Opfer abgebrochen, aber nach drei Tagen wieder aufgebaut worden ist. In diesem Opfer sei das "Historische" schlechthin, der alte Äon jenes Tempels, der von der Dialektik des Geldes und des Opferblutes bestimmt wurde, vernichtet worden; es sei unmöglich, dieses vor dem Opfer Christi liegende "Historische" wieder zu erneuern²⁵⁷. Einer hat nach Peterson die Tragweite des bevorstehenden Opfers Jesu begriffen - Judas nämlich, "der von dem Geheimnis Jesu wußte, er werde das eschatologische Opfer vollbringen, durch das die blutigen Opfer im Tempel und dieser selber überflüssig wurden"²⁵⁸. Um das eschatologische Opfer zu verhindern und das "Historische" zu retten, haben die Hohenpriester Judas für seinen Verrat mit dem Geld des Tempels bezahlt. Der Verräter sei dabei aber nur das Werkzeug der dämonischen Mächte der historischen Welt gewesen, die ihr eigenes Ende verhindern wollen: Beim letzten Mahl, in dem Augenblick, "in dem sich der neue Äon der Sakramente (...) zu realisieren beginnt", habe sich Judas in der (aufrichtigen) Frage, ob er der Verräter sein werde oder nicht, "der Lust des Dialektischen" hingegeben und der Herrscher des "gegenwärtigen Äons" fuhr in seinen Leib²⁵⁹. Freilich diene in der Weisheit Gottes gerade der Verrat des Judas und die Verurteilung Jesu dazu, "die eschatologische Lösung der Dialektik von Geld und Opfer" zu vollbringen²⁶⁰. Der Selbstmord des Judas nun sei als "die äußerste Form des privaten Sich-Opfern gegenüber dem öffentlichen Opfer" Jesu zu begreifen; er sei bedingt "durch die Angst vor dem Eschatologischen in Jesus": "Vor die Wahl gestellt, entweder das Eschatologische oder das Historische zu ergreifen, findet er nach dem Verrat keinen andern Ausweg als den Selbstmord, von der Dialektik des Historischen und des Eschatologischen, des Geldes und des eschatologischen Blutopfers, zerrieben."²⁶¹ Doch nun, da das Gottesreich sakramental gekommen ist, "ist die Möglichkeit der historischen Dialektik endgültig aufgehoben".

In einer einzelnen Notiz schrieb Peterson einmal, das zentrale theologische Problem bestünde nicht im Verhältnis von Natur und Übernatur, sondern im Verhältnis von Geschichte und Sakrament. Dieses Verhältnis kann nach den Vorgaben von Petersons apokalyptischer Anti-Geschichtstheologie kein ausgewogen zwischen Thesis und Antithesis pendelndes Wechselverhältnis sein. Vielmehr werde die Geschichte in der Berührung mit dem endzeitlichen Ereignis der Sakramente vom Eschaton verschlungen:

"Es ist die Aufgabe der Kirche, durch das Sakrament das Historische in das Eschatologische aufzulösen. Die Aufhebung des 'Historischen' ist also nicht ein Akt der Gnosis, sondern der im Sakrament sich realisierenden Menschwerdung Gottes."²⁶²

253 Vgl. ebd. 94.

254 Vgl. ebd. 96.

255 Vgl. ebd. 93 f.

256 Vgl. ebd. 94.

257 Vgl. ebd. 96.

258 Vgl. ebd. 95.

259 Vgl. ebd. 97 f.

260 Ebd. 96.

261 Ebd. 95.

262 Fragemente, ebd. 98. Mit dem Problem, daß auch die natürliche, "diskontinuierliche" Zeit wie auch der Raum eine Schöpfung Gottes sei, die eschatologische Zeit gleichwohl mit dieser natürlichen Zeit "nichts zu tun" habe, befaßt sich auch eine Tagebucheintragung vom 26.7.1957. Peterson kommt zum Schluß, im Sakrament werde "die Diskontinierlichkeit der Zeit und der Schöpfung" überwunden. "Gott hört nicht auf zu

g) Symbolische Geschichtsbetrachtung

Aus diesem Versuch einer umrißhaften Darstellung von Petersons Geschichtverständnis ist deutlich geworden, daß man in Peterson in der Tat sowohl einen "zweiten Overbeck" als auch einen "Anti-Overbeck" sehen kann. Der Ausgangspunkt war für beide derselbe: die Unvereinbarkeit von Christentum und Geschichte. Overbeck glaubte dem Augenschein, daß nach der unerfüllten Hoffnung der ersten Christen auf eine unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Jesu Christi und das Ende der Welt die Geschichte weitergelaufen sei wie vordem. Die Geschichte der Menschen habe gesiegt; das Christentum sei *ad acta* zu legen. Für sich selbst zog Overbeck daraufhin die Konsequenz, innerhalb der Theologischen Fakultät in die innere Emigration einer rein historischen Behandlung des Christentums zu gehen. Peterson hingegen glaubte dem Zeugnis der Schrift vom Anbruch des neuen, endgültigen Äons; er meinte, daß dadurch die Geschichte ihrer Eigenständigkeit und Lebenskraft beraubt worden sei und bis zur Wiederkunft des Herrn nur noch leer und in sich sinnlos dahinrolle. Infolgedessen suchte er als Historiker zeitlebens die Verbindung zur Theologie²⁶³ und vermied einen fachlichen Wechsel in den Bereich der profanen Geschichtswissenschaft. Sein apokalyptisch geprägtes Geschichtverständnis erklärt auch zu einem guten Teil, warum er trotz seines abundanten historischen Wissens keine großangelegten historischen Darstellungen verfaßte²⁶⁴: Die mit dem Kommen des Menschensohnes am Ende der Tage morsch und brüchig gewordene Geschichte des alten Äons hat in sich selbst keinen - und erst recht keinen zielgerichteten - Zusammenhang mehr, und ein Theologe wie Peterson wird sich hüten, mit einem Geschichtswerk einen solchen Zusammenhang wieder in die Geschichte hineinzuzinterpretieren und die Risse dieses vergänglichen Äons rational zu restaurieren.

Es ist nur scheinbar ein Gegensatz zu diesem Befund, daß Peterson auf der anderen Seite aus den auf das "historische" Detail beschränkten Untersuchungen weitreichende und fundamentale theologisch-dogmatische Konsequenzen zog. Das gilt beispielsweise für den Traktat "Die Kirche", in dem er aus der Betrachtung der jungen Kirche in den ersten Jahren ihrer Existenz bleibend gültige Wesenszüge der Kirche extrapoliert. Das gilt auch für den Traktat "Monotheismus als politisches Problem", dessen zunächst rein historische und auf bestimmte Aspekte konzentrierte Darstellung in das wuchtige Verdikt über eine bestimmte "politische Theologie" mündet. Eine ähnliche "historisch"-dogmatische Doppelstruktur weist auch die Studie über den "Zeugen der Wahrheit" auf, wo aus der Betrachtung der Gerichtsverhandlungen über Jesus eine allzeit gültige Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und den religiös-politischen Mächten dieses Äons gewonnen wird. Alle die genannten historisch-dogmatischen Traktate erheben nicht zufällig immer auch implizit den Anspruch, für die geschichtliche Gegenwart Orientierung und Mahnung zu sein.

Der Sinn und die Berechtigung dieser dogmatischen Behandlung von "Geschichte" ist von Petersons Rezensenten oft nicht verstanden und angezweifelt worden. Man warf ihm ein mangelndes Verständnis für die Entwicklungen und Wandlungen der Geschichte vor

schaffen, aber er schafft in der Sphäre des Sakramentalen. Er schafft wahrhaft Menschen in der *Anagenesis* eines ewigen Äons."

263 Vgl. dazu Schlier, Peterson, a.a.O. 266.

264 Schlier, ebd.: "Das historische 'Bild' schien ihm schon aus Gründen der Historie nicht möglich zu sein. Vor allem war es ihm keine Antwort auf die bedrängenden Fragen des Theologen."

und kritisierte, daß er in romantischer Rückwärtsgewandtheit einen bestimmten Abschnitt der Geschichte verabsolutiere²⁶⁵. Doch ist dieses gewisse Desinteresse an geschichtlichen Prozessen und "Entwicklungen" *post Christum natum* gemessen an den theologischen Voraussetzungen von Petersons Denken ganz konsequent. Wenn über den Häuptern der ersten Christen die geschichtlichen Äonen mit dem eschatologischen Äon Jesu Christi "zusammengestoßen" sind, ist die Geschichte in diesem Augenblick gewissermaßen eingefroren worden. Die Konstellationen, die in der Begegnung mit dem endzeitlichen Offenbarer Jesus Christi offenbar wurden, verändern sich nicht mehr in der eschatologischen Zeit, sondern gewinnen symbolische Bedeutung. Pontius Pilatus zum Beispiel sei nicht in das Credo der Kirche hineingekommen, "um eine historische Erinnerung festzuhalten", meinte Peterson, "sondern um für alle Zeit einen geschichtssymbolischen Vorgang für die zu fixieren, die sich durch ihre Taufe öffentlich zu Christus bekennen"²⁶⁶. Der Verrat des Judas wird zum Symbol für den Widerstand, mit dem sich die Vertreter der ökonomischen und politischen Welt immer wieder gegen ihre Relativierung durch die eschatologische Verkündigung des Christentums zur Wehr setzen. Die Auseinandersetzung mit der Ideologie des römischen Imperiums in der Johannes-Apokalypse liefert den Schlüssel zum Verständnis immer wieder gleichartiger Konfrontationen zwischen Kirche und sich verabsolutierenden irdischen Imperien. Das Ringen um das Problem des Nationalismus, wie es sich in den Schriften der Väter spiegelt, ist laut Peterson kein historisches Aktenstück, sondern kann "für uns einen neuen Zugang zu Problemstellungen der Gegenwart vermitteln"²⁶⁷. Ein solcher Satz ist nicht im Sinne eines simplen "historia docet" zu verstehen, vielmehr meinte Peterson wohl, daß den Kirchenvätern noch gelungen sei, was viele Zeitgenossen nicht einmal mehr versuchen, nämlich geschichtliche Phänomene der Gegenwart im Licht der mit der Ankunft Jesu Christi eingetretenen eschatologischen Situation zu sehen und sie so in ihrem Wesen zu erfassen. Auch für die Kirche und ihre Gestalt gelte - sofern man gewillt ist, die biblische Ekklesiologie ernst zu nehmen -, daß nicht die Geschichte mit ihren wandelnden Schemata das Maß des Möglichen abgeben könne: "Es ist sinnlos anzunehmen, die 'heilige Kirche', die ihren Ursprung im Himmel hat, könne sich aus der Mannigfaltigkeit des historischen Lebens heraus immer neu konstituieren. Wer das annimmt, verkennt die eschatologische Grundlage des christlichen Glaubens, wonach alles entschieden ist und zwar mit einem Mal, mit der Ankunft Christi."²⁶⁸

Es ist Alois Dempf in gewissem Sinn darin Recht zu geben, daß Peterson "eine in sich geschlossene Geschichtstheologie" entwickelt hat²⁶⁹ - freilich muß man hinzufügen, daß diese Geschichtstheologie der profanen Geschichte als solcher letztlich keinen positiven Wert zuerkennt. Sie speist sich im Wesentlichen aus der apokalyptisch geprägten Eschatologie des Neuen Testaments und liegt, mehr oder weniger deutlich wahrnehmbar, allen theologischen Veröffentlichungen Petersons - von "Was ist Theologie?" bis zu den letzten "Fragmenten" - zugrunde.

265 Vgl. zu diesem Romantik-Vorwurf unten Kap. XII.1.b.

266 Zeuge der Wahrheit, 210.

267 Das Problem des Nationalismus im alten Christentum (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 63.

268 Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 3. In einer sich an diese Feststellung anschließenden (gestrichenen) Passage folgert Peterson, daß es aus diesem Grunde auch eine evangelische Kirche, verstanden als Neugründung des 16. Jahrhunderts, nicht geben könne. Luther selbst habe im übrigen auch niemals "einen so phantastischen Anspruch erhoben".

269 Vgl. Art. Peterson (LThK), a.a.O. 321.

X. WAS IST THEOLOGIE? BEGEGNUNGEN MIT KARL BARTH

"Nicht als ob innerhalb der Offenbarungsreligion die Dialektik keinen Raum hätte; im Gegenteil, sie ist erst recht ein unermeßlich fruchtbares Feld der Dialektik, in dem Offenbarungswahrheiten nebeneinander stehen, die für das menschliche Denken unlösliche Widersprüche und Schwierigkeiten enthalten."¹

1. Einleitung

a) Zum Stand der Forschung

Ein Jahr lang hatte Erik Peterson sich bereits in sein Schicksal als Privatdozent der Kirchengeschichte gefügt, als Karl Barth zum Wintersemester 1921/22 der ihm überraschend zuteil gewordenen Berufung zu einer vom Reformierten Bund geschaffenen Honorarprofessur für reformierte Theologie "extra facultatem" in Göttingen folgte. Die Begegnung zwischen beiden eröffnete ein durchaus folgenreiches Kapitel in der protestantischen Theologiegeschichte der damaligen Nachkriegszeit. Karl Barth und die sogenannte Dialektische Theologie wurden für Peterson zu einer Größe, auf die er sich in den folgenden Jahren immer wieder kritisch bezog; das deutlichste und greifbarste Zeugnis dieser Auseinandersetzung haben wir in der 1925 veröffentlichten Streitschrift "Was ist Theologie?" vor uns. Umgekehrt wurden für Karl Barth die Anregungen Erik Petersons richtungsweisend auf seinem Weg von der zweiten Auflage des "Römerbriefs" (1922) zur "Kirchlichen Dogmatik" (1932 ff).

Eine umfassende Darstellung dieser Beziehung und ihrer theologiegeschichtlichen Konsequenzen wurde bislang noch nicht unternommen. In weiten Teilen der neueren Forschungsliteratur zur Theologie Barths in den 20er Jahren fristet die Gestalt Petersons ein unbedeutendes Schattendasein; er wird als Kritiker und Gesprächspartner Barths, wenn überhaupt, oft lediglich am Rande erwähnt². Ausnahmen bilden - neben Th.L.Haitjemas zeitgenössischem Versuch einer Einordnung Petersons in die Reihe der Gefolgsleute und Kritiker Barths³ - einige Untersuchungen, die sich explizit auf die Vorgänge um "Was ist

¹ Th.Haecker, *Christentum und Kultur*, a.a.O. 96 f.

² Vgl. z.B. H.U.von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976⁴ (1951¹), 35; E.Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, 3.Aufl., München 1978, bes. 147; P.Lange, *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten "Zwischen den Zeiten" (1922-1933). Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens*, Zürich 1972 (= Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, 19), 162 ff, 312; I.Spieckermann, *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neueren Theologie Karl Barths*, München 1985 (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 97), 142 f, Anm. 6; St.W.Sykes, *Introduction*, in: H.M.Rumscheidt (Hg.) *The way of Theology in Karl Barth. Essays and Comments*, Princeton 1986 (= Princeton theological monograph series, 8), 1-24; 11; P.Gisel, *Réceptions protestantes e questions ouvertes*, in: ders. (Hg.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genf 1987 (= Lieux théologiques, 11), 247-274; 263 f; G.van der Kooij, *Anfängliche Theologie (1987)*, a.a.O. 202; E.Busch, *Die Anfänge des Theologen Karl Barth in seinen Göttinger Jahren*, Göttingen 1987 (= Göttinger Universitätsreden 1987), 12; H.Küng, *Karl Barth und die katholische Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 112 (1987), Sp. 561-578; 564; W.M.Ruschke, *Entstehung und Ausführung der Diastentheologie in Karl Barths zweitem "Römerbrief"*, Neukirchen-Vluyn 1987 (= Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, 5), 50, 56, 63; W.Schildmann, *Was sind das für Zeichen? Karl Barths Träume im Kontext von Leben und Lehre*, München 1991, 135.

³ Vgl. Th.L.Haitjema, *Karl Barths "kritische Theologie"*, Wageningen 1926 (dt.Ausgabe von P.Schumacher), 90, 127 ff.

Theologie?" konzentrieren, so von protestantischer Seite die rezeptionsgeschichtliche Arbeit von R.Crimman⁴, vor allem aber die Studie E.Jüngels⁵, die 1987 publizierte Untersuchung M.Beintkers zu den Veränderungen in Barths Verständnis von "Dialektik"⁶ und neuerdings die Studie von W.Greive der Wandlungen in Barths Verständnis der Kirche⁷. Persönliche Erinnerungen an das Verhältnis zwischen Peterson und Barth finden sich in der Autobiographie von W.Trillhaas⁸. Im Rahmen der Petersonliteratur ist u.a. auf die entsprechenden Abschnitte bei F.Bolgiani⁹, M.Molyneux¹⁰ und besonders E.Fellechner¹¹ zu verweisen. Von katholischer Seite interessierten sich jüngst P.Corset im Zusammenhang mit Barths Verständnis vom Katholizismus¹² und W.Löser¹³ im Hinblick auf die Frage nach dem Dogma für die theologische Dimension der Begegnung zwischen Peterson und Barth.

Trotz dieser genannten Arbeiten befriedigt der bisherige Forschungsstand nicht recht. Ohne Zweifel ist dieser Stand zum einen in der Tatsache begründet, daß sich die öffentliche Auseinandersetzung Petersons mit Karl Barth weitgehend - wenn auch nicht ausschließlich¹⁴ - auf "Was ist Theologie?" und die verschiedenen Antworten der "Dialektiker"¹⁵ beschränkte und damit den Eindruck einer zeitlich sehr begrenzten Episode erweckte. Zum anderen dürfte Petersons recht unzugängliche Streitschrift "Was ist Theologie?" mit ihren "steilen Sätzen"¹⁶ den heutigen Lesern nicht minder große Schwierigkeiten bereiten als damals den unmittelbar Angesprochenen. Dennoch fällt es auf, daß der biographische Aspekt der Begegnung zwischen Barth und Peterson, über den seit der Veröffentlichung der Briefwechsel von Karl Barth mit Eduard Thurneysen, Rudolf Bultmann und Martin Rade viele Einzelheiten allgemein zugänglich sind, bisher noch kaum in Verbindung gebracht wurde mit der theologischen Kontroverse um "Was ist Theologie?". Auch die Diskussion mit Peterson, auf die sich Karl Barth wesentlich später in zwei Bänden seiner Dogmatik einließ, ist in diesem Zusammenhang noch nicht berücksichtigt worden.

Aus diesem Grund ist im folgenden der Erörterung der theologischen Fragen eine biographische Darstellung der Begegnung zwischen Peterson und Barth vorangestellt. Über die genannten veröffentlichten Quellen hinaus werden dabei vor allem der unveröffentlichte Briefwechsel zwischen Peterson und Barth sowie die brieflichen Berichte Petersons an Dritte herangezogen. Zuvor ist jedoch noch ein kurzer Blick auf die biogra-

4 Der junge Karl Barth im Kreuzfeuer der Kritik (1975), a.a.O. 126 ff, 139, 170, 172.

5 Von der Dialektik zur Analogie, Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: ders., Barth-Studien, a.a.O. 127-179.

6 Die Dialektik in der "dialektischen Theologie" Karl Barths (1987), a.a.O. Vgl. zum selben Thema auch W.Kreck, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 1978 (= Neukirchener Studienbücher, 11), 28 ff.

7 Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths, Göttingen 1991 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 91), 233-239; 362. Diese aufschlußreiche Arbeit konnte ich in meiner Untersuchung leider nur noch partiell berücksichtigen.

8 Aufgehobene Vergangenheit, a.a.O. 98.

9 Il pensiero e l'opera, a.a.O. 17 ff, 51 ff.

10 Erik Peterson on Theology and Church, a.a.O., bes. 8-13.

11 Entwicklung, a.a.O. 86 f, 90 ff.

12 Premiers rencontres de la théologie catholique avec l'oeuvre de Barth (1922-1932), in: Gisel (Hg.), Barth, a.a.O. 151-190; 170 ff.

13 Das "bleibend Denkwürdige" (1988), a.a.O.; ders., Verbindliches Lehren (1990), a.a.O.

14 Vgl. oben Kap. VIII.3.d., die Darstellung der Auseinandersetzung Barths mit Petersons Angelologie.

15 Vgl. dazu unten S. 513 ff, 535 ff.

16 Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie, a.a.O. 133.

phischen und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen dieser Begegnung zu werfen, aus denen verständlich wird, wie Barth und Peterson trotz ihrer ganz unterschiedlichen geistigen Herkunft zu wichtigen Gesprächspartnern füreinander werden konnten.

b) Voraussetzungen der Begegnung

Karl Barth und Erik Peterson gehörten beide der Theologengeneration an, die von der politischen, geistesgeschichtlichen und nicht zuletzt theologischen Krise der Zeit des ersten Weltkriegs geprägt waren¹⁷. Diese Krisenerfahrung hob die Unterschiede ihrer lebens- und geistesgeschichtlichen Herkunft weitgehend auf. Barth entstammte der liberalen theologischen Schule Berlins (Harnack, Kaftan, Gunkel) und Marburgs (Herrmann) und gehörte ehemals entschlossen zum vom Studenten Peterson so sehr verabscheuten Kreis um die "Christliche Welt". Der "Sündenfall" theologisch angereicherter Kriegsbegeisterung bei Ausbruch des 1. Weltkriegs, dessen sich fast alle von Barth ehemals hochgeschätzten deutschen Lehrer schuldig machten, erweckten sein nicht mehr zur Ruhe kommendes Mißtrauen gegen eine Theologie, die im "Erlebnis", der "Erfahrung" und der "Persönlichkeit" den Ansatz- und Zielpunkt theologischer Reflexion sah¹⁸. Peterson seinerseits war dem pietistischen Milieu, das von vornherein eine Gegenposition zur liberalen Theologie bezogen hatte, entwachsen und ebenfalls zur Einsicht gelangt, daß Erlebnis und Erfahrung nicht die entscheidende Basis des Christseins wie auch der Theologie sein konnten. Nicht zufällig also konnte Karl Barth in der in seinem ersten Römerbriefkommentar¹⁹ ausgeführten Kritik des religiösen Individualismus die einander feindlichen Größen von Liberalismus und Pietismus zusammensehen²⁰. Barths vielschichtige Stellung zum Pietismus entspricht in manchem der differenzierten Beurteilung, zu der sich Erik Peterson schließlich durchgerungen hatte. Ungeachtet der harschen Kritik, die Barth im Römerbrief I am pietistischen Individualismus übte, zeigte er sich hier in seiner Vorliebe für Kategorien wie "Leben" und "Organismus" einer bestimmten Spielart des Pietismus durchaus verpflichtet, nämlich der schwäbischen Linie, die von Bengel und Oetinger bis hin zu den vom jungen Barth so geschätzten Männern wie Christoph Blumhardt und Johann Tobias Beck verläuft²¹. Schon die Weise, in der Barth 1919 bei der Lektüre Tertullians "alle guten Geister" des "echten Pietismus" wiederfand - "Oetinger'scher Rea-

17 Für die folgenden allgemeinen Bezugnahmen auf Barths theologische Entwicklung der Jahre vor 1920 verzichte ich auf einzelne Nachweise, da diese Fakten in der Barth-Literatur in weitgehender Übereinstimmung bereits nachgezeichnet wurden (vgl. jetzt besonders die ersten Kapitel bei *van der Kooi*, *Anfängliche Theologie*, a.a.O.), der veröffentlichte Briefwechsel mit Thurneysen bestes Anschauungsmaterial liefert und Karl Barth selbst seinen theologischen Weg oft genug nachgezeichnet hat, vgl. z.B. *Autobiographische Skizzen*, in: Briefwechsel Barth-Bultmann, a.a.O. 301-312; Nachwort zur von H.Bolli besorgten "Schleiermacher-Auswahl", 3. Aufl., Gütersloh 1983, 290 ff.

18 Vgl. zur Begründung von Barths Abkehr von der liberalen Theologie in den ersten Kriegsmonaten die Beobachtungen von J.Wallmann, Rez. Karl Barth - Martin Rade. Ein Briefwechsel (1981), in: *Theologische Rundschau* 48 (1983), 187-200; 198 f.

19 Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, neu herausgegeben v. H.Schmidt, Zürich 1985 (= Gesamtausgabe, 2. Akademische Werke).

20 Vgl. E.Busch, Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismus-Kritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, München 1978 (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 82), 58 ff.

21 Vgl. die Analysen des Römerbriefes I von Busch, ebd. 50 ff. Vgl. auch Barth, *Autobiographische Skizzen*, a.a.O. 397 über den starken Einfluß "bengel-oetinger-beck'scher" und implizit schellingscher Gedanken, unter dem dieser Kommentar stand. Zu Barths Wertschätzung für J.T.Beck vgl. jetzt auch Greive, *Kirche als Ort der Wahrheit*, a.a.O. 152 ff.

lismus, Menkens Widerstand gegen den Zeitgeist, Kierkegaards Protest gegen die Weltkirchlichkeit, Blumhardts Wiederkunfts- und Geistgedanken²² - zeigt einige Anknüpfungspunkte, die sich zwischen dem Verfasser vom Römerbrief I und dem Ex-Pietisten Peterson ergeben konnten. Die genannten Namen stehen für die gesamte Ausrichtung von Barths erster Auslegung des Römerbriefs²³. Die ihr zugrundeliegende heilsgeschichtliche Sicht ist durchaus eschatologisch. Ein starker Akzent liegt auf der schon vollzogenen weltgeschichtlichen Wende, auf dem zwar empirisch noch unscheinbaren, sich aber dennoch machtvoll den Weg bahnenden Kommen der neuen Welt, dem organisch sich entfaltenden Reich Gottes, auf der Objektivität und Realität der geoffenbarten Heilstatsachen. Im Kreuz habe sich die "jenseitige Wende der Zeiten" ereignet. Gegenüber "der sich hier offenbarenden wirklichen Wirklichkeit" werde die Wirklichkeit des alten Äons und seine Geschichte zum bloßen Schein²⁴. Die "Anschauung objektiver göttlicher Tatsachen", der Inhalt des Glaubens sei "die Macht, die die Welt aus den Angeln hebt", denn es habe sich in Jesus "die Wende vollzogen von der Gefangenschaft zur Befreiung der Wahrheit", in Jesus "ist die ursprüngliche, für uns aber neue Natur der Dinge in Gott wieder erschienen, bricht auf, quillt, überströmt, teilt sich mit, will Alles, was ist, hineinziehen in den Rhythmus der ewigen Lebensbewegung, von Gott her, zu Gott hin"²⁵. In Jesu Tod, betonte Barth, "*haben wir den neuen Lebensgrund*"²⁶:

"Nicht umsonst hat sich die Gesamtlage von Grund auf verändert, nicht umsonst hat sich die seit der Schöpfung gewaltigste kosmische Veränderung vollzogen. Mit dem Durchbruch: 'Immanuel! Gott mit uns!', der sich in der Jetztzeit, in der messianischen Gegenwart, in der entscheidenden Wende der Äonen im *Himmel* ereignet hat, ist ein Lebensprozeß eröffnet auch auf *Erden* (...). Wir sind nicht mehr die Gleichen. Wir sind in diesen vom Jenseits ins Diesseits übergreifenden Prozeß hineingestellt. (...) In dem Maß also, als wir uns durch den Glauben in diesen Lebensprozeß hineinstellen, haben wir Grund und Recht, uns als neugewordene Menschen zu freuen."²⁷

Im *zweiten* Römerbriefkommentar von 1922 sind die theologischen Autoritäten dieser heilsgeschichtlichen Sicht, wie z.B. Beck, des Feldes verwiesen worden²⁸. Insgesamt trat die Gegnerschaft zum Pietismus in den Hintergrund, d.h. es wurden zwar manche Wesenszüge des Pietismus, die Barth zuvor verworfen hatte (z.B. der Individualismus und die Askese), nun sogar positiv aufgeladen, doch andere Charakteristika wiederum wurden ganz ausgemerzt: So gewann die Größe "Tod" Vorrang vor dem zuvor zu unmittelbar aufgefaßten Lebensbegriff, und die Kategorie der "Unanschaulichkeit" ersetzte den Organismusgedanken der ersten Auflage²⁹.

22 Brief von Barth an Thurneysen, 28.6.1919, Briefe I, a.a.O. 336.

23 Vgl. im einzelnen zu diesem Werk die Darstellung und Analyse von *van der Kooi*, Anfängliche Theologie, a.a.O. 63.

24 Vgl. Römerbrief I, a.a.O. 161.

25 Ebd. 149.

26 Ebd. 167.

27 Ebd. 167 f.

28 Vgl. dazu *Busch*, Pietisten, ebd. 79 ff. J.A.Bengel freilich behauptete sich und durfte sogar das mahnende Schlußwort sprechen, in der "Wiedererinnerung" liege "die Kraft zu jener weisen Offenheit und einfältigen Verslossenheit, die den Menschen im Gewimmel der Meinungen nicht ganz ertrinken läßt" (vgl. Römerbrief II, a.a.O. 520). Zur Untersuchung der pietistischen Zitate und ihrer Ausrichtung im Römerbrief II, vgl. im einzelnen *Busch*, ebd. 99 ff.

29 Vgl. *Busch*, ebd. insbes. 83 ff, 91 ff, 105.

Neue Leitsterne wie Dostojewski, Kierkegaard, Overbeck, Nietzsche waren am theologischen Horizont Barths aufgegangen³⁰ und hatten die Richtung zu dieser Revision der Römerbriefinterpretation gewiesen, die bekanntlich von der alten Fassung keinen Stein auf dem anderen ließ. Allein die genannten Namen, die nun für Barth im Mittelpunkt des Interesses standen, hätten gewiß noch keinen Gegensatz zwischen Barth und Peterson aufbrechen lassen, denn Peterson schätzte sie zu jener Zeit nicht minder als der Schweizer Pfarrer.

Petersons Lektürehefte zeigen, daß er Dostojewskis Romane, Briefe und politische Schriften gut kannte. Er war beeindruckt von der Wahrheit seiner Einsichten in das Wirken der göttlichen Barmherzigkeit³¹. Barth hatte im Römerbrief II statt der Weimarer Klassiker nun Nietzsche und Dostojewski zu Wort kommen lassen³², wobei Dostojewski, zumal in der von Eduard Thurneysen 1921 veröffentlichten Deutung, der meistzitierte Autor des Buches ist³³. Damit hatte Barth dieselbe Wendung vollzogen, die auch Peterson seinen Studenten verkündete mit den Worten, Werke wie die Dostojewskis machten den Rückgriff auf "Klassiker" wie Goethe und Schiller vollends unmöglich³⁴. Allerdings hat Peterson es ebenso abgelehnt, auf der Grundlage der Werke Dostojewskis Theologie zu treiben³⁵, wie auf der Grundlage der Werke Kierkegaards.

Barths Kierkegaard-Deutung steht der Sicht Petersons insofern nahe, als auch Barth den pietistischen Hintergrund Kierkegaards witterte und in ihm sogar einen "Überpietisten" sah³⁶. Busch sieht in der zunehmenden Orientierung an Kierkegaard den Grund dafür, daß Barth seine Polemik gegen den pietistischen Individualismus im Römerbrief II einstellt und statt dessen in größerem Umfang der Kategorie des Einzelnen Platz eingeräumt habe³⁷. Der Unterschied zu Erik Petersons Kierkegaard-Aneignung wird hier aber schon deutlich: Peterson versuchte, ein Einzelner im Sinne Kierkegaards zu *sein*, legte aber nicht unter diesem Aspekt den Römerbrief aus³⁸. Desgleichen lag es ihm fern, aus

30 Vgl. Römerbrief II, ebd. VII. Die Namen Platons und Kants lasse ich hier einmal beiseite, vgl. dazu unten S. 586; zu Peterson oben z.B. 351, 355.

31 "Dostojewski - Er hat Gott nicht in der guten Stube seines Herzens gefunden, sondern dort, wo es am schmutzigsten war. Er zeigt, daß der Pendel der Reflexion niemals so weit schwingen kann, als ein aus Gottes Erbarmen gerettete Herz. Es ist zweifellos nicht alles richtig, was er geschrieben hat, aber es ist alles sehr wahr und das ist die Hauptsache." Tagebucheintragung, 10.1.1920.

32 Vgl. *Crimman*, Kreuzfeuer, a.a.O. 194.

33 Vgl. *Bakker*, Krisis der Offenbarung (1974), a.a.O. 25 f sowie 100 ff.

34 Vgl. die entsprechende Auseinandersetzung mit der Weimarer Klassik in der Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jh.s, § 6.

35 Vgl. Brief Petersons an Haecker, 1.5.1922; Vgl. auch Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 279 Anm.2.

36 Vgl. Römerbrief II, 259: "der giftige Überpietismus, den Kierkegaard (...) um sich verbreitet" habe. Vgl. auch *Busch*, Pietisten, a.a.O. 102. Der Briefwechsel mit Thurneysen zeigt, daß Karl Barth mit dem "mittleren", dem pietistischen Kierkegaard seine Schwierigkeiten hatte, vgl. Barth an Thurneysen, 26.11.1924 (Rundbrief), Briefe II, 294, anlässlich des Erscheinens des Kierkegaard-Buches von Eduard Geismar: "Eduard soll sich einmal äußern über den mittleren pietistischen Kierkegaard. Was ist da los?" Vgl. weiter im selben Zusammenhang, aber eingegrenzt auf das Gebiet der Ethik bei Kierkegaard, Brief an Thurneysen, 17.7.1925, 349. 1963 bemerkte Karl Barth dann, seinerzeit habe er die Verhaftung Kierkegaards mit dem 19. Jahrhundert, die vielleicht doch darin bestand, daß "seine Lehre (...) die höchste, konsequenteste, durchreflekteteste Vollendung des Pietismus war", nicht deutlich genug erkannt (Zit. bei *Busch*, ebd. 103). Karl Barth kannte Petersons Kierkegaard-Aufsätze aus den "Marginalien", er hat in seinem Exemplar (im Karl Barth-Archiv, Basel) sogar einige Passagen mit Bleistift markiert.

37 Vgl. *Busch*, ebd. 102.

38 Vgl. Barths Berichte an Thurneysen über seine Begleitlektüre zur Aulegung des Römerbriefes. Einmal ist vom "Augenblick" die Rede (Brief vom 24.6.1920, Briefe I, 400), dann von den "Brocken": "An das 5.Kap. [des Römerbriefs] kann ich nur unter umständlichem Räuspern, in die Hände Spucken, Karamasoff- und philosophische Brocken Lesen herantreten." (Brief vom 22.1.1921, ebd. 461).

Kierkegaards Schrifttum irgendeine Art von "System" abzuleiten³⁹, in das sich die Deutung einer neutestamentlichen Schrift zu fügen hätte oder von dessen Vorgaben aus Theologie zu betreiben wäre⁴⁰.

In Barths zweitem Römerbrief-Kommentar hatte sich der in der ersten Auflage vorherrschende eschatologisch-heilsgeschichtliche Dur-Ton gewandelt in die schrille Dissonanz dialektischer Gegensätze. Alle präsentisch-proleptischen und prozessualen Momente einer Heilsgeschichte wurden eliminiert, das "ganz andere" des Eschaton "duldet keine direkten Abschattungen im Horizont der 'Todesgeschichte', hier ist nur Hohlraum und Erwarten, allenfalls Gleichnis. (...) Wir *sind* nicht erlöst, sondern *warten* der kommenden Erlösung."⁴¹ Von der Versöhnung als einer schon geschehenen "Heilstatsache" ist keine Rede mehr. Es herrscht nun eine eher statische Dialektik der permanenten und für alle geltenden Krisis, eine Dialektik des Paradoxen, "die eine Nähe Gottes zum Menschen nur an den Grenzen der Zeit im Sinne eines von uns nicht fixierbaren punctum mathematicum kennt"⁴².

Diese revidierte Fassung des Römerbriefkommentars sollte auf Petersons entschiedene Ablehnung stoßen. Dennoch gibt es um 1920 mehr Berührungspunkte zwischen dem ehemals liberalen Reformierten Barth und dem ehemals pietistischen Lutheraner Peterson, als man zunächst vermuten sollte, und sie erschöpfen sich nicht im Protest *gegen* bestimmte Erscheinungsformen und Tendenzen der modernen Theologie wie Pietismus, Liberalismus, Historismus und Psychologismus. Vor allem im Blick auf Barths 1. Römerbriefkommentar sind Parallelen zu Petersons damaligen Anschauungen evident: die Betonung der "Wende der Äonen", der Erlösung als Faktum und Realität, der Objektivität der Offenbarung. Aber auch im Blick auf Barths 2. Römerbriefkommentar finden sich bei Peterson in mancher Hinsicht ähnliche Töne, vor allem, was die Wahrung der "Ehre Gottes" angeht und die These vom geradezu tödlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Von solchen "barthianisch" klingenden Notizen Petersons wird im Verlauf dieses Kapitels noch häufiger die Rede sein. Sie stammen zu einem großen Teil aus den Jahren *vor* dem Erscheinen von Barths zweitem Römerbriefkommentar, so daß man etwas überspitzt sagen könnte, daß Peterson schon eine bestimmte "dialektische Phase" hinter sich hatte bzw. gerade austrug, als er 1920 mit seiner Lehrtätigkeit begann; manche Anschauungen dieser Phase haben sich in seiner Theologie noch längere Zeit gehalten. Sie machen verständlich, warum Peterson und Barth überhaupt füreinander interessant werden konnten und warum beide voneinander, trotz aller harten Streitigkeiten, viel für die zukünftige theologische Arbeit erwarteten. Man vernehme nur die wuchtigen Sätze, mit denen Peterson im Wintersemester 1922/23 seine Vorlesung über die Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts beschloß:

"Es kommt in Wahrheit garnicht auf den Menschen, sondern auf Gott und auf die göttliche Offenbarung an. Es ist durchaus nicht so, daß der Mensch die Möglichkeit hätte, sich an Gott heranzudrängeln und mit ihm auf Du und Du zu stehen. Am Anfang steht Gott und dann folgt die Schöpfung Gottes und dann kommt der Fall des Menschen - der immer der Fall des *ersten* Menschen ist, denn daß Du fällst, ist von keiner Bedeutung demgegenüber, daß Adam gefallen ist -

39 Vgl. Barth, Vorwort zur 2. Auflage von Römer II, XIII. Barth setzt freilich selbst das Wort System in Anführungszeichen.

40 Vgl. zur unterschiedlichen Kierkegaardrezeption von Barth und Peterson oben Kap. IV.1.

41 Beintker, Dialektik, a.a.O. 122.

42 Ebd. 123.

und dann folgt die Wiederherstellung des Menschen durch Christus. Was will nach diesen Wunden Gottes noch der Mensch? Der religiöse Mensch? Der fromme Mensch? Er ist ausgeschlossen, ausgeschlossen durch die göttlichen Realitäten: Kosmos und Offenbarung. Auf daß Gott alles sei und der Mensch - nichts!"

2. Die Beziehung zwischen Peterson und Barth im Wandel der Zeiten

a) 1920 - 1925: Auseinandersetzungen und "Lehrstunden" in Göttingen

Da Karl Barth früher als Erik Peterson mit aufsehenerregenden theologischen Veröffentlichungen hervortrat, ist anzunehmen, daß Peterson der Name des Schweizer Pfarrers früher bekannt war als umgekehrt. Es ist indirekt belegbar, daß Peterson die erste Römerbriefauslegung Barths gelesen und wohl auch weiterempfohlen haben dürfte. Da Karl Barth in diesem ersten Auslegungsversuch die effektive Rechtfertigung und die Faktizität der kosmischen Wende stark betonte, wäre es verständlich, daß Peterson an diesem Römerbriefkommentar Barths Gefallen gehabt hätte, auch wenn er durch seine Distanzierung von der "Lebenstheologie", der Barth in diesem Buch verpflichtet ist, und seinem schon lange ausgeprägten Mißtrauen gegen die Kategorie der Entwicklung wohl nicht alle Akzente von Barths Römerbrief I gutgeheißen haben wird. Otto Schmitz berichtete Peterson im Sommer 1920, mit welcher "starker Bewegung" er seinerseits sich mit diesem offensichtlich von Peterson zugesandten Buch befaßt habe, ohne gleichwohl "ganz mit zu können"⁴³. Auch Petersons zweiter Freund und Briefpartner in diesen Jahren, August Albers, fühlte sich 1920 durch den Römerbrief I zum öffentlichen Kommentar gedrängt⁴⁴ und zollte wenig später diesem Werk in Form einer recht pathetischen Rezension seinen Tribut. Wesentlich erschien Albers gegenüber dem in der zeitgenössischen Theologie vorherrschenden "Psychologismus, Philologismus und Historismus" der neue "Blick auf das Ewige und Wesenhafte, auf ein gegebenes Objektives"⁴⁵, die Voranstellung der Eschatologie und die theozentrische Ausrichtung sowie die "weltdramatische" Perspektive⁴⁶. Albers stellte dabei Barth in enge Nachbarschaft mit dem von ihm verehrten Johannes Müller - eine Assoziation, die Barth gar nicht behagte⁴⁷ - und sah in dieser Konstellation eine Bastion gegen den sich "geräuschlos und mit schrecklicher Stetigkeit" ausbreitenden Katholizismus⁴⁸, wobei er vermutlich an seinen Freund Peterson dachte.

Petersons Studiengenosse und späterer Kollege Otto Piper unterhielt schon vor 1918/19 Beziehungen zu Georg Merz und reiste zusammen mit Gogarten im September 1919 nach Tambach, wo ihn der hier zu Ohren gebrachte Vortrag Barths "Der Christ in der Gesell-

⁴³ Vgl. Brief von Schmitz an Peterson, 20.7.1920. Wenn ich den entsprechenden Passus recht verstehe (er ist nicht ganz eindeutig), hatte Peterson ihm den Römerbrief I in Form eines Göttinger Bibliotheksexemplars zugeschickt: "Ich muß mir das Buch noch kaufen. Das Bibliotheksbuch sende ich morgen zurück. Vielleicht muß ich Dich noch einmal darum bitten. Ich hoffte es länger behalten zu können."

⁴⁴ Vgl. Barth an Thurneysen (Briefe I), 17.12.1920, 455. Der Herausgeber des Briefwechsels ist sich nicht sicher, ob es sich bei dem hier erwähnten Albers um August Albers oder um Hermann Albers, einen Freund von Merz, handelte.

⁴⁵ Johannes Müller und Karl Barth - was sie uns heute sind, in: Die Christliche Welt 35 (1921), Sp. 498-501.

⁴⁶ Vgl. ebd. 499 f.

⁴⁷ Vgl. dazu *Crimman*, Kreuzfeuer, a.a.O. 39. Barth vergleicht im Brief an Thurneysen (17.7.1921; Briefe I, 505) die im Druck befindliche zweite Auflage des Römerbriefes mit einem Unterseeboot, das ihn alsbald aus dieser Nachbarschaft entfernen werde.

⁴⁸ Albers, Johannes Müller und Karl Barth, ebd. 501.

schaft" so begeisterte, daß er sich für die Berufung Barths nach Göttingen einsetzte⁴⁹. Wahrscheinlich ist Peterson auf diesem Wege schon vor der Veröffentlichung vom Römerbrief I manches von den sich in der Schweiz ankündigenden Umwälzungen zu Gehör gekommen. Wie Piper versuchte auch Peterson seinen - damals gewiß bescheidenen - Einfluß für eine Berufung Barths geltend zu machen: "Ich habe damals in Göttingen dafür geworben, daß man Sie beriefe."⁵⁰ Nachdem sich die Göttinger Fakultät für Barth entschieden hatte, erhielt dieser von Peterson eine Postkarte mit "kräftigen Worten" und vermutete im Absender einen Kollegen, auf den er sich freuen könne⁵¹. Peterson beklagte in dieser Karte die traurige Lage der Theologie, die ihm in einem Göttinger Vortrag von Friedrich Heiler wieder einmal besonders deutlich geworden sei. Barth möge darum seine Bedenken hinsichtlich des Wechsels nach Göttingen beiseite lassen, zum Winter kommen und ihm, Peterson, in seiner Einsamkeit helfen. Er solle zudem Abstand nehmen vom Plan, so viele Kommentare vorzutragen, da die Studenten erst einmal lernen müßten, den biblischen Text selbst zu lesen⁵².

Barth interessierte sich für Peterson "vom ersten Moment" ihrer Bekanntschaft an⁵³. Zur ersten persönlichen Begegnung kam es im Juli 1921, als Barth sich bei einem ersten Erkundungsbesuch in Göttingen in eine Kirchengeschichtsvorlesung Petersons setzte. Peterson befaßte sich gerade in der geschilderten wenig freundlichen Art mit Philipp Jakob Spener⁵⁴, und Barth, der seinerseits für Spener wenig Sympathien hegte⁵⁵, fand, daß der Privatdozent Peterson "sehr gut" über diesen Pietisten referierte. Der erbärmlich schlechte Besuch dieser Vorlesung⁵⁶ stärkte nicht gerade Barths "Respekt vor den Akademikern", und er fragte sich angesichts der hochgespannten Erwartungen, die ihm selbst von seiten der Studenten entgegenschlugen, was anderes die Leute denn von ihm wollten "als von dem vortrefflichen Peterson"⁵⁷. Peterson und Barth fanden im Verlauf dieses ersten Aufenthaltes von Barth in Göttingen auch Gelegenheit zu vertraulichen Gesprächen. Barth hat offensichtlich Peterson noch einen persönlichen Besuch abgestattet⁵⁸, der vermutlich in einen Spaziergang mündete: "Ich sehe uns noch zusammen in Göttingen auf der Spielwiese liegen, als Sie mich fragten, ob Sie die Honorarprofessur annehmen sollten", erinnerte sich Peterson später⁵⁹. Peterson machte aus seinen eigenen Problemen kein Geheimnis und klagte Barth "ziemlich bitter, wie er zwischen Skylla und Charybdis drin sei"⁶⁰. Dennoch geschah dieser erste Kontakt nicht ohne Vorbehalte von seiten Petersons: Barth habe "furchtbar viel Vertrauen" zu ihm, schrieb Peterson an Haecker,

49 Vgl. Graf, *Lutherischer Neurealismus*, a.a.O. 358.

50 Peterson an Barth, 11.11.1927.

51 Vgl. Barth an Thurneysen, 4.7.1921, Briefe I, 500.

52 Vgl. Karte Petersons an Barth, 3.7.1921. Es handelte sich dabei nicht um die erste postalische Führungsnahme zwischen beiden, da sich Peterson hier bereits für eine "freundliche Karte" Barths vom 9. Mai und die Besorgung einiger Bücher bedankte.

53 Barth an Bolgiani, 12.8.1963 (in: Barth, Briefe 1961-1968), a.a.O. 166.

54 Barth an Thurneysen, 17.7.1921, Briefe I, 503.

55 Vgl. Busch, *Pietisten*, a.a.O. 71 f.

56 Vgl. zu Petersons Hörerzahlen oben S. 221 f.

57 Barth an Thurneysen, 17.7.1921, Briefe I, 503.

58 Vgl. die Formulierung Petersons Haecker gegenüber: "Vor einigen Tagen besuchte mich K.Barth, der Römerbriefkommentator" (Brief vom 18.7.1921).

59 Peterson an Barth, 30.12.1931. Ähnlich im Brief vom 13.9.1935: "Ich erinnere mich noch, wie Sie nach Göttingen kamen und wie wir auf dem Hainberg im Gras lagen und wie Sie Ihre Bedenken äußerten, ob Sie nach Göttingen gehen sollten."

60 Barth an Thurneysen, 17.7.1921, Briefe I, 503. Welche der vielen Unheilsfelsen seines Lebensweges Peterson hier konkret meinte, wird aus dem Brief Barths leider nicht deutlich.

"aber ich traue ihm nicht ganz und das kommt mir schlecht vor"⁶¹. Peterson suchte den Grund diese Mißtrauens offenbar zunächst in seiner eigenen "maßlos unglücklichen" Lage⁶², doch stellte sich in den kommenden Monaten heraus, daß sich wohl schon theologische Differenzen mit einem ersten Schatten ankündigten.

Barth, mittlerweile in Göttingen, schrieb nach wenigen Monaten ganz optimistisch, daß der Lizentiat Peterson, diese "erfreuliche Gestalt", der einstweilen noch im Stile Overbecks die Kirchengeschichte traktiere, "mit tragender Sympathie" an den eigenen theologischen Versuchen Anteil nehme⁶³. Er versuchte seinerseits mit Peterson "Fühlung zu nehmen"⁶⁴. Von seiten Petersons wird Barths positive Einschätzung der Lage aber nicht bestätigt. Man kann vermuten, daß Peterson erst allmählich eine klarere Vorstellung von den düsteren Gerichtswolken bekam, die Barth damals im Zenit seiner dialektischen Periode zusammengeballt hatte und die sich alsbald im bereits im Druck befindlichen Römerbrief II öffentlich entladen sollten. Sein Mißtrauen verstärkte sich, wiewohl er Barth persönlich als "trefflichen Menschen" achtete⁶⁵. Barth spürte Petersons Vorbehalte und bat um Aufklärung. Daraufhin sagte ihm Peterson "einiges (...), was ich an ihm peinlich empfinde". Diese Mitteilung zielte in die Richtung, daß Barths Theologie in Petersons Augen auf einen "profetischen Journalismus" hinausliefe, eine "Schmutzerei", die ihm "sehr verhaßt" war⁶⁶. Der Konflikt verschärfte sich. Anfang des Jahres 1922 erschien der Römerbrief II, und Barth schenkte auch Peterson ein Exemplar⁶⁷. Dieser allerdings hat dann das Werk "nach einem zornigen Versuch überhaupt nicht gelesen", so daß Barth es durch eine Studentin "in aller Freundschaft bei ihm wieder abholen ließ"⁶⁸. Peterson meinte, Barths anfänglich "größtes Vertrauen" zu ihm sei wohl in dessen Hoffnung begründet gewesen, "daß ich einer seiner Anhänger werden würde"⁶⁹. Diese Hoffnung erfüllte sich nun nicht, und Peterson sah sich "dem zornigen Geschele dieses Propheten aus Marburg (da gehört er eigentlich hin) preisgegeben"⁷⁰. Barth bezichtigte Peterson, "ein Romantiker, Mystiker, Pietist, ein Benediktiner, ein Mensch, der angeblich etwas anstrebe wie der hl. Bonaventura", zu sein: "kurz, in seinen Augen etwas sehr Unsäueres". Der Gescholtene fühlte sich sehr ungerecht beurteilt, wisse er selbst doch darum, daß er "ohne Autorität" rede, versuche er doch, sich "unter die Kirche Gottes und die Verkündigung der Propheten und Heiligen Gottes" zu stellen, während Barth "über alles ein Urteil von Gott empfangen zu haben glaubt", aber "sich und seine Aufgabe nicht im

61 Peterson an Haecker, 18.7.1921.

62 Vgl. ebd.

63 Barth an Thurneysen, 6.11.1921, Briefe II, 6 f.

64 Peterson an Haecker, 22.12.1921.

65 Vgl. ebd.

66 Vgl. ebd. Diese Worte gebraucht Peterson Haecker gegenüber; vor Barth hat er sich vielleicht etwas vorsichtiger ausgedrückt.

67 Das geschah vermutlich im Januar 1922, als Barth offensichtlich allen Göttinger Kollegen das Buch zukommen ließ, die sich dafür höflich bedankten und es dann erstmal zum Buchbinder schickten, vgl. Barth an Thurneysen (Rundbrief), 23.1.1922, Briefe II, 31.

68 Barth an Bultmann, 9.10.1923, 16 f. Man darf aus dieser Episode aber wohl kaum den voreiligen Schluß ziehen, daß Peterson den Römerbrief II gar nicht kannte. Er kannte das Buch immerhin gut genug, um Albers gegenüber ein Urteil abzugeben (Albers an Peterson, 1.10.1922: "Dein Urteil über Barth stimmt haargenau mit dem Thusts über ihn überein."). Diese Urteile bezogen sich konkret auf den Römerbrief II, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht. Nach Ausweis von Petersons privatem Buchkatalog befand sich ein Exemplar vom Römerbrief II (später?) doch in seinem Besitz.

69 Peterson an Haecker, 1.5.1922.

70 Ebd. "Marburg" steht für die neukantianische Schule, die auf Barth damals in der Tat einigen Einfluß ausgeübt hatte.

Geringsten versteht" und "den Neukantianismus mit dem Geiste Gottes, die Velleitäten der Schwärmer und Ungläubigen mit Offenbarungen verwechselt"⁷¹. Peterson hat es in diesen Monaten offenbar sehr am eigenen Leibe zu spüren bekommen, daß der persönliche Umgang mit Barth damals "nicht die reine Gemütlichkeit"⁷² war, und hat darunter ziemlich gelitten: "Wissen Sie, die Sache mit Barth ist sehr wüst. Das tut mir schrecklich leid, dass er so böse ist", tröstete ihn Anne Reinach⁷³.

Von diesen unerfreulichen Konfrontationen war das Sommersemester 1922 geprägt. Im folgenden Wintersemester wandelt sich das Bild. Barth schwang sich zum Fürsprecher Petersons auf, da dieser seine eigenen Interessen im Ringen um das akademische Fortkommen schlecht zu vertreten verstand und allein die damals noch ungedruckte Habilitationsschrift "Heis Theos" die umfassenden theologischen Qualitäten ihres Verfassers nicht recht ins Licht zu rücken vermochte. Zunächst versuchte Barth, "Onkel Rade" von der "Christlichen Welt" (ausgerechnet!) für Peterson zu erwärmen, damit dieser im Blick auf die zu besetzenden kirchengeschichtlichen Lehrstühle in Münster ein gutes Wort für den Göttinger Privatdozenten einlege. Peterson sei "ein außerordentlich feiner geistiger Gelehrter", mit wachsendem "Einfluß auf alle etwas aufmerksameren Studenten"; ein Amt würde ihm gut tun, um innerlich und äußerlich aus seiner einsiedlerischen Zuschauerstellung herauszukommen⁷⁴. Martin Rade kannte Peterson allenfalls flüchtig und wußte von seinen Qualitäten lediglich vom Hörensagen. Darum wollte er nicht mehr versprechen, als vielleicht gelegentlich im Berliner Ministerium auf Peterson aufmerksam zu machen⁷⁵. Ein Jahr später verwandte sich Barth erneut für seinen Kollegen Peterson, diesmal bei Rudolf Bultmann in Marburg, den er dazu bewegen wollte, Peterson einen aussichtsreichen Platz auf der Berufungsliste für die Nachfolge Jülichers zu beschaffen⁷⁶. Das Fehlen von Veröffentlichungen Petersons - abgesehen von seiner "schwer gelehrtten Dissertation" - erklärte Barth mit der großen Bedrängnis, die die ernststen theologischen Fragen diesem Mann bereiteten. Wenngleich sich Peterson deshalb vorläufig auf die minutiöse Kleinarbeit beschränke, so erwartete Barth von ihm, "wenn er mit seiner feinen Organisation durch diese bösen Zeiten hindurchkommt, entscheidende Dinge gerade auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, aber vielleicht auch der systematischen Einsichten". Zumindest alle gescheiterten Studenten bezeugten, "wie viel bei diesem sensibeln, nach allen Seiten offenen und beweglichen, von weither einem fernen und doch ganz bestimmten Ziel entgegensteuernden Dozenten zu lernen sei"⁷⁷. Barth betonte in diesem Brief zugleich, daß Peterson keinesfalls zu den 'Barth-Gogarten-Leuten' zu rechnen sei⁷⁸. Er rannte mit dieser Empfehlung bei Bultmann offene Türen ein, hatte sich dieser doch bereits in den Berufungsverhandlungen für Peterson eingesetzt. Bultmann stützte sich dabei vor allem auf den guten Eindruck, den die Lektüre des Manuskriptes von "Heis

71 Ebd.

72 Busch, Anfänge, a.a.O. 8.

73 Brief an Peterson, vermutlich aus diesen Monaten von 1922. Ähnlich heißt es in einem anderen Brief aus derselben Zeit: "Lassen Sie doch den Barth, er ist ja doch so ein Armerle."

74 Barth an Rade, 11.9.1922, (Ein Briefwechsel: K.Barth - M.Rade. hrsg. v. Chr.Schwöbel, Gütersloh 1981), 177 f. 1915 hatte Barths Bruder Peter die Tochter Rades geheiratet, und Barth nannte Rade seitdem "Onkel". Zu Petersons Aversionen gegenüber der "Christlichen Welt" vgl. oben Kap. III.2.c.

75 Vgl. Rade an Barth, 13.9.1922, ebd. 178.

76 Barth an Bultmann, 9.10.1923, a.a.O. 14.

77 Ebd.

78 Vgl. ebd. 16. Barth schrieb das, um dem Eindruck entgegenzuwirken, er wolle dem scheidenden Jülicher in einem Vergeltungsakt "ein Basiliskenei aus meiner Küche ins Nest" setzen (ebd. 17).

Theos" bei ihm hinterlassen hatte - sie sei ihm ein Beweis für die bei Peterson anzutreffende Solidität der Arbeitsweise, die Vorsicht des Urteils und die "Gabe des geschichtlichen Sehens". Mehr als die dritte Stelle auf der Berufungsliste habe er für Peterson allerdings nicht erwirken können⁷⁹.

Diese offensichtliche Wiederannäherung zwischen den beiden Göttinger Dozenten war zu einem guten Teil in der persönlichen Anziehungskraft begründet, die beide aufeinander ausübten. Barth hatte Peterson schlicht "gern"⁸⁰, ja nach eigener Aussage "liebte" er ihn sogar⁸¹. Peterson seinerseits legte für Barth eine Zuneigung an den Tag, "die fast kindliche Züge aufwies", eine Verehrung und Liebe, die alle Jahre hindurch anhielt⁸². Neben dieser ganz persönlichen Zuneigung verband die beiden ihre Außenseiterstellung in der Göttinger Fakultät. Der Pfarrer Karl Barth, der übrigens in der Hierarchie der lutherischen Fakultät Göttingens noch unter den Privatdozenten stand⁸³, paßte in seiner unbekümmerten Umgangsweise wenig in die recht steife Sonderwelt der deutschen Akademikerschaft⁸⁴. Er beklagte sich ebenso über dieses "Schleimfädenziehen ohne Ende", bei dem "ja ein Erzengel banal werden" mußte⁸⁵, wie Peterson sich aufregte über die "dumpf parfümierte Atmosphäre (...), die an den theologischen Fakultäten herrscht"⁸⁶. Der "fast snobistische Lebensstil" (Trillhaas), mit dem sich Peterson von der akademischen Welt absetzte, übte auf Barth einigen Reiz aus⁸⁷. Besonders ergötzte sich Barth an der Polemik Petersons: "Peterson ist ein nicht wenig Begnadeter: er scheute sich neulich nicht, vom Katheder herunter zu sagen, der allgemeine Beifall, den Holls Luther finde, sei nur ein Symptom des Tiefstandes der praktischen Theologie."⁸⁸ Spaß bereiteten Barth auch Petersons wenig zimperliche Ausfälle über die Gründung der "Zeitschrift für Systematische Theologie": "Am Sonntag war Peterson bei mir und schimpfte über dieses Unternehmen so erquickend, wie ich noch selten einen Menschen habe schimpfen hören: Diese Idioten! Diese Schweine! - ganz im reformatorischen Stil."⁸⁹ Den Erinnerungen von Wolfgang Trillhaas zufolge stürmte Peterson (ein weiteres Mal?) spontan in Barths Haus am Nikolausberger Weg, um dort seinem Ärger speziell über Paul Althaus' Aufsatz "Theologie des Glaubens" Luft zu machen und zum Angriff zu blasen. Der Beifall Barths dürfte ihm bei einer Attacke gegen Paul Althaus gewiß gewesen sein⁹⁰.

79 Vgl. Bultmann an Barth, 31.10.1923, a.a.O. 20.

80 Barth an Bultmann, 9.10.1923, a.a.O. 16.

81 Barth an Bolgiani, 12.8.1963, Briefe 1961-1968, a.a.O. 166.

82 Trillhaas, *Aufgehobene Vergangenheit* a.a.O. 98. 1935 noch wollte Peterson einen Brief an Barth (26.11.1935) ursprünglich mit einem "Sie herzlich liebender" schließen; wohl angesichts des streitbaren Briefinhaltes milderte er die Formulierung dann in ein "Ihnen aufrichtig zugetaner" ab.

83 Vgl. Busch, *Anfänge*, a.a.O. 9. Barth wurde lediglich als "Herr Pfarrer" tituliert und mußte seine Vorlesungen neben den Veranstaltungen des Turnlehrers anzeigen.

84 Vgl. im Brief Barths an Thurneysen (Rundbrief), 11.12.1921, Briefe II, 21, der Vergleich seiner selbst mit einem "schweifenden Zigeuner" inmitten "all der achtbaren Gelehrten".

85 Barth an Thurneysen (Rundbrief), 1.1.1922, Briefe II, 91.

86 Peterson an Haecker, 22.12.1920.

87 Vgl. Trillhaas, *Aufgehobene Vergangenheit*, a.a.O. 98.

88 Vgl. Barth an Thurneysen (Rundbrief), 20.12.1923, Briefe II, 211. Vgl. Peterson über Karl Holls Lutherstudien in seiner Thomas-Vorlesung (4. Vorlesung): "ein Buch, das in einer für die Tiefenlage der heutigen Theologie bezeichnenden Weise mit Lob und Beifall nur so überschüttet worden ist".

89 Barth an Thurneysen, 29.5.1923, Briefe II, 171.

90 Trillhaas erinnerte sich mir gegenüber, daß Althaus in den damaligen Veranstaltungen Barths beständig als "Prügelknabe" herhalten mußte und zwar in einem Maße, daß sich ein Kommilitone einmal heimlich für einige Tage nach Rostock absetzte, um sich davon zu überzeugen, daß Althaus kein Unhold, sondern auch nur ein ganz gewöhnlicher Professor war. Vgl. zur Kontroverse Petersons mit Althaus auch oben S. 102, 177.

Zu der persönlichen Zuneigung und dem gemeinsamen Kampfgeist gesellte sich ungefähr seit dem Sommer 1922 auf seiten Barths ein wachsendes theologisches Interesse für Peterson. Emanuel Hirsch erwarb sich Barths Achtung vor allem durch sein abundantes Wissen und seinen wendigen Geist, während die Gegensätze ihrer theologischen Perspektiven einen eigentlichen Austausch von vornherein ausschlossen. Peterson war für Barth "neben Hirsch der Einzige unter den hiesigen Theologen", der ihn als solcher interessierte - "der aber auch gründlich"⁹¹. Nicht nur die "immense Kenntnis der patristischen Literatur" und die "philosophische Bildung", die Peterson nach dem Urteil von W.Trillhaas⁹² Barth voraus hatte, faszinierten den reformierten Theologen, sondern eben auch die "entscheidenden Dinge", die nicht nur auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, sondern auch der Systematik von Peterson zu erwarten waren⁹³. Barth war damals schwer bedrängt von den großen Schwierigkeiten, die ihm der Einstieg in die akademische Theologie bereitet, und versuchte nun, den anfänglichen Streit mit Peterson aus dem Weg zu räumen. Er besuchte Peterson im November 1922, um mit ihm "ins Reine" zu kommen. Peterson bemühte sich daraufhin erneut, Barth "zu zeigen, wo er blind ist". Das sei zwar sehr schwer, doch Peterson fand es immerhin "sehr lieb" von Barth, "daß er sich überhaupt etwas von mir sagen lassen will"⁹⁴. Ein knappes Jahr später stellte Peterson fest, am meisten könne "man immer noch mit Barth reden", ja Barth ist nun auf einmal der einzige, der Petersons beharrliches Fragen, ob und inwiefern Luther denn mit "göttlicher Autorität" geredet habe, verstand. Petersons Befriedigung darüber, daß Barth sich von ihm "viel" sagen ließ, wurde allerdings immer wieder getrübt, denn kaum, daß Peterson einmal den Eindruck hatte, er hätte "ihm die unmöglichsten Sachen ausge-trieben", mußte er "mit Schmerz" sehen, daß Barth "wieder zu seiner prophetischen Theologie zurückkehrt, die freilich echt protestantisch und reformiert ist"⁹⁵. Im Jahr 1923 war der theologische Austausch zwischen Barth und Peterson besonders intensiv; die beiden setzten sich offensichtlich sogar zusammen, um gemeinsam den Katholizismus zu studieren⁹⁶. Petersons beharrliche Bemühungen waren schließlich im Wintersemester 1923/24 von greifbarem Erfolg gekrönt, als sich Barth unter die Zuhörer seines Kollegs über Thomas von Aquin mischte und dort nach eigener Aussage "Erleuchtendes" vernahm⁹⁷. Peterson meldete von dieser Veranstaltung erleichtert: "Mein liebster Zuhörer ist Barth, und ich bin froh, daß er allmählich festen Boden unter den Füßen gewinnt."⁹⁸ Barth hat wenige Jahre später von Münster aus Peterson gegenüber wiederholt bestätigt, wieviel er ihm zu verdanken habe: Peterson habe ihn "in Göttingen nun wirklich belehrt (...), wie es mir von keinem der hiesigen Kollegen widerfahren ist"⁹⁹. Er sage es ihm

91 Barth an Bultmann, 9.10.1923, 16.

92 Vgl. Trillhaas, *Aufgehobene Vergangenheit*, a.a.O. 98.

93 Vgl. Barth an Bultmann, 9.10.1923, 16.

94 Peterson an Haecker, 14.11.1922.

95 Vgl. Peterson an Haecker, 30.9.1923.

96 Vgl. Walter Hächlers Antwort auf einen Bericht Petersons: "Ich bin gespannt auf das 'Ergebnis' des gemeinsamen Studiums des Katholizismus mit Barth!" (An Peterson, 5.7.1923). Hächler war ein Schweizer, der in Göttingen bei Barth und Peterson studiert hatte und 1923 in der Schweiz seine Examina ablegte.

97 Vgl. Barth an Thurneysen (Rundbrief), 20.12.1923, Briefe II, 211.

98 Peterson an Haecker, 22.12.1923. Vgl. im einzelnen zu dieser Vorlesung Petersons und ihren Folgen unten Kap. X.6.

99 Barth an Peterson, 26.6.1928.

"gewiss nicht zum ersten Mal, dass ich keinem von den Kollegen, die mir seit meiner Übersiedelung nach Deutschland begegnet sind, so viel verdanke"¹⁰⁰.

Vermutlich hat der zunächst erbitterte Schlagabtausch zwischen Barth und Peterson und dann Barths wachsender Respekt Peterson einen erheblichen Zuwachs an Hörern beschert. Auch wenn, laut Trillhaas, nicht *alle* Anhänger Barths zugleich auch Petersons Vorlesungen besuchten¹⁰¹, so waren es demnach immerhin eine ganze Reihe, und sie gehörten - bis zu einem gewissen Grade - zu Petersons willigstem Publikum. So konnte Peterson in seiner Mystik-Vorlesung (SS 1924) einmal sagen: "Als ich im vorigen Semester einmal auf den Sinn der allegorischen Schriftauslegung zu sprechen kam, wurde mir nachher bedeutet, daß das sogar den Anhängern von K.Barth zu weit ginge."¹⁰² Peterson hatte Barth nicht im Unklaren darüber gelassen, daß er "seinem Einfluß bei den Studenten entgegen zu wirken suche", weil die Studenten in ihrer Ahnungslosigkeit Barths gefährlichem Einfluß nichts entgegenzusetzen hätten¹⁰³. Es gelang Peterson auch tatsächlich, den einen oder anderen Schüler aus Barths Gefolgschaft sehr nachdenklich zu machen¹⁰⁴ oder sogar seinem Schweizer Kollegen ganz "abzuwerben"¹⁰⁵. Der theologische Wettstreit und Austausch weitete sich so aus auf ihre Veranstaltungen: Hier "gingen die Kontroversen zwischen den Hörsälen Barths und Petersons - wieder durch Kolportagen der Studenten angeheizt - oft von Woche zu Woche im Wechsel hin und her"¹⁰⁶.

Es ist deutlich geworden, daß die Begegnung mit Erik Peterson für Karl Barth keine bloße Randerscheinung seines akademischen Werdeganges gewesen ist, sondern daß es sich um eine einige Semester lange, äußerst spannende und dramatische Beziehung handelte, aus der Karl Barth theologischen Gewinn zog wie aus keiner anderen Begegnung dieser Zeit. Dennoch ist es selbst nächsten Beobachtern - und infolgedessen auch der Barth-Forschung - weitgehend verborgen geblieben, wieviel Barth seinem jüngeren Kollegen tatsächlich verdankte. Alle eben zitierten Zeugnisse von dieser intensiven Fühlungnahme entstammen dem privaten Bereich von Briefwechseln oder persönlichen Erinnerungen. In einigen seiner theologischen Veröffentlichungen hat Barth zwar seinen Respekt für Peterson zum Ausdruck gebracht, aber er hat wohlweislich davon geschwiegen, daß er sich von Peterson hatte "belehren" lassen. Auch Peterson hat, vermutlich aus freundschaftlicher Solidarität mit Barth, nur im privaten Kreis von Barths theologischer Schuldigkeit ihm gegenüber berichtet. Der Grund für diese beiderseitige Zurückhaltung lag vermutlich darin, daß Peterson schon in seiner Göttinger Zeit als "Kryptokatholik" verdächtigt wurde. Barth selbst hat diesen Verdacht in jenen Jahren geteilt. Im Februar 1924 stellte er fest, daß die Katholiken, die Peterson "schon bald zu haben meinten",

100 Barth an Peterson, 15.10.1929; von den "Belehrungen", die er Peterson verdankte, ist auch noch im Brief an Peterson vom 2.1.1931 die Rede; vgl. auch Barth an Bolgiani, 12.8.1963, a.a.O. 166.

101 So eine Formulierung von W.Trillhaas mir gegenüber.

102 13. Vorlesung.

103 Peterson an Haecker, 14.11.1922.

104 Vgl. z.B. einen Brief Hächlers, in dem dieser bekennt, daß ihm in Petersons Vorlesung zur Geschichte des Mönchtums (SS 1922) die Ohren für das "Nachfolge-Problem" im Gegensatz zur "literarischen Dialektik" Barths aufgegangen seien (an Peterson zu Weihnachten 1923).

105 Vgl. den Dankesbrief eines anderen Schülers vom 22.8.1922: "Es ist mir eine liebe, gernerfüllte Pflicht, Ihnen von ganzem Herzen für die treue stille Arbeit zu danken, die Sie von der ersten Stunde des Proseminars an bis zum letzten Gespräch in Ihrer Studierstube an mir getan haben. Als ich damals unter dem Banne Prof.K.Barths der Gefahr nahe war, die Problematik unserer Endlichkeit dialektisch zu bejahren, lehrten Sie mich, auch dann, wenn Sie schwiegen, das Wirkliche unseres Zustandes."

106 Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit, a.a.O. 98.

über dessen Verlobung sehr traurig seien¹⁰⁷; er vermutete, Peterson würde nun "kopfüber katholisch werden", zumal sein Thomas-Kolleg "ein fast vorbehaltloses Bekenntnis" zum Aquinaten gewesen sei¹⁰⁸. Barth wollte gegen das Lager von "Thomas, Peterson, Haecker usf." die Frage offengelassen wissen, "ob der Papst (auch der alpinistische) nicht *doch* der Antichrist und seine Kirche nicht *doch* die große Hure Babylon" sei¹⁰⁹. Die katholischen Tendenzen Petersons bewogen Barth zur Vorsicht: Er unterzog Petersons "Belehrungen" einer sorgfältigen Auswahl und Umformung, so daß die Gemeinsamkeiten nicht gleich auf den ersten Blick ins Auge sprangen. Er war sich seines Standortes damals ja selbst nicht recht sicher - geflügeltes Wort unter den Schweizer "Dialektikern": "Wo stömer aigedlig?" - und mußte besorgt feststellen, daß ihm nach der Sprengung überkommener theologischer Bastionen des Liberalismus nun "von drüben die Herren Jesuiten und Benediktiner" winkten¹¹⁰. Es mochte Barth darum nach außen wie nach innen angebracht erscheinen, Peterson gegenüber eine gewisse Distanz an den Tag zu legen und sich in die Ironie zu retten. Im Umfeld der Auseinandersetzung um "Was ist Theologie?" ist in Barths Briefen spöttisch die Rede von "Klein-Erik"¹¹¹, vom "Violetten" oder von "unserm Freund mit den violetten Strümpfen"¹¹².

b) 1925: Streit um "Was ist Theologie?"

Die gemeinsame Wirksamkeit in Göttingen, die zugleich Bündnis wie Streit war, ging zum Herbst 1924 zu Ende, als Peterson dem Ruf nach Bonn folgte. Fast wäre es übrigens zur Fortsetzung der Lehrtätigkeit Tür an Tür mit Barth gekommen, als in einem der vielen Berufungsvorschläge, die die Münsteraner Fakultät erwog, Barth und Peterson *pari passu* für eine "kombinierte" Besetzung der beiden freien Extraordinariate in Betracht gezogen wurden. Doch es kam nicht zur Berufung Petersons, dessen "katholisierende Neigungen" damals - insbesondere nach Erscheinen von "Was ist Theologie?" - nicht mehr nur dem engsten Bekannten- und Freundeskreis bekannt waren¹¹³; mittlerweile hatte er ja auch schon das Ordinariat in Bonn erhalten. Barth folgte zum Wintersemester 1925/26 dem Ruf nach Münster.

Schon seit Anfang 1923 hatte sich Barth darum bemüht, Peterson als Mitarbeiter für die Zeitschrift "Zwischen den Zeiten" zu gewinnen¹¹⁴. Peterson hatte zunächst zugesagt, doch es quälten ihn die üblichen Skrupel, ob er recht daran getan hatte, und er zog sein Einverständnis wieder zurück: "ich habe keine *parresia*, es zu tun"¹¹⁵. Ein Jahr später

107 Barth an Thurneysen (Rundbrief), 5.2.1924, Briefe II, 225.

108 Barth an Thurneysen (Rundbrief), 4.3.1924, ebd. 235 f.

109 Ebd. 235.

110 Ebd.

111 Barth an Thurneysen, 4.10.1925, Briefe II, 371.

112 Barth an Bultmann, 26.10.1925, 57. Das Erscheinungsbild des katholischen Münsters, das von "zahllosen Mönchen, Nonnen und Pfäfflein von allen Sorten bis hinunter zu den kleinen verschmitzten Institutszöglingen" geprägt war, kommentiert Barth spöttisch mit einem Zitat aus "Was ist Theologie?": "'Eine Sphäre, in der ein Mann leben kann', würde Peterson sagen." Barth an Thurneysen (Rundbrief), 17.1.1926, Briefe II, 398; vgl. Was ist Theologie?, 32: "Erst durch das Dogma wird sie [die Theologie] in eine Sphäre erhoben, in der ein *Mann* leben kann." (vgl. zu Petersons Vorstellungen vom Mann-sein auch oben S. 137).

113 Vgl. zu diesen Berufungsverhandlungen W. Neuser, Karl Barth in Münster 1925-1930, Zürich 1985 (= Theologische Studien, 130), 9.

114 Vgl. Barth an Thurneysen, 16.2.1923, Briefe II, 145.

115 Peterson an Barth, 28.2.1923.

änderte er seine Meinung wieder: "Peterson hat mir (...) nun doch auch noch jenen Liturgieaufsatz versprochen."¹¹⁶ Der Aufsatz über den "Lobgesang der Engel und den mystischen Lobpreis" erschien dann 1925; kurz darauf folgte die Streitschrift gegen Paul Althaus "Über die Forderung einer Theologie des Glaubens". Dieser Text war zuvor von einem der Herausgeber der "Zeitschrift für systematische Theologie", Emanuel Hirsch nämlich, zurückgewiesen worden¹¹⁷. Peterson hatte daraufhin Barth um Unterstützung gebeten¹¹⁸ und sie auch erhalten. Barth bemerkte noch einige Monate später in seiner öffentlichen Antwort auf "Was ist Theologie?", er hielt es nicht für richtig, "unter ausdrücklicher Geltendmachung des konfessionellen Gesichtspunktes" Petersons Schriften "totzuschweigen"¹¹⁹. Georg Merz übrigens war von der Althaus-Streitschrift restlos begeistert und verglich sie mit Barths kämpferischer Besprechung von Overbecks "Christentum und Kultur" aus dem Jahr 1920, ja sogar mit dem "Römerbrief"¹²⁰. Seinen Briefen an Peterson ist zu entnehmen, daß über die beiden genannten Beiträge Petersons in "Zwischen den Zeiten" hinaus schon ein weiteres Projekt geplant war und zwar in Form eines Aufsatzes von Peterson über den "Paulos Apostolos"¹²¹. Dieser Beitrag kam aber nicht mehr zustande.

In der breiteren Öffentlichkeit hatte Petersons Mitarbeit in "Zwischen den Zeiten" den Eindruck erweckt, der junge Theologe habe sich nun den Reihen der "dialektischen Theologen" angeschlossen und fühle sich ihnen zugehörig. Denkbare groß war demnach die Verwirrung, als Peterson - "gehörte er nicht selbst dem Barthkreise an?"¹²² - im selben Jahr mit "Was ist Theologie?" Barths und Bultmanns Dialektische Theologie mit scharfen Worten angriff. Barths niederländischer Gesinnungsfreund Haijema meinte, Peterson wandle "sich immer mehr aus einem Freunde Kierkegaards und Barths zu einem leidenschaftlichen Gegner"¹²³. In Wirklichkeit kann von einer solchen Wandlung Petersons keine Rede sein, da er, wie gezeigt wurde, schon 1921 ein "Gegner" Barths gewesen war. Peterson hatte in späteren Jahren immer wieder einmal Grund zu betonen, "daß ich niemals Anhänger von Karl Barth gewesen bin"; dieses Mißverständnis rühre eben daher, "daß wir beide von Kierkegaard bestimmt worden sind"¹²⁴.

Überrascht von Petersons Attacke in "Was ist Theologie?" war man damals aber auch innerhalb des "Barth-Kreises": "Hast du den Strahl aus der großen Spritze, den Peterson unvermutet voll auf uns richtet, schon zu Kenntnis genommen?", schrieb Eduard

116 Barth an Thurneysen (Rundbrief), 24.2.1924, 225. Daß Peterson am Unternehmen von "Zwischen den Zeiten" - kritisch - Anteil nahm, zeigt auch folgende Bemerkung Barths: "Der Kleist-Artikel [von O.Bruder] sagt mir auch nicht viel; er hat uns das Grinsen Petersons und wohl auch Anderer eingetragen." (Barth an Thurneysen, 21.7.1924, ebd. 264 f).

117 Vgl. zu Petersons Kontroverse mit Hirsch oben S. 205 ff, 212 f, 217 f.

118 Vgl. Peterson an Barth, 16.1.1925.

119 Vgl. Kirche und Theologie, a.a.O. 650 (Anm. c) und 651.

120 "Wenn Ihr Aufsatz auf alle Leser so mächtig wirkt, wie auf mich, dann gibt es mehr wie ein Hallo! Ich las ihn gestern abend (...) in einem Zuge und habe heute nacht davon geträumt, was mir seit Barth's Römerbrief bei der zeitgenössischen Theologie noch nicht vorkam. Er ist ganz ausgezeichnet und wird einen ähnlichen Dienst ausrichten können wie seinerzeit Barth's Overbeck-Anzeige, von der er sich durch das Fehlen alles Tumultuarischen unterscheidet, während ihm freilich das Mißverstehen des Dogmatisierens begegnen wird. Was mich am meisten freut (...): er ist frei von allem Dilettantismus." (An Peterson, 17.4.1925). Merz hat übrigens alle Publikationen Petersons in diesen Monaten mit ausführlichen lobenden und z.T. auch kritischen Kommentaren gewürdigt.

121 Vgl. Postkarte von Georg Merz an Peterson, 20.7.1925.

122 Rez. Was ist Theologie?, in: Der kleine Bund 7 (10.1.1926), 16.

123 Haijema, Karl Barths "kritische" Theologie, a.a.O. 90.

124 Peterson an Stolz, 30.8.1933. Vgl. dazu auch unten S. 529 f, 717.

Thurneysen an Karl Barth¹²⁵. Barth war selbst aber schon seit einigen Wochen gewarnt durch einen Brief, in dem Peterson im voraus flehentlich bat: "Seien Sie mir *bitte* nicht böse, wenn im ersten Teil meines Vortrages etwas gegen Sie und Bultmann gesagt ist - der Hauptangriff ist gegen Kierkegaard gerichtet - aber ich kann nicht anders."¹²⁶ In diesem Brief gab Peterson zugleich auch Auskunft über die Anlässe zu seiner Attacke.

Der äußere Anlaß zu "Was ist Theologie?" bestand darin, daß die Bonner Theologenschaft Peterson zu einem Vortrag aufgefordert hatte¹²⁷. Diese Veranstaltung geriet zum Eklat, und der Vortrag erschütterte die Evangelisch-Theologische Fakultät: "Der Vortrag hat Skandal und Sensation hervorgerufen. Mit Scharren und Trampeln wurde er vor einem Publikum, das zu gleichen Hälften aus Katholiken und Protestanten bestand, zu Ende geführt."¹²⁸ In der anschließenden Diskussion wurde deutlich, wie isoliert Peterson schon von seinen Fachkollegen war, denn keiner von ihnen trat für ihn ein¹²⁹.

Den inneren, theologischen Anlaß zu dieser Attacke hatte nicht Karl Barth selbst geliefert. Es wäre auch gar nicht verständlich, wieso Peterson sich noch 1925 plötzlich zu einer Streitschrift gegen Barths Elgersburger Vortrag von 1922 "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie"¹³⁰ entschlossen hätte, nachdem er doch in Göttingen Barths theologische Wandlungen nicht nur beobachtet, sondern selbst maßgeblich beeinflusst hatte. Allerdings war dieser Vortrag in der Zwischenzeit in Barths erster Sammlung theologischer Vorträge erneut abgedruckt worden¹³¹, und Peterson stellte fest, daß die Flammen von Barths bis 1922 vertrittener Dialektik noch weiter in den Schülerkreisen um sich griffen¹³², obwohl Barth dieses Feuer im eigenen Hause schon gezähmt hatte. Vor allem aber eine gerade erschienene Erörterung Rudolf Bultmanns über die Frage "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"¹³³ hatte Peterson über alle Maßen erregt. "Diesen Aufsatz Bultmanns halte ich - vertraulich gesagt - für einen unerhörten Skandal (...). Ich gestehe Ihnen, daß mich Bultmann's Aufsatz richtig empört hat."¹³⁴ Da der Aufsatz Bultmanns aber Barths Äußerungen über das "Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" von 1922 sehr verwandt war, sah sich Peterson genötigt, seine Kritik auch auf diesen Vortrag auszudehnen bzw. die beiden Aufsätzen gemeinsamen Voraussetzungen im Denken Kierkegaards anzugreifen. Er hat dabei offensichtlich gehofft, er könne einen Keil zwischen Bultmann und Barth treiben: "Sie würden mir *sehr* mein Herz erleichtern,

125 Thurneysen an Barth, 21.7.1925, Briefe II, 358.

126 Peterson an Barth, 23.6.1925, "bitte" ist doppelt unterstrichen; (der Brief ist z.T. auch abgedruckt in Barth, Vorträge 1922-1925, 644 f.).

127 Vgl. Peterson an Barth, 23.6.1925, ebd., vgl. auch P.F. Staudte (damals Aachener Pfarrer), Der rheinische Protestantismus (1929), a.a.O. 43.

128 Peterson an Barth, 23.6.1925, ebd. 644.

129 So den Erinnerungen von Ernst Käsemann zufolge.

130 Ich zitierte im folgenden nach dem Wiederabdruck dieses Vortrags in Barth, Vorträge 1922-1925, a.a.O. 144-175.

131 Vgl. Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1924, 156-178. Peterson zog eben diese Aufsatzsammlung heran, vgl. Was ist Theologie? 11, 35 Anm. 1.

132 Vgl. Brief Petersons an Barth, 23.6.1925. Peterson denkt dabei an die "unseligen Folgen" bei H. Landau-Remy, einem Schüler Barths.

133 Theologische Blätter 4 (1925), 129-135; wieder in: Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Tübingen 1933, 26-37.

134 Peterson an Barth, 23.6.1925, a.a.O. Ein Echo der Entrüstung Petersons klingt auch noch in den Briefen von Georg Merz nach, vgl. an Peterson, 29.5.1925: "Ich finde Bultmanns Einstellung an diesem Punkt genauso erschütternd, wie Sie es tun, und empfinde auch hier mit ganzer Wucht die Verantwortung, die wir mit der Herausgabe von Zwischen den Zeiten übernommen haben." Im Schreiben vom 7.8.1925 an Peterson, in dem Merz seinen Eindruck über "Was ist Theologie?" mitteilt, ist ebenfalls von Petersons "Affekt der Empörung über Bultmann" die Rede.

wenn Sie mir sagen würden, daß Sie diese [Bultmanns] Art von Spekulation in Nachfolge von Fichte und Hegel nicht goutieren", schrieb er an Barth¹³⁵. Er sah die sich anbahnenden Konflikte zwischen Barth und Bultmann vielleicht klarer als Barth selbst¹³⁶. Zehn Jahre später prophezeite Peterson angesichts der Kontroverse zwischen Barth und Emil Brunner, wenn der Disput zwischen Barth und Bultmann "noch nicht gewesen ist, dann müßte er noch kommen". Er erinnerte sich: "Sie haben freilich mir gegenüber einmal behauptet, daß Bultmann Ihre Sprache redete und ich nicht. Aber ich glaube, er hat nicht Ihre Sprache, sondern Ihren Jargon geredet. Was haben Sie mit einem Heideggerschen Philosophen zu tun?"¹³⁷ Zu dieser Zeit war Barth mittlerweile selbst schon die Differenz zu Bultmann deutlich geworden¹³⁸.

Im Juli 1925 erschien der Text von Petersons Bonner Vortrag mit dem Titel "Was ist Theologie?" als selbständige Veröffentlichung im Bonner Verlag Cohen¹³⁹. Peterson war zwar nicht glücklich, daß er eine Konfrontation ausgerechnet mit Barth und Bultmann angefangen hatte, und er kam sich vor "wie Ismael, von dem es heißt, daß seine Hand wider jedermann war"¹⁴⁰. Doch unabhängig davon hielt er seine Streitschrift damals "für das Beste, was ich bisher gemacht habe"¹⁴¹. Sie brachte ihrem Verfasser in der Tat die bislang größte öffentliche Aufmerksamkeit, freilich auch Entrüstung ein. Die unmittelbar Angeredeten - Barth und Bultmann - fühlten sich beide von dieser Kritik getroffen. "So ist uns bisher noch keiner auf den Leib gerückt", erklärte Bultmann in einer kleinen Vorrezension¹⁴². In den "glänzenden und in jeder Beziehung unverschämten Pamphleten" Petersons¹⁴³ zeige sich "endlich ein Gegner, mit dem die Diskussion sich lohnt"¹⁴⁴. Bei der zweiten Lektüre von Petersons Schrift fand Barth diese Ausführungen dann "doch eigentlich *übel*"¹⁴⁵. Er saß gebeugt über "Petersons sämtlichen Werken" und zerbrach sich den Kopf darüber, "von wo aus er zu nehmen ist" und wie seine Begriffe zu verstehen seien¹⁴⁶. Bultmann zog ebenfalls alle in "Zwischen den Zeiten" veröffentlichten Beiträge Petersons heran, um Klarheit über die theologische Begrifflichkeit des Gegners zu gewinnen. Dabei bereiteten ihm vor allem die phänomenologischen Ingredienzien in Petersons Denken Schwierigkeiten¹⁴⁷, und er erwog sogar, sein philosophisches Pendant in

135 Vgl. Brief vom 23.6.1925 (vgl. auch Barth, Vorträge 1922-1925, a.a.O. 644).

136 So auch G. Quispel, Encratism, a.a.O. 36, zu den Vorgängen um "Was ist Theologie?": "More perspicacious than Barth he told him that Barth had nothing in common with Bultmann, but the warning was not heeded."

137 Peterson an Barth, 13.9.1935.

138 Vgl. z.B. Barth an Bultmann, 5.2.1930, 100 f: "Sie sind, wenn mich nicht Alles täuscht, Alle miteinander dabei, den Glauben aufs neue, gewiß in einer sehr neuen und von der Theologie des 19. Jahrhunderts sehr verschiedenen Weise - als eine menschliche Möglichkeit oder, wenn Sie wollen, als begründet in einer menschlichen Möglichkeit verstehen zu wollen und damit die Theologie aufs neue der Philosophie in die Hände zu liefern."

139 2. u. 3. Tausend 1926.

140 Vgl. Brief an Barth, 23.6.1925. Peterson dachte an Gen 16,12, wo der Engel des Herrn über Ismael sagt: "Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel. Seine Hand gegen alle, die Hände aller gegen ihn. Allen seinen Brüdern setzt er sich vors Gesicht."

141 Peterson an Barth, 23.6.1925, Barth, Vorträge 1922-1925, a.a.O. 644. Georg Merz bezweifelte dieses Urteil: "Dass sie [die Streitschrift] tatsächlich das Beste sei, was Sie geschrieben haben, glaube ich nicht" (an Peterson, 7.8.1925).

142 Rez. Was ist Theologie?, in: Christliche Welt 39 (1925), Sp. 1062.

143 Barth an Bultmann, 25.9.1925, 53.

144 Bultmann an Barth, 19.7.1925, 46.

145 Barth an Bultmann, 11.8.1925, 50.

146 Barth an Bultmann, 25.9.1925, 53.

147 Vgl. Bultmann an Barth, 23.9.1925, 52.

Marburg, Martin Heidegger, "mobil zu machen, damit die Phänomenologie dabei auf den rechten Ort gestellt wird"¹⁴⁸.

Barth wie Bultmann waren sich darin einig, daß man sich für eine gediegene Antwort auf die wichtigen Anfragen Petersons Zeit lassen müsse¹⁴⁹. Die Resultate ihres Nachdenkens erschienen dann auch erst Anfang 1926 in "Zwischen den Zeiten"¹⁵⁰. Aufgrund eines Mißverständnisses geschah das nicht in Form eines gemeinsam formulierten Beitrags, der von Bultmann entworfen, von Barth korrigiert, ergänzt und dann gemeinsam unterschrieben worden wäre¹⁵¹, da Barth sein Vortrag über "Kirche und Theologie" bereits "unter den Händen ebenfalls zu einer Auseinandersetzung" mit Peterson geraten war¹⁵². Bultmann hatte mittlerweile seiner Version schon größere Stücke eines Textes von Thurneysen einverleibt¹⁵³, die er nach Ansicht Barths - "wir sind doch nicht so" - ruhig stehenlassen sollte¹⁵⁴. Barth meinte, daß es "nicht nur möglich, sondern nützlich, ja notwendig" sei, seine eigene und die Antwort Bultmanns nebeneinander zu veröffentlichen, da sie sich sehr gut ergänzten: "Der Violette soll nur zusehen, wie er sich unserem Kreuzverhör entzieht!"¹⁵⁵

Peterson hatte den Eindruck, daß "Bultmann, und noch mehr Barth (...) sehr böse" auf ihn seien¹⁵⁶. Es muß damals zu einem gemeinsamen Besuch von Barth und Bultmann bei Peterson in Göttingen gekommen sein - Peterson verbrachte dort auch noch als Bonner Professor die Semesterferien -, an den sich Anne Reinach viele Jahre später einmal erinnerte: "Weisst Du noch, wie nach 'Was ist Theologie?' Barth und Bultmann im Steinsgraben ankamen und sagten: 'Hier sind die Erniedrigten und Beleidigten.'"¹⁵⁷. Barths Einwände gegen "Was ist Theologie?" lernte Peterson am 7. Oktober 1925 kennen, als Barth seinen Vortrag über "Kirche und Theologie" auf der Göttinger Herbstkonferenz hielt. Ein großer Erfolg war dieser Veranstaltung in theologischer Hinsicht nicht beschieden; Barth und Peterson benannten allerdings jeweils verschiedene Gründe dafür. Es sei bei dem Vortrag nicht viel herausgekommen, berichtet Barth, "weil P. sich einfach nicht stellte, sondern erklärte, er habe mich nicht verstanden", und die übrige Diskussion sei "unter allem Hund" gewesen¹⁵⁸. Peterson hingegen konnte "nicht finden", daß seine Argumente widerlegt seien. "Barth sieht m.E. das Problem noch lange nicht in der Schärfe, in der es gesehen werden muß." In der Diskussion habe sich Barth sogar auf seine, Petersons Seite stellen müssen¹⁵⁹. Peterson zweifelte nach diesem Abend, ob es "zu

148 Bultmann an Barth, 19.7.1925, 46.

149 Vgl. Bultmann an Barth, 23.9.1925, 52; Barth an Bultmann, 25.9.1925, 53.

150 Vgl. Barth, Kirche und Theologie, in: Zwischen den Zeiten 4 (1926), 18-40; Bultmann, Die Frage der "dialektischen" Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Peterson, ebd. 40-59.

151 Vgl. Bultmann an Barth, 19.10.1925, 55.

152 Barth an Bultmann, 26.10.1925, 57.

153 Vgl. Bultmann an Barth, 23.9.1925, 52; 19.10.1925, 55. Das Manuskript von Thurneysen ist nicht mehr aufzufinden, vgl. die Anm. 3. des Herausgebers ebd. 53.

154 Barth an Bultmann, 26.10.1925, 47.

155 Ebd.

156 Peterson an Carl Schmitt, 16.10.1925.

157 In einem Brief an Peterson noch aus dem spanischen Exil (wahrscheinlich 1945). Diese Episode berichtet fast wörtlich auch *Quispel*, Encratism, a.a.O. 36: "One day there was a knock at the door and his two opponents were standing there: 'Here stand the Humiliated and Offended', Barth said with Dostojewskian glee". Bultmann hatte damals Barth für den 11.-13. September 1925 einen Besuch in Göttingen angekündigt (an Barth, 22.8.1925, 51); bei dieser Gelegenheit muß diese Begegnung stattgefunden haben.

158 Barth an Thurneysen (Rundbrief), 25.10.1925, Briefe II, 378.

159 Peterson an Bultmann, 11.10.1925 (abgedruckt auch im Briefwechsel Barth-Bultmann, a.a.O. 47; Barth, Vorträge 1922-1925, a.a.O. 646 f).

einer wirklich theologischen Auseinandersetzung kommen wird"¹⁶⁰. Zumindest hatte diese Begegnung aus seiner Perspektive zur Folge, daß sich Barth mit ihm "wieder ausgesöhnt" habe¹⁶¹. Barth sah Peterson anschließend noch mehrmals in Göttingen, und sie "wurden menschlich wieder gute Freunde", während Barth sich in theologischer Hinsicht in seiner Vermutung bestärkt fühlte, daß "Was ist Theologie?" als ein aus einer "tollen Caprice" entsprungenes, "sträflich leichtsinnig Gemächte" zu betrachten sei¹⁶².

Im persönlichen Bereich waren die Mißklänge also bald wieder behoben, doch es hatte für Petersons Stellung in Bonn unangenehme Folgen, daß Barth nicht nur in Göttingen, sondern am 23. Oktober 1925 auch in Elberfeld gegen ihn geredet hatte: "Man hat in studentischen Kreisen jetzt den Eindruck, daß man das, was ich gesagt habe, überhaupt nicht mehr ernst zu nehmen brauche. Das war nach dem, was mir berichtet wurde, wohl auch die Überzeugung der Pfarrer in Elberfeld."¹⁶³ Peterson hatte eine Zeitlang vor, auf die Entgegnungen von Barth und Bultmann zu "Was ist Theologie?" noch einmal öffentlich zu antworten¹⁶⁴. Das fragmentarische Manuskript, in dem er sich hauptsächlich mit Barths Vortrag "Kirche und Theologie" auseinandersetzt¹⁶⁵, zeigt, daß er von Barths Entgegnung nicht im Geringsten beeindruckt war¹⁶⁶. Doch er hatte "gar keine Lust", das Begonnene auch zu Ende zu führen, denn das "theologische Argument" habe doch "nur Sinn, wo Theologie substantiell da ist", und das sei im Protestantismus nicht der Fall¹⁶⁷.

c) 1926 - 1930: Zwischen Achtung und Unverständnis;
Wirren um Bonner Lehrstühle

Peterson und Barth blieben auch nach ihrer Kontroverse um "Was ist Theologie?" in freundschaftlichem Kontakt - zumeist per Brief, gelegentlich durch persönliche Besuche¹⁶⁸. Trotz der weiter zwischen ihnen bestehenden theologischen Differenzen hatten beide noch einige Jahre lang den Eindruck, sie stünden einander näher als anderen Kollegen der damaligen protestantisch-theologischen Welt. Peterson freute sich darüber, daß Barth in Münster "gerne und viel gehört" würde¹⁶⁹. Er schrieb in einem relativen Lob, daß Barth zweifelsohne den Reformatoren näher stünde als Theologen wie Althaus und Hirsch, fürchtete aber, Barth würde mit seiner weniger zeitgemäßen Theologie nicht durchdringen¹⁷⁰. Er mußte Barth "oft gegen Angriffe verteidigen", die von der "unter-

160 Peterson an Schmitt, 16.10.1925.

161 Vgl. Peterson an Bultmann, 11.10.1925, a.a.O. 48, bzw. 647.

162 Barth an Bultmann, 26.10.1925, 57.

163 Peterson an Barth, 6.11.1925. Vgl. auch Barth, Vorträge 1922-1925, 648, sowie Barth an Thurneysen, 4.10.1925, Briefe II, 371; 25.10.1925, ebd. 280; Barth an Bultmann, 26.10.1925, 56.

164 Vgl. Brief Peterson an Bultmann, 11.10.1925, a.a.O. 47, im Blick auf den unbefriedigenden Eindruck, den Barths Göttinger Vortrag in ihm hinterlassen hatte: "Ich will aber erst abwarten, was alles zur Sache gesagt wird, dann will ich mehr sagen."

165 Im Nachlaß Petersons.

166 Es beginnt schon sehr polemisch mit den Sätzen: "Wenn man sich fragt, was hat Barth eigentlich gesagt? kommt man in eine gewisse Verlegenheit. Man stellt fest, daß er geredet hat, aber man weiß nicht, ob er etwas gesagt hat."

167 Peterson an Schmitt, 29.12.1925. Zu diesem Zeitpunkt waren Peterson die Antworten von Barth und Bultmann offensichtlich schon bekannt.

168 Peterson besuchte Barth einmal an Pfingsten 1927 in Münster, vgl. Brief an Barth, 11.11.1927.

169 An Barth, Brief Ende 1925.

170 Vgl. an Barth, 6.8.1927. Peterson bezieht sich auf einen Aufsatz, den Barth ihm zugesandt hatte. Vielleicht handelte es sich um den Vortragstext "Der Begriff der Kirche", in: *Zwischen den Zeiten* 5 (1927), 365-378; später in der Sammlung "Die Theologie und die Kirche", a.a.O. 285-301.

gehenden Welt" z.B. der "alten Ritschl'ianer" noch immer mit einer gewissen Wirkung unternommen wurden¹⁷¹. Barths "Christliche Dogmatik im Entwurf"¹⁷² (1927) interessierte Peterson mehr als dessen Exegesen¹⁷³. Zu dieser Dogmatik erschien 1928 in den "Theologischen Blättern" eine auch von Bultmann als "fatal und ärgerlich" empfundene Kritik von H.M.Müller¹⁷⁴, die Barth eine "katholische", d.h. eine alle andersartigen Ansichten in sich aufhebende Position vorwarf¹⁷⁵. Peterson las diese Rezension mit "großem Mißbehagen" und vermutete, daß Friedrich Gogarten als ihr Drahtzieher anzusehen sei; er stellte Barth in Aussicht, daß er ihm bei guter Gelegenheit gegen die "Verkrampftheit" auf seiten Gogartens und des Philosophen Grisebach einmal beispringen werde¹⁷⁶. "Ganz zufrieden" hatte sich Peterson auch über Barths Vortrag "Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche"¹⁷⁷ gezeigt, "aber mit dem Bemerkten, daß er Fragen zu stellen hätte, die sich dann gegen die Reformatoren richten würden"¹⁷⁸. Er meinte, Barths vermutlich richtige Äußerungen über die Reformation wären "nur in einer zweiten Reformation auch wirklich zu aktualisieren"; der von Barth so benannte "zweite Protestantismus" habe ja längst gesiegt¹⁷⁹. Barth selbst gab in diesen Jahren bekanntlich zu, daß er, im Falle er zwischen Katholizismus und Neuprotestantismus wählen müßte, "in der Tat lieber katholisch werden" wollte¹⁸⁰.

Petersons relative Wertschätzung für Karl Barth kann man in seiner Feststellung zusammengefaßt sehen: "Sie sind der Einzige, dessen Trompete einen klaren Ton gibt."¹⁸¹ Umgekehrt hob auch Barth Peterson weit über das vorfindliche Niveau der damaligen theologischen Landschaft heraus: "Sie können ja schon wissen, dass mir Ihr Vorhandensein und Ihr Auftreten eines der wenigen wirklich bemerkenswerten Phänomene der theologischen Gegenwart ist."¹⁸² Barth hatte mit Interesse die - spärlichen - Publikationen Petersons seit "Was ist Theologie?" verfolgt: z.B. den "Trauergesang (...) auf Scheler"¹⁸³

171 An Barth, 16.12.1927.

172 Bd. 1, München 1927.

173 Vgl. an Barth, 16.12.1927. Leider kam Peterson "zu keinem ordentlichen Lesen" und hat darum brieflich kein Urteil über Barths erste veröffentlichte Dogmatik formuliert.

174 Vgl. Bultmann an Barth, 22.7.1928, 88.

175 Vgl. Credo, ut intellegam. Kritische Bemerkungen zu Karl Barths Dogmatik, in: Theologische Blätter 7 (1928), Sp. 167-176; 174 f. Vgl. z.B. die Sätze: "Barth ist nicht nur grundsätzlich katholisch; er hat auch die weithin sichtbare, repräsentativ prunkvolle, weil alles Menschliche übergreifende Katholizität auf seine Weise gewonnen." (ebd. 174) "Barth steht mit Schleiermacher und manch anderem großen Ahnen auf dem ebenen, 'unerhört sicheren' Vorfeld des Katholizismus." (ebd. 175) "Aber die Katholizität Barths ist doch nur einseitig fundamntiert und vielleicht darf man sagen: methodisch primitiv im Vergleich (...) mit Bultmann (oder auch Przywara)." (ebd.).

176 Peterson an Barth, 21.7.1928 (z.T. auch im Briefwechsel Barth-Bultmann, a.a.O. 91). Barth hatte Gogarten wegen dieser Rezension schon in einem Brief vom 16.7.1928 (in: Barth-Bultmann, 234 f) zur Rede gestellt.

177 Abgedruckt in Zwischen den Zeiten 6 (1928), 274-302, sowie in der Sammlung "Die Theologie und die Kirche", a.a.O. 329-363.

178 Barth an Thurneysen, 5.8.1928, Briefe II, 598. Barth bezieht sich auf eine undatierte Postkarte Petersons.

179 Vgl. eben diese Postkarte an Barth.

180 Vgl. "Der römische Katholizismus" im Sammelband "Die Theologie und die Kirche", a.a.O. 339, vgl. dazu auch Greive, Kirche als Ort der Wahrheit, a.a.O. 238.

181 Peterson an Barth, 11.6.1927. Gegenüber Barths "Tönen" fand Peterson Bultmann und Gogarten "unverständlich".

182 Barth an Peterson, 25.10.1928.

183 Barth an Gogarten, 16.7.1928 (Briefwechsel Barth-Bultmann, 235). Barth fand es unziemlich vom Herausgeber der Theologischen Blätter, Karl Ludwig Schmidt, daß dieser Petersons Scheler-Nachruf unmittelbar vor die erwähnte Rezension Müllers zu seiner "Dogmatik im Entwurf" (vgl. oben Anm. 175) plazierte hatte. Peterson hatte am Ende seines Nachrufes ja konstatiert, daß der Katholizismus "zum mindesten als Möglichkeit" wieder ins Blickfeld des deutschen Protestantismus getreten sei (Zum Gedächtnis von Max

und den Mandäeraufsatz von 1928, dessen Gelehrsamkeit er "starr mit offenem Munde wie jene Böcke in der Weihnachtsnacht im Protoevangelium Jacobi" gegenüberstand¹⁸⁴. Peterson hatte in seinen Briefen gelegentlich angedeutet, er habe "noch lange nicht Frieden gemacht" und wolle "mal wieder was Theologisches schreiben"¹⁸⁵. Barth hieß Peterson "wahrhaftig nur willkommen" auf dem "Feld der Dogmatik oder dogmatischen Propädeutik"¹⁸⁶. Da er nach eigener Aussage immer "aufhorchte", wenn Peterson das Wort ergriff, las er im Herbst 1928 auch die Schrift "Die Kirche" und zwar "immer wieder"¹⁸⁷. Diese Schrift, so erklärte ihm Peterson, sei speziell nicht nur für Adolf von Harnack¹⁸⁸, sondern gerade auch für ihn, Karl Barth, geschrieben¹⁸⁹. Sie war in gewisser Weise also die Fortsetzung der offen gebliebenen Auseinandersetzung um "Was ist Theologie?". Doch erfüllte Barth diesmal womöglich noch größere Ratlosigkeit als gegenüber "Was ist Theologie?". Er stieß sich zunächst vor allem an der "abgerissenen zufälligen Form", in der Peterson "Dinge von solchem historischen und systematischen Belang" hinwarf¹⁹⁰, an der enigmatisch kurzen, apodiktischen und monologisierenden Redeweise dieser "Glossolalie ohne Dollmetschung" (sic)¹⁹¹. Er meinte das Recht zu haben, Peterson aus dem "Gebüsch", von dem aus dieser seine Kollegen immer nur anschreie, bzw. aus seiner einsiedlerischen "Höhle" herauszubitten: Peterson solle endlich einmal mit etwas Geduld die prinzipiellen Voraussetzungen seines Denkens darlegen und sich über das Problem der innerprotestantischen Geltung seiner Behauptungen mit anderen verständigen¹⁹². Peterson machte dieses Unverständnis Barths "traurig"; er meinte, es sei wohl in einem "Unterschied im Denkhabitus" begründet. Darüberhinaus brachte in seinen Augen die allgemeine Ablehnung seines Kirchentraktats die Aporien des protestantischen "Schriftprinzips" und überhaupt die heillose Verquickung der protestantischen Kirche mit der modernen Welt deutlich zu Tage¹⁹³. Zu einer Verständigung mit Barth über Sinn und Geltung der im Kirchentraktat vorgetragenen Thesen scheint es nicht mehr gekommen zu sein; vielmehr fand Barth die kämpferische Untersuchung und Verurteilung, die Heinrich Frick 1929 über Petersons Kirchentraktat veröffentlichte¹⁹⁴, "ganz gut"¹⁹⁵.

Der Briefwechsel zwischen Barth und Peterson in den Jahren 1925 bis 1930 ist - neben den eben erwähnten Zeugnissen von der gegenseitigen solidarisch-kritischen Anteilnahme in theologischen Fragen - von universitätspolitischen Fragen geprägt. Es wurde gezeigt, daß sich Peterson 1920 für Barths Berufung nach Göttingen eingesetzt hatte, Barth 1923 und 1924 für eine Berufung Petersons. Nun war die Reihe wieder an Peterson. Kaum, daß er 1924 der Berufung nach Bonn gefolgt war, begann er dort die Lage im Blick auf

Scheler, 167). In *diese* Perspektive wollte Barth seinen dogmatischen Versuch natürlich nicht eingeordnet wissen.

184 Barth an Peterson, 26.6.1928.

185 Peterson an Barth, 8.11.1926.

186 Barth an Peterson, 25.10.1928.

187 Barth an Peterson, 21.10.1928.

188 Vgl. Epilog zum Harnack-Briefwechsel, 316.

189 Vgl. Peterson an Barth, 23.10.1928.

190 Barth an Peterson, 21.10.1928.

191 Barth an Peterson, 25.10.1928.

192 Vgl. eben diese beiden Briefe.

193 Vgl. Peterson an Barth, 23.10.1928; 26.10.1928. Zum Problem der Autorität der Schrift vgl. näher oben Kap. V.3.c.

194 Romantik und Realismus im Kirchenbegriff, Tübingen 1929; vgl. dazu oben S. 6 ff.

195 Vgl. Barth an Thurneysen, 30.5.1929, Briefe II, 664.

einen Nachzug Barths zu sondieren. In Bonn war damals ein schon seit längerer Zeit vakantes Extraordinariat zu besetzen. Im Zusammenhang der schwierigen Personaldebatten war gelegentlich bereits der Name Karl Barths gefallen, für den sich die der "positiven" Theologie zugehörigen Professoren Emil Pfennigsdorf, Hans Emil Weber und Wilhelm Gustav Goeters ausgesprochen hatten¹⁹⁶. Peterson stieß nun zu dieser Gruppe dazu und beschrieb in einem vertraulichen Brief Karl Barth die mittlerweile ungünstig veränderte Lage¹⁹⁷. Zugleich ergriff er selbst die Initiative und versuchte, dem Berliner Ministerialdirektor Werner Richter¹⁹⁸ "klar zu machen (...), warum Sie nach Bonn müßten"; jedenfalls wolle er "Krach schlagen (...), wenn die Sache zur Verhandlung steht"¹⁹⁹.

Zu einem solchen "Krach" kam es zunächst nicht, vermutlich, weil Barth damals nach Münster wechselte und somit als Kandidat für einen Bonner Lehrstuhl unmittelbar nicht mehr in Frage kam. Im Herbst 1927 wurde dann aber in Bonn mit der Emeritierung Otto Ritschls der Lehrstuhl für systematische Theologie frei; Ritschl vertrat sich in der noch einige Semester andauernden Vakanz selbst²⁰⁰. Im selben Jahr bekam Barth eine Berufung nach Bern. Nun schaltete sich Peterson wieder in den Lauf der Dinge ein, indem er zum einen nach Kräften versuchte, Barth von einer Rückkehr in die Schweiz abzuhalten, zum anderen, ihn statt dessen zu einem Wechsel nach Bonn zu überreden und zugleich in Bonn den Boden für eine solche Berufung zu bereiten: "Wenn ich wüßte, daß Sie kämen, würde ich Ihre Berufung wahrscheinlich durchdrücken können."²⁰¹ Die nicht endenwollenden Auseinandersetzungen innerhalb der Bonner Fakultät und zwischen Fakultät und Berliner Ministerium um jene Berufsungsliste sind von E. Bizer anhand der Universitätsakten in aller Breite geschildert worden²⁰². Bizer resümiert diese Vorgänge folgendermaßen: "In drei ausgearbeiteten Vorschlägen wurden also im Lauf von etwa eineinhalb Jahren ungefähr alle Namen erörtert und vorgeschlagen, die überhaupt in Frage kommen konnten. Nur die dialektische Theologie wurde sorgfältig vermieden."²⁰³ Dieser Tatbestand hatte allerdings im Verlauf der Sitzungen (im Juli/August 1928) eine "unerwartete Wendung" erfahren, als sich Erik Peterson in einem Sondervotum für Karl Barth, Paul Tillich und Friedrich Gogarten aussprach. Der Kirchenhistoriker Goeters war ebenfalls (was Karl Barth anbelangte) mit von der Partie, kurz darauf schloß sich auch noch der mittlerweile nach Bonn berufene Alttestamentler Gustav Hölscher diesem Separatvotum an, das in einer späteren Fassung Barth und Brunner an die beiden ersten Stellen setzte; Peterson und Hölscher plädierten für Gogarten an der dritten Position²⁰⁴.

¹⁹⁶ Vgl. dazu Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 237.

¹⁹⁷ "Jetzt scheint die Situation nicht sehr günstig für Sie zu sein. Goeters, Pfennigsdorf und ich treten für Sie ein, die andern sind scheint's dagegen. Meinhold, weil er liberal ist, Ritschl aus politischen Gründen und Weber wohl letzthin aus seinem Pietismus heraus und vielleicht auch, weil seine Frau es nicht will." Über die einflußreiche Position von Hannah Weber hat sich Peterson wiederholt aufgeregt, vgl. oben S. 213 Anm. 103.

¹⁹⁸ Richter war von Hause aus Germanist; er war zwischen 1920 und 1932 zunächst Ministerialrat, dann Ministerialdirektor im Berliner Kultusministerium (vgl. zur Person Aland, Glanz und Niedergang, a.a.O. 1262) und als solcher der gewissermaßen archimedische Punkt in allen damaligen Berufsungsverhandlungen der Theologischen Fakultäten.

¹⁹⁹ Peterson an Barth, undatiertes Brief Ende 1924 oder Anfang 1925.

²⁰⁰ Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 243.

²⁰¹ Peterson an Barth, 11.11.1927.

²⁰² Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 245 ff.

²⁰³ Ebd. 248.

²⁰⁴ Vgl. ebd. 246 f.

Peterson war also in der Tat die "treibende Kraft"²⁰⁵ gewesen für die Berufung Barths nach Bonn.

Peterson kämpfte nicht nur innerhalb der Fronten der Theologischen Fakultät für eine Berufung Barths, sondern mühte sich in gleicher Weise ab, Barth von den Vorteilen eines Wechsels nach Bonn zu überzeugen. Er war zwar grundsätzlich bereit, sich auch für eine Berufung Gogartens einzusetzen, hielt es aber für besser, wenn Barth nach Bonn und Gogarten nach Münster ginge²⁰⁶. Er zog in seinen Briefen an Barth alle Register der Überredungskunst²⁰⁷. Barth hätte es lieber gehabt, wenn man in Bonn von ihm abgesehen hätte. Er hatte sich in Münster in Lehre und Leben gerade gut eingerichtet, war mit der Fakultät durchaus zufrieden und verspürte kein großes Bedürfnis engerer Kontakte zu den rheinischen Reformierten. Alle anderen Annehmlichkeiten Bonns waren nicht so groß, als daß sie ihm hätten wahrscheinlich machen können, daß sein "Übergang nach Bonn trotz der Flauheit, die ich dieser Möglichkeit gegenüber empfinde, ein Gott wohlgefälliges und dem Nächsten nützlichere Ereignis sein könnte"²⁰⁸.

Die Auseinandersetzungen um eine mögliche Berufung Barths auf den Lehrstuhl Otto Ritschls verwickelten sich nun in einer für Peterson unglücklichen Weise mit den Schwierigkeiten um die Wiederbesetzung des Bonner Ordinariates für Neues Testament, die einige Jahre lang vom Berliner Ministerium blockiert worden war. Die Bonner Fakultät hatte sehr um die Wiedereinsetzung dieses Ordinariats in den Etat gekämpft²⁰⁹, zumal ihr die katholische "Konkurrenz" der Universität besser ausgestattet zu sein schien²¹⁰. Als der Lehrstuhl dann endlich freigegeben wurde, versuchte die Fakultät, Peterson, der bislang zusammen mit Hans Emil Weber den neutestamentlichen Bereich vertreten hatte, wieder in das Fach der Kirchengeschichte zurückzudrängen. Einer Berufung Petersons auf den neutestamentlichen Lehrstuhl hatte das Berliner Ministerium seine Zustimmung verweigert²¹¹. Peterson war zutiefst erbittert, daß man ihm "einen Neutestamentler vor die Nase setzen" wollte: "Ich habe nun drei Jahre lang neutestamentliche Vorlesungen ausgearbeitet. Man bildet sich ein, man könnte mich *via facti* zwingen, jetzt zur Kirchengeschichte wieder überzugehen und zwei Jahre Kirchengeschichtsvorlesungen auszuarbeiten. Soll ich meine Gesundheit und meine wissenschaftliche Arbeit ruinieren, weil der Fiskus 3 Jahre lang eine Professur sparen wollte und weil die Wünsche des theologischen Parlamentarismus dahin gehen, meine Tätigkeit und Wirksamkeit in Bonn lahm zu legen?"²¹² Er empfand die Schaffung dieser Professur als eine gegen ihn gerichtete Maßnahme, "die noch dazu in einer mich beleidigenden Weise wahrgenommen" worden sei²¹³.

Auf die vakante neutestamentliche Professur wurde schließlich im Sommer 1929 - obwohl es vorläufig so schien, als würde auch Peterson weiterhin über das Neue Testament

205 F.J.G. Goeters, Karl Barth in Bonn 1930-1935, in: Evangelische Theologie 47 (1987), 137-150; 138.

206 Vgl. Peterson an Barth, 25.6.1928.

207 Er berichtete Barth, im Rheinland warte "ein großer Teil der Pfarrerschaft" auf sein Kommen, verwies auf "die gelöste, heitere Landschaft" des Rheinlandes, den günstigen Wohnungsmarkt, den mit Barth befreundeten und in Bonn wohnenden Mediziner R. Siebeck und die gute Atmosphäre innerhalb der Fakultät, vgl. Peterson an Barth, 15.9.1929. Zur Freundschaft zwischen Barth und dem Mediziner Siebeck, seit 1924 ordentlicher Professor in Bonn, vgl. Busch, Barth's Lebenslauf, a.a.O. bes. 125 f, 214.

208 Vgl. Barth an Peterson, 26.6.1928.

209 Vgl. oben S. 266 f.

210 Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 242 f.

211 Vgl. ebd. 244, vgl. auch oben S. 267.

212 Peterson an Barth, 23.11.1927.

213 Peterson an Barth, 13.10.1929.

lesen - Karl Ludwig Schmidt (Jena) berufen²¹⁴. Peterson war mittlerweile bereits entschlossen, die Evangelisch-Theologische Fakultät zu verlassen und hat sich daraufhin selbst für die Berufung Schmidts eingesetzt²¹⁵. Schließlich drängte er sogar mit aller Macht darauf, daß endlich Schmidt oder ein anderer für den Bereich des Neuen Testaments anträte, da die Gewährung seines Antrages auf Beurlaubung davon abhängig war, ob in diesem Fach Ersatz vorhanden wäre²¹⁶.

Exkurs 18: Erik Peterson und Karl Ludwig Schmidt

Karl Ludwig Schmidt, "ein Ausbund von Geschichten, Schwänken und Ränken aller Art"²¹⁷, und Erik Peterson korrespondierten seit dem Sommer 1922 miteinander. Es ging in diesen Briefen und Telegrammen, die mitunter Schlag auf Schlag hin und her gingen, hauptsächlich um Universitätspolitik bzw. die Zusammensetzung von Berufungslisten. Im Mai 1928 versuchte Schmidt, Peterson als Berichterstatter über die Vorgänge in der Bonner Fakultät für die "Theologischen Blätter" anzuwerben²¹⁸. Schmidt schätzte Peterson aber auch als Gelehrten und Theologen. Schon 1925 bat er ihn um Mitarbeit in den "Theologischen Blättern"; auch Bultmann hielt das für sehr wünschenswert²¹⁹. Peterson hat in dieser Zeitschrift daraufhin einige Rezensionen und zwei Artikel - den Nachruf auf Scheler und die Darstellung "Zum gegenwärtigen Stand in der Mandäerfrage" - veröffentlicht. Karl Ludwig Schmidt gehörte zu jenen Kollegen Petersons, die ihm wohlgesonnen waren und seine Veröffentlichungen mit großem Interesse zur Kenntnis nahmen. Beide beschäftigten sich damals mit dem Problem des urchristlichen Kirchenbegriffs²²⁰, vertraten aber in der Frage nach der Herkunft und Bedeutung des Begriffs der *ekklesia* unterschiedliche Standpunkte. Schmidt interpretierte den Begriff von der Septuaginta her und sah die Kirche als Volk Gottes neben dem Volk Gottes des Alten Bundes stehen. Peterson kritisierte diese Verhältnisbestimmung von Kirche und alttestamentlichem Gottesvolk und wollte seinerseits den Begriff der *ekklesia* mehr von seinen griechischen Konnotationen her verstehen, um so dem Übergang von den Juden zu den Heiden Rechnung zu tragen²²¹. Diese Gedanken hat er im Traktat "Die Kirche" thetisch dargestellt, freilich ohne damit Schmidts Zustimmung erringen zu können²²². Schmidt (wie auch Barth und Schlier) drängte Peterson vergeblich, seinem

214 Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 245.

215 Vgl. K.L.Schmidt an Peterson, 20.4.1929 (Otto Piper habe ihm berichtet, daß sich Peterson für ihn ausgesprochen hatte).

216 Nach der Abschrift eines Briefes von Peterson an Schmidt, den dieser für G.Hölscher (7.9.1929) abgeschrieben hatte.

217 Barth an Thurneysen, 6.10.1929, Briefe II, 677.

218 An Peterson, 17.5.1928.

219 An Peterson, 16.6.1925.

220 Vgl. zum Leben und Werk Schmidts O.Cullmann, Karl Ludwig Schmidt 1891 - 1956, in: ders., Vorträge und Aufsätze, hg. K.Fröhlich, Tübingen/Zürich 1966, 675 - 682; 678, sowie R.Morgan, Karl Ludwig Schmidts neutestamentliche Forschung in ökumenischer Perspektive, in: Evangelische Theologie 43 (1983), 184-186; D.P.Moessner, Karl Ludwig Schmidt, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991), 3-6.

221 Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen, die Peterson in seiner Dogmengeschichtsvorlesung (WS 1928/29) einem seiner Ansicht nach "nicht sehr klaren" Aufsatz Schmidts über den urchristlichen Kirchenbegriff in der Festgabe für Adolf Deißmann (Tübingen 1927, 258-319) widmet. Peterson bezieht sich auf folgenden Satz: "*ekklesia* ist in der LXX und im N.T. Bezeichnung für das Volk Gottes. Wie der A.T.I. Gott neben dem Christenkult bestehen bleibt, so auch die A.T.I. Gottesgemeinde neben der christlichen Gemeinde." (Deißmann-Festgabe, 314). Peterson bemerkt dazu: "Die z.T. auf Gogarten zurückgehenden Formulierungen sind unklar. Es ist nicht so, daß neben dem weiter fortbestehenden Israel nun eine weitere Sondersynagoge v n Christus gestiftet wird, die den eschatologischen Rest Israels darzustellen hätte. Die Kirche ist keine jüdische eschatologische Sekte; sie besteht nicht *neben* dem weiterbestehenden alttestamentlichen Volke Gottes. Nein, wie das Alte Testament mit den Zwölfen zu den Heiden gewandert ist, so ist auch das Prädikat: Volk Gottes, zu den Heiden gewandert, nicht ohne daß der Begriff der *ekklesia* bei seinem Übergang zu den Griechen auch wieder etwas von seinem alten griechischen Gepräge erhielt." (Dogmengeschichtsvorlesung, Ms. S. 47 f).

222 Vgl. die Auseinandersetzung mit Peterson in den Fußnoten von Art. *ekklesia*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 3 (1.Aufl. 1938), Stuttgart 1957, 502-539; 504 f 517, 538. Schmidt

Traktat eine ausführlichere Veröffentlichung folgen zu lassen, damit die Grundlage für die Diskussion verbreitert würde²²³. 1937/38 stellte Schmidt (mittlerweile Professor für neutestamentliche Exegese in Basel) eine Preisaufgabe über "Ekklesia und Polis", die zugleich Petersons Kirchenbegriff erörtern sollte. Eine der beiden daraufhin eingereichten Arbeiten wurde später in überarbeiteter Form veröffentlicht²²⁴.

Peterson und Schmidt, der nach seiner Amtsenthhebung in Bonn seit 1935 in Basel den Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese innehatte, blieben in den 30er und 40er Jahren miteinander in Verbindung. Schmidt brachte Anfang 1947 Petersons Aufsatz über "die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung"²²⁵ in der von ihm seit 1945 hauptverantwortlich betreuten "Theologischen Zeitschrift" unter. Allerdings kam es in der dieses Unternehmen begleitenden Korrespondenz zu heftigen Dissonanzen, zunächst wegen des schlechten Zustandes des Manuskriptes, dann aber vor allem wegen Petersons ablehnender Haltung gegenüber dem regelmäßig in Ascona tagenden Eranos-Kreis um C.G.Jung, dem Schmidt angehörte²²⁶. Schmidt hatte versucht, auch Peterson in diesen Kreis den Weg zu ebnet. Eine von Peterson verfaßte Rezension des Eranos-Jahrbuches von 1946 (das auch einen Aufsatz vom Schmidt enthielt) mißfiel Schmidt, was wiederum Peterson verärgerte. Zudem sagte Peterson kurzfristig seine Teilnahme an der Eranos-Tagung des Jahres 1947 ab, obwohl man ihn bereits im Programm eingeplant hatte²²⁷. Trotz dieser unguten Töne in den Briefen von 1947 erschienen 1950 und 1951 noch zwei nicht unwichtige Arbeiten von Peterson in der "Theologischen Zeitschrift"²²⁸.

Das von Peterson, Goeters und später auch Hölscher unterstützte Separatvotum vom Sommer 1928 und 1929 - Peterson war übrigens in diesem Zeitraum Dekan der Fakultät²²⁹ - für eine Berufung Barths nach Bonn erhielt Verstärkung aus Jena, als K.L.Schmidt anstelle Petersons für die neutestamentliche Professur in Aussicht genommen wurde. Schmidt wollte diesen Ruf nämlich nur unter der Bedingung annehmen, daß ein "tüchtiger" Systematiker Seite an Seite mit ihm wirken werde, und das hieß im Klartext: Karl Barth oder Friedrich Gogarten²³⁰. Schmidt persönlich hätte Gogarten bevor-

kritisierte vor allem, Peterson habe nicht hinreichend begründet, warum er die Begrifflichkeit der LXX in seiner Interpretation außer acht gelassen habe. - Vgl. weiter zu Schmidts Forschungen über den Kirchenbegriff E.Schweizer, Karl Ludwig Schmidt - Abschied von Illusionen über Jesus und die Kirche, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991), 193-207; bes. 200 ff.

223 An Peterson, 20.4.1929. Zur damaligen Entwicklung der protestantischen Ekklesiologie vgl. aus katholischer Perspektive F.M.Braun, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, Einsiedeln/Köln 1946; zu K.L.Schmidt und der Frage nach dem christlichen Verständnis von *ekklesia* vgl. ebd. 36 ff. Peterson wird in dieser forschungsgeschichtlichen Darstellung unverständlicherweise nicht erwähnt.

224 Vgl. Brief Schmidt an Peterson, 21.3.1940. Es handelt sich um die m.E. nicht überzeugende Arbeit von W.Bieder, Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche, Zürich 1941, vgl. dazu oben S. 6 ff.

225 Vgl. Bibl. Nr. 168.

226 Vgl. Cullmann, Schmidt, a.a.O. 681.

227 Vgl. verschiedene Briefe von K.L.Schmidt an Peterson aus der ersten Jahreshälfte von 1947. An Thomas Michels schrieb Peterson am 20.6.1947, er habe die Reise nach Ascona absagen müssen, weil er erstens keinen Paß bekäme und zweitens nicht genug Geld habe, um seine Arbeit in Rom unterbrechen und verreisen zu können.

228 Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie (1950), Das Problem des Nationalismus im alten Christentum (1951), vgl. Bibl. Nr. 213, 280.

229 Vgl. Bizer, Bonner Gelehrte, a.a.O. 248. Peterson hat sein Dekanat offensichtlich für eine Berufung Barths nutzen wollen, vgl. Brief an Barth, 15.9.1929, in dem er diesen zur Annahme der Berufung drängt mit dem Hinweis, er sei noch bis zum Beginn des Wintersemesters Dekan. Aufgrund von Petersons organisatorischer Nachlässigkeit blieb den Kollegen dieses Dekanat in keiner guten Erinnerung: "Ich darf Ihnen freilich auch zuflüstern, dass Ihr Name gelegentlich etwas unwirsch genannt wird, wenn in den Dekanatsakten unserer Fakultät gewisse merkwürdige Lücken oder Unordnung an das Jahr des Heils erinnern, da Erik Peterson jenes Amt verwaltete!" Barth an Peterson, 2.1.1932.

230 Vgl. ein Eilbrief von Schmidt an Hölscher, 7.9.1929; in einer Kopie im Nachlaß Petersons. Bizer berichtet im Anschluß an Otto Ritschl ebenfalls von der später gerüchtweise in Bonn kursierenden Erzählung, daß Schmidt den Ruf nur unter der Bedingung, daß Barth der Nachfolger Ritschls werde, angenommen habe (vgl. a.a.O. 248).

zugt, da er in Jena schon mehrere Jahre fruchtbar mit ihm zusammengearbeitet hatte und ihm endlich eine Berufung gönnte, gab aber schließlich Petersons und Hölschers Drängen auf Karl Barth nach²³¹. Auch der Kurator der Bonner Universität empfahl nach einem Gespräch mit Peterson und Hölscher dem Berliner Ministerium, "Barth wegen seines gewinnenden Wesens und bereits bestehenden kirchlichen Rückhalts im Rheinland den Vorzug zu geben vor Gogarten"²³². Das Berliner Ministerium war von diesen Konstellationen freilich nicht sehr angetan, da es in einem Zusammenwirken von Peterson, Schmidt und Barth in Bonn eine Massierung der Dialektischen Theologie befürchtete²³³.

Karl Barth wurde dann trotzdem im Herbst 1929 nach Bonn berufen und nahm nach eigenem Zögern²³⁴ den Ruf an. Zwei Gründe scheinen ihn dazu veranlaßt zu haben, seinen Widerstand gegen diese Berufung aufzugeben. Zum einen war es die Aussicht, daß im Falle seiner Weigerung nicht Gogarten, Tillich oder Brunner die Berufung erhalten würden, sondern der mißliebige Emanuel Hirsch²³⁵. Zum anderen war es die Tatsache, daß gerade Peterson ihn immer wieder so eindringlich nach Bonn rief und zwar unter anderem mit der Begründung, Barth würde ihm "hier in Bonn eine große Stütze sein"²³⁶. In den letzten gemeinsamen Monaten in Göttingen hatte Barth zwar täglich mit einer Konversion Petersons gerechnet, doch nachdem dieser zum Ordinarius in Bonn geworden war, scheint sich diese Sorge gemindert zu haben. In seinen Augen stand Peterson mit seinen "violetten Strümpfen" zwar äußerst "rechts", doch hielt Barth eine solche extreme Position angesichts der neuprotestantischen Abirrungen nach "links" zumindest für verständlich²³⁷; er sah in Peterson einen Theologen, der die eigene "Not" am Zustand der evangelischen Kirche und Theologie mittrug²³⁸. Als ihn Peterson nun "so energisch" dazu drängte, nach Bonn zu kommen, hatte sich Barth - in Erinnerung an die lehrreichen Gespräche mit Peterson einst in Göttingen - "auf das Zusammensein gerade mit Ihnen besonders gefreut"²³⁹. So reagierte er sehr enttäuscht auf Petersons Ankündigung vom September 1929, er selbst werde die Theologische Fakultät zum Winter verlassen und könne ihm darum nur noch von der Philosophischen Fakultät aus "nahe" sein²⁴⁰: "Die Nachricht, dass gerade Sie aus der Fakultät auszuscheiden beabsichtigen, macht es mir nun freilich nicht eben leichter Ja [zu der Berufung] zu sagen."²⁴¹ Barth nahm diese Ankündigung freilich nicht ganz ernst und hatte "gar nichts dafür übrig", Peterson so ein-

231 Schmidt an E. Seeberg, 8.9.1929 (Kopie an Peterson); 21.9.1929 an Peterson; an H.E. Weber, 8.10.1929 (Kopie an Peterson).

232 Goeters, Barth in Bonn, a.a.O. 139.

233 Schmidt an Seeberg, 10.9.1929 (Kopie an Peterson). Schmidt wies diese Befürchtung in verschiedenen Briefen weit von sich, da er als Neutestamentler sich durchaus auch kritisch sowohl mit den dialektischen Systematikern als auch mit Peterson auseinandersetzen wolle.

234 Schmidt schrieb Peterson (17.9.1929) folgende Karte von Barth ab (die Nebenbemerkungen am Rand stammen von Schmidt): "15.9.1929 (NB! Ein Ort ist nicht genannt, jedenfalls Schweiz.) Lieber Herr Kollege, so sieht ein Mann aus (NB! Auf der anderen Seite der Karte ein gutes Bild das einen Pfeife rauchenden Karl Barth [zeigt]), der den Ruf soeben erhalten hat und in tiefen Gedanken ist, was nun werden soll. Ich fahre nächste Woche nach Berlin. Mit herzl. Gruß Ihr (gez.) Karl Barth."

235 Vgl. Barth an Peterson, 20.9.1929: "Als ich von der Gegenliste mit dem Namen Hirsch an der Spitze gehört hatte, war mir ja schon ziemlich klar, dass ich, im Falle ich gewählt werden sollte, nicht Nein sagen dürfte."

236 Peterson an Barth, 25.6.1928.

237 Vgl. Kirche und Theologie, 653 f.

238 Vgl. Barth an Peterson, 15.10.1929.

239 Barth an Peterson, 15.10.1929.

240 Vgl. Peterson an Barth, 15.9.1929.

241 Barth an Peterson, 20.9.1929.

fach "ziehen zu lassen"²⁴². Er vermutete, daß Peterson hauptsächlich aus Verärgerung über seine Zurücksetzung bei den Berufungsverhandlungen um den neutestamentlichen Lehrstuhl einen solchen Schritt erwog. Zusammen mit Schmidt - unter Billigung einiger anderer aus der Bonner Fakultät (Hölscher und Weber) - versuchte er noch Anfang Oktober 1929, mit dem Berliner Ministerium eine Regelung zu finden, die auch Peterson irgendwie in die Lösung der Besetzungsfragen einbezüge, auf daß er nicht aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät ausscheide²⁴³. Darüberhinaus drang Barth bei einer Besprechung mit dem Ministerialdirektor Richter am 30. September 1929 darauf, daß man Peterson "den Übergang an die philosophische Fakultät auf keinen Fall leicht machen dürfe"²⁴⁴. Peterson fand diese eigenmächtige Initiative Barths "reichlich gewalttätig"²⁴⁵. Er bekräftigte, daß sein Entschluß, die Theologische Fakultät zu verlassen, fest stehe und nicht nur als Reaktion auf die Zurücksetzung bei den Berufungsverhandlungen um die neutestamentliche Professur zu verstehen sei. Vielmehr sei er mittlerweile der theologischen Überzeugung, daß sich der Protestantismus nicht auf die Schrift berufen könne, und müsse darum seine Professur aufgeben²⁴⁶. Barth war von diesen Äußerungen sehr betroffen, da sich Peterson ihm gegenüber bislang noch nicht "so kategorisch" geäußert hatte. Er sah ein, daß es unter diesen Umständen nicht ratsam war, Peterson den Wechsel in die Philosophische Fakultät zu versperren, und wollte nun Richter gegenüber Petersons diesbezügliches Gesuch unterstützen²⁴⁷. Angesichts der Übereinstimmung in der Kritik am zeitgenössischen Protestantismus war Barth gleichwohl sehr enttäuscht, daß Peterson nun "nicht mehr in dem Ding sein" wollte (gemeint ist der Protestantismus). Er verhehlte Peterson gegenüber nicht, daß dieser ihm nun, da er den Boden der evangelischen Kirche und Theologie verlassen wollte, "weniger interessant" werden würde. Von Peterson als Religionsgeschichtler, der "sich losgeseilt hat" und die einst gemeinsam getragene "Not" nun "von aussen und ferne betrachtet", hätte er sich "jedenfalls nicht nach Bonn rufen lassen"²⁴⁸. Peterson selbst wußte sehr gut, daß der Übergang in das Fach der Religionsgeschichte "eine Art Selbstmord" darstellte²⁴⁹, weil er "nur verlieren" würde, wenn er jetzt "aufhöre, evangelischer Theologe zu sein"²⁵⁰. Er sah nach all den verzweiflungsvollen Kämpfen aber keine andere Möglichkeit mehr.

Kaum, daß sein Gesuch nach Beurlaubung bewilligt war, reiste Peterson fluchtartig aus Bonn ab, ohne sich von seinen Kollegen zu verabschieden. Seine Wohnung hatte er auch gleich aufgelöst²⁵¹. Viele Jahre später erinnerte sich Karl Ludwig Schmidt daran, daß ein letztes gemütliches Beisammensein Ende 1929 in Göttingen stattgefunden habe, als er Peterson noch einen Besuch abstattete: "Damals schwebte schon die Frage Ihres Über-

242 Barth an Peterson, 15.10.1929.

243 Vgl. Briefe von Schmidt an Peterson (3.10.1929) und an H.E.Weber (dasselbe Datum; Kopie an Peterson).

244 Barth an Peterson, 15.10.1929.

245 Peterson an Barth, 16.10.1929.

246 Peterson an Barth, 13.10.1929.

247 Vgl. Barth an Peterson, undatiert, zweite Oktoberhälfte 1929.

248 Barth an Peterson, 15.10.1929.

249 Peterson an Barth, 13.10.1929.

250 Peterson an Barth, 16.10.1929.

251 Schmidt an Peterson, 15.10.1929. Schmidt zitiert dabei aus einem Brief von H.E.Weber: "Kollege Peterson ist, ohne uns noch einmal zu besuchen, von Bonn abgereist bzw. verzogen." Peterson hatte offenbar schon länger geplant, die nächsten Monate nicht in Bonn zu verbringen. Am 3.10. hatte Schmidt bei Peterson angefragt: "Ich wüßte nun sehr gerne, was aus Ihrem mir sehr willkommenen Plan geworden ist, daß ich Ihre derzeitige Bonner Wohnung für den Winter beziehe."

tritts zum Katholizismus." Später hätten sie sich nochmals kurz in Bonn bei Karl Barth und auch im eigenen Hause getroffen²⁵². Im Jahr 1930 hielt sich Peterson einige Wochen in Rom auf und schickte Barth von dort aus zwei Ansichtskarten. Ein Brief vom Oktober 1930 zeigt, daß Peterson weiterhin Barths Veröffentlichungen mit kritischem Interesse verfolgte, dabei jedoch feststellen mußte, daß sie in all den Jahren einander nicht näher gekommen seien²⁵³. Barth bestätigte diesen Eindruck; er wiederholte seine schon häufiger vorgetragene Ansicht, Petersons "Alles feststellende und nirgends festgestellte, Alles angreifende und nirgends angegriffene Phänomenologie" erschwere ein wirkliches Verständnis. Vom Standpunkt der Phänomenologie aus vorgetragene Thesen waren für Barth "unverantwortlich gesagte Dinge", die an ihm "wie ein Platzregen" herunterliefen²⁵⁴. Barth sorgte sich darum, Peterson würde nach dem Ausscheiden aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät sich in einem konfessionellen Niemandsland ansiedeln.

d) 1930 - 1960: Disput um die Konversion Petersons und Bauhofers;
Ausklang der Beziehungen

An Sylvester 1930 teilte Peterson Barth in einem Brief aus Rom mit, daß er zur katholischen Kirche konvertiert sei²⁵⁵. Mit dem Einverständnis Petersons ließ Barth diesen Brief, der ihm "in seiner Ruhe und seinem Ernst ein (...) vorzügliches Dokument" zu sein schien²⁵⁶, in den "Theologischen Blättern"²⁵⁷ veröffentlichen. Zusammen mit Karl Ludwig Schmidt sprach er im Vorwort zu diesem Brief die Hoffnung aus, daß diese Zeilen dazu angetan sein würden, für Petersons Schritt menschlich-persönliches Verständnis und Respekt zu erwecken²⁵⁸. Barth und Schmidt ließen allerdings keinen Zweifel daran, daß sie Petersons Entscheidung "materiell nur als Irrtum und Abfall von der einen wahren katholischen Kirche verstehen und beurteilen" könnten²⁵⁹.

Die private Reaktion von Barth Peterson gegenüber war von derselben Ambivalenz des Urteils gekennzeichnet. Sachlich konnte Barth Petersons Konversion durchaus nicht gut finden: "Der Papst ist *doch* der Antichrist."²⁶⁰ Rückblickend meinte er zu sehen, daß ihre Einigkeit "in der Bekümmerung um die derzeitige Lage in der evangelischen Kirche und Theologie" einige Zeit verdeckt habe, daß sie beide es "in jeder Hinsicht anders meinten", d.h. auf die Notlage theoretisch und praktisch andere Antworten gaben. Barth bekannte auch jetzt noch, daß er trotz dieser Grunddifferenz Peterson manche "Belehrung" verdanke. Im Blick auf Petersons persönliche Lage wie auf ihr Verhältnis zueinander war es für Barth eine Erleichterung, daß Peterson sich nun entschieden hatte und nicht "in eine Art von Zwischenraum" zwischen den Kirchen übergegangen war. Für die evangelische Kirche und Theologie tat es Barth leid, daß sie Peterson verloren hatten. So fremd ihm der Entschluß zur Konversion sachlich auch war, so war er doch froh über den kla-

252 Vgl. Schmidt an Peterson, 19.1.1947.

253 Vgl. Peterson an Barth, 28.10.1930. Von den Einwänden im einzelnen wird noch zu sprechen sein.

254 Barth an Peterson, 19.11.1930.

255 Vgl. im einzelnen zur Konversion unten Kap. XII.1.

256 Barth an Peterson, 2.1.1931.

257 Vgl. Bibl Nr. 60.

258 Vgl. ebd.

259 Ebd. Peterson zeigte sich erstaunt darüber, daß sich Schmidt und Barth im verständlichen Interesse, sich von ihm zu distanzieren, "der Sprache der katholischen Kirche" bedienten (Peterson an Barth, 19.2.1931).

260 An Peterson, 2.1.1931.

ren Schnitt: "Auch in dieser Beziehung war es sicher besser, Sie verliessen uns gleich ganz und stellten sich zu den Andern, als dass wir immer noch leise etwas von Ihnen erwarteten, was Sie uns doch längst nicht mehr sein und geben konnten." Barth wollte Peterson von nun an zu jenen Katholiken rechnen, "mit denen ich mich, obwohl und indem ich sie für Irrende halte, mehr in der einen Kirche weiss, als mit vielen Evangelischen"²⁶¹.

Barth sah schon "die vielen neuen Jämmerlichkeiten" voraus, die von evangelischer Seite "bei diesem Anlass in den Häusern und von den Dächern geredet werden mögen". Die Lage der protestantischen Kirche sei ja, wie Peterson wisse, "nicht so glücklich, dass wir solche Stösse leicht nehmen könnten". Er dachte dabei auch "an mehr als einen", der sich angesichts dieser Konversion "ernstlich fragen wird", ob er Peterson nicht nachfolgen müsse²⁶². Einer derjenigen, die Barth als mögliche Nachfolger Petersons auf dem Weg zur katholischen Kirche im Auge hatte, war der Schweizer Pfarrer Oskar Bauhofer²⁶³. Bauhofer hatte 1930 unter dem Titel "Das Metareligiöse" eine Religionsphilosophie veröffentlicht, die deutliche Einflüsse der Dialektischen Theologie aufweist²⁶⁴. Ursprünglich aber war er ein Schüler Troeltschs und hatte in Amerika "den Katholizismus kennengelernt, der ihm die Antwort auf die von seinem Meister offengelassenen Fragen gab"²⁶⁵. Inwiefern Petersons theologische Schriften diese Entwicklung befördert hatten, muß hier dahingestellt bleiben; jedenfalls machte Petersons Konversion auf Bauhofer einen starken Eindruck. Kurz nach diesem Ereignis schrieb er nämlich an Peterson, er messe seinem Fall eine überindividuelle Bedeutung zu: "Zum ersten Mal in einem Jahrhundert vielleicht ist der Bann über der deutschen akademischen Theologie gebrochen, der den Weg zur Mutterkirche versperrt."²⁶⁶ Bauhofer berichtete Peterson bei dieser Gelegenheit, er habe Barth und K.L.Schmidt im vergangenen Sommer (also 1930) in Bonn zu einer Besprechung besucht, in der es um die Möglichkeit einer Privatdozentur für systematische Theologie gegangen sei. Schmidt habe allerdings Bedenken gehabt: nicht nur, weil Bauhofer wohl nicht die Klauseln für eine spätere Professur erfüllte, sondern auch, weil "keine Fakultät Lust haben [würde], einen 'zweiten Fall Peterson' zu erleben"²⁶⁷. Bauhofer gab Peterson gegenüber zu, daß er wirklich an der Grenze zum Übertritt stehe. In einer Karte aus Genf vom Dezember 1931 unterrichtete er Peterson dann davon, daß er zu konvertieren gedenke, sobald er eine neue Stellung in Aussicht hätte²⁶⁸. Wenig später schreibt er, umlaufende Gerüchte hätten bewirkt, daß man ihm seine Demission nahegelegt hätte²⁶⁹. Kurz darauf ließ er sich in die katholische Kirche aufnehmen.

261 Ebd.

262 Vgl. Barth an Peterson, 2.1.1931.

263 Bauhofer war Barth schon länger bekannt, vgl. sein Mitgefühl für Bauhofer, als dieser 1919 zur Mitarbeit an der Zeitschrift "Neue Wege" eingeladen und dort alsbald "von zwei bewährten Kämpen abgemurkst" wurde: Barth an Thurneysen, 8.7.1919, Briefe I, 337 f.

264 Vgl. dazu H.Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten, Heidelberg 1949, 260-270.

265 So eine Äußerung von H.Sasse in "Christentum und Wissenschaft", abgedruckt in: Theologische Blätter 11 (1932), 345.

266 Bauhofer an Peterson, 19.1.1931.

267 Ebd. Von diesen Ereignissen berichtet auch Barth im offenen Brief an Georg Wobbermin, 31.5.1932, in: Das Evangelische Deutschland 9 (1932), 197 f; 197; sowie in: Theologische Blätter 11 (1932), Sp. 186 f; 186.

268 Karte vom 24.12.1931.

269 An Peterson, 13.2.1932. Bauhofer wandte sich zugleich auch hilfesuchend an E.Przywara.

Georg Wobbermin, seit 1922 Systematiker in Göttingen und Vertreter eines religionspsychologischen Ansatzes in der Theologie²⁷⁰, ging daraufhin im Mai 1932 mit einem verschiedenen Zeitschriften zugesandten Leserbrief an die Öffentlichkeit, in dem er die Ansicht kund gab, Karl Barth habe mit seiner Dialektischen Theologie die Konversionen von Peterson und Bauhofer zu verantworten. Der daraufhin anhebende offene Briefwechsel zwischen Barth und Wobbermin erschien im Mai/Juni 1932 in mehreren theologischen Zeitschriften - "Das evangelische Deutschland", "Christentum und Wissenschaft", "Theologische Blätter"²⁷¹ -, wurde von anderen Organen referiert²⁷² und fand sogar Eingang in die Berichterstattung von Tageszeitungen²⁷³. Wobbermin meinte, bei allem Unterschied in den Begleitumständen, bestünde zwischen den Konversionen von Peterson und Bauhofer "prinzipiell theologisch angesehen (...), an den entscheidenden Punkten die vollste Analogie". Drei solche Punkte führte er ins Feld: Erstens seien Peterson wie Bauhofer "von der sog. dialektischen Theologie Karl Barths ausgegangen". Zweitens mangle es beiden an Verständnis für den reformatorischen Glaubensbegriff: "daß nämlich der Glaube in erster Linie herzliche Zuversicht auf die Gnade und Güte Gottes ist". Drittens kennzeichne ihre Theologie "die unevangelische Fassung und Bewertung des Dogmas im katholisch-scholastischen Sinne".²⁷⁴ Karl Barth setzte sich in einem offenen Brief an Wobbermin vehement gegen dessen Thesen zur Wehr. Es ging ihm dabei nicht um eine theologische Diskussion - angesichts der tiefen Differenzen zwischen ihm und Wobbermin schien ihm eine solche schon "rein sprachlich" kaum möglich zu sein -, sondern um die Richtigstellung der "Unwahrheit", Bauhofers und Petersons Konversion stünden mit der Dialektischen Theologie in innerem Zusammenhang bzw. erlaubten Rückschlüsse auf den Charakter der Dialektischen Theologie²⁷⁵. Im Blick auf den Fall Peterson schrieb Barth, wer diesen und seinen Weg "auch nur ein wenig kennt, der kann doch über die Behauptung, er sei von der dialektischen Theologie 'ausgegangen', und zur Konstruktion, er sei von da aus zum römischen Katholizismus gekommen, einfach nur lachen". Wobbermin müsse doch wissen, "daß Peterson mit der Bildung seiner theologischen Eigenart im wesentlichen fertig war, als die dialektische Theologie überhaupt erst auf den Plan trat, und daß er dieser seiner Eigenart auch und gerade der dialektischen Theologie gegenüber, schlechterdings treu geblieben ist"²⁷⁶.

Wobbermin gab sich noch nicht geschlagen. In seiner Antwort²⁷⁷ zog er sich zunächst auf das "sachliche Verhältnis" zwischen den theologischen Anschauungen Barths und der beiden Konvertiten zurück: In einzelnen Stellen wie in ihrer "ganzen Gedankenführung" stünden die Schriften Petersons und Bauhofers "in weitgehender Analogie" zu Barths 'Dogmatik'. Später hat Wobbermin diese sachliche Analogie noch präzisiert durch den Verweis auf den einseitigen theologischen "Objektivismus", der der "letzte Grund" des

270 Vgl. zur Einordnung Wobbermins in das damalige Spektrum der evangelischen Theologie: O.Piper, Zur theologischen Lage. Eine Auseinandersetzung mit Georg Wobbermin, in: Theologische Blätter 10 (1932), Sp. 349-357.

271 Im folgenden zitiere ich nach dem "Evangelischen Deutschland" 9 (1932), 180, 197 f und nach den "Theologischen Blättern" 11 (1932), Sp. 186 f, 219-222, 345 f.

272 Vgl. z.B. Christliche Welt 46 (1932), Sp. 671.

273 Vgl. Tägliche Rundschau (Berlin), 20.5.1932, 29.5.1932.

274 Wobbermin, Ein neuer Fall "Peterson", in: Evangelisches Deutschland, a.a.O. 180.

275 Offener Brief an Professor D.Dr.G.Wobbermin (31.5.1932), in: Das evangelische Deutschland, a.a.O. 197, auch in: Theologische Blätter, a.a.O. 186 f.

276 Ebd.

277 Antwort auf den Offenen Brief (7.6.1932), in: Das evangelische Deutschland, ebd. 198; Theologische Blätter, ebd. 220 f.

"Geschickes" von Peterson wie Bauhofer gewesen sei, desgleichen aber auch Barths "Dogmatik" grundlegend kennzeichne. Bei Peterson und Bauhofer finde sich zudem auch "die ganze Einseitigkeit und Überspanntheit" von Barths Ablehnung der Theologie Schleiermachers²⁷⁸. Doch Wobbermin versuchte zugleich auch noch biographisch Petersons Abhängigkeit von Barth nachzuweisen: "Peterson (...) hat längere Zeit - hier in Göttingen! - sehr stark unter Ihrem theologischen Einfluß gestanden. Das hat er mir selbst mehrfach ausgesprochen."²⁷⁹ Bezeichnenderweise hatte Wobbermin in seinem zweiten Antwortbrief an Barth seine These von der untergründigen theologischen Übereinstimmung zwischen Barth und Peterson im Jahr 1925 zu beweisen versucht, indem er sich nun umgekehrt der Wertschätzung Barths für Peterson erinnerte: Barth habe die Schrift "Was ist Theologie?" "in den höchsten Tönen" wegen des seiner Meinung nach "richtigen Ansatzes ihrer Problemstellung" gerühmt²⁸⁰. Karl Barth stellte die Geltung dieser persönlichen Erinnerungen Wobbermins stark in Frage: "Es ist kein Beweis, wenn Sie, wo gedrucktes Material genug zur Verfügung steht, an vor sieben Jahre mündlich geführte Gespräche erinnern (ich für meine Person entsinne mich wirklich nicht mehr, wie das damals war), aus denen doch auch Ihnen nur Redensarten in Erinnerung geblieben sind, die hier gar nichts zur Sache tun."²⁸¹ Er hielt die ganze "Nachricht" vom konversionsfördernden Charakter seiner Theologie für "frei erfunden". Er reagierte nur darum so scharf auf dieses haltlose Unternehmen Wobbermins, weil er "in Sachen Katholizismus keinen Spaß verstehe", da er den Katholizismus "für den einzigen wirklich ernst zu nehmenden Gesprächsgegner der evangelischen Theologie" ansehe²⁸². Er bemühe sich verzweifelt darum, die heruntergekommene evangelische Theologie wieder zu einem würdigen Gegner des Katholizismus zu machen, aber deswegen sei ihm noch nicht nachzureden, er sei eine "Vorfrucht des Katholizismus" und für die beiden "Deserteure" aus der geschlagenen Armee der evangelischen Theologie verantwortlich zu machen. Barth schloß mit der "energischen" Bitte, Wobbermin solle seine Arbeit "in Zukunft nicht mehr durch unsachliche Reden (...) stören"²⁸³.

Peterson nahm mit Mißbehagen diese Briefe Wobbermins, die er für "lächerlich einfüllig" hielt, zur Kenntnis. Um der Öffentlichkeit willen fand er es angemessen, daß auch er "ein Wort dazu sage" und die Behauptung Wobbermins, Barth sei an seiner Konversion beteiligt gewesen, richtig stelle. Aus diesem Grund entschloß er sich, den seinerzeit mit Harnack geführten Briefwechsel samt einem Nachwort im "Hochland" zu veröffentlichen²⁸⁴. Zu diesem Nachwort verfaßte er eine gegen Wobbermin gerichtete Fußnote, die nach Petersons eigener Aussage der eigentliche Anlaß zu der lange herausgeschobenen Veröffentlichung gewesen ist²⁸⁵:

278 Offener Brief an Professor D.Karl Barth (15.6.1932), in: Theologische Blätter, a.a.O. 219 f.

279 Antwort auf den Offenen Brief (7.6.1932), in: Das evangelische Deutschland, ebd. 198; Theologische Blätter, ebd. 220 f.

280 Offener Brief an Professor D.Karl Barth (15.6.1932), in: Theologische Blätter, ebd. 219.

281 Replik an Professor D.Dr.G.Wobbermin (18.6.1932), in: Theologische Blätter, ebd. 221.

282 Ebd. 221 f.

283 Ebd. 222. Peterson verbat sich übrigens den von Barth gebrauchten Ausdruck "Deserteur", da dieses Wort der moralischen Sprache gehöre (an Barth, 14.8.1932). Barth hat diesen Einwand als berechtigt anerkannt und sich damit entschuldigt, der Ausdruck sei ihm im Zusammenhang mit dem zuvor gebrauchten Bild der evangelischen Theologie als "geschlagener Armee" entchlüpft. Er habe Peterson und Bauhofer nicht "im Vorübergehen etwas anhängen" wollen (an Peterson, 22.8.1932).

284 Vgl. Peterson an Barth, 14.8.1932.

285 Vgl. Peterson an Barth, 15.10.1932.

"In letzter Zeit hat Wobbermin (...) K.Barth wiederholt der Begünstigung des Katholizismus beschuldigt und ihn auch für meine Konversion verantwortlich gemacht. Was den ersten Punkt angeht, so hat Wobbermin aus der Tatsache, daß Barth den Katholizismus theologisch ernst genommen hat, schon ein 'Katholisieren' konstruiert, was mir in der Sache falsch geurteilt zu sein scheint, denn dann hat der ganze Alprotestantismus 'katholisiert'. Was den zweiten Punkt angeht, so kann ich meinerseits nur die Behauptung Barths bestätigen, daß meine eigene theologische Entwicklung von der Barths vollkommen unabhängig verlaufen ist."²⁸⁶

Der Vorstoß des "schlechterdings törichten Wobbermin"²⁸⁷ zeigt, wie wenig selbst nähere Beobachter - Wobbermin war ja in Göttingen Kollege von Barth und Peterson gewesen - das Verhältnis zwischen Barth und Peterson beurteilen konnten. Wobbermin verstand es offensichtlich nicht, zwischen Aussagen der persönlichen Wertschätzung und dem Vorgang theologischer Beeinflussung zu unterscheiden. Berührungspunkte zwischen der Theologie Barths und Petersons sowohl im Zusammenhang mit "Was ist Theologie?" als auch im Blick auf Barths spätere Wendung zur Dogmatik konnten er und andere sich nur so erklären, daß Barth einen Einfluß auf Peterson ausgeübt haben müsse²⁸⁸. Diese These haben Barth und Peterson *unisono* zurückgewiesen. Beide hüteten sich aber davor, wie in ihren privaten Briefwechseln, so nun auch öffentlich davon zu reden, daß in der Tat gewisse Analogien zwischen ihren theologischen Aussagen nicht rein zufällig waren, sondern sich durchaus einer Beeinflussung verdankten - freilich in genau umgekehrter Richtung, als sich das Wobbermin vorgestellt hatte. Solche Bekenntnisse hätten nur Barths Gegnern Material für weitere Angriffe in die Hände gespielt. Peterson zeigte sich aber im Zusammenhang seiner Konversion sehr darum bemüht, dem Ansehen jener evangelischen Theologen, die er selbst schätzte, nicht zu schaden²⁸⁹.

Peterson hoffte, in weiterer Zukunft mit Barth einmal wieder in eine theologische Diskussion einzutreten, war sich aber bewußt, daß das Zeit brauche²⁹⁰. Einstweilen verfolgte er aus der Ferne, "mit was für Leuten" sich der "arme Barth" theologisch "herumschlagen mußte" und zweifelte angesichts der zunehmenden Politisierung der protestantischen Kirche, ob sich in der evangelischen Theologie der vergangenen zwanzig Jahre wirklich viel geändert habe²⁹¹. Als Barth im Herbst 1935 vernahm, daß Peterson am 6. November im Basler Bernoullianum einen Vortrag halten würde - er selbst hatte diese Möglichkeit vermittelt -, bot er Peterson für diesen Aufenthalt seine Gastfreundschaft an²⁹². Peterson sprach vermutlich zum Thema der "Kirche aus Juden und Heiden"²⁹³, und Barth war von diesem Vortrag so angetan, daß er ihn drucken lassen wollte²⁹⁴. Die Be-

286 Epilog zum Harnack-Briefwechsel (Theologische Traktate), 320 Anm. 10. Dieser Passus wurde auch von den "Theologischen Blättern" dokumentiert, vgl. ebd. 345.

287 Barth an Peterson, 22.8.1932.

288 Das gilt auch für G.Feuerer, Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie, Freiburg 1933 (= Freiburger theologische Studien, 36), 116, der meinte, Petersons Anschauungen von Kirche und Dogma hätten sich als "Konsequenz von Barth'schen Gedanken" über die Offenbarungsautorität ergeben. Peterson hat sich *expressis verbis* im Brief an A.Stolz vom 30.8.1933 gegen diese Darstellung von Feuerer ausgesprochen; er betonte hier, er sei "niemals Anhänger von K.Barth gewesen (...), wie das wiederholt behauptet worden ist (letztthin wieder: Feuerer, Der Kirchenbegriff der Dialektischen Theologie)".

289 Vgl. oben Exkurs 1 zu Petersons taktvoller Behandlung Adolf von Harnacks im Epilog zum veröffentlichten Briefwechsel.

290 Vgl. Peterson an Barth, 15.10.1932.

291 Vgl. Peterson an Barth, 27.10.1932.

292 Vgl. Barth an Peterson, 29.10.1935.

293 Vgl. eine Bemerkung von K.L.Schmidt, Art. Ekklesia, a.a.O. 538 Anm. 99. Es handelte sich bei diesem Vortrag wohl um die in der Schweizerischen Rundschau 1936 veröffentlichte Fassung.

294 Vgl. Peterson an Barth, 26.11.1935: "Sie hatten sogar meinen Basler Vortrag drucken wollen."

gegnung mit Barth ist offensichtlich so harmonisch verlaufen, daß sich Peterson, damals schon in größten wirtschaftlichen Schwierigkeiten und ohne berufliche Erwerbsmöglichkeit, ermutigt fühlte, Barth um Hilfe bei der Vermittlung einer Stelle zu bitten. Er dachte an eine philosophische Fakultät, in der er vielleicht den dort zuweilen umgehenden "Geist der Religionsgeschichte (...) beschwören" könnte²⁹⁵. Barth lehnte dieses Hilfsgesuch ab: Was müsse er für ein "Trottel" sein, wenn er sich dafür einsetzen würde, daß Peterson "irgendwo unter neutralem Titel katholische Theologie vortragen" könne!²⁹⁶ Auch bei Petersons Schwierigkeiten mit der Devisenbeschaffung meinte Barth nicht helfen zu können. Statt dessen riet er Peterson, innerhalb der deutschen Grenzen - vielleicht in der Nähe zur Schweiz - unauffällig seine Pension zu verzehren²⁹⁷. Peterson war ob dieser Absage tief verbittert, da sie ihm eine für Barth spezifische Intoleranz zu verraten und zudem in Widerspruch zu stehen schien sowohl zu Barths persönlichen Hilfszusagen als auch zu seinem jüngst bekundeten Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit²⁹⁸. Barth fand diesen moralisch vernichtenden Brief Petersons gar "nicht nett" - "Sie sollten das beichten und irgend eine kleine Busse dafür tun" - und warb um etwas mehr Verständnis für die Begrenztheit seiner Hilfsmöglichkeiten gegenüber einem Konvertiten²⁹⁹. Zugleich erneuerte er eine persönliche Einladung an Peterson für den Januar 1936, die Peterson in seinem Zorn ausgeschlagen hatte³⁰⁰. Peterson war wieder versöhnt³⁰¹. Am 22. Januar 1936 sprach er im Rahmen der "Christlichen Universitätswoche in Basel" in offenbar sehr eindrucksvoller Weise zum Thema "Was ist der Mensch?"³⁰². Karl Barth konnte diesem Vortrag nicht beiwohnen, da er am selben Abend in Zürich redete³⁰³; auch aus dem Aufenthalt in Barths Haus wurde nichts³⁰⁴.

1937 veröffentlichte Peterson in der "Schweizerischen Rundschau" eine Besprechung der Festschrift zu Barths 50. Geburtstag, in der er die Stellung Barths im Zusammenhang der evangelischen Theologie kritisch beleuchtete³⁰⁵. Die Bezüge in Petersons beiden Kierkegaardsaufsätzen von 1947/48³⁰⁶ auf neuere Werke Barths (z.B. die "Kirchliche Dogmatik") zeigen, daß er über das wachsende Werk seines ehemaligen Kollegen einigermmaßen auf dem Laufenden war. Karl Barth hielt es mit den Publikationen Petersons

295 Vgl. Peterson an Barth, 15.11.1935.

296 Vgl. Barth an Peterson, 21.11.1935. Barth schrieb allerdings den ihm aus Münsteraner Zeit gut bekannten Bernhard Rosenmöller - ein katholischer Philosoph, der an der Braunsberger Akademie lehrte - um Rat für Peterson an. Peterson dürfte auch persönlich mit Rosenmöller bekannt gewesen sein, da sich dieser sehr bei den Salzburger Hochschulwochen engagierte, vgl. zu Person und Werk E.J. Bauer, Bernhard Rosenmöller (1883-1974), in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffer, Christliche Philosophie Bd. 3, a.a.O. 159-171; zum Denken Rosenmöllers vgl. auch Fries, Katholische Religionsphilosophie, a.a.O. 172 ff, 215 ff, 306 ff. Rosenmöller vermochte Peterson damals auch nicht zu helfen, vgl. dazu unten S. 865.

297 Vgl. Barth an Peterson, ebd.

298 Vgl. Peterson an Barth, 26.11.1935. Peterson spielt hier auf einen Besuch Barths beim Kölner Kardinal Schulte an. Barth stellte in seiner Antwort klar, er habe bei diesem Besuch die Möglichkeiten einer Zusammenarbeit mit den Katholiken nur prüfen wollen, sei aber zum Ergebnis gekommen, daß eine solche Kooperation nicht ratsam sei, vgl. Barth an Peterson, 22.12.1935.

299 Vgl. Barth an Peterson, 22.12.1935.

300 Vgl. Peterson an Barth, 26.11.1935.

301 Vgl. Peterson an Barth, 26.12.1935.

302 Programm dieser Tagung im Nachlaß Petersons. Vgl. auch den bereits zitierten Bericht W. Beckers, Christliche Universitätswoche in Basel, a.a.O. 131 f, vgl. oben S. 223.

303 Vgl. Barth an Peterson, 22.12.1935.

304 Vgl. Barth an Peterson, 13.1.1936.

305 Titel der Rezension: "Karl Barth und die protestantische Theologie" (Bibl. Nr. 108); vgl. näher dazu unten S. 645 f.

306 Vgl. Bibl. Nr. 176/178 (Marginalien zur Theologie).

ebenso³⁰⁷. Der unmittelbare persönliche Austausch scheint in den Kriegsjahren abgerissen zu sein. Vermutlich 1951 haben sich die beiden dann - sehr zur Freude Petersons - einmal wiedergesehen³⁰⁸. Vielleicht kam es bei dieser Gelegenheit zu der Episode, die Heinrich Schlier berichtete: Barth hat nämlich Peterson einmal bei einem Besuch in Basel - wohl unter Hinweis auf die eigene riesige Produktion - vorgeworfen, "faul" gewesen zu sein; der Beschuldigte wies diese Kritik freilich zurück³⁰⁹. Peterson reiste häufiger einmal in die Schweiz und hatte auch in Basel einen kleinen Kreis von Anhängern: "Es rühren sich stets Kreise für Sie - (auch gegen Barth!)"³¹⁰. Er hoffte, daß es im Jahre 1952 noch einmal zu einem längeren Zusammensein mit Barth käme, "contheologandi causa"³¹¹. Zwar unternahm er im Sommer 1952 tatsächlich eine Reise in die Schweiz³¹², doch ob sich dabei die Hoffnung auf ein Wiedersehen mit Barth erfüllte, ist fraglich. Laut Wolfgang Trillhaas mußte Peterson vermutlich in den 50er Jahren in Basel einmal die Enttäuschung hinnehmen, daß Karl Barth einem Vortrag von ihm fernblieb - und das, obwohl Peterson "für ihn (...) doch den ganzen Vortrag gehalten" hatte³¹³. Peterson scheint demnach bis ins Alter ein Interesse daran gehabt zu haben, den Kontakt zu Barth noch einmal aufzunehmen; doch Barth, der mittlerweile weltberühmte Theologe, hatte wohl seinen einstigen Göttinger Kollegen, der in Rom ein zurückgezogenes Leben führte, schon ein wenig vergessen³¹⁴.

307 An Bolgiani, 12.8.1963, a.a.O. 166: "Il va sans dire, que j'ai essayé de suivre sa production littéraire et d'en profiter dans la mesure qui m'était possible - aussi dans les années suivantes et le temps de son séjour à Rome." Vgl. auch Barth an Peterson, 22.12.1935, anlässlich der Übersendung des Monotheismustraktats: "Ich pflege, wie Sie wissen, Ihre Schriften zu lesen". Das gilt auch noch für Petersons "Marginalien" (1956); in Barths Exemplar (im Karl Barth-Archiv, Basel) finden sich gelegentlich Anstreichungen, vor allem natürlich in den auch ihn selbst betreffenden Kierkegaard-Aufsätzen.

308 Vgl. Peterson an Barth, 11.5.1951: "Es war so schön, daß wir uns einmal wiedergesehen haben, leider war das Zusammensein so kurz."

309 In seinen Erinnerungen an Peterson, vgl. *Bolgiani*, *Figure e problemi*, a.a.O. XXII Anm.3.

310 Walter Hächler an Peterson, 14.9.1945.

311 Vgl. Peterson an Barth, 11.5.1951.

312 Vgl. Peterson an Thomas Michels, 24.9.1952.

313 Vgl. den Bericht von *Trillhaas*, *Aufgehobene Vergangenheit*, a.a.O. 98. Peterson hatte Charlotte von Kirschbaum gegenüber seiner Enttäuschung Ausdruck verliehen, und diese wiederum hat Wolfgang Trillhaas davon erzählt.

314 In dem Brief, den Barth am 12.8.1963 an Bolgiani geschrieben hat, konnte er sich nicht mehr erinnern, ob er Peterson, diesen "bemerkenswerten Mann", seit den Göttinger Jahren überhaupt noch einmal gesehen hatte (vgl. a.a.O. 166), obwohl dies doch, wie wir sahen, durchaus noch einige Male der Fall gewesen war.

3. Wort Gottes und Menschenwort: Kernpunkte der Auseinandersetzung

a) Zum Gang der Untersuchung

Nachdem die biographische Darstellung einen Überblick über die wechselhafte Beziehung zwischen Peterson und Barth gegeben, zugleich aber auch die theologischen Konsequenzen dieser Begegnung angedeutet hat, geht es in den folgenden Kapiteln um die Erhellung der systematischen Fragen, die zwischen Peterson und Barths zur Sprache kamen. Die Fragestellung ist dabei eine doppelte: 1. Welche Grundzüge der Theologie Barths vor allem Anfang der zwanziger Jahre waren für Peterson besonders anstößig und riefen seine Kritik hervor? Worin waren sie sich zugleich einig? 2. Gibt es in der theologischen Entwicklung Barths Anhaltspunkte dafür, daß und in welcher Weise er sich - wie er immer wieder bekannte - von Peterson hatte "belehren" lassen?

Einfache Antworten auf diese Fragen werden zunächst dadurch erschwert, daß die Vergleichspunkte zwischen der Theologie Barths und Petersons thematisch breit gefächert sind. Sie decken fast das ganze Gebiet der Theologie ab und betreffen sowohl Fragen nach dem Wesen und der Aufgabe der Theologie selbst als auch nach bestimmten inhaltlichen Problemkreisen¹. Die meisten dieser Fragen reichen zugleich immer auch in das Spannungsfeld kontroverstheologischer Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen und Konfessionen hinein; das gilt beispielsweise für das Verständnis der Rechtfertigung, die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, die Bedeutung und die konkrete Gestalt von Autorität, das Wesen der Kirche.

So vielfältig die Themen sind, so zahlreich sind auch die Texte, die berücksichtigt werden könnten. Neben den theoretischen Ausführungen zum Selbstverständnis der Theologie gibt es z.B. eine ganze Reihe von exegetischen Texten aus der Feder Barths und Petersons, die sich zu einem Vergleich anböten. Barth und Peterson haben beide die ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums² und den Philipperbrief³ ausgelegt. Besonders wichtig sind natürlich die verschiedenen Römerbriefeklärungen. Bei einer ausführlichen Analyse hätte man hier - zumindest bei einigen Kapiteln - fünf verschiedene Fassungen zu berücksichtigen: Barth hat im Laufe seines Lebens drei voneinander abweichende Versionen vorgelegt⁴, Peterson zwei⁵. Anselm Stolz erhielt 1933 von Peterson den guten Rat, es sei pädagogisch nicht unklug, seine Auslegung von Röm 9-11 ("Die Kirche aus Juden und Heiden") derjenigen Barths gegenüberzustellen; die "Wirklichkeitsblindheit" des Protestantismus werde sich so deutlich zeigen⁶. Stolz ist diesem Rat Petersons ansatz-

1 Vgl. bereits die Ausführungen zu den von Peterson ausgehenden Versuchen einer Erneuerung der Angelologie oben Kap. VIII.3.d.

2 Vgl. *Barth*, Erklärung des Johannes-Evangeliums. Kap.1-8, Vorlesung Münster WS 1925/26, Bonn SS 1933, hg. v. W.Fürst als Teil II/3 der Werkausgabe, Zürich 1976; *Peterson*, Vorlesung Johannes-Evangelium: Kap. 1-7,30, Bonn WS 1926/27, SS 1927, SS 1929.

3 *Barth*, Erklärung des Philipperbriefes, München 1928; *Peterson*, Apostel und Zeuge Christi. Erklärung des Philipperbriefes, Freiburg 1940 (vgl. Bibl. Nr. 125/125b).

4 Neben den Auslegungen von 1919 und 1922 noch die "Kurze Erklärung des Römerbriefes" von 1940 (veröffentlicht München 1956).

5 Vgl. die beiden verschiedenen Manuskripte vom SS 1925 und vom WS 1927/28; für das WS 1929/30 war erneut der Römerbrief angekündigt, aber zur dieser Zeit war Peterson schon nicht mehr in Bonn. In leicht überarbeiteter und komprimierter Form hat Peterson die Auslegung von Kap. 9-11 auf den Salzburger Hochschulwochen 1932 erneut vorgetragen; 1933 wurde diese Fassung unter dem Titel "Die Kirche aus Juden und Heiden" veröffentlicht.

6 Peterson an Stolz, 30.8.1933.

weise auch gefolgt⁷. Punktuell wird in den kommenden Kapiteln auf die sich in den Exegesen Barths und Petersons zeigenden Differenzen zurückzukommen sein. Doch sollen insgesamt nicht die Schriftauslegungen beider Gegenstand eines umfassenden Vergleiches werden, da Peterson und Barth in ihrer Exegese einen so unterschiedlichen Ansatzpunkt hatten und sich einer derart verschiedenen theologischen Sprache bedienten, daß man hier kaum auch nur eine Vergleichsbasis hätte. Darum sollen unterschiedliche Schriftinterpretationen lediglich im Rahmen der Erörterung systematischer Fragen zur Sprache kommen.

Die direkten und indirekten Bezüge zwischen Petersons und Barths theologischem Werk sind verstreut über einen Zeitraum von nicht weniger als ungefähr 30 Jahren, in denen sich vor allem die Theologie Barths wie auch die Lage von Kirche und Theologie insgesamt stark gewandelt haben. Der direkte öffentliche Schlagabtausch von Wort und Gegenwort ist hingegen im Zusammenhang von "Was ist Theologie?" auf die Jahre 1925/26 beschränkt. Fast nur hier finden sich in Petersons Streitschrift und in seinem unveröffentlichten Antwortkonzept auch Bezugnahmen auf Barth, die sich in dessen Publikationen konkret orten lassen. Bei den vielen anderen Gelegenheiten, die Peterson in seinen Vorlesungen zur Auseinandersetzung mit Barth wahrnahm, kommen lediglich allgemein Grundpositionen oder Leitworte Barths zur Sprache, und zwar auch in der 2. Hälfte der zwanziger Jahre vornehmlich aus dessen ausgeprägter "dialektischer" Phase. Nicht alle Kritikpunkte an Barth hat Peterson auch in "Was ist Theologie?" genannt. Kompliziert wird die Darstellung der damaligen Standpunkte dadurch, daß der Karl Barth, der 1925/26 auf die Streitschrift Petersons reagierte, schon gar nicht mehr den Standpunkt von 1922 einnahm und verteidigte⁸. Wie Petersons Antwortfragmente auf "Kirche und Theologie" zeigen, hat sich der kritische Austausch mit Barth darum schnell auf andere - gegenüber dem grundsätzlichen Problem der Dialektik konkretere - Fragen verlagert. Die Ergebnisse von chronologisch gesehen unterschiedlichen Reflexionsstufen verquicken sich hier miteinander. Bultmanns Anteil an der Diskussion trägt auch nicht eben zur Vereinheitlichung des Bildes der damaligen Streitformationen bei, denn auf der einen Seite erneuerte er 1925 Ansichten aus Barths dialektischer Frühzeit⁹, auf der anderen Seite zeichnen sich die später nicht mehr zu überbrückenden Differenzen zwischen ihm und Barth zu dieser Zeit bereits ab.

Im folgenden können nur einige der virulenten Themen angeschnitten und einige ausgewählte Perspektiven vertieft werden. Karl Barths mächtiges Lebenswerk kann dabei natürlich nicht im ganzen Umfang detailliert berücksichtigt werden; der Schwerpunkt unseres Interesses liegt auf der Zeit des intensiven Austausches mit Erik Peterson und damit auf Barths Vorträgen und ersten Versuchen einer zusammenhängenden Dogmatik zwischen 1922 und 1927. Auch diese Arbeiten kommen nur hinsichtlich möglicher Berührungspunkte mit der Theologie Erik Petersons in den Blick.

Wir werden zunächst zur ersten Orientierung die Vorträge bzw. Aufsätze Barths und Bultmanns, die Peterson 1925 zu seinem "antidialektischen" Ausfall veranlaßten, referie-

⁷ Vgl. Stolz, *Das Problem der Kirche*, a.a.O. 462 f.

⁸ Darauf hat E. Jünger, *Von der Dialektik zur Analogie*, a.a.O. 134 ebenso hingewiesen wie M. Beintker, *Dialektik*, a.a.O. 136.

⁹ Besonders deutlich auch in seiner Antwort auf Peterson. Dieser Tatbestand dürfte zum Teil dadurch zu erklären sein, daß Bultmann eigentlich eine Antwort hatte verfassen wollen, die Barths vermeintlichen Standpunkt mit umgreifen sollte, zum Teil vielleicht auch durch die Beiträge Thurneysens.

ren. Petersons öffentliche Kritik in "Was ist Theologie?" wird in diesem Zusammenhang in knapper Zusammenfassung dargestellt. Seine Bedenken gegen Barths theologischen Ansatz im einzelnen werden dann in drei Abschnitten behandelt, die dem Problem der kategorialen Einordnung der Theologie im Raum der Kirche, der Frage nach der Stellung der Schrift und ihrer Auslegung sowie der Bedeutung des Dogmas gewidmet sind. Die Aussagen von "Was ist Theologie?" dienen dabei jeweils als Bezugspunkte, aber es sollen auch Petersons unveröffentlichte Barth-Kritik der Vorlesungen und Briefe sowie Barths und Bultmanns Antworten an Peterson von 1925/26 in die Darstellung einbezogen werden. Das Problem von Sinn und Grenze der Dialektik in der Theologie und die Möglichkeit von Dogmatik wird im Zusammenhang der Thomas-Vorlesung Petersons (1923/24) und der ersten beiden Versuche Barths zu einer Dogmatik ("Unterricht in der christlichen Religion" 1924/25; "Christliche Dogmatik im Entwurf" 1927) anzusprechen sein.

b) Die Rede des Menschen von Gott:

Bultmann (1925) und Barth (1922) über das Problem der Theologie

In den Erörterungen Bultmanns, die Peterson so aufgebracht hatten, taucht der Begriff der Theologie gar nicht auf. Er ist aufgelöst in die Verdeutschung "Rede von Gott" bzw. "Rede aus Gott". Die erste Wendung "Rede von Gott" setzt Bultmann gleich mit der Bedeutung von "Rede über Gott" und lehnt sie ab, da es sich hier um eine ihren Gegenstand objektivierende Theologie handle. Die zweite Wendung hingegen - "Rede aus Gott" - zeige die eigentliche Aufgabe der Theologie an. Diese Option Bultmanns resultiert aus einem bestimmten Vorverständnis der menschlichen Existenz in ihrem Verhältnis zu Gott: "wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt, und wenn unsere Existenz in Gott gründet, d.h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes"¹⁰. Ein Reden von bzw. über Gott, den ganz Anderen, verbietet sich nach Bultmann, da es einen Standpunkt des Redenden außerhalb Gottes voraussetze, den es nach der obigen Bestimmung für die menschliche Existenz gar nicht geben könne. Nur ein Reden aus Gott würde der Gründung der Existenz in Gott entsprechen, was wiederum zur Folge hat, daß man, wenn man von Gott reden wolle, offenbar "von sich selbst reden" müsse¹¹. Nur unsere eigene Existenz gebe unserem Reden und Tun Wirklichkeit¹². Doch auch in dieser Rede von sich selbst würde der Redende bereits aus der eigenen Existenz herausspringen, so daß die Existenz, von der er rede, nur noch "ein Phantom ohne existentielle Wirklichkeit" sei¹³. Wie der Mensch sich auch drehe und wende, müsse er, wenn er von Gott reden wolle, sich als Sünder erkennen, da er in seiner Rede aus seiner von Gott bestimmten Existenz flüchte: "Von Gott als dem ganz Anderen zu reden hat dann Sinn, wenn ich gesehen habe, daß die tatsächliche Situation des Menschen die des Sünders ist, der von Gott reden möchte und es nicht kann; der von seiner Existenz reden möchte und es auch nicht kann."¹⁴ Dieses Dilemma gilt nach Bultmann auch für die Anschauung Gottes und des Menschen

¹⁰ Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, a.a.O. 36.

¹¹ Vgl. ebd. 28.

¹² Vgl. ebd. 35 f.

¹³ Vgl. ebd. 29.

¹⁴ Ebd. 30.

im Kontext der Weltwirklichkeit; auch sie sei nicht objektiv zu haben, denn "jedes Reden über die Wirklichkeit, das absieht von dem Moment, in dem wir allein das Wirkliche haben können, nämlich von unserer eigenen Existenz, ist Selbsttäuschung"¹⁵. Es sei in diesem grundsätzlichen Konflikt aber auch kein Ausweg, von Gott zu schweigen, da die Entscheidung, von Gott zu reden oder zu schweigen, gar nicht im Zuständigkeitsbereich des Menschen liege, sondern von Gott selbst verfügt werden müsse¹⁶. Es folgt, daß es für uns "die Möglichkeit, aus Gott zu reden und zu handeln", nur gebe, "wenn es sie als Müssen gibt"¹⁷. Dieses Müssen sei nun nicht als Befehl von außen zu verstehen, da ein solcher Befehl dem existentiellen Sein des Menschen widersprechen würde, das sich allein in der "freien Tat" realisiere. Dieses sich in einer freien Tat dem Müssen Fügen bezeichnet Bultmann als Gehorsam¹⁸. Es sei freilich für den Menschen nie objektiv feststellbar, ob das Müssen von seiten Gottes tatsächlich vorliege, ob es "Wirklichkeit" sei; diese Entsprechung könne jeweils nur geglaubt werden¹⁹. Der Glaube sei nun ebenfalls in doppelter Weise als "freie Tat", ja als "Urtat" wie als Gehorsam, als Müssen bestimmt²⁰. Was bedeutet Glaube nun inhaltlich? Er bedeute, daß uns Gott die Freiheit gibt, *aus* ihm zu reden und zu handeln, daß er uns aus Sündern zu Gerechten macht, uns rechtfertigt²¹. Die Art und Weise der menschlichen Rede wird dadurch in ihrem Erscheinungsbild in keiner Weise verändert. Es bleibt dabei, daß die Menschen immer nur menschlich, d.h. *über* Gott reden können, doch eben als sündige Rede sei diese Rede nun aus Gnade vor Gott gerechtfertigt, sei "all unser Tun und Reden von dem Fluche erlöst (...), uns von Gott zu trennen". Der Glaube an dieses Ereignis werde nie zu einem Standpunkt, auf dem man sich einrichten könnte, sondern bleibe "stets neue Tat, neuer Gehorsam"²².

In Bultmanns dialektisch geführter Erörterung haben sich das Verdikt Kierkegaards über alle objektiven, nicht-existentiellen Betrachtungsweisen, das Verdikt Luthers über die scholastische, aristotelisch geprägte Theologie und schließlich die reformatorische Formel des "*simul iustus et peccator*" miteinander verbunden. Peterson meinte darüberhinaus noch Spuren Fichtes und Hegels wahrzunehmen²³. Bultmann lehnte eine Erkenntnisrelation ab, in der der Theologe über Gottes Wesen und Wirklichkeit²⁴ und das prinzipielle bzw. teleologische Verhältnis zwischen Gott und der Welt resp. dem Menschen²⁵ handelt, und setzte an ihre Stelle die Rede "aus" der Existenz bzw. "aus" Gott. Als Alternative forderte er eine andere Haltung - die des *simul iustus et peccator* -, äußerte sich aber nicht zur Frage konkreter Sachinhalte einer solchermaßen gewandelten Theologie.

Bultmanns Abhandlung ähnelt in vielem dem Elgersburger Vortrag Barths von 1922; wahrscheinlich hat sich Bultmann von dieser Vorgabe inspirieren lassen. Barth hatte seine Ausführungen ebenfalls an einer paradox formulierten Zentralthese entlang aufgebaut, die besagt, der Theologe *solle* von Gott reden, als Mensch *könne* er dieses aber nicht; er solle

15 Ebd. 33.

16 Vgl. ebd. 34.

17 Ebd. 35.

18 Vgl. ebd. 34.

19 Vgl. ebd. 35.

20 Vgl. ebd. 36.

21 Vgl. ebd.

22 Ebd. 37.

23 Vgl. Peterson an Barth, 23.6.1925.

24 Vgl. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, ebd. 26.

25 Vgl. ebd. 31 ff.

sowohl um das Sollen als auch das Nicht-Können wissen und "eben damit Gott die Ehre geben"²⁶. Auch Barth behandelt die Problematik des Redens von Gott im Blick auf die Existenz²⁷, freilich in etwas anderer Akzentuierung, als es bei Bultmann der Fall ist. Bei Bultmann besteht das Problem darin, daß der Mensch die Einheit von Gott und Existenz nicht adäquat zur Sprache bringen könne, weil das "Sprechen von", das allein dem Menschen möglich ist, immer eine Entzweiung von Redendem und dem Objekt seiner Rede impliziert. Bei Barth besteht das Problem darin, daß sich der Mensch selber auf die letzte Not seiner Existenz, auf die Frage, die im letzten seine Existenz selbst ist, keine Antwort geben könne. Genauer gesagt, Barth sieht die Menschen, die sich als Pfarrkinder um die Kanzel des Predigers drängen - oder, was für Barth damals dasselbe ist, die Wissenschaftler, die die Theologie in den Mauern der Universität dulden -, bewußt oder unbewußt auf der Suche nach dem "Jenseits ihrer Existenz", nach Gott, von dem aus allein die Antwort auf die Frage gegeben werden könne, die der Mensch selber sei²⁸: "Nach der Antwort, die die Antwort auf seine *Frage* wäre, nach dem Unendlichen, das als Unendliches *endlich* wäre, nach dem dort, der als der der er dort ist, *er hier* wäre, nach Gott, der als Gott *Mensch* wäre, fragt er, wenn er nach Gott fragt."²⁹ Für den Theologen, der sich mit Ernst dieser Tiefe der menschlichen Frage nicht nach Lösungen, sondern nach Erlösung³⁰ stellt, ergebe sich folgende, nicht erfüllbare Aufgabe: "Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, das Wort, *daß Gott Mensch wird*."³¹ Wenn der Theologe - ein Mensch! - diese Worte auch sagt, so habe er sie doch nicht als Wort *Gottes* gesagt, als "die Antwort, die echte Transzendenz besitzt und gerade darum die Kraft hat, das Rätsel der Immanenz aufzulösen"; seine Antwort ist *nicht* die Frage und damit nicht "die Erfüllung der Verheißung, das Sattwerden der Hungrigen, die Eröffnung der blinden Augen und tauben Ohren"³².

Die Unmöglichkeit der menschlichen Rede von Gott gilt für Barth für alle drei Wege, auf denen der Theologe seinem Sollen nachkommen kann: dem dogmatischen, dem kritischen (das heißt bei Barth: dem mystisch-idealistisch-negativen) und dem dialektischen. Die Tatsache, daß es einerseits immerhin drei Wege sind, auf denen sich zu Recht jeder Theologe - wenn auch mit unterschiedlicher Ausdauer - bewege und daß andererseits auch der dialektische Weg als letztlich unzulänglich beurteilt wird, zeigt bereits den Ansatz einer Wandlung Barths, der sich nun in Göttingen vor die Aufgaben theologischer Lehrtätigkeit gestellt sah.

Im Blick auf Peterson interessiert zunächst vor allem der erstgenannte, der dogmatische Weg. Dieser Weg der Orthodoxie erschien Barth sachdienlicher als etwa der Rekurs auf die Geschichte (Barth dachte hier wohl an den Kollegen Hirsch). Gerade wenn ein Theologe die "entscheidende Einsicht" gewonnen habe, "daß nicht die Vergottung des Menschen, sondern die Menschwerdung Gottes das Thema der Theologie" ist, gewinne er

26 Ich zitiere nach dem Abdruck in Barth, Vorträge 1922-1925, a.a.O. 148-175; 151.

27 "Denn ich hatte zwar längst wohl gewußt und hatte es doch wohl schon in der ersten und erst recht in der zweiten Gestalt des 'Römerbriefs' (...) selbst gesagt: daß echte theologische Sprache nicht nur die eines über das, wovon er redet, intellektuell Unterrichteten sein dürfe - sondern nur die eines *existentiell*, d.h. von dem, was er aussagt, in seinem menschlichen Dasein unmittelbar und also unausweichlich betroffenen Menschen sein könne." Barth, Nachwort zur "Schleiermacher-Auswahl", a.a.O. 298.

28 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O. 153.

29 Ebd. 154.

30 Vgl. ebd.

31 Ebd. 160.

32 Ebd. 161.

"Geschmack an dem Objektiven (...) in Bibel und Dogma", die "vorher als 'supranaturalistisch' so verdächtige und mißliche Welt" werde "allmählich fast mühelos ihm verständlich und sinnvoll"³³. In diesem supranaturalistischen Inhalt will Barth gerade die Stärke der Orthodoxie sehen, ihre Schwäche aber darin, daß sie diese Wahrheiten dem Menschen einfach dinglich gegenüberstelle und zu glauben befehle, seine Frage also einfach niederschlage. Der Gott, von dem der Dogmatiker rede, *bleibe* im Jenseits der Existenz des fragenden Menschen, er offenbart sich ihm nicht, er kommt nicht zu ihm³⁴. Es scheint mir, daß Barth bei dieser schon relativ positiven Darstellung des dogmatischen Theologen auch Peterson vor Augen gehabt hat. Der Elgersburger Vortrag wurde zuerst am 3. Oktober 1922 gehalten - gut zwei Wochen, nachdem sich Barth Martin Rade gegenüber zum ersten Mal mit lobenden Worten für Peterson eingesetzt hatte³⁵.

Am kritischen Weg der Theologie stellt Barth heraus, daß auf ihm "der Mensch in der ernsthaftesten Weise angegriffen" werde, daß Gott hier "so energisch Mensch" werde, "daß vom Menschen sozusagen gar nichts übrig bleibt"³⁶. In diesem Vorzug des kritisch-mystischen Weges liege allerdings das Dilemma begründet, daß die hier vorfindliche Negation des Menschen eben nur die Negation sei, die dem Menschen selbst möglich ist; sie sei nicht "unmittelbar erfüllt (...) von der Positivität Gottes", die in der Auferstehung Christi verkündigt werde. Auch der Mystiker rede nicht von Gott, der mit seiner Fülle, mit seinem Ja in unsere Leere und in unser Nein eingehe³⁷.

Der dialektische Weg sei gegenüber diesen genannten Weisen, von Gott reden zu wollen, immer noch der beste, und zwar aus dem sachlichen Grund, daß er sowohl "mit dem positiven Entfalten des Gottesgedankens einerseits und mit der Kritik des Menschen andererseits von vornherein Ernst" mache, allerdings in einer Selbstbegrenzung, die die in der Mitte stehende, lebendige, aber unfäßliche, unbenennbare und unanschauliche Wahrheit Gottes nicht zur "direkten Mitteilung" macht. Einen Standpunkt habe der Dialektiker nicht: Als "Sohn der Berge" könne er dem Zuschauer nichts anderes als das "grauenerregende Schauspiel" einer halsbrecherischen Gratwanderung bieten, die darin bestehe, Position und Negation beständig aufeinander zu beziehen, die Frage zur Antwort, die Antwort wieder zur Frage werden zu lassen³⁸. Nichts anderes sei möglich, wenn von *Gott* die Rede sein soll: "Ich habe getan, was ich konnte, um dich darauf aufmerksam zu machen, daß mein Bejahen wie mein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit Gottes zu sein, sondern mit dem Anspruch, *Zeugnis* zu sein von der Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht. Und eben darum habe ich nie bejaht, ohne zu verneinen, nie verneint, ohne zu bejahen, weil das Eine wie das Andre nicht das Letzte ist."³⁹ Der Zuhörer müsse selbst zusehen, worauf sich der Wechsel von Ja und Nein beziehe - freilich könne dieser Fall nur dann eintreten, wenn der Zuhörer bereits mit der Frage nach Gott dem Dialektiker entgegenkomme⁴⁰. Der Dialektiker selbst könne nicht mehr tun, als zu behaupten, daß sich sein Bejahen und Verneinen auf

33 Vgl. ebd. 162.

34 Vgl. ebd. 163.

35 Vgl. dazu oben S. 508. Vgl. auch unten S. 600 ff Petersons Würdigung der Orthodoxie im Zeitraum von 1921-1923.

36 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, ebd. 165.

37 Vgl. ebd. 166.

38 Vgl. ebd. 167.

39 Ebd. 170.

40 Vgl. ebd.

die unanschauliche, lebendige Mitte Gottes beziehe, sein dialektisches Reden bleibe zweideutig, die Zeugniskraft dieses Redens hänge davon ab, "daß in seinem immer eindeutigen und zweideutigen Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes *selbst* sich behauptete, die Frage, auf die es ankommt, schuf, und die Antwort, die er suchte, ihm *gab*, weil sie eben Beides, die rechte Frage und die rechte Antwort war"⁴¹. Die Möglichkeit, daß Gott *selbst* spreche, liege dort, wo auch der dialektische Weg abbreche, wo auch der Dialektiker bekennen müsse: "Wir können nicht von Gott reden."⁴² Ist die Aufgabe der Theologie das von Gott selbst gesprochene Wort, so bedeute das "die sichere *Niederlage aller Theologie und aller Theologen*"; die Ankunft im gelobten Land sei unmöglich⁴³. Diese unaufhebbare Bedrängnis des Theologen, von Gott reden zu sollen und es doch nicht zu können, sei möglicherweise aber auch gerade ihre Verheißung: "Es könnte ja sein, daß das die lebendige Wahrheit wäre, die über Ja und Nein ist, die Wirklichkeit Gottes, über die ich nicht zu verfügen habe mit einer dialektischen Umkehrung, in der es aber aus eigener Macht und Liebe verfügt sein könnte, daß Verheißung eingegangen ist in unsre Bedrängnis, daß das Wort, das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsere Schwachheit und Verkehrtheit, so daß *unser Wort in seiner Schwachheit und Verkehrtheit* fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes zu werden."⁴⁴

Barth, der hier noch - trotz leisen Andeutungen einer Wende - als Dialektiker spricht, hält den dialektischen Weg für den paulinisch-reformatorischen⁴⁵. Noch weiter ausgezogen, gehe die Linie, in die sich Prediger und Theologe zu stellen hätten, "über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremia"⁴⁶. Barth selbst meinte als Reformierter gegenüber der Faktizität lutherischer Theologie Distanz an den Tag legen zu müssen und bezeichnete seinen Vortrag darum als alttestamentlich gemeinten. Zwar sei dem im Neuen Testament als "Jesus Christus" bezeichneten "Punkt" gegenüber ein "es könnte sein" eigentlich nicht angemessen, doch sei ja kein Mensch in der Lage, "'Jesus Christus' zu sagen": "Ob die Theologie über die *Prolegomena* zur Christologie je hinauskommen kann und soll? Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen *Alles* gesagt ist."⁴⁷

c) Das Dogma als Grundlage der Theologie: Die Thesen in "Was ist Theologie?" (1925)

Petersons Streitschrift "Was ist Theologie?" ist über weite Teile vermutlich sehr spontan und im Affekt der Empörung gegen Bultmanns Aufsatz zu Papier gebracht worden. In der Endfassung ist daraus ein sehr dichtes Gewebe von z.T. spöttischen Polemiken und in sicherem Ton aufgestellten Zuordnungen und Bestimmungen geworden, umspielt von vielen Nebensträngen der Argumentation z.B. in den Anmerkungen. Im ersten Teil seiner Schrift befaßt sich Peterson kritisch mit der von Barth, Bultmann und Kierkegaard geüb-

41 Ebd. 171.

42 Vgl. ebd. 171 f.

43 Vgl. ebd. 173.

44 Ebd. 175.

45 Vgl. 166 f.

46 Vgl. ebd. 157; Namen im Original gesperrt.

47 Ebd. 175.

ten Dialektik. Er stellt den Ernst in Frage, mit dem Barth und Bultmann sich nicht etwa dieser oder jener Frage der Theologie widmeten, sondern sich grundsätzlich darum sorgen, ob denn der Mensch überhaupt von Gott reden könne. Für Peterson war dieser Ernst ein nur scheinbarer, da der Dialektiker "vor lauter Ernst nehmen nicht zum Ernst kommt", sondern sich mit seinem Ja und Nein in die Nemesis mythischer Möglichkeiten verliere⁴⁸. Zum Ernst Gottes hingegen gehöre es, daß er jenseits aller menschlichen Dialektik "konkret sichtbar und ganz undialektisch da ist"⁴⁹ und die Menschen ebenso undialektisch erlöst habe; in der autoritativen Rede seines Sohnes habe Gott die Möglichkeit dialektischen Fragens ausgeschlossen und statt dessen das "Gesetz des Glaubens" aufgerichtet; zum Akt des Glaubens aber gehöre der Akt des Gehorsams⁵⁰. Damit leitet Peterson über zum zweiten Teil seines Vortrags, in dem er seinerseits eine positive Bestimmung des Wesens der Theologie versucht. Kennzeichen der Theologie gegenüber der Unverbindlichkeit des Mythos sei es, "daß in ihr konkret gefragt und konkret geantwortet wird, daß in ihr konkrete Autorität und konkreter Gehorsam laut werden" und daß eine Erkenntnis der Offenbarung in gewissen Grenzen möglich sei⁵¹. Voraussetzung dieser Erkennbarkeit aber sei die Menschwerdung Gottes: Offenbarung, Glaube und Gehorsam "involvieren" in bestimmter Weise "ein Partizipieren an dem göttlichen Logos"⁵². Ausgangspunkt der Theologie sei die Tatsache, daß Gott in seinem Sohn schon gesprochen hat⁵³, also ein spezifisch theologischer Sachverhalt und nicht ein allgemeiner metaphysischer Sachverhalt wie etwa der, daß der Mensch sich Gott gegenüber mit seiner Rede immer in Not befinde⁵⁴. Die Tatsache, daß Gott gesprochen hat, begegne dem Theologen konkret im Dogma der Kirche, das in einer von Christus verliehenen Autorität gründe⁵⁵. Dieser Bezug auf das Dogma unterscheide den Theologen vom Journalisten oder Schriftsteller⁵⁶; der besondere Charakter des Dogmas als Ausprägung der Logos-Offenbarung und die spezielle Form der theologischen Erkenntnis unterscheide die Theologie von der Prophetie und der Exegese, der Verkündigung und der Predigt, der Bezeugung und der Lehre⁵⁷.

d) Kategorien und Konkretionen:

Der Kampf gegen eine Theologie des "überhaupt"

Formal gesehen drehte sich die Auseinandersetzung zwischen Peterson und Barth zum guten Teil um die Frage, in welcher Weise der Inhalt des christlichen Glaubens zur Sprache kommt bzw. zur Sprache gebracht werden kann. Während die Mehrzahl der Pfarrer über ihre Not des Predigens geschwiegen hätte, habe er selbst geredet, erklärte Barth: "die bekannte Situation des Pfarrers am Samstag an seinem Schreibtisch (...) verdichtete sich bei mir zu jener Randbemerkung zu aller Theologie, zuletzt in der voluminösen

48 Was ist Theologie?, 13.

49 Ebd.

50 Vgl. ebd. 14 f.

51 Vgl. ebd. 16.

52 Vgl. ebd. 16, 18.

53 Vgl. ebd. 34.

54 Vgl. ebd. 20.

55 Vgl. ebd. 31.

56 Vgl. ebd. 20 f.

57 Vgl. ebd. 27.

Form eines ganzen Römerbriefkommentars"⁵⁸. Barth zitierte häufig das Diktum Kohelets "Gott ist im Himmel und du auf Erden"⁵⁹; die Konsequenz, die Kohelet aus dieser Feststellung zog - "also mach wenig Worte" -, pflegte Barth allerdings ebenso wenig mit zu zitieren wie zu befolgen. Nach dem Urteil Petersons redete Barth trotz aller Ernstnahme der Theologie immer noch zu viele unnütze Worte⁶⁰, er rede, aber man wisse nicht, ob er auch etwas gesagt habe⁶¹. Eine ernstzunehmende *theologische* Aussage kann nach Peterson erst dann zustande kommen, wenn sie auf folgerichtiger Argumentation beruht; diese wiederum verlangt jenen "Sinn für Distinktionen", den Peterson selbst als phänomenologisch Geschulter an den Tag legte und immer wieder von seinen Studenten und Kollegen einforderte.

Über die "begriffliche Unschärfe", die mit der rhapsodischen, "vibrierenden Aufgeregtheit" (Jülicher) des "dialektischen" Barth einherging und schon seinerzeit "als Indiz für ein unsachgemäßes, unordentliches Denken" gewertet wurde, ist in der zeitgenössischen Kritik wie in neueren Untersuchungen viel gehandelt worden⁶². Erik Peterson schlug mit seinen öffentlichen und nichtöffentlichen Kritiken an Barth in eben diese Kerbe und bereitete Barth dabei mit seinen Begriffen und Distinktionen erhebliche Schwierigkeiten⁶³. Rudolf Bultmann sah Peterson gerade darin im Recht, daß dieser auf "die Aufgabe echter theol. Begriffsbildung" aufmerksam mache⁶⁴. Er hat dabei Petersons Intentionen durchaus richtig erfaßt: "Mein Gedanke ist, daß sich die konfessionellen Gegensätze totgelaufen haben", schrieb Peterson selbst, "daß wir uns erst einmal über die Begriffe klar werden müssen, die wir gebrauchen, also: Theologie, Kirche u.s.w.". Er leiste also "Vorarbeit zur Theologie, nicht Dogmatik"⁶⁵. Bultmann suchte bekanntlich dieser Aufgabe nachzukommen, indem er sich begrifflich an die Hermeneutik Heideggers anlehnte⁶⁶. Darüber kam es schon bald zur heftigen und andauernden Kontroverse zwischen ihm und Barth⁶⁷, der sich nicht "an der Stätte der richtigen Begriffe (...) katechisieren" lassen wollte⁶⁸ und auch nicht für den Rest seines Lebens "bei den Phänomenologen eine eindeutige Begrifflichkeit einzukaufen" gedachte⁶⁹. Peterson seinerseits, der hauptsächlich Heidegger für die Auflösung der von Kierkegaard noch "theologisch gemeinten Begriffe in Begriffe von der menschlichen Existenz überhaupt" verantwortlich

58 Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922), in: *Barth*, Vorträge 1922-1925, a.a.O. 65-97; 70 f.

59 Koh 5,1, vgl. Römerbrief II, XIII, 294. Übrigens brachte auch Peterson dieses Wort in Anschlag, wenn es zu verhindern galt, daß man in der Theologie den Menschen "als gleichstarke Komponente Gott gegenüber auftreten" lasse, vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 293.

60 Vgl. Barth an Bultmann, 9.10.1923, a.a.O. 16.

61 Peterson, Ms Antwort Barth.

62 Vgl. *Beinker*, Dialektik, a.a.O. 201 sowie 242 f. Vgl. zum oft geäußerten Vorwurf einer zu sorglosen Begriffsbildung bei Barth auch *van der Kooi*, Anfängliche Theologie, a.a.O. 221 ff.

63 Vgl. Barths ratlose Frage an Bultmann (25.9.1925, 53 f), ob dieser schon Klarheit darüber habe, was Peterson mit Begriffen wie "Akt" und "Vollzug", "konkret", "quo iure" etc. meine.

64 Bultmann an Barth, 19.10.1925, a.a.O. 55; vgl. zuvor schon 23.9.1925, 52.

65 Peterson an Barth, 23.11.1928.

66 Vgl. dazu U. Luck, Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie. Das Problem der ontologischen Konsequenzen der existentialen Interpretation, in: G. Noller (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967 (= Theologische Bücherei, 38), 226-248.

67 Vgl. das Wiederauflackern der Gegensätze um die Verbindlichkeit einer stringenten philosophischen (bzw. existentialen) Begrifflichkeit im Zusammenhang des 1952 veröffentlichten Versuchs Barths, Bultmann zu verstehen: Briefwechsel Barth-Bultmann, 169 ff.

68 Barth an Bultmann, 24.5.1928, 78 (gemeint ist Marburg).

69 Barth an Bultmann, 12.6.1928, 85.

machte⁷⁰, fand Bultmanns Versuch, Heidegger für die protestantische Theologie nutzbar zu machen, "höchst seltsam"⁷¹.

Peterson klagte 1926 im Blick auf die Antworten von Barth und Bultmann zu "Was ist Theologie?", man wolle und könne heute "die Kategorien" nicht mehr sehen; er machte dafür den kapitalistisch-technizistischen Charakter seines Zeitalters verantwortlich: "Das Raffinierte: Wir werden gezwungen, Geld zu verdienen, damit wir verhindert werden, jene Wendung zu vollziehen, wo wir die Kategorien entdecken."⁷² Mit den "Kategorien" meinte Peterson nicht nur Einteilungsprinzipien des Bewußtseins: "Wenn die kategoriale Wirklichkeit nur phänomenalistisch ist und die Ideen nur funktionale Bedeutung haben, dann gibt es überhaupt keine Wirklichkeit", notierte er schon 1919⁷³. Die Jahre nach der Jahrhundertwende waren von vielfältigen Versuchen neuer Kategoriengewinnung, ja geradezu von einer "Inflation des Kategorienbegriffs" gekennzeichnet⁷⁴. Peterson hat hier gewiß manches aus der Lektüre und dem Umgang mit den Göttinger Phänomenologen gewonnen, doch scheint bei seiner ausgeprägten Leidenschaft für "die Kategorien" vor allem Kierkegaard Pate gestanden zu haben. Dieser hatte für sein Verständnis der Kategorien zwar weder eine Definition gegeben, noch eine Kategorientafel aufgestellt⁷⁵, doch verstand er sich selbst zutiefst als ein Denker, der "für die Kategorien ein Auge hat"⁷⁶. Er forderte geradezu das Berechnen des Verhältnisses der Kategorien zueinander⁷⁷, entdeckte selbst Kategorien wie die der "Gleichzeitigkeit" und des "Einzelnen" in ihrer besonderen christlichen Bedeutung und stellte sie in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Dabei dienten ihm diese zentralen Kategorien - so sah es zumindest Peterson - letztlich dazu, althergebrachte Kategorien christlicher Existenz wie die des Heiligen, des Märtyrers bzw. Wahrheitszeugen, des Apostels, des Asketen neu zum Leuchten zu bringen⁷⁸ und gegenüber anderen, z.B. der des "Reformators", abzugrenzen. Wie wir zeigten, ging Peterson auf diesem Weg weiter, über Kierkegaard hinaus oder, wenn man will, noch hinter Kierkegaard zurück⁷⁹. Der weitaus größte Teil seiner Distinktionen bezieht sich auf spezifisch theologische Kategorien, die er dem Neuen Testament und den Schriften der Kirchenväter entnahm. "Der Apostel, der Prophet, der Charismatiker und der Mystiker", so schrieb er in der Streitschrift gegen Althaus, "sind für mich nicht mannigfaltige religionspsychologische Typen, sondern theologische (dogmatische) Kategorien."⁸⁰ Diese in der Offenbarung Gottes begründeten theologischen Einteilungen lassen sich nicht in allgemeine philosophische Begriffe überführen.

70 Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie, 13.

71 Vgl. ebd. 14 Anm. 5.

72 Vgl. Notizen zur Antwort an Karl Barth.

73 Tagebucheintragung, 12.4.1919.

74 Vgl. H.M.Baumgartner/G.Gerhardt/K.Konhardt/G.Schönrich, Art. Kategorie, Kategorienlehre, in: Historisches Wörterbuch zur Philosophie Bd.4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 714-775; 756.

75 Vgl. Diem, Existenzialektik, a.a.O. 29. Diem untersucht im folgenden Kierkegaards Bemühen um den Ursprung der Kategorien im Blick auf die von Aristoteles bestimmten "Logischen Untersuchungen" zum Kategorienbegriff Adolf Trendelenburgs (Berlin 1840). Für Kierkegaards Kategorienbegriff ist nach Diem kennzeichnend, daß es sich hier um "Abkürzungen des Daseins" (und nicht des Seins) im Begriff handele (vgl. ebd. 34): "Kierkegaards Kategorien sind keine Seinskategorien für das Denken, sondern Daseinskategorien, d.h. Kategorien, in denen man nicht nur denkt, so gewiß man das auch tut, sondern innerhalb derer man sich hält - in denen man existiert."

76 Unwissenschaftliche Nachschrift II, 265.

77 Vgl. ebd. 149.

78 Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie, 13.

79 Vgl. dazu oben Kap. IV.6.

80 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 286.

Die Betonung dieser konkreten Formen der Nachfolge bei Peterson war es auch, die den einen oder anderen Anhänger Barths nachdenklich werden ließ⁸¹. Für den Karl Barth des Römerbriefs II unterlagen ja auch diese kategorialen Konkretionen alle der großen Negation im Gegenüber zum ganz anderen Gott und seiner - vom Menschen aus gesehenen unmöglichen - Möglichkeiten. Nicht zuletzt durch den stark transzendental-idealistischen Einschlag des Interpretationsansatzes vom Römerbrief II verschob Barth die Bedeutung der Kierkegaardschen Begriffe "zuungunsten" ihrer "existenziellen Intentionen stark ins Transsubjektive, Theozentrische"⁸². Der Einzelne Barths ist nicht mehr der konkrete Einzelne Kierkegaards, sondern "der ewige Einzelne, das Existentiell-Wirkliche", das reine, transzendente Ich⁸³. "Barth hat in R II praktisch auf der ganzen Linie die Kierkegaardschen Kategorien umgedreht, so daß vom 'echten' Kierkegaard praktisch nichts mehr übrig bleibt."⁸⁴ In der Folgezeit hat Barth Kierkegaard samt dessen existentiellen Ansatz aus seiner Theologie ausgeschlossen, da ihm dieser Ansatz insbesondere auch in der Fortführung durch die existentielle Interpretation als eine verkappte Form von natürlicher Theologie erschien⁸⁵. Dadurch war in der Sicht Petersons aber die Frage nach der konkreten christlichen Existenz, die Kierkegaard zu Recht gestellt hatte, nicht beantwortet: "Aber daß, wenn man Kierkegaard von der Dogmatik fernhält, damit das von Kierkegaard so eindrücklich gestellte Problem der Existenz noch nicht gelöst ist, das bleibt meine Überzeugung."⁸⁶

Petersons Auslegung z.B. des Römerbriefs, mit dem Ziel einer konkreten und kategorialen Bestimmung seiner Begriffe, führte darum zu ganz anderen Ergebnissen, als es bei Karl Barth 1922 der Fall war. Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, warum Peterson Barths Römerbriefkommentar gar nicht erst zu lesen vermochte. Barth ging es kaum um die Entdeckung und Entfaltung der konkreten (auch historischen) Bedeutung der paulinischen Terminologie und Theologie im einzelnen. Er konnte seine damals bevorzugten und zudem noch in ein quasi-idealistisches Denkraster eingespannten abstrakten Gegensätze von Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit, Unmöglichkeit und Möglichkeit, Nein und Ja anlässlich ganz verschiedener Ausführungen des Apostels anführen, um die von ihm behauptete paulinische Grundintention, die Einschärfung der "Todeslinie", des "unendlichen qualitativen Unterschiedes" zwischen Gott und Mensch, immer wieder zu verdeutlichen. Diesseits wie jenseits dieser Linie verblassen im "Römerbrief" Barths alle Unterschiede und Abstufungen: Jude, Heide und Christ sind lediglich anschauliche und damit in ihrem besonderen Verhältnis zueinander theologisch irrelevante Erscheinungsformen des Menschen schlechthin im Gegenüber zur Unanschaulichkeit Gottes.

Schon Kierkegaard hatte seine damalige Zeit beklagt als eine solche, "in der man eigentlich alle entscheidenden religiösen Kategorien abgeschafft und alles in die Kategorie des menschlichen Geschlechts hinabgedrückt hat"⁸⁷. In eben *dieser* Linie des Denkens Kierkegaards lag nun auch Petersons Kritik an Barth. Er fand immer wieder, daß in Barths Exegesen vorgefaßte allgemeine Ideen die Sicht für den konkreten Sinn eines neu-

81 Vgl. als Beispiel das Bekenntnis Hächlers, oben S. 104.

82 *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 238.

83 Vgl. *Bakker*, Krisis, a.a.O. 99.

84 Ebd.

85 Vgl. z.B. Nachwort zur "Schleiermacher-Auswahl", a.a.O. 302 f.

86 Existentialismus und protestantische Theologie, 14.

87 Das Buch Adler, 26.

testamentlichen Textes versperrten⁸⁸. Barths dialektische Theologie war in seinen Augen eine Theologie des "überhaupt", in der nicht konkret gefragt und nicht konkret geantwortet wird⁸⁹. In der Frage nach dem Menschen "überhaupt" gegenüber Gott "überhaupt" werden alle Konkretionen der Inhalte der Offenbarung wie der verschiedenen Art und Weise, in der diese Offenbarung das Leben der Menschen trifft, nivelliert. "Konkret!" ist darum Petersons "Lieblingswort"⁹⁰, das er nicht nur in "Was ist Theologie?", sondern immer wieder in seinen damaligen Vorlesungen und späteren Publikationen der dialektischen Rede von Gott und Mensch "überhaupt" entgegensetzt. Diese Vorliebe für das Konkrete gegenüber den abstrakt-prinzipiellen Sichtweisen von Prolegomena äußert sich schon 1912 im ersten Tagebuch Petersons⁹¹ - also zehn Jahre, bevor Barth schrieb, mit den Prolegomena sei vielleicht schon alles gesagt⁹².

"Haben Sie Klarheit darüber, was (...) er unter 'konkret' versteht?" rätselte Barth gegenüber Bultmann⁹³. Aufschluß darüber gibt eine Zusammenstellung von Themen, bei denen Peterson gegenüber einem abstrakten Verständnis das konkrete forderte: Mit der Option für das "Konkrete" meinte er beispielsweise die konkreten Erscheinungsformen von Kirche, Dogma und Theologie, in denen sich das konkrete Ärgernis Christi fortsetzt⁹⁴; er forderte Aussagen über die konkreten Inhalte des Glaubens statt den Rückzug auf einen Glauben als gläubige Haltung überhaupt⁹⁵; er betonte die Befreiung von der Erbsünde und vom Gesetz "im konkreten Moment" der Taufe, statt sie als abstrakte, zeitlose und theoretisch-prinzipielle Erlösung zu verstehen⁹⁶; es ging ihm z.B. darum, daß in Röm 8,11 nicht vom "Geist überhaupt", auch nicht vom "Geist Gottes überhaupt", sondern vom "Totenerwecker-Geist" die Rede sei⁹⁷; ihn interessierte die konkret geübte Nachfolge (im Mönchtum) gegenüber dem Gerede von Nachfolge "überhaupt", das konkrete Wahrheitszeugnis (im Martyrium) gegenüber dem Zeugnis "überhaupt", die konkreten Formen christlichen Dienstes am Nächsten gegenüber einem abstrakten Verständnis des "Dienstgedankens" überhaupt⁹⁸, die Wahrheit der Person Jesu Christi statt der

88 So hat sich Peterson in seiner Vorlesung über den 1. Korintherbrief, als er über die rechtliche Bedeutung der in 1. Kor 15,15 aufgeführten "Zeugen" handelte (Ms S.283), einmal kritisch auf Barths Auslegung dieses Verses in der Schrift "Die Auferstehung der Toten" (München 1924) bezogen: "So sagt Barth in seiner Schrift: Die Auferstehung der Toten auf S.81, es gehe Paulus in vs 5-7 nicht darum, eine möglichst große Zahl von Zeugen zu nennen, um den historischen Beweis zu führen, nicht zur Bestätigung des Faktums der Auferstehung würden sie genannt, sondern zur Bestätigung dafür, daß die Begründung der Gemeinde auf nichts anderes zurückgehe als eben auf Erscheinungen des Auferstandenen. Man braucht nur sich den ganzen Abschnitt noch einmal in aller Ruhe vorzulesen, um zu erkennen, daß das eine vollkommen willkürliche Exegese ist. Hier werden Zeugen mit Namen aufgeführt, und Paulus entrüstet sich darum so sehr bei dem Gedanken der Leugnung der Totenauferstehung, weil er sich in seiner Ehre als Zeuge beleidigt fühlt."

89 Vgl. Was ist Theologie?, 12 f.

90 So Benno von Wiese, Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 124.

91 "Man meint, wenn man sich auf Funktionen und Begriffe stürzt, habe man schon alles und doch steht man erst im Vorhof. Es kommt nicht darauf an, daß wir lieben, sondern daß wir konkret lieben." Tagebucheintragung, 12.7.1912. Schon in dem eingangs häufiger erwähnten Brief an die Mutter (vom 12.2.1911) betont Peterson das "Konkrete" des christlichen Glaubens.

92 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), a.a.O. 175.

93 Barth an Bultmann, 25.9.1925, 53.

94 Vorlesung Thomas von Aquin, 10. Vorlesung.

95 Vgl. Was ist Theologie?, 38 f. Vgl. dazu Peterson im Brief an Barth, 8.11.1926: "Hirsch meinte, wir dürften als Protestanten uns nicht darauf einlassen, unsern Glauben zu definieren. Dann seien wir den Katholiken von vornherein unterlegen."

96 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 7,6.

97 Vgl. ebd. zu Röm 8,11.

98 Vgl. ebd. zu Röm 6,19 (gegen Schlatter), vgl. näher dazu oben S. 368.

Wahrheit überhaupt⁹⁹, die konkreten eschatologischen Inhalte christlicher Hoffnung statt der Hoffnung überhaupt¹⁰⁰; demzufolge bevorzugte er dann auch eine konkret eschatologische Auslegung der Schrift statt einer abstrakt-moralischen: "Es kann und darf sich bei der Auslegung der Hl.Schrift niemals darum handeln, eine abstrakte Wahrheit oder eine moralische Forderung in den Worten Jesu zu finden, wozu bedürfte es da noch der Hl. Schrift, da wir der abstrakten Wahrheiten und moralischen Forderungen auch ohne die Bibel inne werden? Nein, es handelt sich um eine konkrete, d.h. um eine auf Christus und seine Verkündigung bezogene Wahrheit und damit auch um keine moralische, sondern um eine christliche Forderung an uns."¹⁰¹

Exkurs 19: Konkrete Theologie des Judentums

Besonders deutlich wird der Unterschied zwischen Barths abstrakter und Petersons kategorial-konkreter Schriftinterpretation in ihrer jeweiligen Ausdeutung des Juden-Heiden-Verhältnisses im Römerbrief. Barth war grundsätzlich am Verhältnis zwischen Gott und Mensch interessiert. Man könnte sagen, seine Auslegungsstrategie richtete sich nach Paulus' wiederholtem Ausruf "o Mensch!" (vgl. Röm 2,1; 9,20). Damit ist nach Barth das Wichtigste gesagt, nämlich der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch¹⁰², denn "Mensch ist Mensch und ist in der Menschenwelt"¹⁰³. Wenn Paulus im Römerbrief von den Juden spricht, so wird "Jude" von Barth als Symbol des religiösen Menschen schlechthin verstanden, wie es auch der Heide und der Christ sind. "Israel" wird durchgehend als Bild für die Kirche gesehen, freilich nicht in der traditionellen Weise einer eschatologischen Typologie, sondern in einer negativen Form, in der auch "Kirche" nur Symbol für die "Welt der Religion" ist, "Verkörperung der letzten menschlichen Möglichkeit diesseits der unmöglichen Möglichkeit Gottes"¹⁰⁴. Auch hier geht es um nichts anderes als das Gegenüber "Gott und der Mensch"¹⁰⁵.

Peterson hielt solche predigend-erbaulichen Identifizierungen von Juden, Heiden und Christen für theologisch unzulässig: "Von Luther bis Kutter, von Calvin bis Barth wird der Römerbrief (...) immer so ausgelegt, daß man das, was der Apostel Paulus in den ersten Kapiteln über die Sünde bei Juden und Heiden ausführt, ohne jedes weitere dialektische Bedenken im Schema einer ganz predigerhaften Erbaulichkeit ohne weiteres auf die Christen überträgt. Man macht sich aber dabei nicht klar, daß erbaulich moralische Identifizierungen noch lange nicht eine solide Grundlage für theologische Identifizierungen abgeben können."¹⁰⁶ Peterson hat durchaus zugegeben, daß in einigen Passagen des Römerbriefes (z.B. Ende des 1. und Anfang des 2.Kapitels) hinter der nur noch schwach konturierten Gestalt des Heiden "die Gestalt des Menschen überhaupt sichtbar wird"; es sei eine Frage des "exegetischen Taktes", inwieweit der Exeget dieser Tendenz in seiner Auslegung Raum geben dürfte¹⁰⁷. Peterson meinte dann angesichts des "o Mensch" in Röm 2,1, es ginge hier um "Jude und Heide in ihrer relativen Gleichheit vor dem Evangelium", aber das heiße nicht, daß nun "alle kategorialen Besonderheiten von Heiden und Juden" in die Größe der Menschheit aufgehoben sind¹⁰⁸. Schon das "zuerst" (*proton*) von Röm 2,9.11 wehre einer solchen Auflösung kategorialer Unterscheidungen. Um diese "kategorialen Besonderheiten"

99 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 208 (zur Pilatusfrage).

100 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 2,5 (Ms S. 72); Röm 8,24 f (Ms S. 224) bezüglich der Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes als des Herrschers und der *doxa* im Zusammenhang der Leibesverkörperung.

101 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 6,38 (Ms S. 167).

102 Vgl. Römerbrief II, 340.

103 Ebd. 31.

104 Ebd. 316.

105 Vgl. ebd. 317.

106 Vgl. 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,12.

107 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,32, Ms S. 64.

108 Vgl. ebd. zu Röm 2,1, Ms. S. 65; Peterson vermutete, daß Paulus hier eine ältere Quelle überarbeitet habe. Vgl. auch zum Unterschied zwischen einer Einheit aus der menschlichen Natur und einer Einheit aus der Gnade des Kyrios: Kirche aus Juden und Heiden, 272. In der Auslegung von Röm 3,9 ff meint Peterson, hier sei die Gleichstellung von Heiden und Juden vom Standpunkt "einer radikalen Apokalypitik" bzw. einer fast gnostischen Metaphysik bedingt (vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, Ms. S. 102 ff).

und insbesondere das "proton" der Juden zu erfassen, hat Peterson immer wieder sein ganzes "Distinktionsvermögen" aufgewendet, übrigens nicht nur in der Exegese des Römerbriefes¹⁰⁹. Es gehört zu den Grundeinsichten seiner Theologie, daß "nicht 'die Menschen überhaupt' im Sinne des bloßen Abstraktionsbegriffs" das Gegenüber und die Empfänger des Evangeliums sind, "sondern die Menschen, die konkret entweder als Juden oder als Heiden in dieser Welt da sind"¹¹⁰.

Schon in den 20er Jahren hielt Peterson es für "eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie der Gegenwart, sich über die Bedeutung Israels theologisch klar zu werden"¹¹¹; seiner Ansicht nach ist "eine richtige theologische Einschätzung und Beurteilung des Jüdischen das sicherste Kennzeichen für den Zustand der jeweiligen Theologie"¹¹². Er hielt es für ganz ungenügend, die Religion Israels nur im Kontext der Religionsgeschichte des Alten Orients zu studieren, vor allem, weil "die Juden noch heute in unserer Mitte weilen" und "in allen christlichen Ländern der Erde es noch heute eine Judenfrage gibt, der man ohne theologische Überlegungen überhaupt nicht beikommen kann". Alle Versuche einer politischen oder rassentheoretischen Lösung dieser Frage seien darum notwendig zum Scheitern verurteilt¹¹³. Peterson hielt es so für sehr wichtig, daß sich die christlichen Theologen der Judenfrage nicht entziehen, denn nur von der Theologie her könne festgehalten werden, daß das Problem des besonderen Charakters und der Widerstandskraft des jüdischen Volkes nicht nach menschlichen Maßstäben zu messen und zu "lösen" sei, sondern in der Erwählung durch Gott begründet, dadurch aber der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen ist. Wenn die christlichen Theologen ihre Augen vor diesen Fragen verschlossen und aus wohlmeinender Toleranz und Objektivität die Behandlung des Judentums allein der Judaistik oder der Religionswissenschaft anheimstellten, würde man indirekt einer Lösung der Frage des Judentums "mit irgend einer paganen Metaphysik" Raum geben, warnte Peterson. Er fand es erstaunlich und erschreckend, daß die Universitätstheologie nun gerade in dem Moment "das geflüssentliche Übersehen" der Judenfrage als theologisches Problem übe, "wo grade die völkische Bewegung im politischen und geistigen Leben deutlich macht, daß hier überhaupt ein Problem vorliegt"¹¹⁴. Man könne "die Kritik der Völkischen am jüdischen Volk - speziell seit dem Tode Jesu - nicht durch religionsgeschichtliche Aufklärung oder durch eine abweichende politische Überzeugung zum Schweigen bringen". Nötig sei eine theologische Betrachtungsweise, die die Erfüllung des jüdischen Schicksals an Jesus ins Zentrum stelle¹¹⁵.

Peterson ging ganz fraglos davon aus, daß die Juden eine Sonderstellung unter den Nationen einnehmen. Selbst wenn sich einmal "alle Nationen in den allgemeinen Brei einer Güter erzeugenden oder Güter verbrauchenden Menschheit" auflösen würden, bliebe der "Unterschied zwischen den Juden und den zur Menschheit gewordenen Heiden noch bestehen"; dieser Unterschied stamme aus dem Willen Gottes und werde "die Menschen vor dem völligen Versinken in die

109 Vgl. z.B. auch Zeuge der Wahrheit, 208 ff, zur je besonderen Situation von Juden und Heiden gegenüber dem Königtum Jesu Christi.

110 Zeuge der Wahrheit, 177.

111 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 9,7 ff, Ms S. 260.

112 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 5,45, Ms. S. 300.

113 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 9,7 ff, Ms S. 260. Vgl. auch Die Kirche aus Juden und Heiden, 291 Anm. 28: "Die Schicksale der Juden in der politischen Welt sind letztlich nicht aus der politischen, sondern aus der theologischen Sphäre zu begreifen."

114 Vorlesung Johannes-Evangelium (SS 1927, SS 1929), a.a.O. Ms S. 302. Peterson bezieht sich hier darauf, daß 1923 das von Hermann Strack 1883 gegründete Berliner Institutum Judaicum, dessen Zweck neben der Herausgabe gelehrter Schriften (z.B. Stracks "Einleitung in den Talmud") besonders in der Judenmission bestand, der Theologischen Fakultät eingegliedert wurde, hier aber "fortan rein wissenschaftl. Charakter tragen und einen Ersatz für den fehlenden Lehrstuhl an der Berliner Universität für die Wissenschaft des Judentums darstellen" sollte (Art. Institutum Judaicum, in: Jüdisches Lexikon, begr. v. G. Herlitz/ B. Kirschner, Königstein 1982, Nachdruck der 1. Aufl. v. 1927, 26). Hauptziel war nun die Erforschung des nachbiblischen und modernen Judentums. Peterson empfand die Umwandlung dieses Instituts aus einer "christlichen theologischen Anstalt", "die sich die christlich theologische Behandlung des jüdischen Problems zur Aufgabe gestellt hatte", in eine - polemisch gesprochen - "Rabbinerschule" als "Schande", zumal auch noch ein christlicher Alttestamentler, nämlich Hugo Greßmann, dafür verantwortlich zeichnete. In Petersons Augen war das ein deutliches Eingeständnis, daß man nicht mehr wisse, was Theologie sei (vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 5,45, Ms S. 301). Das Institut stellte übrigens 1933 seine Arbeit ein; H. Greßmann war schon 1927 verstorben (vgl. Art. Institutum Judaicum Delitzschianum, in: Encyclopaedia Judaica Bd. 8, Jerusalem 1971, 1408).

115 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, ebd.

Immanenz der Menschheit noch einmal bewahren"¹¹⁶. In seiner Auslegung von Röm 9-11 "Die Kirche aus Juden und Heiden", die im Sommer 1932 auf den Salzburger Hochschulwochen vorgetragen und im Jahr 1933 gedruckt und veröffentlicht wurde, hat Peterson einen ersten Beitrag zu einer theologischen Betrachtung der Juden im Unterschied zu Heiden und Christen versucht. Er betonte die besondere, unaufhebbare Würde des Juden gegenüber den auf den "edlen Ölbaum" nur aufgepfropften Heiden: Die Heiden, die vom Glauben abfallen, werden weniger als die Juden und verfallen "in einem Maße der Verwilderung und der Substanzlosigkeit, das den Juden unmöglich ist"¹¹⁷. Peterson nannte aber auch bestimmte Eigenarten der Juden, wie das "Eifern", das sich nicht nur auf Gott richte, sondern die Juden auch "in die Politik, in den Sozialismus, den Pazifismus, in die Publizistik" dränge¹¹⁸, ihren irdischen Reichtum¹¹⁹ und ihre "Hysterie"¹²⁰. "Zweideutig" sei die Existenz der Juden: Im Blick auf die Väter sind sie Geliebte, im Blick auf das Evangelium Feinde, erkläre Paulus in Röm 11,28¹²¹. Peterson hat alle diese Charakteristika - die Frage, ob sie zutreffen, soll hier nicht diskutiert werden - theologisch verstehen wollen: als Folge der besonderen Erwählung der Juden und der an sie ergangenen Verheißungen, die jedoch nicht an ihr Ziel gelangten, weil die Juden über Jesus, dem Fels und Fundament des Glaubens, zu Fall kamen¹²². Solche Aussagen über das Wesen der Juden haben den (wenn auch von seinem Glauben distanzierten) Juden Karl Löwith urteilen lassen, das "geistvolle Buch" entbehre nicht eines "christlich-antisemitischen Tons"¹²³. Gewiß finden sich in Petersons Aufzeichnungen und Veröffentlichungen etliche negativen Aussagen über die Juden, doch sind sie weder im Sinne einer rassistischen¹²⁴, noch einer moralischen Diskriminierung¹²⁵ zu verstehen. Peterson versuchte dem Antisemitismus freilich auch nicht durch humanitäre Appelle zu begegnen. Seine Hauptaussage war, daß die Juden als auserwähltes Volk Gottes immer als festumrissene Größe im Leben der Völker greifbar sein werden und daß keine Macht der Erde sie wird überwinden können¹²⁶: "Keine Macht der Welt wird das Judentum ausrotten können", sagt und schreibt er in den Jahren 1927/28 bzw. 1932/33¹²⁷. Die endgültige Entscheidung Gottes

116 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 2,9 f, Ms. S. 74.

117 Vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 282. Kritisch zu Petersons Paraphrase von Röm 11,19: "Der Jude, der nicht an Christus glaubt, gehört immerhin noch zu dem edlen Ölbaum Gottes" hat sich jetzt F.Refoüé geäußert, vgl. Cohérence ou Incohérence de Paul en Romains 9-11, in: Revue biblique 98 (1991), 51-79; 73 f.

118 Vgl. ebd. 267.

119 Vgl. ebd. 247.

120 Vgl. ebd. 279.

121 Vgl. ebd. 284.

122 Vgl. dazu ebd. 264. Vgl. schon Tagebucheintragung, 14.6.1920: "Gerade weil den Juden Gott offenbart wurde, gerade um dieser Realität Gottes in ihrem Leben willen, wurden sie auch ihrem Charakter nach Realisten, ihrem Beruf nach 'Händler'."

123 Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, a.a.O. 94. Noch schwerere Vorwürfe lösten folgende Sätze Petersons im "Zeugen der Wahrheit" (177, in Auslegung von Mt 10,22) aus: "Die Juden werden als Verfolger der Kirche von Jesus zuerst genannt, und von ihnen wird am meisten gesprochen, denn der Jude ist in einem anderen und ursprünglicheren Sinne ein Feind Christi als der Heide. Es ist eine Tatsache, daß an allen Verfolgungen der Kirche von den Zeiten der Apostel bis zum heutigen Tage die Juden Anteil gehabt haben." Georg Eisler schrieb dazu aus dem Exil: "Gerade weil ich Ihre Gesinnung kenne, und weil heute so viel gegen die Juden geschrieben wird, hat es mich geschmerzt, aus Ihrem Mund nur von den Juden als den Feinden und Verfolgern der Kirche zu hören." (An Peterson, 5.2.1937).

124 In seiner Kirchengeschichtsvorlesung (WS 1922/23) zitierte Peterson einmal mit Genuß die Polemiken Paul de Lagardes gegen August Neander, brach das Zitat aber ausdrücklich dort ab, wo sich die Polemik Lagardes gegen Neander als Juden zu richten begann. Vgl. auch in der "Kirche aus Juden und Heiden", 276, die Bemerkung, Paulus verberge seine jüdische Abkunft "nicht einmal vor den Heidenchristen in Rom mit all ihren möglichen antisemitischen Instinkten".

125 Vgl. dazu Petersons philologisch-liturgiehistorische Studien zur "perfidia judaica" des alten Karfreitagsgebetes (vgl. Bibl.Nr. 104), in denen er nachzuweisen sucht, daß der ursprüngliche Sinn von "perfidia" nicht "Treulosigkeit" oder "Perfidie" im moralischen Sinne meinte, sondern schlicht den "Unglauben" der Juden ansprach.

126 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 9,7 ff, Ms. S. 259: "Kein Volk der Erde kann sich die Macht Israels aneignen. (...) Die Macht Israels aber ist auf das Reich des Menschensohnes übergegangen, der sanftmütig und von Herzen demütig war. (...) Wo aber die Völker der Erde meinen mit ihren Reichen Israel überwinden zu können, da werden sie einen Mißerfolg erleben. Mit den Juden wird keine Macht auf Erden fertig, wohl aber der vom Himmel kommende Menschensohn."

über das Schicksal seines ungläubigen Volkes stehe noch aus: "Synagoge und Ekklesia gehören vielmehr bis zum Jüngsten Tag zusammen"¹²⁸; die Prärogative Israels sei nicht erloschen, die Bekehrung Israels werde im Römerbrief in Aussicht gestellt und werde "für den Kosmos und für die Heiden eine noch größere Bedeutung haben" als sein Straucheln¹²⁹.

Petersons Schrift "Die Kirche aus Juden und Heiden" ist nicht nur des christlichen Antisemitismus bezichtigt worden, sondern auch ganz im Gegenteil gelobt worden als die "überzeugendste Absage an die Wurzel des Antisemitismus, die der deutsche Katholizismus im Jahre der Machtergreifung Hitlers hervorbrachte"¹³⁰. 1936 hat er noch einmal diese Gedanken seiner Römerbriefvorlesung von 1927/28 in einem eigenständigen Aufsatz zusammengefaßt¹³¹. Hier schloß er mit dem Appell, daß man in der Gegenwart nicht nur den Gegensatz zwischen Jude und Heide wieder entdecken solle, sondern auch "Christus, der zwischen den zwei Völkern der Juden und Heiden am Stamme des Kreuzes aufgehängt ist"; ihn gelte es zu zeigen "in dieser unserer Kirche, die aus Juden und Heiden berufen ist"¹³². Je intensiver er sich mit dem Phänomen des antiken Judentums befaßte, desto deutlicher sah er die Bedeutung der Juden nicht nur als Gegenüber zur Kirche, sondern auch als konstitutive Größe in der Kirche. In den Notizen einer Arbeitsmappe zum Thema "Juden" meinte er, der Antisemitismus hänge damit zusammen, "daß die Kirche nur noch aus Heiden besteht" und die "alte judenchristliche Eschatologie (...) ins Abstrakt-Moral-Asketische umgedeutet" worden sei¹³³.

Peterson sah in den 20er Jahren für sein Bemühen, zu einer christlich-theologischen Betrachtung des Judentums zu gelangen, nicht sehr viele unmittelbare Vorläufer. Zwar hätten im Bereich der Geschichtsphilosophie, Soziologie, Politik und Nationalökonomie immer wieder einzelne Vertreter auf eine theologische Betrachtung des jüdischen Volkes gedrängt - Peterson nannte Max Weber und Werner Sombart - doch seien diese Ansätze alle "etwas dilettantisch geblieben, weil sie nicht aus dem Zentrum der christlichen Theologie gekommen sind". Eine Ausnahme bildete in Petersons Augen Léon Bloy mit seiner Schrift "Le Salut par les Juifs"¹³⁴. Dieser Versuch einer theologischen Deutung des Judentums hat Peterson vermutlich am meisten inspiriert¹³⁵; freilich verfiel er selbst nicht in den drastischen und pathetischen Tonfall Bloys.

Karl Barth stieß in den 30er Jahren auch zu einer Theologie des Judentums vor, nachdem er sich in der "Christlichen Dogmatik im Entwurf" (1927) noch auf eine theologische Betrachtung des *alten* Israel beschränkt hatte. F.-W. Marquardt sieht diese Entdeckung des nachchristlichen Judentums als Thema der Theologie "spektakulär" zum ersten Mal in einer Adventspredigt Barths vom 10. Dezember 1933 in Erscheinung treten¹³⁶. Die Unterscheidung von Jude- und Nicht-Jude-Sein habe hier und in der Folgezeit "die Qualität eines Letztbegründenden, über das hinaus das Denken der Theologie nicht geht"; sie sei Bestätigung für das "Concretissimum" der Denkform Barths¹³⁷. Barth dürfte zum Zeitpunkt dieser Wende Petersons Römerbriefexegese "Die Kirche aus Juden und Heiden" schon gekannt haben. Peterson hatte sie ihm nämlich im Herbst 1932 zugeschickt und der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß Barth gegen dieses Buch nicht viel

127 Die Kirche aus Juden und Heiden, 261. Dieser Satz findet sich auch schon in der Vorlesung (WS 1927/28), Ms S. 286.

128 Vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 261.

129 Vgl. ebd. 279.

130 R.Lill, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hrsg. v. K.H. Rengstorff/S.v. Kortzfleisch, Bd. 2, Stuttgart 1970, 410. Vgl. zur Wirkungsgeschichte auch unten S. 772.

131 Vgl. Bibl. Nr. 100.

132 Vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden (Aufsatz, vgl. Bibl. Nr. 100), 886.

133 Vgl. zu diesem Umdeutungsprozeß auch: Die Kirche, 413 f; hier aber wird diese Umdeutung noch als legitime Konsequenz der Wendung zu den Heiden gesehen. Vgl. zu Petersons historischen Forschungen zum Judentum oben Kap. VI.3.b.

134 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 5,54, Ms S. 302 f. Bloys Schrift erschien zuerst in Paris 1892.

135 So trägt auch Bloy die Ansicht vor, die Wiederkunft des Herrn hänge von den Juden ab, vgl. Das Heil durch die Juden, in: ders., Das Heil und die Armut, Heidelberg 1953, 354. Peterson kommt auf Bloys Schrift auch einmal in der Untersuchung zur "perfidia judaica" (a.a.O. 296) zu sprechen, da auch dieser das Karfreitagsgebet zitiert (vgl. Das Heil durch die Juden, ebd. 353) und, so meint Peterson, falsch übersetzt.

136 Vgl. Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, I), 82 f.

137 Vgl. ebd. 90. Vgl. zu diesem Thema auch B. Klappert, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israel-lehre Karl Barths, München 1980 (= Theologische Existenz heute, 207).

einzuwenden haben würde¹³⁸. Am 2. November 1935 hat Barth mit großer Zustimmung vermutlich Petersons Vortrag über die "Kirche aus Juden und Heiden" im Basler Benouillanum gehört¹³⁹. Als er dann 1942 in seiner "Kirchlichen Dogmatik" das Problem des Judentums theologisch vertiefte, hat er wiederholt auf Petersons Büchlein verwiesen und zwar positiv vor allem im Blick auf die bleibende Erwählung der Juden und die Zweitrangigkeit der Heiden, kritisch nur im Blick auf einige Detailfragen¹⁴⁰. Die Vermutung legt sich nahe, daß in dieses ab 1933 von Barth entwickelte "Concretissimum" der Unterscheidung von Juden und Heiden auch Anregungen von Peterson eingegangen sind.

Konkretheit gewinne die Theologie grundsätzlich in ihrem Verwiesensein auf das Dogma, denn dieses sei der "objektive und konkrete Ausdruck" dafür, "daß Gott in der Menschwerdung den Menschen auf den Leib gerückt ist", schrieb Peterson in "Was ist Theologie?"¹⁴¹. Eine am Dogma orientierte Theologie sei darum auch eine konkrete Theologie. So ist auch Karl Barths Weg zur "Kirchlichen Dogmatik" zugleich der Weg zu einer "konkreten Theologie"¹⁴² oder, was hier dasselbe ist, von einer Theologie der *Möglichkeit* zu einer Theologie der *Wirklichkeit*. Als er diese Theologie der konkreten Inhalte erreicht hatte, lehnte er selbst auch eine "existenziale Theologie" ab, die sich zunächst darüber Klarheit verschaffen wolle, "um was es sich im menschlichen Dasein überhaupt und als solchem und in dessen existenziellem Betroffensein im allgemeinen handeln könne und müsse"¹⁴³, und forderte eine Sicht- und Redeweise, die primär gegründet sei "im Verhältnis zu einer *besonderen*, konkreten und also bestimmten und bestimmaren Wirklichkeit und erst von daher, sekundär verallgemeinernd, abstrahierend, im Blick auf Wesen und Sinn dessen, wozu er sich in Beziehung findet"¹⁴⁴.

e) Artikulationsweisen Gottes und des Menschen

i) Theologie als Rede von Gott oder als Argumentation aufgrund der Glaubensartikel?

"Was ist Theologie?" ist als eine Topologie der Theologie innerhalb der geordneten Vielfalt religiöser und geistiger Vollzüge der Kirche zu betrachten. Peterson machte es Barth

138 Vgl. Peterson an Barth, 15.10.1932, sowie 27.10.1932; in diesem letztgenannten Brief entschuldigt Peterson diese "anspruchslose kleine Arbeit" als "eine populäre Exegese (...) mit wenig Spekulation", die kaum ein "Beitrag zur Förderung der Theologie" sein werde. Diese Charakterisierung ist ein glattes Understatement.

139 Vgl. dazu oben S. 530 f.

140 Vgl. Kirchliche Dogmatik II/2. Die Lehre von Gott, Zürich 1942, 1974⁵, 249: Barth zitiert Petersons Diktum, daß keine Macht der Welt die Juden werde ausrotten können; 253: Barth kritisiert, daß Peterson hinter den "etwas von der göttlichen Bitterkeit" atmenden Formulierungen von Röm 9, 24 f "die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge" empfindet, (vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 263); 270: Barth ist nicht damit einverstanden, daß Peterson Röm 10,4 f vom Gegensatz zwischen christlicher und jüdischer Gerechtigkeit her versteht, (vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 268 ff); 279: Barth meint gegen Peterson, daß Röm 10,17 nicht nur eine "überleitende Zwischenbemerkung" sei; 307: Barth referiert Petersons Deutung der Eifersucht Israels; 319: Barth stimmt Peterson darin zu, daß die These "Jene Zweige wurden ausgehauen, damit ich eingepfropft werde" (Röm 11,19) die "typische Antwort des Heiden" sei, "der in der Kirche das Mysterium der Kirche aus Juden und Heiden nicht kennt" (vgl. Kirche aus Juden und Heiden, 282); 321: Barth referiert zustimmend Petersons These, daß vom Glauben abfallende Heidenvölker stärker verwirren als es den Juden je möglich wäre.

141 Vgl. Was ist Theologie?, 28, vgl. dazu auch oben S. 353 f, 540, unten Kap. X.5.

142 Vgl. die Untersuchung der Theologie von Barth und Gogarten, die P.Lange unter der Fragestellung "Konkrete Theologie?" a.a.O. vorgenommen hat.

143 Barth, Nachwort zur "Schleiermacher-Auswahl", a.a.O. 299 (Hervorhebung von mir).

144 Ebd. 308.

und Bultmann zum Vorwurf, 1. daß sie es als Selbstverständlichkeit voraussetzten, die Theologie habe "die Aufgabe (...), von Gott zu *reden*", und 2. daß bei ihnen dieses Reden "von etwas" offenbar als die einzige religiöse und geistige Möglichkeit des Menschen angesehen werde¹⁴⁵.

Barth wie Bultmann verbanden mit dieser Definition der Theologie als "Rede von Gott" einen viel zu weitgreifenden Anspruch, kritisierte Peterson. Bei Barth zeige sich dieser Anspruch in der Weise, daß "von Gott reden" eigentlich bedeuten müßte, Gottes menschengewordenes Wort zu reden¹⁴⁶, bei Bultmann, daß "von Gott reden" heißen müßte, aus Gott bzw. aus einer Existenz zu reden, die außerhalb Gottes gar nicht vorhanden sei¹⁴⁷. Beide Vorstellungen orientieren sich also an Jesus Christus als dem Wort Gottes und fordern vom Theologen christusähnliche Funktionen - bei Barth explizit, bei Bultmann, wie Peterson meint, implizit¹⁴⁸. Solches Reden *von* Gott, das zugleich das Wort *Gottes wäre*¹⁴⁹, ist nun dem Menschen in der Tat nicht möglich, aber die von Barth und Bultmann dialektisch behauptete Unmöglichkeit der Theologie hängt eben an der Voraussetzung einer zu hochgegriffenen Bestimmung des "Sollens" (Barth) bzw. "Müssens" (Bultmann) von Theologie als "Rede von Gott". In ähnlicher Weise erhob Peterson auch gegenüber Paul Althaus, der die "Wahrheitserfassung" in die "völlige Subjektivität" der Glaubensbewegung hatte verlagern wollen, den Vorwurf, den Christen mit Christus zu verwechseln. Er hielt diese Verwirrung in der Einschätzung menschlicher Möglichkeiten und Aufgaben bei allen erwähnten Theologen für eine Frucht vom Baume Kierkegaards, der die Subjektivität als die Wahrheit bestimmt hatte¹⁵⁰. In "Was ist Theologie?" unternahm Peterson den Versuch, die Theologie in ihrem Selbstverständnis in die ihr gesetzten Schranken zu weisen und sie aus ihrem "Wolkenkuckucksheim"¹⁵¹ wieder auf den festen Boden zurückzuholen, auf dem sie in bescheidenerer Gewandung dann ihren eigentlichen Aufgaben nachgehen kann.

Peterson verdeutlichte seine Einwände, indem er an die Stelle der "Rede überhaupt" des "Menschen überhaupt" von "Gott überhaupt"¹⁵² eine differenzierte Beschreibung der Weisen setzte, in der Gott sein Wort in diese Welt spricht bzw. gesprochen hat, und der Formen, in denen es den Menschen begegnet, von ihnen aufgenommen, gelebt, weitergetragen und reflektiert wird. *Von* bzw. *aus* Gott und zugleich *aus der eigenen Existenz reden* konnte nur Jesus Christus als das aus dem Vater geborene Wort. Zuvor *sagten die Propheten das Wort Gottes*, das - freilich noch nicht in dieser fleischgewordenen, endgültigen Form - zu ihnen gekommen war. Nach dem Offenbarwerden des göttlichen Logos in Jesus Christus, sagt die Schrift - die aber eigentlich nicht Gottes Wort *sagt*, da sie Schrift ist, und auch nicht Gottes Wort *ist*, wie es der Sohn ist - Gottes Wort, indem sie

145 Vgl. Was ist Theologie?, 22.

146 Vgl. ebd. 11.

147 Vgl. ebd. 23.

148 Vgl. ebd.

149 Vgl. ebd. 22. Zu bedenklchen Gleichsetzungen zwischen Jesus Christus und dem Menschen, die dadurch bedingt sind, daß die göttliche Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, die sich in Christus zeige und von jedem Menschen geglaubt werden müsse, von Barth als unanschauliche von näheren Bestimmungen ausgeschlossen wird, kommt es auch im Römerbrief II, vgl. zu Röm 8,14, 279: "Nenne ich mich selbst 'Sohn Gottes', so meine ich dasselbe, wie wenn ich Christus so nenne (...); denn ich meine damit nicht mich selbst, nie und nimmer diesen Menschen in dieser Welt, sondern immer jenen andern, den unanschaulichen, den vor Gott stehenden, in Gott lebenden Menschen, der ich nicht bin. Ich meine damit Christus selbst".

150 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 292 f.

151 So der Ausdruck von Peterson in der Vorlesung Alte Kirchengeschichte (WS 1921/22), Kap. Didache.

152 Vgl. Was ist Theologie?, 12 f.

ausgelegt wird. Die "Propheten des Bibelwortes"¹⁵³ sind die Nachfolger der alttestamentlichen Propheten, aber sie sind es im Kontext der neuen Bedingungen nach dem Erscheinen des fleischgewordenen Logos; sie prophezeien nun aus dieser Vergangenheit in Form einer "pneumatischen Exegese und einer Art charismatischer Predigtverkündigung"¹⁵⁴. Die *Apostel verkündigen* und die *Märtyrer bezeugen* das Evangelium¹⁵⁵, die *Kirche* aber *spricht* in dem Sinne wie ein Urteil gesprochen wird¹⁵⁶. Was aber ist nun das Eigene der Theologie in diesem Kosmos religiöser Ausdrucksmöglichkeiten? Die Theologie, die "kein Schreiben von Gott und kein Reden von Gott (...), keine Prophetie, keine Exegese, keine Predigt, keine Verkündigung, keine Bezeugung und keine Lehre ist", *argumentiert*, und zwar unter Voraussetzung, "daß sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat"¹⁵⁷.

In seiner Antwort an Peterson bezeichnete Barth die Theologie nun als einen sich "in den Formen begrifflichen Denkens" vollziehenden "Dienst bestimmter Menschen" an Gottes Offenbarung¹⁵⁸. Verglichen mit dem Aufsatz von 1922 "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" kam diese Definition Petersons Bestimmungsversuchen gewiß entgegen. Letztlich aber konnten sowohl Barth wie Bultmann mit den sprachphänomenologisch-theologischen Differenzierungen Petersons nur wenig anfangen. Sie kamen in ihren Antworten wieder auf ihre ursprüngliche Formulierung - Theologie sei "Rede von Gott" - zurück: Gleich, mit welchem Scharfsinn auch von Peterson zwischen den religiös-geistigen Möglichkeiten und Vollzügen unterschieden wurde, letztlich *rede* der Mensch eben, und wenn aus seiner Rede "von" oder "über" Gott etwas anderes, ein Sagen oder Sprechen, werden könne, so liege das eben bei Gott und nicht beim Menschen¹⁵⁹.

Peterson war mit dieser Antwort nicht zufrieden, da er gar nicht hatte leugnen wollen, daß - im Alltagsverstande des Wortes - der Mensch redet¹⁶⁰. Er fand aber, daß im theologischen Kontext schon der Sprachgebrauch der Schrift eine differenziertere Begrifflichkeit fordere¹⁶¹. In den beiden Jahren vor Erscheinen von "Was ist Theologie?" hatte er sich zudem viel mit der scholastischen Theologie, insbesondere dem Werk des Thomas von Aquin beschäftigt. Wenn er nun in "Was ist Theologie?" den der Theologie eigentümlichen Sprechakt in der "Argumentation" sah, dachte er vermutlich daran, daß Thomas den Wissenschaftscharakter der Theologie unter anderem damit begründete, daß die Theologie die Glaubensartikel verwende, um aus ihnen andere Wahrheiten zu erweisen (*ex articulis fidei ... ad alia argumentatur*¹⁶²). In diesem "Argumentieren" ist bereits

¹⁵³ Ebd. 25.

¹⁵⁴ Ebd. 26.

¹⁵⁵ Vgl. ebd. 27.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. 38 Anm. 13.

¹⁵⁷ Ebd. 27.

¹⁵⁸ Vgl. *Kirche und Theologie*, 653. Barth referierte dabei auch eine Formulierung Bultmanns, nach der Theologie eine "begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als einer durch Gott bestimmten" anzusehen sei.

¹⁵⁹ Vgl. *Barth, Kirche und Theologie*, 667; *Bultmann, Die Frage der "dialektischen" Theologie*, 85 (ich zitiere diesen Aufsatz nach der Sammlung von J. Moltmann [Hg.], *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 1, München 1963, 72-92).

¹⁶⁰ Vgl. *Notizen Antwort an Barth und Bultmann*.

¹⁶¹ Peterson verweist auf die Bedeutung von *lalein* im Johannes-Evangelium, vgl. *Was ist Theologie?*, 38 Anm. 13.

¹⁶² Vgl. *Summa Theologica* I 1,8 ad pr. Der zur Debatte stehende *articulus* lautet: *Utrum haec doctrina sit argumentativa*.

die konkrete Bezugsgröße, nämlich der *articulus fidei* mitgegeben, es handelt sich also nicht einfach um eine "Rede von Gott". Wenn man versuchen wollte, dort, wo Barth und Bultmann den Terminus "reden" oder "Rede" benutzten, Petersons Begriff "argumentieren" oder "Argumentation" einzusetzen, merkt man sofort, daß diese Begriffe nicht austauschbar sind¹⁶³, sondern in einen jeweils anderen Kontext gehören. Die Sprache des Dogmatikers, schrieb Peterson gegen Althaus, sei nicht "in dieser unmittelbaren Weise ein 'Reden' von dem, was er glaubt, sondern eine Darlegung dessen, was die Kirche glaubt"; die Dogmatik sei "ein Erkennen der 'Lehre' einer Kirche"¹⁶⁴. In "Was ist Theologie?" hatte Peterson also - wie Barth auch erkannte¹⁶⁵ - speziell die Dogmatik vor Augen. Jene mystische Dimension von *theo-logia* zum Beispiel, die in der antiken Tradition der "gehobenen poetischen Rede" des Sängers steht und die er zu gleicher Zeit im Aufsatz über den "Lobgesang der Engel" ansprach¹⁶⁶, blieb in "Was ist Theologie?" außer acht. Hier ging es nur um die "niedere Form" von Theologie, die "diskursive Gnosis"¹⁶⁷. Man begegnet hier also erneut dem Phänomen - wie auch bei dem "Buch von den Engeln" und dem "Zeugen der Wahrheit"¹⁶⁸ -, daß bei Peterson gleichzeitig erscheinene Schriften komplementär zusammengehören.

ii) *Theologie als "Vergegenwärtigung der Offenbarung"?*
- *Zum Verhältnis von Theologie, Predigt und Sakrament*

Barths damalige Bestimmungsversuche der Theologie als "Rede" hatten ihren tieferen Grund in seiner damaligen Betonung der Predigt. Es ist ja bekannt, daß sich seine Herkunft aus dem Safenwiler Pfarramt besonders ausgeprägt in der Zeit der "Römerbriefe" und den Anfängen seiner Lehrtätigkeit bemerkbar machte. Statt mit der üblichen Probevorlesung wartete Barth bei seiner Vorstellung in Göttingen in programmatischer Absicht mit einer Predigt auf¹⁶⁹. In seinem Vortrag über "Not und Verheißung der christlichen Verkündigung" (1922) hat er erklärt, in welcher Weise die Konzeption der Dialektischen Theologie der Erfahrung der Not des Predigen-Müssens entsprungen sei: "Was kann Theologie anderes sein als der Ausdruck dieser auswegslosen Lage und Frage des Pfarrers"?¹⁷⁰ Diese Übertragung der Erkenntnisse und Erfahrungen aus dem Predigtamt auf die Ausübung der theologischen Lehrtätigkeit nahm Barth auch in dem von Peterson kritisierten Referat über "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" vor. Auf der Kanzel stehend, sehe sich der Prediger bedrängt von den Menschen, die, wie wir hörten, nicht nach Lösungen, sondern nach Erlösung verlangen¹⁷¹, noch mehr bedrängt durch die vor ihm aufgeschlagene Bibel, die zwar die Antwort auf die Frage, die der Mensch sei, bereitstelle, die er, der Pfarrer - als sündiger Mensch wie alle anderen -, selber aber nicht so geben könne, wie es nötig wäre.

163 Vgl. Barths Formulierung: "wenn die *Theologie* anhebt, wenn wir Menschen *denken, reden und schreiben* oder, wenn Peterson das für wesenhafter hält, 'argumentieren'" (Kirche und Theologie, 669).

164 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 296 f.

165 Vgl. Kirche und Theologie, 678.

166 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 143.

167 Vgl. ebd.

168 Vgl. dazu oben S. 455.

169 Vgl. Barth an Thurneysen, 16.2.1921, Briefe I, 468.

170 Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, a.a.O. 71.

171 Vgl. oben S. 537.

Als Karl Barth nach Göttingen kam, hatte er beim Besuch eines lutherischen Gottesdienstes ein Schlüsselerlebnis, bei dem ihm schlagartig klar wurde, warum den Schwierigkeiten, auf die er mit einer "dialektischen Theologie" aufmerksam machen wollte, vielerorts wenig Verständnis entgegengebracht wurde:

"Der lutherische Gottesdienst gibt mir sehr zu denken. Zunächst sträuben sich ja alle Borsten in einem. Es ist klar: eine Predigt, die so eingebettet ist in liturgische d.h. ästhetische Elemente, *kann* ja nicht die Rasanz haben, die wir von einer ehrlichen Predigt erwarten. Sie ist eben selber ein Stück Liturgie, (...) und ein Reden, wie wir es lieben (...), würde da nicht nur aus dem Stil fallen, sondern (...) verschluckt werden. (...) Kurz, wir können (...) da nur den Lutheranern eindringlich die Frage vorlegen, ob sie nicht sehen, wie sehr der *katholische* Kult, der *das* Zentrum der *Liturgie* hat, das ihrer Halbheit ja doch auch fehlt, eigentlich das sei, was sie meinen."¹⁷²

Dieser Gegensatz zwischen einerseits einem Gottesdienst, in dem das Wort der Predigt sich einfügt in das liturgisch-sakramentale Geschehen und von dort her gedeckt wird, und andererseits der Not - und Verheißung - des reformierten Pfarrers, dessen "Darbietung den Anspruch erheben müsse, die Stelle des katholischen Meßopfers zu versehen"¹⁷³, taucht in der Folgezeit häufig in den Vorträgen Barths auf¹⁷⁴: "Die beste Predigt ist kein Äquivalent für das Kerygma, das die katholische Kirche in Form des Altarsakraments alle Tage vollzieht."¹⁷⁵ Den Verführungen, aus dem Lande Jahwes in das Land Baals hinüberzuwechseln, gedachte Barth allerdings in keiner Weise nachzugeben¹⁷⁶.

Hier zeichnet sich schon früh ein fundamentaler Unterschied zur Sicht Erik Petersons ab, der dann auch in "Was ist Theologie?" seinen Niederschlag fand. Es wäre freilich verfehlt, Peterson, der bekanntlich nie ein Pfarramt bekleidete, jegliches Gespür für die Aufgabe und die Not der Predigt abzusprechen. Er hatte als Student nicht nur Mühe, in rechter Weise "den Leuten das Evangelium zu sagen"¹⁷⁷, sondern sah auch später wahrlich mit Furcht und Zittern der Aufforderung zu einer Predigt entgegen. Er meinte, die Menschen würden es ihm zu Recht ankreiden, daß seine Überzeugungen und Forderungen nicht durch sein Leben gedeckt seien¹⁷⁸. Nachrichten über eine Predigtstätigkeit Petersons nach Aufnahme seiner Lehrtätigkeit sind mir nicht begegnet. Gleichwohl hat er über Wesen und Aufgabe der Predigt nachgedacht, und viele Passagen gerade der frühen Vorlesungen zeigen, daß er des (existentiellen) Pathos des Predigers durchaus mächtig war; er sah darin sogar einen Wesenszug seiner selbst¹⁷⁹. Er gab auch zu, daß die Verzweiflung, die existentielle Not des Menschen ein sinnvolles Thema der Predigt sein

¹⁷² Barth an Thurneysen, 27.11.1921, Briefe II, 13.

¹⁷³ Barth an Thurneysen, 18.11.1921, ebd. 8.

¹⁷⁴ Vgl. Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, a.a.O. 79 ff, über den katholischen Gottesdienst: "Aber wie belanglos, wie wenig sorgenregend ist die Aufgabe der Predigt, wie ist dort auch das dürftigste Predigtlein zum vornherein gedeckt und gerettet durch den Abglanz des eucharistischen Wunders, in dem es geschieht." (80) Vgl. weiter die Feststellung, daß die Reformation das katholische Verhältnis von Sakrament und Predigt umgedreht habe: Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt (1924), in: Vorträge 1922-1925, a.a.O. 426-457; 431.

¹⁷⁵ Unterricht in der christlichen Religion (1924), Bd. 1: Prolegomena, Zürich 1985 (= Gesamtausgabe II), 38.

¹⁷⁶ Vgl. Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, a.a.O. 83.

¹⁷⁷ So Otto Schmitz, vgl. oben S. 43.

¹⁷⁸ Vgl. Tagebucheinträge, 10.6. und 11.6.1918.

¹⁷⁹ Vgl. Peterson an A.Stolz, 14.11.1932: "ich sehe, ich habe eine Sonntagsnachmittagspredigt gehalten, was sollen Sie damit? Doch das ist auch wahr, daß ich zuweilen das Bedürfnis habe zu predigen, zu erbauen, einem Pathos Ausdruck zu geben, das nun einmal irgendwo mit mir verknüpft zu sein scheint."

könne¹⁸⁰, doch er bestritt, daß die Predigt allein - ob dialektisch oder nicht - auf diese Not die geforderte Antwort geben könnte und daß die charismatische "Rasanz" (Barth) der Predigt das entscheidende Qualitätsmerkmal des Pfarrers oder gar des Theologen sei.

Wenn Peterson in Göttingen auf diesen Punkt zu sprechen kam, dann hatte er dabei auch die zukünftige Laufbahn seiner Studenten vor Augen, die in der Mehrzahl "nicht grade Missionare, Evangelisten und prophetische Theologen", sondern "schlicht Pfarrer" werden würden, die in einer Pfarrei festsitzen und dort "zu taufen, zu trauen und Tote zu bestatten" haben würden¹⁸¹. Er versuchte, seinen Studenten begreiflich zu machen, daß das differenzierte Bild frühchristlicher Dienste und Ämter, das er ihnen in seiner Vorlesung darstellte und das er dann auch in "Was ist Theologie?" ansprach, nicht als belanglose historische Information, sondern als konkrete Hilfe zum Verständnis ihrer späteren Tätigkeit in der Gemeinde vor Ort aufzufassen sei. Die Studenten sollten lernen, zwischen den Charismen, die für die ganze Kirche bestimmt sind, und den Aufgaben der Gemeindeleitung zu unterscheiden¹⁸². Die Fähigkeit zu solcher Unterscheidung, die das Charismatische in den ihm bestimmten Grenzen läßt, würde die Studenten vor überzogenen Ansprüchen an ihr alltägliches Wirken in einer Pfarrei bewahren:

"Dann werden sie begreifen, daß niemand ein Recht hat, von Ihnen das zu verlangen, was von den im engeren Sinne sogenannten Charismatikern gefordert wird. Niemand darf von ihnen die Aufgabe eines Apostels, eines Propheten oder eines Wundertäters verlangen. Niemand darf von Ihnen fordern, daß Sie erwecklich wie ein Evangelist reden sollen, daß Sie prophetisch wie einer der alten Propheten verkündigen oder theologisch wie ein Kirchenlehrer dozieren sollen. Ich sage nicht, daß es überhaupt keine Evangelisten oder Missionare oder Kirchenlehrer oder Wundertäter geben soll (...). Ich sage nur, daß es dieses alles eben nur als ein Charisma im engeren Sinne geben kann und darf. Daß aber der Pfarrer, der einer einzelnen Gemeinde vorsteht, ein ganz anderes Amt empfangen hat. Ein Amt, das nicht darin gründet, daß er gut predigen kann, sondern darin, daß es einen Kultus gibt, von dem die Predigt nur einen Bestandteil gibt [sic]. Ein Amt, das nicht bloß darin gründet, daß es eine Kirche überhaupt gibt, sondern noch viel mehr darin, daß es diese bestimmte Gemeinde gibt."¹⁸³

Peterson betonte in "Was ist Theologie?", daß die pneumatische Exegese in den Kultus gehöre, "wo sie sich dann in der Form der Predigt fortsetzt"¹⁸⁴. Gerade die Einbettung in den Kultus, die Barth als reformiertem Pfarrer suspekt war, weil der Kultus die Predigt in ihrer Bedeutung relativiert, war für Peterson aus Gründen der historischen Einsicht in die Praxis der frühen Kirche wie aus theologischen Erwägungen wesentlich. Das Sakrament, das "das Historische in das Eschatologische" auflöst¹⁸⁵, habe wesentlich Bezugspunkt und Grundlage der Predigt zu sein und gewährleiste, daß die Predigt nicht zum Gerede nach

180 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301.

181 Vorlesung Alte Kirchengeschichte, WS 1921/22, Kapitel Didache.

182 Das Charisma der Predigt war nach Petersons historischen Erkenntnissen nicht an die Leitung einer bestimmten Gemeinde gebunden (vgl. z.B. die frühchristlichen Wanderprediger), was zugleich bedeute - Peterson wendet sich gegen Harnack -, daß sich die Gemeinde nicht als Versammlung, die sich um den Prediger schart, konstituiere: "Ein Prediger aber ist selbstverständlich nicht eigentlich seinem Wesen nach an eine bestimmte Gemeinde gebunden, der Prediger dient mit seiner Wortverkündigung immer der ganzen Kirche und insofern ist der protestantische Geistliche eigentlich Charismatiker, wenngleich man auch nicht immer etwas davon merkt. Aber alle diese Theorien gehen doch darum fehl, weil sie nicht mit dem Kultus rechnen. Aus Predigtetätigkeit, Gnosis, Prophetie und Heilungen geht niemals Kultus hervor. (...) Kult gibt es immer nur da, wo es auch Sakramente gibt" (ebd.).

183 Ebd.

184 Was ist Theologie?, 25 f.

185 Fragmente (Marginalien zur Theologie), 98.

Maßgabe dieses Äons wird: "Die Predigt kann sinnvoll nur das Mysterium begleiten. Seitdem das Altarmysterium weggefallen ist, akkompagniert eine Rede, die doch nur ein Mittelding zwischen echter Predigt und echter Rede ist, die Mysterien dieser Welt des Unglaubens, dieses Kommunizieren von Blut und Geld."¹⁸⁶ Peterson legte den Akzent darauf, daß das Wort der Predigt vom Sakrament her gedeckt sein müsse, weil es selbst - wie Barth ja auch wußte - nicht die Erlösung wirken könne, die für den todesverfallenen Menschen notwendig ist:

"Glauben Sie denn, wenn Sie als Pfarrer an Gräbern stehen, Sie werden den Tod mit Ihren Grab-Reden kaputt machen? Meinen Sie wirklich, die Kraft Ihrer Überzeugungen - selbst wenn es Glaubensüberzeugungen sind - werde stärker sein als diese Erde, die gleichgiltig und schwer auf den Sarg fällt, werde mächtiger sein, als dieser Himmel, der sich wie alltäglich über eine - fast kosmisch erschütterte Trauerversammlung wölbt? Wie wollen wir denn die kosmische Kraft des Todes überwinden, wenn nicht durch eine noch stärkere kosmische Kraft? Es war vollkommen richtig, daß die alten Christen an den Gräbern kommunizierten. Sie überwandten wahrhaft den Tod, indem sie durch das Essen und Trinken des Fleisches des Menschensohnes 'Leben' in sich hatten. Darum sind uns durch Christus die Sakramente gegeben, daß wir nicht bloß mit unserm Geist und unserm Wort und unserm Glauben gegen eine Macht ankämpfen, die unserer doch spottet. Der Geist allein ist ohnmächtig (...) und das Wort verliert sich im All und der Glaube wirkt nur wie eine Demonstration - wenn wir nicht noch von etwas Anderem und Stärkerem als von Geist und Wort und Glaube wüßten, wenn wir nichts von der Kraft wüßten, die den Stein von des Grabes Tür gewälzt hat. Sie war nicht Geist, nicht Wort, nicht Glaube, sie war jene Kraft, die dann Menschen, die aus Geblüt und Mannes-Willen geboren sind, aus Wasser und Geist von neuem gebiert. Sie ist jene Kraft, die uns aus dem Fleisch und Blut des Menschensohnes heraus, mit denen wir gespeist werden, lebendig macht für dieses zeitliche und für ein künftiges ewiges Leben."¹⁸⁷

Erik Peterson hat den Prediger in der konkreten Gemeinde vor Überforderung schützen wollen, indem er die Predigt auf das Sakrament verwies, in das hinein sich die Fleischwerdung des göttlichen Logos fortsetze¹⁸⁸. Ebenso unterschied er zwischen dem Prediger und dem Dogmatiker, die jeweils in einem ganz anderen Verhältnis stünden zu dem, wovon sie handelten. Zwar könne dem Dogmatiker zusätzlich auch noch das Charisma der Predigt gegeben sein, doch es bestehe "absolut keine Notwendigkeit, daß der Dogmatiker immer zugleich auch Prediger ist"¹⁸⁹.

Ein zentraler Terminus in Barths Vortrag "Kirche und Theologie" war der Begriff der "Vergegenwärtigung der Offenbarung". Barth hatte neben der unmittelbaren Vergegenwärtigung der Offenbarung durch Gottes direktes Reden zu allen Zeiten mittelbare Formen der Vergegenwärtigung - Kanon, Bekenntnisse, Kirchenlehrer, Offenbarungsgestalten im "hic et nunc" - unterschieden¹⁹⁰. Prinzip aller dieser konkreten Vergegenwärtigung der Offenbarung sei "das gesprochene und geschriebene Wort, in das die Logos-Offenbarung eingegangen ist", bzw. der Geist, "durch den die Logos-Offenbarung im gesprochenen und geschriebenen Zeugenwort ausging in alle Welt"¹⁹¹. Die Theologie vollziehe sich nun im konkreten Gehorsam gegenüber diesen konkreten Autoritäten¹⁹² und

186 Notizen zur Antwort an Barth; vgl. zur Dialektik von Blut und Geld als Kennzeichen der Geschichte oben S. 495 f.

187 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6 (Brotredenexkurs), Ms S. 347 f.

188 Vgl. Was ist Theologie?, 29 f.

189 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 296.

190 Vgl. Kirche und Theologie, 654.

191 Ebd. 664.

192 Vgl. ebd.

diene so der Offenbarung. Dieser Dienst setze voraus, daß die Offenbarung der Theologie, von der sie "zunächst" durch die Zeit getrennt sei, durch die erwähnte unmittelbare und mittelbare Vergegenwärtigung gleichzeitig geworden ist¹⁹³.

Peterson hat in seiner fragmentarischen Antwort an Barth an diesem Verständnis der "Vergegenwärtigung der Offenbarung" heftige Kritik geübt. Er hätte es noch nachvollziehen können, wenn man auf protestantischer Seite die Predigt als eine solche Vergegenwärtigung hätte bezeichnen wollen und damit die Bedeutung des Sakraments auf die Wortverkündigung übertragen hätte. Eigentlich könne es jedoch nur im Sakrament zu einer solchen "Vergegenwärtigung" der Offenbarung kommen, indem beispielsweise in der Anamnese der Abendmahlsworte der Tod Christi wieder heraufkomme, nicht aber durch die Predigt, in der nur der Mensch agiere¹⁹⁴.

Peterson hielt Barths Redeweise von der "Vergegenwärtigung der Offenbarung" für schon im Ansatz verfehlt. Sie beruhe implizit auf einer Sichtweise, nach der die Offenbarung bzw. die Geburt Jesu Christi sich in derselben Weise *in* der Zeit ereignet habe, wie man es etwa vom Auftreten einer historischen Figur wie Napoleon sagen könne¹⁹⁵. "Die Annahme, daß wir die Aufgabe hätten, uns die Offenbarung zu vergegenwärtigen, ist doch eigentlich nur verständlich von dem außerhalb der Theologie liegenden Standpunkt des Historismus aus, aber sie entbehrt gerade jeden Sinnes, wenn man, wie Barth, den Historismus aus der Theologie herausgewiesen hat."¹⁹⁶ Man könne nicht davon ausgehen, daß die Offenbarung und die Theologie in gleicher Weise - "ebenfalls"¹⁹⁷ - in einem bestimmten "hic et nunc" gegeben seien und solchermaßen "zwei gleichwertige Punkte" konstruieren, "den einen, an dem es Offenbarung, und den anderen, an dem es uns geben soll"¹⁹⁸. Es sei "liberal", fand Peterson, "an die Gleichwertigkeit der hic-et-nunc-Punkte zu glauben und in jedem dieser Punkte Christi Geburt zu sehen". Dieser abstrakte Zeitbegriff, der bei Barth anscheinend in gleicher Weise für die Zeit der Offenbarung wie für die Gegenwart gelte, sei durch die Offenbarung unmöglich geworden¹⁹⁹. Diese Ausgangsbestimmung Barths, die mit nicht spezifisch theologischen, sondern all-

193 Vgl. ebd. 654.

194 Vgl. Ms Antwort Karl Barth; vgl. Barth, Unterricht in der christlichen Religion (1924), 38: "Das [Altarsakrament] ist eben, nach der bewußten und allgemeinen Auffassung dieser Kirche [der katholischen] wenigstens, das lebendige Wort Gottes in der Gegenwart, die tägliche Erneuerung, Darstellung und Darbietung dessen, was auf Golgotha geschehen ist."

195 Vgl. Ms Antwort an Karl Barth. Vgl. zu Petersons Konzept, das Problem des "garstigen Grabens" durch die Wiedergewinnung des Aion-Begriffs zu überwinden ("Christus ist in seinen Aion hineingeboren worden"), oben Kap. IX.3.c.d; es wurde schon erwähnt, daß vor kurzem auch J. Molmann die Besinnung auf den Begriff des "Aöns" angeregt hat, und dies gerade angesichts der Schwierigkeiten einer Konzeption von Zeit und Ewigkeit, die im Verhältnis wechselseitiger Negation zueinander stehen (z.B. in Barths u.a. von Kierkegaard entlehnter Vorstellung vom "eschatologischen Augenblick"), vgl. "Eschatologischer Augenblick" (1988), in: Rohls/Wenz, Vernunft, a.a.O. 578-589; 588.

196 Ms Antwort an Karl Barth. Peterson war sich also dessen bewußt, daß Barth eine historische Betrachtungsweise in der Theologie ebenso ablehnte wie er selbst. Barth hatte z.B. 1922 ganz ähnlich wie Peterson formuliert: "Jesus Christus ist nicht eine Figur unserer Historie, zu der wir ein 'Verhältnis' gewinnen könnten." (Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Vorträge 1922-1925, a.a.O. 98-143; 143). Auch in "Kirche und Theologie" sprach Barth der Geschichte theologische Autorität ab (vgl. hier 658 f).

197 Vgl. diese von Peterson monierte Bestimmung bei Barth, Kirche und Theologie, 653: "Zwischen Gottes ebenfalls in einem bestimmten Hic et Nunc gegebener Offenbarung und der Theologie steht aber zunächst trennend die Zeit."

198 Ms Antwort an Karl Barth.

199 Notizen zur Antwort an Barth. Es würde hier zu weit führen, Barths spätere ausgreifende Bemühungen um ein biblisch-theologisches Zeitverständnis zu referieren, vgl. dazu z.B. Kirchliche Dogmatik III/2, § 47 und IV/1, 810 ff zur "Zeit der Gemeinde", die Barth als "Zwischenzeit" zwischen Jesu Christi erster und zweiter Parusie bestimmt (820), zugleich auch als "Endzeit" (823 f).

gemeinen Begriffen arbeite, beruhte nach Petersons Vermutung auf der irrigen Vorstellung Kierkegaards, "der seiner Theorie des Paradoxon zuliebe sich zu langen Deklamationen über die Merkwürdigkeit, daß das Evangelium einmal Tagesneuigkeit gewesen sei, hat hinreißen lassen"²⁰⁰.

In der Frage nach der Gegenwärtigkeit von Offenbarung brachen noch Jahre später zwischen Barth und Peterson Differenzen auf. In einem Vortrag von Barth von 1930 "Die Theologie und der heutige Mensch" stieß sich Peterson an folgender Formulierung: "So ist theologisches Denken immer auch zuerst Gedenken, Erinnerung."²⁰¹ Ihm war dieser Satz aufgefallen, "weil er voraussetzen scheint, daß Christus in der Kirche erinnert werden muß"²⁰². Peterson hielt dieser Voraussetzung entgegen, "daß es nur *eine* echte *anamnesis* Christi gegenüber gibt, und die geschieht im Abendmahl, wo er selbst gegenwärtig wird". Das Gedenken in der Theologie bedeute demgegenüber doch kaum mehr als "eine historische Erinnerung, d.h. ein sich Besinnen auf das, was, metaphysisch betrachtet, nicht wiederkehrt". Im Blick auf solche Fragen fand Peterson, die eigentliche Differenz zwischen ihm und Barth liege darin, daß Barth "immer in der intentionalen Haltung eines 'Gegenüber'" bleibe, während für ihn selbst "durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine intentionale Haltung ausgeschlossen" sei²⁰³.

Unnachsichtig durchforstete und prüfte Peterson auf diese Weise die Formulierungen Barths, die ihm beste Beispiele für die diagnostizierte Konfusion theologischer Kategorien in der Gegenwart lieferten. Das Grundübel lag für ihn dabei in der Tendenz, die vielen konkreten Erscheinungs- und Ausdrucksformen des Glaubens in einige wenige abstrakte und nicht spezifisch christliche Verallgemeinerungen aufzulösen. So mißfiel ihm z.B. die bei Barth vorfindliche Instrumentalisierung des Kirchenbegriffs. Barth hatte geschrieben, die Kirche sei "der verborgene und doch nicht verborgene Weg durch die Zeiten, auf dem die Offenbarung zu den Völkern und Geschlechtern kommt". Weiter führte er aus, auf diesem Weg werde die Offenbarung "dann u.a. auch immer wieder zum Gegenstand der Theologie"²⁰⁴. Hier zeigten sich für Peterson die bedenklichen Folgen einer Verwischung aller Unterschiede durch den Rekurs auf das allgemeine Problem einer Vergegenwärtigung der Offenbarung. Barth verdeckte mit seinem Offenbarungsbegriff zwei ganz verschiedene Phänomene:

"Das was 'zu den Völkern und Geschlechtern kommt', ist etwas ganz anderes als das, was zum Gegenstand der Theologie wird, und nur wenn man in der Offenbarung letzthin eine Lehre sieht, ist es möglich, so wie Barth von der Offenbarung zu reden. Aber auch die Kirche, die für Völker und Geschlechter da ist, ist etwas anderes als die Kirche, die der Theologie zu ihrem Gegenstand verhilft. Nur wenn man das Wesen der Kirche in einer Funktion sieht, sei es nun in der Funktion der Predigt oder in der Funktion der theologischen Arbeit, kann man so wie Barth von der Kirche reden."²⁰⁵

200 Ebd.; vgl. *Kierkegaards* Rede vom "Auftreten des Gottes" als "Tagesneuigkeit" in den "Philosophischen Brocken", 54 f. Peterson verwies darauf, daß die Formen, in denen das Evangelium in den Weihnachtserzählungen kund wird (für die Hirten durch die Engel, für die Magier durch den Stern, für Simon und Hanna durch eine Offenbarung des Geistes Gottes) nichts mit der Information etwa durch eine Zeitungsmeldung gemein hätten und ebenso wenig mit den Mitteilungen der "theologischen Neuerscheinungen des Jahres 1926".

201 Barth, *Die Theologie und der heutige Mensch*, in: *Zwischen den Zeiten* 8 (1930), 374-396; 380.

202 Peterson an Barth, 28.10.1930.

203 Vgl. ebd. Vgl. näher zu Petersons Kritik am Intentionalitätsbegriff oben Kap. VII.1.f.

204 Vgl. *Kirche und Theologie*, 160.

205 Ms Antwort an Karl Barth.

In einer polemischen Zuspitzung der Thesen Barths sah sich Peterson sogar zur Vermutung gedrängt, die Kirche sei nach solchen Vorstellungen nur gestiftet, um die Lehren einzelner Theologen bekannt zu machen²⁰⁶. Hierin zeige sich "das Bedenkliche, daß (...) zwischen Evangelium und theologischer Lehre, zwischen Predigt und theologischer Reflexion sich die Grenzen verwischen"²⁰⁷.

iii) *Wandlung der Verhältnisbestimmungen bei Barth und Peterson*

Wenngleich Karl Barth diese "Grenzen" zwischen den theologischen Kategorien nie in der scharfen Art Petersons ziehen sollte und wollte, so hat er doch immerhin an der ursprünglich betonten Identität der Aufgaben von Theologie und Predigt nicht lange festgehalten. Schon in seiner Göttinger Zeit entwickelte er ein "Gespür für die Differenz" dieser Aufgaben²⁰⁸. In "Kirche und Theologie" wies er die Auffassung weit von sich, daß etwa die Theologie selbst zu predigen hätte. Er bestimmt das Verhältnis nun so, daß die Theologie der Offenbarung diene, indem sie der Predigt diene²⁰⁹. Auch in der "Christlichen Dogmatik" wird die Predigt, das Wagnis der Rede des Menschen von Gott, noch als Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik behandelt²¹⁰. In der "Kirchlichen Dogmatik" hat Barth dann aber diesen Versuch, das Wesen des Wortes Gottes aus der Situation des Predigens heraus zu entwickeln, ausdrücklich verworfen²¹¹. Die Predigt ist nun nicht mehr das vorrangige Ziel der Dogmatik²¹². Auch ihres noch in den 20er Jahren zuerkannten Titels eines "Gnadenmittels" wird sie ledig, im selben Maße, als Barth den Sakramentsbegriff insgesamt aus seiner Theologie verbannte²¹³. Das Predigen wurde Barth im Laufe seines Lebens aber nicht leichter, schließlich scheiterte er in seinen letzten Lebensjahren sogar daran²¹⁴. Er empfahl in einer seiner letzten Ansprachen, doch jeden Sonntag in jeder Kirche auch das Heilige Abendmahl zu feiern, und "wäre es auf

206 "Nun mochte Luther vielleicht noch immer jenes Maß an Naivität aufbringen, die ihn glauben ließ, die Kirche sei letztlich dazu da, seine Lehre der Rechtfertigung allein aus Glauben zu propagieren, aber sehr viel schwieriger erscheint heute die Zumutung, etwa anzunehmen, daß die Kirche gestiftet sei, um die Barth'sche Theologie zu verbreiten." Die implizite Gleichsetzung von Lehre und Verkündigung begegnet z.B. in folgendem Satz Barths: "Jesus Christus, der Gegenstand des theologischen Denkens, ist aber endlich das Leben und das heißt die faktische Errettung des an ihn glaubenden Menschen, und damit drängt er das durch ihn bestimmte und gebundene theologische Denken notwendig über die Auslegung und über die Kritik hinaus in die Verkündigung. Es haben darum die Alten die ganze Theologie doctrina, Lehre, genannt". Vgl. Die Grundformen theologischen Denkens (1936), in: ders., Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge Bd. 3, Zollikon 1957, 282-290; 287. Hervorhebung z.T. von mir. "Lehre" wird im folgenden dann gleichgesetzt mit dem praktischen, dem Menschen und seinem wirklichen Leben zugewandten Denken, im Gegensatz zum kontemplativen, abstrakt-beschaulichen Denken.

207 Ms Antwort an Karl Barth.

208 Vgl. *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 141 f.

209 Vgl. *Kirche und Theologie*, 678. Die Bezeichnung "Dienst an der Offenbarung" hielt Peterson übrigens auch für viel zu hochgegriffen. In seiner Terminologie gehörte "Dienst" in den Bereich des christlichen Lebenswandels und besonders - wortgemäß - in den Bereich des Gottesdienstes, der Liturgie, vgl. dazu oben S. 209 f, 413 (vgl. auch Sachregister "Dienst", "Gottesdienst", "Liturgie").

210 Vgl. *Christliche Dogmatik* im Entwurf, 69 ff.

211 Vgl. die Anmerkung 1 des Herausgebers, ebd. 69; vgl. weiter dazu *Bakker*, *Krisis*, a.a.O. 159; *van der Kooi*, *Anfängliche Theologie*, a.a.O. 227.

212 Vgl. H. *Stoevesandt*, Wandlungen in Karl Barths theologischem Verständnis der Predigt?, in: *Evangelische Theologie* 47 (1987), 536-550; 538.

213 Vgl. ebd. 544 im Anschluß an E. *Jüngel*.

214 Vgl. ebd. 541 f.

Kosten der Länge unserer Predigten (...), dafür in legitimer Entkrampfung des Predigers und seiner Hörer"²¹⁵.

Aber auch Peterson hielt die Distinktionen, die er gegenüber der Konfusion von Kategorien bei seinen theologischen Kollegen betonte, nicht in der äußerst scharfen Fassung von "Was ist Theologie?" aufrecht. Es wurde bereits angedeutet, daß die Wesensbestimmung von Theologie als Argumentation auf der Grundlage des kirchlichen Dogmas schon im Blick auf die komplementären Aussagen im gleichzeitigen Aufsatz über den "Lobgesang der Engel" zu eng war. Peterson wußte durchaus um eine doppelte Bedeutung von Theologie als Erkenntnis und "Rede", denn daß Theologie in gewisser Weise auch "Rede von Gott" ist, sagt ja bereits die wörtliche Übersetzung des griechischen Begriffs. Peterson hat im Aufsatz über den "Lobgesang der Engel" den Sinn dieser Rede allerdings sofort präzisiert: Es handelt sich hier nicht um die "Rede" überhaupt, sondern um das *Gotteslob*, in das die Erkenntnis Gottes auf ihrer höchsten Stufe mündet²¹⁶.

Als die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie nicht mehr aktuell war, hat Peterson sich verstärkt darum bemüht, die besondere "Rede"weise des *Theologen* zu erfassen. Jetzt stand nicht mehr Denk- und Sprachform der Argumentation im Mittelpunkt seiner Bestimmungen. Im philologischen Umgang mit den Texten der alten Kirche war ihm aufgefallen, daß die Kirchenväter sich der Sprache in anderer Weise bedienten als die Theologen der Gegenwart. Er führte diesen Unterschied darauf zurück, daß die theologischen Überlegungen der "Alten" dem Geiste nach, den sie atmen, weniger *geschriebene*, als *gesprochene* Texte seien. Das liege in gewisser Weise an der rhetorischen Erziehung, die von der Antike bis ins Mittelalter selbstverständlich gewesen war; darüberhinaus fand Peterson im besonderen Verhältnis der Väter zur Sprache aber auch eine Beziehung zwischen *logos* und *legein* ausgedrückt, das nun insofern spezifisch christlich sei, als das *legein* der Theologie den Glauben an den von Gott gesprochenen *logos* Gottes voraussetze, der seinerseits nicht stumm geblieben ist, sondern öffentlich Zeugnis abgelegt hat²¹⁷. In der Gegenwart sah Peterson eine Erneuerung der sprachlichen Kraft, die der Theologie der Väter innewohnte, in der Dogmatik von Michael Schmaus. In der Rezension des ersten Bandes dieser Dogmatik hob er hervor, dieses Werk wolle "das Wort Gottes so darstellen, daß es hörbar wird auch für den jetzt und hier lebenden Menschen"²¹⁸. Offenbarung erscheine hier nicht "als bloßes Gefüge von Begriffen und Vorstellungen, sondern als Enthüllung einer Wirklichkeit", deren Einheit in der "begründenden und tragenden Mitte" Christi bestehe. In den breit ausgeführten und zitierten Schrift- und Väterbeweisen werde "auch die Kraft des Zeugnisses spürbar"²¹⁹. Im Nachlaß findet sich noch eine weit ausführlichere Besprechung dieser Dogmatik von Schmaus, in der Peterson im Vergleich mit der Dogmatik Franz Diekamp den Unterschied "zwischen scholastischer und patristischer Theologie" herausarbeitete. Diesen Unterschied sah er nicht im Inhalt der beiden Dogmatiken und auch nicht in ihrem wis-

215 Vgl. Barth, *Katholische und evangelische Predigten am Radio*, in: ders., *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969, 49-59; 55. Vgl. dazu auch Busch, *Lebenslauf*, a.a.O. 491 f.

216 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 143.

217 Diese Ausführungen finden sich in einem Manuskript, das vermutlich aus der 2. Hälfte der 30er Jahre stammt.

218 Rez. von 1938 zu M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* Bd. 1, vgl. Bibl. Nr. 136, S. 206. In der zitierten Formulierung Petersons klingt Barths Formulierung vom "hic et nunc" an.

219 Vgl. ebd.

senschaftlichen Charakter, sondern eben im "Verhältnis zur Sprache" bzw. im Verhältnis von Theologie zur Verkündigung:

"Patristische Theologie ist immer mehr als wissenschaftlich formulierte Theologie, sie hat immer eine Beziehung nicht nur zum Logos, sondern auch zu dem Legein, zu dem Sprechen des Logos. Darin unterscheidet sich die 'Theologie' von der 'Theognosie'."

Im Evangelium des Johannes, der darum nicht zufällig mit dem Beinamen des "Theologen" bedacht worden sei²²⁰, habe sich der für die christliche Überlieferung eigentümliche, sprachlich freiere Umgang mit der Tradition besonders deutlich ausgedrückt. Die Theologie komme zur Vollendung "weder in der Formel, noch in der Formulierung, weder in der blossen Überlieferung, noch in der wissenschaftlichen Verarbeitung", sondern "erst im Felde des Sprachlichen, sei es in dem hymnischen Heiligruf der Engel und der mit ihnen sich vereinigenden Kirche, sei es in dem mystischen Aufstieg der betrachtenden Erkenntnis"²²¹.

f) Propheten, Pseudopropheten und Theologen:
Einspruch gegen eine Theologie der Verheißung

Erfolg wie Kritik, die Karl Barth in der Zeit seines zweiten "Römerbriefes" beschieden waren, verdankten sich zu einem nicht geringen Grade dem prophetischen Eifer um die Ehre Gottes, der sich hier mit großem Pathos seinen Weg brach²²². Barth hat in dieser Zeit häufig auf die alttestamentlichen Berufungserzählungen zurückgegriffen, um die Schrecken der Aufgabe, Gottes Wort verkündigen zu müssen, zu verdeutlichen²²³. Doch mehr noch: Im Bestreben, den "unendlichen qualitativen Unterschied" zwischen Mensch und Gott, dem ganz Anderen, wieder einzuschärfen, stellte er sich bewußt auf den Standpunkt des Alten Testaments²²⁴. Die Unterschiede zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Verkündigung drohten gegenüber der einheitlichen Größe der Offenbarung zu verschwinden. "Eine andere Beziehung zu dem wahren Gott als die, die auf dem Wege Hiobs zustande kommt, gibt es nicht."²²⁵ So konnte Barth auch vom Ereignis reden, "daß ein Mensch wie Hiob oder Paulus den Tod Jesu verkündigt"²²⁶. Ebenso setzte er die "Unmöglichkeit", alttestamentlicher Prophet oder Pfarrer in der christlichen Kirche zu sein, gleich²²⁷. Da Barth nun aber auch zwischen dem Pfarrer bzw. Prediger und dem Theologen nicht unterschied, konnte er für den Theologen zur maßgeblichen Orientierung die Ahnenreihe "über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus und Jeremia"²²⁸ aufstellen.

220 Vgl. zu diesem Beinamen des Johannes im Kontext der mystischen Theologie auch oben S. 403.

221 Rezension Schmaus, a.a.O. Vgl. auch Brief an Hegner zu seinem 70. Geburtstag (Marginalien), 86 f.

222 Vgl. zu Barths "prophetischem Drang" z.B. *Crimmann*, Kreuzfeuer, a.a.O. 33, 52 f.

223 Vgl. z.B. Der Christ in der Gesellschaft, in: Das Wort Gottes und die Theologie, a.a.O. 33-69; 36.

224 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O. 175.

225 Römerbrief II, 23.

226 Ebd. 308.

227 "Mose und Jesaja, Jeremia und Jona haben wahrhaftig gewußt, warum sie sich in diese Situation des Predigers nicht begeben wollten. Kirche ist eigentlich eine Unmöglichkeit. Pfarrer kann man eigentlich nicht sein." Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, a.a.O. 91.

228 Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 157 (Namen im Original hervorgehoben). Im Römerbrief II wird die Reihe der Gestalten, die Jesus Christus gegenüber "in ihrer wesentlichen Einheit, Gleichzei-

Für Peterson gehörte nun aber der Theologieprofessor im Prophetenmantel zu den bedenklichsten Erscheinungen im kirchlichen Leben der Neuzeit. Zunächst galt seine Kritik allgemein einem gewissen prophetischen Gebaren der Theologen, dem "professoralen Pseudoprophetismus". Dieser prophetische Gestus resultiert seiner Ansicht nach aus der Tatsache, daß der Theologe die Vorgaben der kirchlichen Lehre (das Dogma) und die dadurch gegebene "Gebundenheit und Gebrochenheit seiner wissenschaftlichen Arbeit" nicht mehr anerkenne bzw. zu sehen vermöge; der protestantische Dogmatiker der Gegenwart tue so, als beginne erst mit ihm die theologische Arbeit²²⁹. Er entwerfe die gesamte Theologie neu unter der Perspektive - sei sie nun philosophisch-abstrakter Art oder von der Psychologie, der frommen Erfahrung oder der Geschichte her gewonnen -, die ihm persönlich die richtige zu sein scheine²³⁰. "Jetzt ist es dahin gekommen, daß man die Propheten nach den Professoren mißt und an die Professoren prophetische Anforderungen stellt, aber mag man nun auch noch so tief in seinem Geiste verwirrt sein, darum bleibt es doch ewig wahr, daß zwischen dem, der wissenschaftliche Erkenntnisse vorträgt, und dem, der in göttlicher Autorität Offenbarung verkündet, eine Kluft aufgetan ist, die durch keine Rhetorik und kein frommes Pathos in einem Hörsaal jemals überbrückt werden kann."²³¹ Selbst wenn jeder Theologieprofessor diesen Vorwurf der Verwechslung von Theologie und Prophetie für sich selbst entrüstet ablehnen würde, könnte vermutlich ein Gespräch über die Legitimation etwa Martin Luthers erweisen, daß das Wissen vom Unterschied zwischen Professor und Prophet bei den heutigen Theologen durchaus nicht so deutlich sei²³².

Peterson diagnostizierte diese Verwirrung der Unterschiede zwischen Professor und Prophet freilich nicht nur bei den evangelischen Theologen, sondern auch in einigen 1863 gefallenen Äußerungen des damals noch zur katholischen Kirche gehörenden Ignaz Döllinger²³³. Döllinger hatte in der Rede "Die Vergangenheit und Gegenwart katholischer Theologie" gefordert, daß sich die Theologie agitatorisch mit der öffentlichen Meinung verbünden solle, um zuletzt auch "die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt zu beugen". Diese von der Theologie unterstützte und der Theologie wiederum als Werkzeug dienende öffentliche Meinung verglich Döllinger als "außerordentliche Gewalt" mit dem "Prophetentume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertum stand"²³⁴. Für Peterson war das "ein äußerst charakteristischer Ausdruck der modernen

tigkeit und Zusammengehörigkeit" zu verstehen seien, noch um Abraham, Sokrates, Grünewald und Do-stojewski erweitert, vgl. 93.

229 Vgl. *Ms Kirche und Theologie der Gegenwart*.

230 Als ein ausgeprägtes Beispiel des theologischen Pseudoprophetismus nannte Peterson Barths Lehrer Wilhelm Herrmann (ebd.), konnte aber auch den Historiker als säkularisierte Form des neutestamentlichen Propheten bezeichnen, vgl. *Was ist Theologie?*, 25.

231 Einleitung zur Vorlesung *Alte Kirchengeschichte*, WS 1921/22.

232 Vgl. *Ms Kirche und Theologie der Gegenwart*.

233 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 297 Anm. 1.

234 Vgl. den Text der Rede in den "Kleineren Schriften" Döllingers, hrsg. v. F.H.Reusch, Stuttgart 1890, 161-196; 91. Vgl. dazu M.Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg/Basel/Wien 1988, 122 ff. Der entsprechende Passus Döllingers lautet: "Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Ähnlich dem Prophetentum in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertum stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht." Peterson hat diese Sätze in einen Brief an Carl Schmitt vom 17.3.1925 geschrieben und dazu bemerkt: "Ich war schon immer mißtrauisch gegen Döllinger, weil er einen widerlich glatten Akademikerstil schrieb, aber diese Sätze sagen doch genug."

säkularisierten Theologie", und die "journalistische Behandlung von dogmatischen Fragen" schien ihm die adäquate Folge dieser Forderungen zu sein²³⁵. Man erinnere sich, daß Peterson schon nach wenigen Monaten der Bekanntschaft mit Karl Barth dessen Theologie auf einen "profetischen Journalismus" hinauslaufen sah²³⁶.

Der Theologe hat nach Peterson mit den Inhalten des Glaubens durch die Verweisung auf das Dogma in mittelbarer und durch die Anwendung wissenschaftlicher Methoden in distanzierterer Weise zu tun als der Prophet, der in unmittelbarer, charismatischer Berufung²³⁷ das Wort Gottes verkündet. Erst recht - und damit kommen wir zu einem zweiten Aspekt von Petersons Feldzug gegen den theologischen Prophetismus - ist es aber unmöglich, nun auch noch den Propheten des *Alten Testaments* heranzuziehen, um Not und Verheißung der christlichen Theologie zu erfassen. Dieser unmittelbare Rekurs auf Gestalten des Alten Testaments, der sich auch bei den Pseudonymen Kierkegaards findet, ist nach Peterson nur dann möglich, wenn ein Theologe die konkrete Realität von Person und Werk Jesu Christi auflöst in die abstrakten und letztlich nichtssagenden Paradoxien von Unmöglichkeit und Möglichkeit, Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch, von denen dann auch nur im Sinne dialektischer Möglichkeiten gehandelt werden kann. Das habe "zur Folge, daß, wie der Professor nicht mehr vom Propheten, so der Reformator unter dieser Voraussetzung dann auch nicht mehr vom Apostel unterschieden werden kann"²³⁸. Die alttestamentliche Erscheinungsform des Propheten könne keine Kategorie christlicher Verkündigung mehr sein, weil nach der Vielfalt der Arten und Weisen, in der "Gott einst zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten", er "in dieser Endzeit zu uns durch den Sohn gesprochen hat" (Hebr 1,1)²³⁹. Dieses "ein für allemal" bedeutet zugleich, daß Prophetie im Modus der *Verheißung* für die Zukunft nicht mit der christlichen Prophetie gleichgesetzt werden kann, die aus der Vergangenheit der *Erfüllung* der alttestamentlichen Verheißung heraus prophezeit²⁴⁰.

"Verheißung" war aber nun eben die Kategorie, in der Barth damals das unanschauliche Ja Gottes faßte. "Verheißung ist nicht Erfüllung. Verheißung bedeutet, daß Erfüllung uns versprochen ist."²⁴¹ Christus, der Gekreuzigte, ist Träger der Verheißung²⁴². Gottes Möglichkeit gegenüber "rücken Jude und Grieche, Gottesmensch und Weltmensch auf eine Linie: der Verheißung und nur der Verheißung sind beide teilhaftig"²⁴³. Alles hingegen, "was auf der Linie des katholischen Altarsakraments liegt", wolle sich mit der Verheißung nicht begnügen, sondern wolle Erfüllung²⁴⁴. Die Antwort, die Erfüllung der Verheißung ist und die nun auch der (protestantische) Prediger bzw. Theologe eigentlich geben sollte, könne er eben *nicht* geben²⁴⁵. Die Gerechtigkeit Gottes, die die Erfüllung aller Verheißung ist²⁴⁶, sei eine unanschauliche Größe, die sich allein auf

235 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, a.a.O.

236 Peterson an Haecker, 22.12.1921, vgl. dazu oben S. 507.

237 Vgl. auch Was ist Theologie?, 21.

238 Vgl. ebd. 36 Anm. 9, vgl. auch 17.

239 Vgl. ebd. 24 f, 29.

240 Vgl. ebd. 25.

241 Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 89.

242 Vgl. ebd. 94.

243 Römerbrief II, 38.

244 Vgl. ebd. 121 f.

245 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 161.

246 Vgl. Römerbrief II, 70.

das Ich, das ich nicht bin, beziehe, auf das Ich im *futurum resurrectionis*. "Auch nicht im Geringsten hört der Mensch etwa auf, ein Wartender, *nur* ein Wartender zu sein"²⁴⁷. "Real vor Gott stehen wir, sofern wir der Realisierung seines Worts im Glauben warten"²⁴⁸. Das Reich Gottes sei auf Erden auch nicht im geringsten Teil angebrochen, sondern angekündigt²⁴⁹. Die Mahnung, die Kirche solle sich an der *Verheißung* genügen lassen - auch wenn Adam gestorben *ist*, Gott in seinem Sohn geredet *hat* und wir Gottes Kinder *sind* - hielt Barth noch in "Kirche und Theologie" Peterson entgegen²⁵⁰.

Diese Theologie der Verheißung im alttestamentlichen Sinne machte in den Augen Petersons den grundlegenden Fehler, die Menschwerdung des Wortes Gottes nicht ernst zu nehmen. In der Tat gab es in Barths damaliger Theologie keine wirkliche Berührung zwischen Gott und Mensch. Im Römerbrief II gebrauchte Barth den Vergleich aus dem Bereich der Mathematik, die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (hier verstanden als "Offenbarung" schlechthin) berühre die alte Welt des Fleisches "wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie *nicht* berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als *neue Welt*"²⁵¹. Barth führte damit einen Vergleich Kierkegaards ad absurdum, der theologisch zwar auch bedenklich, aber wenigstens auf der Bildebene noch stimmig ist: "Christus verhält sich eigentlich als Tangente zur Erde (anders kann das Göttliche sich auch nicht verhalten) (...). Die Tangente ist ja eine gerade Linie, die den Kreis in einem einzigen Punkt berührt."²⁵²

Peterson wandte in seinen Auseinandersetzungen mit Barth immer wieder ein, daß mit dieser Eschatologie der reinen Verheißung der eschatologische Charakter des christlichen Glaubens nicht erfaßt sei. Von "Verheißung" sei dort zu sprechen, "wo auf Grund eines Versprechens etwas für die Zukunft in Aussicht gestellt wird". Das sei bei Abraham der Fall gewesen; uns habe Gott aber "nicht auf das Feld hinausgeführt, uns die Sterne gezeigt und etwas verheißen". Unsere Auferstehung von den Toten gründe nicht auf einem Versprechen, nicht auf einem "Akt des Glaubens, der der Verheißung traut", sondern auf der Auferstehung Jesu Christi und unserer Taufe²⁵³.

Barths wie Petersons Theologie war eine Theologie "Zwischen den Zeiten", aber die "Zeiten" wurden von beiden jeweils unterschiedlich bestimmt. Während damals die Gegensätze bei Barth gegenwärtige Verheißung und zukünftige Erfüllung lauteten, sah Peterson den Christen zwischen Erfüllung und Enthüllung (*apokalypsis*) bzw. Vollendung stehen, nämlich "in der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft"²⁵⁴. Die Parusie Jesu Christi sei nicht "die Erfüllung dessen (...), was in der Zeit immer nur als Verheißung zu fassen ist, wie Barth behauptet hat". Vielmehr, so führte er in seiner Vorlesung über den 1. Korintherbrief aus, sei die zweite "Ankunft Christi (...) *apokalypsis*", sie sei "Enthüllung, im Gegensatz zu seiner ersten Ankunft, die im Mysterium vor sich ging"²⁵⁵. Peterson meinte, Barth sei im Gefolge Calvins dazu gekommen, den Begriff der Verhei-

247 Ebd. 128.

248 Ebd. 77.

249 Vgl. ebd.

250 Vgl. Kirche und Theologie, 674.

251 Römerbrief II, 6.

252 Kierkegaard, Tagebücher III, 169 (Pap X I A 49).

253 Vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 15, 21 f, Ms S. 287 f.

254 Was ist Theologie?, 28. Später allerdings konzentrierte sich offensichtlich in bestimmter Hinsicht auch Barths Eschatologie im Gedanken der "Apokalypsis" als Enthüllung dessen, was schon da ist, vgl. dazu J. Moltmann, Probleme der neueren evangelischen Eschatologie, in: Verkündigung und Forschung 11 (1966), 100-124; 107 f.

255 Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 15, 21 f; Ms S. 289.

ßung dort einzuführen, wo nach der Schrift vom Sakrament gehandelt werden müßte²⁵⁶. Er sah den Fehler, die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen in Jesus Christus nicht ernstzunehmen und in ihren theologischen Konsequenzen zu entfalten, schon bei den Reformatoren grundgelegt, und darum weitete sich seine Kritik an Barth an diesem Punkt aus zum Angriff auf spezifisch reformatorische Tendenzen, die Zueignung der Gerechtigkeit wieder dialektisch in Frage zu stellen:

"Die Hoffnung auf das *Wiederkommen* Christi ist etwas anderes als die Hoffnung auf das *Kommen* Christi. Die Hoffnung der *Propheten* ist eine andere als die Hoffnung der *Kirche*. Die Hoffnung der Propheten wartet auf die *Erfüllung*, die Hoffnung der Kirche auf die *Vollendung*. Es ist ein Rückfall ins Judentum, wenn wir die Hoffnung auf die letzten Dinge wie eine Hoffnung auf Erfüllung betrachten. Wenn wir das, was in Christi erster Ankunft erschienen ist, untergehen lassen in seiner zweiten Ankunft. Wir können die Gerechtigkeit und das Leben Christi nicht als etwas behandeln und betrachten, auf das wir im Modus der *Erfüllung* zu warten hätten, als eine von jenen vielen Möglichkeiten, die an der Grenze aller menschlichen Möglichkeiten stehen. (...) Wir *haben* (...) - in einem ganz undialektischen Sinne - die Gerechtigkeit und das Leben Christi. Durch die zweite Ankunft Christi wird dieses *Haben* der Gerechtigkeit und des Lebens nicht wieder dialektisch in Frage gestellt, sondern als 'Haben' nur offenbar und zur Vollendung geführt, genauso wie Christus selber bei seiner zweiten Ankunft nur offenbar und vollendet wird, aber nicht etwa in seiner zweiten Ankunft erst realiter Christus ist oder wird. Wer leugnet, daß wir Gerechtigkeit und Leben Christi haben, der muß auch leugnen, daß Christus ins Fleisch gekommen ist."²⁵⁷

Barth hat sich einige Jahre später in einem Weihnachtsartikel zwar bemüht, Jesus Christus als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung zu verstehen, aber doch so, daß die Erfüllung die Verheißung nicht ablöst oder auflöst, sondern sie "nun ganz, vollständig, unzweideutig und damit kräftig" werden läßt²⁵⁸. Barth betonte auch hier die Solidarität der Christen mit den Gestalten des Alten Testaments²⁵⁹. Jetzt, im Lichte der Erscheinung Christi, sei der Glaube erst recht Adventsglaube geworden; er unterscheide sich vom Warten der alttestamentlichen Zeit darin, daß er nun wisse, auf wen und was er warte, denn in Christus ist der Verheißene selbst erschienen, allerdings selbst nur als "Vorbild seiner eigenen künftigen Offenbarung" und darum selber "ganz und gar Verheißung"²⁶⁰. Gemessen an den Aussagen aus der Zeit vom Römerbrief II ist dieser Weihnachtsartikel gewiß differenzierter, aber Peterson fand ihn dennoch "betrübend"²⁶¹. Man kann Peterson gewiß nicht vorwerfen, den "eschatologischen Vorbehalt" übersehen zu haben²⁶², aber in seiner Theologie ist der "neue Äon" eine mit Jesus Christus bereits bestehende, eigenständige und strukturierte Größe, in der die Existenz der Kirche und der einzelnen Christen wurzelt; es geht also nicht nur um eine nach der Erscheinung Christi fortlaufende, nun aber in jedem Augenblick mit dem Gehalt der Entscheidung für die Hoffnung erfüllte

256 Vgl. ebd. Ms S. 288.

257 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,12. Ich vermute, daß Peterson hier u.a. folgende dialektische Sätze Martin Luthers im Sinn trug, die er sich in sein letztes Lektüreheft (um 1920) abgeschrieben hatte: "Darum ist unser Leben schlechts in das bloße Wort gefaßt. Denn wir *haben* ja Christum, wir *haben* das ewige Leben, ewige Gerechtigkeit, Hilfe und Trost. Aber wo ist's? Wir sehen's nicht, wir haben's nicht in dem Kasten noch Händen, sondern allein in dem bloßen Wort. Also hat Gott sein Ding in das Nichts gefaßt." (Koburger Predigt vom 2. Oktober 1530).

258 Verheißung, Zeit - Erfüllung, in: Zwischen den Zeiten 9 (1931), 457-463 (ursprünglich in den "Münchener Neuesten Nachrichten"), vgl. 459, 460.

259 Vgl. ebd. 459.

260 Vgl. ebd. 462.

261 Vgl. Peterson an Barth, 19.2.1931.

262 Vgl. dazu oben S. 490 f.

Zeit²⁶³. Peterson hätte es nicht wie Barth als "rückwärts gewandte Schwärmerei" bezeichnet, "wenn man behauptet, daß mit der Erscheinung Christi das Reich Gottes angebrochen sei und nun wohl gar in der Kirche oder in der Christenheit einen sichtbar gegenwärtigen Bestand habe"²⁶⁴. Ebenso hat Jahre später Heinrich Schlier im Rechenschaftsbericht über seine Konversion nicht nur betont, daß wir durch das "Entscheidenhaben Gottes" in der *erfüllten* Zeit leben, sondern zugleich hervorgehoben, daß die Kirche - der "Leib Christi, (...) Gottes konkreter Tempel, konkrete Stadt, konkretes Haus Gottes, am umfassenden: konkreter Äon Gottes" - als die Verkörperung und Verräumlichung dieser erfüllten Zeit zu betrachten sei²⁶⁵.

Die eschatologische Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft hat - laut Peterson - ihre eigenen Kategorien, die nicht herzuleiten und zu begreifen seien von der Vielfalt "menschlicher Orientierungs- und Gedankenmöglichkeiten", in denen alttestamentliche und neutestamentliche Haltungen zusammenfallen: Der Prophet Jeremia könne wohl als Vorbild des Glaubens hingestellt werden (Hebr 11,36), nicht aber als Ahne christlicher Theologie²⁶⁶. Bei Barth liege eine unzulässige Identifizierung vor, die im Rückgang auf die abstrakte Größe des "Menschen überhaupt" übersehe, "daß Jeremia eben ein von Gott zu den Juden gesandter Prophet und Barth eben ein protestantischer Theologieprofessor an einer deutschen Universität" sei²⁶⁷:

"Man kann diesen Unterschied nicht dadurch verdunkeln, daß man darauf hinweist, daß beide doch Menschen sind. Der abstrakte Hinweis auf das 'Menschentum überhaupt', vor dem und in dem wir alle gleich sind, mag es sich nun um Juden und Heiden auf der einen und Christen auf der anderen Seite handeln, um Propheten einerseits oder Theologieprofessor[en] andererseits - dieser Hinweis auf das allgemein Menschliche übersieht grade das Entscheidende, daß nämlich dieses allgemein Menschliche differenziert ist und zwar von Gott her geordnet und differenziert ist, daß Heide nicht dasselbe wie Jude und Jude nicht dasselbe wie Christ und Prophet nicht dasselbe wie Apostel und Apostel nicht dasselbe wie Professor ist. Man sollte denken, daß dies selbstverständliche und leichtverständliche Wahrheiten wären, aber es scheint, daß man sie in der [ursprünglich: unserer] Theologie nicht zu erfassen vermag."

Als "anderer Kierkegaard" beschritt Peterson gegen Barth - wie einst Kierkegaard selbst gegen den Magister Adler - den Weg, der "Verwirrung in der Auffassung der verschiedenartigen Bereiche" ein Ende zu bereiten und im Vollzug einer qualitativen Unterscheidung die "Begriffe genau und kategorisch zu bestimmen und auseinanderzurechnen"²⁶⁸. Da Kierkegaard es nun selbst als die Kategorie seines gesamten schriftstellerischen Werkes bezeichnet hatte, ohne Vollmacht auf das Religiöse aufmerksam zu machen²⁶⁹, fand es Peterson besonders unbegreiflich, daß in Karl Barths theologischer Ahnenreihe neben dem Propheten, dem Apostel und den Reformatoren nun auch noch Kierkegaard - das Genie, der Schriftsteller - auftauchte²⁷⁰.

263 In diesem Sinne spricht Barth von der "erfüllten Zeit", vgl. Verheißung, Zeit - Erfüllung, a.a.O. 462 f.

264 So Barth ebd. 458.

265 Vgl. Kurze Rechenschaft, a.a.O. 278 f.

266 Vgl. Was ist Theologie?, 37 Anm. 10.

267 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,8. Aus diesem Passus hat Peterson die eben angeführte Fußnote 10 von "Was ist Theologie?" gebildet.

268 Kierkegaard, Das Buch über Adler, 101. Peterson meinte gegenüber Haecker, bei Barth liege ein ähnlicher Fall vor wie bei Adler, nur mit dem Unterschied, "daß Barth nicht Offenbarungen, sondern den Standpunkt Gottes selber für sich in Anspruch nimmt" (Brief vom 1.5.1922).

269 Vgl. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Schriften über sich selbst), 4.

270 Vgl. Was ist Theologie?, 36 f Anm.10.

Es ist nun interessant, im Vergleich mit der im Römerbrief II zentralen "Kategorie des Unmöglichen"²⁷¹ zu beobachten, wie Karl Barth im Verlauf seiner Jahre in Göttingen seine theologischen Kategorien umzugestalten, zu erweitern und zu präzisieren begann. Besonders deutlich wird diese Wandlung im Vortrag über "Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt"²⁷². Die Theologie als Dogmatik wird hier als "Erzieherin (...) zu einem strengen seiner besonderen Kategorien bewußten christlichen Denken" prädiiziert²⁷³. Nicht mehr die "Kategorie des Unmöglichen" beherrscht das Feld, sondern das Wort Gottes als eine "Kategorie für sich"²⁷⁴. Diese ewige Wort *ist* von Gott gesprochen worden - "deus dixit" -, es schafft Differenzierungen, differenziert sich aus²⁷⁵, die Fleischwerdung des Wortes Gottes läßt ein Vorher und Nachher unterscheidbar werden und fordert Distinktionen im Offenbarungsverständnis, die nicht mit abstrakten Begriffspaaren wie endlich-unendlich, zeitlich-ewig zu fassen sind:

"Geht man nämlich aus (...) von dem in der Bibel bezeugten '*Deus dixit*' als von dem ersten Gegebenen unserer Wissenschaft, (...) sieht man dann ein, daß das biblische Zeugnis in seiner Gesamtheit sich gliedert in ein großes *Vorher* und *Nachher*, jenseits und diesseits eines Punktes, von dem jedenfalls diesseits, nachher unzweideutig gesagt wird: Das Wort ward *Fleisch*! (...), *präzisiert* man also seinen Offenbarungsbegriff (...) dahin, daß es sich in der Offenbarung nicht um das Sichtbarwerden einer allgemeinen Relation zwischen Endlichem und Unendlichem, Zeit und Ewigkeit handelt, sondern um dieses konkrete, kontingente, historisch-zufällige *Faktum*, (...) dann wird man (...) historisch nicht umhin können etwa *folgende Gedanken zu denken*: Offenbarung kann ihrem Begriff nach nur *eine* sein, nämlich *Gottes* Offenbarung."²⁷⁶

Der Prediger müsse die "prinzipielle Distanz" zwischen diesem kategorial einzigartigen Wort Gottes und seinen eigenen Worten ebenso wahren wie um die Distanz zwischen Predigt und Bibel wissen²⁷⁷. Es folgt ein weiterer bemerkenswerter Differenzierungsversuch, der bereits einen Retrakt der "Ahnenreihe" von Kierkegaard, über Luther, Calvin, Paulus bis Jeremia darstellt:

"Es war kein glücklicher Gedanke von H.Stephán, Luther in aller Form unter die Propheten zu versetzen, wie es überhaupt eine von den vielen modernen Taktlosigkeiten ist, daß man auf den Gedanken hat kommen können, den Unterschied zwischen dem Zeugnis der Schrift und dem durch sie veranlaßten Zeugnis der Kirche, zwischen dem Apostel und einem Genie, zu verwischen, die Bibel, die Geschichte und sich selbst fortwährend in einem Atemzug zu nennen."²⁷⁸

In den Prolegomena zum "Unterricht in der christlichen Religion" fragte sich Barth im Blick auf die "Kategorie 'kirchlicher Lehrer'"²⁷⁹, was da eigentlich passiert sei, "wenn plötzlich einer kommt und *Blumhardt* auf den Schild erhebt oder *Kierkegaard* oder *Dostojewski*. Quo iure? Sind das auch Väter, und in welchem Sinn? Oder hat im Protestantismus jedermann das Recht, Väter zu proklamieren nach seinem Belieben"?²⁸⁰ Barth

²⁷¹ Römerbrief II, 196.

²⁷² Vom November 1924, in: Vorträge 1922-1925, a.a.O. 426-457.

²⁷³ Ebd. 454.

²⁷⁴ Vgl. ebd. 435.

²⁷⁵ Vgl. zu Barths Lehre vom Wort Gottes in dreifacher Gestalt *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 145 ff.

²⁷⁶ Unterricht in der christlichen Religion, Bd.1, 176 f (wichtig in unserem Zusammenhang ist an diesem Zitat der Inhalt der Bedingungssätze, weniger die Schlußfolgerung).

²⁷⁷ Vgl. Gotteswort und Menschenwort, 441.

²⁷⁸ Ebd. 442.

²⁷⁹ Unterricht, Bd. 1, 293.

²⁸⁰ Ebd. 291.

nahm auch seine eigene Person aus der prophetischen Ahnenreihe heraus und schrieb: "das subjektive Reden der Propheten werden wir, die wir keine Propheten sind, (...) aus Gründen *unterlassen*"²⁸¹.

In solchen Sätzen, die auch in einer Schrift Petersons stehen könnten, wird der Einfluß Petersons auf Barth deutlich greifbar. Wir hatten ja gezeigt, daß Peterson zwischen 1921 und 1924 immer wieder versuchte, Barth von seinem "prophetischen Journalismus" abzubringen und nach einigen Rückschlägen dann erstaunt und erfreut feststellte, daß unter den evangelischen Gesprächspartnern es schließlich ausgerechnet Barth war, der die Frage nach der Autorität Luthers verstand²⁸². Peterson hat Barth also zumindest sehr unterstützt, als sich dieser aus "der Prophetengebärde, (...) der Haltung des Durchbruchs", löste, um sich der Öffentlichkeit als "ein gewöhnlicher Theologe" zu präsentieren²⁸³. Trotz dieser Wandlungen im Selbstverständnis Barths als Theologen blieben aber die Differenzen in der Wesensbestimmung christlicher Theologie im Unterschied zur Bedeutung des Wortes Gottes im Judentum bestehen. Als Peterson 1930 in einem Vortragstext Barths las, Theologie sei "kritische Besinnung (...) auf das die Kirche begründende Wort"²⁸⁴, wollte er eine solche Aufgabenstellung "vielleicht Prophetologie, aber niemals Theologie nennen"²⁸⁵. In Jesus Christus sei Gottes Wort nicht nur hörbar geworden, sondern habe auch Gestalt gewonnen, meinte Peterson im Blick auf Phil 2,7 (*morphen doulou labon*). Darum gehe es in der Theologie nicht nur um ein Hören, um Gehorsam gegenüber einem ergangenen Befehl²⁸⁶ - alle diese Dinge erinnern Peterson an das Thora-Studium der Juden -, sondern es gäbe in bezug auf Jesus Christus auch ein "Sehen", das Grundlage für eine *gnosis* sei²⁸⁷.

4. Die Heilige Schrift und ihre Interpretation

a) Die Heilige Schrift in der Kirche: Zum Verhältnis von Schrift und Tradition

Der Fortbestand prophetischer Verkündigung in der Zeit der Kirche ist geknüpft an die Auslegung der Schrift²⁸⁸. Sprechen und Interpretieren seien hier ein und derselbe Akt, weil sich jede Interpretation "in einem noch einmal Sprechen des Wortes" vollende; darum habe Luther "für das Auslegen der Schrift durchaus sinnvoll auch das Wort Propheten verwenden" können²⁸⁹. Formal gesehen ist von dieser Verhältnisbestimmung Petersons aus eine prophetische Auslegung des Römerbriefes im Kontext der Predigt, als die man Barths "Römerbrief" charakterisieren könnte, durchaus legitim. Barths und Petersons Vorstellung von der Schriftauslegung berührten sich auch darin, daß beide die historisch-philologische Untersuchung der Schrifttexte relativierten zugunsten einer

281 Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 2 (1924/25), hrsg. v. H. Stoevesandt, Zürich 1990, 14.

282 Vgl. oben S. 510.

283 Christliche Dogmatik im Entwurf, 8.

284 Vgl. Barth, Die Theologie und der heutige Mensch, a.a.O. 375.

285 Peterson an Barth, 28.10.1930.

286 Vgl. Die Theologie und der heutige Mensch, 379: "Theologie lebt von einem Gehörten, das wieder gehört (...) werden muß." 382: "Gehorsam ist Tun eines Gehörten." 380: Theologie "arbeitet nach Befehl". "Der Befehl als solcher ist die Unterlage."

287 Vgl. Peterson an Barth, 28.10.1930.

288 Vgl. Was ist Theologie?, 24.

289 Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts, 478 Anm. 1.

Betrachtung, die durch den Wortlaut der Schrift hindurch zum Sachverhalt der Offenbarung durchstoßen will. Es ergeben sich aber sofort gravierende Unterschiede im Blick auf den Stellenwert der Schrift und ihrer Auslegung in Kirche und Theologie.

Barth bemängelte an "Was ist Theologie?" "jene merkwürdige Abseitsstellung", in die Peterson die Bibel und ihre Auslegung gegenüber dem Dogma gedrängt habe²⁹⁰. Peterson bekannte sich im Entwurf einer Erwiderung ausdrücklich zu dieser Nebenordnung der Schrift. Allerdings habe nicht er diese Abseitsstellung verfügt, vielmehr gründe sie in "Gottes Offenbarungsordnung"²⁹¹. Einmal mehr zeigt sich in dieser Differenz eine unterschiedliche Wertung der Inkarnation als der *Fleischwerdung des Wortes*. Für Peterson war es der entscheidende Punkt, daß das Wort Gottes in Jesus Christus zuerst - und zwar nicht nur im chronologischen Sinne - "Fleisch", nicht aber "Sprache und Schrift" geworden sei²⁹². Karl Barth nämlich hatte im Zusammenhang seiner Geiststheologie in einem Atemzug von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes und seiner Sprache- und Schriftwerdung gesprochen²⁹³. Andernorts befand er es als nicht nur historisch, sondern auch grundsätzlich richtig, das Christentum als "Buchreligion" zu bezeichnen²⁹⁴. Für Peterson waren solche Äußerungen Ausweis einer kategorialen Konfusion, die von einer "allgemeinen Idee der Verleiblichung" ausgelöst werde und wichtige theologische Unterscheidungen "in allgemeine Spekulation" auflöse²⁹⁵. Schon die Schrift selbst - insbesondere das Johannes-Evangelium - widerspreche einer solchen Verallgemeinerung. Die Schrift lege *Zeugnis* von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes ab, aber dieses göttliche Wort sei nicht in derselben direkten Weise der Fleischwerdung auch in sie selbst eingegangen. Der Begriff des "Zeugnisses", den auch Barth allenthalben zur Charakterisierung der Schrift, insofern in ihr das Zeugnis der Propheten und Apostel niedergelegt ist, verwandte²⁹⁶, führte so bei Peterson zu durchaus anderen Konsequenzen, wie er anhand von Joh 4,39f darlegte ("Ihr durchforschet die Schriften, denn ihr meint in ihnen das ewige Leben zu haben. Und jene sind es, die über mich Zeugnis ablegen. Und ihr wollt nicht zu mir kommen, um Leben zu haben."):

"Nicht in der Schrift, sondern in Christus finden wir das Leben (...). Die Schrift ist nur *martyria*, aber nicht *zoé* für die Christen. Dieser vs. enthält das christliche Schriftprinzip. Es wäre wünschenswert, er würde bei den Erörterungen über das Schriftprinzip stärker herangezogen. Christus und die Schrift decken sich nicht einfach. Christus ist kein geschriebener Heiland. Er ist auch nicht in das Schriftwort eingegangen, sondern in den Leib der Jungfrau. Es hat einen Sinn, Christus von der Schrift zu trennen, ihn von der Schrift deutlich zu unterscheiden. Christus

290 Vgl. Kirche und Theologie, 663.

291 Vgl. Ms Antwort an Karl Barth.

292 Vgl. ähnlich auch Petersons Kritik an einem undifferenzierten Verständnis vom "Wort Gottes" in der pietistischen Bibeltheologie: "Wenn man von Christus als dem 'Worte' spricht, so denkt man an die *generatio* des Logos aus Gott, wenn man die Heil. Schrift als das 'Wort Gottes' bezeichnet, so wird der Begriff der *inspiratio* zur Verdeutlichung herangezogen." (Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 480).

293 Vgl. Kirche und Theologie, 664: "der Geist des Sohnes (...), d.h. des fleischgewordenen, aber auch sprache- und schriftgewordenen göttlichen Wortes".

294 Vgl. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche (1925), in: Vorträge 1922-1925, a.a.O. 500-544; 517 Anm.x. Vgl. ebd. 509 die Bestimmung, daß die Schrift als Wort Gottes nicht nur "Abschattung" der Menschwerdung des Wortes, sondern auch geradezu "Wiederholung" (!) dieses "hohen Paradoxons der Menschwerdung" sei.

295 Ms Antwort an Karl Barth.

296 Vgl. z.B. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, a.a.O. 515 f: "Wie die Offenbarung selbst mitten in der Geschichte, selbst Geschichte ist, Menschwerdung Gottes, Eingang des Ewigen in die Verborgenheit des Zeitlichen und gerade so Offenbarung, so ist auch das Zeugnis von ihr ein irdisches, relatives, menschliches Geschehen und gerade als *solches* Zeugnis von der Offenbarung."

ist von der Schrift getrennt, wie er von Johannes dem Täufer getrennt ist. Der Täufer und die Schrift sind Zeugen über Christus; aber wie der Prolog des Johannes-Evangeliums dagegen protestiert, daß man in dem Täufer, der ein Zeuge ist, das 'Licht' sieht, so protestiert vs. 39 und 40 dagegen, daß man in der Schrift, die auch ein Zeuge ist, 'das Leben' sieht. Licht und Leben finden wir weder in Johannes noch in der Schrift, sondern allein im Logos, der Fleisch geworden ist (...). Wir empfangen nicht wie die Juden das Leben aus dem Schriftstudium, sondern von dem Lebensspender Jesus Christus, der das Leben ist."²⁹⁷

Die qualitative Andersartigkeit der Präsenz des göttlichen Wortes im menschgewordenen Sohn fordert nun auch in ihrer "Elongatur", wie wir bereits gezeigt haben, eine andere Art der "Vergegenwärtigung der Offenbarung" als sie durch Schriftauslegung bzw. Predigt erfolgt. Jesus Christus als der fleischgewordene Logos ist mehr als das prophetische Zeugnis von ihm²⁹⁸; das Sakrament ist die der Inkarnation entsprechende Fortsetzung des Erlösungswerks²⁹⁹, nicht die Predigt.

Die von Peterson konstatierte "Abseitsstellung" der Schrift hat auch Folgen für die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition der Kirche. In seiner Auslegung des Lukas-Evangeliums meinte Peterson, der Prolog dieses Evangeliums zeige ja deutlich, daß es ursprünglich gar nicht als eine heilige, d.h. autoritative Schrift gedacht gewesen ist; diese Beobachtung habe theologisch zur Folge, daß aus dem Neuen Testament nicht *direkt* dogmatische Aussagen abzulesen seien³⁰⁰. Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Bibel und Kirche ergebe sich daraus, daß "die Bibel wohl zur Kirche gehört, aber die Kirche nicht zur Bibel". Die Kirche konstituiere sich nicht nach der Art der Bibelkränzchen³⁰¹. Diesen Einwand gegen eine Sicht der Kirche als *creatura verbi* richtete Peterson nicht nur gegen die Pietisten, sondern auch gegen Karl Barth: "Barth möge nur die Stelle im N.T. nennen, die ihm das Recht gibt, zu sagen, daß 'das Wort des Geistes von Christus als Grund der Gemeinde eingesetzt sei' (...). Aus Mt 16,18, wo nach Jesu Wort die Kirche auf Petrus gegründet ist, läßt sich das jedenfalls nicht beweisen."³⁰² Die Kirche, die ihr Leben aus den Sakramenten bezieht und auf den Säulen der Apostel ruht, war für Peterson der Schrift vorgeordnet, folglich ist auch die Tradition die primäre, die Schrift die sekundäre Größe.

Dies schien Peterson vor allem im Blick auf die Synoptiker deutlich zu sein, die er - wie es der damalige Stand der formgeschichtlichen Betrachtung nahelegte - hauptsächlich als Tradenten geprägten Traditionsgutes sah³⁰³: "Die synoptischen Evangelien sind eben

297 Vorlesung Johannes-Evangelium, Ms S. 288 f. Vgl. auch die Ablehnung der Suche nach dem "Leben" in der Schrift, auf die sich Bengel, Oetinger und Hamann begeben hätten, im Aufsatz zum "Problem der Bibelauslegung im Pietismus": "Christus und die Bibel verschmelzen miteinander, das göttliche Leben (...) soll sich jetzt in viel unmittelbarer Weise in der Heil. Schrift selbst darbieten." (481).

298 Vgl. schon Problem der Bibelauslegung im Pietismus, ebd.

299 Vgl. Was ist Theologie?, 29. Vgl. auch folgende vielsagende Selbstkorrektur: "wie aber kann man von den physischen Wirkungen der Erlösung schweigen, da doch die Heilige Schrift - doch was sage ich, die Heilige Schrift -, da doch das Erlösungswerk Christi so deutlich davon zeugt?" in: Über die heiligen Engel (Bibl. Nr. 99), 551 f. Diese Formulierung hat Bieder, Eklesia und Polis, a.a.O. 179 f, zu kritischen Äußerungen veranlaßt.

300 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 6,37 f, Ms S. 164 f. Vgl. zu Petersons Ansicht, daß die Schrift nicht in sich *perspicuus* sei und darum in ihrer Auslegung einer dogmatischen Tradition bedürfe, oben S. 215.

301 Vorlesung Lukas-Evangelium, ebd.

302 Ms Antwort an Karl Barth. Die beanstandete Passage findet sich bei Barth in der Peterson-Entgegnung "Kirche und Theologie", 664.

303 Seine damalige Sicht scheint in manchen Punkten den Forschungen von Martin Dibelius verpflichtet gewesen zu sein, vgl. zu Dibelius D.Dormeyer, Evangelium als literarische und theologische Gattung, Darmstadt 1989 (= Erträge der Forschung, 263), 79 ff.

zunächst Überlieferung, d.h. Tradition, also Tradition der Kirche"³⁰⁴. Es habe keine *theologische* Notwendigkeit für die Entstehung des Neuen Testaments als einer heiligen Schrift neben dem Alten Testament gegeben. "Nur praktische Erwägungen sind für die Kanonisierung der urchristlichen Tradition maßgebend gewesen."³⁰⁵ Der Altprotestantismus indes habe die Reihenfolge von Tradition und Schrift umgekehrt: "Kein historisch arbeitender protestantischer Theologe wird diese Umkehrung heute noch anerkennen. Jedermann spricht heute von der urchristlichen Überlieferung, die in den Evangelien vorliege und bejaht damit die These, daß die Tradition der Bibel vorangeht. Nur in unseren dogmatischen Theorien, die sich merkwürdig lebensfremd ausnehmen, wird noch die alte These vertreten."³⁰⁶ Einer der genannten historisch arbeitenden protestantischen Theologen, die in ihren Untersuchungen zum Stellenwert der Schrift in der frühen Kirche nicht das protestantische, sondern das katholische Prinzip zutage förderten, war übrigens Adolf von Harnack³⁰⁷. Eben dessen Beobachtung zur Begrenzung der Autorität der Schrift durch die apostolische Lehre gab für Peterson den Anlaß, mit ihm in einen Briefwechsel einzutreten³⁰⁸. Peterson fand, daß man in der evangelischen Theologie auch in diesem

304 Vorlesung Lukas-Evangelium, a.a.O. Ms S. 165. An den synoptischen Evangelien interessierte Peterson kaum der je eigene theologische Entwurf ihrer jeweiligen Verfasser; die Auswirkungen ihres redigierenden Willens traten für ihn gegenüber der "Macht des Traditionsstoffes" zurück (vgl. Einleitung zur Vorlesung über das Johannes-Evangelium, Ms S. 14): "Man kann selbstverständlich bei den Synoptikern über die Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit einer einzelnen Tradition streiten, man kann jedoch nicht das Ganze eines einzelnen der synoptischen Evangelien zum Gegenstand der Kritik machen. Man kann nicht ein ganzes Evangelium eliminieren, man verlöre sonst jeden Boden unter den Füßen. Die Stärke der Synoptiker ist eben, daß sie nicht literarisch gestaltete Evangelien, sondern Traditionsmassen aus der Zeit der ältesten kirchlichen Überlieferung sind. Als solche sind sie einfach mit der Existenz der Kirche gegeben und zusammen mit der Existenz der Kirche auch beglaubigt. Wer das Ganze der synoptischen Traditionsmasse bestreitet, der hat sich damit außerhalb der Kirche gestellt. Die Synoptiker haben ihre Stelle in der Kirche also durch die Kirche und mit der Kirche (...). Eine Tradition wird nicht eigentlich rezipiert. Sie wird bestenfalls gegenüber erdichteten Traditionen abgegrenzt. Inspirierte Schriften dagegen müssen rezipiert werden. Eine Rezeption setzt aber eine Prüfung und damit auch eine Diskussion voraus." (ebd. 28 f).

305 2. Vorlesung Alte Kirchengeschichte § 6 (Die Verfestigung der Kirche durch die Kanonbildung und die Tätigkeit der antignostischen Väter im 2.Jh), Ms S. 114. Eingefügt ist an dieser Stelle des Manuskriptes ein Kapitel über die Kanonbildung, das aus der früheren Göttinger Kirchengeschichtsvorlesung stammt. Peterson denkt hierbei an die Berufungen des Paulus auf die Herrenworte, die neben dem Alten Testament als eine zweite Autorität auftauchen. 1 Kor 11,23 beispielsweise zeige, daß die Autorität der Herrenworte und die Autorität der Kirche und der kirchlichen Handlungen sich gegenseitig stützen und begründen. Peterson legt Wert auf die Feststellung, daß 1. dieses urkirchliche Traditionsprinzip nicht dem Traditionsprinzip im Kampf gegen die Gnosis entgegenzusetzen sei und 2. daß sich das Bewußtsein dieser Traditionen nicht erst bei den Aposteln bzw. den ersten Christen allmählich (durch Offenbarungen oder wie immer) "entwickelt" habe. Vielmehr ergebe sich nach "dem bei Paulus konstatierbaren Sachverhalt", daß Christus selbst den von ihm berufenen Aposteln autoritative Worte anvertraut habe, die diese wiederum an die Gemeinden überlieferten. Das hieße dann natürlich auch - ob dem modernen Theologen genehm oder nicht -, daß Christus, Paulus zufolge, die *ekklesia* durch bewußte Akte gestiftet habe.

306 Peterson, Vorlesung Lukas-Evangelium, a.a.O. Ms S. 165. Vgl. zum Problem, daß mancher historisch arbeitende protestantische Bibelforscher das altprotestantische Prinzip des "sola scriptura" für obsolet erklärte und zu den damit erforderlichen Aufgaben einer Neubestimmung des Formalprinzips, G.Ebeling, "Sola scriptura" und das Problem der Tradition, in: ders., Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964 (= Kirche und Konfession, 7), 91-143, insbes. 95 ff. Vgl. weiter die Feststellung von H.J.Genthe, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, a.a.O. 245: "Dieser Zusammenhang zwischen Kirche, Verkündigung, Bibel und Überlieferung verbot es, den alten Gegensatz von Schrift und Tradition (= Überlieferung) so aufrechtzuerhalten, wie er in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche im 16.Jahrhundert von der altprotestantischen Dogmatik entwickelt worden war. Die Form- und Überlieferungsgeschichte war eine Brücke, auf der sich römisch-katholische und evangelische Neutestamentler zu gemeinsamer Arbeit treffen konnten." Trotz dieser Annäherung kann, laut W.Kasper, von einem Konsens nicht die Rede sein, da die neuen Einsichten zum Verhältnis von Schrift und Tradition "sich von beiden Konfessionen im Sinn ihrer jeweiligen Tradition interpretieren" lassen, vgl. Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Theologische Quartalschrift 170 (1990), 161-190; 162.

307 Vgl. Protestantismus und Katholizismus in Deutschland, Berlin 1907, 18 f.

308 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 295.

Bereich noch nicht die rechten Konsequenzen aus der faktischen Anerkennung der Vorgängigkeit der Tradition gezogen habe: "Man kann (...) nicht, wie es allgemein geschieht, das Neue Testament als Niederschlag der kirchlichen Tradition betrachten und nachher doch wieder gegen die kirchliche Tradition ausspielen."³⁰⁹

Wenn Peterson auch sagen konnte, daß die Bibel zur Kirche gehöre³¹⁰, so gilt das aber nicht in derselben direkten Weise, in der das Dogma zur Kirche gehöre. Als im weitesten Sinne "inspirierte" Schrift sei die Bibel keine abgeleitete, sondern eine "primäre Autorität"³¹¹. Ein Evangelium empfange als inspirierter Text "seine Würde nicht aus den Rechtsakten der Kirche, d.h. aus dem Akt der Kanonisierung, und nicht aus den Kulthandlungen der Kirche, d.h. aus der gottesdienstlichen Verlesung (...), sondern weil es unabhängig davon durch den hl.Geist selber sich dem Glauben der Einen katholischen Kirche des 1. und 2. Jahrhunderts als von anderen Traditionen abgehoben bezeugt hatte"³¹². Petersons und Barths Sicht der Schrift berühren sich darin, daß sie dem Sachverhalt, den die "Alten" einst mit dem Theologoumenon der (Verbal)inspiration bezeichneten, im Umgang mit der Schrift wieder Geltung verschaffen wollten³¹³, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Peterson fand, daß die evangelische Kirche die Pflicht hätte, "eine andere Lehre aufzustellen, die das leistet, was früher die Inspirationslehre geleistet hat", nachdem diese nun anscheinend hinfällig sei, "wie man allgemein ohne jedes Herzklopfen versichern hört"³¹⁴. Karl Barths Schriftbegriff, so meinte Peterson, ruhe hingegen letztlich noch auf den altprotestantischen Voraussetzungen, ohne zu berücksichtigen, daß mittlerweile - zumindest in historischer Sicht - die Schrift als Niederschlag der Überlieferung betrachtet werde³¹⁵. Dieser Versuch, zum alten Schriftprinzip zurückzukehren, müsse konsequent wieder in der Lehre von der Verbalinspiration enden³¹⁶. Doch selbst die strengste Fassung des Inspirationsbegriffs, wie sie später eben in der Theorie der Verbalinspiration entwickelt wurde, kann laut Peterson nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, "daß das Wort als geschriebenes oder gepredigtes Wort eben dadurch schon von geringerem Range ist als das andere stets *in actu* befindliche Wort (Christus)"³¹⁷.

Peterson hatte sich in einigen Einleitungen seiner exegetischen Vorlesungen mit dem Inspirationsproblem näher beschäftigt. Dabei ging es ihm um die Erläuterung des antiken bzw. frühchristlichen Inspirationsbegriffs und seiner Nuancen. Er fand, man dürfe hier

309 Die Kirche, 425.

310 Vgl. oben S. 569.

311 Vgl. Was ist Theologie?, 24.

312 Einleitung zur Vorlesung über das Lukas-Evangelium, Ms. S. 5.

313 Vgl. Barths Eingeständnis, daß sein Verfahren der Römerbriefauslegung in einer "gewissen Analogie" zur "alten Inspirationslehre" stünde, Vorwort zur 3.Aufl. des "Römerbriefs", XXI f; sowie Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 516.

314 Ms Einleitung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

315 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, a.a.O. Vgl. bei Barth (Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe [1923], in: Vorträge 1922-1925, a.a.O. 202-247; 212) die Hervorhebung, daß in den reformierten Kirchen (im Unterschied zum Luthertum) dem Traditionsprinzip eine grundsätzliche Absage erteilt werde, soweit die christliche Tradition als solche eine religiöse Bedeutung beanspruche. Autorität sei streng genommen nur die eine zeitlose, die im "Appell an die offene Bibel und an den Geist, der aus ihr redet", bestehe. Vgl. weiter die Polemik gegen das römisch-katholische Traditionsprinzip und das damit verbundene Verständnis der Kirche als "Brücke" zwischen dem Wort, das damals (!) Fleisch geworden ist, und dem "heute und hier" verkündigten Wort Gottes in: Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 520 f.

316 Vgl. Peterson im Harnack-Briefwechsel, 297. Barth lehnte die Verbalinspirationslehre des 17.Jahrhunderts allerdings ab, vgl. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 518.

317 Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 481.

"nicht alle Unterscheidungen mit dem Begriff des Kanonischen glattwalzen"³¹⁸. Die Überzeugung von der Inspiriertheit eines Verfassers war in der altkirchlichen Kanondiskussion seiner Ansicht nach dann erforderlich, wenn eine Erweiterung der "kirchenrechtlich fundierten Traditionsmasse" von außen durch ein - formal gesehen - "literarisches" Werk (z.B. das Johannes-Evangelium) zur Debatte stand³¹⁹. Doch wie immer es nun im Detail um das Verständnis der Inspiriertheit der Schrifttexte bestellt sein möge, die als heilig und inspiriert geltenden Texte unterliegen jedenfalls "einem Gesetze der Interpretation, das durch solche Begriffe wie 'Heiligkeit' und 'Inspiration' bestimmt wird", und können darum nicht "wie irgendeine profane Schrift ausgelegt werden"³²⁰.

b) Auslegung der Schrift in der Kirche:

Eine Verteidigung der allegorischen Schriftauslegung

i) Theologiegeschichtliches Umfeld und Quellen

Auch die gediegenste Exegese des Theologieprofessors ist nicht die für das Leben der Kirche eigentlich entscheidende Annäherung an das Zeugnis der Schrift. "Das wirkliche und letzte Verständnis des Textes", konstatiert Peterson in seiner Einleitung zur zweiten Römerbriefvorlesung, "lernt man auf keiner Universität", die - "zumal in ihrem heutigen Bestande" - nicht der Ort sei, "wo nach Gottes Ordnung die Geistbegabten das Neue Testament auszulegen hätten". Die wichtigste Form der Schriftauslegung, die charismatische Schriftauslegung bzw. die ihr ähnliche prophetische Auslegung, könne es nur in der *ekklesia* bzw. der Kultversammlung der *ekklesia* geben³²¹.

Der Ruf nach einer pneumatischen Exegese erschallte allenthalben in dieser Generation, die der rein historisch-philologischen Sezierung des Neuen Testaments müde geworden war, auch wenn im einzelnen je Unterschiedliches darunter verstanden wurde³²². Karl Barth, der es im Vorwort zur ersten Auflage des "Römerbriefs" als sein Interesse bezeichnet hatte, "durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist"³²³, gehörte in diese neue Formation an vorderster Stelle mit hinein³²⁴; er gedachte allerdings nicht einer Exegese geheimnisvoller "pneumatischer Blickpunkte" zu huldigen³²⁵. In seinen Überlegungen zum "Schriftprinzip der reformierten Kirche" betonte er, daß die Freiheit des Geistes nur in seiner Korrelation zum Wort be-

318 Einleitung zur Vorlesung über das Johannes-Evangelium, Ms S. 22 (Satz ist eingeklammert).

319 Vgl. ebd. Ms S. 29.

320 Einleitung zur Vorlesung über das Lukas-Evangelium, Ms. S. 5 f.

321 Vgl. auch Was ist Theologie?, 25 f.

322 Vgl. O. Piper, Recent Developments, a.a.O. 61 ff; J. Behm, Pneumatische Exegese. Ein Wort zur Methode der Schriftauslegung, Schwerin 1926. Vgl. auch den Kommentar des Herausgebers in: Christliche Dogmatik im Entwurf, 516 f. Kritisch zu diesem neuerwachten Verlangen äußerte sich damals R. Seeberg, Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung, in: Zeitschrift für systematische Theologie 2 (1927), 1-59; 39: "Ich verstehe die Forderung, aber ich vermag sie trotzdem nicht zu billigen. In ihr stellt sich m.E. kein Fortschritt dar, sondern ein Rückschritt gegenüber der Erkenntnis Luthers von dem *einen* Sinn der Schrift." Vgl. weiter zur damaligen Diskussion H.G. Reventlof, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1982 (= Erträge der Forschung, 173), 14 ff; laut G. Sauter geht der Begriff der "pneumatischen Auslegung" auf J.T. Beck zurück, vgl. zu Beck oben S. 214, 366 ff.

323 Römerbrief II, V.

324 Vgl. auch Reventlof, Hauptprobleme, a.a.O. 15 f; 21 ff.

325 Vgl. Christliche Dogmatik im Entwurf, 516.

stünde³²⁶, und reaktivierte in diesem Zusammenhang die altprotestantische Lehre von der Entsprechung zwischen dem Geist Gottes im Zeugnis der Schrift und dem Zeugnis des in uns wirkenden Geistes Gottes³²⁷.

Peterson versuchte nicht eine Erneuerung dieser reformatorischen Auffassung vom geistlichen Verständnis der Schrift. Sein Plädoyer für die pneumatische bzw. prophetische Auslegung der Schrift mündete vielmehr in den Versuch, den Sinn der sogenannten "allegorischen Schriftauslegung"³²⁸, so wie sie seit alters in der Kirche geübt wurde, den Zeitgenossen wieder nahezubringen. In "Was ist Theologie?" hatte er angekündigt, einmal eigens über dieses Problem zu handeln³²⁹, doch ist eine solche Publikation nie zustande gekommen. Lediglich in der "Kirche aus Juden und Heiden" kommt er gelegentlich noch auf dieses Thema zu sprechen³³⁰. Ein anderes Bild ergibt sich aus den Vorlesungen. In keiner von ihnen, sei es in den historischen³³¹, sei es in den exegetischen, sucht man nach diesem Thema vergebens. Peterson widmete dem Sinn der allegorischen Exegese vielfach sogar seitenlange Exkurse.

Mit diesem Plädoyer für die allegorische Schriftauslegung stand Peterson damals allein auf weiter Flur. Seine besondere Abneigung galt in dieser Frage Karl Holl, der 1921 in seinen Lutherstudien³³² der Suche nach einem mehrfachen allegorischen Schriftsinn erneut eine Absage erteilt hatte und statt dessen die "persönliche Erfahrung" als maßgebliche Größe eines vertieften Schriftverständnisses gesetzt hatte³³³. Petersons Göttinger Kollege Johannes Behm stellte 1926 "mit Genugtuung" fest, "daß sich - jedenfalls ausdrücklich - in den modernen Programmen der pneumatischen oder theologischen Exegese auch nicht die leiseste Spur einer Wiederbelebung der *allegorischen Methode* findet"³³⁴. In der katholischen Exegese sah es damals nicht viel anders aus: "Diese Annahme eines mehrfachen Sinnes ist heute unter den katholischen Theologen durchweg aufgegeben."³³⁵ Eine noch schroffere Ablehnung dieser Form von Schriftauslegung kam Peterson damals aus seinem katholischen Freundeskreis in München zu Ohren: "Die Kirche braucht keine pneumatischen Exegeten, diese haben in der Kirche, in der es Lehrgewalt und Dogma gibt, nichts zu tun."³³⁶ Erst seit den späten 30er Jahren wurde der geistlichen Schriftauslegung der alten Kirche in der evangelischen Theologie durch die Arbeiten von

326 Vgl. Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 526.

327 Vgl. ebd. 542 f.

328 Peterson selbst verwendet zumeist diesen Terminus. Ich übernehme diesen Begriff hier, wo es lediglich um einen Einblick in Petersons Pionierleistung auf diesem Gebiet in den 20er Jahren geht. In den vergangenen Jahrzehnten (vgl. dazu unten S. 573 f) und noch einmal verstärkt in den letzten Jahren ist das Problem einer pneumatischen, geistlichen oder mystischen Auslegung bzw. einer Allegorese vielfältig exegetisch, patrologisch, literaturgeschichtlich und hermeneutisch reflektiert worden; diese Diskussion kann hier nicht dargestellt werden. Vgl. dazu jetzt z.B. Chr. Jacob, "Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Frankfurt/M. 1990 (= Theophranea, 32), hier eine ausführliche Bibliographie zum Thema der allegorischen Schriftauslegung (13 ff).

329 Vgl. Was ist Theologie?, 39 Anm. 17.

330 Vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden, 254 f. Vgl. auch der gleichnamige Aufsatz in der Schweizerischen Rundschau (1935/36), 881.

331 Die erste Vorlesung über die Religionsgeschichte des Hellenismus bildet hier keine Ausnahme.

332 Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen 1932⁶, vgl. dort 550 ff.

333 Vgl. dazu W. Bodenstein, Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums, Berlin 1968 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 40), 279 ff.

334 Pneumatische Exegese, a.a.O. 24.

335 R. Grosche, Zur theologischen Schriftauslegung, in: Catholica 4 (1935), 174-180; 176 (im Original ist dieser Satz gesperrt gedruckt).

336 So lautet einer der Einwände gegen "Was ist Theologie?", die Paul Adams brieflich (7.9.1925) aus der Anhängerschaft Haeckers an Peterson weitergab.

W. Vischer und L. Goppelt³³⁷, in der katholischen Theologie durch Untersuchungen von H. de Lubac, dann von auch L. Bouyer und J. Daniélou wieder Interesse entgegengebracht³³⁸. Erik Peterson freilich hatte sich schon mehr als ein Jahrzehnt vor dieser allmählichen Rückbesinnung auf die allegorische Auslegungstradition der Kirche für eine Revision des vorherrschenden negativen Urteils ausgesprochen. Sein erstes wuchtiges Engagement für die allegorische Schriftauslegung im Rahmen seiner Lehrtätigkeit findet sich schon in der Thomas-Vorlesung aus dem Wintersemester 1923/24. Seinem öffentlichen Hinweis in "Was ist Theologie?" schenkten allerdings nur wenige Beachtung³³⁹.

Es dürften verschiedene Anstöße gewesen sein, die Peterson dazu veranlaßten, die damals gängige Verurteilung der allegorischen Schriftauslegung zurückzuweisen. Gewiß erfolgte seine Stellungnahme vor dem Hintergrund seiner Beschäftigung mit den antiken und patristischen Quellen³⁴⁰. Doch so sehr im Zusammenhang mit der allegorischen Schriftauslegung besonders Petersons Wertschätzung für Origenes durchschlägt³⁴¹, erweist er sich in diesem Zusammenhang durchaus nicht nur als "patristisch Befangener"³⁴². Vermutlich hat hier auch der gute Rat eine Rolle gespielt, den Franz Overbeck als einsamer Rufer in der Wüste der Kirche und Theologie gegeben hatte, mindestens

337 Vgl. dazu *Quispel*, *Encratism*, a.a.O. 39.

338 Vgl. W. Kasper, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, Festschrift J. Gnlika, Freiburg/Basel/Wien 1989, 508-526; 514, sowie H. Riedlinger (selbst Anwalt der Erneuerung einer geistlichen Schriftauslegung), *Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung*, in: Löser/Lehmann/Lutz-Bachmann, *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Festschrift Bacht/Grillmeier/Schönmetzer, a.a.O. 423-450.

339 Auf diesen Punkt wurde in den Kritiken, die fast ganz vom Interesse an den Größen "Dogma" und "Dialektik" gefangengenommen waren, so gut wie gar nicht geachtet. Der Verfasser der Rezension in "Theologie der Gegenwart" (1926, 343) erwartete sich von den "mißverständlichen" Äußerungen Petersons in "Was ist Theologie?" keine Förderung des Problems der pneumatischen Exegese. Offenbar die einzige positive Rückmeldung kam von Odo Casel, der den Passus über die allegorische Auslegung in der "geist- und mutvollen Rede" Petersons hervorhob und mit diesen Sätzen gleich gegen das Eindringen der Textkritik in die liturgische Allegorese zu Felde zog, vgl. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 5 (1925), 170.

340 Auf die Auslegungsform der Allegorese war Peterson natürlich auch im Zusammenhang seiner Forschungen zur Religionsgeschichte und zur neueren Kirchengeschichte gestoßen. In der Vorlesung zur Religionsgeschichte des Hellenismus (16. Vorlesung) wird die rationalistische Homeralllegorese der Stoa von der allegorischen Auslegung der Schrift durch die Väter deutlich abgegrenzt: "Die Allegorie der Stoiker ist ein Produkt der Not und der religiösen Gebrochenheit, die Allegorie der Kirchenväter dagegen ist eine Schöpfung der Liebe und eines überschäumenden Glaubens." Diese Formulierungen gehören allerdings zu den späteren Korrekturen, die Peterson im SS 1923 oder 1925 angebracht hat; im ursprünglichen Vorlesungstext vom WS 1920/21 scheint er die allegorische Auslegung der Hl. Schrift noch in einer Linie mit der negativ beurteilten Homerexegese gesehen zu haben. In der Vorlesung zur Kirchengeschichte des 18./19. Jh.s. (WS 1922/23, 13. Vorlesung) hat Peterson die Suche nach allegorischem Tiefsinn, wie sie in der theosophischen Exegese Oetingers begegnet, abgelehnt, weil die Schrift hier zu unmittelbar als "Ausdruck" des göttlichen Innen verstanden werde. Diese Auffassung hat er im Aufsatz zum "Problem der Bibelauslegung im Pietismus" wiederholt, nun aber das Wort "Allegorie" vermieden. Vermutlich entdeckte er also den Sinn der altkirchlichen allegorischen Auslegung ungefähr im Frühjahr 1923. - In seiner Vorlesung über den 1. Korintherbrief meinte Peterson dann, daß *historisch gesehen* die Christen die Allegorese teils aus der alexandrinischen Schule, teils aus hellenistischen Traditionen übernommen hätten (zu 1 Kor 10,6, Ms S. 140).

341 In seiner Vorlesung über die Geschichte der altchristlichen Mystik (SS 1924) widmete sich Peterson im Origenes-Kapitel vorrangig der Frage der allegorischen Schriftauslegung (vgl. zu Origenes auch unten S. 644). In seiner 2. Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche hob er aus den hermeneutischen Ausführungen des Origenes, die seiner Ansicht nach nicht leicht zu widerlegen seien, besonders den Satz hervor, "daß Gott nichts Leeres reden kann" und daß "eine Fülle in allem weht". Wenn dieser Satz ernstgenommen würde, "dann muß er ja notwendig auf das Suchen nach dem tieferen Sinn hinführen" (vgl. Ms S. 185 f). Die Hermeneutik des Origenes diene auch H. de Lubac zur Orientierung über den Sinn der geistlichen Schriftauslegung der alten Kirche, vgl. *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertr. u. eingel. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1968 (frz. Ausgabe "Histoire et Esprit", Paris 1950).

342 Bieder, *Ekklesia und Polis*, a.a.O. 180.

doch wieder eine "Probe" auf das Mittel der allegorischen Auslegung zu machen³⁴³. Overbeck und Peterson waren sich darin einig, daß das "unbesehene, geringschätzige Urteil" bzw. "die kaltblütige Geringschätzung" (Overbeck)³⁴⁴, die "unglaubliche Oberflächlichkeit" (Peterson), mit der in der neueren Theologie die allegorische Schriftauslegung behandelt wurde³⁴⁵, nur von der "Bettelarmut"³⁴⁶ dieser modernen Theologie zeuge. Overbeck meinte, die allegorische Schriftinterpretation sei möglicherweise der "archimedische Punkt", an dem das Christentum seine "Weltherrschaft" wiedergewinnen könne³⁴⁷. Überhaupt sei alle theologische Exegese allegorisch, andernfalls sei sie nicht mehr theologisch³⁴⁸.

Man muß allerdings berücksichtigen, daß Overbeck als skeptischer Historiker nur von außen auf den Sinn der allegorischen Schriftauslegung hinwies. Er hielt sie für ein Herrschaftsinstrument der Kirche, denn dieses Schriftverständnis sei für die Kirche "eine Art von Surrogat für den nicht mehr selbst lebenden Mythos"³⁴⁹ gewesen. Noch heute stelle sie für das Christentum eine der Möglichkeiten dar, "sich in der Welt zu behaupten" und den "Besitz zu verteidigen"³⁵⁰. Das nötige Mittel zur allegorischen Auslegung sei die "Phantasie des Auslegers", an die sie die "höchsten Ansprüche stellt"³⁵¹. Diese Charakterisierungen hat Peterson nun nicht geteilt; auch hier entsprach er Overbecks Anfragen nur mit umgekehrtem Vorzeichen.

Neben Overbeck dürften auch noch andere Theologen der Vergangenheit Petersons Wertschätzung der allegorischen Schriftauslegung mitbestimmt haben. J.H.Newman hat es in seiner "Entwicklung der Glaubenslehre", die Peterson sehr wahrscheinlich in der 1922 erschienenen Übersetzung von Haecker kennenlernte, "beinahe als historisches Faktum" hinstellen wollen, "daß mystische Auslegung und Rechtgläubigkeit miteinander stehen und fallen"³⁵². Über den mehrfachen Schriftsinn handelt auch ein Artikel im ersten Buch der "Summa Theologica" des Thomas³⁵³. Direkt zuvor wird hier die Bedeutung der bildlichen Redeweise der Schrift diskutiert³⁵⁴. Thomas weist in diesem Zusammenhang mit Hos 12,11 auf die Gleichnisrede der Propheten hin³⁵⁵ und führt dann mit Zitaten von Dion und Dionysius weiter aus, daß der Strahl des göttlichen Lichtes uns nur verhüllt in Schleiern leuchten könne. Wem aber die Offenbarung zuteil werde, der bleibe nicht in diesem Bildhaften, sondern werde vom Strahl der göttlichen Offenbarung über es erhoben zur Erkenntnis der geistigen Dinge³⁵⁶. Wenn Peterson in "Was ist Theologie?" die allegorische Schriftauslegung als den zentralen Kern der prophetischen Exegese bezeichnete und betonte, daß es sich hier um Erkenntnis (nämlich "Bildererkenntnis") handele, die

343 Vgl. Christentum und Kultur, a.a.O. 89-91, den eigenen Abschnitt unter dem Titel "Allegorische Interpretation". Auch *Quispel*, Encratism, a.a.O. 39 f, betont im Zusammenhang mit dem Einfluß Overbecks auf Peterson das Lob Overbecks für die allegorische Schriftauslegung.

344 Christentum und Kultur, a.a.O. 90.

345 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 13. Vorlesung.

346 Overbeck, Christentum und Kultur, a.a.O. 90.

347 Vgl. ebd. 89.

348 Vgl. ebd. 91.

349 Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, a.a.O. 36.

350 Vgl. Christentum und Kultur, a.a.O. 90.

351 Ebd. 91.

352 J.H.Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre, durchges. Neuauflage der Übersetzung von Th.Haecker, hrsg.v.J.Artz, Mainz 1969, 297.

353 Vgl. Summa Theologica I,1,10.

354 Vgl. ebd. I,1,9.

355 "Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum." Ebd. I,1,9 sed contra.

356 "ut mentes quibus revelatio fit, non permittantur in similitudinibus remanere, sed [radius divinae revelationis] eleveat eas ad cognitionem intelligibilem" (ad secundum).

"mit und aus der Offenbarung gegeben ist"³⁵⁷, wird er diesen Artikel der "Summa" vor Augen gehabt haben³⁵⁸. Er hat in seine Begründungsversuche der allegorischen Schriftauslegung aber darüberhinaus auch noch Elemente aus dem Gedankenkreis der Eschatologie und Begriffe aus dem dialektischen Offenbarungsverständnis Kierkegaards einfließen lassen. In dieser Mischung gewinnt sein Plädoyer für die allegorische Auslegung ein durchaus eigenes Profil.

ii) Vom Umgang mit heiligen Schriften

Schon Franz Overbeck hatte auf das Mißverhältnis zwischen einer "heiligen Urkunde" und einer auf sie angewandten "historischen Interpretation" aufmerksam gemacht³⁵⁹. Peterson lehnte die historische Untersuchung der Schrift zwar nicht rundweg ab, sondern akzeptierte sie als notwendiges Mittel, z.B. wenn es gelte, irrige Hypothesen zu widerlegen. Doch eine ausschließlich literal-historische Betrachtung der Heiligen Schrift übersieht seiner Ansicht nach, daß man es hier, insoweit es sich eben um eine *heilige* Schrift handelt, mit einer *indirekten* Mitteilung zu tun habe. "Die sprachliche Mitteilung und Auslegung wird darum aber zu einem Problem, weil es im Religiösen keine direkte Mitteilung gibt."³⁶⁰ Das literale Verständnis der Heiligen Schrift sei "ein Idol, eben weil Gott sich niemals so 'wörtlich' ausspricht, wie etwa der Professor und wir Menschen überhaupt es tun"³⁶¹. Auch wenn man die Schrift als "Wort Gottes" sehe - Peterson denkt hier gewiß an Karl Barth -, sei damit ein besonderer Modus des interpretatorischen Verhaltens gefordert: Auch bei einem solchen Ansatzpunkt sei es unumgänglich, "bei der Auslegung von einer indirekten Auslegung Gebrauch zu machen, und wenn sie die allegorische Auslegung verwerfen sollte, so wird sie nicht umhin können, in irgend einer dialektischen Form doch das zum Ausdruck zu bringen, was die allegorische Schriftauslegung meint"³⁶².

Die Schrift sei für die Kirche nicht ein irgendwo zwischen Laotse und Goethe stehendes "beliebiges Buch", sondern "diese ganz bestimmte, in ihrer Autorität singuläre 'heilige Schrift'"³⁶³. Wer versuche, sich die heilige Schrift "direkt" und "wörtlich" anzueignen, würde ihr Wort damit "zu einer abscheulichen, menschlichen Trivialität herabwürdigen"³⁶⁴. Es sei gerade entscheidend, daß zwischen einem heiligen Text, d.h. einem

357 Vgl. Was ist Theologie?, 40 Anm. 17.

358 Dieser Artikel folgt auf die Ausführungen des Thomas zur Bedeutung der Argumentation in der Theologie (I,1,8), die Peterson ebenfalls in "Was ist Theologie?" verarbeitet hat, vgl. dazu oben S. 551.

359 Vgl. Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 36.

360 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 15. Vorlesung. Der Terminus der "indirekten Mitteilung" ist eine der Anleihen bei Kierkegaard, vgl. zum Problem der indirekten Mitteilung oben S. 103 ff.

361 Vorlesung Thomas von Aquin, 4. Vorlesung.

362 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 15. Vorlesung. In seinen Erläuterungen zum Prolog des Johannes-Evangeliums hat Peterson eingehend (unter Zuhilfenahme von augustinischen und thomanischen Gedanken) über den analogen Sinn des *logos*-Begriffs nachgedacht. Der aus Gott hervorgehende *logos* schien ihm der "Sinn der ganzen über die einzelnen Worte und Wortbedeutungen hinausgehende Rede" zu sein. Ein Nebenergebnis dieser Gedankengänge Petersons lautete, der Satz "Im Anfang war das Wort" sei die "letzte theologische Rechtfertigung der allegorischen Schriftauslegung"; die historische Exegese vermöchte demgegenüber nur zu den Einzelsprüchen der Rede, nicht aber zu deren Sinnanzum vorzudringen (zu Joh 1,8, Ms S. 93).

363 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 14. Vorlesung. Diese Aussage richtete sich wohl gezielt gegen Barth, der im Vorwort zum Römerbrief II nicht verhehlen wollte, daß er seine "biblizistische" Methode, deren Formel einfach lautet: Besinn dich! auch auf Lao-Tse oder Goethe anwenden würde" (XV).

364 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 14. Vorlesung.

Offenbarungstext, und ihrem Ausleger eine Distanz klappte, die eine unmittelbare, direkte "Aneignung" verbiete:

"Holl und Dilthey tun beide so, als ob es von der Interpretation einer jeden beliebigen Schrift einen direkten Übergang zur Interpretation der Bibel geben könne, von der qualitativen Differenz der Schriften, vom dem Abgrund, der gerade auch für das Problem der Interpretation klappt, erfährt man nichts."³⁶⁵

Nicht die allegorische Schriftauslegung, die um den besonderen Charakter des ihr vorliegenden Textes wisse, sondern die wörtliche Exegese mache sich der Willkür schuldig. Der Exeget in seinem direkten Verhältnis zur Schrift sei nämlich "nur allzusehr der Gefahr ausgesetzt (...), die Schrift von sich und seinen Wünschen aus zu meistern und auszulegen". Ohne Empfinden für die Grenze, die die Heilige Schrift dem Eindringen des menschlichen Intellekts entgegensetzt, diktiert der Mensch das Maß des Verstehens³⁶⁶. Die Heilige Schrift könne aber niemals in der Weise "angeeignet" - ein Terminus Kierkegaards³⁶⁷ - werden wie eine profane Schrift:

"Wenn ich mich einer profanen Schrift gegenüber befinde, dann besteht in der Direktheit meines Verhältnisses zu dieser Schrift die Möglichkeit, sie mir im eigentlichen Sinne anzueignen, sie durch Verstand und Verständnis in mich zu überführen. (...) Die Hl. Schrift kann niemals in diesem Sinne angeeignet, durch Verstand und Verständnis in uns überführt werden. Sie will nicht in dem Sinne verstanden sein, wie der Inhalt eines Lehrbuches der Geometrie verstanden sein will. Das 'Heilige' kann niemals in diesem Sinne unser Eigentum werden. Und weil das so ist, deshalb kann auch die Bibel niemals so direkt, so wörtlich angeeignet werden wie irgend eine profane Schrift."³⁶⁸

Man meint, Karl Barth oder einen anderen "dialektischen Theologen" reden zu hören, wenn Peterson in diesem Zusammenhang den Abstand zwischen Gott und Mensch einschärft: "Wenn der Abstand, der wesensmäßig zwischen der *Heiligen* Schrift und dem Ausleger besteht, *nur* subjektiv, in dem Akt der Ehrfurcht vor dem Text zum Ausdruck kommt, dann ist zugleich damit gesagt, daß dieser Abstand zwischen der Heiligen Schrift und dem Ausleger nur darin gründet, daß der Mensch immer nur Mensch ist, aber nicht das Andere, daß Gott immer Gott, daß die Bibel immer *heilige* Schrift ist."³⁶⁹ Nicht nur der historisch orientierte Exeget überspringe diese Kluft und reiße "frevelhaft" die Verhüllungen des Heiligen herunter, auch der Ausleger, der die Schrift als Bestätigung seiner abstrakten Lehren gebrauchte, mache sich dieses Vergehens schuldig. "Die wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift muß notwendig zu einer begrifflichen Deutung gelangen, denn der *Akt*, der die wörtliche Auslegung fundiert, kann niemals ein anderer als ein vorwiegend intellektueller Akt sein. Es ist der Akt, der erkennen und verstehen will."³⁷⁰

365 Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 480.

366 Vgl. Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 15. Vorlesung.

367 "Es ist das Problem der Aneignung, wie Kierkegaard es nennen würde, nur eben auf die Frage der *exegetischen* Aneignung beschränkt, nicht das Problem der Aneignung *überhaupt*." Vgl. auch Barth, Christliche Dogmatik, 511 ff, wo er das Hören und Verstehen des Zeugnisses der Schrift unter der Überschrift "Das Problem der Aneignung" behandelt.

368 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 14. Vorlesung.

369 Ebd. 14. Vorlesung. Der Rückgriff auf diese Formel "Mensch ist Mensch und Gott ist Gott", die Peterson sonst immer angreift, erklärt sich zum Teil daraus, daß Peterson sich in der Mystik-Vorlesung widerstrebenden Barth-Schülern gegenüber sah, denen schon im Semester zuvor (in der Thomas-Vorlesung) Petersons Plädoyer für die allegorische Exegese über die Fassungskraft gegangen war, vgl. oben S. 511.

370 Ebd., 14. Vorlesung.

Auch ein Theologe, der die "religiöse Erfahrung" zur Grundlage der Interpretation machen wolle (gemeint ist Karl Holl), verkünde damit nichts weiter als eine "gräuliche Banalität", denn das Vorhandensein einer irgendwie gearteten Erfahrung sei auch Voraussetzung für das Verständnis einer profanen Schrift; selbst ein Mensch, der alle nur denkbaren religiösen Erfahrungen gemacht habe, werde dadurch noch nicht zu einem "berufenen Interpreten der Schrift":

"Nur der Geist weiß doch, was des Geistes ist, aber nicht der Mensch, der religiöse Erfahrung hat. Nur *Christus* kann doch Lehrer sein, aber nicht der Professor, der seinem natürlichen Wissen um den Sinn der Worte eine irgendwie doch relative moralische oder religiöse Erfahrung hinzufügt und sich dann triumphierend umschaute, weil er meint, damit nicht bloß dem Intellektualismus einer rein natürlichen Exegese entgangen zu sein, sondern auch kraft seiner Erfahrung das Recht zum Lehren und Auslegen empfangen zu haben. In Wirklichkeit sind alle diese Ansprüche eitel, eitel wie alles Tun, das unter der Sonne geschieht, und wo ein Professor sich für einen Charismatiker hält, da soll man es ihm verwehren, es sei denn, er hörte auf, Professor zu sein."³⁷¹

Die allegorische Schriftauslegung sei nun "der wesensmäßige Ausdruck" für die singuläre, charismatische Auslegung, die der Heiligen Schrift der Christen in ihrer Einzigartigkeit zukomme³⁷². Auch Paulus, der "doch immerhin Apostel", und Jesus, der "doch immerhin der Menschensohn" ist, praktizierten die allegorisch-(typologische) Schriftauslegung. Sie könne unmöglich mit der Begründung erledigt werden, Paulus und Jesus seien darin eben "Kinder ihrer Zeit" gewesen - "Ward je Dummeres mit größerer Selbstgewißheit gesagt?"³⁷³ Die allegorische Schriftauslegung sei "die in der Kirche berechnete Form der Prophetie" und damit *eines* der kirchlichen Charismen³⁷⁴. In ihr erweise sich konkret, ob man die Bibel als Heilige Schrift nur *ansehe*, ohne daraus hermeneutische Konsequenzen zu ziehen, oder ob man sich auch in entsprechender Weise *existentiell* zu ihr verhalte. Bei der besonderen Art der "Aneignung" der Heiligen Schrift müsse die Distanz gewahrt bleiben, "nicht bloß so, daß der Auslegende von sich aus in Ehrfurcht den Abstand wahrt, sondern so, daß in einer zugleich *objektiven* Weise die Distanz selber sich ausspricht, sich einen Ausdruck schafft, der sie vor der Willkür des Auslegers schützt". Dieser "objektive Ausdruck" der Distanz sei die allegorische Schriftauslegung.³⁷⁵

iii) Allegorisch-pneumatische Auslegung des Alten Testaments in der Endzeit

Vom eschatologischen Standpunkt der Kirche aus kann es nur *ein*, wenn auch in sich vielfältig abgestuftes Verhältnis zur Hl.Schrift als ganzer geben. Die allegorische bzw. typologische Auslegung des Alten Testaments dient laut Peterson der endzeitlichen "Erbauung" im ursprünglichen Wortsinn: der Erbauung des letzten Äons³⁷⁶. Sie sei "für

371 Ebd. Vgl. auch Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 480, wo Peterson bezweifelt, daß Luthers Einführung psychologischer Kategorien wie *experientia* und *affectus* in die Exegese einen Fortschritt darstellte.

372 Vgl. ebd., 14. Vorlesung.

373 Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 15. Vorlesungstunde.

374 Vgl. 2. Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche zur Hermeneutik des Origenes, Ms S. 185.

375 Vgl. Vorlesung Geschichte der altchristlichen Mystik, 14. Vorlesung.

376 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 15,4 f, Ms S. 406 f.

die letzte Zeit gedacht, in der wir lesen [sic]³⁷⁷, die "Zeit", in der "alle Äonen über den Häuptern der Christen sozusagen zu ihrer endgültigen Verabschiedung zusammengetroffen sind"³⁷⁸. Darum könne für die Christen nicht mehr der ursprüngliche, auf die Geschichte der Juden bezogene Sinn des Alten Testaments relevant sein, sondern nur der "außer-äonhafte Sinn dieser Ereignisse"³⁷⁹. Etwas anders formulierte Peterson dieses Erfordernis später in der Auslegung von Röm 9-11: "Die Weissagungen des Alten Bundes wollen nicht aus der natürlichen, der Weltzeit heraus verstanden werden, sondern perspektivisch in Beziehung auf die übernatürliche, auf die eschatologische Zeit gelesen werden."³⁸⁰

Es war für Peterson darum eine "dogmatische Notwendigkeit"³⁸¹, daß die Kirche als das neue, geistige Israel die Schrift des Alten Israel geistlich auslegt: "Die sog. wörtliche oder rein historische Auslegung der Heiligen Schrift ist in der alten Kirche immer als eine jüdische Häresie gebrandmarkt worden."³⁸² So wenig wie die Kirche selber als ein "Verlegenheitsprodukt gegenüber dem jüdischen Volke" aufgefaßt werden könne, so wenig dürfe auch die "pneumatische Auslegung des Alten Testaments durch die heilige Kirche, ihre allegorische und typologische Deutung, wie wir sie schon bei dem Apostel Paulus finden", als ein "Verlegenheitsprodukt" interpretiert werden³⁸³: "Wenn (...) die Kirche und nicht die Synagoge das wahre Israel ist, dann ist auch die Auslegung der Heiligen Schrift durch die Ekklesia die wahre Auslegung gegenüber der Exegese der Synagoge."³⁸⁴

Ein eschatologisch-typologisches Verständnis des Alten Testaments betreffe aber nicht nur den Sinn der vorchristlichen Heilsereignisse des *Alten Bundes*, sondern ver helfe uns auch dazu, das *Neue* vom Alten aus richtig zu verstehen: "Jetzt sind die Berichte von Geburt, Leiden und Sterben des Heilandes keine einfachen Geschichten mehr, sondern in die Welt der Prophezeiungen getaucht, bekommen sie selber eine mehr als historische, eine pneumatische und weissagende Tiefe. Es ist die Aufgabe der Propheten, diesen pneumatischen Sinn zu erkunden und festzustellen."³⁸⁵ In der allegorischen Schriftauslegung des Alten Testaments suchte sich die Kirche über sich selber klar zu werden, ja die "tiefsten Erkenntnisse" seien in der Vergangenheit nicht aus Philosophie und Dogmatik, sondern in der Auslegung der Schrift, im geistlichen Verständnis ihrer Allegorien und Bilder, erwachsen³⁸⁶.

Peterson fand es durchaus anerkennenswert, daß die religionsgeschichtlich-orientalistische Untersuchung des Alten Testaments sich darum bemühte, "Eigenart und Vorzug der israelitischen Religion herauszustellen". Er sah darin die bis zu einem gewissen Grade berechnete Reaktion gegen eine zu schematische Wiederholung alter Formeln wie jener von Weissagung und Erfüllung. Die Ebene *christlicher Theologie* sei damit aber verlassen

377 Ebd.

378 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, Kapitel über den Aion-Begriff.

379 Ebd.

380 Die Kirche aus Juden und Heiden (Theologische Traktate), 271.

381 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, Kapitel über den Aion-Begriff.

382 Die Kirche aus Juden und Heiden (Aufsatz), 881.

383 Die Kirche aus Juden und Heiden (Theologische Traktate), 254 f.

384 Ebd. 255.

385 1. Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche, Zusammenfassung der Ausführungen über die apostolischen Väter.

386 Vgl. Die Kirche aus Juden und Heiden (Aufsatz), 883.

worden³⁸⁷. Peterson verteidigte in seinen Vorlesungen immer wieder die Beibehaltung des Alten Testaments. Markion, der das "zuerst den Juden" von Röm 1,16 strich, habe eben "keinen Sinn für Dialektik" (!) gehabt³⁸⁸. Als Heilige Schrift konnte und könne das Alte Testament in der Kirche aber nur dann beibehalten werden, wenn es in der Kirche neben dem Predigtgottesdienst (dem alten Synagogengottesdienst) den eucharistischen Gottesdienst gebe, wenn die allegorische Schriftauslegung akzeptiert und das Verständnis der Schrift an der Tradition (statt umgekehrt) gemessen werde³⁸⁹. Da diese drei Forderungen in der protestantischen Kirche aber nicht mehr erfüllt würden, "sind in der Tat Gefahrenmomente dafür gegeben, daß ein Christentum solcher Art judaistisch wird und daß das Alte Testament in ihm zu einer Quelle judaistischer Irrtümer wird"³⁹⁰. Harnacks Votum für die Entfernung des Alten Testaments aus dem Kanon stieß unter diesen Umständen bei Peterson auf ein gewisses Verständnis³⁹¹. Doch er hielt es für weitaus angemessener, diese *Umstände* zu ändern und das besagte Drei-Punkte-Programm in der protestantischen Kirche wieder zu erfüllen, statt das Alte Testament preiszugeben: "In einem anderen Falle scheint mir jene christlich-völkische Bewegung schwerlich aufzuhalten sein, die das Alte Testament im Kanon der Kirche getilgt wissen will."³⁹² Man schrieb das Jahr 1928! Peterson hat damit schon sehr früh und vermutlich als erster die bis in die politische Sphäre reichenden Gefahren eines rein historischen Verständnisses des Alten Testaments, das in der protestantischen Exegese der 20er und auch noch weitgehend der 30er Jahre dominierte, erkannt. Die Tragweite dieses Problems kam vielen Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft erst zum vollen Bewußtsein, als sie sich 1933 völlig ungerüstet den Angriffen der "Deutschen Christen" auf das Alte Testament ausgesetzt sahen³⁹³.

Peterson selbst hat eine eschatologisch-typologische Interpretation reinster Art in seiner Meditation über "Das Lachen Saras" (1947)³⁹⁴ vorgelegt. Die alttestamentliche Verkündigungsszene wird hier in einigen Zügen als Typos, in andern als Antitypos der Verkündigung an Maria ausgelegt. Wie schon aus dem Untertitel der Betrachtung deutlich wird - "Eine biblische Erwägung über das Wesen der Frau" -, geht Peterson aber auch über die neutestamentliche Textebene bzw. die "wörtliche" Bedeutung von Lk 1,26-38 hinaus und zielt auf Aussagen zu einer christlichen Metaphysik der Geschlechter bzw. auf das eschatologische Geschehen der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel³⁹⁵.

387 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 4,45, Ms S. 300 f. Vgl. ganz im selben Sinne Barth, *Christliche Dogmatik*, 329, im Zusammenhang der Frage nach der typologischen Auslegung: "Und weil unsere alttestamentliche Wissenschaft sozusagen allgemein aufgehört hat, theologisch statt historisch-gene-tisch zu fragen, ist es kein Wunder, wenn man heute für die Lehre von der Identität der beiden Testamente auf wenig Beifall rechnen darf. Wahr, theologisch wahr, ist sie darum doch. Theologische Wahrheit ist die Geschichtsauffassung des Hebräerbriefes".

388 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,16.

389 Vorlesung Dogmengeschichte, Ms S. 44.

390 Ebd. 45.

391 Vgl. ebd. 43. Vgl. dazu A.v.Harnacks Äußerungen über die allegorisch-teleologische Auslegung des Alten Testaments in: *Die Entstehung der christlichen Theologie und des christlichen Dogmas*, Gotha 1927, 29 ff.

392 Vorlesung Dogmengeschichte, ebd.

393 Vgl. R.Rendtorff, *Christologische Auslegung als "Rettung" des Alten Testaments?*, in: R.Alberts u.a. (Hg.), *Schöpfung und Befreiung. Festschrift Cl.Westermann*, Stuttgart 1989, 191-203; 191 f. Vgl. auch oben S. 546 Anm. 114 Petersons Urteil über die Statusveränderung des Berliner Institutum Judaicum.

394 Vgl. Bibl. Nr. 172.

395 Vgl. *Das Lachen Saras* (Marginalien), 62 f.

iv) Allegorische Auslegung der verhüllten Offenbarungen im Neuen Testament

Peterson folgte der gängigen Praxis der Kirchenväter, wenn er die "dogmatische Notwendigkeit" der allegorischen Auslegung nicht nur für das Alte, sondern auch für das Neue Testament - genauer gesagt: für die Evangelien - gegeben sah. Eine allegorische Ausdeutung ist es im Grunde schon, wenn Peterson, wie zitiert, jenes "Ihr durchforschet nach mir die Schriften" (Joh 4,39), das sich - historisch verstanden - nur auf das Alte Testament und die Juden bezieht, auf das Verhältnis der Christen zur Heiligen Schrift insgesamt anwendet und von daher das christliche "Schriftprinzip" ableiten will.

Die Ausweitung der geistlichen Ausdeutung auf das Neue Testament ist schon in ihm selbst vorgegeben, insofern es, wie W.Kasper formuliert hat, "das Ergebnis einer immer wieder neuen in den verschiedenen ntl. Traditionsschichten immer wieder anderen relecture des Christusgeschehens" ist³⁹⁶. Abzulesen sind diese Wechsel der Bedeutungsebenen beispielsweise an den allegorischen Gleichnisdeutungen³⁹⁷, aber auch an den durchlaufenden "Mißverständnissen", die im Johannes-Evangelium ein literales Verständnis der Worte Jesu hervorruft. Gerade die Reden des johanneischen Jesus, die für die Außenstehenden, deren Augen und Ohren verschlossen waren, als Rätselworte erschienen³⁹⁸, haben in Petersons Theologie eine sehr große Rolle gespielt, wie seine bereits häufiger angeführte Auslegung der Brotrede (Joh 6) oder des Tempelwortes (Joh 2,21) zeigt. Jesus selbst konnte seinerseits eine aktuelle Situation durch eine Gleichnisrede verdeutlichen (vgl. z.B. Lk 7,36-50). "Die Gleichnisrede Jesu ist eschatologischen Ursprungs", urteilt Peterson. "Sie hängt mit dem Einbruch des Reiches Gottes zusammen. Sie ist kein wesentlich pädagogischer Bestandteil. Der Sohn Gottes kann sich nur der indirekten Rede bedienen. In indirekter Rede zeugt er von sich." Die Berichte der Evangelien vom Leben Jesu könne man nur verstehen, wenn man den "Mysteriencharakter" dieses Lebens beachtet³⁹⁹. Das Mysterium wäre sinnlos, wenn es "in direkter Mitteilung enthüllt" würde. Jesu Selbstbezeichnung als "Menschensohn" sei "verhüllend" gewesen⁴⁰⁰. Verhüllung gebe es "speziell um das Heilige"; anders könnten wir uns ihm nicht nähern. Das gelte auch für die Schrift: "In dem Maße also, als die Schrift als *Heilige* Schrift gesehen wird, werden auch die verhüllenden Züge der Schrift für das Bewußtsein deutlich werden."⁴⁰¹

An der Gleichnis- bzw. Rätselhaftigkeit der Selbstbekundungen Jesu kann man nun nach Peterson ein Strukturgesetz - und zwar ein dialektisches - von Offenbarung

396 Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, a.a.O. 522.

397 Vgl. dazu H.-J.Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978. Klauck unterzieht die von besonders Jülicher herrührende Abwertung der Allegorie bzw. der Allegorese einer umfassenden Kritik und zwar vor dem Hintergrund der in den letzten Jahrzehnten in den Sprach- und Geisteswissenschaften in starke Bewegung geratenen Diskussion um die metaphorische Redeweise und die erweiterte Form der Metapher, die Allegorie.

398 Darüber hat Peterson anlässlich von Joh 2,21 f (Ms S. 161 f) im Vergleich zu den Gleichnisreden der Synoptiker nachgedacht.

399 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohnes, Ms S. 76. Peterson weist darauf hin, daß es zu den Versuchungen Satans gehörte, Jesus zur Aufgabe dieses Mysteriums, zu unzeitiger Publizität (Sturz von der Tempelzinne) zu drängen.

400 Vgl. ebd. Peterson verweist hier auf W.Wredes Forschungsergebnisse zum "Messiasgeheimnis", lehnt aber die Ansicht ab, es handele sich hierbei um eine nachträgliche Konstruktion der Gemeinde (ebd. 77). Auch eine neuere Untersuchung zum Begriff des "Menschensohnes" kommt zum Schluß, Jesus greife damit "ganz bewußt ein vieldeutiges Rätselwort auf, um damit sein messianisches Selbstverständnis und seinen messianischen Sendungsauftrag *verhüllend und andeutend* zugleich zur Sprache zu bringen", vgl. V. Hampel, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990, 371 (Hervorhebung von mir).

401 Vorlesung Geschichte der alchristlichen Mystik, 15. Vorlesung.

schlechthin ablesen: "Weil es Offenbarung gibt, darum gibt es ein spezifisch theologisches Problem der Schriftauslegung, der objektive Ausdruck aber für das Problem der Schriftauslegung ist das Vorhandensein einer allegorischen Deutung der heiligen Schrift."⁴⁰² Wenn Gott in seinem menschengewordenen Sohn rede, dann spreche er sich niemals so 'wörtlich' aus, "wie es etwa der Professor und wir Menschen überhaupt es tun". Er könne gar nicht anders reden, "als daß er verhüllt *und* offenbart, daß er verstockt *und* selig macht". Gleichnis und allegorische Ausdeutung gehören darum wesentlich zur "Dialektik der Offenbarung"⁴⁰³. Gott offenbare sich dem Menschen niemals direkt, sondern inkognito, "immer in etwas anderem"⁴⁰⁴. Dieses andere, Dornbusch, Feuerwolke und Taube⁴⁰⁵ etwa, "an dem und durch den sich Offenbarung kund macht", sei nun "irgendwie mit einem ganz bestimmten Index versehen", der fordere, daß man es fortan "nicht in seiner reinen Gegebenheit, sondern im Lichte der an ihm eingetretenen Offenbarung zu sehen" habe⁴⁰⁶. Die allegorische Schriftauslegung sei demnach "das Korrelat zur verhüllenden Gleichnisrede der Offenbarung"⁴⁰⁷.

Der Interpret habe zu erkennen, welche Teile der heiligen Schrift einer allegorischen Auslegung fähig seien. Nicht alle in den Evangelien erwähnten Gegenstände, Personen oder Erzählzusammenhänge eignen sich, und es ist auch in der allegorischen Schriftauslegung die Norm der dogmatischen Tradition zu beachten. Peterson hat so gelegentlich - auch gegen die Väter - von einer allegorischen Auslegung Abstand genommen, weil sie ihm "nicht zwingend" bzw. theologisch inkongruent zu sein schien⁴⁰⁸. Er hat auch nicht gefordert, daß auf Biegen und Brechen alle Texte des Neuen Testaments allegorisch ausgelegt werden sollten: Die Briefe eines Apostels seien natürlich nicht verhüllte Offenbarungsrede, wie sie in den Evangelien begegne⁴⁰⁹. Auch ist ein allegoriefähiges Wort der Schrift nicht gewaltsam in ein bestimmtes Schema zu pressen. Peterson verwandte den Begriff der allegorischen Auslegung in so weitem Verständnis, daß damit "nicht bloß Ty-

402 Vorlesung Thomas von Aquin, 4. Vorlesung.

403 Ebd. "Dialektik" ist in den Text eingefügt worden.

404 "Als Christus der Maria Magdalena am Ostermorgen erschien, da meinte sie, es sei der Gärtner; so erkennen auch viele den Glauben nicht, weil sie meinen, der Glaube müsse sich ihnen direkt zeigen. Aber so wenig wie Gott sich jemals direkt einem Menschen offenbart hat, sondern immer in etwas anderem (Dornbusch, Feuerwolke), so wenig ist auch jemals direkt sichtbar geworden, was Glaube ist." Ebd. 3. Vorlesung.

405 Vgl. auch Geschichte der althristlichen Mystik, 15. Vorlesung: "Wie die Offenbarung selber nie direkt sich mitteilt und ausdrückt, sondern immer in einem Offenbarungsmedium: im Dornbusch, in der Feuersäule, in der Taube u.s.w., so kann auch die Offenbarungsmittelung immer nur indirekt erfaßt d.h. durch Hüllen, Typen und Symbole hindurch sichtbar werden."

406 Vorlesung Thomas von Aquin, 4. Vorlesung. Von der Taube, an der sich in der Taufferzählung die Herabkunft des Geistes manifestiert hat, fällt rückwirkend Licht auf die Taube Noahs. Vgl. z.B. auch die allegorische Ausdeutung des unfruchtbaren Feigenbaums (Mk 11,13) im Blick auf das Kleid aus Feigenblättern (Gen 3,7), die Johannes von Damaskus vorgenommen hat und die Peterson in seine "Theologie des Kleides" (Marginalien, 49) einbaut.

407 Vorlesung Geschichte der althristlichen Mystik, 15. Vorlesung.

408 So in der Vorlesung über das Johannes-Evangelium in Bezug auf die Perikope der Hochzeit von Kana (Joh 2): "Beliebt ist seit alter Zeit, im Weinwunder von Kana auch noch einen allegorischen Sinn zu suchen. Für zwingend halte ich alle diese Vermutungen nicht. Was allein einen Anlaß geben könnte, den Text allegorisch zu interpretieren, ist die Bemerkung, daß die Wasserkrüge für die rituellen Waschungen der Juden Verwendung fanden. Der Gegensatz müßte dann zum Ausdruck bringen, daß nicht durch Wasser, sondern durch Wein die Reinigung erfolgt. Aber gerade dieser Gedanke ist nun schwierig. Denn man kann wohl sagen, daß nicht durch Wasser, sondern durch das Blut Christi die Menschen gereinigt würden, man kann dagegen schwerlich den Wein der Eucharistie als Reinigungsmittel betrachten. Insofern stellt sich also der allegorischen Auslegung ein ernstliches Hindernis entgegen. Was man sonst zur allegorischen Auslegung herangetragen hat, ist als Gedanke stets zu allgemein als daß es überzeugen könnte." Ms S. 157 f.

409 Vgl. Thomas-Vorlesung, 4. Vorlesung.

pen, sondern auch Hüllen, Symbole und Bilder" gemeint sind: "Mit all diesen Worten ist jedesmal auch etwas Verschiedenes gemeint (...), und so ist denn die allegorische Schriftauslegung ein reich differenziertes und gegliedertes Ganzes, das in sich selber eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu Christus umschließt."⁴¹⁰ In dieser Vielfalt von Typen und Hüllen entspricht die allegorische Auslegung dem *polymeros kai polytropos* des prophetischen Wortes (Hebr 1,1) und steht der begrifflichen Eindeutigkeit des Dogmas gegenüber⁴¹¹.

Die Beziehung auf Jesus Christus sei in der allegorischen Auslegung das Entscheidende: "wenn jene allegorische Auslegung nicht Christus zum Ziel, zum Inhalt, zum Anfang und zum Ende hätte, so wäre sie nichts"⁴¹². Vermittels der "Bilder, Typen und Symbole" scheine eine "Seinswelt" auf, "die in Christus, ihren Mittelpunkt, ihren Kern hat"⁴¹³. Der Exeget der literal-historischen Bedeutung erkenne diese Seinswelt nicht; er versuche, mit seinen eigenen Mitteln - seien es die der historischen Erudition, die eines moralischen Willens, die einer persönlichen religiösen Erfahrung - zu verstehen; er bleibe beherrscht "von der Intentionalität geistiger Akte des Menschen"⁴¹⁴. Der pneumatische Exeget hingegen gebe sich an diesem Punkt selbst aus der Hand - "in der allegorischen Auslegung streicht sich die Auslegung sozusagen selbst durch"⁴¹⁵ -, er lasse "die Offenbarung selber sich fortsetzen"⁴¹⁶, er ergebe sich der "Gnade" und übertrage angesichts der "Kluft", die er mit eigenen Kräften nie überwinden könne, Christus selber die Führung. Christus sei der "einzige Mittler (...), der einzige Mittler auch in der Auslegung der Heiligen Schrift, der einzige wahre Interpret seiner selbst"⁴¹⁷. Peterson hat damit das protestantische Theologoumenon von der sich selbst auslegenden Schrift (*sui ipsius interpres*) christologisch gewendet und durch die Bezugnahme auf das althergebrachte vielschichtige Ganze der allegorischen Schriftauslegung eine zu allgemeine Rede vom nötigen Beistand Christi bzw. seines Geistes bei der Schriftauslegung - wie er meinte: - hermeneutisch und methodologisch konkretisiert⁴¹⁸.

v) Ein Beispiel: Die liebende Sünderin und der Pharisäer

Wenn man aus diesem Votum für die allegorische Schriftauslegung nun vermutet, Petersons exegetische Vorlesungen glichen den Bibelkommentaren aus der Zeit der christlichen Antike oder des Mittelalters, sieht man sich getäuscht. Peterson hatte es ja selbst von sich gewiesen, das universitäre Kolleg mit den Kultversammlungen der Kirche, in denen die prophetisch-charismatische bzw. allegorische Schriftauslegung ihren "Sitz im Leben" habe, zu verwechseln. Seine Auslegungen der Schrift sind allenfalls in jenem weitesten

410 Geschichte der althristlichen Mystik, 15. Vorlesung.

411 Vgl. Was ist Theologie?, 42 Anm. 21.

412 Geschichte der althristlichen Mystik, 15. Vorlesung.

413 Ebd., 14. Vorlesung.

414 Was ist Theologie?, 39 Anm. 17.

415 Vorlesung Geschichte der althristlichen Mystik, 14. Vorlesung.

416 Was ist Theologie?, 39 Anm. 17.

417 Vorlesung Geschichte der althristlichen Mystik, 14. Vorlesung.

418 Ebd.: "Solche abstrakten Reflexionen [über den Beistand des Geistes bei der Schriftauslegung] pflegen aber eine rein aus dem menschlichen Geist und an den menschlichen Geist gebundene Exegese in den seltensten Fällen zu modifizieren."

Wortsinn als allegorische zu verstehen, als nach Overbeck - und übrigens auch nach Barth⁴¹⁹ - jede theologische Deutung eigentlich eine "allegorische" ist.

In den Vorlesungen Petersons gibt es eine auffallende Ausnahme: die bereits häufiger angeführte Auslegung von Lk 7,36-50, wo die Begegnung Jesu mit der bußfertigen Sünderin im Hause des Pharisäers Simon erzählt wird. Hier fühlt man sich in der Tat in die Welt eines patristischen oder mittelalterlichen Bibelkommentars versetzt⁴²⁰. Peterson hat diese Perikope vielleicht darum exemplarisch einer allegorischen Auslegung unterzogen, weil Jesus selbst diese konkrete Situation mit einer Gleichnisrede deutet.

Der Sohn Gottes verwandele "alles um sich herum ins Gleichnis"⁴²¹. Die stadtbekannte Sünderin, die zu Jesus vordringt, werde schon im Text des Evangeliums zu einer "parabolischen Gestalt" endzeitlichen Geschehens. Darum könne sie auch noch auf eine weitere Tiefenschicht hin transparent werden. Peterson sah in ihr eine Allegorie der Kirche und interpretiert ihre Handlungen - sie weint, küßt Jesu Füße und salbt sie mit Öl - als jene Akte, die wesentlich zur Kirche gehören: Die Tränen der Frau "versinnbildlichen die Büsser in der Kirche", genauer gesagt, den in der alten Kirche bekannten Stand der Büsser, denen das "charisma der Tränen" gegeben ist. Das Salböl steht für die kultische Verehrung in der Kirche, die Verschwendung, die sie in ihrer Liebe zu Christus übt - "Nur wo viel geliebt wird, wird auch viel verschwendet" - und die nicht mit der moralischen Geste der Sparsamkeit ins Unrecht gesetzt werden könne⁴²². Die Küsse schließlich versinnbildlichen das mystische Leben in der Kirche.

Die Auslegung hat allerdings noch eine weitere, weniger "mystische" Dimension. Es erscheint nicht nur in der Gestalt der liebenden Sünderin die Gestalt der Kirche. Gegenpol der "eschatologischen Spannung" dieser Erzählung ist der Pharisäer Simon, und er wird als Typus durchsichtig auf die "Pharisäer aller Zeiten", deren Maxime laute, daß Gott immer nur Gott und der Mensch immer nur Mensch bleiben könne⁴²³. Es fallen Namen: Calvin, der "den Leib übersah" und die Küsse und die Tränen "verabscheute", der "den bildlosen, den rein geistigen Gottesdienst" einführte und darin ein "Wesensmerkmal der Kirche Christi" verleugnete. Dann nannte Peterson Karl Barth, der als Wächter reformierten Erbes eine solch direkte physische Berührung zwischen Jesus und der Sünderin (der Kirche) mit dem Argument "finitum non capax infiniti"⁴²⁴ als "ein Stück natura-

419 Vgl. Christliche Dogmatik im Entwurf, 525: "In diesem Sinn treiben wir alle allegorische Exegese, d.h. wir brauchen irgendeinen Schlüssel, irgendeinen Denkschematismus als Vehikel, um 'mitzukommen'. Wir unterlegen dem, was dasteht, oder nun vielmehr dem durch die historische Beobachtung gewonnenen Bild irgendeine zweite Bedeutung, die so nicht dasteht, die an sich nicht unbedingt zu diesem Bilde gehört, so gewiß es uns an Anknüpfungsmöglichkeiten in dem Beobachteten (...) nicht fehlen wird." Unmittelbar zuvor hatte Barth übrigens eine Aufzählung solcher (philosophischer) Denkschemata mit der Gruppe der "neuesten Neutestamentler" beginnen lassen, die "nicht verhehlen [können und wollen], daß sie bei den Phänomenologen in die Schule gegangen sind" (ebd. 523). Hiermit dürfte auch Peterson gemeint sein.

420 Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 179 ff. Es ist möglich, daß sich Peterson hier von einigen Kirchenvätern, die Umkreis erwähnt werden, hat inspirieren lassen. Die Passagen, die Peterson aus diesem Abschnitt seiner Vorlesung in den Traktat "Was ist der Mensch?" übernommen und in Basel vorgetragen hat, werden im folgenden jeweils gekennzeichnet.

421 Vgl. Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 199.

422 Hier bezieht Peterson die Erzählung von der Salbung Jesu mit kostbarem Nardenöl in Bethanien (Mk 14, 3-9) ein. "Die Verpflichtung gegen die Armen wird durch die Liebe zu Christus überhöht. Das Alabastergefäß ist ein Symbol der Liebe zu Christus. Eine Kirche, die das Alabastergefäß nicht duldet und statt der kostbaren Narde die Pflicht zur Unterstützung der Armen laut werden läßt, sie gleicht dem Simon, dem nur wenig vergeben ist und der darum auch nur wenig liebt."

423 Vgl. auch Was ist der Mensch?, 231.

424 Vgl. Barth, z.B. Römerbrief II, 193; Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, 215; Christliche Dogmatik im Entwurf, 251 f.

listischer Konfusion" ablehnte⁴²⁵. Peterson revanchierte sich damit für den von Barth in "Kirche und Theologie" erhobenen Vorwurf, er gerate mit seiner Rede "von 'Elongaturen' und 'Fortsetzungen' der Offenbarung, von 'abgeleiteter' Autorität u. dgl." in den Bereich "naturalistischer Konfusionen"⁴²⁶. Barths häufig geübte Kritik an der "frommen Welt" und der "Pharisäerkirche" verfiel bei Peterson nicht. Er sah in dessen Diastasentheologie untergründig ebenfalls noch den ausgeprägten Moralismus des Pharisäers am Werke. Die Kirche stehe nicht nur, wie Barth meinte, auf der "Linie Johannes des Täufers"⁴²⁷, der von einer gewissen Distanz aus auf den Gekreuzigten zeigt⁴²⁸, sondern auch auf der Linie der liebenden Sünderin, die in ihrer "pia impudentia" (Augustinus) den Sohn Gottes berührt⁴²⁹. Schweigend lasse Jesus sie gewähren, und das sei in der Tat eine souveräne Haltung, die allein dem Menschensohn möglich sei, der nicht nur wie die Propheten die Sünde geißelt, sondern sie vergibt⁴³⁰, während die "fromme Welt" aller Zeiten angesichts eines solchen Geschehens entweder in Rührseligkeit oder in Entrüstung verfallt. Es ging Peterson also - in der Sprache des "dialektischen" Barth gesprochen - nicht nur um die stürmisch erwartete Möglichkeit, daß "das Unendliche das Endliche faßt"⁴³¹, sondern nicht weniger um die Hinnahme der Wirklichkeit, daß der Unendliche es dann auch zuläßt, daß das Endliche ihn höchst konkret "anfaßt". Übrigens kamen auch Karl Barth im Blick auf die Erzählung von der Salbung in Bethanien einmal selbstkritische allegorisierende Einfälle!⁴³²

vi) *Wider eine Theologie der Unanschaulichkeit:
die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung*

Petersons Plädoyer für die prophetische "Bildererkenntnis"⁴³³ hat noch eine gegen Karl Barth gerichtete methodologische Seite. Peterson meinte, daß der Fall der allegorischen

425 "Aller Haß gegen die Kirche stammt aus der Verachtung der Sünderin. Die Art, wie die Kirche Christus berührt, erscheint in den Augen der Welt als etwas Unziemliches, als etwas, womit der Mensch seine Grenze überschreitet. Diese körperliche Berührung deutet die Welt, ja grade die fromme Welt, als etwas Unreines. Das *finitum* darf nicht *capax des infinitum* sein. Das ist jener reformierte Spiritualismus, der Kreuze und Altäre entfernt hat, weil er in ihnen ein Stück geistiger Unzucht sieht, ein Stück naturalistischer Konfusion, wie Barth das nennen würde. Und doch ist es nun nicht so gewesen, daß die Sünderin in der Tür stehen geblieben wäre, in die Knie gesunken und um Barmherzigkeit und Vergebung gebeten hätte und daß Jesus, von seinem Speisesofa aus, ihr die Vergebung zugesprochen hätte." (Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 197) Vgl. den letzten Satz auch in Was ist der Mensch?, 231.

426 Kirche und Theologie, 662.

427 Barth, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 444.

428 Die Darstellung des Täufers auf dem Isenheimer-Altar hatte für Barth programmatische Bedeutung, vgl. ebd. die Anm. 49 des Herausgebers.

429 Vgl. Was ist der Mensch?, 231: "Man [der 'Pharisäer'] läßt wohl eine Buße zu, wie sie Johannes der Täufer (...) gefordert hat (...), aber man läßt nicht zu, daß ein Sünder Jesus berührt, daß die Füße Jesu von der schmutzigen Hand einer Sünderin betastet, von dem unreinen Mund einer Hure geküßt werden: Diese körperliche Berührung deutet die Welt, ja gerade die fromme Welt (...) als etwas Unreines." - Das Augustinus-Wort wird von Peterson in der Vorlesung zitiert.

430 Vgl. Was ist der Mensch?, 232.

431 Barth, Römerbrief II, 205, vgl. auch Unterricht in der christlichen Religion Bd. 2, 264.

432 Diese Gedanken stellten sich 1929 während der Diskussion um einen ekklesiologischen Vortrag von Przywara ein: "Denk, ich mußte bei einer seiner Hymnen, als ich eben etwas von *theologia gloria* sagen wollte, wie wir es zu tun lieben, plötzlich an die Geschichte Matth. 26,6 f. [Salbung in Bethanien] denken und ob das von den Jüngern, die 'unwillig' wurden über 'diese Vergeudung', nicht gegen uns in unserm protestantischen Demuts- und Kreuzestal (mit dem es ja doch nicht so weit her ist!) gesagt sein könnte und habe, was ich sagen wollte, denn nicht gesagt." Barth an Thurneysen, 9.2.1929, Briefwechsel II, 654.

433 Vgl. Was ist Theologie?, 40.

Schriftauslegung einer der "anschaulichen Punkte" sei, an denen sichtbar werde, was konkret mit "Geisteswirkung oder Mittlertum Christi gemeint ist". Dies hervorzuheben sei umso nötiger, "weil die neuerdings bis zur Ermüdung wiederholte Behauptung von der Unanschaulichkeit der Offenbarung uns in eine abstrakte Dialektik hineinzureißen droht, in der das Wort Wirklichkeit ausgelöscht wird"⁴³⁴.

Bekanntlich hatte Barth im Römerbrief II und den zeitlich angrenzenden Vorträgen die Unanschaulichkeit bzw. Ungegenständlichkeit der Offenbarung im Leben Jesu Christi⁴³⁵ wie ihrer Wirkungen (der gerechtfertigte, neue Mensch⁴³⁶) wieder und wieder betont⁴³⁷. Mit der These, daß die Mitte des Glaubens "unfaßlich und unanschaulich" sei, begründete er damals jene Form von Dialektik, die sich nicht zu "direkten Mitteilungen" wird hineinreißen lassen, sondern diese "unanschauliche Mitte" dialektisch umkreist⁴³⁸. In der Form der These einer "ungegenständlichen Mitte" dürfte Peterson diese Tendenz schon Jahre zuvor von Karl Heim her gekannt haben⁴³⁹. "Vater Kant", der zur Zeit vom Römerbrief II "aufs Neue direkt" zu Barth geredet hatte⁴⁴⁰, bzw. Vertreter des Neukantianismus wie Cohen⁴⁴¹, darüber hinaus Barths Bruder Heinrich als Platon-Interpret⁴⁴², die "Wüsten"-Forderung Franz Overbecks⁴⁴³ - das ganze vermischt mit einem Schuß idealistischer Identitätsphilosophie und kierkegaardscher Paradox-Freudigkeit⁴⁴⁴ - dürften die Zutaten zu Karl Barths "Dogma" (Peterson)⁴⁴⁵ von der Unanschaulichkeit der Offenbarung geliefert haben.

Peterson nun war von seinem ganzen geistigen Habitus her und besonders durch seine Prägung von der Phänomenologie gerade ein Mann der "Schau", dem diese Rede von der Unanschaulichkeit ganz fremd sein mußte. Er hatte sich sogar schon dagegen ausgesprochen, bevor Barth diese Thesen überhaupt entwickelt hatte⁴⁴⁶. Er fand, daß eine aus den

434 Geschichte der altchristlichen Mystik, 14. Vorlesung (gestrichener Passus).

435 Vgl. z.B. Römerbrief II, 160, 183.

436 Vgl. z.B. ebd. 101.

437 Vgl. eine generalisierende Feststellung ebd. 110: "Der Glaube begründet Gewißheit, sofern er der ewige Schritt ins ganz und gar Unanschauliche und also selbst unanschaulich ist. Jeder anschauliche Hergang und Zustand, jeder zeitliche Weg, jede beschreibende Methode und Pragmatik, die ihn begleitet, ist auch seine Negation."

438 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 167, 171.

439 Vgl. oben S. 48 f. Auf diese Anlehnung Barths an Heim hat J.Rohls (Credo ut intellegam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext, in: Rohls/Wenz, Vernunft des Glaubens, a.a.O. 406-435; 420) aufmerksam gemacht. Vgl. auch Barths Verweis auf Heim im Zusammenhang der "Nicht-Gegenständlichkeit" in der Christlichen Dogmatik im Entwurf, 129. Es verwundert darum nicht, daß sich Heim eines gewissen Gefühls der Verwandtschaft zu Barth nicht erwehren konnte (vgl. Thurneysen an Barth, 5.11.1921, Briefe II, 4; 6.6.1923, ebd. 174 f). Pionierfunktion hat O.Piper, Recent Developments, a.a.O. 56, Karl Heim auch in der Erkenntnis des paradoxalen Charakters der christlichen Offenbarung zuerkannt.

440 Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, a.a.O. 295, vgl. etwa Römerbrief II, 23: "Aus der ewigen und grundsätzlichen Voraussetzung des Schöpfers wurde ein Ding an sich, über und neben den Dingen, aus der lebendigen Abstraktion von allen Konkretheiten eine Konkretheit, wenn auch die höchste, unter anderen".

441 Vgl. Bakker, Krisis, a.a.O., 87 ff, 121; Beintker, Dialektik, 92. Vgl. auch Barths Bekenntnis zum Neukantianismus gegen die Vorwürfe Petersons: Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 432, Anm. e, sowie Anm. 28.

442 Vgl. van der Kooi, Anfängliche Theologie, 124; Beintker, Dialektik, a.a.O. 222 f.

443 Vgl. Schellong, Overbeck, a.a.O. 148, der Barths Drängen nach Unanschaulichkeit von dessen Lektüre Overbecks herleiten will.

444 Zur "nachbarschaftlichen Nähe" zwischen dem Kierkegaardschen Paradox und der "Kantschen Grenze", vgl. Ricoeur, Kierkegaard noch einmal, a.a.O. 587.

445 Vgl. Ms Antwort an Karl Barth.

446 "Die geistige Schau hat das Zerstörende und zugleich Schöpferische in sich", schrieb Peterson 1918 im Zusammenhang eschatologisch-apokalyptischer Gedankengänge. "Die unanschauliche Reflexion dagegen schafft weder noch zerstört sie, sondern sie 'erhält' - sie ist die uneschatologische Macht der Schriftgelehrten und Pharisäer, der Professoren und Pastoren." Tagebucheintragung, 23.8.1918.

oben genannten Ingredienzien gemischte Intepretationsstrategie des Neuen Testamentes gerade das Wesentliche der Offenbarung verfehle, nämlich ihre Anschaulichkeit⁴⁴⁷, statt dessen der offenbar einzigen Möglichkeit protestantischer Theologie, dem Nominalismus, huldige und darum notwendig in eine "gnostisch-doketische Christologie" münde⁴⁴⁸: "Durch den Begriff der Unanschaulichkeit wurde dem Doketismus der Neutestamentler eine begriffliche Rechtfertigung zu geben versucht". Gogartens Satz, "daß Gott immer Gott und der Mensch immer Mensch bleiben müsse", war für Peterson die Bestätigung dieser doketisch-gnostischen Tendenzen, weil er "notwendig die Inkarnation ausschließt": Wo aber "nicht mehr die leibgewordene Anschaulichkeit des Menschensohnes vorhanden ist, da glaubt man nur noch an intellektuelle Phantome"⁴⁴⁹. Eine Theologie, deren Zentrum der Begriff der "Unanschaulichkeit" bildet, verschwinde selber im Sog dieses Begriffs, hebe ihre eigene Glaubwürdigkeit auf⁴⁵⁰. Wenn solchermäßen die Unanschaulichkeit zum Generalnenner für die "unmögliche Möglichkeit" der Offenbarung, zum Vorbehalt jeder theologischen Aussage⁴⁵¹ und wenn "Wirklichkeit (...) zum Prädikat der 'unanschaulichen' Offenbarung" wird⁴⁵², kann der Theologe bzw. Exeget in der Tat keine konkreten Inhalte dieser Offenbarung näher bestimmen, sondern gerät "an die Grenze des Sagbaren" und muß seine Ausführungen abbrechen⁴⁵³. "Aber was soll man mit einer Theologie anfangen, die es für unmöglich hält, daß man etwas sehen kann?" wettete Peterson dagegen. "Gewiß, wir werden alle blind geboren, aber Christus, der unser Licht ist, kann uns alle sehend machen. Was Barth behauptet, ist mehr, nämlich daß der Mensch eigentlich keine Augen hat."⁴⁵⁴

447 Vgl. einen wütenden Ausfall in der Auslegung der "Brotrede" von Joh 6 (Ms S. 348 f): "Da ist von Geburt die Rede und von Fleisch und Blut die Rede und von Essen und Trinken die Rede, aber nicht von all den lächerlichen Phantasmagorien, mit denen sich die Theologie heute zu beschäftigen pflegt. Was geht uns das religiöse a priori und der Realismus und Idealismus und das hic et nunc des Existentiellen und wie all diese totgeredeten Begriffe heißen mögen, an! Die Heilige Schrift redet eine ganz andere Sprache und weist uns damit immer wieder auf eine ganz reale - und im Gegensatz zu allen Behauptungen Barths - *anschauliche* Sphäre."

448 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh, 3, 13, Ms S. 196 a, über den "Begriff des Unanschaulichen, den Barth proklamiert und den so viele ihm nachsprechen, weil der Nominalismus ihnen die einzige Möglichkeit protestantischer Theologie zu sein scheint".

449 Ebd. zu Joh 3,14 f, Ms S. 196 b.

450 "Diese Theologie, die den Begriff des Unanschaulichen zum Range eines Christlichen Dogmas erhoben hat, wird notwendiger Weise selber so unanschaulich, daß man aufhören muß, sie zu suchen. Denn alles Suchen setzt ja voraus, daß man in irgendeiner Weise des Sehens doch auf etwas anschaulich Gegebenes stößt. Dieser Versuch ist hier jedoch aussichtslos, und so bleibt uns denn auch dieser unanschaulichen Theologie gegenüber nichts anderes übrig, als daß wir den Versicherungen ihrer Vertreter glauben, es handle sich hier um Theologie - nur daß freilich die Vertreter dieser Theologie ja unvergleichlich weniger glaubwürdig sind, als die Bibel oder die Apostel." Aus den Notizen zur Antwort an Karl Barth.

451 Vgl. *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 90.

452 *Bakker*, Krisis, a.a.O. 52.

453 Vgl. *Barth*, Römerbrief II, 403.

454 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 6,37 f, Ms S. 165 (Diese Polemik ist wieder gestrichen worden). Barth bediente sich in seiner dialektischen Phase zwar häufig auch des Gegensatzes "blind" (oder geblendet) - "sehend", aber eigentlich kennzeichnend ist für diese Zeit in der Tat die von Peterson monierte Behauptung, vgl. Römerbrief II, 139 ("Wir haben keine Augen, *das* zu sehen"), Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 206 ("Ein neues Geschehen, zu dem kein Weg führt, für das der Mensch *kein* Organ hat."). Erst durch Jesus habe der Mensch "die Augen bekommen, zu sehen" (Römerbrief II, 81). Im "Unterricht" hat sich Barth in dieser Hinsicht korrigiert: "Wenn wir die Versetzung des menschlichen Erkennens in das Offenbarungsverhältnis mit der Erweckung eines Toten vergleichen wollen (...), so wäre zu sagen, daß auch eine Totenerweckung ihrem Begriff nach jedenfalls das Vorhandensein einer *Leiche* voraussetzt." Und weiter: "Die Wirklichkeit der Offenbarung vorausgesetzt, ist der Mensch als *das* Wesen ernst zu nehmen, dessen blinde Augen und taube Ohren immerhin Augen und Ohren sind, die für diese Offenbarung geöffnet werden können." (Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 2, a.a.O. 31, 32).

Wie wir sahen, war Peterson durchaus nicht der Ansicht, daß der offenbarende Gott sein Wesen und seine Wirkungen direkt in die Sprache bzw. in das sprachlichen Bild hinein "ausdrückt", sondern daß das Verhältnis ein indirektes, dialektisches ist. Geht die Offenbarung auch nicht in eine direkte Mitteilung ein, so ist sie doch nicht von ihren konkreten sprachlich-bildlichen Formen abzulösen, und zwar nicht nur "überhaupt", sondern konkret von jedem einzelnen Bildwort, das beispielsweise Paulus verwendet⁴⁵⁵. Was von den Inhalten des Glaubens (jetzt noch) unsichtbar ist, ist darum doch nicht "unanschaulich"⁴⁵⁶, sondern hat - so wird man Petersons Ansatz wiedergeben können - im Irdischen in den Verhüllungen des Heiligen, im Bildlichen der Sprache oder im Repräsentativen bestimmter Strukturen, Handlungen und Seinsweisen innerhalb der Kirche gewissermaßen seine anschauliche Vertretung. Es handelt sich bei ihnen nicht nur um allgemeine, austauschbare Vergleiche und Hinweise, bei denen das Vehikel der Bilder nur zum Transport ein und derselben abstrakten Aussage (z.B. über das unanschauliche Ja Gottes) benutzt und dann abgestellt werden könnte, sondern es besteht laut Peterson "eine gewisse Anziehungskraft" zwischen Bild und Sache: Wie sehr müßte das Bild vom Anziehen Christi (in der Taufe), wenn es so konkret genommen wird, "in der Gegenwart einem Schüler von Karl Barth zu schaffen machen! Wie sehr müßte ihn diese Intimität, in die Christus zu uns gebracht wird, empören!"⁴⁵⁷

Nun hatte auch Barth im Römerbrief II seiner "Kategorie" der Unanschaulichkeit den Gegenbegriff der Anschaulichkeit dialektisch entgegengesetzt, und zwar offensichtlich in einer Generalisierung der Aussage von Röm 1,19, die Heiden gewahrten am Kosmos die Unanschaulichkeit (Barths Übersetzung) bzw. die Verborgenheit Gottes⁴⁵⁸: Was am Leben Jesu resp. an unserem Leben von der Herrlichkeit Gottes resp. der Gnade, der Erlösung anschaulich wird, das sei ihre Unanschaulichkeit⁴⁵⁹, aber diese Unanschaulichkeit werde eben auch anschaulich. Die Kategorie des "Unanschaulichen" wird so "in sich selbst dialektisch gewendet", das "Unanschauliche wird anschaulich, ohne aufzuhören,

455 Signifikant ist in dieser Hinsicht beispielsweise die jeweilige Erklärung des *anthropinon lego* von Röm 6,19. Für Barth (Römerbrief II, 202) ist die Kennzeichnung "menschenmäßige" Rede, die Paulus seiner vergleichenden Redeweise ("Frei geworden von der Sünde, seid ihr Knechte der Gerechtigkeit geworden") gibt, Ausdruck der Schwierigkeit dialektischen Redens; Paulus beziehe sich auf die eigentlich unangemessen glatte Feststellung des "ihr seid". Der Apostel könne gelegentlich im Blick auf die menschliche Schwachheit nicht anders, als in einer "solchen direkten, dialektisch ungebrochenen Aussage über das in Frage stehende unanschauliche Existentialverhältnis" reden. - Für Peterson (in seiner 1. Vorlesung Römerbrief) liegen die Schwierigkeiten, die Paulus selbst mit seiner Redeweise hat, in der Referenz auf die *Sklaverei*. Doch das Gleichnis sei adäquater Ausdruck eines Sachverhalts: "in eurer gegenwärtigen Situation müssen eure Beziehungen zur Gott als ein Sklavendienst betrachtet werden, speziell der Gebrauch der Glieder, die einst im Dienst der Sünde gestanden haben: die menschliche Seite kann nicht unberücksichtigt bleiben. Ihr seid noch im Fleisch und darum zwangsmäßig rechtlich an die Gnade durch die Gerechtigkeit gebunden und als solche (diejenigen,) die vom Sündenzwang göttlich befreit worden sind."

456 Vgl. dazu Petersons Bemerkung zu 1 Kor 14,4 b ("wer aber prophetisch redet, baut die *ekklesia* auf"): "Die *ekklesia* ist natürlich ein sichtbares Gebilde, aber das Ziel des *oikodomein* liegt noch im Unsichtbaren und Zukünftigen, wenn auch nicht im Unanschaulichen." (Vorlesung 1. Korintherbrief, Ms S. 255).

457 So Petersons Ausführungen in der Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus (Anhang zur 2. Vorlesung). Barth hat auf die Metapher des Kleides bzw. des Überkleidetwerdens übrigens gern zurückgegriffen, vgl. z.B. Römerbrief II, 76 f, 80; Der Christ in der Gesellschaft (in: Barth, Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1924, 33-69), 63, 65; Biblische Fragen und Einsichten (ebd. 70-98), 97 f. Peterson ging es allerdings in diesem Zusammenhang um die konkrete sakramentale Wirklichkeit, die im Zeichen des Taufkleides verdeutlicht wird.

458 Vgl. Römerbrief II, 292; dazu Bakker, Krisis, a.a.O. 121 Anm. 37.

459 Vgl. z.B. folgender dialektischer Satz, Römerbrief II, 183: "Der anschauliche Sinn dieses Lebens [Jesu] ist nicht zu fassen ohne die Offenbarung und Anschauung der unanschaulichen *Verherrlichung Gottes*, die sich in ihm vollzogen hat."

das Unanschauliche zu sein"⁴⁶⁰. In dieser Fassung berührt sich das Konzept dann mit der parallelen Denkform der "Dialektik von Enthüllung und Verbergung Gottes in seiner Offenbarung", die bei Barth schon sehr schnell das Begriffspaar von Unanschaulichkeit und Anschaulichkeit verdrängte⁴⁶¹. Man kann vielleicht annehmen, daß dieser Prozeß gefördert worden ist von Petersons Kampf gegen die Kategorie der Unanschaulichkeit und seine Darlegungen über die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung z.B. der Thomas-Vorlesung von 1923/24. Barth erklärte nun seit 1924, Offenbarung sei, "wenn sie echt ist, immer auch Verhüllung"⁴⁶². "Der Schleier, die Hülle, die Verborgeneheit, die Gott zerreißt, indem er sich offenbart, die incomprehensibilitas Gottes, die er selbst aufhebt, (...) sie gehört wesentlich mit zur Offenbarung."⁴⁶³ Nur verhüllt können wir Gott erkennen; mit der Verhüllung "steht und fällt die Wirklichkeit der Offenbarung", sie sei das Medium, das durchscheinend wird und aufdeckt, indem sie verhüllt⁴⁶⁴; unser Erkennen Gottes habe es "direkt, anschaulich, an sich" mit einem Medium zu tun⁴⁶⁵.

Dreh- und Angelpunkt für eine solche Hermeneutik der Offenbarung ist eine entsprechende Christologie. Eine ernstzunehmende Christologie der Zukunft hat nach Barth auch sicherzustellen, daß Gott "uns Menschen, ohne aufzuhören zu sein, der er ist, erreicht, uns faktisch begegnet, ganz und gar sein als solches anzubetendes, aber als solches auch anzuschauendes und zu bekenndes Geheimnis"⁴⁶⁶, ohne darüber zu vergessen, daß ihr Gegenstand die indirekte Mitteilung Gottes *kat' exochen* sei⁴⁶⁷. In der Kirchlichen Dogmatik (I,1) ist dieser Charakter der Offenbarung als Verhüllung und Enthüllung dann unter dem Leitwort des Geheimnisses breit ausgeführt⁴⁶⁸: "Mysterium bezeichnet nicht einfach die Verborgeneheit Gottes, wohl aber sein Offenbarwerden in einer verborgenen, d.h. in einer unscheinbaren, nicht direkt, sondern indirekt kundgebenden Weise."⁴⁶⁹ In dieser hermeneutischen Leitvorstellung sind Offenbarung und zeichenhafter Träger dieser Offenbarung wesentlich enger zusammengebunden als in der Dialektik von Anschaulichkeit und der ihr gegenüber "ganz anderen" Unanschaulichkeit.

Letztlich ist diese Gratwanderung zwischen einem historisch-literalen und einem theosophisch-expressiven Verständnis der Schrift gemäß der Dialektik von Enthüllung und Verhüllung der Offenbarung in dem und durch das Wort bzw. Bild bei Barth begründet in der Einsicht, daß alles menschliche Sprechen von Gott bzw. das sprachliche Zeugnis der Schrift "unbegreiflich ähnlich", d.h. analog ist⁴⁷⁰. Im Grunde laufen auch Erik Petersons

460 Beintker, Dialektik, a.a.O. 93.

461 Beintker, ebd. 94. Vgl. 267 ff auch die Untersuchung des Gleichnisbegriffs in den Vorträgen Barths aus jener Zeit.

462 Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, 235.

463 Unterricht in der christlichen Religion, Bd.1, 69; vgl. ebd. 114: "Die Verborgeneheit Gottes aber, seine incomprehensibilitas, ist seine Verborgeneheit nicht neben oder hinter, sondern gerade in seiner Offenbarung."

464 Vgl. Unterricht Bd. 2, 20 f, sowie den gesamten Kontext. Auch Peterson sprach in dieser Zeit vom "Medium" bzw. "Offenbarungsmedium", vgl. oben S. 582 Anm. 405.

465 Unterricht, ebd. 20 (Hervorhebung von Barth).

466 Unterricht Bd. 1, 188.

467 Vgl. ebd. 186.

468 Vgl. 168 ff.

469 Ebd. 171; vgl. auch 184: "Es ist ja vor allem so, daß es sich im Glauben darum handelt, die Verhüllung, in der Gott in der Verkündigung, in der Bibel und in Christus selbst zu uns redet, gleichsam zu durchbrechen oder als durchbrochen zu erkennen, also zu sehen und zu hören, daß eben die Verhüllung Gottes eine wahre und wirkliche Enthüllung ist."

470 Vgl. G.Hunsinger, Jenseits von Literalität und Expressivität. Karl Barths hermeneutischer Realismus, in: Evangelische Theologie 47 (1987), 151-165; 158 ff.

Reflexionen über das Verhältnis von Sprache bzw. Bild und Offenbarung darauf hinaus, und er hat in seiner Thomas-Vorlesung auch einige Reflexionen zum analogen Charakter menschlicher Worte, wenn sie auf Gott angewendet werden, angestellt⁴⁷¹.

Es wird deutlich geworden sein, daß Barths Ausführungen über Verhüllung und Enthüllung des sich offenbarenden Gottes mit den Gründen, die Peterson für die allegorische Schriftauslegung beibrachte, weitgehend austauschbar sind. In der Interpretation biblischer Sachverhalte dürfte der Karl Barth der "Kirchlichen Dogmatik" für Peterson wesentlich akzeptabler geworden sein, als er es als Verfasser des "Römerbriefes" war.

Um 1924 hob Peterson beispielsweise einmal die konkrete Sprache der Liturgie hervor, die etwa in der Markusliturgie begegnet, wenn es dort heißt, Gott sei "erhaben über jede Obrigkeit und Gewalt (etc.)". Dann bemerkte er ironisch: "Abstrakt gesprochen könnte das heißen: Gott wohne im Leeren und Unanschaulichen. So würde Barth den Tatbestand interpretieren"⁴⁷². Hier hat der spätere Barth Peterson widerlegt: Man muß nur die Ausführungen über das "Himmelreich"⁴⁷³ lesen, um zu sehen, daß hier das "Leere und Unanschauliche" kein Hausrecht mehr hat.

Karl Barth hat sich mit seiner Theologie von Verhüllung und Enthüllung nicht in einen Befürworter der allegorischen Auslegung im Sinne der Suche nach einem mehrfachen Schriftsinn verwandelt⁴⁷⁴. Doch besteht zwischen seiner Auslegungsstrategie und der traditionellen allegorischen Deutung eine Parallele, die bisweilen über die formale Ähnlichkeit hinaus bis zu inhaltlichen Übereinstimmungen führen kann⁴⁷⁵. Peterson hat demnach recht gehabt, wenn er sagte, das Verständnis der Schrift als "Wort Gottes" müsse auch zu einer Art von allegorischer Auslegung führen⁴⁷⁶. Die eschatologisch-typologische Auslegung des Alten Testaments, wie sie die "alten Exegeten" praktizierten, hat Barth als konstanter Verfechter der Einheit der Offenbarung ausdrücklich verteidigt, begründet und selbst angewendet. "Durch die positive Entscheidung des den Unglauben ausschließenden Glaubens wird diese Exegese nun allerdings nicht nur möglich, sondern sogar notwendig gemacht."⁴⁷⁷

471 Vgl. dazu unten S. 679, 696 ff, 711 ff.

472 Manuskript Lobgesang der Engel (vgl. zur Erhabenheit Gottes auch Buch von der Engeln, 343 f).

473 Kirchliche Dogmatik III/3, 486 ff.

474 Der Terminus taucht allerdings kaum auf, erst recht nicht als Zielscheibe eines direkten Angriffs. Vielleicht haben hier Petersons Zornesausbrüche über die "unglaubliche Oberflächlichkeit", mit der Theologen wie Holl die allegorische Auslegung beiseite schoben, und die Barth schmunzelnd zur Kenntnis genommen hatte (vgl. oben S. 509), nachgewirkt. Mit "mystischen" Enthüllungsversuchen, bei denen der Mystiker in seinem Aufstieg dann die Hüllen der Offenbarung endgültig hinter sich zurückläßt, konnte Barth sich allerdings nicht einverstanden erklären (vgl. Kirchliche Dogmatik I/1, 186).

475 So auch das Ergebnis von J. Pietron, Geistliche Schriftauslegung und biblische Predigt. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistlicher Exegese im Blick auf heutige Verkündigung, Düsseldorf 1979, 188. Vgl. auch die Untersuchung von B. Pottier, La "Lettre aux Romains" de K. Barth et les quatre sens de l'Écriture, in: Nouvelle revue théologique 108 (1986), 823-844. Pottier meint, daß Barth in seinem Interesse, das existentielle Fragen des Menschen in das Ereignis des Glaubens zu wenden, alle Register einer sowohl begrifflichen als auch philosophischen Allegorisation des literalen Schriftsinnes ziehe. Anders als die Exegeten der alten Kirche ginge es Barth aber nicht um die Erweiterung der theologischen Einsicht und Erkenntnis. Der Schriftsinn, auf den es ihm ankomme, sei der auf missionarische Wirksamkeit ausgerichtete tropologische (vgl. 843 f).

476 Vgl. oben S. 576.

477 Kirchliche Dogmatik II/2, 401. In diesem Zusammenhang taucht der Begriff des Unanschaulichen übrigens wieder auf, nun aber zur Bezeichnung einer letzten Rätselhaftigkeit, die dem Alten Testament und seinen Gestalten anhafte, solange nicht das Rätsel selbst und zugleich auch seine Auflösung, das offenbare Geheimnis Jesu Christi, als Sinn und Erfüllung des Alten Testaments geglaubt werde (vgl. ebd. 401). Vgl. auch schon Kirchliche Dogmatik im Entwurf, 321 ff.

5. Theologie, Dogma und Recht

a) Kernpunkte der These Petersons zum Verhältnis von Dogma und Theologie

Mit den bisherigen Ausführungen wurde die eigentliche Wesensbestimmung von Theologie, die Peterson in "Was ist Theologie?" vorlegte, lediglich umkreist, indem von jenen Formen des geistlichen Lebens in der Kirche die Rede war, die Peterson vom Aufgabenbereich der Theologie unterschieden wissen wollte. Theologie sei all diesen Erscheinungen gegenüber "die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, daß sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat"¹. Grundlage christlicher Theologie, verstanden als Dogmatik², müsse also das kirchliche Dogma sein, das wiederum in der Verlängerung des autoritativen Redens des fleischgewordenen Wortes Gottes von Gott liege³. Im Dogma spreche Jesus Christus mit seiner Autorität allerdings nicht mehr so direkt zu den Menschen, wie er es zu Zeiten seines Wandels im Fleische und noch in den Erscheinungen als Auferstandener getan habe; die Verlängerung seines autoritativen Redens sei dadurch gewissermaßen gebrochen, daß Jesus Christus selbst vor seiner Himmelfahrt seine Autorität an die Jünger und damit an die Kirche delegiert habe. Fortan habe die Kirche die "ausgeliehene" Autorität, Teile ihrer Lehre als verbindlich zu erklären, insofern diese Lehre auf ein Reden Christi zurückführe⁴. Jede Theologie, die sich vom Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt, d.h. von der Rückbindung an das Dogma dispensiert, löse sich damit von der Offenbarung, die in und durch Christus konkret zum Ausdruck gekommen sei, und ver falle der "Phantasterei" bzw. liefere sich den Umschlingungen der "sogenannten Geisteswissenschaften" aus. "Erst durch das Dogma wird (...) sichtbar, daß zur Offenbarung der Gehorsam gehört"⁵, und zwar *konkreter* Gehorsam gegenüber einem *bestimmten* Glauben. Die Bindung an das konkrete Dogma der Kirche sei in der Theologie ebenso ein nachprüfbares Kriterium dafür, ob der einzelne Theologe wirklich der Offenbarung Gottes verpflichtet sei, wie im Bereich der Schriftauslegung die allegorische Deutung ein objektives Kriterium dafür sei, ob der Interpret tatsächlich die Heiligkeit der Schrift ernst nehme und sich vom Geist Gottes in ihrem Verständnis leiten lasse. Der konkrete Gehorsam des Dogmatikers hebe sich somit deutlich ab vom übergroßen, aber letztlich nur scheinbaren "Ernst" des Dialektikers, dem allein die *Möglichkeit*, daß *Gott* zum Menschen reden könnte, so unfassbar ist, daß er diese Rede Gottes nicht als unhinterfragbare *Wirklichkeit* für sein eigenes Denken und Argumentieren voraussetze, sondern in der Geste des dialektischen Verweises auf diese Möglichkeit erstarre, d.h. Gott in seinem Reden *nicht* ernst nehme. Der Dialektiker verharre so im Bereich der heidnischen Mythologie⁶.

Auch in der Begründung der dogmatischen Grundlage der Theologie variierte Peterson in "Was ist Theologie?" das Thema der "Rede von Gott" bzw. der Bedeutung des "Wortes Gottes" in seinen vielen Aspekten. Dieser Kunstgriff macht den Essay - wie von

1 Was ist Theologie?, 27.

2 Vgl. zu dieser Gleichsetzung oben S. 552.

3 Vgl. Was ist Theologie?, 30. Da Theologie nach solcher Bestimmung wesensmäßig an die Voraussetzung der Inkarnation des Wortes Gottes gebunden ist, könne es bei den Juden und Heiden im strengen Sinne keine Theologie, sondern nur Exegese bzw. Mythologie geben (vgl. ebd. 26 f.).

4 Vgl. ebd. 31 f.

5 Ebd. 32.

6 Vgl. 13 ff. Zur Herkunft dieses Verweises auf die Mythologie von Haecker vgl. oben S. 110.

vielen Kritikern anerkannt wurde - so brillant und bestechend. Indem Peterson aber auf die traditionelle Sprache der Dogmatik und auf die Zitation anerkannter theologischer Autoritäten verzichtete - die Anmerkungen setzen die Variationen des Haupttextes lediglich fort -, mußte er in Kauf nehmen, daß seine Leser, gleich welcher Konfession, sich damit schwer taten, Ansatzpunkte zum Verständnis und zur Einordnung dieses dichtgefügteten Traktates zu finden: "Die Schrift ist nicht ohne weiteres geeignet, jemanden zu überzeugen", schrieb Werner Becker. "Sie begibt sich nicht auf den Boden des Gegners, 'den Heiden eine Heide' zu sein."⁷ Auch hatte Rudolf Bultmann recht mit dem Urteil, die Schrift sei "im Verhältnis zum Gewicht ihrer Thesen viel zu kurz"⁸.

b) "Was ist Theologie?" im Spiegel der Kritiken

i) Die Bedeutung des Dogmas

Die Kritiken zu "Was ist Theologie?" belegen die Schwierigkeiten, die dieser Traktat den Lesern zumutete. Die Rezensenten zitierten zumeist nur wenige Kernsätze des Traktates und quittierten sie mit Zustimmung oder Ablehnung. Abgesehen von Barth, Bultmann/Thurneysen und vielleicht noch van der Leeuw⁹ hat kaum jemand sich die Mühe gemacht, die Thesen Petersons im einzelnen und in ihrem Zusammenhang zu prüfen. Außer Barth, Bultmann und Przywara hat auch niemand den Versuch unternommen, die 4-5 Seiten des Althaus-Aufsatzes, in denen Peterson sich in anderem Zusammenhang und damit auch in anderer Sprache mit der Frage des Dogmas beschäftigt hat¹⁰, in die Überlegungen mit einzubeziehen. Die meisten Besprechungen fanden nur im Rahmen von Buchanzeigen oder Literaturübersichten statt, d.h. sie kamen nicht über allenfalls 2 Seiten oder 4 Spalten hinaus. Ausdrücklich "totgeschwiegen" wurde "Was ist Theologie?" von der "Theologischen Literaturzeitung" Emanuel Hirschs¹¹: Rezensionsexemplar "von der Schriftleitung (...) mit Dank zurück, da zur Besprechung leider nicht geeignet"¹². Paul Althaus, den Peterson selbst ja auch nicht gerade sanft behandelt hatte, widmete der Schrift zwar eine Spalte, gab darin dem Leser aber nicht viel mehr als den Rat, er solle "Was ist Theologie?" als einen mißverständlichen "Witz des geistreichen Verfassers mit fröhlichem Lachen genießen"¹³. Die Mahnung, die Rudolf Bultmann seiner eigenen ausführlichen Kritik vorsorglich vorausgeschickt hatte¹⁴, sich von der Kürze der Schrift nicht "über ihre Bedeutung täuschen zu lassen" und sie vor allem nicht "sogleich mit kirchengeschichtlichen Kategorien (...) etwa als katholisierend" erledigen zu wollen¹⁵,

7 W. Becker, Zwei Vorträge von Erik Peterson, in: Die Schildgenossen 9 (1929), 439-441; 440.

8 Vgl. Rez. in: Christliche Welt 39 (1925), 1061 f.

9 Vgl. dessen recht umfangreiche Besprechung "Wat is Theologie?", in: Stemmen voor Waarheit en Frede 1925, 729-743.

10 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 295 ff. Peterson hat in "Was ist Theologie?" mehrfach auf diesen Aufsatz verwiesen, der wohl vor diesem Traktat abgefaßt, aber ungefähr gleichzeitig mit ihm erschienen ist.

11 Vgl. dazu oben S. 218.

12 Vermerk auf dem Lieferungsschein vom 14.8.1925 (im Nachlaß Petersons).

13 Theologischer Literaturbericht 48 (1925), 147 f.

14 In der "Christlichen Welt", vgl. oben Anm. 8.

15 Ebd. 1062. Vgl. ähnlich auch noch kurz vor Petersons Konversion das Urteil Rühles im RGG-Artikel (Bd. IV, 1930² Sp. 1100), die Traktate Petersons zeigten zwar "eine gewisse romantisch-archaisierende, patristische Einstellung", doch dürfe sie "nicht ohne weiteres als 'katholisierend' abgetan" werden.

hatte nicht in jedem Fall Wirkung. Abgesehen von Karl Barth und dem Kreis um "Zwischen den Zeiten" habe "die ganze protestantische Theologie" Petersons Streitschrift "einfach als einen Rückfall in den Katholizismus bezeichnet und deshalb ignorieren zu können geglaubt", konstatierte rückblickend Hermann Diem¹⁶. Es gab damals eine ganze Reihe schlichtweg abschätziger Urteile, zu denen vor allem die Rezension Friedrich Gogartens zu zählen ist.

Gogartens Rezension erschien 1926 in der Aprilnummer der "Theologischen Blätter"¹⁷, nachdem er sich zuvor häufiger mit K.L.Schmidt und E.Grisebach über den Traktat Petersons unterhalten hatte¹⁸. Gogarten überschrieb zwar seinen Beitrag auch mit dem Titel "Was ist Theologie?", versuchte aber in keinem Teil eine eigene Antwort auf diese Frage. Er gab die Anfragen Petersons einfach an ihren Urheber zurück: Peterson verlange vom Theologen, als Angehöriger eines "Standes", in der konkreten Gebundenheit an eine Kirche und ihr Dogma seiner Aufgabe nachzugehen - doch was sei er denn selbst? Die geforderte Gebundenheit gebe es eben nur in der katholischen Kirche, Peterson sei aber ein protestantischer Theologe - statt im Namen einer Kirche schreibe er also "keck im eigenen Namen als o.ö.Professor der Theologie an der Universität Bonn"¹⁹, des Umstandes gewiß, daß ihm seine Kirche auch nicht den Prozeß machen könne. So erweise er sich selbst auch nicht als "Berufener", sondern gleichfalls als "nur ein Schriftsteller und Journalist". Es sei zwar kein Grund zum Triumph, daß man als evangelischer Theologe immer nur theologischer Schriftsteller sein könne, aber man müsse den Trunk des idealistischen Individualismus nun auch bis zur Hefe leeren und dürfe nicht dem Wahne verfallen, man könne sich selbst aus dieser Vereinzelung subjektiver Überzeugungen durch den Rekurs auf ein konkretes Hören des Wortes Gottes retten. Petersons Verdienst sei es immerhin, gegen seinen eigenen Willen auf beste und tiefsinnigste Weise erwiesen zu haben, daß ein solch "freibeuterischer Katholizismus" ohne Imprimatur bzw. die Suche nach konkreter Autorität und konkretem Gehorsam in den "Regionen eines unverbindlichen Katholizismus" nicht möglich sei²⁰.

Der Herausgeber der "Theologischen Blätter" K.L.Schmidt, der seinen Jenaer Mitstreiter Gogarten etwas ins Licht öffentlichen Interesses heben wollte, hätte es gerne gesehen, wenn Peterson auf diese Kritik möglichst rasch geantwortet hätte; darum schickte er ihm schon die Korrekturfahnen des Beitrags von Gogarten²¹. Peterson aber verweigerte eine solche Antwort u.a. mit dem vorgeschobenen Argument, seine Stellungnahme wäre in dieser kurzlebigen Zeit schon ohne Interesse. Über den Titel des Gogarten-Beitrags hat er sich offensichtlich geärgert, nicht minder über den Ton, den Gogarten angeschlagen hatte²². Man kann verstehen, daß Peterson diesen Angriff, in dem *expressis verbis* auf einen Lösungsversuch der eingestandenen Misere verzichtet wird, für nicht diskussionswürdig hielt. Darüberhinaus kann man vermuten, daß Gogarten mit seiner Rückfrage in der Tat einen sehr wunden Punkt bei Peterson berührte. Peterson war sich ja seit Jahren schmerzlich des Dilemmas bewußt, daß er als protestantischer Theologe auf die Not-

16 Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, München 1951, 23.

17 5 (1926), Sp. 81-84.

18 Vgl. Schmidt an Peterson, 10.12.1925. Schmidt selbst gestand bei dieser Gelegenheit, den affirmativen Teilen in Petersons Arbeit "vorerst geradezu hilflos" gegenüberzustehen.

19 Gogarten, Was ist Theologie?, 83.

20 Vgl. ebd. 83 f.

21 Schmidt an Peterson, 1.4.1926.

22 Vgl. Schmidt an Peterson, 7.4.1926.

wendigkeit religiöser Autorität in Kirche und Theologie selbst auch nur "ohne *exousia*"²³ aufmerksam machen konnte. Ungeachtet dieses Ärgers über Gogartens Rezensierung hat Peterson wenige Jahre später eine Berufung des Kontrahenten auf den systematischen Lehrstuhl in Bonn - wenn es nun denn Karl Barth nicht sein sollte - unterstützt²⁴.

Nicht alle protestantischen Rezensenten von "Was ist Theologie?" verfaßten solche rundweg polemischen Aburteilungen wie Althaus und Gogarten. Die meisten verfuhrten nach der vorsichtigen Strategie eines "teils - teils". Das hieß in der Mehrzahl der Fälle: Ja zur glanzvollen Erledigung der "Dialektiker", Nein zum Dogma oder doch zumindest zum Dogma "iure divino", da eine solche Auffassung auf den Abweg nach Rom führe²⁵. Haitjema fand ein solch ambivalentes Urteil nicht richtig: Man könne nicht Petersons dogmatische Kritik an der dialektischen Theologie Barths teilen, zugleich aber Petersons eigenen Standpunkt, von dem aus diese Kritik formuliert sei, ablehnen, und über diesem Standpunkt Petersons könne nun in der Tat "getrost die päpstliche Fahne flattern"²⁶.

Von katholischer Seite aus jubelte Hugo Lang, Benediktiner von St.Bonifaz in München: "Heute aber ist der protestantischen Theologie Heil widerfahren: Mit jähem Ruck erhebt sich Erich [sic] Peterson über den Psychologen und den Soziologen. Seine (...) Theologie aus dem Dogma ist eine - im Ernst sei's gesagt - begnadete Wiederbegründung."²⁷ Der damalige katholische Bonner Privatdozent Karl Eschweiler, mit dem Peterson gut bekannt war²⁸, begrüßte in "Was ist Theologie?" ein "Lichtzeichen (...) vom übernatürlichen Lichte der prima veritas revelans"²⁹. Ein anderer Rezensent meinte, Petersons Hochschätzung von Lehramt und Dogma lasse es undenkbar erscheinen, daß die katholische Kirche bis zur Reformation in die Irre gegangen sei, darum führe sein Ansatz "in letzter Konsequenz (...) zum katholischen Kirchenbegriff"³⁰. Insgesamt waren die katholischen Theologen in der Beurteilung von "Was ist Theologie?" aber eher zurück-

23 Vgl. dazu oben S. 103. Vgl. auch Peterson an Haecker, 29.3.1923: "Sehen Sie, ich kann als protestantischer Theologe ja nicht sagen, so und so lehrt die Kirche und andererseits kann ich - da ich ohne jede Autorität rede und schreibe - auch nicht sagen, so oder so sage ich."

24 Vgl. dazu oben S. 523 f. Barth war von Petersons Großzügigkeit angenehm überrascht: "Dass Sie übrigens bereit sind, für Gogarten einzutreten trotz des Strausses den Sie mit ihm gehabt haben, das ist nun wirklich einmal etwas Neues im akademischen Besetzungsbetrieb und nur schon damit das Ereignis würde, würde ich es gerne sehen, wenn Sie (...) von mir absehen würden." An Peterson, 26.6.1928.

25 Der praktische Theologe W.Schian fragte sich, ob Peterson noch auf der Linie evangelischer Theologie liege, freute sich aber über die wirkungsvolle Kritik an der Dialektischen Theologie (Literar.Wochenschrift, 6.2.1926, 132). Auch G.van der Leeuw sah bei aller Zustimmung zur Kritik an den "Schweizern" seinen "Freund" Peterson mit "beinahe erschreckender Entschlossenheit" (a.a.O. 734) den Weg zur römischen Kirche antreten. W.Esch (Kirche und Theologie, in: Der Ring 3 [1930], 356-359) urteilte, bei allem Bedauern über das "Totschweigen" Petersons, ähnlich. "So schön der objektive Gehalt des Dogmas betont ist", überlegt C.Schneider (Christentum und Wissenschaft 1925, 454), der vor allem der Kritik Petersons an Bultmann zustimmt, so gehe doch "der Verf. zu stark auf katholischen Bahnen". In den Basler Nachrichten (Zeitungsauschnitt mit dieser Rezension von W.K. in Petersons Nachlaß ohne Angabe eines Datums) wurde die Sorge ausgesprochen, ob Peterson "katholisierenden Tendenzen" werde entgegen können, auch wenn man ihm zugute halten wolle, daß er seine Rede vom "Dogma" nicht so gemeint habe. In "Kirche und Welt" (1926, 20 f) fand der Rezensent (R.S.) Petersons Gedanken über das Dogma "von einer verblüffenden aber auch erfrischenden Leiblichkeit", meinte aber dann, Peterson erliege, anders als Barth, den "Gefahren der Verdinglichung des Dogmas". Ganz positiv, wenn auch wenig analytisch, fiel hingegen die Anzeige des Buches von W.Brandt, Theol. Literaturblatt 47 (1926), 44, aus.

26 Vgl. Karl Barths "kritische" Theologie, a.a.O. 128.

27 Theologie und Wissenschaftskrise, in: Hochland 23 (1926), 724-737; 725.

28 Vgl. unten S. 724.

29 Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 325 Anm. 19.

30 S.Weber, in: Literarischer Handweiser 62 (1925/26), Sp. 420 f (422).

haltend³¹; "die katholischen Klingeln" tönnten durchaus nicht so "aufgeregt", wie mancher wahrzunehmen meinte³². Wenn in diesen "tapferen" Seiten auch keine "Ausflucht logischer Art vor dem Katholischen noch rettet", meinte ein Vorsichtiger, so solle man doch nicht vergessen, "daß auch Melanchthon nicht wieder katholisch wurde"³³. Bei aller Zustimmung zu Petersons Betonung des Dogmas vermißte der Jesuit A.Deneffe die katholische Hochschätzung einer gesunden Philosophie³⁴, und E.Spieß zweifelte die "erkenntnistheoretische Basis" von Petersons Dogmenverständnis an³⁵. Völlig uneindrückt von der Betonung des Dogmas schließlich löste Przywara das "Rätsel Peterson": "Petersons Betonung des Dogmas hat mit Katholizismus, wie man geglaubt hat, überhaupt nichts zu tun." Die "urprotestantische Ausschaltung des Naturhaften und Empirischen" bilde auch hier den Kern, nun aber verhüllt im Mantel einer Umdeutung des Husserlschen Idealismus zu einer "Distanztheologie des Objekts"³⁶.

ii) Der Skandal um die "Ketzerbestrafung"

Das Dogma ist nach "Was ist Theologie?" der adäquate Ausdruck für den Sachverhalt, daß Gott dem Menschen in seiner Menschwerdung "auf den Leib gerückt ist"; darum habe "sinnvoller Weise" ein Angriff auf das Dogma zur Folge, daß der Angreifer als Ketzer auch an seinem Leibe bestraft werde³⁷. Ob Peterson sich und der Sache der Theologie einen guten Dienst erwiesen hat, in dem er sein Plädoyer für die Konkretion derart zuspitzte, kann bezweifelt werden. Dieser recht allgemeine Hinweis auf die Ketzerbestrafung erregte in der Phantasie vieler Leser die lebhaftesten Bilder einstiger Greuelthaten der Inquisition und diente ihnen als Beweis dafür, daß man sich mit den weiteren Inhalten von "Was ist Theologie?" erst gar nicht zu befassen brauche. Der Satz mit der Ketzerbestrafung verhalf seinem Urheber zu zweifelhafter Berühmtheit: "Ja, Professor Peterson, den kennen sie alle. Das ist der mit der Ketzerverbrennung!", berichtete eine ehemalige Schülerin aus den Kreisen der Kölner Pfarrerschaft³⁸. In einer Buchbesprechung wurde lediglich der Passus mit den Ketzern als Leseprobe gereicht, auf daß der Leser schmecke, "wie herrlich weit wir es heute in der evangelischen Theologie gebracht haben"³⁹. Mit unüberhörbarem Genuß spießte Paul Althaus⁴⁰ diese "famose Begründung des mittelalterlichen Ketzerrechtes" auf, und P.F.Staudte zählte sie zu Petersons "gewagtesten Extravaganzen"⁴¹. "Das ist eine merkwürdige Verlängerung Christi", spot-

31 Th.*Soiron*, Theologische Revue 25 (1926), Sp. 60 f, rezensierte freundlich-objektiv und ohne konfessionelle Schlagworte, mit kleingedruckten Fragen an Peterson zum Verhältnis von Theologie zu Predigt und Exegese.

32 So L.*Fendt* - ein Konvertit zum Protestantismus - in einem Referat über die "Katholische Theologie der Gegenwart", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1926), 430-459; 430.

33 Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands 63 (1925/26), 60.

34 in: Scholastik 1 (1926), 446.

35 in: Divus Thomas 4 (1926), 95-99; 96.

36 Neue Theologie?, a.a.O. 358.

37 Vgl. Was ist Theologie?, 28.

38 M.Hallmann an Peterson, 5.2.1930.

39 Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 23 (6.2.1927), 46. In der "Theologie der Gegenwart" (1926, 343) rechnete man diese "Verteidigung der Ketzerverbrennung" zu den gewollten Absonderlichkeiten dieser Schrift. In den Basler Nachrichten gab der Rezensent an Peterson die Frage zurück, ob diese Konsequenz der leiblichen Bestrafung wirklich so "sinnvoll" sei.

40 A.a.O. (vgl. oben S. 592 Anm. 13).

41 Der rheinische Protestantismus, a.a.O. 44 f.

tete ein "Kirchenblatt"⁴², "sie scheint sich besonders in die Geißel konzentriert zu haben." Am ausführlichsten befaßte sich Friedrich Gogarten mit diesem "blutigen Ende", das Petersons Feldzug für eine konkrete Theologie nehme, ein Ende indes, das Peterson konkret weder für sich selbst noch für andere zu befürchten brauche, da die Polizei diesem "blutigen Vollzug der Logos Offenbarung" schon rechtzeitig einen Riegel vorschieben würde⁴³. Karl Barth reagierte auf die "gewisse spanische Wärme" in Petersons Schrift mit der ironischen Begütigung, angesichts der immer nur relativen Autorität der Kirche solle man besser nicht dazu übergehen, sich gegenseitig zu verbrennen⁴⁴.

Auch die wohlwollendste Peterson-Interpretation wird diesen anstoßerregenden Passus nicht als bloß rhetorische Überspitzung aus der Welt schaffen können. Peterson zeigte auch sonst gegenüber den "Ketzer" wenig humanitäre Nachsicht⁴⁵. In der Gegenwart sei, so Peterson, die Urteilskraft in dieser Frage besonders durch die "Legende vom Großinquisitor" getrübt worden, wobei man aber übersehe, daß Dostojewski diese Erzählung Ivan, "der nicht glaubt", bzw. "der an die Erlösung in Form einer Lehre glaubt", in den Mund gelegt hatte⁴⁶. In späteren Jahren konnte Peterson es der katholischen Kirche als Fehler anrechnen, daß sie im Falle Luthers mit der Verurteilung allein seiner Lehre nur halbe Sache gemacht habe⁴⁷. Er war in jenen Jahren übrigens nicht der einzige, der dieser Meinung war. Haecker vertrat einige Zeit später öffentlich ähnliche Ansichten über den damaligen Umgang mit dem "Häresiarchen" Luther⁴⁸. 1926 wagte auch Karl Adam in seiner Auseinandersetzung mit Karl Heim die Frage: "Ist es zu kühn, zu sagen, daß sich in der mittelalterlichen Verbrennung der Ketzer, so beklagenswert sie war, doch immerhin mehr liebegeborenes Verantwortungsbewußtsein für das Wohl der Menschheit (...) kundtat als in der lendenlahmen, seichten, oberflächlichen Art, mit der im Namen der Toleranzidee das Heiligste verleugnet und profaniert wird?"⁴⁹ Kierkegaard waren hundert Jahre zuvor übrigens auch schon ähnliche Fragen gekommen⁵⁰.

Petersons "blutiger" Ernst in der Ketzerfrage hat mehrere Gründe und Aspekte. Das ihm eigene ontologisch-kategoriale Denken hatte bestimmte Folgen für seine anthropologischen Anschauungen. Wie auch die Gedanken im Aufsatz "Was ist der Mensch?" zeigen, gab es für Peterson nicht den "Menschen überhaupt", dem dann zusätzlich noch weitere Bestimmungen zukämen. Für ihn bestimmte sich der Mensch vielmehr ganz durch die Art seiner Beziehung zu Gott bzw. als Christ in seiner Beziehung zu Jesus

42 Nr. 3, 1926, 11.

43 Vgl. Was ist Theologie?, 82. Von "Blut" ist in dem kleinen Artikel noch häufiger die Rede.

44 Vgl. Kirche und Theologie, 662.

45 "In der Theologie der Neuzeit gilt es seit G.Arnold allgemein als Dogma, daß die Ketzer immer im Recht und die Kirche immer im Unrecht gewesen ist (Das erinnert mich an jene sentimentalen Erörterungen, wonach die Väter immer Esel und die Söhne immer leidende Genies waren. Ich finde, daß die Alten noch nicht so weichlich waren, wie unser durch die Humanität auf den Hund gekommenes Zeitalter)." Vorlesung Geschichte der alten Kirche, § 5 Der Kanon der Kirche (jetzt in der 2.Fassung der Vorlesung, aber eingefügter älterer Teil, also vor 1925).

46 Notizen zur Antwort an Barth.

47 Vgl. Ms Kierkegaard und Ignatius.

48 Vgl. dazu *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 91 Anm.77. Die Äußerungen Haeckers finden sich in den "Betrachtungen über Vergil", in: Der Brenner 13 (1932), 3-31.

49 Karl Heim und das Wesen des Katholizismus, a.a.O. 590.

50 Vgl. Der Begriff Angst, 125: "War es nicht, um ein Beispiel (...) zu nennen, war es nicht Augustin, welcher Strafe, ja Leibesstrafe wider Ketzer empfahl? Ob er wohl des Mitleids ermangelt hat oder ob nicht der Unterschied seines Verfahrens gegen das unserer Zeit eher darin liegen sollte, daß sein Mitleid ihn nicht feig gemacht, so daß er gesagt hätte: wo es mit mir so weit käme, so gebe Gott, daß dann eine Kirche da wäre, die mich nicht aufgäbe, sondern alle Macht brauchte. In unserer Zeit aber fürchtet man sich, wie Sokrates einmal sagt, sich vom Arzte schneiden und brennen zu lassen, um geheilt zu werden."

Christus und seiner Offenbarung. Daraus ergeben sich dann die Kategorien von Jude, Heide, Christ, aber auch die Kategorien der einzelnen Stände und Begabungen in der Kirche. Ein Ketzer, d.h. ein Glied der Kirche, das sich bewußt gegen das Dogma der Kirche als die Prolongatur der Logosoffenbarung richtet, ist demzufolge nicht zuerst ein Mensch, der daneben noch irgendwelche anstößige und diskussionsbedürftige Ansichten vertritt. Seine Lehren sind nicht als falsche Auffassungen im Rahmen "eines ganz abstrakten, zeitlosen Wissenschaftsbegriffs"⁵¹ zu verstehen. "Ketzer kann es nur geben, wo es Kirche und Dogma gibt. Wer die Verketzerung bekämpft, der kämpft auch gegen Kirche und Dogma."⁵² Der Ketzer bzw. Häretiker im von Peterson vorausgesetzten Sinne ist eine spezifisch antichristliche Erscheinung der eschatologischen Zeit: "Häretiker gibt es erst, seitdem Christus offenbar geworden ist und damit auch den Antichristen und seinen Theologen hat sichtbar werden lassen."⁵³ Mit diesen Häretikern, die "im Dienste einer dämonischen Macht"⁵⁴ stehen, die immer im Zusammenhang mit einer "pervertierten politischen Ordnung" auftreten⁵⁵ und die von der Kirche "in Gestalt ihrer Heiligen" mit "Pathos" verfolgt werden⁵⁶, sind also keineswegs einfach Theologen gemeint, die sich in Einzelfragen der Theologie einmal irren, im Rahmen von Schulstreitigkeiten eine divergierende Ansicht vertreten oder in einem thematischen Neuland der Theologie gewagte Wege beschreiten und in manchen Fällen vom kirchlichen Lehramt auch wieder zurückgerufen werden müssen.

Für Peterson war es ein bedenkliches Zeichen, daß in der Gegenwart die Gefährlichkeit der Häresie und ihrer Vertreter nicht mehr gesehen werde und damit auch der Sinn der früheren Ketzerbestrafungen nicht mehr verständlich sei⁵⁷. Da das Wahrnehmungsvermögen für die Kategorien der von Gott geoffenbarten Ordnung verloren gegangen sei, habe sich eine ontologischen Unterscheidungen gegenüber unangebrachte, moralisch gemeinte Toleranz⁵⁸ breit machen können:

"Die Intoleranz beruht auf der Einsicht des ontisch Unvereinbaren. Dieses Unterscheidungsvermögen war früher viel stärker ausgebildet als heute, so daß manche Formen der Verketzerung in der Vergangenheit unserem Zeitalter unverständlich erscheinen. Aber die Einebnung des Unterscheidungsvermögens läuft, theologisch gesehen, doch letztlich auf die Einebnung von Himmel und Hölle hinaus."⁵⁹

51 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 192.

52 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 1.

53 Zeuge der Wahrheit, 192.

54 Vgl. diese Bestimmungen des Häretikers in Zeuge der Wahrheit, 192. An dieser Stelle sind "Häretiker", "Irrlehrer", "Theologe des Antichrist", "falscher Prophet" austauschbare Begriffe. In "Was ist Theologie?" unterschied Peterson zwischen dem Ketzer, der sich gegen das *Dogma* wende und damit am Leibe bestraft werden müsse, und dem Irrlehrer, der sich nur im Bereich der *Lehre* verfehle und darum als Ruhestörer des Landes verwiesen werden könne; dieses Schicksal als "Irrlehrer" hat Peterson selbst ereilt, als ihn bestimmte Kreise der Rheinischen Kirche nach seiner Konversion nicht mehr in Bonn dulden wollten, vgl. unten S. 832.

55 Vgl. ebd. 193.

56 Vgl. ebd. 192.

57 Vgl. Notizen zur Antwort an Barth.

58 Fragmente (Marginalien), 99. Die Übung von Toleranz im Bereich der Moral, von Intoleranz im Bereich der Theologie (vgl. ebd. 99) kennzeichnete auch Petersons Privatleben: "Ein Moralist war er durchaus nicht, intolerant nur dort, wo es um die theologische Interpretation des Glaubens ging." (von Wiese, Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 124).

59 Fragmente, 99 f. Die Warnung vor einer Einebnung der Kluft zwischen Himmel und Hölle bestimmte schon Petersons erste namentlich gezeichnete Veröffentlichung über den "Himmel des Garnisonspfarrers", vgl. dazu oben S. 83.

Der Grund für diese Einebnung des Unterscheidungsvermögens lag für Peterson in der "Indifferenz der wirtschaftlichen Produktion" und der entsprechend nivellierten, klassenlosen Konsumgesellschaft⁶⁰, in den Blendungen der faszinierenden Technik, die ihm - je länger je mehr - als Ausgeburt des Antichristen erschien⁶¹. Diese die gesamten Strukturen des kollektiven und individuellen Lebens durchdringende und prägende Häresie sei anonym; es sei kein einzelner geistiger Urheber mehr zu finden, der für diese Häresie verantwortlich gemacht werden könne. Insofern sei tatsächlich die Zeit der Ketzerverbrennungen vorbei. Peterson konnte diesen Wandel aber durchaus nicht als Fortschritt empfinden, wie seine Kritiker.⁶²

c) Petersons Weg zum "Dogma"

Wie Werner Löser bereits festgestellt hat⁶³, findet sich "das Dogma" in den Veröffentlichungen Petersons erstmals 1923 im Aufsatz über die Bibelauslegung des Pietismus, wo das "Verständnis für das Dogma und die autoritative Geltung der Kirche" als Garantie für die Wahrnehmung des analogen Charakters im Verständnis der Schrift als "Wort Gottes" bezeichnet wird⁶⁴. Besonders alt war die positive Wertung von Dogma und Lehramt in dieser Konkrektion bei Peterson damals allerdings noch nicht. Man wird zwar im Blick auf einige Äußerungen bereits des Studienanfängers⁶⁵ sagen können, daß die "Lehre der Kirche", d.h. zentrale Inhalte des Glaubens wie etwa Inkarnation und Gottgleichheit Jesu Christi, für Peterson stets außer Frage stand, doch der Begriff der "Dogmatik" - und da-

60 Fragmente, 99.

61 So schon in den Notizen zur Antwort an Barth von 1925; Peterson erinnert sich hier an den Konvertiten Robert Hugh Benson, der den Antichristen im Flugzeug erscheinen ließ (gemeint ist der Roman "Der Herr der Welt" [Lord of the World], jetzt wieder Würzburg 1990, vgl. 85 f), und fragt sich, ob diese Vorstellung nicht viel zu "human" sei: "Wird der Antichrist nicht das Flugzeug selber sein oder eine jener anonymen Größen, die wir nie zu treffen vermögen, denen wir nie Auge in Auge gegenüberstehen und von denen wir ganz abhängen?" Im selben Sinne äußerte sich Peterson auch noch dreißig Jahre später: "heute gibt es ein Antichristentum, das nicht von dem ausgeht, was der Mensch *denkt*, sondern von dem, was er in der Wirklichkeit, in der Technik, *tut*, sei es im Osten, sei es im Westen. Ich glaube, dass man sagen muss: der Antichrist, wie der Christus selber, wird (...) mitten unter uns sein und dieses Mitten-unter-uns-sein wird gerade die Überraschung bedeuten." Peterson an Alois Dempf, 18.12.1957. - Zum Begriff der Häresie und den "modernen", schwerer greifbaren Formen der Häresie vgl. auch A. Böhm (Hrsg.), Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister, Freiburg/Basel/Wien 1961, hierin bes. den Aufsatz von K. Rahner, Was ist Häresie?, 9-44 (auch in: Rahner, Schriften zur Theologie Bd.5, 527-576). Rahner spricht hier von "kryptogamer Häresie": "Man lebt die Häresie, scheut sich aber, sie als 'Lehrsystem' zu formulieren und der kirchlichen Lehre zur Rede und Gegenrede entgegenzustellen." (37 bzw. 567). Vgl. dazu auch unten Exkurs 24.

62 Vgl. folgende Notizen zur Antwort an Barth: "Jedes Auto ist ein Einwand gegen die Theologie, wie jedes Syndikat ein Einwand gegen den Staat ist. - Wer hält dieses Perpendikel von Angebot und Nachfrage auf, das sich als einziges Weltgesetz konstituiert hat? - (...) Das Raffinierte: Wir werden gezwungen, Geld zu verdienen, damit wir verhindert werden, jene Wendung zu vollziehen, wo wir die Kategorien entdecken. - (...) Jeder Mensch archaisiert, der heute Kategorien sucht (...). In unserer Sprache lügen wir schon lange. Jedes echte Wort wird durch eine Firmenbezeichnung ersetzt. Insofern bedeutet auch ein Wort wie *Hapag* einen Einwand gegen die Theologie. - (...) Es hatte einmal einen Sinn, einen Ketzer zu verbrennen, aber es hat keinen Sinn, einen Autofabrikanten oder Autobesitzer zu verbrennen. Die Anonymität der Häresie fordert zu neuen Kampfmitteln auf. (...) - Die Verbrennung von Ketzern ist natürlich nur bei normalen Verhältnissen möglich. Man darf aber aus dem Nichtverbrennen bei anormalen Verhältnissen nicht irgendwelche Schlüsse ziehen, etwa den, daß hier ein Fortschritt vorliegt." Zum Einfluß Carl Schmitts, der sich hier bemerkbar macht, vgl. unten S. 744.

63 Vgl. Das "bleibend Denkwürdige", a.a.O. 331.

64 Vgl. Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 481.

65 Vgl. z.B. oben S. 65.

mit häufig auch die wissenschaftliche Theologie schlechthin - war für ihn lange Zeit ein negatives Reizwort.

Als Studienanfänger zeigte sich Peterson vielfach noch bestimmten dogmatischen Anschauungen des 19. Jahrhunderts verpflichtet, z.B. wenn er feststellte, mit der Unbeweisbarkeit der Absolutheit des Christentums "stürzt die ganze Dogmatik zusammen" und sei nur noch in der Form der "Aussage des christlichen Bewußtseins" bzw. als Deskription dieses Bewußtseins möglich. Die nicht-deskriptive, postulatorische dogmatische Aussage wird - in völligem Gegensatz zu "Was ist Theologie?"⁶⁶ - aus dem menschlichen Streben nach Selbstaussdruck abgeleitet⁶⁷. Aggressiver heißt es dann im zweiten Tagebuch ab 1918, Gottes Gebote seien von der Kirche durch die Dogmatik und die geistigen Gesetze abgeschwächt worden⁶⁸, und geradezu revolutionär klingt es, daß in der katholischen Kirche der Klerus mit dem "System des Thomas", d.h. mit den "Begriffen", über das Volk, das in der Anschauung lebt, "herrscht": "Revolution ist die Empörung der Anschauung gegen die Herrschaft der Begriffe."⁶⁹ Schließlich kann man noch lesen, daß die Dogmatik zu jenen "Unmittelbarkeiten" gehöre, die durch das Kreuz Christi ausgeschlossen seien⁷⁰. Es wundert nicht, daß sich in solchen Zusammenhängen auch ein grundsätzlicher Zweifel an der Theologie als solcher einstellte: "Sehr wichtig wäre eine Schrift, lautend: 'Die Möglichkeit der Theologie' aus der Theologie heraus behandelt, nicht etwa von Natur- und Geschichtswissenschaft aus. Die Unmöglichkeit der Theologie nachweisen."⁷¹ Was ist diese in sich höchst dialektische Aufgabenstellung - über die Möglichkeit der Theologie theologisch zu handeln, um ihre Unmöglichkeit zu erweisen - anderes als das Programm Karl Barths aus der Zeit der Römerbriefrevision? Peterson hatte übrigens schon 1911 über eine Theologie nachgedacht, die wesentlich von der Distanz zwischen Mensch und Gott bestimmt sein sollte: "Will man Aussagen über Gott machen, so mache man Aussagen vom Menschen und stelle ihn gegen/neben Gott. Dann sieht man den Abstand."⁷²

Es war wohl das Jahr 1920, in dem sich hinsichtlich der Frage nach dem Zusammenhang von Dogma und Theologie in Petersons Denken ein dramatischer Umbruch vollzogen hat. Man kann vermuten, daß der Kontakt zu Theodor Haecker dabei ebenso eine Rolle gespielt hat wie die sich intensivierende Lektüre katholischer Theologen wie z.B. Möhler, Scheeben und Newman. Der Blick auf Kierkegaard wandelte sich: Immer deutlicher wurde Peterson das Problem religiöser Autorität und damit wohl auch der dialektische Bezug Kierkegaards auf die Lehre der Kirche⁷³. Möglicherweise hat auch die Arbeit an "Heis Theos" zu einem Sinneswandel beigetragen, insofern sie Peterson einen Zugang zur Bedeutung des Rechtes in der Kirche - dem mit der Offenbarung verknüpften "positiven Rechtsanspruch"⁷⁴ - gebahnt hat. Anfang 1921 jedenfalls ist für Peterson klar,

66 Vgl. 32: "Das christliche Dogma ist keine Konzession an die menschliche Neigung zum Dogmatisieren."

67 Vgl. Tagebucheintragung, 3.12.1911.

68 Vgl. Tagebucheintragung, 4.6.1918; vgl. auch an Haecker, 28.7.1918: "Die Angst wird uns so lange pressen, bis wir endlich dahin gelangen, Jesu Worte 'wörtlich' zu nehmen, entstellt von keiner kirchlichen oder persönlichen Dogmatik."

69 Tagebucheintragung, 4.3.1919.

70 Vgl. Tagebucheintragung, 27.5.1919.

71 Undatierte, lose Notiz, die aber aus der Zeit vor 1920 stammen muß.

72 Tagebucheintragung, 18.5.1911.

73 Vgl. z.B. Kierkegaards Hinweis auf die Dogmatik im "Begriff Angst" (17): "Mit der Dogmatik fängt diejenige Wissenschaft an, die im Gegensatz zu jener im strengen Sinne so genannten idealen Wissenschaft von der Wirklichkeit ausgeht."

74 Was ist Theologie?, 29.

daß "das Dogma", verstanden als die Summe der dogmatischen Lehrentwicklung inklusive der reformatorischen Bekenntnisschriften, Basis und Richtschnur der Theologie zu sein habe:

"In der Theologie der Neuzeit ist es freilich durchgängiges Vorurteil geworden, daß jeder die Dogmatik wieder ganz von vorne anfangen und 'neu begründen' müsse, ähnlich jenem anderen Vorurteil, daß wir unsere christologischen Aussagen wieder mit dem 'Jesus ist Herr' des Neuen Testaments beginnen lassen müßten, als ob es möglich sei, alle späteren dogmatischen Aussagen zu ignorieren (etwa in der Form der Dogmengeschichte)."⁷⁵

Materie der Dogmatik dürfe nicht nur das Apriorische des christlichen Glaubens sein, da sonst das Wesentliche - "Christus *ist*, die Wahrheit *ist*, der Leib Christi *ist*"⁷⁶ - gar nicht mehr erreicht bzw. als Voraussetzung der Dogmatik akzeptiert werde. Wie der Herr einst Maria Magdalena, die ihm die Füße salbte⁷⁷, nicht zurückgestoßen hatte, so werde er es auch nicht verschmähen, wenn wir ihm "im Bekenntnis des Dogmas nach Art des natürlichen Menschen unser natürliches Denken darbringen"⁷⁸. Gerade die Auflösung des Dogmas im Protestantismus habe zur Verwirrung der Kategorien und zum Verlust der Ehrfurcht geführt⁷⁹.

d) Die Orthodoxie und ihr Glaubensverständnis

Die zunehmend positive Bewertung des Dogmas als Grundlage der Theologie schlug sich auch nieder in der Darstellung der altprotestantischen (lutherischen) Orthodoxie in den Vorlesungen zur neueren Kirchengeschichte. Bereits im 1. Teil dieser Vorlesung (Sommersemester 1921) hob es Peterson als sehr "lehrreich" hervor, daß sich in der Promulgierung der Konkordienformel die "Anerkennung einer lebendigen kirchlichen Autorität [zeige], eines unfehlbaren Lehramts der Kirche, die in ihrer offiziellen Tradition den autoritativen Grundlagen der Vergangenheit, Schrift wie Bekenntnis, eine authentische Interpretation hinzuzufügen sich genötigt sah"⁸⁰. Das Selbstbewußtsein der lutherischen Kirche sei freilich nicht von vornherein so "glücklich verankert" gewesen wie das der katholischen, da sie zunächst ihren Glauben als in Einklang "mit der prophetischen Verkündigung Luthers" dokumentieren mußte und erst nachträglich auch als wahre apostolische Verkündigung erweisen konnte. Daraus sei ein Selbstbewußtsein, ein Stolz auf den Besitz der Wahrheit ohne letzte religiöse Tiefe entstanden, das sich schließlich darin äußerte, auf alle Dissertationen aus Wittenberg das "ex cathedra Lutheri" aufzudrucken und "aus Wittenberg etwas zu machen, was Rom analog wäre"⁸¹. Insgesamt überwog in dieser Vorlesung noch - trotz der Hinweise auf die aner kennenswerten Seiten dieses Zeital-

75 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 300 Anm. 2. Fast wörtlich schon in der Karl Heim betreffenden Tagebucheintragung vom 22.3.1921 mit dem Auszug aus einem Brief an Schmitz.

76 Vgl. Tagebucheintragung ebd.

77 Schon hier also hat Peterson diese Perikope zur grundsätzlichen Bestimmung des christlichen Verhältnisses von Gott und Mensch ausgewertet, vgl. dazu oben Kap. X.4.b.v.

78 Tagebucheintragung, 22.3.1921.

79 Vgl. Peterson an Haecker, 22.12.1921, im Zusammenhang mit Barths "profetischem Journalismus": "Da der Protestantismus weithin das Dogma aufgelöst hat - werden überall die Kategorien durcheinandergeworfen und die Ehrfurcht fällt dahin."

80 Vgl. § 6 Die Wandlung der interkonfessionellen Lage, ca. 7. Vorlesung.

81 Ebd.

ters der Orthodoxie - die Kritik an einer Auffassung des Glaubensgutes als "rationalem Depositum", das "rational überliefert, rational demonstriert, dann auf rationale Weise bearbeitet werden konnte"⁸². Das habe zur Folge gehabt, daß sich der Mensch in den Theorien über den Glauben verfangen habe, nicht mehr zur Sache selbst durchdringen konnte und "nun auch zum ganzen Leben jene theoretische Haltung einnehmen mußte, die ihn vom Glück des vollen Lebens ausschloß"⁸³.

Auch im Wintersemester 1922/23 kam Peterson immer wieder auf die reformatorische Orthodoxie zu sprechen, nun in deutlich positiverer Weise. Zwar leugnete er nicht ihre Schwächen - die fehlende Innerlichkeit, das mangelnde Gespür für "die seelische Seite des Religiösen" -, doch sie erschienen nun als ein "tragisches Leiden", das mit der besonderen Stärke der damaligen Theologie verknüpft sei. Die Stärke bestehe im "Bestreben, Gott im Glaubensakt allein die Ehre zu geben", und in "der unerschütterlichen Zuversicht, daß Gott Gott bleibt und alle Künste des Menschen nichts sind"⁸⁴. Der Glaube sei hier "im Sinne jenes Wagnisses gemeint, das von Gott und nicht von der eigenen Subjektivität seinen Ausgangspunkt nimmt". Der Mensch der Orthodoxie sei bemüht - wie es in einer weiteren Umdeutungsversion des Kierkegaardschen "Sprungs" heißt -, "der Wahrheit mitten ins Herz zu springen. Hier ist es (...) ein nach oben, ein in den Himmel springen, könnte man sagen, wenn man nicht dabei in Gefahr geriete, schon zu viel zu sagen"⁸⁵.

Es ist ganz augenfällig, wie diese Verteidigung der Orthodoxie sprachlich und sachlich dem Eifer Barths, die Göttlichkeit Gottes zu verteidigen, und den damit verbundenen Redegesten ähnelt. Daß der Glaube ein Wagnis sei, hat Barth mit Kierkegaard allenthalben betont⁸⁶. Allerdings wird in dieser Kirchengeschichtsvorlesung Petersons der Glaube nicht mehr als absoluter "Sprung in die Ewigkeit" verstanden⁸⁷. Peterson fordert nicht - wie damals Barth -, daß "immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft"⁸⁸ gewagt werden müsse, sondern er forderte den Sprung in eine geoffenbarte Wahrheit, die sich, konkret und autoritativ verbürgt, im Dogma der Kirche manifestiert habe.

e) Das Dogma "von oben"

Die Wahrheit, der der Glaubende der Orthodoxie "mitten ins Herz springt", ist inhaltlich konkret und in ihrer Glaubwürdigkeit verbürgt durch das Dogma⁸⁹. In einem langen Exkurs der Kirchengeschichtsvorlesung von 1922/23⁹⁰ hat Peterson einen ersten Anlauf genommen, jene These zu verdeutlichen, die 1925 im Zentrum des Althaus-Aufsatzes stehen sollte: Das Dogma im theologischen Sinn liege nicht in der Verlängerung menschlicher Möglichkeiten und Vollzüge - sei es der Glaubensbewegung, des Erkenntnis-

82 Ebd. 9. Vorlesung (Wiederholung).

83 § 8 Orthodoxie, 12. Vorlesung.

84 § 1 Übergang von der Aufklärung zum Pietismus, 4. Vorlesung.

85 § 2 Christian Wolff, 4. Vorlesung.

86 Vgl. z.B. Römerbrief II, 14, 73 ff, 126, 181 f.

87 Vgl. Barth, ebd. 287, 297.

88 Ebd. 126; vgl. auch 74 u.ö.

89 Vgl. zu Petersons Dogmenverständnis auch oben S. 139, 350 ff.

90 Im § 5 Die Reaktionsbewegungen gegen die Aufklärung im 18. Jahrhundert. Peterson unternimmt hier einen Vergleich mit dem Dogmenverständnis Bengels.

strebens oder des Ausdruckswillens -, sondern schneide alle diese Ebenen "von oben"⁹¹. Das Dogma der Orthodoxie habe "nicht eigentlich in dem *Menschen*, der *denkt*, seinen Schwerpunkt, sondern in *Gott* und *Seinem* Offenbarungsgedanken"⁹² und sei "Ausdruck der göttlichen Transzendenz". Die "Kälte des Dogmas in der Orthodoxie" sei doch wohl nur der "psychologische Ausdruck dessen, daß Gott hier redet und daß alle Vertraulichkeit des menschlichen Herzens hier verstummen muß"; diese Kälte sei also "Ausdruck jenen letzten Ernstes, der den Menschen richtet". Der Dogmenbegriff der Orthodoxie sei freilich sinnlos, sagte Peterson in Richtung aller nominalistischen Unterwanderungsversuche, "wenn man hinter ihm einen abstrakten Wahrheitsbegriff sucht, d.h. eine Wahrheit, die noch außerhalb Gottes, die noch neben oder über ihm steht".

Das Dogma als Erkenntnis, "soweit sie mit und aus der Offenbarung gegeben ist"⁹³, sei nicht die direkte Fortsetzung der begrifflich-argumentativen Arbeit des Theologen. Es sei keine Möglichkeit des Dogmatikers - er könne das Dogma nicht erzeugen, sondern müsse es voraussetzen -, sondern eine Möglichkeit der *Kirche*⁹⁴. Das heiße nun nicht, daß nicht der Historiker "eine Menge Vorstadien eines Dogmas" in der "Mannigfaltigkeit theologischer Formulierungen" ausmachen könne⁹⁵, aber die Dogmen seien nicht "die höchsten Formen natürlicher Begriffsbildung"⁹⁶. Ihr Spezifikum bestünde vielmehr darin, daß sie von der Kirche in dem "Augenblick", in dem sie als verbindlich erklärt werden, überhaupt erst als solche "kriert" werden. Die theologische Arbeit, die sich in der Horizontalen fortsetze, werde durch die Senkrechte, den Eingang des Ewigen in die Zeit, gleichsam durchschnitten: "Das Dogma fällt, wenn ich so sagen darf, seinem Wesen nach 'von oben' in die Kirche ein."⁹⁷ Man braucht diese Bestimmung, wie es durch den Bezug auf die "Horizontale" der theologischen Formulierung auch intendiert ist, nur noch durch das Wörtchen "senkrecht" zu ergänzen, und man hat mit diesem "senkrecht von oben" eines der Leitworte der Dialektischen Theologie⁹⁸, derer sie sich bediente, um die qualitative Andersartigkeit der göttlichen Offenbarung gegenüber den menschlichen Möglichkeiten zu betonen. "Senkrecht von oben" geht die Bewegung der Gotteserkenntnis durch alle menschlichen Bewegungen hindurch⁹⁹, "senkrecht von oben" durchschneidet Jesus die uns bekannte Ebene¹⁰⁰, fallen die Pfingstflammen in die Welt und ihre Geschichte¹⁰¹, kommt das Christliche aus der Ewigkeit in die Zeit¹⁰², um nur einige der Varianten zu zitieren. Daß "Offenbarung (...) senkrecht vom Himmel" geschieht, schrieb Barth auch noch wiederholt in seiner Kirchlichen Dogmatik¹⁰³. Peterson hat mit dem zitierten Aus-

91 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 298 ff.

92 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 5.

93 Was ist Theologie?, 40. Vgl. dazu auch oben S. 350 ff, 354 ff.

94 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 297.

95 Vgl. ebd. 298. Wenn *Bultmann* (Die Frage der 'dialektischen' Theologie, 90) in den Dogmen "die jeweiligen Ergebnisse der theologischen Arbeit" sehen will, so hätte ihm Peterson demnach als Historiker, nicht aber als Theologe beistimmen können.

96 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 5.

97 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 298.

98 Vgl. dazu die Anmerkung der Herausgeberin in *Barth*, Unterricht in der christlichen Religion Bd. 1, 297.

99 Vgl. Der Christ in der Gesellschaft (1920), in: Das Wort Gottes und die Theologie, a.a.O. 33-69; 40, auch 42.

100 Römerbrief II, 6.

101 Vgl. ebd. 67 (hier die Referenz auf die Formulierung Zündels, die Grundlage für dieses Schlagwort war; vgl. *van der Kooi*, Anfängliche Theologie, a.a.O. 152), 233.

102 Unterricht Bd. 1, 297

103 Vgl. Belegstellen bei R. *Schwager*, Der Richter wird gerichtet. Zur Versöhnungslehre von Karl Barth, in: Zeitschrift für Kirche und Theologie 107 (1985), 101-141; 106 Anm. 38.

druck also die im eschatologischen Augenblick die Linie der Zeit durchstoßende "Senkrechte"¹⁰⁴ konkretisiert als "Kreierung" des Dogmas. Vermutlich hat er dabei bewußt auf die seinerzeit in hohem Kurs stehenden Leitworte der Dialektischen Theologie angespielt. Der Sache nach finden sich die einzelnen Aspekte seiner Bestimmungen - etwa die Betonung von Transzendenz, Göttlichkeit Gottes, Augenblick - schon in Tagebuchaufzeichnungen, die Jahre vor dem Losbrechen Barths und seiner Mitstreiter notiert waren, so auch das Bild von den sich durchschneidenden Linien¹⁰⁵.

Mit der Formulierung des "von oben" in die Kirche einfallenden Dogmas hat Peterson den qualitativen Sprung zwischen der Sphäre des menschlichen Intellekts und der Sphäre der Offenbarung verdeutlichen wollen. Er hat aber auch den existentiellen Charakter des Dogmas betont. Damit meinte er freilich nicht die Existenz des einzelnen Professors, deren Dialektik in der dogmatischen Aussage zum Ausdruck kommen und die Form der Dogmatik bestimmen solle. Eine solche Forderung stelle eine völlige Überforderung des Theologieprofessors dar. Die Erkenntnisse, die sich im Dogma manifestieren, wurzeln vielmehr in der Existenz *der Kirche*: "Das Glaubenserkennen der Kirche ist stets mehr als ein bloß theoretisches, von der Existenz losgelöstes Erkennen."¹⁰⁶ Die "Findung" von Dogmen, d.h. die Ermittlung einer *revelatio implicita*, sei "ohne Rückgang auf die existentielle Sphäre, auf das Leben der Heiligen oder das Gebet der Kirche u.s.f. gar nicht denkbar"; sie sei also nicht zu verstehen als "Finden irgendwelcher abstrakter Wahrheiten"¹⁰⁷. Die Verschiebung des Akzentes vom Einzelnen zum eschatologischen "Wir" der Kirche, die Petersons theologisches Denken in dieser Zeit insgesamt kennzeichnet¹⁰⁸, zeigt sich auch in dieser Verlagerung des Existenzbegriffs auf das Subjekt der Kirche als Leib Jesu Christi.

f) Das Dogma und die Dogmen

In den Rezensionen von "Was ist Theologie?" wurde wiederholt kritisiert, daß Peterson nicht sage, was genau er unter Dogma und Dogmen verstünde. Zunächst gebrauchte er in seinem Traktat den Singular "*das Dogma der Kirche*", sprach aber dann gegen Ende seiner Ausführungen wiederum im Plural von *den* Dogmen und *den* Kirchen. Das sei nun auch nicht gerade konkret gesprochen, bemängelten außer Gogarten¹⁰⁹ auch Althaus¹¹⁰ und Bultmann: "Wir kennen '*das*' Dogma überhaupt nicht, und wir fragen uns, warum uns Peterson nicht sagt, wo und was dieses Dogma sei!"¹¹¹ Karl Barth hingegen nahm Peterson in Schutz gegenüber dieser Frage, die ihn in Verlegenheit oder - so wohl gemeint von Gogarten und Althaus - zu einem Bekenntnis zur katholischen Kirche zwingen sollte: "hier mußte ich mich auf Petersons Seite schlagen und sagen: Darauf kann ein ein-

¹⁰⁴ Übrigens findet sich dieser Ausdruck zu jener Zeit auch bei Paul Althaus, vgl. J. Moltmann, *Der eschatologische Augenblick*, a.a.O. 597.

¹⁰⁵ Z.B. in der Umkehrung, daß das Querholz des Kreuzes die aufstrebende Linie des menschlichen Hoffens, Glaubens und Liebens, die Existenz des Menschen "quer durchschneidet", in einer Eintragung vom 22.6.1918. Auch Barth konnte sein Bild von den sich schneidenden Linien in dieser Weise wenden ("sofern durch das Sterben des Christus quer durch unser Leben die Todeslinie gezogen ist", Römerbrief II, 140).

¹⁰⁶ Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 297.

¹⁰⁷ Einleitung "Der Begriff des Dogmas" zur Vorlesung Dogmengeschichte (WS 1928/29), Ms S. 6.

¹⁰⁸ Vgl. dazu oben Kap. IV.4.e.iv.

¹⁰⁹ Vgl. Was ist Theologie?, 83.

¹¹⁰ Vgl. Rez. a.a.O.

¹¹¹ Die Frage der 'dialektischen' Theologie, 89.

zelter Theologe leider Gottes heute nur private, zufällige, unmaßgebliche Antwort geben"¹¹². Barth selbst kritisierte allerdings an Petersons Bestimmungen, das Dogma habe hier - selbst im Vergleich zur katholischen Theologie - eine zu isolierte Bedeutung. Daneben kenne man in der katholischen Argumentation doch auch noch die Autorität der Schrift, der Väter bzw. der Kirchenlehrer (samt den Schultraditionen, in denen ihre Theologie sich fortsetzt) und die aktuellen Entscheidungen des Lehramtes¹¹³. Petersons Rede vom Dogma und den Dogmen als Grundlage und formgebendes Prinzip der Theologie konnte offensichtlich falsch verstanden werden. Er meinte natürlich nicht, daß die von Barth angeführten Autoritäten vom Dogmatiker vernachlässigt werden sollten. Das "Glaubenserkennen" bzw. die Lehre der Kirche, die der Theologe zum Gegenstand seiner Reflexion macht, umfaßt viele Quellen: Die Kirche erkenne "auch aus ihren Märtyrern und Konfessoren, (...) aus ihren Mystikern und Kirchenlehrern, (...) ihren Gebeten und kultischen Handlungen" sowie aus der Theologie¹¹⁴. Peterson selbst schöpfte seine theologischen Gedanken ja hauptsächlich aus der Schrift, der Theologie der Väter und - eine Quelle, die Barth nicht erwähnte - aus den liturgischen Texten. Ebenso wenig hat er übersehen, daß "das Dogma wiederum in Zusammenhang mit den biblischen Aussagen steht"¹¹⁵. Man könne schon im Neuen Testament sehen, daß *kerygma* und *euaggelion* wesentlich mit dem bestimmten, objektiven Inhalt der Botschaft verknüpft seien, also nicht in erster Linie auf ein persönliches Verhältnis zwischen dem Gläubigen und Jesus Christus zielen¹¹⁶.

Peterson sah in den Dogmen trotz ihrer relativen Eigenständigkeit gegenüber der Wortoffenbarung der Schrift keine neuen Offenbarungen und damit auch keine "konkurrierenden Größen" neben der "Person des Offenbarungsträgers oder des Offenbarungswortes"; Bibel und Dogma dürften nicht prinzipiell gegeneinander ausgespielt werden¹¹⁷. Nur jenes "kirchliche Lehren" sei Dogma, "das auf ein Reden Christi zurückführt"¹¹⁸. Er hat in seinen Vorlesungen immer wieder auf den Anhalt dogmengeschichtlicher Entwicklungen in der Schrift aufmerksam gemacht, z.B. im Blick auf Phil 2,5-11¹¹⁹. Die Titel "Menschensohn, Gottessohn, Messias" bezeichnete er als "dogmatische Prädikate"¹²⁰, ja aus dem "eminent dogmatischen Begriff" des "Menschensohnes" sei seiner Vermutung nach "in erster Linie das ganze christologische Dogma erwachsen"¹²¹. Mehr noch als die materiale Verwurzelung einzelner Dogmen in Aussagen der Schrift interessierte Peterson, inwieweit aus der Schrift die formale Möglichkeit und Notwendigkeit von Dogmen ersehen werden könne. Aus der johanneischen "Brotrede" (bzw. Joh 6,53) schloß er, daß das Dogma zum Evangelium ebenso hinzugehöre wie die Eucharistie zur

112 Kirche und Theologie, 655.

113 Vgl. ebd. 656.

114 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 297, 299.

115 Einleitung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1.1 Die Unmöglichkeit einer neutestamentlichen Theologie.

116 Vgl. Vorlesung 1.Korintherbrief, zu 1 Kor 15,14, Ms S. 282: "Der Vers ist wichtig. Er zeigt, daß *kerygma* und *euaggelion* Bezeichnung für das catechismusartige Lehrstück ist, das Paulus in 9 ff. vortragen hatte. Der Vers zieht eine zweite Konsequenz. Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist das *Kerygma* ohne Inhalt. Die Auferstehung Christi gibt dem *Kerygma* erst Inhalt. Die *pistis* ist das Korrelat zum *kerygma*. Sie stellt also kein persönliches Verhältnis zu Christus her, sondern ist das Für-wahr-halten dessen, was im *kerygma* verkündet worden ist. Wenn das *kerygma* keinen Inhalt mehr hat, dann ist auch die *pistis* ohne Inhalt."

117 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 299, Anm. 1.

118 Was ist Theologie?, 31.

119 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 3 Der Kyrios, Ms S.99.

120 Vgl. ebd. Ms S.100.

121 Ebd. § 2 Das Geheimnis des Menschensohnes, Ms S.76.

Fleischwerdung des Logos¹²². W.Löser meint, es sei ein Charakteristikum der Theologie Petersons, daß er die Zeit der Kirche nicht durch das Nebeneinander von *Wort* und *Sakrament*, sondern von *Dogma* und *Sakrament* geprägt sah¹²³.

Das Dogma ist ebensowenig direkter Ausdruck Gottes wie es Ausdruck des Menschen, seiner denkerischen Kunst oder seiner existentiellen Not ist. Hier setzt die nötige Unterscheidung zwischen "dem Dogma" und "den Dogmen" ein, die beispielsweise Bultmann in seiner Antwort an Peterson angemahnt hatte¹²⁴. Peterson wollte nicht leugnen, daß "das Dogma" nur in Form "der Dogmen" begegnet. Diese Vielzahl ergebe sich dadurch, daß das Dogma in menschlichen Begriffen formuliert ist, auch wenn diese Begrifflichkeit nicht sein Wesen bestimme:

"Und doch ist diese begriffliche Form des Dogmas natürlich nicht zufällig; in dieser Form spricht die göttliche Offenbarung, wenn ich so sagen darf, nicht ihre eigene Sprache, sondern die Sprache der Menschen. Etwas von der Schattenhaftigkeit menschlichen Denkens haftet doch auch am Dogma, eben weil die begriffliche Form in ihm nicht gesprengt ist, weil nicht die ganze Fülle konkreter göttlicher Realität sich in das Dogma ergießt. Nicht als ob die dogmatische Wahrheit nicht in einem gewissen Sinne real wäre, aber es mangelt ihr jener Realitätsgrad der göttlichen Offenbarung, die etwa die Offenbarung der Propheten oder der Apostel auszeichnet, von Christus nun ganz zu schweigen."¹²⁵

Auch das verbindliche Sprechen der Kirche ist also kein Ausdruck der reinen Wahrheit Gottes an sich, sondern dem Gesetz der Analogie¹²⁶ unterworfen. Das heißt aber nicht, daß man sich mit dem Hinweis auf die Uneinholbarkeit des reinen Inhaltes der Offenbarung durch die einzelnen Dogmen, also durch Hinweis auf eine ideale Größe des Dogmas überhaupt, vom konkreten Gehorsam gegenüber diesen einzelnen Dogmen dispensieren könnte. "Das Dogma" verhält sich zu "den Dogmen" wie "die Offenbarung" zu den einzelnen Worten der Schrift¹²⁷. "Das einzelne Dogma ist stets nur ein Glied an einem Organismus von Dogmen gewesen, und so wenig man das Glied für den Organismus nehmen kann, so wenig kann man auch das einzelne Dogma schon für *das* Dogma nehmen, aber so wenig man andererseits auch den Leib nicht ohne seine Glieder anschauen kann, so wenig kann man auch das Dogma ohne die Anerkennung der einzelnen Dogmen sich zu eigen machen."¹²⁸ Dieser Organismus von Dogmen werde zerstört, wenn man aus

122 "Man pflegt immer zu sagen, das Dogma sei Menschenwerk und man löst es damit ab vom *euangelion*. Aber das ist nicht richtig. Das Dogma ist nicht Sache von Menschen, sondern ist Sache der Kirche, und Kirche ist nicht dasselbe wie 'Menschen'. Damit daß das Dogma Sache der Kirche ist, ist es Sache des Leibes Christi und damit Christi selber. So wenig die Eucharistie Sache der Menschen ist, so wenig ist es auch das Dogma. (...) Nur wenn man an die Stelle der sakramentalen Gnade den sich in geistigen Akten betätigenden Menschen und den Glauben dieses Menschen zum eigentlichen Motor der sakramentalen Wirkung eingesetzt hat, nur dann ist auch das Dogma ein *opus operantis* des Menschen. Nur dann ist es kein Werk des hl. Geistes mehr, der die Kirche in alle Wahrheit leitet, sondern ein fragwürdiges Produkt menschlichen Streitens und Politisierens. Sie sehen, wie eng die Frage der Dogmenbildung mit der Frage der sakramentalen Gegenwart Christi verknüpft ist." Vorlesung Johannes-Evangelium, Ms S. 350 f.

123 Vgl. Verbindliches Lehren, a.a.O. 198.

124 Vgl. Bultmanns Lösungsversuch, a.a.O. 90: Während "die Dogmen" die jeweiligen Ergebnisse der theologischen Arbeit seien, ist 'das' Dogma "eine ideale Größe, nämlich die vollendete Theologie; hätten wir 'das' Dogma, so brauchten wir keine Theologie mehr".

125 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts (WS 1922/23), § 5.

126 Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffs bei Peterson vgl. unten S. 706 ff.

127 So im Vortragsmanuskript über Kirche und Theologie der Gegenwart.

128 Ebd. Die Verwendung dieser organologischen Bilder läßt vermuten, daß Peterson hier Anregungen aus der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts verarbeitet hat; vielleicht spielte seine damalige Beschäftigung mit Franz von Baader eine Rolle, dessen Dogmenbegriff u.a. ebenfalls auf das in der or-

rationalistischen oder pietistischen Motiven anfangs, das Ganze um einzelne Teile zu reduzieren. Allerdings gebe es eine Möglichkeit, den Geltungsbereich eines einzelnen Dogmas einzuschränken, und das sei "die Schaffung von neuen Dogmen"¹²⁹. So könne es auch eine Dogmengeschichte geben¹³⁰. Wer die Möglichkeit der Dogmenbildung negiere, zerstöre die "lebendige Freiheit", die hier zum Ausdruck komme, er übersehe zugleich die unausschöpfliche Fülle der Offenbarung, die den einem einzelnen Menschen zugänglichen Ausschnitt übersteige:

"denn das einzelne Dogma ist doch immer nur eine neue Seite an dem Einen Dogma, das mit dem *Jesus kyrios* anfangend stets neue Manifestationen in der Dogmenbildung der Kirche aus sich herausgeschleudert hat. Darum sind ja doch auch bei der Aufstellung von neuen Dogmen die alten Dogmen jeweils wiederholt worden, denn man hatte das sichere Gefühl, daß jedes neue Dogma kaum mehr als ein Relativsatz war, den man der früheren Formulierung hinzufügte."¹³¹

Dort, wo Karl Barth 1922 mit seiner Theologie, die nicht mehr als "Prolegomena zur Christologie" sein sollte, Halt machte, nämlich am "Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt"¹³², dort fing für Peterson die Möglichkeit von Theologie überhaupt erst an: Sie bedarf als formale Autorisierung und materiale Grundlage des Evangeliums Jesu Christi, so wie es sich in den lehramtlichen Glaubensaussagen der Kirche manifestiert hat und von der Autorität der Kirche, die wiederum eine von Jesus Christus deligierte Autorität ist, verbürgt wird.

g) Karl Barths Adaption des Dogmas für die theologische Erkenntnis

Mit der Übernahme eines akademischen Lehramtes mußte sich Karl Barth umorientieren von der prophetenhaften und kämpferischen Predigt im Stile des zweiten "Römerbriefs" zur differenzierten Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition, zur Erarbeitung von argumentativen und rational nachvollziehbaren Konzepten in vielen theologischen Einzelfragen und zur verantwortungsvollen theologischen Ausbildung seiner Studenten¹³³. In der Not, an der "glatten Wand" der Reformatoren bzw. der "Alten" hochzusteigen¹³⁴, fand er in Peterson einen hilfreichen, wenn auch streitbaren Gesprächspartner.

Wie gezeigt wurde, hatte sich Peterson schon bis Anfang 1921 zur Einsicht durchgerungen, daß der einzelne Theologe seiner Aufgabe auf dem bereits gelegten Grund der dogmatischen Tradition seiner Kirche mit den Mitteln der natürlichen Logik nachzugehen

ganischen Dogmenentwicklung zum Ausdruck kommende Leben abhebt, vgl. dazu W. Lambert, Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens, Innsbruck/Wien/München 1978 (= Innsbrucker theologische Studien, 2), 270 ff.

¹²⁹ Vortragsmanuskript über Kirche und Theologie der Gegenwart.

¹³⁰ Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 300 Anm. 1: "Wenn auch das Dogma vollendet und abgeschlossen ist, so ist dadurch noch nicht ausgeschlossen, daß es etwa neue Dogmen und in diesem Sinne auch eine 'Dogmengeschichte' geben kann." Peterson sprach sich aber hier (vgl. ebd. Anm. 2) und anderswo gegen die bis in die Gegenwart reichende Tendenz aus, mit Hilfe der Dogmengeschichte das Dogma zu bekämpfen, vgl. Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms. S. 18. Vgl. zur Bedeutung der Dogmengeschichte auch Löser, Verbindliches Lehren, a.a.O. 192 f.

¹³¹ Vortragsmanuskript über Kirche und Theologie der Gegenwart.

¹³² Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 175.

¹³³ Vgl. zur damaligen Notwendigkeit eines Neuansatzes z.B. Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie, a.a.O. 128; Busch, Anfänge, a.a.O. 9 f.

¹³⁴ Barth an Thurneysen, 7.7.1922 (Rundbrief), Briefe II, 95.

habe und nicht jeweils von Grund auf neu mit eigens ersonnenen Prinzipien, Begriffssaparat und -operationen ein Gebäude des christlichen Glaubens neu entwerfen könne und solle. In der Darlegung dieser Einsichten ist bei Peterson aber durchaus noch seine starke Prägung vor allem durch Kierkegaard - z.B. in den Kategorien des "Sprungs", des "Augenblicks", der "Vollmacht" und der "Existenz" - zu spüren. Nicht zuletzt dadurch ergaben sich in sachlicher wie sprachlicher Hinsicht auch Berührungspunkte zur Dialektischen Theologie. Dieser Umstand hat Brücken der Verständigung zwischen Peterson und Barth möglich gemacht, auch wenn sie anfangs auf ganz verschiedenem Boden argumentierten und die Kluft zwischen ihren Standpunkten niemals ganz zu schließen vermochten. Peterson nahm später für sich nicht nur in Anspruch, vor allen anderen Kierkegaard als "Kirchenlehrer" im Bereich der Grundlegung von Theologie verabschiedet zu haben, sondern auch, Karl Barth die Augen für die Bedeutung des Dogmas geöffnet zu haben:

"die Hinwendung zum Dogma habe ich inauguriert, während Barth sich in diesem Punkte (wie er mir gesagt hat) von mir hat beeinflussen lassen"¹³⁵.

Wenn man also Karl Barth eine "neue theologische Klärung" des Dogmenbegriffs in der protestantischen Theologie und Dogmengeschichtsforschung dieses Jahrhunderts verdankt¹³⁶, sollte man dabei nicht vergessen, daß der erste Anstoß zu dieser Neubesinnung von Erik Peterson kam¹³⁷.

"Spätestens 1925 ist das Dogma als Kristallisationspunkt theologischer Lehre" für Barth "zum Leitbegriff geworden", konstatiert M.Beintker¹³⁸. Im Römerbrief II hatte es für Barth noch "seinen guten Grund, daß die Heilsbotschaft von Christus nicht unter Proklamation neuer Riten, Dogmen und Institutionen (...) auftritt"¹³⁹, und im Vortrag über "Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke" (1920) warnte er noch vor allen Professoren: Die "biblische Dogmatik" sei nämlich "die grundsätzliche Aufhebung aller Dogmatik"¹⁴⁰. 1922 aber liest man bei ihm bereits, daß "der sogenannt supranaturalistische Inhalt der Bibel und des Dogmas" nicht die Schwäche, sondern gerade die Stärke der Orthodoxie ausmache¹⁴¹. 1924 ist im ersten Versuch einer Dogmatik-Vorlesung - dem "Unterricht in der Christlichen Religion" - dann "das Ressentiment gegen Dogma, Dogmatik und Orthodoxie" endgültig gefallen¹⁴². Vergleicht man zentrale Aussagen dieser Vorlesung von 1924 mit Äußerungen Petersons aus seinen letzten Göttinger Monaten 1923/24, sieht man die beiden vielfach auf denselben Wegen, wobei Barth die Schritte allerdings noch etwas zögerlicher setzte als Peterson in seinen wuchtigen Exkursen.

135 Peterson an Anselm Stolz, 30.8.1933.

136 Vgl. F.W.Kantzenbach, *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus*, Stuttgart 1959, 253. Vgl. zur "Neubesinnung auf Dogma, Bekenntnis und Lehrautorität der Kirche in den Anfängen der 'Dialektischen Theologie'" H.J.Urban, *Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie*, Wiesbaden 1972 (= Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte Mainz, 94), 29 ff.

137 Als H.Diem in seiner Dogmatik auf die sich noch zu Lebzeiten Harnacks anbahnende Entwicklung, die das "dogmatische Christentum wieder positiv wertete", zu sprechen kam, verwies er dabei mit Recht zuerst auf Peterson, vgl. *Theologie als kirchliche Wissenschaft* Bd. 2: Dogmatik - ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München 1957, 151.

138 Dialektik, a.a.O. 144.

139 Römerbrief II, 172.

140 In: *Das Wort Gottes und die Theologie*, a.a.O. 70-98; 84.

141 *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 162.

142 Vgl. *Unterricht* Bd.1, 37.

Barths Überlegungen zur Aufgabe der Dogmatik unterschieden sich damals allerdings auch insofern von den Gedanken Petersons, als im "Unterricht" immer noch die "frommen Worte des Predigers" als zentraler Bezugspunkt der Dogmatik galten, auch wenn sich hier schon ein Wandel ankündigte¹⁴³.

Übereinstimmung herrschte zwischen Barth und Peterson darin, daß Dogma und Predigt zweierlei seien und daß das Dogma nicht als Expression des frommen Gefühls oder als Artikulation des Glaubensbewußtseins verstanden werden dürfe. Das Apostelwort "Ich glaube, darum rede ich auch" (2 Kor 4,13) sei nicht zur Wesensbestimmung des Dogmas zu verwerten¹⁴⁴. Auch sei das "vielberufene Denkbedürfnis" (Barth)¹⁴⁵ bzw. der "Erkenntnisdrang des Glaubenden" (Peterson)¹⁴⁶ nicht genuiner Grund der Dogmatik. Einer Meinung waren die beiden auch darin, daß die "Starrheit" des Dogmas zu seinem Wesen gehöre und darum nicht Angriffspunkt einer Kritik sein könne¹⁴⁷. Petersons Ausführungen über die "Starre, die von dem Begriff der Offenbarung nun einmal unabtrennbar ist", scheinen Barth überhaupt nachhaltig beeindruckt zu haben¹⁴⁸. Aus der Starre des Dogmas bzw. den "ruhenden Wahrheiten" der kirchlichen Lehre¹⁴⁹ folge weiter, daß der Dogmatik ein gewisser "Schulgeruch" (Barth) anhafte¹⁵⁰ bzw. daß eine "scholastische Behandlung" (Peterson) ihrer Gegenstände erforderlich sei¹⁵¹. Beide strebten aber nicht ein "System der christlichen Wahrheit" an¹⁵², sondern griffen lieber auf die alte Methode der "*Loci*" zurück¹⁵³. Beide betonten, das Dogma sei nicht mit der "*doxa*", im Sinne menschlicher Meinungen und Behauptungen, zu verwechseln¹⁵⁴. "Senkrecht von oben" schneide das kirchliche Dogma von Christus jene Linie, auf der die gegensätzlichen Extreme falscher theologischer Anschauungen liegen, meint Barth¹⁵⁵; auf ähnliche Formulierungen

143 Vgl. zur Rolle der Predigt oben Kap. X.3.e.ii.

144 Vgl. Barth, Unterricht Bd.1, 33; Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 296; beide zitieren diese Schriftstelle.

145 Ebd. 36.

146 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301.

147 Vgl. Barth, Unterricht Bd.1, 34; Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 298.

148 Peterson schreibt zur Veranschaulichung dieser "Starre", legendären Erzählungen zufolge hätten die Vögel bei der Geburt Jesu ihren Flug eingestellt (ebd.). "Ein Vogel im Flug" war nach Barth bekanntlich der Mensch im steten Übergang ins unsanschauliche Ja Gottes (vgl. Römerbrief II, 178); das Bild wurde dann auch kritisch auf ihn selbst als Dialektiker bezogen, vgl. Crimmann, Kreuzfeuer, a.a.O. 123. In der "Kirchlichen Dogmatik" (I/1, 119) illustriert Barth später selbst die "erfüllte Zeit" - die Offenbarung, in der göttliche Aktualität und Stillstand in eins fallen - ausführlich mit jener apokryphen christlichen Legende, auf die Peterson in seinem Althaus-Aufsatz angespielt hatte; es handelt sich um das 18. Kapitel vom Protoevangelium des Jakobus, in dem es heißt: "Und ich blickte hinauf in die Luft und sah die Luft erstarrt und die Vögel des Himmels unbeweglich bleiben." Vgl. W.Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 1, Tübingen 1987⁵, 345.

149 Vgl. Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 298.

150 Vgl. Unterricht Bd.1, 34; vgl. auch 359 f.

151 Ms Über die Kirche und die Theologie der Gegenwart. Vgl. auch Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 300 Anm. 2: "Das Wort Scholastik in dem Sinne verwendet, daß die Dogmatik eine Wissenschaft ist, die im Dogma und nicht im einzelnen Theologen gründet." Auf die notwendige Verbindung der Dogmatik mit Dogma und Schultradition hatte Peterson auch in seiner Thomas-Vorlesung, 11. Vorlesung, gepocht. Er kritisierte in diesem Zusammenhang, daß der moderne protestantische Dogmatiker gewöhnlich nur von dem ausgehe, "was ihn interessiert und was ihm an geistigen Realitäten aufgegangen ist". Er bezweifelte, ob der persönliche Erfahrungsschatz des einzelnen Professors so reich sei, daß er "mit dem Reichtum des Lebens an objektiven Gegebenheiten", der in den Dogmen der Kirche liege, "auch nur einigermaßen einen Vergleich aushalten" könne.

152 Vgl. Barth, Unterricht Bd.2, 2; Peterson, Was ist Theologie?, 17; Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 282.

153 Vgl. Barth, Unterricht Bd.1, 337; Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 282.

154 Vgl. Barth, Unterricht Bd.1, 49; Peterson, Ms Über die Kirche und die Theologie der Gegenwart; Einleitung "Der Begriff des Dogmas", Ms S. 1.

155 Vgl. Unterricht Bd.1, 140.

Petersons über das "von oben" einfallende und die Horizontale theologischer Formulierungen schneidende Dogma wurde bereits verwiesen¹⁵⁶. Das Dogma (bzw. das Symbol als Zusammenfassung der Dogmen im Bekenntnis) ist nach Barth "ein aus dem Worte Gottes geborener und gewonnener Grundsatz" und steht als "sekundäres Menschenwort" dem Wort Gottes "gegenüber", freilich als ein qualifiziertes Menschenwort, das nicht etwa zu verwechseln sei mit einer religiösen *opinio*¹⁵⁷. Peterson hatte, wie wir sahen, ebenfalls gesagt, daß im Dogma die göttliche Offenbarung menschlich, d.h. in begrifflicher Sprache rede; sein Dogmenverständnis ist also nicht so undialektisch, wie es im Blick auf die steilen Bestimmungen von "Was ist Theologie?" erscheinen mag.

Freilich tendierte Peterson dazu, das Dogma bzw. die Dogmen wesentlich in die Sphäre der Offenbarung zu ziehen - Dogma gibt es nur "im Modus der Offenbarung"¹⁵⁸ - und damit grundsätzlich aus dem Bereich der theologischen Reflexion und der Intentionalität des Denkaktes herauszuheben. Barth hingegen sah im "Unterricht" die Dogmen in der Linie menschlicher Annäherungen an *das* - grundsätzlich nicht erreichbare - Dogma¹⁵⁹. Daraus ergab sich für ihn, daß auch das zentralste Dogma grundsätzlich korrigierbar und überbietbar sei, allerdings in der Weise, daß dann ein neues Dogma gefordert und aufgestellt werden müsse¹⁶⁰. Peterson hat hier in ähnlicher Weise von der möglichen "Einschränkung des Geltungsbereiches" eines Dogmas durch ein weiteres gesprochen¹⁶¹. Auch wenn Barth die Dogmen wesentlich immer noch als menschliche und darum auch nicht mit letzter göttlicher Autorität (*iure divino*) verbürgte Formulierungen betrachtete, war er sich doch mit Peterson darin einig, daß sie als verpflichtende Definitionen der Kirche vom einzelnen Theologen nicht beliebig ignoriert werden dürfen, sondern von ihm Gehorsam fordern¹⁶². Diesen in Petersons Augen so wichtigen Aspekt hatte Barth also auch schon vor "Was ist Theologie?" akzeptiert. Der Gehorsam des Theologen gelte den Dogmen als "konkreten Mitteilungen und Forderungen", schrieb Barth. Man dürfe sich an ihnen nicht "vorbei ins Allgemeine, Mystische und Unmittelbare flüchten, weil man sich sonst vor der Offenbarung selbst flüchtet"¹⁶³. Bei dieser Formulierung hat er sich vielleicht eines Satzes aus Petersons Thomas-Vorlesung erinnert: "Es ist aber ein Irrtum, wenn man glaubt, Christus ohne Kirche, ohne Dogma, ohne Theologie haben zu können. Es gibt keine mystischen Rapporte, keine direkte oder abstrakte Unmittelbarkeit zwischen Christus und der Seele."¹⁶⁴ Bevor der Dogmatiker eventuell zur Kritik von Dogmen fortschreitet, müsse er sich, so Barth, zuerst von der dogmatischen Tradition der Kirche - "die ihn getauft hat" - "normieren", d.h. "wirklich binden" lassen¹⁶⁵. Das Element einer Dogmenkritik fehlt bei Peterson; ihm kam es ausschließlich darauf an, daß der

¹⁵⁶ Vgl. oben S. 602 f.

¹⁵⁷ Vgl. Unterricht Bd.1, 22.

¹⁵⁸ Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 299 Anm.1.

¹⁵⁹ Vgl. Unterricht Bd. 2, 2: "Unter *Dogmen* verstehen wir die auf dem Weg solcher Besinnung zustandegewonnenen Grundsätze christlicher Predigt (...). Sie verhalten sich zu *dem* Dogma, zu der notwendigen Idee eines gegebenen unverbrüchlichen, endgültigen Gesetzes der christlichen Verkündigung grundsätzlich alle nur als Annäherungsversuche." Vgl. oben S. 605 Anm. 124 die ähnliche Bestimmung *Bultmanns*.

¹⁶⁰ Vgl. Unterricht Bd. 1, 302.

¹⁶¹ Vgl. oben S. 606. Vgl. auch *Barth*, Christliche Dogmatik im Entwurf, 161, zur gewissen Beweglichkeit auch des römisch-katholischen Dogmenbegriffs.

¹⁶² Vgl. Unterricht Bd.1, 238.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ 11. Vorlesung.

¹⁶⁵ Vgl. Unterricht Bd.1, 292. Wobei diese Bindung eine qualitativ höhere ist als die Bindung an die Schrift eines Reformators (vgl. zur "Kritik" z.B. 302).

Dogmatiker "das Dogma über seinem Haupte" anerkenne und damit nicht nur die "Gebundenheit", sondern auch die "Gebrochenheit seiner wissenschaftlichen Arbeit"¹⁶⁶ wahrnehme. Das Dogma war für Peterson also keine Ausgeburt menschlicher Hybris, sondern ganz im Gegenteil gerade ein Mittel zur Eindämmung der menschlichen Versuchung, von sich aus, allein mit den Kräften der Vernunft, zur Wahrheit Gottes vorzudringen. Einig waren sich Barth und Peterson weiter darin, daß diese Bindung des Theologen jeweils nur an die bestimmte dogmatische Tradition *einer* Kirche erfolgen könne und dürfe¹⁶⁷, daß zugleich aber jede Dogmatik aus innerer Notwendigkeit den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben¹⁶⁸ bzw. jede Kirche Glauben für ihre dogmatische Tradition fordern müsse¹⁶⁹.

In vieler Hinsicht stimmten Peterson und Barth also zum Ausgang ihrer gemeinsamen Göttinger Zeit über die Bedeutung des Dogmas für Theologie überein. Darum ist es nicht erstaunlich, daß Karl Barth in seiner Antwort auf "Was ist Theologie?" bei aller Kritik keineswegs mit einem "furor protestanticus"¹⁷⁰ reagierte, sondern - wie Peterson - einen wesentlichen Grund des Elends der zeitgenössischen protestantischen Theologie darin sah, daß die Theologen keine Kirche hinter sich hätten, "die den Mut besitzt, unzweideutig zu sagen: das und das ist, soweit wir mitzureden haben, Dogma in concretissimo"¹⁷¹. Barth gab Peterson auch darin grundsätzlich Recht, "daß die Autorität des Dogmas die abgeleitete Autorität Christi, die von ihm bei seiner Himmelfahrt der Kirche verliehene Autorität (...) sei"¹⁷². Er hat mit dem Begriff der Autorität einen ganz wesentlichen Punkt aufgegriffen, auf den Peterson auch ihm gegenüber immer wieder beharrlich aufmerksam gemacht hatte¹⁷³. In der näheren Bestimmung von Art und Reichweite der kirchlichen Autorität, mithin der Frage nach dem (göttlichen) Recht in der Kirche, ergaben sich allerdings auch sofort wieder Differenzen.

h) Das "quo iure" der Offenbarung: Verdeutlichungen im Traktat "Die Kirche"

i) Differenzen zu Karl Barth

Peterson hatte in "Was ist Theologie?" das Evangelium als positiven Rechtsanspruch Gottes bezeichnet, einen Rechtsanspruch, "der aus dem Leibe Christi heraus einen jeden von uns konkret trifft, und zwar jure divino"¹⁷⁴. Das "quo iure der göttlichen Offenbarung" bestimme auch den Sinn der theologischen Argumentation¹⁷⁵. Diese Sätze gaben manchem Leser Rätsel auf. "Haben Sie entdeckt, was es mit dem qua iure [sic] der Offenbarung auf sich hat?" erkundigte sich Karl Barth bei Rudolf Bultmann, als beide nach

166 Ms Über die Kirche und die Theologie der Gegenwart.

167 Im Zusammenhang der Festlegung auf eine bestimmte Kirche hat uns Richard Seewald folgende Anekdote erhalten: "Einmal erzählte er [Peterson] mir nicht ohne Lachen, wie er jenen [Barth] in die Enge getrieben habe, bis er - nicht gern - zugeben mußte, daß für ihn die Kirche Christi die preußische Landeskirche sei, später wahrscheinlich die Basler." (Die Zeit befiehlt's, a.a.O. 119).

168 Vgl. Barth, Unterricht Bd. 1, 354.

169 Vgl. Peterson, Vorlesung Thomas von Aquin, 11. Vorlesung.

170 Vgl. Kirche und Theologie, 652.

171 Ebd. 655.

172 Ebd. 660.

173 Vgl. dazu oben S. 507 ff.

174 Was ist Theologie?, 29.

175 Vgl. ebd. 27.

"Was ist Theologie?" Petersons theologische Begriffe zu klären versuchten¹⁷⁶. Barth hat die Ergebnisse seiner Überlegungen zur Frage eines "ius divinum" in der Kirche dann in seiner Antwort an Erik Peterson formuliert und damit einen der Punkte bezeichnet, an dem er zu Petersons Thesen "nein" zu sagen sich genötigt sah¹⁷⁷. Er konnte Peterson noch darin folgen, daß die Autorität der Kirche als eine "verliehene", allenfalls noch eine "abgeleitete" bezeichnet werden könne, aber mit der "Verleihung" bzw. "Ableitung" war für Barth nun doch eine qualitative Minderung dieser Autorität verbunden. Der Leib der Kirche sei eben auf Erden - und zwar auf "der Erde *dieses* Äons, *diesseits* des Sündenfalls"¹⁷⁸ - während Christus, ihr Haupt, sich im Himmel befinde¹⁷⁹. Barth kritisierte, daß Peterson den Tropus von Haupt und Gliedern zu "naturalistisch" presse, wenn er diese Grenzlinie übersehe¹⁸⁰. Diese Grenze bedeutete für Barth, daß die Autorität, mit der die Kirche spreche, nur eine sekundäre, d.h. zeitliche, relative und formelle sei, die für ihre Rechtsetzungen keine Unfehlbarkeit und Unwandelbarkeit beanspruchen könne. Die kirchliche Autorität sei nur der "Kanal", durch den die Offenbarung fließe, wobei dieser Kanal nach der je und je getroffenen Entscheidung Gottes auch trocken bleiben könne. Es bestehe also nie letzte Sicherheit, ob eine autoritative Verlautbarung sich wirklich auch auf die primäre Autorität des Herrn berufen könne: "Um *das* ius divinum, mit dem Christus durch Wort und Geist unmittelbar, unfehlbar und inappellabel entscheidet als der *Herr* der Kirche" könne es sich bei der mittelbaren "Vergegenwärtigung der Offenbarung" durch die Kirche also nicht handeln¹⁸¹. Die Himmelfahrt Jesu Christi bedeute "nicht nur (...) die Übertragung stellvertretender, sekundärer Gewalt an die Kirche, sondern auch den Abschied des eigentlichen primären Gewalthabers" und damit die Erniedrigung seines Leibes in den Stand der Demut und des Wartens¹⁸².

Peterson interpretierte den theologischen Sinn der "Himmelfahrt" Jesu Christi in genau entgegengesetzter Weise als Karl Barth. Für ihn war die Himmelfahrt Ausweis des Tatbestandes, daß von nun an die Autorität Christi auf die ihn repräsentierende Kirche übergegangen sei¹⁸³. Erst mit der Himmelfahrt Jesu Christi ist sozusagen Raum geschaffen für eine ihn stellvertretende Größe, dies allerdings nicht nur im Sinne einer zeichenhaften Darstellung, sondern einer sakramental realisierten Ausweitung des Leibes Jesu Christi. Christus sei zudem erst "seit" seiner Erhöhung nicht mehr nur Mystagoge verborgener Mysterien, sondern der *kyrios*, d.h. eine öffentliche Person, der die öffentliche

176 Barth an Bultmann, 25.9.1925, a.a.O. 54.

177 Vgl. Kirche und Theologie, 650.

178 Kirche und Theologie, 668.

179 Vgl. ebd. 661.

180 Ebd. ebd. 663. Hier ist übrigens ein konkretes Beispiel für die von Peterson kritisierte (vgl. oben S. 588) Tendenz Barths, die konkrete "Anziehungskraft" zwischen einem bestimmten Bild und der gemeinten Sache letztlich nicht ernst zu nehmen.

181 Vgl. Kirche und Theologie, 662 f.

182 Ebd. 661. In der calvinistischen Tradition bildet die Himmelfahrt Jesu Christi, der Entzug seiner Gegenwart im Fleisch, den Ausgangspunkt der Lehrbildung. Im Heidelberger Katechismus wird im Zusammenhang der Himmelfahrt auch das sogenannte "Extra Calvinisticum" behandelt, vgl. dazu Chr. Link, Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung, in: Evangelische Theologie 47 (1987), 97-119; bes. 101 ff. Bultmann, Die Frage der 'dialektischen' Theologie, 84, hatte ähnlich wie Barth Petersons Auffassung von der dogmatischen Autorität der Kirche mit dem Argument der Himmelfahrt kritisiert: "die direkte, ungebrochene, dingliche Kontinuität des Offenbarungsgeschehens behaupten, [hieß] zu leugnen], daß Christus zum Himmel aufgefahren ist".

183 Vgl. Was ist Theologie?, 31. Er konnte die Formulierung allerdings auch umdrehen und sagen, daß durch Auferstehung und Himmelfahrt Christus sich "der Leib konstituiert [habe], dessen Einheit das Haupt repräsentiert" (2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 12,4, Ms S. 359).

Liturgie der Kirche gebühre. Da die Liturgie ein ganz wesentliches und elementares Kennzeichen der *ekklesia* sei, könne man sagen, daß es erst seit der Himmelfahrt Kirche im strengen Sinne gebe¹⁸⁴.

Peterson sah sich 1925/26 von Barths Einwänden keineswegs widerlegt, vielmehr zeigten ihm die Formulierungen von "Kirche und Theologie", daß Karl Barth von der Bedeutung rechtlicher Begriffe nur sehr konfuse Vorstellungen habe. Er fand beispielsweise die Behauptung, daß sich die Gewaltübertragung an die Kirche "in Form der Einsetzung des singulären, unwiederholbaren und unüberbietbaren Amtes des *Offenbarungszeugnisses*" - gemeint ist das Zeugenwort der Schrift - vollziehe¹⁸⁵, ganz "unmöglich" und konterte mit einer Salve von "Distinktionen"¹⁸⁶.

Es genügte freilich nicht, nur zu behaupten, daß die Kirche in ihrer Grundstruktur eine Schöpfung göttlichen Rechtes sei und nach der Himmelfahrt Jesu Christi ihrerseits die Möglichkeit zur Rechtsprechung "iure divino" habe. Peterson hat sich in den Jahren nach "Was ist Theologie" mit der Begründung dieser Thesen eingehend beschäftigt. Diese Klärungsversuche sind chronologisch als Weg von "Was ist Theologie?" zum Traktat "Die Kirche" zu begreifen. Peterson hatte 1928 bei der Abfassung dieses Traktates nicht nur Adolf von Harnack, sondern auch Karl Barth im Sinn¹⁸⁷, d.h. "Die Kirche" ist auch als Fortsetzung der in "Was ist Theologie?" begonnenen öffentlichen Auseinandersetzung mit Barth zu verstehen und als späte Antwort auf dessen Ausführungen in "Kirche und Theologie".

ii) Stellungnahme in der Diskussion um das Kirchenrecht (Sohm, Harnack, Holl)

Paula Schaefer, eine Hörerin Petersons aus der Zeit vor seiner Konversion, charakterisierte ihren Lehrer als einen "aus einer Naturveranlagung heraus stark juristisch" denkenden Menschen, der unter diesen Umständen die im Neuen Testament und in der Urkirche gegebenen "Ansatzpunkte für 'katholische' Entwicklungen" auch in dieser Weise deuten mußte¹⁸⁸. Ob es sich hier tatsächlich um eine "Naturanlage" handelte, mag im Blick auf die wenig "juristisch" klingenden Tagebücher und Briefe aus Petersons Studienzeit dahingestellt bleiben. Es wird eher so gewesen zu sein, daß das Interesse für den Zusammenhang von Recht und Offenbarung in der Promotionsarbeit über die Formel "*Heis Theos*" wurzelte, für die Peterson sich mit antiken Rechtsurkunden, seien sie sakral-rechtlicher, staatsrechtlicher oder vereinsrechtlicher Art, vertraut machen mußte. Die Bestimmung der rechtlichen bzw. staatsrechtlichen Bedeutung der Akklamation weckte sein

184 Vgl. Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 5. Man muß diese Feststellung nicht im Gegensatz sehen zur Aussage vom Kirchentraktat (417), die Kirche führe ihre Entstehung sinnvollerweise auf die Pfingsterzählung zurück. Peterson wußte, daß die Entstehung der Kirche theologisch nur als Staffelung verschiedener Phasen und Dimensionen des Lebens und Werkes Jesu Christi zu verstehen ist (vgl. dazu unten S. 858).

185 Kirche und Theologie, 664.

186 Vgl. Ms Antwort an Karl Barth: "Zunächst hat Christus überhaupt kein 'Amt' eingesetzt, sondern Sakramente. Christus hat auch weder Bischöfe noch Prediger berufen, sondern Apostel. Erst die Apostel haben Bischöfe und Prediger eingesetzt, und nur, wenn die Eigenart der Autorität des Apostels erkannt ist, vermag man auch zu begreifen, was die Einsetzung von Ämtern bedeutet (...) und daß (...) die Rede von dem 'Amt eines Offenbarungszeugnisses' jeglichen Sinnes entbehrt." Vgl. auch Die Kirche, 417, wo Peterson diese Unterscheidungen wieder aufgreift.

187 Vgl. Peterson an Barth, 23.10.1928: "Ich hatte an Sie gedacht, als ich diesen Vortrag hielt, an Sie und an Harnack."

188 Zu Petersons Übertritt, a.a.O. Sp. 287.

Verständnis für die Liturgie, die ihm wiederum als der gemäße Zugang zum Wesen und der rechtlichen Verfaßtheit der *ekklesia* erschien: "Nicht die sogenannte Verfassungsgeschichte, sondern die Liturgie und die Sprache der Liturgie ist also - schon rein methodisch angesehen - der gegebene Einsatzpunkt für eine Darstellung des Wesens oder der Geschichte des altkirchlichen Kirchenbegriffs und Kirchenrechts."¹⁸⁹ Noch einmal verstärkt wurde Petersons Interesse an Fragestellungen des (Kirchen)Rechtes ab 1925 durch die Freundschaft mit dem Staatsrechtler Carl Schmitt¹⁹⁰.

Die damalige Diskussion um das Kirchenrecht in der protestantischen Theologie war bestimmt von den rechtsgeschichtlichen Studien des Juristen Rudolf Sohm. Sohm hatte das Verdienst, in seinen historischen Studien zu einer differenzierten, auch theologisch orientierten Beschreibung der Entwicklung des Kirchenrechts in Katholizismus und Protestantismus vorzudringen. Er versuchte, das maßgebliche Verständnis über den Stellenwert des Rechtes aus dem Studium des Urchristentums und seines Rechtsverständnisses zu gewinnen¹⁹¹. In seinem 1892 erschienenen "Kirchenrecht Bd. 1" stellte er aber die bekannte These auf, daß das Wesen des Kirchenrechtes mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stehe. Der Kampf der Kirche Christi wider das Kirchenrecht sei der Inhalt der Geschichte des Kirchenrechts¹⁹². "Sohms These wirkte wie eine verwirrende Faszination auf das ganze theologisch-juristische Denken des zeitgenössischen Protestantismus."¹⁹³ Peterson ist der Faszination, die Sohms Entgegensetzung von Liebes- bzw. Geistkirche und Rechtskirche auf viele ausübte, nicht erlegen. Verstreuten Notizen und Bemerkungen kann man entnehmen, daß er sich mit Sohms Studien sachlich auseinandersetzte, manche seiner Ergebnisse ablehnte¹⁹⁴, anderen wiederum zustimmte¹⁹⁵. Die Grenze, die einer Würdigung der Leistungen Sohms mitunter gezogen seien, habe dieser Gelehrte, so Peterson, zum Teil selbst verschuldet, indem er "seine Arbeit an der Erforschung des altkatholischen Kirchenrechts zu wenig im Zusammenhang einer Bemühung mit der Arbeit der klassischen Philologie" verrichtet und dadurch sein Thema viel zu isoliert gesehen habe. So erkläre es sich vielleicht, daß Sohms Arbeiten zum Teil bei den Kirchenrechtlern keine fruchtbare Diskussion hervorgerufen hatten, zumindest in einem Punkt, den Peterson besonders beschäftigte, nämlich dem Problem des heiligen Rechts¹⁹⁶.

Adolf von Harnack fand, daß Rudolf Sohm in seiner Darstellung des Kirchenrechts von 1892 jene Gesichtspunkte, die er selbst "auf die Betrachtung des Dogmas angewendet" hatte, "auf die Geschichte der Entstehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung

189 Ms Die Kirche, Teil IV (Heiliges Recht und Kirchenrecht), Ms S. 14 a.

190 Vgl. dazu unten Kap. XI.

191 Vgl. die Darstellung des Anliegens und der Ergebnisse von Sohms Arbeit bei W. Maurer, R. Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte des kirchlichen Rechtes, in: ders., Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. G. Müller/G. Seebass, Tübingen 1976 (= Jus Ecclesiasticum, 23), 328-363.

192 Diese These Sohms findet sich in Petersons Exzerptheften. Vgl. zu dieser These Sohms Maurer, Sohms Ringen, a.a.O. 330.

193 A.M. Ruoco Varela, Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs, in: Archiv für kath. Kirchenrecht 140 (1970), 106-136; 115.

194 Rudolf Sohm habe mit seiner Deutung der Akklamationen als "prophetisch-liturgischen" Wahlruf gezeigt, "wie wenig die moderne Rechtswissenschaft den Sinn der Akklamationen zu erfassen vermag"; außerdem warf Peterson Sohm "begriffliche Unklarheit" hinsichtlich der Verhältnisbestimmung der Befugnisse von Bischof und Ekklesia vor (vgl. Heis Theos, 177).

195 Vgl. unten S. 614.

196 Ms Die Kirche, Teil IV (Heiliges Recht und Kirchenrecht), Ms S. 1 f. Vgl. zur Frage des heiligen Rechts unten S. 628 ff.

übertragen" habe¹⁹⁷. Sie unterschieden sich darin, daß Harnack, der Historiker, das Vorhandensein von Dogma und Kirchenrecht in der Kirche erst von diesem Punkt an bedenkenlich fand, "wo das Recht mit dem Evangelium selbst identifiziert wird", Sohm hingegen das Kirchenrecht, das sich getarnt als geistliches und göttliches Recht in die Kirche eingeschlichen habe, schlechthin als "Einbruch der 'Welt' in den 'geistlichen' Bereich Kirche" verstand¹⁹⁸. Beide waren sich allerdings darin einig, daß ein *göttliches* Recht zum Wesen der Kirche in Widerspruch stünde¹⁹⁹.

Eine Reihe von Notizzetteln gewährt einen Einblick in Petersons Auseinandersetzung nicht nur mit den zentralen Thesen Sohms vom Gegensatz zwischen Kirche und Kirchenrecht, sondern auch mit der Kontroverse zwischen Sohm und Harnack²⁰⁰. Peterson meinte hier, daß gemessen an Harnacks abstrakter Bestimmung des "Wesens des Christentums" Sohms Untersuchungen zur Verfassungsentwicklung (und Troeltschs soziologische Studien) einen Fortschritt darstellten. Andererseits sei Harnack "von einem richtigen Gefühl geleitet gewesen", als er gegen Sohm behauptete, es habe in der Kirche immer rechtliche und richterliche Autorität gegeben²⁰¹. Im Katholizismus gebe es nicht den Gegensatz, den Sohm zwischen einer autoritativen Verfassung und dem freien innerlichen Geistprinzip konstruiert: "Grade das Geistprinzip fordert neben sich die Autorität der 'Ausleger' des Geistes."²⁰² Peterson suchte nach einer Lösung, die sowohl die von Harnack aufgestellte Antinomie zwischen Urchristentum und Hellenismus (bzw. die These des Abfalls vom Wesen des Christentums in der "Vergöttlichung" dieser Hellenisierung durch das unfehlbare Dogma²⁰³) als auch die Entgegensetzung Sohms zwischen Kirchenrecht und charismatischer Ordnung überwinden sollte. Dabei ist zu beobachten, daß er vielfach Thesen Sohms über die Verfassungsgeschichte der frühen Kirche (manchmal stillschweigend) übernahm, z.B. in seiner ersten Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche²⁰⁴: "Das Wesen der *ekklesia* ist im Altkatholizismus das gleiche geblieben wie im Urchristentum. (...) Das Kirchenrecht des Urchristentums und des Altkatholizismus ist daher auch stets sakramentales Recht, aber nicht Körperschaftsrecht gewesen."²⁰⁵

197 Vgl. A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Darmstadt 1964 (Nachdruck der 4. Aufl. Tübingen 1909), 42 Anm. Vgl. dazu auch H.-J. Schmitz, Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann, Düsseldorf 1977 (= Themen und Thesen der Theologie), 121.

198 Schmitz, Frühkatholizismus, a.a.O. 125.

199 Vgl. zu den Positionen von Sohm und Harnack Schmitz, ebd. 121 ff. Vgl. auch Maurer, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes, in: ders., Die Kirche und ihr Recht, a.a.O. 364-387, bes. 364-375.

200 Wahrscheinlich entstanden diese Notizen anläßlich der Lektüre von Harnacks Schrift über die "Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten", Leipzig 1910, Nachdruck Darmstadt 1980.

201 Vgl. Harnack, Entstehung der Kirchenverfassung, a.a.O. 16 ff, 101. Harnack meint an dieser letzten Stelle, die Kirche sei latent immer auch Theokratie gewesen und damit sei auch göttliches Kirchenrecht in ihr gesetzt gewesen.

202 In den erwähnten Notizen.

203 Vgl. Schmitz, Frühkatholizismus, a.a.O. 50 ff.

204 Es handelt sich dabei um ein eingelegtes Blatt.

205 Vgl. die fast wörtlich entsprechenden Formulierungen Sohms in dessen Untersuchung "Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians" (1918) vgl. Schmitz, Frühkatholizismus, a.a.O. 127, 133. Maurer, Das Ringen Sohms, a.a.O. 345 ff. Die Differenz zwischen dem Sakramentsbegriff des Urchristentums und des Altkatholizismus sah Sohm nun allerdings darin, daß für das Urchristentum das unsichtbare Handeln Gottes nicht garantiert an den sichtbaren Ritus gebunden gewesen sei. Vgl. auch Petersons Bemerkung im Buch von den Engeln, 384 Anm. 10: "Daß die Rechtsakte der Kirche Kulthandlungen sind, hat R. Sohm (...) etwas mißverständlich durch den Terminus: 'Sakramentales Recht' zum Ausdruck gebracht."

Auch die These, daß die frühen Ortskirchen als "Ableger" der *Einen Kirche* (und zwar der himmlischen), zu verstehen seien, war in Petersons Augen von Sohm "so gründlich festgestellt worden", daß "man daran nicht wieder rütteln sollte"²⁰⁶. Mit dieser Bemerkung bezieht sich Peterson auf eine Akademierede Karl Holls über den "Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde", die 1921 publiziert wurde und in der Holl dieses Ergebnis Sohms wieder in Frage gestellt hatte²⁰⁷. Dieser Vortrag Holls spielte für Peterson eine ganz wichtige Rolle in der Formung seiner Ekklesiologie. Im Nachlaß findet sich noch der Zettel, auf dem Peterson Exzerpte aus diesem Text festgehalten und mit Ausrufezeichen die Bedeutung mancher Feststellungen Holls hervorgehoben hatte. Peterson kam in seinen Vorlesungen immer wieder auf diese Thesen zu sprechen und bekannte in seinem Kirchentraktat ausdrücklich, daß er Holls Ausführungen "zu großem Dank verpflichtet" sei²⁰⁸.

Holl hatte in seiner Akademierede davor gewarnt, das Wesen der urchristlichen *ekklēsia* ausschließlich aus Äußerungen des Paulus erheben zu wollen, wie das Rudolf Sohm mit seiner Vorstellung von der rein charismatischen, von keinerlei bleibenden rechtlichen Strukturen geprägten Gemeinde der ersten Jahrzehnte getan habe. Neben der Auffassung des Paulus, ja zum Teil sogar durch seine eigenen Aussagen hindurch, lasse sich das Selbstverständnis der Jerusalemer Urkirche skizzieren, das ein ganz anderes Profil aufweise. Entscheidend sei dabei die Rolle der *zwölf* Apostel, die identisch seien mit dem von Jesus selbst zu Lebzeiten erwählten Kreis, später aber durch einen "Auftrag des Auferstandenen" noch einmal unmittelbar mit der Fortsetzung des Werkes Jesu betraut wurden. Holl schließt daraus, daß wir "in der christlichen Gemeinde von Anfang an eine regelrechte Hierarchie, eine gottgesetzte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht, eine Kirche als Anstalt, in die die einzelnen aufgenommen werden", antreffen²⁰⁹. Die sich durch die Mission ausbreitende Kirche habe nach dieser Konzeption einen "unverrückbaren Mittelpunkt":

*"Jerusalem ist dauernd der Vorort. Dort befinden sich die Apostel, die Säulen der Kirche, die von Christus beauftragten Zeugen seiner Auferstehung, und die dort sind hagioi im ausnehmenden Sinn, die von den Aposteln selbst geleitete fromme und gesetzestreue Gemeinde. Diese Gemeinde ist befugt und verpflichtet, ein Aufsichts- und selbst ein gewisses Besteuerungsrecht über die ganze Kirche auszuüben. Denn sie hält tatsächlich die Reinheit des Glaubens zuletzt allein aufrecht. Sie ist die Bürgin dafür, daß das neu entstehende Gottesvolk wirklich ein Israel tou theou wird. Die Kirche ist damit eine irdisch-himmliche Größe zugleich. Sie ist jenseitig in ihren Ursprüngen und reicht doch aufs Bestimmteste in das Greifbare hinein."*²¹⁰

Peterson sah durch diese Untersuchung die weniger von historischen Gesichtspunkten als einem "gewissen Dogmatismus" geleitete Ansicht Sohms widerlegt, der 1. Clemensbrief sei mit seinem juristisch-repräsentativen Stil das erste Dokument des Katholizismus. Es zeige sich, meinte Peterson, daß die hier auftretende "repräsentative Form (...) der kirchlichen Autorität" kein "absolutes Novum" gewesen sei, sondern eine ältere Linie

206 1. Vorlesung Geschichte der alten Kirche, 4. Vorlesung.

207 Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: K. Holl, Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928, 44-67. Holl versuchte hier, die Ortskirchen als eine Art von Kolonien des irdischen Jerusalem zu begreifen. Positiv referierte Peterson Thesen aus Holls Rede in der 1. Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche, 3. Vorlesung.

208 Vgl. Die Kirche, 425.

209 Der Kirchenbegriff des Paulus, a. a. O. 54.

210 Ebd. 61 f.

fortsetzte²¹¹. Holl habe den "etwas verschleierte Versuch gemacht, in der Geschichte des christlichen Kirchenbegriffs von Anfang an zwei Wurzeln aufzuzeigen, eine durch Paulus vertretene enthusiastische Form und eine durch die Urgemeinde vertretene juristische Form". Peterson war überzeugt, daß man in dieser Richtung die Lösung suchen müsse, und arbeitete in dieser Linie weiter. Im einzelnen hatte er allerdings manche Einwände gegen Holl. Er fand, daß man Paulus und die Urgemeinde nicht in einen absoluten Gegensatz zueinander stellen dürfe, sondern nur in einen relativen²¹². Eines der wichtigsten Ziele seines Kirchentraktates war der Aufweis, daß nicht erst Paulus die "Vergeistigung des Kirchenbegriffs" und die Loslösung vom Zentrum des irdischen Jerusalem zu verdanken sei²¹³. Die Pfingsterzählung und das sogenannte Apostelkonzil zeigen vielmehr, daß unter der Weisung des Geistes die Zwölf selbst damit aufhörten, in der heiligen Stadt Jerusalem als die zukünftigen Richter der zwölf Stämme Israels das anbrechende Reich Gottes zu repräsentieren, und statt dessen mit der Heidenmission begannen²¹⁴. Nicht das irdische Jerusalem sei der Bezugspunkt der christlichen Ekklesia gewesen, sondern das himmlische. Viele Jahre später hat Peterson geschrieben, vom katholischen Standpunkt aus sei Holls These, die Zwölf hätten nach jüdischem Muster im Zentrum Jerusalem als Hierarchie göttlichen Rechts über die Urgemeinde und die Missionsgemeinden geherrscht, unhaltbar²¹⁵. Diese Kritik hat er implizit schon 1928 im Kirchentraktat geübt. Dennoch hatte Holls Studie sehr dazu beigetragen, ihn davon zu überzeugen, daß die protestantischen Auffassungen vom Kirchenrecht nicht richtig seien.

Die historischen Studien von Sohm, Harnack, Holl und anderen veranlaßten Peterson zunächst zur Warnung an seine evangelischen Kollegen, weiterhin die Existenz von (göttlich begründetem) Kirchenrecht in Verbindung mit dem Katholizismus-Verdikt zu bringen. Sie hätten gezeigt, daß der "Sündenfall" ins Kirchenrecht - Sohm hatte ihn auf den 1. Clemensbrief datiert - immer weiter ins Jerusalemer Urchristentum zurückverlagert werden mußte²¹⁶. Peterson forderte, daß man auch theologische Konsequenzen aus diesen neutestamentlich-historischen Befunden ziehen müsse; andernfalls werde bei solchen Diskrepanzen zum Neuen Testament die evangelische Kirche zur Sekte²¹⁷. Sein Appell wurde jedoch abgewiesen und zwar offenbar zumeist mit dem Argument, er verweise auf nur historische Tatbestände, die theologisch irrelevant seien²¹⁸. Diese Einschätzung des Kirchentraktats als historische Schrift ist jedoch ein Mißverständnis. Zwar argumentiert

211 Vgl. Vorlesung Geschichte der altkirchlichen Literatur (WS 1923/24), Kapitel über den 1. Clemensbrief.

212 Vgl. ebd.

213 So Holl, Kirchenbegriff des Paulus, a.a.O. 64.

214 Vgl. Die Kirche, 414 ff.

215 Vgl. Art. "Apostoli" (1948), 1683 f.

216 Vgl. Petersons Bemerkung im Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 27 f: "R. Sohm, der verstorbene Leipziger Kirchenrechtler, war eines Tages tief erschüttert, als er entdeckte, daß schon im 1. Clemensbrief der Begriff der apostolischen Sukzession deutlich ausgesprochen sei (...). Wie erschüttert würde er aber erst gewesen sein, wenn er Holl's Akademievortrag über den Kirchenbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem der Urgemeinde gelesen hätte. Aus diesem Vortrag hätte er entnommen, daß schon die Urgemeinde in Jerusalem das Kirchenrecht gekannt hat und damit im Sinne Sohms (...) 'katholisch' gewesen ist. Ganz kürzlich hat noch Mundle in der Z.f.N.W. über den Apostelbegriff in der Apostelgeschichte gehandelt und darauf hingewiesen, daß Lukas den Begriff der apostolischen Sukzession in der App an verschiedenen Stellen voraussetzte (...). Wenn die evangelische Kirche, resp. Theologie, sich nicht selber in die tödliche Verlegenheit bringen will, soll sie mit der Gleichsetzung der Begriffe Kirchenrecht und apostolische Sukzession mit Katholizismus vorsichtig sein." (ebd.).

217 Vgl. Die Kirche, 425.

218 Vgl. zur Einschätzung der Schrift "Die Kirche" als rein historische Untersuchung Peterson an Barth, 23.10.1928 (in Bezug auf Harnack), an Schmitt, 29.11.1928 (in Bezug auf Smend). Auch Barth argwöhnte, daß Peterson den Bereich der "Historik" noch nicht verlassen habe, vgl. Barth an Peterson, 25.10.1928.

Peterson auch auf der historischen Ebene, doch gerade in der Frage nach der rechtlichen Verfaßtheit der Kirche geht es nicht mehr um die Frage, *wann* so etwas wie Kirchenrecht in die Kirche eingedrungen sei, sondern um den Nachweis, daß Autorität und (göttliches) Recht nicht nur notwendig zum Begriff und Wesen von *ekklesia* hinzugehören, sondern unablässig schon in der - noch auf die Juden bezogenen - eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selbst verwurzelt seien. Dabei kann man bereits Petersons Notizen zur Sohm-Harnack-Kontroverse entnehmen, daß ihn die Einbeziehung eschatologischer Fragestellungen zum Ergebnis führte, den "katholischen" Auffassungen von Kirche und Kirchenrecht sei der Vorzug zu geben, zumal sich noch in der römischen Kirche und ihrem Recht eschatologisches Gedankengut des Urchristentums erhalten habe. Auch die Alternative "Sohm oder Rom"²¹⁹ entschied sich für Peterson also zugunsten Roms.

iii) Eschatologie und Recht in der Schrift

Die religionsgeschichtlichen Studien zum juristischen Kontext von Akklamationen hatten Petersons Blick für die rechtlichen Begriffe im Neuen Testament geschärft. Er ließ in seinen neutestamentlichen Vorlesungen keine Gelegenheit aus, um auf die Herkunft von Begriffen aus dem Bereich des Rechts aufmerksam zu machen²²⁰ und betonte dabei: "Die ausgeführten juristischen Bilder sind keineswegs nur leere, von außen herangebrachte Illustration."²²¹ Er meinte, es müsse "doch mit einem Wesenszug im Charakter der neutestamentlichen Offenbarung zusammenhängen", daß juristische Termini insbesondere in der sakramentalen Sprache auftreten²²². Er sah den inneren Zusammenhang zwischen der rechtlichen Terminologie und der Offenbarung darin gegeben, daß die Offenbarung letzte, eschatologische und unüberholbare Offenbarung sei. Im *ephapax* - dem "Ein-für-allemal" - des Todes Jesu Christi (vgl. Röm 6,10) "liegt etwas Geschlossenes, Gebietendes, Vollzogenes. In diesem *ephapax* liegt das beschlossen, was nur durch juristische Analogien einigermaßen verdeutlicht werden kann."²²³. Auch die Evangelien verknüpfen Sein und Wirken Jesu mit rechtlichen Begriffen. "Beachten Sie wohl, wie juristisch die Offenbarung beschrieben wird", forderte Peterson im Blick auf die Bezeichnung Jesu als "Zeugen": Jesu Wort habe "den Wert einer öffentlichen Urkunde", die wiederum in der Annahme von Seiten der Menschen "besiegelt" werde²²⁴. Wer den menschengewordenen Logos aufnehme, erhalte den "Rechtstitel", Kind Gottes zu werden (so übersetzt Peterson *exousia* in Joh 1,12, um alle moralische oder pietistische Sentimentalität auszuschließen²²⁵). Sogar Jesus selbst habe in "juristischer" Form gesprochen, meinte Peterson einmal in einem kleinen Exkurs zur urchristlichen Theologie des "Amen"-Rufes²²⁶. Das

219 Schmitz, Frühkatholizismus, a.a.O. 95.

220 Aus der großen Zahl solcher Verweise können im folgenden nur wenige prägnante Beispiele angeführt werden.

221 I. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 7,6.

222 Vgl. Was ist Theologie?, 41 Anm. 21.

223 Ebd. zu Röm 6,10. Vgl. zu dieser Feststellung z.B. den Beitrag von H.Schürmann, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche, in: ders., Orientierungen am NT. Exegetische Aufsätze III, Düsseldorf 1978, 50-63; hier folgende Feststellung (54 Anm.1): "Daß das Kirchenrecht in der 'Prolepse' des *Eschaton* gründet, ist allgemeine Erkenntnis der neueren evangelischen Rechtstheologie."

224 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 3,32 f, Ms S. 237 ff.

225 Ebd. Ms S.163.

226 Ebd., zu Joh 1,51, Ms S. 141 ff.

Wort *amen* habe im Judentum wie im frühen Christentum den Charakter einer juristischen Akklamation gehabt, sei also mehr gewesen als eine bloße Beteuerungsformel²²⁷. Das "Amen" der Christen gründe in jenem "Amen", das Christus nicht nur selbst gesprochen, sondern auch gewesen ist (vgl. Apk 3,14). Peterson vermutete, daß dieser bei den Synoptikern wie bei Johannes vorfindliche Sprachgebrauch Jesu ("Amen, ich sage euch ...") auf Jesus selbst zurückgehe. "Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß Christus nicht einfach gesprochen und daß Gott sein Amen dazu gegeben hat, sondern daß das Amen Gottes von Christus schon gesagt wird, bevor er auch nur seine Rede beginnt." Es ist das "Amen" des Sohnes, der in den letzten Tagen zu uns geredet hat (vgl. Hebr 1,2), "und darum stellen seine Worte zugleich das apokalyptische Amen dar: den Schluß der Worte Gottes, das Siegel seiner Verheißungen"²²⁸. Eschatologie (bzw. Apokalyptik) und Recht sind also schon nach Ausweis der Ausdrucksform des "Amen" in den Evangelien miteinander verbunden. So fand es Peterson auch nicht verwunderlich, daß sich an das "Amen" in 2 Kor 1,20, mit dem die Gemeinde dem Ja Gottes in Jesus Christus antwortet, im Folgesatz sofort weitere rechtliche Termini (festigen, siegeln) anschließen²²⁹. Alle diese juristischen Formulierungen bringen nach Peterson zum Ausdruck, daß die Christen qua Taufe, die auch ein juristischer Akt sei²³⁰, zu Jesus Christus (bzw. zu Gott) in keinem privaten, sondern einem Verhältnis *öffentlichen* Rechts stünden; dieses Verhältnis schließe wesensmäßig die Zugehörigkeit zur Kirche ein:

"Wir stehen zu Christus in einem Rechtsverhältnis, im Rechtsverhältnis des Eigentums. Dieses Rechtsverhältnis gilt für unser Leben wie für unser Sterben. Wir leben kein eigenes Leben und wir sterben keinen eigenen Tod. Wir sind niemals reine Privatmenschen, denn als Rechtseigentum Christi sind wir über eine rein private Existenz hinausgehoben. Als Rechtseigentum Christi sind wir etwas wie Gegenstände öffentlichen Rechts geworden. Denn Christus hat natürlich keinen privaten Besitz und kein privates Eigentum, sondern er hat als Herrscher des neuen Äons nur öffentliches Eigentum. (...) In der Tatsache, daß wir öffentliches Eigentum Christi sind, gründet es, daß ein Christ unmöglich außerhalb der Kirche sein kann, denn öffentliches Eigentum des *kyrios* sein bedeutet eben Zugehörigkeit zur Kirche."²³¹

Die vielen verschiedenen rechtlichen Begriff im Neuen Testament haben in Petersons Konzeption ihren gemeinsamen Bezugspunkt darin, daß das Evangelium nicht zuerst vom

227 Vgl. dazu auch Heis Theos, 179 Anm. 2, wo Peterson Augustinus darin zustimmt, das *amen* im juristischen Sinne als *adstipulatio* (Zustimmung) zu verstehen.

228 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 1,51, Ms S. 143. Daraus ergibt sich für Peterson, daß es im strengen Sinne keine neuen Propheten, keine neue Offenbarung und keine neue Religion mehr geben könne. Ein neuer Prophet im vollen Wortsinne würde das Amen Jesu Christi auflösen, darum sei es gefährlich, z.B. Luther als Propheten zu bezeichnen. Die einzig respektable Alternative zum Gehorsam gegenüber dem Amen Christi sei der Atheismus, denn er "enthält doch das ehrliche Eingeständnis, daß es nach einem einmal behaupteten apokalyptischen Amen keine Möglichkeit für eine neue Religion mehr geben kann" (ebd. 144 f).

229 Ebd. 143. Dieser kleine Exkurs ist insofern auch im Blick auf Karl Barth interessant, als dieser in einer Bemerkung von "Kirche und Theologie" das "Ja und Amen" Gottes, das "quo iure der Offenbarung", in den *Himmel* verlegt, von wo aus es immer nur je und je im souveränen Bekenntnis Gottes durch sein Wort und seinen Geist in Kirche und Theologie Ereignis werde, aber ein Ereignis, das auch durch konkreten Gehorsam gegenüber konkreter Autorität nicht zu gewährleisten und zu garantieren sei, vgl. Kirche und Theologie, 672 f.

230 Vgl. dazu O. Heggelbacher, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit, Freiburg/Schw. 1953 (= Paradosis, 8). Diese von Th. Gottlob und O. Perler begleitete Untersuchung behandelt ein typisches Peterson-Thema; darum verwundert es auch nicht, daß der Verfasser im Vorwort "mit dankbarer Verehrung" Petersons gedenkt (vgl. ebd. II).

231 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 14,7 ("Dem Herrn leben und sterben ..."), Ms S. 396. Vgl. zu Petersons Begriff von Öffentlichkeit auch oben S. 190, 413, 418 ff, unten S. 746 ff.

privaten Verhältnis der einzelnen zu ihrem richtenden oder gnädigen Gott künde, sondern von der Erbauung des neuen Äons, der als solcher in Analogie zum alten Äon einen gewissermaßen öffentlich-rechtlichen Charakter habe. Dieser Charakter drücke sich darin aus, daß die Kirche, die *ekklesia*, als Versammlung der Vollbürger der himmlischen Stadtgemeinde, also der *polis*, zum Vollzug bestimmter *Rechtsakte* befähigt sei²³² und ein eigenes Recht habe. Peterson versuchte, das Wesen der Kirche und ihres Rechtes aus der ursprünglichen Bedeutung der juristischen Begriffe und Vorstellungen im Neuen Testament zu verstehen, indem er die Bedeutung dieser Begriffe in der damaligen profanen Welt untersuchte - damit suchte er die bei Sohm fehlende Verbindung zur Altphilologie bzw. den benachbarten Wissenschaftszweigen - und ihre spezifische Transposition und möglicherweise auch Veränderung im Bereich der Kirche beleuchtete. Er lehnte es ab, die Entstehung und das Wesen der Kirche in den (kirchen)rechtlichen bzw. politisch-soziologischen Kategorien einer späteren Zeit zu erfassen; das galt etwa für die Begriffe "societas" oder "institutio" bzw. ihre im Verlauf der abendländischen Geschichte gewandelten Bedeutungen. Eigentlich werde die Kirche gar nicht "gegründet", sondern (wie ein Äon) "gebaut"²³³. Das Verständnis der Kirche als "Leib Christi" - wobei der Terminus in seiner ganzen eschatologisch-apokalyptischen Fülle genommen werden muß - sei eine ursprünglichere Bestimmung als die Bezeichnung der Kirche als "Körperschaft"²³⁴. Die Auffassung der Kirche als "corpus Christi mysticum" transzendiere den Institutionsbegriff²³⁵. Man habe in der Antike auch noch nicht zwischen juristischer Person und ihren Organen unterschieden²³⁶. Ebenso ergeben sich erst aus der Bestimmung der Kirche als dem "wahren Israel" die dogmatischen Voraussetzungen für die juristische Rede von der Beerbung Israels²³⁷. Das Kirchenrecht setze also "wohl den Begriff der Kirche voraus, aber die Kirche hat nicht das Kirchenrecht in gleicher Weise zu einer vorhergehenden Voraussetzung". Daraus folge, daß es keine kirchenrechtlichen Begriffe gebe, "die ihrerseits nicht dogmatische Begriffe zur Voraussetzung hätten"²³⁸. Auch die Frage nach einem "ius divinum" in der Kirche war also von der Dogmatik her zu klären²³⁹.

232 Vgl. Die Kirche, 422; Buch von den Engeln, 329.

233 Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 5, unter Hinweis auf Mt 16,18.

234 "Die Kirche ist keine Körperschaft, sondern ein Körper", sagte Peterson, hier vermutlich im Gefolge Sohms (vgl. oben S. 624) in der 1. Vorlesungsreihe zur Geschichte der alten Kirche, 4. Vorlesung.

235 Vgl. Thesenpapier Ms Die Konstituierung der Kirche. Zum Begriff der Institution bei Peterson vgl. unten Exkurs 23 und 25.

236 Vgl. Ms Die Kirche, Teil IV (Heiliges Recht und Kirchenrecht), 14 a.

237 Vgl. Kirche aus Juden und Heiden (Schweizerische Rundschau), 879.

238 Ms Die Konstituierung der Kirche, Ms S. 5 f.

239 Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, sei angemerkt, daß Peterson den Begriff des "ius divinum" und andere rechtliche Termini nicht im Sinne der katholischen kanonistischen Tradition der vergangenen Jahrhunderte gebrauchte, mit der er damals kaum vertraut war. Um seiner Argumentation folgen zu können, muß man sich auf die ihm eigene Begrifflichkeit und Betrachtungsweise einlassen und zudem berücksichtigen, daß er sich hier mit antiken Rechtsanschauungen befaßt. Wenn Peterson Kirchenrecht und "ius divinum" zusammenbringt, wollte er damit nicht sagen, daß der gesamte Gesetzkörper der Kirche irgend einer Zeit bis zum letzten Kanon unwandelbares "göttliches Recht" sei. Es ging ihm vielmehr zum einen um die Frage, ob die rechtliche Verfassung der Kirche an sich einen gewissermaßen übernatürlichen Grund hat, zum zweiten ging es darum, ob es in der Kirche Instanzen gibt, die die Autorität zum letztverbindlichen Rechtsspruch (auch in dogmatischen Fragen) haben und im Ausnahmefall in Anspruch nehmen können.

iv) Die Autorität der zwölf Apostel und das Kirchenrecht

Es sei bedauerlich, bemerkte Peterson in den Eingangskapiteln zur ersten Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche, daß sich die Theologie bisher so wenig bemüht habe, die Eigentümlichkeit des Verhältnisses der Christen zu einem Apostel zu beschreiben und den Unterschied zum Verhältnis der Christen Jesus Christus gegenüber zu erörtern; zugleich seien "diese beiden Antworten auch wieder eng miteinander verbunden". Durch eine solche Bestimmung des Stellenwertes der Apostel in Unterscheidung, aber auch in Verbindung mit der Bedeutung Jesu Christi für die Kirche versuchte Peterson das Wesen des Kirchenrechtes genauer zu erfassen. Wahrscheinlich hatte er auch hier erste Anregungen von Kierkegaard erhalten, der darauf aufmerksam gemacht hatte, "die Kategorie des Apostels" sei "eben die göttliche Vollmacht"²⁴⁰.

Peterson konzentrierte sein Interesse an der Art der rechtlichen Verfassung der Kirche und ihrer Autorität in den 20er Jahren auf das Epitheton "apostolisch", das der Kirche im Glaubensbekenntnis beigelegt wird. Man muß hier hinzufügen, daß es ihm in diesem Zusammenhang nicht um das *Apostolat* überhaupt ging²⁴¹, sondern um die Bedeutung der zwölf Apostel als einer Größe *sui generis*. Der Begriff der "Zwölf" bzw. seine theologische Bedeutung gehört nach Peterson zum ältesten Lehrgut der Jerusalemer Urgemeinde, steht in Zusammenhang mit dem eschatologischen Gedankenkreis um den "Menschensohn" und so auch mit der eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selbst, der die Zwölf zu Lebzeiten auswählte, damit sie bei der Wiederkunft des Menschensohnes auf den zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (vgl. Mt 19,28; Lk 22,30)²⁴². Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Peterson auch den engen Zusammenhang zwischen der Zwölfer-Symbolik und der Aiontheologie untersuchte²⁴³. Aus diesem Zusammenhang heraus wollte er den Bericht der Apostelgeschichte verstehen, demzufolge die zwölf Apostel anfangs zunächst in Jerusalem geblieben seien. Auch als man für den abtrünnigen Judas in Jerusalem Matthias zum zwölften Apostel wählte, habe man "noch nicht eigentlich an die Kirche, sondern vielmehr an das Reich Gottes" gedacht, das bis zur Wiederkunft des Menschensohnes in Jerusalem durch die Zwölf als Vertreter der zwölf Stämme Israels repräsentiert werden sollte²⁴⁴.

Die Zwölf sind in Petersons Interpretation nicht nur die zeitlich Ersten in der Generationenkette der zur Kirche gehörenden Menschen, auch nicht nur die Zeugen der Offenbarung, auf deren Zeugnis die Kirche über die Schrift immer wieder zurückzugehen hat. Entsprechend den apokalyptischen Implikationen der Zwölfersymbolik und solcher Bilder wie "styloi" (Gal 2,9) und "themeloi" (Apk 21,14) repräsentieren und tragen die Zwölf zusammen mit Christus das "Haus" des neuen Äon²⁴⁵. Sie seien also bleibend Basis und Bezugspunkt der Kirche. Die Zwölf seien nicht zuerst eine historische, sondern eine "dogmatische" Größe²⁴⁶. Nur darum sei auch in den Evangelien von ihnen die Rede, denn die Erzählung von der Berufung der zwölf Jünger durch Jesus sei ja nicht "von der Interesselosigkeit des unparteiischen Historikers bestimmt" gewesen, sondern von den

240 Das Buch Adler, a.a.O. 200.

241 Vgl. dazu unten S. 626, 748.

242 Vgl. Peterson, Art. Apostoli. Sp. 1680 f.

243 Vgl. oben S. 491 f.

244 Vgl. Die Kirche, 415. Vgl. auch den Art. "Judenchristentum" von 1929 (Bibl. Nr. 54), Sp. 463 f.

245 Vgl. dazu den gesamten Teil II des Ms Die Kirche.

246 I. Vorlesung Alte Kirchengeschichte, 3. Vorlesung.

"praktischen Bedürfnissen der Kirche" bzw. in diesem Falle vom Interesse am Begriff der apostolischen Sukzession²⁴⁷.

In diesem Zusammenhang wird nun deutlich, was Peterson in "Was ist Theologie?" mit der "ausgeliehenen" bzw. "abgeleiteten" Autorität der Kirche²⁴⁸ meinte. Er hat in seinen Arbeiten zum Kirchenbegriff die Rede von einer der Kirche verliehenen Gewalt dahingehend präzisiert, daß es sich um eine Delegation an die Zwölf handele. Die Herrschaft Jesu Christi komme aus dem kommenden Äon (vgl. Joh 18,36), aus der Himmelsstadt. Seine Autorität sei "eschatologische Gewalt, und etwas anderes ist die Gewalt, die er den Aposteln und damit der Kirche verliehen hat, auch nicht"²⁴⁹. Die Schriftstellen, an denen Peterson diese Verleihung eschatologischer Gewalt festmachte, sind beispielsweise Mt 16,19 und Lk 10,16. In ihnen komme die "rechtliche, auf Christus selber zurückgehende Delegation der Zwölf" zum Ausdruck und damit auch "in nuce die ganze rechtliche Gewalt der Kirche" als eine sich auf Delegation gründende rechtliche Gewalt²⁵⁰.

Im Übergang von der Jerusalemer Urgemeinde zur Heidenkirche, vom jüdischen *basileia*- zum hellenistischen *polis*-Begriff, habe sich eine Transformation der eschatologischen, von Christus den Zwölf verliehenen *exousia* vollzogen, doch höre dadurch der "Anspruch auf Herrschaft" nicht auf²⁵¹. Wenn man den Begriff der *ekklesia* vor dem Hintergrund der profanen staatsrechtlichen Bedeutung dieses Begriffs zur Zeit der Urkirche sehe, zeige sich, daß die *ekklesia* einer *polis* (die Versammlung der Vollbürger einer Stadtgemeinde) durchaus keine im Sinne des heutigen Demokratieverständnisses souveräne Größe gewesen sei - der Vollzug von Rechtsakten in der *ekklesia* durch Akklamation habe zur damaligen Zeit nur noch formalen Charakter gehabt -, sondern übergeordnete Instanzen voraussetze, "mag das nun der städtische Rat oder der römische Statthalter sein"²⁵². Hier ist nun für Peterson juristisch gesehen der Ort für die Zwölf, nachdem sich bis zum Einbruch des Reiches Gottes die Zeit der Kirche eröffnet hat und die jüdische Konzeption der Herrschaft über die zwölf Stämme Israels vom hellenistischen *polis-ekklesia*-Modell abgelöst wurde. Die zwölf Apostel "bildeten mit Christus den himmlischen Senat, vergleichbar etwa den Ältesten, die der Verfasser der Johannes-Apokalypse um

247 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 26 f.

248 Vgl. Was ist Theologie?, 30 f.

249 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 34. Zu den einzelnen Vollmachten, die in dieser Verleihung eschatologischer Gewalt eingeschlossen sind (z.B. auch Wundertätigkeit und Dämonenaustreibung), vgl. Art. Apostoli, Sp. 1681 f.

250 Einleitung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms S. 12. Karl Barth hat übrigens sowohl im "Unterricht" als auch in der "Christlichen Dogmatik" sich mit diesen Schriftstellen nicht näher befaßt: Lk 10,16 wird in beiden Werken nach Ausweis des Registers nicht erwähnt; Mt 16,18 f wird jeweils nur als Belegstelle für die befahdene römisch-katholische Position angeführt (Vgl. Unterricht Bd.1, 248; Christliche Dogmatik, 453; 74 heißt es hierzu: "Ich wage es, zu 'binden' und zu 'lösen', indem ich den Menschen Gericht und Vergebung, das Evangelium und das Gesetz verkündige.").

251 Vgl. Die Kirche, 422.

252 Ms Die Kirche, Teil I, Ms S. 7. Peterson sah hierin auch eine wichtige Differenz zum jüdischen Begriff der *synagoge*, aus dem keine Hierarchie zu entwickeln sei und auch nicht entwickelt wurde, so daß es hier "wirklich jene 'Demokratie' [gibt], für die Kirchenhistoriker und Neutestamentler immer schwärmen". Vgl. zur Struktur der antiken *ekklesia* und ihrer Abhängigkeit vom hohen Rat (*boulé*) der *polis* auch Ehrhardt, Politische Metaphysik Bd. 1, a.a.O. 117 ff, bes. 121 f; außerdem im Blick auf das hellenistisch-jüdische Milieu Berger, Volksversammlung, a.a.O. 170 Anm. 170; im Blick auf die christliche Ekklesia 182: "Eine 'ekklesia' ist prinzipiell gegliedert. Die auch im Neuen Testament belegte Zuordnung von Ältesten und 'ekklesia' ist daher kaum erst eine Späterscheinung. Deren Funktion reicht weit über das aktuelle Zusammenkommen der Gemeinde hinaus. (...) In [Apk] 15,22 stehen Apostel und Älteste an der Stelle der *boulé*." Berger nimmt für die Entwicklung des frühchristlichen Verständnisses von *ekklesia* "eine im Laufe der Zeit stärker werdende Entscheidung zwischen den christlichen Ältesten und den Prytanen der profanen Ekklesia" an (ebd. 182 Anm.82).

Christus herum sitzen sieht. Von ihnen geht alle Gewalt in der Kirche aus. Alles Kirchenrecht ist apostolisches Recht.²⁵³ Die Fiktion, daß sich alle einzelnen Kirchenrechtsordnungen auf die Apostel zurückführen lassen, möge historisch-genetisch nicht immer zutreffen, theologisch betrachtet bestünde sie "vollkommen zu Recht"²⁵⁴. Der Begriff der Kirche "steht und fällt mit dem Begriff der Zwölf, resp. der zwölf Apostel"²⁵⁵. Die zwölf Apostel gehören zu den "transzendentalen" Voraussetzungen der Kirche und ihrer Ordnung²⁵⁶. "Wie Christus nicht eigentlich in die Kirche eingeht, sondern immer nur Voraussetzung der Kirche ist, so kann auch der Apostel nicht in die Kirche eingehen. (...) Christus und die Apostel sind die Grundsteine der Himmelsstadt, d.h. sie sind die Voraussetzung der *ekklesia*, aber sie gehören nicht eigentlich in die *ekklesia*."²⁵⁷

Die zwölf Apostel sind in Petersons Darstellung so etwas wie eine Zwischenbestimmung zwischen Jesus Christus und der Kirche bzw. dem Kirchenrecht. Peterson erreichte damit zweierlei: Zum einen glaubte er so theologisch ein *ius divinum* in der Kirche begründen zu können. "Es gibt darum ein *ius divinum* in der Kirche, weil es der Sohn Gottes gewesen ist, der 'die Zwölfe' rechtlich delegiert hat."²⁵⁸ Diese Form des *ius divinum* der Kirche sei kein unmittelbares, sondern ein "sachlich-ontologisch"²⁵⁹ durch die Größe der zwölf Apostel vermitteltes Recht²⁶⁰. "In dem Augenblick, wo man (...) zugeibt, daß Christus und nicht etwa die Kirche Apostel berufen hat, hat man auch im Grunde das Kirchenrecht schon anerkannt."²⁶¹ Nochmals zusammengefaßt ist diese für die Kirche konstitutive Zwischenstellung der zwölf Apostel in Petrus, wie Peterson Jahre nach seiner Konversion dann noch deutlicher herausgestellt hat²⁶².

Zum zweiten hatte Peterson mit seiner Deutung der Apostolizität der Kirche vermieden, das Kirchenrecht mit seinen einzelnen Ordnungen (z.B. die Struktur der Ämter) und Gesetzen auf Anweisungen Jesu selbst zurückführen zu müssen: "Wenn wir sagen, daß

253 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 25.

254 Ebd. Diese Bemerkung richtet sich möglicherweise gegen Harnack, der - übrigens in Kenntnis von Holls Akademierede - darüber staunte, daß auch über die Zeit des Jerusalemer Judenchristentums hinaus die "Autorität der Zwölf (...) anerkannt bleibt, und zwar in der denkbar umfassendsten und bedenklichsten Weise". "Bedenklich" fand Harnack gerade, daß nun alles, "was an Lehren und Einrichtungen für uralt galt oder als uralt empfohlen werden sollte", auf die zwölf Apostel zurückgeführt wurde, vgl. Entstehung der christlichen Theologie, a.a.O. 25 f.

255 Einleitung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms S. 11.

256 Vgl. Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 23: Wer die Apostel als Grundlage der Kirche ablehne, nehme der Kirche ihr "transzendentes Gepräge".

257 Ebd. 20 f. Denselben Sachverhalt konnte Peterson freilich auch so formulieren: Es sei das Wichtige an den zwölf Aposteln, "daß sie ganz in die Kirche eingehen und dort Grund und Fundament sind. Daß sie es in einem solchen Maße sind, daß alle Autorität in der Kirche eine von den zwölf Aposteln abgeleitete Autorität ist." (2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,1, Ms S. 12).

258 Die Kirche, 428, Anm. 14.

259 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 22 in Bezug auf den Apostolat als "sachlich-ontologische" Voraussetzung des Bischofsamtes.

260 Vgl. zum Begriff der Vermittlung auch folgende Formulierung: "Daß Kirchenrecht apostolisches Recht ist, besagt, (...) daß es mit der Offenbarung, mit der Vermittlung der Offenbarung im Zusammenhang steht." Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 25 f.

261 Ebd. 26.

262 Vgl. die 1953 in "Wort und Wahrheit" veröffentlichte Rezension zum Buch O.Cullmanns über Petrus (Bibl. Nr. 364): "Und wenn man sagt, daß er ein Apostel war, so sollte man nicht vergessen, hinzuzufügen, daß er mehr als irgendeiner der Zwölfe war. (...) Sukzession ist kein Allgemein-Begriff (...), sondern ein Petrus-Begriff. Man kann den Begriff der Sukzession anderer Apostel stellen oder nicht stellen, bei Petrus fällt der Begriff mit der Person zusammen." Das Verständnis der Apostel als Teil der "transzendentalen" Konstitution der Kirche scheint hier auch noch in dem Satz durch: "In Wahrheit setzt nicht das 'Papsttum' Petrus fort, sondern Petrus setzt sich im Papst fort." Die Frage nach der Stellung des Jakobus, mit der sich Peterson schon in der 1. Vorlesung über Alte Kirchengeschichte ausführlich befaßt hat, wird hier so beantwortet, daß "Jakobus der erste Bischof (...) und Petrus der erste Papst" gewesen sei.

das Kirchenrecht apostolisches Recht sei, so ist damit zugleich noch das andere gesagt, daß das Kirchenrecht nicht direkt auf Christus zurückgeht. (...) Zwischen Christus und dem Kirchenrecht stehen immer die Apostel."²⁶³ Das Kirchenrecht sei legitim, weil die Apostel von Christus legitimiert worden seien²⁶⁴. Die Hierarchie der Kirche führe sich "auf den in den zwölf *Aposteln* wirksamen Heiligen Geist und nicht unmittelbar auf Jesus selbst zurück"²⁶⁵. Auch in der katholischen Kirche sei ja niemals behauptet worden, daß Jesus selbst Bischöfe eingesetzt und Priester geweiht habe²⁶⁶.

Da die Gewalt, die den Zwölfen verliehen wurde, aber "eschatologische Gewalt" sei, die zwölf Apostel der himmlischen *polis* angehören und nicht - wie etwa die Bischöfe - in die Kirche eingegangen seien, sondern zur transzendentalen Voraussetzung der Kirche gehören, sei auch das Kirchenrecht "niemals bloß weltliches Recht, bloß natürliche Ordnung"²⁶⁷. Peterson bestritt ausdrücklich, daß das Kirchenrecht "nur Gemeinderecht, Versammlungsrecht, natürliches Recht, bloß natürliche Ordnung" sei²⁶⁸. So wenig die *ekklesia* "aus natürlichen Voraussetzungen natürlichen religiösen Verlangens" heraus entstanden sei, so wenig sei sie auch in der Lage, "von sich aus Ämter zu schaffen"²⁶⁹.

"Daß das Kirchenrecht apostolisches Recht ist, besagt, daß es nicht aus der Gemeindeversammlung, nicht aus einem demokratischen Prinzip abgeleitet ist, sondern daß es mit der Offenbarung, mit der Vermittlung der Offenbarung im Zusammenhang steht. Es ist nicht das natürliche Bedürfnis nach einer 'Ordnung', das zur Entstehung des Kirchenrechts führt, sondern umgekehrt, eine Ordnung ist schon vorausgesetzt, die dann notwendig auch den Begriff des Kirchenrechts mit voraussetzt."²⁷⁰

Diese Bestimmungen haben Konsequenzen für das Verständnis des Bischofsamtes. Die Bischöfe stünden in der "Rechtsnachfolge der Apostel"²⁷¹. Sie seien zwar keine Apostel, da sie nicht von Jesus Christus selbst berufen wurden, aber sie seien auch nicht bloß Beamte der Gemeindeversammlung. "Ein Apostel ist nicht Angestellter der Kirche und der Nachfolger der Apostel nicht von einer sich souverän gebärdenden kirchlichen Organisation abhängig."²⁷² Die *ekklesia* ihrerseits sei als eine Institution der (himmlischen) *polis* von ihrem Wesen her auf "übergeordnete Instanzen" bezogen, und darum habe es in ihr immer einen Episkopat oder ein Presbyterat gegeben, der sich von den Aposteln her legitimiere²⁷³. Wer diese Abhängigkeit der Gemeindeversammlung von den übergeordneten Instanzen der himmlischen *polis* kappt, indem er die *ekklesia* für souverän erklärt und ihrem Gutdünken die Einrichtung von kirchlichen Ämtern überläßt, stärkt in Petersons Augen gerade nicht die Würde der Gemeindeversammlung, sondern erniedrigt die Gemeindeversammlung "zu einem soziologischen Gebilde rein menschlicher, rein natürlicher Immanenzgestaltungen"²⁷⁴.

263 MS Die Kirche, Teil IV, Ms S. 29.

264 Vgl. ebd.

265 Die Kirche, 417.

266 Vgl. ebd. sowie Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 29.

267 Ms Die Kirche ebd.

268 Vgl. ebd.

269 Vgl. ebd. 22.

270 Ebd. S. 26.

271 Vgl. ebd. 30. Peterson erklärt so den Begriff der "apostolischen Sukzession".

272 Apostel und Zeuge Christi, 41.

273 Vgl. Ms Die Kirche, ebd. 23.

274 Vgl. ebd.

Gegenüber vielen historischen Herleitungsversuchen des Begriffs von Kirche bzw. *ekklesia* ist es ein Spezifikum des Ansatzes Petersons, nicht nur den Begriff des Volkes - als *laos* -, sondern vor allem den der *polis* als unabdingbaren Korrelatbegriff zu *ekklesia* erkannt zu haben. Weil aber die *polis* der Christen keine irdische Größe ist, sondern eine transzendente²⁷⁵, kann man im Rahmen dieses Ansatzes unmöglich sagen, Kirche entstehe "von unten"²⁷⁶. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen - wie es die Praxis in der christlichen Antike zeigt -, daß etwa über das Rechtsinstitut der Akklamation auch der *laos* am Zustandekommen kirchlicher Entscheidungen beteiligt wird. Die grundsätzliche Rechtsverfassung der Kirche als *ius divinum*²⁷⁷ ist freilich der Verfügungsgewalt ihrer Glieder entzogen. Die Stärke von Petersons Ansatz zur Begründung eines solchen Kirchenrechts scheint mir zum einen darin zu liegen, daß er über die Gedankenfiguren von "Vermittlung" und "transzendentaler Voraussetzung" den Begriff der Apostolizität so zu deuten vermochte, daß Kirchenrecht als göttliche Rechtssetzung legitimiert ist, aber doch nur *indirekt*. Zum anderen konnte er die Delegation rechtlicher Gewalt aus den ältesten Schichten der urchristlichen (judenchristlichen) Eschatologie und Apokalyptik bzw. der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selbst erklären; auch dem historisch orientierten Neutestamentler und Theologen mußte darum dieser Ansatz als eine annehmbare Arbeitsgrundlage erscheinen²⁷⁸. Peterson machte dabei aber nicht den Fehler, nur die nachgewiesenermaßen historisch ersten, ursprünglichen und vermutlich jesuanischen Vorstellungen theologisch gelten zu lassen. Er berücksichtigte den Gang der Heilsgeschichte (Wendung von den Juden zu den Heiden) und den damit verbundenen theologischen Paradigmenwechsel (Wechsel von der jüdischen *basileia*- zur hellenistischen *polis*-Vorstellung²⁷⁹); als *Apostel* verkörpern die Zwölf selbst "das Neue, die Hinwendung zu den Heiden"²⁸⁰. Diese heilsgeschichtliche Wendung und diesen theologischen Paradigmenwechsel darf man nach Peterson aber nicht einfach als Ablösung überholter Heilspläne und theologischer Konzeptionen durch neue begreifen. Wenn die Zwölf nun nicht mehr als eschatologische Richter der Stämme Israels erscheinen, sondern als Mitglieder des "Senates" der himmlischen *polis*, so ist doch ein bestimmtes Element identisch geblieben, nämlich die ihnen übertragene eschatologische Autorität. Die Kirche kann darum laut Peterson ihre "Legitimität" nur bewahren, indem sie sich auf jene *Zwölf* bezieht, die einst von Jesus selbst berufen und später vom Geist als *Apostel* zu den Heiden gesandt wurden. Nur so bewahre sie auch den Bezug zum von Jesus verkündeten "messianischen Reich"²⁸¹. Eschatologie und Kirchenrecht schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig.

275 Vgl. dazu jetzt auch H.-J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 41 f.

276 Vgl. näher zu Petersons Theorie von der Entstehung der Kirche unten S. 853 ff.

277 Nicht alles Recht in der Kirche besteht *iure divino*. Peterson hielt es für denkbar, daß etwa aus dem Erwerb von Eigentum heraus in der Kirche noch ein anderes Recht zur Anwendung kam, "das man auch mit dem Namen Kirchenrecht bezeichnete und das in Wahrheit doch nur weltliches Recht war" (an Carl Schmitt, 25.5.1936).

278 In dieser Richtung ist durchaus auch gearbeitet worden, vgl. z.B. J. Roloff, *Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament*; ders., *Die Apostolizität der Kirche und das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der Schrift*, in: ders., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze* hrsg.v. M. Karrer, Göttingen 1990, 278-329; 363-379.

279 Vgl. *Die Kirche*, 422.

280 Vgl. ebd. 418.

281 Vgl. ebd.

v) Die Bedeutung des Heiligen Geistes für das Kirchenrecht

Karl Barth und Rudolf Bultmann hatten gegen Petersons These vom positiven Rechtsanspruch Gottes, der einen jeden aus dem Leibe Christi heraus *iure divino* konkret treffe²⁸², noch einen großen Pfeil im Köcher, und das war der Hinweis auf den Heiligen Geist. Ihn habe Peterson wohl bei seiner Gleichung vergessen²⁸³: "Peterson scheint uns eben jenen Fehler zu machen, den Heiligen Geist auszuschalten und eine kontinuierliche Fortsetzung der Offenbarung im Dogma zu statuieren"²⁸⁴. Dieser Kritik ist im Blick auf "Was ist Theologie?" stattzugeben. Abgesehen vom verhüllten Hinweis auf den Heiligen Geist in den Sätzen von der "charismatischen Schriftauslegung" sucht man nach ihm in dieser allzu kurzen Streitschrift Petersons vergeblich.

Für Barth und Bultmann war der Heilige Geist ein "Vorbehalt", der Garant der Unverfügbarkeit der Offenbarung auch für kirchliche Instanzen²⁸⁵. "Der Vorbehalt des Pfingstwunders und der Pfingstgabe dürfte nie vergessen, nie als selbstverständlich behandelt werden, wenn man von ihrer [der Kirche] Gewalt redet."²⁸⁶ Die Gabe des unverfügbaren Geistes an Pfingsten, "durch den das alte Propheten- und das neue Apostelwort zum wirksamen Zeugnis Christi an die Völker und Generationen wird", war für Barth nun auch Art und Ort der "Gewaltübertragung an die Kirche"²⁸⁷. Wort und Geist bildeten seiner Ansicht nach den "kritischen Punkt, wo die unmittelbare Autorität Christi der mittelbaren Autorität der Kirche begründend, aber auch *begrenzend* gegenübertritt"²⁸⁸. Peterson, der zwischen Verkündigung und Mission resp. charismatischer Predigt, Schriftauslegung und kirchlichem (Lehr)amt deutlich unterschied, konnte dieser theologischen Auswertung des Pfingstereignisses für das Autoritätsproblem nicht folgen: "die Begabung der Kirche mit dem Pfingstgeist, die feurigen Zungen und das Sprachwunder stellen doch keine *Gewaltübertragung* dar, wenn anders man mit dem Wort *Gewaltübertragung* noch einen Sinn verbindet"²⁸⁹.

Doch wird Peterson das pneumatologische Manko von "Was ist Theologie?" vielleicht selbst empfunden haben. In früheren Bestimmungen zur Konstituierung der Kirche hatte der Geist Gottes durchaus einen würdigen Rang erhalten, z.B. wenn es um die Einschränkung eines rein soziologisch-juristischen Verständnisses von Kirche ging: "Die Offenbarung des Geistes Christi ist zugleich auch die Offenbarung des Leibes Christi."²⁹⁰ In den Überlegungen zum Dogmenbegriff im Vorspann zur Vorlesung über die Dogmengeschichte (1928/29) hebt Peterson die Bedeutung des Geistes Gottes dann besonders hervor, und diese Akzentsetzung läßt sich auch in den anderen Texten dieser Jahre, die sich mit der Kirche und ihrem Recht befassen, beobachten. Freilich sieht Peterson den Geist Gottes hier vor allem als *Ermöglichung* des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Rechtssprechung, nicht aber als den eschatologischen Vorbehalt, der alles Kirchenrecht zu menschlichem Recht relativiert. In anderen Zusammenhängen - insbesondere im Blick auf das Sakramentenverständnis Odo Casels - konnte Peterson das Wirken des Geistes je-

282 Vgl. Was ist Theologie?, 29.

283 Vgl. Barth, Kirche und Theologie, 661, 663 f.

284 Bultmann, Die Frage der 'dialektischen' Theologie, 92, vgl. auch 84.

285 Vgl. Bultmann, ebd. 80, 92.

286 Barth, Kirche und Theologie, 661.

287 Ebd. 664.

288 Ebd. (Hervorhebung von mir).

289 Ms Antwort an Karl Barth.

290 1. Vorlesung Geschichte der alten Kirche, 4. Vorlesung.

doch durchaus auch als eschatologischen Vorbehalt deuten²⁹¹. Die *ekklesia* aus Juden und Heiden, die eine von der himmlischen Stadt unterschiedene Größe ist, verkörpert ja insgesamt den Vorbehalt, daß das Reich Gottes noch nicht hereingebrochen ist.

Die Argumentation in "Was ist Theologie?", nach der Himmelfahrt Christi spreche an seiner Stelle nun die Kirche *iure divino*, war allzu juridisch. Peterson betonte nun in den folgenden Jahren immer wieder, daß die Vermittlung des Geistes zur vermittelten Autorität der mit Christus in der himmlischen "Ratsversammlung" sitzenden "Zwölf" hinzugehöre. "Heiliger Geist" war für Peterson kein festumrissener Begriff, kein allgemeines Prinzip; er pflegte im Blick auf den vielfältigen Sprachgebrauch der Schrift jeweils zu unterscheiden, welche konkreten Vorstellungen sich mit dem Geist-Begriff verbinden. Wenn er nun vom Geist Gottes im Zusammenhang mit der Autorität der Kirche handelte, betonte er, "Geist" meine hier nicht "einen mystischen Faktor (...) wie er in der Prophetie wirksam ist", sondern den Geist, dessen Sendung als "ein durch die Auffahrt Christi und seine Abwesenheit von den Zwölfen bedingtes Ereignis" zu betrachten sei, das unter dieser Voraussetzung allerdings rechtliche Konsequenzen habe²⁹². Kraft des Heiligen Geistes werde nach Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi getauft, werden Sünden erlassen und Priester in ihre Ämter eingesetzt. "Immer ist es so: sowohl bei der Taufe, wie bei der Sündenvergebung und bei der Einsetzung in die kirchlichen Ämter, daß die Wirksamkeit des hl. Geistes bestimmte Rechtsfolgen nach sich zieht."²⁹³ In einer ganzen Reihe von kirchlichen Handlungen finde sich also ein "Zusammenhang von hl. Geist und Kirchenrecht"²⁹⁴. Kirchliches Recht sei darum *als* apostolisches Recht "an den hl. Geist, als den Vertreter Jesu, gebunden". Die Apostel seien legitimiert, weil sie Jesus berufen habe und weil er ihnen den Geist verliehen habe²⁹⁵. Im Begriff des Apostolats gehören Autorisierung²⁹⁶ und Geistverleihung zusammen:

"'Die Zwölfe' sind auf Grund einer Berufung des auf der Erde im Fleische weilenden Menschensohnes da, die 'zwölf Apostel' dagegen gibt es erst bei verkörperter Leiblichkeit des 'Herrn' kraft einer Berufung des Heiligen Geistes. 'Die Zwölfe' haben ihre Gewalt von Jesus unmittelbar auf Grund von rechtlicher Delegation empfangen, 'die zwölf Apostel' dagegen auf Grund dessen, daß sie den Heiligen Geist empfangen haben."²⁹⁷

Das Wort die "zwölf Apostel", so könnte man sagen, stellte für Peterson eine ähnliche Ursynthese dar wie sie im Bekenntnis bzw. Urdogma "Jesus Christus"²⁹⁸ vorliegt. Die

291 Vgl. z.B. 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,9: "Der *pneuma*-Gedanke wurzelt also in dem Sachverhalt, daß Christus zwar von den Toten durch Kraft des *pneuma* auferweckt ist, daß wir aber noch nicht von den Toten auferstanden sind, sondern der Leibesauferstehung noch harren. (...) der ganze *pneuma*-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen." Zur Kontroverse mit Casel vgl. oben Kap. VIII.2.b. Zum "eschatologischen Vorbehalt" vgl. oben S. 490 f.

292 Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms S. 14.

293 Ebd. 15.

295 Ebd.

296 Vgl. Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 29 f. Peterson erinnert an Joh 20,21 f.

296 Vgl. Petersons Definition des Apostolats, in der - in der für ihn charakteristischen Weise - eschatologisch-apokalyptische und staatsrechtliche Terminologie zusammenfindet: "Die *apostoloi* sind die in der Endzeit ausgesandten öffentlichen und autorisierten Boten, die den Heroldsruf (*kerugma*) ausstoßen und die Hörer zum Glauben auffordern, damit diese den Namen des Kyrios des neuen Aons anrufen und gerettet werden und nicht mit dem alten Aon zu Grunde gehen." (2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 10,14 f., Ms S. 318).

297 Die Kirche, 420.

298 Vgl. oben S. 606 die Ausführungen über das "Jesus Christus", das immer weitere dogmatische Bestimmungen aus sich "herausschleudert".

Klammer zwischen den Zwölf als den in Jerusalem ausharrenden eschatologischen Repräsentanten des messianischen Reichs und den "zwölf *Aposteln*" sei der Heilige Geist²⁹⁹. Sinnvollerweise führe die Kirche ihre Entstehung auf die Pfingsterzählung zurück, und so gründe sich auch die Hierarchie der Kirche "auf den in den zwölf *Aposteln* wirksamen Geist"³⁰⁰. Wenn man sich den "konkreten Sinn des Apostolates und die konkrete Bedeutung des hl. Geistes" verdeutliche - und dieser werde bestimmt durch die "konkrete Lage", die nach Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt entstanden sei -, könne man auch verstehen, daß die kirchenrechtliche Autorität eine legitime Schöpfung des Heiligen Geistes sei³⁰¹.

Eine wichtiges Ziel des Kirchentraktates war es zu zeigen, daß es in der Kirche grundsätzlich kein Recht ohne Wirksamkeit des Heiligen Geistes gebe. Peterson wandte sich damit gegen die Tendenz, Recht und Geist historisch und theologisch auseinanderzureißen, wie das in aller Konsequenz Rudolf Sohm unternommen hatte. Auch Karl Holl hatte das versucht, indem er den Zwölfen als den amtlichen Vertretern von Recht und Tradition, Ordnung und Verwaltung den Apostel Paulus gegenüberstellte als den charismatischen Prediger und Missionar, als den ersten Vorkämpfer eines vergeistigten Kirchenbegriffs. Peterson stellte demgegenüber klar, daß schon der Begriff der zwölf Apostel selbst eine Synthese von Recht und Geist, von juridischer und charismatischer Ordnung³⁰² darstelle. Was in der prophetischen Pfingsterzählung vorweggenommen wird - die Sendung durch den Geist zu allen Völkern -, vollziehen die Zwölf in der ersten dogmatischen Entscheidung auf dem sogenannten Apostelkonzil nach: Indem sie dem Heiligen Geist glaubten, haben sie die Verbindung zwischen "'dem Recht' und dem Heiligen Geiste herstellt"³⁰³. Auf Grund des Heiligen Geistes kann die Kirche nun, wie einst die Apostel, "Entscheidungen fällen und Glauben gegenüber diesen Entscheidungen fordern". Der Beschluß des Apostelkonzils ("Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen ...", Apg 15, 28)³⁰⁴ ist das Paradigma für die dogmatische Entscheidung *kraft* des Geistes. Diese Form der Geistwirkung trägt die Kirche und nicht, wie Barth es wollte, die Hoffnung auf eine zwar mögliche, aber nie ganz gewisse Bestätigung menschlicher Entscheidungen durch den unverfügbaren Gottesgeist! Genetisch gesehen ist die kraft des Geistes gefällte dogmatische Entscheidung zur Einbeziehung der Heiden auch der Augenblick, aus dem die Kirche erst hervorging, insofern sie wesentlich Kirche aus

299 Vgl. Die Kirche, 418. In diesem Traktat sind die Apostel eine nachösterliche Größe, die es erst "bei verkklärter Leiblichkeit des 'Herrn' kraft einer Berufung des Heiligen Geistes" gebe (ebd. 418). Peterson hat später in diesem Punkt seine Ansicht vermutlich geändert. Im Artikel "Apostoli" von 1948 (vgl. Sp. 1685) schreibt er, daß schon Jesus die Bezeichnung "Apostel" mit dem Konzept der "Zwölf" verbunden habe und sich dabei sicher eines aramäischen Wortes bediente. In diesem Zusammenhang erinnert Peterson an das jüdische "saliah"-Institut. Diese Modifikation widerspricht freilich dem Apostelverständnis des Kirchentraktates nicht unbedingt, denn auch wenn man annimmt, daß Jesus selbst die Zwölf zu Aposteln machte - und über die Berichte von vorösterlichen Aussendungen in den Evangelien hat Peterson auch in den 20er Jahren schon nachgedacht -, bekommt der Apostolat mit der nachösterlichen Geistsendung und der Wendung zu den Heiden eine neue Dimension.

300 Die Kirche, 417.

301 Vgl. Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms S. 16 f.

302 "Die Apostel" gehören der charismatischen Ordnung an, 'die Zwölfe' jedoch der Rechtsordnung." Die Kirche, 427 Anm. 12.

303 Ebd. 419.

304 Vgl. ebd. 420. Diese Schriftstelle scheint Karl Barth weder in den bisher veröffentlichten Teilen des "Unterrichts" und in der "Christlichen Dogmatik im Entwurf", noch in "Kirche und Theologie" und den angrenzenden Vorträgen irgendwie berücksichtigt zu haben.

Juden und Heiden ist³⁰⁵. Das Kirchenrecht, das über die zwölf Apostel *iure divino* legitimiert ist und die Vollmacht zu weiteren dogmatischen Entscheidungen *iure divino* gibt, ist der Konzeption Petersons zufolge nicht eine Beschränkung der Geistwirkung, sondern gerade ein Kennzeichen der spezifisch christlichen, pneumatischen Freiheit; diese Freiheit kam zum ersten Mal zum Ausdruck in der vom Geist Gottes verfügbaren dogmatischen Entscheidung, die *exklusive* Bindung an das irdische Jerusalem bzw. das jüdische Volk zu lösen und sich den Heiden zuzuwenden³⁰⁶:

"Jetzt aber bestimmt nicht die natürliche Ordnung des Volkes und die mit ihr gegebenen natürlichen Möglichkeiten die Ekklesia, sondern die pneumatische Ordnung und die aus dem Pneuma stammenden übernatürlichen Möglichkeiten, und darum gibt es in der Kirche auch kein Gesetz in der Art einer natürlichen Ordnung, sondern nur noch das pneumatische Gesetz, 'das Gesetz des Geistes, das uns freigemacht hat' in Christo Jesu. Als die Freigemachten partizipieren wir an der Freiheit Gottes".³⁰⁷

vi) Heiliges Recht und Kirchenrecht

Es entstünde ein falsches Bild, wenn man nur Petersons Bemühen um eine Verbindung von Kirchenrecht und Heiligem Geist darstellen würde. Man könnte denken, er hätte den Heiligen Geist einseitig an die kirchliche Hierarchie und die ihr eigene Amtsausübung gebunden. Daß dieser Eindruck unzutreffend sein würde, verrät im dichtgedrängten Kirchentraktat lediglich eine Fußnote, in der Peterson darauf hinweist, die Anerkennung des *ius divinum* schließe nicht aus, "daß es neben dem 'Kirchenrecht' auch noch ein 'heiliges Recht' in der Kirche gibt"³⁰⁸. Hinter diesem eher ungewöhnlichen Begriffspaar verbirgt sich, wie Peterson selbst sagte, der Gegensatz, der "in der neueren historischen Forschung als Gegensatz von Amt und Geist, von Hierarchie und Charisma o.ä. formuliert worden" ist³⁰⁹. Petersons Interesse war hier hauptsächlich von den seiner Ansicht nach bei weitem nicht genügend diskutierten Studien Rudolf Sohms angeregt worden³¹⁰. Aber anders als Sohm suchte Peterson auch in dieser Frage eine stärkere Verbindung zur klassischen Philologie. Die von ihm bevorzugte Nomenklatur des "heiligen Rechts" erklärt sich daraus, daß er dieses Thema "zunächst einmal rein historisch, aus den Voraussetzungen antiken Denkens zu begreifen" suchte³¹¹. Einen ersten Versuch zur Klärung des Verhältnisses von heiligem Recht und Kirchenrecht unternahm er vermutlich im April

305 Vgl. ebd. 420.

306 Vgl. ebd. 420 f, wo die Ermächtigung zu "selbständigen Entscheidungen" wie die Entscheidung zur Heidenmission auf die "pneumatische Freiheit" zurückgeführt wird.

307 Die Kirche aus Juden und Heiden, 257.

308 Vgl. Die Kirche, 428 Anm.14.

309 Vgl. in einem Einschub auf drei Blättern zum Manuskript Die Kirche mit einer Überleitung von Teil III zu Teil IV.

310 1982 hat Ernst Käsemann darauf aufmerksam gemacht, daß Peterson wohl der erste gewesen sei, der die Bedeutung der Thesen Sohms zum Charisma für die Frage nach dem Kirchenrecht erkannt habe, vgl. Kirchliche Konflikte, a.a.O. 15 (vgl. dazu auch oben S. 229). Vor kurzem hat auch L. Gerosa noch einmal darauf hingewiesen, daß "seltsamerweise" die "für das ganze Denken Sohms grundlegende (...) Behauptung, zwischen dem institutionellen Amt und dem Charisma bestehe ein radikaler Gegensatz", von Sohms Gegnern "recht wenig" beachtet worden sei, vgl. Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum "Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche, Einsiedeln/Trier 1989 (= Horizonte, N.F. 27), 30.

311 Vgl. Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 1.

1926³¹²; vielleicht hat er einen Vortrag über dieses Thema auch noch einmal drei Jahre später vor katholischem Publikum gehalten³¹³.

Durch die Studien zur *Heis-Theos*-Formel mit ihrem juristischen Umfeld war Peterson mit verschiedenen Formen des antiken Rechtes vertraut geworden. Im Neuen Testament und im urchristlichen Schrifttum stieß er nun auf einige rechtliche Handlungen, die bestimmten nichtchristlichen Rechtsformen sehr ähnlich schienen und die nicht in die kirchenrechtlichen Ordnungen hineinpaßten. Davon waren sowohl der kultische Bereich als auch das Strafrecht und die Ordnung der Ämter und Stände betroffen. Für den Kultus verwies Peterson u.a. auf Didache 11,9, wo davon die Rede ist, daß ein Prophet (im Pneuma) eine Mahlzeit anordnen könne (*prophetes horizon trapezan*)³¹⁴. Peterson fand diese Stelle darum besonders interessant, weil eine solche Mahlzeit dann nicht aufgrund der normalen kirchenrechtlichen Ordnung bzw. des Festkalenders stattfand, sondern aufgrund einer besonderen prophetischen Inspiration, also aufgrund heiligen Rechtes³¹⁵. Für die Anwendung eines Strafrechtes, das nicht auf dem Kirchenrecht, sondern auf dem heiligen Recht basiert, konnte Peterson gleich auf mehrere Stellen des Neuen Testaments verweisen: auf die Strafe, die Hananias und Saphira ganz unmittelbar trifft (Apg 5,5.10), auf die Erblindung des Zaubersers Elymas (Apg 13,11), auf die Übergabe des Blutschänders an den Satan (1 Kor 5,5)³¹⁶, auf den Schuldspruch in 1 Kor 11,27 ff³¹⁷. Schließlich machte Peterson darauf aufmerksam, daß es im Urchristentum nicht nur die ordentliche Bestellung von Amtsträgern gab, sondern auch die außerordentliche, unmittelbare göttliche Berufung. Für alle diese Erscheinungen konnte er parallele Vorkommnisse aus dem Bereich des heidnischen Sakralrechts anführen. Allen diesen Handlungen, Forderungen, Bestrafungen und Berufungen heiligen Rechts ist gemeinsam, daß sie sich einer unmittelbaren göttlichen Weisung bzw. Inspiration oder einem unmittelbaren Wirksamwerden göttlicher oder dämonischer Mächte verdanken: "Ich nenne Heiliges Recht im Unterschied zum Kirchenrecht das Recht, das die Götter unmittelbar durch ihre *dynamis* ausüben."³¹⁸

Peterson zog aus seinen rechtsgeschichtlichen Beobachtungen folgende systematisch-theologische Konsequenzen: Da das heilige Recht eine auch in der heidnischen Antike zu beobachtende Größe sei, dürfe man nicht in seiner analogen Erscheinung innerhalb der Kirche, also in der charismatischen Ordnung, die dem Christentum eigene Form des Rechts sehen, sondern im apostolischen Kirchenrecht, dessen eschatologischen Charakter Peterson ja deutlich herausgearbeitet hatte: "Das spezifisch Neue und Christliche ist (...) im Kirchenrecht und nicht im 'heiligen Recht' enthalten."³¹⁹ Das heilige Recht gelte für

312 Vgl. Peterson an Carl Schmitt, 5.1.1926: "Für den Ferienkurs im April habe ich einen Vortrag über 'Heiliges Recht und Kirchenrecht' angekündigt."

313 Paul Adams fragte am 29.1.1929 bei Peterson an, ob er zum Thema "Hl. Recht und Kirchenrecht" im Kreis des Katholischen Akademikerverbandes sprechen wolle. Petersons Studien dürften also zumindest im engeren Freundeskreis, zu dem auch Carl Schmitt gehörte, bekannt und beachtet gewesen sein.

314 Vgl. Kl. Wengst (Hg.) Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984, 84 f.

315 Vgl. Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 3.

316 Vgl. ebd. 7 ff. Die Beispiele aus der Apostelgeschichte führt Peterson auch im Kirchentraktat 428 Anm. 14 an. Auch in Apk 2,22 "Siehe, ich werfe sie auf das Krankenlager ..." sah Peterson eine Androhung von Strafen heiligen Rechtes: "Es sind keine kirchenrechtlichen Strafen, sondern Strafen des heiligen Rechtes, die Gott selber verhängt." 1. Vorlesung Johannes-Apokalypse, Ms S. 55.

317 Vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, Ms S. 200; *enochos* (schuldig) sei ein Terminus des hl. Rechts.

318 Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 11,27, Ms S. 200.

319 Die Kirche, 428 Anm. 14.

alle, das Kirchenrecht nur für die Glieder der Kirche³²⁰. Kultische Handlungen, Strafen und Berufungen, deren rechtliche Grundlage eine unmittelbare göttliche Weisung bildet, hätten in der Kirche durchaus ihren Platz - allerdings nur als Abweichung von der Regel, als exzeptionelle Durchbrechung³²¹ oder punktuelle Korrektur³²² der kirchenrechtlichen Ordnung. Das heilige Recht könne so zwar die Normalordnung des Kirchenrechts durchbrechen, doch es könne selbst keine Ordnung wie das Kirchenrecht konstituieren: "wo *nur* auf Grund des heiligen Rechts gehandelt wird, kann überhaupt von keiner Ordnung die Rede sein"³²³. Peterson fand, daß Sohms Theorien von der ursprünglich charismatischen Verfassung der Kirche insoweit berechtigt gewesen seien, als "er als Protestant keine absolute Geschlossenheit der kirchenrechtlichen Ordnung forderte, sondern die Möglichkeit einer charismatischen Durchbrechung"; sie seien aber falsch, "insofern er auf der Ausnahme eine Ordnung aufbauen wollte"³²⁴.

Peterson war durchaus ein Verfechter für die Berechtigung von Charismen auch in der Kirche der *Gegenwart*. Er hielt die Ansicht, die Charismen gehörten nur in die apostolische Zeit, für verkehrt. Nicht der Tod der Apostel, sondern erst die Wiederkunft des Herrn werde den Charismen ein Ende machen: "Es ist ein Fehler der Kirche, daß sie gegenüber sektiererischen Bewegungen meist nicht den Mut findet, dies einzuräumen. Glossenrede, Prophetie und Gnosis kann es von Rechts wegen auch heute noch in der Kirche geben."³²⁵ Man sieht, daß Peterson auch die für uns ungewöhnlichen Charismen in dieses Votum einschloß³²⁶. Doch die Charismen als solche halten die Kirche nicht zusammen: "Wo es nur noch Charismen gibt", meinte Peterson, "da gibt es kein *soma Christou* mehr."³²⁷

Die eben skizzierte Verhältnisbestimmung von heiligem Recht und Kirchenrecht zeichnet sich auch noch in der 1938 publizierten Auslegung des Philipperbriefes ab: "Kirchenrecht ist Apostelrecht und darf ebenso einen Anspruch an uns stellen wie die charismatische Wirksamkeit des Apostels"³²⁸. Rechtsansprüche und freiwillige Leistungen schlossen sich in der Kirche ebensowenig gegenseitig aus wie in der antiken Polis³²⁹.

Peterson hoffte mit dieser Verhältnisbestimmung von Kirchenrecht und heiligem Recht "ein in der Gegenwart allgemein verbreitetes Mißverständnis gegenüber dem Kirchenrechtsbegriff der alten Kirche aus dem Wege geräumt" zu haben: "Die sogenannte charismatische Ordnung oder wie wir gesagt haben: 'das heilige Recht' schließt das Kir-

320 Vgl. Ms Die Kirche, ebd. 7. Peterson bezieht sich hier auf die "Confessiones", in denen Augustinus die Verfehlungen seines vorchristlichen Lebens schilderte. Diese Bekenntnisse, so fand Peterson, weisen typische Formeln des heiligen Rechtes auf.

321 Vgl. ebd. 43 f.

322 "Das heilige Recht kann eine Korrektur am Kirchenrecht sein, aber es kann das Kirchenrecht nicht ersetzen." Ebd. 12.

323 Ebd. 3.

324 Einzelnes Blatt im Ms Die Kirche.

325 Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 12,8, Ms S. 237.

326 Man erinnere sich an seine eigene Erfahrung der Glossolie beim Wiedergeburtserlebnis, vgl. oben S. 64. Andersorts hat er sich auch für die Berechtigung und Notwendigkeit von Exorzismen und wunderbaren Krankenheilungen innerhalb der Kirche ausgesprochen, vgl. oben S. 378.

327 Ebd. zu 1 Kor 13,3, Ms S. 235. Hier ging es Peterson im Sinne dieses Verses allerdings nicht um das Kirchenrecht als Gegenbegriff zum Charisma, sondern um die *agape*, "die die Mannigfaltigkeit der Gaben nicht nur in der Einheit der Person, sondern in der Einheit der Kirche zusammenhält" (ebd.). Peterson verstand unter *agape* hier nicht den menschlichen Akt der Liebe oder gar ein bestimmtes Gefühl, sondern eine substantielle äonische Größe, vgl. dazu oben S. 397.

328 Apostel und Zeuge Christi, 20.

329 Vgl. ebd. 21.

chenrecht nicht aus, sondern setzt es im Gegenteil gerade voraus.³³⁰ Er überließ es seinen Zuhörer, "daraus die Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses der Konfessionen zu einander zu ziehen"³³¹.

Ernst Käsemann hat - ebenfalls in Anknüpfung an Sohm, auf den ihn Peterson 1925 aufmerksam gemacht hatte - später in seinem Aufsatz "Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament" (1954/55) dasselbe Thema aufgenommen. Er verfocht dabei aber gerade die entgegengesetzte These, daß nicht das Kirchenrecht, sondern das heilige Recht als prophetisch vermitteltes "eschatologisches Gottesrecht" das spezifisch urchristliche Recht gewesen sei, das sich dann im Prozeß der Enteschatologisierung in das ans Amt gebundene Kirchenrecht verwandelt habe. Bezeichnenderweise ist es aber gerade die Jerusalemer Urkirche, die Käsemann bei der Entfaltung dieser Sicht Schwierigkeiten machte, da die dort schon früh vorfindliche starke, straff organisierte Gemeinde eine gemeindeleitende Funktion der Prophetie und der prophetischen Rechtsprechung verhindert habe³³². Es war wohl gerade dieser Befund, der Peterson dazu verlaßte, Kirchenrecht und heiliges Recht (bzw. Charisma) strukturell in einem Verhältnis - gelegentlich auch spannungsvoller - Ergänzung zu sehen und daraus Schlüsse für die Gestalt der Kirche zu allen Zeiten zu ziehen, statt, wie später Käsemann unter Einfluß des Theorems vom "Frühkatholizismus", eine sukzessive Entwicklung von der Prophetie bzw. dem prophetischen Recht zum Kirchenrecht anzunehmen.

Exkurs 20: Paulus, der Apostel der Ausnahme

In "Was ist Theologie?" kritisierte Peterson an Barths theologischer "Ahnenreihe"³³³, es sei "einfach Verwirrung", einen Apostel - in diesem Falle den Apostel Paulus - "zum Dialektiker zu machen"³³⁴. Eigenartigerweise hat nun aber Peterson selbst zur gleichen Zeit wiederholt betont, die paulinische Theologie sei größtenteils nur dialektisch zu interpretieren³³⁵. Der scheinbare Widerspruch ist schnell aufzulösen: Barth interessierte sich in der Phase seiner dialektischen Römerbriefinterpretation erklärtermaßen für Paulus, insofern dieser zuerst "nicht nach Jerusalem (...), sondern nach Arabien" gegangen war (Gal 1,17)³³⁶. Er dachte wohl den Weisungen

330 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 12. Wenn Käsemann Petersons Hinweise auf die Bedeutung der Charismen dazu verwandte, "die römisch-hierarchische Ekklesiologie im reformatorischen Sinne" zu überwinden (vgl. Käsemann, Kirchliche Konflikte, a.a.O. 15), so tat er es im strikten Gegensatz zu Petersons eigentlicher Intention. Käsemanns Vorwurf, Peterson habe in den Charismen "nur die den 'Laien' zukommenden Hilfsfunktionen des episkopalen und angeblich in apostolischer Sukzession stehenden kirchlichen Lehramtes" gesehen (ebd.), trifft m.E. nicht zu. Man sieht das klar an Petersons Theologie des Martyriums (vgl. oben S. 188, 199 ff). Er sah im Martyrium das Charisma der höchsten christlichen Berufung, das keineswegs an die Amtsträger gebunden ist oder gar dem Amt als solchem dienen soll. Peterson hat übrigens beiläufig einmal darauf hingewiesen, daß auch "die Gabe der Kirchenleitung im Neuen Testament unter den Charismen genannt wird" (Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche [1933], 157). Die Charismen transzendieren also die Grenzen von Amt und "Laientum", auch wenn sie das kirchenrechtlich fundamentierte Amt nicht ersetzen können. Sie können jedoch - als "Ausnahme" - das Amt bzw. das Kirchenrecht punktuell aufheben oder korrigieren. Ein gewisser Antagonismus ist demnach möglich, und der Sinn der Charismen besteht nicht in erster Linie in einer untergeordneten Hilfsleistung für ein selbstgenügsames Amt, sondern dient, zusammen mit dem Amt, der Auferbauung der Kirche bzw. des neuen Äons.

331 Ms Die Kirche, loses Blatt.

332 Sätze heiligen Rechts, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, a.a.O. 69-82; 80.

333 Vgl. zu dieser Reihe oben S. 539.

334 Was ist Theologie?, 35 Anm. 5.

335 Vgl. z.B. in der Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, WS 1924/25.

336 Diesen Passus setzt Barth 1921 dem Vorwort zur zweiten Auflage seines "Römerbriefes" als Motto voraus (vgl. ebd. VI).

Overbecks zu entsprechen, wenn er forderte, daß die Theologie "zunächst besser täte, mit zusammengebissenen Zähnen den Weg in die Wüste anzutreten"³³⁷. In der Wüste prallen die Gegensätze von Himmel und Erde bekanntlich hart und unversöhnlich aufeinander; entsprechend entfaltete sich dann auch Barths Paulusinterpretation als "permanente Krise von Zeit und Ewigkeit"³³⁸. Peterson interessierte ein Paulus in der arabischen Wüste überhaupt nicht, sondern jener Paulus, der wiederholt nach Jerusalem reiste, um dort Petrus und die anderen Apostel kennenzulernen und seine Lehre bestätigen zu lassen (vgl. Gal 1,18; 2,1). Die Dialektik, die Peterson in den paulinischen Briefen zu sehen meinte, war also konkret im dialektischen Verhältnis zwischen den zwölf Aposteln in Jerusalem und dem Apostel Paulus begründet. Das Interesse an diesem Verhältnis ist schon in seinen kirchengeschichtlichen und patrologischen Vorlesungen der Göttinger Zeit spürbar und wurde vermutlich vom bereits genannten Akademievortrag Karl Holls über den doppelten Kirchenbegriff im Urchristentum³³⁹ geweckt. Holl hatte im historischen Teil seiner Studie das vorherrschende Bild von der großen Bedeutung des Paulus im frühen Christentums ziemlich erschüttert, indem er auf dessen faktische Abhängigkeit von der Jerusalemer Urgemeinde und den Zwölfen aufmerksam machte und die Selbstrechtfertigungen des Apostels kritisch hinterfragte. Peterson ging auf diesem Weg - wenn auch mit Modifikationen - weiter und versuchte eine eigene theologische Deutung des Befundes. Im Traktat "Die Kirche" warnte er davor, sich von der "literarischen Bedeutung" des Paulus über dessen tatsächliche, eher eingeschränkte Anerkennung in der Urkirche täuschen zu lassen³⁴⁰. Die Grenzen, die dem Apostolat des Paulus gegenüber dem der Zwölf gesetzt war, sind seiner Ansicht nach darin begründet, daß Paulus nicht an jener Legitimität teilhatte, die den Zwölfen von Jesus selbst übertragen wurde, ja, die sie selbst verkörpern³⁴¹. Paulus sei Apostel durch einen unmittelbaren göttlichen "Ruf"; er sei als *apostolos kletos* ein zu den Zwölfen "hinzugereufener Apostel"³⁴², ein "durch unmittelbares Eingreifen Christi - kraft heiligen Rechtes - koordinierter Apostel"³⁴³, ein Apostel nach der charismatischen Ordnung, der aber niemals in den traditionsbegründenden Kreis der Zwölf habe eintreten können³⁴⁴. Wie diese Aussendung aufgrund einer göttlichen Weisung im Sinne des heiligen Rechtes sich historisch von seiten der verantwortlichen Gemeinde in Antiochien darstellte, hat Peterson 1949 in einer unscheinbaren exegetischen Notiz dargestellt³⁴⁵.

337 Barth, Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie (1920), a.a.O. 4.

338 Vorwort zu Römerbrief II, XIV.

339 Vgl. oben S. 615.

340 Vgl. Die Kirche, 419. So auch in der 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 15,23 ff, Ms S. 422: "Wir schließen aus seiner Stellung im neutestamentlichen Kanon auf seine faktische Machtstellung in der Urchristenheit. Das ist aber ein ganz kurzsichtiger Schluß. (...) Es ist (...) anzunehmen, daß der Apostel, der am meisten geschrieben hat, am wenigsten apostolische Machtfülle besessen hat." Ebenso auch in der 2. Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche, Ms S. 2 f.

341 Vgl. Die Kirche, 427 Anm. 12. Peterson weist hier kurz auf den unterschiedlichen Charakter der Erscheinungen des Auferstandenen bei den Zwölfen und bei Paulus hin, der sich dann auch in den Unterschieden ihrer jeweiligen theologischen Verkündigung ausdrücke. In der Vorlesung "Neutestamentliche Bedeutungslehre" hatte Peterson diese Überlegungen noch weiter ausgeführt.

342 In seiner 2. Vorlesung Römerbrief macht Peterson zu Röm 1,1 darauf aufmerksam, daß sich Paulus als "gerufener Apostel" (*apostolos kletos*) bezeichnet. Die Zwölf seien zwar auch "gerufen", aber anders als Paulus nicht erst durch eine Erscheinung des Auferstandenen. Sie seien schon eine "autoritative Größe" gewesen, bevor ihnen der Auferstandene erschien (vgl. Ms S. 9 f.).

343 Vgl. ebd. zu Röm 1,5, Ms S. 11.

344 Vgl. Die Kirche, 427 Anm. 12.

345 Vgl. Zu Apostelgeschichte 13, 1 f (Bibl Nr.197). Vgl. auch zur selben Thematik etwas ausführlicher die Bemerkungen in "La *leitourgia* des prophètes et des didascales à Antioche" (1949, Bibl. Nr.195). Peterson bezeichnete selbst die "kleine Notiz" über App 13,1 f als "wichtig": "Ich zeige, daß Paulus und Barnabas in Antiochia als (christliche) Rabbinen resp. Rabbinen-Schüler galten. Ihre Aussendung ist letztlich durch die Prophetie des Agabus bedingt, der in der drohenden Hungersnot den Anfang der Leiden der Endzeit sah. Aus diesem eschatologischen Grunde werden Paulus und Barnabas zur Verkündigung des Evangeliums auf Weisung des hl. Geistes ausgesandt. Wie verhält sich diese Darstellung der Apostelgeschichte mit dem apostolischen Selbstbewußtsein Pauli?" (An Carl Schmitt, 25.7.1949). Peterson hatte schon Jahre zuvor die Vermutung geäußert, App 13,1 ff berichte von einer "Bestallung des Paulus" kraft hl. Rechts (vgl. Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 11). - Die These, die urchristlichen *didaskaloi* stünden in gewisser Kontinuität zum jüdischen Rabbinate, hatte Peterson im Originaltext der Vorlesung zum 1. Korintherbrief (WS 1928/29) noch abgelehnt (vgl. Ms S. 223, zu 1 Kor 12,28), ihr in Korrekturen am Seitenrand dann aber zugestimmt. Vgl. zu Petersons entsprechender Interpretation der *didaskaloi* von App

"Nur als Durchbrechung der kirchenrechtlichen Ordnung existiert der Paulinische Apostolat."³⁴⁶ Diese "Durchbrechung" bedingte die "Sonderstellung" als dreizehnter Apostel - Paulus ist mehr als ein gewöhnlicher Missionar, aber doch auch nicht Apostel in derselben Weise wie die zwölf Apostel -, und diese Sonderstellung werde seine Bedeutung "bis an das Ende der Welt" kennzeichnen. Paulus sei "Apostel in der Form der Ausnahme, in der Form des über die Zwölfszahl Überschüssigen, in der Form der Spätgeburt, des *ektroma*, wie er es selber nennt"³⁴⁷. Diese Bezeichnung des Paulus als "Apostel der Ausnahme", die damals besonders Ernst Käsemann faszinierte³⁴⁸, hat Peterson in den exegetischen Vorlesungen zwischen 1925 und 1930 immer wieder aufgegriffen und näher erläutert. Die Denkfikur von der Ausnahme dürfte er vor allem von Kierkegaard übernommen haben; entscheidend ist dabei die Implikation, daß eine Ausnahme begrifflich und logisch immer eine Regel voraussetzt und diese "unbedingt bestehen läßt"³⁴⁹. Was für das Verhältnis von heiligem Recht und Kirchenrecht allgemein gilt, das gilt für das Verhältnis Pauli zu den Zwölfen im besonderen: "Ich verstehe, daß man aus der Lektüre der Paulusbriefe heraus zur Ablehnung alles Kirchenrechts kommen konnte, aber ich verstehe nicht, wie man nicht sehen konnte, daß die Position des Paulus das Kirchenrecht voraussetzt oder (...) daß das Apostolat des Paulus doch das Apostolat der Zwölf voraussetzt, das Apostolat derer, die vor ihm Apostel waren und die es in einem echten und ursprünglichen Sinne waren, während Paulus Apostel doch nur der Ausnahme ist."³⁵⁰ Da die *exousia* des Paulus nicht eigentlich in der rechtlichen und institutionellen Sphäre liege, sei es auch kein "Undank" gewesen, sondern vollkommen verständlich, daß sich die Kirche nicht auf ihn aufbaute³⁵¹, sondern auf die Zwölf mit ihrer "repräsentativen Autorität"³⁵². Eschatologisch-repräsentativ im Sinne einer symbolischen "unsichtbaren Besitzergreifung" sei auch die Mission der Zwölf gewesen (vgl. Pfingsterzählung), von denen die spätere Legende berichtet, sie hätten restlos alle Teile der Welt missioniert. Paulus sei die Aufgabe geblieben, diesen Anspruch nun auch historisch in die Tat umzusetzen, d.h. "unrepräsentativ und uneschatologisch die Welt zu missionieren"³⁵³. Trotz dieser ausgedehnten Reisetätigkeit habe sich nirgendwo ein bischöflicher Stuhl auf die *cathedra* des Paulus zurückgeführt, statt dessen hätten eine ganze Reihe von Bischofssitzen ihre Sukzession von einem der zwölf Apostel hergeleitet: "Der 'Weltapostel', wie ihn katholische Exegeten nennen, hat eben die ganze Welt zur *cathedra* (d.h. er hat sie überall und nirgends), aber darin spricht sich nur wieder

13,1 die kritische, gleichwohl grundsätzlich zustimmende Begutachtung von A.F.Zimmermann, die urchristlichen Lehrer, Tübingen 1984 (= Wiss. Unters. z. NT, 12), 136-140.

346 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 12.

347 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, vgl. auch 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,1, Ms S. 11.

348 Vgl. dazu oben S. 229.

349 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 291, hier eben in Bezug auf Kierkegaard, der ja immer wieder auf die Ausnahmestellung des Religiösen gegenüber dem (Ethisch-)Allgemeinen zu sprechen kam und sich selbst als eine solche Ausnahme begriff. Peterson bezweifelte im Althaus-Aufsatz, daß Kierkegaard als "Ausnahme", als "das bißchen Zimt" für die Theologie von Bedeutung sein könnte, "denn eine Ausnahme ist doch nur dann sinnvoll und wirklich, wenn sie das, was nicht Ausnahme ist, unbedingt stehen läßt. In dem Augenblick aber, wo Kierkegaard zum Angriff auf die Christenheit übergang, entzog er sich mit dem Angriff jede Möglichkeit, als Ausnahme in der Christenheit gelten zu können".

350 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus.

351 Karl Holl hatte es als "schwärzesten Undank" der Gemeinden in Kleinasien bezeichnet, daß sie das Andenken des Paulus nicht höher in Ehren gehalten hätten (vgl. Der Kirchenbegriff des Paulus, a.a.O. 66). Peterson hatte wahrscheinlich diese Formulierung im Sinn, als er in seiner Vorlesung über Paulinische Theologie wiederholt kritisierte, daß man so viel über die angebliche "Undankbarkeit" späterer Jahrhunderte Paulus gegenüber "jammere".

352 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus; im folgenden beziehe ich mich, falls nicht anders vermerkt, auf diese Vorlesung, die die ausführlichste zusammenhängende Darstellung des paulinischen Apostolats bietet; vgl. auch Die Kirche, 418 f.

353 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre. Über die tatsächliche Ausdehnung und Qualität der paulinischen Mission "von Jerusalem bis Illyrien" hegte Peterson allerdings Zweifel, vgl. 2. Vorlesung Römerbrief 15,19, Ms S. 418. Vgl. auch 2. Vorlesung Alte Kirchengeschichte, Ms S. 3: "Man hat sich auf seiten der übrigen Apostel, wenn ich recht sehe, die Geschäftigkeit des Paulus gefallen lassen; man konnte ihn gut brauchen, aber eigentliche Gewalt hat man ihm, wie ich meine, niemals übertragen (...). Wo Paulus missionierte, hat man andere Missionare hinter ihm hergeschickt. Wo andere gearbeitet hatten, durfte Paulus jedoch aus vertraglichen Gründen nicht hin. Als er nach Rom zu reisen die Absicht äußerte, konnte er das nur so tun, daß er erklärte, er wolle über Rom nach Spanien reisen. (...) Das ist ein Zeichen dafür, daß es ihm nicht freistand, zu wirken wo und wie er wollte."

aus, daß Paulus als Apostel keine Kraft zur Repräsentation besitzt.³⁵⁴ Paulus fehlte die Legitimität, darum vermochte er auch nicht zu legitimieren³⁵⁵. Als dreizehnter Apostel habe er nur die Regel bestätigen können, "die *regula fidei*, die nicht an ihn, sondern an die Zwölf gebunden war". Niemand sei darauf verfallen, ein Glaubens- oder Taufbekenntnis oder eine Kirchenordnung auf Paulus zurückzuführen³⁵⁶. Alle diese Bemerkungen Petersons sind natürlich - direkt oder indirekt - mit einer Kritik an den evangelischen Kirchen verbunden, die - mehr oder weniger ausgeprägt - das seiner Ansicht nach Unmögliche versuchten, indem sie sich auf Paulus beriefen³⁵⁷.

Die Ausnahmestellung des Paulus zeigt sich nach Peterson auch darin, daß Paulus im Neuen Testament viel stärker als individuelle Persönlichkeit hervortrete als die Zwölf, die mehr als "numerische Größe" von Bedeutung seien³⁵⁸. Peterson konnte den Gegensatz auch so formulieren, daß Paulus ein Apostel nicht "in einem repräsentativen, sondern in einem existentiellen Sinne" sei³⁵⁹. Aus den wiederholten Verteidigungsreden des Apostels schloß er, daß auch die Gemeinden Paulus nicht dieselbe Autorität zubilligten wie den Zwölfen. Dem "Ton individueller Gereiztheit" sowie der Art der Argumentation, die diese Verteidigungsreden kennzeichnen, entnahm Peterson, daß Paulus selbst seine Autorität nicht rechtlich legitimieren konnte: "Es wird doch niemand dadurch zum Apostel, daß er mehr arbeitet, mehr gelitten und eventuell auch mehr Offenbarungen gehabt hat."³⁶⁰ Peterson empfand die Reden des Paulus *pro domo* als ausgesprochen peinlich, und sie machten ihm diesen Apostel gelegentlich geradezu unsympathisch³⁶¹. Er wollte dieses Urteil allerdings nicht psychologisch oder moralisch verstanden wissen, sondern theologisch auf die objektiven Besonderheiten des paulinischen Apostolats zurückführen³⁶².

354 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre. Vgl. auch die knapperen Bemerkungen dazu im Kirchentraktat, 419.

355 Vgl. Die Kirche, 419.

356 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 15, 17-19, Ms S. 413 ff.

357 Vgl. Die Kirche, 418. Karl Holl schloß seine Ausführungen zu diesem Thema übrigens auch mit der Feststellung, daß der "vergeistigte" Kirchenbegriff des Paulus in der Geschichte der Kirche kaum mehr als ein Zwischenspiel gewesen sei; erst Luther habe ihn wieder zu seiner vollen Anerkennung gebracht (vgl. Der Kirchenbegriff des Paulus, a.a.O. 67). In der Vorlesung über Neutestamentliche Bedeutungslehre hat Peterson festgestellt, in der evangelischen Kirche hätte Paulus aber auch nur in "unrepräsentativer Weise" weiterleben können, "nämlich in dem Wort, das uns von ihm geblieben ist".

358 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre; vgl. weiter dazu auch Petersons Rez. des Cullmann-Buches über Petrus (1953). Peterson schreibt hier nur dem Leben des Paulus, nicht aber dem des Petrus eine Biographie-Fähigkeit zu: "Petrus steht anders in der Kirche da als Paulus. Man kann bis zu einem gewissen Grade ein Leben des Paulus schreiben; Lukas hat es getan, und die Briefe des Paulus liefern das Material dazu. Aber Petrus hat keinen Lukas gehabt, und wenn man den Pseudo-Clemens dafür heranziehen will, riskiert man, daß man seinen kritischen Sinn einbüßt." In der Gestalt des Petrus würden sich historische und theologische Probleme ebenso unauflöslich verschlingen wie bei Jesus selbst.

359 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre. Es paßt zum Kontext des Existenzbegriffes, daß hier auch wieder der Name Kierkegaards ins Spiel kommt. Paulus habe allenfalls eine nicht-repräsentative, charismatische "Sukzession" - so dieser Begriff in diesem Zusammenhang überhaupt sinnvoll sei - begründet, indem sein *bios apostolikos* in der alten Kirche bis hin zu Kierkegaard als Vorbild christlicher Existenz sehr wirksam geworden sei. Aber die Kirche sei eben immer nicht nur Asketen- und Mönchskirche, sondern auch Bischofskirche gewesen, und dies erkläre sich eben daraus, "daß ihr beiderlei Apostolat von Christus zu Teil geworden ist: der Apostolat der Zwölf und der Apostolat des Paulus" (2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1, 1, Ms S. 13).

360 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

361 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, sowie 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 15, 17-19, Ms S. 412: "Ich muß offen sagen, daß die vs. 17-19 für mich persönlich beim Lesen einen peinlichen Beigeschmack haben."

362 "Paulus ist da, wo er den Menschen fremd und unsympathisch erscheint - und ich halte es für durchaus berechtigt, daß sich dieses Gefühl von Zeit zu Zeit einstellt - (...) in einem gewissen Sinne Opfer der einzigartigen, ihm allein zu Teil gewordenen *charis*." (413 f). Peterson erklärt hier und an anderen Stellen, daß er besonders das "gebrochen Jüdische" in den Argumentationen des Paulus bedenklich fand, z.B. den Versuch, sich mit seinen Leistungen und seinem Werk zu legitimieren, oder die Rede von seinem "Ruhm" (vgl. Röm, 15, 17-19). Auch wenn Paulus Leistung und Ruhm nur in der Gnade bzw. in Jesus Christus in Anspruch nahm, habe er damit die Sphäre jüdischer Denkformen noch nicht verlassen. Gerade weil Paulus über das jüdische Gesetz anscheinend viel radikaler geurteilt habe als andere, stellt Peterson bei ihm eine "um so engere dialektische Bindung an das Judentum" fest (vgl. zu Röm 15, 17-19, Ms S. 414). Auch wenn es paradox klinge - in den zwölf Aposteln sei das Judentum "substanzieller überwunden" als bei Paulus: "Grade das Charismatische, das Außerordentliche in seiner Person und in seiner Leistung beraubt ihn der

Am Ausnahmecharakter des paulinischen Apostolats partizipiert Petersons Analysen zufolge auch die Theologie des Apostels: "wie nämlich das Aposteltum des Paulus das Aposteltum der Zwölf dialektisch voraussetzt, so [sind] auch seine theologischen Ausführungen ohne die Theologie der Urgemeinde nicht denkbar"³⁶³. Petersons theologische Arbeit war, wie gezeigt wurde, vom Bemühen geprägt, theologische Kategorien und geoffenbarte "Wesenheiten" genau voneinander zu unterscheiden und in ihrem Gehalt zu entfalten. Ein Satz voller Pathos³⁶⁴ wie 1 Kor 3,21 - "alles ist euer, Paulus, Apollos und Kephas, Kosmos, Leben, Tod, Gegenwärtiges, Zukünftiges, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" - empörte ihn geradezu, weil hier alle Unterschiede zu verschwinden drohten: Die Blindheit von Damaskus habe bei Paulus offenbar länger als nur drei Tage ange Dauert, meinte Peterson dazu. Inhaltlich sei ein solcher Satz doch ziemlich arm, und "warum alles unser ist, warum wir Christus untertan sind, warum Christus Gott untertan ist" - das alles werde nicht erkennbar, das werde vorausgesetzt, aber nicht ausgesprochen: "Das macht die Exegese paulinischer Texte so schwierig, daß sie so vieles voraussetzen, was sie doch nicht aussprechen. In dieser exegetischen Aporie spricht sich aber die Schwierigkeit der paulinischen Existenz aus, die in ihrem Apostolat doch viel mehr voraussetzt, als sie sich merken läßt und als sie ausdrücken kann." Wo immer Paulus selbst rede, sei eine dialektische Interpretation unumgänglich, d.h. aber, daß sich auf Paulus allein ebensowenig eine Theologie wie eine kirchliche Ordnung aufbauen lasse: "Jeder Versuch, die Aussagen des Paulus für sich absolut zu nehmen, aus ihnen etwa direkt eine Theologie des Paulus konstruieren zu wollen, muß scheitern und zwar darum, weil ein solcher Versuch die Dialektik der paulinischen Existenz und im Wesen des Apostolats des Paulus übersieht."³⁶⁵ Paulus habe "selten" rein theologische Aussagen zu bieten³⁶⁶. Darum dürften einzelne Sätze nicht aus ihrem jeweiligen dialektischen Zusammenhang gelöst und in dieser Form dann als dogmatische Autorität angeführt werden. Das gilt laut Peterson etwa für die wichtige Frage der Beurteilung des Gesetzes³⁶⁷ und für den Umgang mit den Aussagen zur "Rechtfertigung aus dem Glauben" im Römerbrief. Luthers Zusatz des "allein" in Röm 3,28 und der Versuch, diesen Vers zur Grundlage eines "geschlossenen 'Systems'" zu machen, wäre nur dann berechtigt gewesen, wenn dieser Satz des Paulus eine *prinzipielle* Aussage darstelle. Tatsächlich sei er aber nur eine gegen die Juden gerichtete *polemische* Aussage³⁶⁸. Peterson versuchte in seiner äußerst vielschichtigen theologischen Römerbriefinterpretation, den stets wechselnden, oft vom Streit geprägten Kontext eines Passus bzw. die von Paulus gelegentlich verwendeten Argumentationsmuster meist jüdischen Ursprungs zu verdeutlichen. Er zweifelte natürlich nicht daran, daß auch Paulus trotz seiner gebrochenen Bindung an das Judentum³⁶⁹ und seinem Bestreben, als Heidenapostel möglichst "allen alles" zu werden, letztlich von einem spezifisch christlichen Standpunkt aus schrieb. Dieser Standpunkt sei aber in vielen Argumentationen nur unausgesprochene Voraussetzung. Darum brachte Peterson diesen Standpunkt - und das hieß für ihn: den für das Verständnis des Urchristentums konstitutiven eschatologisch-apokalyptischen Gedankenkreis³⁷⁰ - immer wieder zur Sprache: das Evangelium, verstanden als die Botschaft von der Thronbesteigung Christi und den zu dieser

Möglichkeit, das Jüdische aus der Sache, aus der Substanz heraus zu überwinden." (ebd. 416) Diese Beobachtung war für Peterson ein weiterer Grund, die evangelischen Kirchen und ihre Theologen vor einer einseitigen Orientierung an den paulinischen Briefen zu warnen (vgl. ebd. 415).

363 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

364 Petersons Abneigung gegen eine bestimmte Form von rhetorischem Pathos zeigt sich auch in "Was ist Theologie?", 21 (vgl. auch 37 Anm. 11). Hier geht es um Luther, den Peterson nur dort theologisch ernst nehmen wollte, wo dieser argumentiere; wo Luther jedoch schriftstellerische Brillanz verbreite, sei Mißtrauen angebracht. Auch das Pathos Luthers ist laut Peterson "objektiv motiviert" und zwar von dem "hinter seinem Glaubensbegriff stehende[n] spätmittelalterliche[n] Nominalismus" (37).

365 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

366 Vgl. 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,1.

367 Peterson meint in dieser Vorlesung, die rein kasuistische Behandlung und Beurteilung dieses Problems im Galaterbrief weise auf einen "Mangel an Verantwortung" bei Paulus hin. Es sei denkbar, daß Paulus in einer anderen Situation auch "eine fulminante Rede für das Gesetz hätte halten können". Die Aussagen des Apostels zu diesem Thema seien schon in sich so widersprüchlich, daß jeder Versuch, aus ihnen eine Theologie zu konstruieren, notwendig scheitern müsse: "Die Geschichte dieses Problems in der Theologie des Reformationszeitalters ist bezeichnend genug."

368 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,28, Ms S. 134 f.

369 Vgl. dazu auch unten S. 675 f.

370 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, Ms S. 135. Luther habe eben diese Dimension überhaupt nicht gesehen.

Botschaft gehörenden Glauben, der freilich "nicht durch den beständigen Vollzug des Glaubensaktes, sondern vielmehr durch die Taufe, also durch den sakramentalen Vollzug, den Übergang aus dem *status* im alten Äon zu dem *status* im neuen Äon erlangt"³⁷¹. Die Sakramente - Taufe und Abendmahl - gehörten für Peterson ins Herz der urchristlichen Eschatologie. So erklärt sich, daß er gerade bei der Interpretation der ersten Kapitel des Römerbriefes immer wieder den Hinweis auf das Taufgeschehen einfügte. Er gestand gelegentlich ein, es sei "prekär", daß er "eine Bezugnahme auf das Sakrament konstruierte, wo im Text nicht direkt davon die Rede ist", aber anders vermöge er die Formulierungen des Paulus nicht zu begreifen³⁷². Heute empfindet man diese sakramentale Paulus-Interpretation - auch unter protestantischen Exegeten - als durchaus möglich, wenn nicht sogar geboten. Durch die formgeschichtliche Methode ist deutlich geworden, in welchem hohem Maße die paulinischen Briefe mit Teilen liturgischer Formulare oder Anspielungen auf Taufparänesen durchsetzt sind, auch dort, wo Paulus nicht ausdrücklich sagt, daß er hier eine *paradosis* weitergebe. Peterson konnte in den 20er Jahren noch kaum auf solche Forschungsergebnisse zurückgreifen - die formgeschichtliche Exegese steckte noch in den Kinderschuhen -, doch mit seinem Gespür für stilistische Nuancen vermutete er immer wieder solche Zusammenhänge³⁷³. Alle Stellen, in denen Paulus eine Überlieferung tradiert, sind laut Peterson natürlich nicht in der Weise dialektisch zu interpretieren³⁷⁴ wie es für die *ipsissima vox Pauli* zu geschehen habe.

In dieser kleinen Skizze konnten nur die besonders kritischen Züge in Petersons Paulus-Verständnis geschildert werden. Man muß bei der Bewertung dieser zum Teil recht harten Äußerungen³⁷⁵ berücksichtigen, daß sie im Blick auf eine Kirche und eine Theologie gesagt sind, die in Petersons Augen auf das Rückgrat eines apostolischen Kirchenrechts und einer verbindlichen *regula fidei* weitgehend verzichtet hatten, um statt dessen rechtlich wie theologisch die "Ausnahme" - das charismatische Recht und die charismatische Theologie des Paulus - zur Regel zu machen. Peterson ist in seiner Paulus-Interpretation also selbst gelegentlich polemisch-dialektisch gebunden. Sogar auf katholischer Seite hegte man gegen seine Bemerkungen im Kirchentraktat zur Ausnahmestellung des Paulus Bedenken³⁷⁶. Peterson wollte freilich keineswegs dem Apostel Paulus eine göttliche Berufung und seinen Briefen jegliche Autorität absprechen; es ging ihm vielmehr darum, den Ort dieses Apostels bzw. der von ihm verkörperten "charismatischen Ordnung" in der Kirche und seine Relation zu anders gearteten Autoritäten bzw. zur gesamtkirchlichen, in der Zeit der Urkirche von der Jerusalemer Gemeinde repräsentierten Tradition zu bestimmen³⁷⁷. Paulus ist in der Kirche in anderer Weise präsent als Petrus³⁷⁸. Man könnte darüberhinaus von ganz anderen Seiten der Paulus-Interpretation Petersons berichten, in denen z.B. voller Sympathie die apokalyptischen, mystischen oder "gnostischen" Aspekte des paulinischen Denkens entfaltet werden, in denen mit paulinischen Formulierungen gerade die Würde des Apostolates hervorgehoben oder Paulus als Inbegriff des Märtyrers

371 Ebd. 134.

372 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,4.

373 Vgl. z.B. 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 6,13: "Man könnte sich vorstellen, daß die Verse 12-14 ein Stück ältester Taufparänese wären."

374 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre.

375 Peterson plante 1925 vermutlich eine derartige Veröffentlichung über den "Paulos Apostolos"; davon ist im Briefwechsel mit Georg Merz, dem Herausgeber von "Zwischen den Zeiten" die Rede (vgl. dazu oben S. 513). Er hatte zu dieser Zeit gerade die Vorlesung "Paulinische Theologie" gehalten, aus der oben oft zitiert wurde.

376 Vgl. die kritische Rezension von Odo Casel, der freilich insgesamt für Petersons theologischen Ansatz kaum Verständnis hatte (vgl. dazu oben Kap. VIII.2.b.): "Paulus ist ebenso Fundament der Kirche wie die andern Apostel, wie er selbst sagt, jene sei aufgebaut 'auf dem Fundament der Apostel und der Propheten', wobei er sich selbst nicht ausschloß. Die römische Kirche beruft sich noch heute auf die *auctoritas beatorum apostolorum Petri et Pauli*." Rez. Die Kirche (1928), a.a.O. 260.

377 Paul de Lagarde, dessen Schriften Peterson gut kannte, hatte Paulus noch weitaus grundsätzlicher kritisiert. Für ihn war Paulus ein schlechthin "Unberufener" (vgl. Schriften für Deutschland, a.a.O. 44): "Paulus hat Jesus nie gesehen, geschweige daß er mit ihm umgegangen wäre: seine Beziehungen zu Jesus sind durch seinen Haß gegen Jesu Jünger und danach durch eine Vision, gewiß die schlechtesten Quellen historischer Erkenntnis, die es gibt, vermittelt worden. (...) Alles was Paulus von Jesus und dem Evangelium sagt, hat gar keine Gewähr auf Zuverlässigkeit." (Ebd. 44 f) Paulus habe das Evangelium judaisiert, und zwar "unter dem lebhaften Widerspruch der Urgemeinde, die, so jüdisch sie war, weniger jüdisch dachte als Paulus" (ebd. 46 f).

378 Vgl. Petrus (Rez. des Buches von Cullmann; Bibl.Nr.364), 626.

geschildert wird, in denen anhand von genuin paulinischen Gedanken z.B. eine ganze Theologie der Heilsgeschichte entwickelt wird - ohne daß dabei irgendein Vorbehalt deutlich würde³⁷⁹.

Peterson ging es darum, das seinerzeit in der evangelischen Theologie vorherrschende, hauptsächlich aus dem Römerbrief und Galaterbrief gewonnene und darum seiner Ansicht nach einseitige, ja sogar falsche Paulusbild in Frage zu stellen: "Während man sich in dem Bild, das man sich heute von Jesus macht, unsicher fühlt, hat man dem Paulusbild gegenüber ein unbedingtes Zutrauen. Hier besteht so etwas wie ein geheimer *consensus* aller Theologen, nur zuweilen freilich gestört durch leidenschaftliche Proteste in der Art wie sie von Lagarde und Nietzsche ausgegangen sind."³⁸⁰ Peterson fand, daß durch Paulusdarstellungen, wie sie etwa Adolf Deißmann oder Heinrich Weinell präsentierten, "kein Mensch von einigermaßen geistiger Delikatesse veranlaßt werden kann, auch nur eine einzige Zeile von ihm [Paulus] zu lesen"³⁸¹. Petersons Paulusbild wird man gewiß nicht "geschmacklos"³⁸², sondern sehr "delikat" (im doppelten Wortsinn) nennen können. Es wäre lohnend, seine Interpretationsansätze einmal im Zusammenhang der neueren Paulusforschung³⁸³ darzustellen und zu überprüfen, zumal sie in der Paulus-Exegese Käsemanns und Schliers eine erhebliche, wenn auch im letzten gegensätzliche Wirkungsgeschichte hatten.

i) Dogma als legitimierte Lehre

Hinter Petersons knappen Bemerkungen zum "ius divinum" im Theologie- und im Kirchentraktat verbirgt sich, wie die vorangegangenen Hinweise belegt haben dürften, eine historisch fundierte und theologisch wohlgedachte Theorie vom Ursprung des Kirchenrechts und von den verschiedenen Rechtsformen in der Kirche. Die Betonung des Dogmas als Grundlage christlicher Theologie steht mit dieser Theorie in engem Zusammenhang. Am griechischen Begriff *dogma* interessierte Peterson jene Bedeutung, die das Wort im Zusammenhang des antiken Staatsrechts erhalten hatte: "Der Verpflichtungscharakter im Worte *dogma* ist so stark, daß das Wort zur Bezeichnung für staatsrechtliche Verordnungen, resp. bürgerschaftliche Beschlüsse, gebraucht wird. Rat und Bürgerschaft einer *polis* erlassen ein *dogma*, aber auch Kaiser Augustus erläßt nach Luk. 2,1 ein *dogma*, daß alle Welt sich schätzen lasse."³⁸⁴ Die Bestimmung fügte sich ein in das *ekklesia-polis*-Modell, das Petersons ganze Ekklesiologie grundlegend strukturierte. Der Begriff des Dogmas fordert unter diesen Voraussetzungen notwendig das Vorhandensein einer staatsrechtlichen Gewalt³⁸⁵. Analog kann man laut Peterson auch im Bereich der kirchlichen Lehre sinnvollerweise nur dann von einem Dogma sprechen, wenn es in dieser Kirche "kirchenrechtliche Gewalt" in Form einer Lehrinstanz gibt, die ein Dogma rechtskräftig werden läßt. Dabei fand es Peterson relativ nebensächlich, ob diese

379 Das gilt gerade für die veröffentlichten Exegesen von Röm 9-11 (Kirche aus Juden und Heiden) und des Philipperbriefs (Apostel und Zeuge Christi). Im Blick auf die exegetische Notiz zu Apg 13,1 ff samt des Kommentars gegenüber Carl Schmitt und die Bemerkungen in der Cullmann-Rezension von 1953 sehe ich jedoch keinen Anlaß, eine Wandlung des Paulus-Bildes nach Petersons Konversion zu postulieren. Als katholischer Theologe hatte Peterson keinen Anlaß mehr, gegen eine Überbewertung des Charismatischen zu Felde zu ziehen, eher im Gegenteil.

380 Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 13,13, Ms. S. 253.

381 Ebd. Peterson nennt hier nur den Namen Weinells (damals Neutestamentler in Jena); zu Deißmann vgl. oben S. 41.

382 Vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, ebd. 254; Peterson hat hier bestimmte "sentimentale" Auslassungen seiner Kollegen zu 1 Kor 13 im Blick.

383 Vgl. dazu K.H. Rengstorff/U. Luck (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1982 (= Wege der Forschung, 24).

384 Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms S. 1.

385 "Das *dogma* des Augustus ist sinnlos, wenn es keine kaiserliche Gewalt gibt, das *dogma* einer *polis* entbehrt jeder Rechtskraft, wenn es nicht an Rat oder Bürgerschaft gebundene staatsrechtliche Gewalt gibt." Ms S. 7.

Lehrgewalt nun von rechtmäßigen Konzilien oder vom Papst ausgeübt wird³⁸⁶. Die Lehrgewalt komme "auch in der gesamten, regelmäßigen Lehrverkündigung der Kirche zum Ausdruck". Dieses "ordentliche Lehramt" der Kirche sei aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß es die "Ausnahme" der *außerordentlichen* Lehrverkündigung gebe³⁸⁷, d.h. die dogmatische Entscheidung über eine von Gott geoffenbarte Wahrheit mit ausdrücklich verpflichtendem Charakter. Wenn es vermittels der Apostel legitimerweise in der Kirche "kirchenrechtliche Gewalt" gebe, dann sei es auch legitim, daß es in der Kirche das Dogma gebe³⁸⁸: "Legitimierung der Lehre bedeutet Dogma, Nicht-Legitimierung bedeutet dagegen eine Überzeugung, die nicht formuliert und nicht kirchenrechtlich fixiert ist. Der Begriff *dogma* stammt aus der Rechtssprache und verhilft der Lehre zu einer Legitimierung."³⁸⁹ Das Vorhandensein sowohl von legitimer Lehre als auch von legitimer Gewalt bzw. von kanonischer Lehre und kanonischem Recht in der Kirche war für Peterson ein Spezifikum des Christentums, da Jesus Christus nicht nur eine Lehre vorgetragen, sondern zugleich auch eschatologische "Gewalt" besessen habe³⁹⁰. Bezogen auf die Ekklesiologie hieß das für Peterson dann: "Nur wo es Dogma und Kirchenrecht gibt, gibt es auch Kirche im strengen Sinne des Wortes."³⁹¹

j) Reaktionen auf den Traktat "Die Kirche" in der protestantischen Theologie

Im Traktat "Die Kirche" hatte Peterson diese breitgefächerten neutestamentlichen und historischen Studien zum Kirchenbegriff samt ihrer theologischen Konsequenzen in äußerst konzentrierter Form der Öffentlichkeit vorgelegt³⁹². Es war kaum zu übersehen, daß diese ekklesiologische und kirchenrechtliche Skizze nicht mit dem damaligen Erscheinungsbild der protestantischen Kirchen in Deckung zu bringen war. Peterson führte später im Epilog zum Harnack-Briefwechsel aus, daß in den altprotestantischen Kirchen das Recht des Territorialherrn ein Kirchenrecht im obigen Sinne des Wortes zunächst noch substituiert habe. Dem Staat hätten es die evangelischen Kirchen auch zu verdanken gehabt, daß sie öffentliche Größen waren, d.h. mehr als religiöse Freiwilligkeitsverbände. In den Bekenntnisschriften hätten sie zumindest "eine Art von Quasi-Dogma" besessen, dessen Dignität vom Staat überwacht worden sei. Mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments sei diese den protestantischen Kirchen bislang noch

386 Vgl. ebd. Peterson referiert in diesem Abschnitt die römisch-katholische Lehre, allerdings ohne sich davon auch nur im geringsten zu distanzieren.

387 Die Denkfigur von Regel und Ausnahme ist hier in anderem Zusammenhang gebraucht als bei der Verhältnisbestimmung von heiligem Recht und Kirchenrecht; sie bestimmt hier Äußerungsformen innerhalb des Kirchenrechts selbst. "Ausnahme" meint hier, daß die Kirche z.B. auf Konzilien in besonders wichtigen Fragen ihre Lehre "in der Form des Dogmas" (vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 297) letztverbindlich aussprechen kann, aber gewöhnlich bedienen sich Papst und Bischöfe bei ihrer Lehrverkündigung ja nicht dieser Möglichkeit. Doch die ordentliche Lehrverkündigung sei nur möglich, wenn gelegentlich in außerordentlichen Akten festgestellt werde, "was reine Lehre ist" und "dann kraft kirchenrechtlicher Gewalt die dissentierenden Prediger von dem Lehramt entfernt werden können" (ebd. 9; Peterson bezieht sich hier auf Vorgänge in den reformierten Kirchen der Niederlande). - Insgesamt dachte er vielleicht an die Konstitution "De fide" (DS 3011) des I. Vatikanums: "omnia..., quae... ab Ecclesia sive solemnio iudicio sive ordinario et universali magisterio ... credenda proponuntur".

388 Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms. S. 12 f.

389 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 32.

390 Vgl. ebd. 33 f. Vgl. dazu z.B. Mk 1,22 par.

391 Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte, Der Begriff des Dogmas, Ms S. 11.

392 Das Schriftchen erschien schon im Herbst 1928, wurde vom Verlag aber auf das Jahr 1929 vordatiert.

vom Staate gewährte Öffentlichkeit erloschen³⁹³. Die Rückkehr zum spezifisch kirchlichen Öffentlichkeitscharakter, aus der "sich notwendigerweise die Forderung nach einer Dogmenbildung im Sinne des Katholizismus und nach einer dogmatischen Lehrautorität in der Kirche" ergeben würde, sei aber gleichfalls unter protestantischen Vorgaben nicht möglich³⁹⁴. Jedoch "ohne jede dogmatische Autorität kann es keine Kirche - und was schlimmer ist - keine Wirksamkeit der Kirche mehr geben"³⁹⁵.

Im Kirchentraktat hat Peterson die von ihm festgestellte Diskrepanz zwischen dem Kirchenbegriff der Schrift und den protestantischen Kirchen bzw. ihrer Theologie angedeutet³⁹⁶, in seinen Vorlesungen sogar immer wieder deutlich ausgesprochen. Hatte "Was ist Theologie?" - abgesehen von den umfangreichen Entgegnungen Barths und Bultmanns - immerhin noch einige, wenn auch nicht immer sehr faire Reaktionen protestantischer Kollegen hervorgerufen, so war der "Kirche" in dieser Hinsicht ein totaler Mißerfolg beschieden. Es erschienen so gut wie gar keine theologischen Gesprächsbeiträge. "Meine Schrift über die Kirche findet natürlich keine Replik", stellte Peterson fest. "Ich mache etwas Sinnloses. Ich erwarte eine Diskussion, die nicht geführt wird."³⁹⁷ Selbst die Zeitschrift "Zeitwende", die vom selben Verlag wie der Kirchentraktat herausgebracht wurde - nämlich dem Verlag Beck -, wollte keine Anzeige bringen³⁹⁸. Über Carl Schmitt ließ Peterson darum bei Franz Blei anfragen, ob dieser nicht irgendwo einen Hinweis auf den Traktat unterbringen könnte³⁹⁹. Blei ist dieser Bitte auch sofort mit polemischer Schärfe nachgekommen und bezichtigte in seiner Buchanzeige die "theologisch-protestantische Kritik" der Feigheit, da sie der Auseinandersetzung ausweiche. Peterson sei "ein bedeutender Theologe, der einzige von hohem Rang, den der Protestantismus heute besitzt. Daß die heutige Kirche ihn totschießt, ehrt ihn."⁴⁰⁰ Auch nach diesem Angriff Blei wurde Petersons Veröffentlichung - abgesehen vom einen oder anderen Hetzartikel⁴⁰¹ - in den protestantischen Zeitungen kaum einmal genannt. Peterson fand es schändlich für die

393 Vgl. diese Zusammenfassung seiner Einsichten im Epilog des Harnack-Briefwechsels, 310 f. In seiner Einleitung zur Dogmengeschichte, die nur wenige Monate nach dem Harnack-Briefwechsel entstanden ist, hat sich Peterson auch ausführlicher mit dem Rechtsbegriff der Reformierten Kirche auseinandergesetzt, und versuchte zu zeigen, daß auch hier nicht von Kirchenrecht im eigentlichen Sinne geredet werden könne; darum gebe es hier ebenfalls kein Dogma im strengen Wortsinn. Die "Proklamierung der höchsten Gewalt der hl. Schrift" solle ja auch die Möglichkeit von Dogmen verpflichtenden Charakters neben der Hl. Schrift ausschließen, vgl. Der Begriff des Dogmas, Ms S. 10 f.

394 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 309.

395 Ebd. 297.

396 Vgl. Die Kirche, bes. Anmerkungen 425 f.

397 Peterson an Carl Schmitt, 2.11.1928.

398 Vgl. Peterson an Schmitt, 20.11.1928.

399 Vgl. ebd.

400 Literarische Welt, 14.12.1928.

401 Vgl. z.B. im Düsseldorfer Sonntagsblatt vom 15.8.1929, das wiederum einen "Kommentar" der Preussischen Kirchenzeitung zu Petersons Traktat referierte: "Dieses kurze Schriftchen ist interessant als neuer Beleg für das, was ich den Fall 'Peterson' nennen möchte, nämlich für das Problem, wie ein vollständig katholisch denkender Gelehrter ordentlicher Professor der evangelischen Theologie sein kann." Das Sonntagsblatt bezeichnete diesen Umstand als "starkes Stück" und forderte, die im Herbst 1929 tagende Provinzialsynode der rheinischen Kirchenprovinz solle sich mit der Frage beschäftigen, "wer denn eigentlich Herr Professor Peterson ist" (Zeitungsausschnitte im Nachlaß Petersons). Peterson meinte zu diesen Angriffen, er könne sie "den Leuten nicht übelnehmen", da sie sich "in ihrem Glauben beunruhigt fühlten". Doch er habe sie hinsichtlich der Fähigkeit zur sachlichen Auseinandersetzung überschätzt, vgl. an Schmitt, 10.5.1929.

evangelische Theologie und Kirche, "daß man die Schrift über die Kirche (wenn man von Frick absieht) einfach totgeschwiegen hat"⁴⁰².

Dieses Schweigen mochte vielleicht nicht immer böser Absicht entsprungen sein, sondern dürfte z.T. auch damit zu tun gehabt haben, daß Peterson seine wichtigen Thesen in dieser äußerst kompakten und darum recht unzugänglichen Form vorgelegt hatte. Karl Barth stand diesen 16 Seiten "Glossolalie ohne Dollmetschung [sic]"⁴⁰³ ziemlich ratlos gegenüber: "Ich stehe etwas kopfschüttelnd dabei, wie Sie es fertig bringen, uns Dinge von solchem historischen und systematischen Belang schon wieder in dieser abgerissenen zufälligen Form hinzuwerfen"⁴⁰⁴. Warum rede Peterson denn, "wenn es sich um grundsätzliche Dinge von solcher Tragweite handelt, so ängstlich kurz, weithin in Form einfacher Behauptungen, unter Verzicht auf die notwendigsten Vorder- und Nachsätze?" Warum halte er es nicht für der Mühe wert, sich auf dem "Feld der Dogmatik oder der dogmatischen Propädeutik (...) derselben Geduld und Akribie zu befehligen", die er sonst "den fernen Mandäern etc ohne Weiteres zu Teil werden" lasse? "Als Einer der sich gerade mit 'Was ist Theologie?' 1925 herumgeschlagen hat, wie vielleicht kein Zweiter, meine ich das Recht zu haben, Sie darum zu bitten."⁴⁰⁵ Peterson hatte beim Erscheinen der "Kirche" angemerkt, ein "größeres Buch über die Kirche", das "in absehbarer Zeit" erscheinen sollte, werde die "hier nur angedeuteten Gedanken begründen oder weiterführen"⁴⁰⁶. August Albers, der Freund beim Beck-Verlag, und Karl Ludwig Schmidt haben auf eine solche Veröffentlichung gedrängt. Peterson aber war der Ansicht, in seinem kleinen Kirchentraktat "so klar wie noch nie" geschrieben zu haben: "Wer diese 16 Seiten nicht versteht, versteht auch mein Buch von 300 Seiten nicht."⁴⁰⁷

Erst Jahre später begann man in der evangelischen Theologie, Petersons Kirchentraktat zumindest in einigen Aspekten zu würdigen⁴⁰⁸. In den 20er Jahren war Adolf von Harnack der einzige protestantische Theologe, der Peterson zumindest in historischer Hinsicht, wenn auch nicht in der Bewertung der Konsequenzen in vielem recht gab. Im privaten Briefwechsel bestätigte er den von Peterson herausgestellten Zusammenhang von Kirchenbegriff und Dogma ohne Abstriche: "Mit dem alten Begriff der 'Kirche' ist aber auch der alte Begriff des 'Dogmas' gefallen und damit das 'Dogma' überhaupt dahin; denn ein Dogma ohne Unfehlbarkeit bedeutet nichts. Schon durch die Haltung Luthers auf der Leipziger Disputation war es gerichtet (...). Darum habe ich schon in der ersten Auflage meiner 'Dogmengeschichte' den Ausgang des Dogmas im 16. Jahrhundert konstatiert."⁴⁰⁹ Harnack rettete sich aus den Schwierigkeiten des historischen Befundes mit einer Flucht nach vorn, indem er forderte, das evangelische Christentum müsse darauf verzichten, sich selbst als Kirche im strengen Wortsinn zu verstehen. Die Neigung der

402 An Schmitt, 23.12.1929. Peterson meint die Studie von Heinrich Frick, *Romantik und Realismus im Kirchenbegriff*, Tübingen 1929, vgl. dazu oben S. 3 f.

403 Barth an Peterson, 25.10.1928.

404 Barth an Peterson, 21.10.1928.

405 Barth an Peterson, 23.10.1928.

406 So in den Anmerkungen der Originalausgabe München 1929 (1928), 17.

407 Peterson an Barth, 23.10.1928.

408 Vgl. z.B. das von Zustimmung begleitete, lange Zitat aus dem Kirchentraktat, das die Analogie zwischen staatsrechtlichen und ekklesiologischen Begriffen betrifft (vgl. *Die Kirche*, 422), bei Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft* Bd. 1, a.a.O. 53. Vgl. außerdem im Blick auf die Ekklesiologie Karl Barths unten S. 805.

409 Harnack, *Harnack-Briefwechsel*, 303. Vgl. auch seine Feststellung zu den altkirchlichen Dogmen: "Hinter diesen Dogmen steht die Kirche selber; sie ist das Subjekt, das sie trägt. Doch besteht hier eine Wechselwirkung: das Dogma trägt auch die Kirche." (Entstehung der christlichen Theologie, a.a.O. 75).

protestantischen Kirchen, "sich selbst zu Dubletten der katholischen Kirche zu gestalten", sei entschieden zu bekämpfen; alle formalen Autoritäten müßten abgelehnt werden⁴¹⁰. Begrüßenswert sei nur die Entwicklung, die die evangelischen Kirchen "immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft im Sinne (...) des Quäkertums und des Kongregationalismus" führe; an die Stelle der Dogmatik im herkömmlichen Sinne müsse die "Katechismuslehre" treten, und eine "freie christlichen Religionsphilosophie" sei die "Krone theologischer Arbeit"⁴¹¹.

k) Theologie als Lehramt?

Wenn es einen Punkt gab, in dem Karl Barth den Anfragen Petersons von "Was ist Theologie?" recht gab, dann betraf es die Notsituation einer Dogmatik ohne Dogmen: "Eine sehr wesentliche Bedingung des Elends unserer heutigen Theologie besteht darin, daß wir, indem wir Theologie treiben, keine Kirche hinter uns haben, die den Mut besitzt, uns unzweideutig zu sagen: das und das ist, soweit wir mitzureden haben, Dogma in concretissimo."⁴¹² Die Klage, daß die protestantische Dogmatik von seiten der Kirchen "im Stich gelassen" würde, war so wörtlich auch schon im "Unterricht" zu vernehmen⁴¹³ und wurde in der "Christlichen Dogmatik" erneut laut⁴¹⁴. Die protestantischen Kirchen der Gegenwart handelten Barth zufolge an ihren Dogmatikern "ein wenig wie Nebukadnezar an seinen Weisen, der von ihnen nicht nur wissen wollte, was sein Traum bedeute, sondern auch, was er überhaupt geträumt habe"⁴¹⁵ - ein Vergleich, den Barth wohl den Schriften Kierkegaards entnommen haben dürfte⁴¹⁶. Peterson hatte bereits 1922 gesagt, daß die Erkenntnisse der Kirche - und seien sie die der Reformationszeit - tot und für den Theologen nicht mehr aussagekräftig seien, wenn ihnen nicht eine lebendige Dogmenentwicklung neue, auf die Fragen der Gegenwart antwortende Erkenntnisse zur Seite stelle⁴¹⁷. An die Stelle des in der katholischen Kirche - beneidenswerter Weise oder nicht - ganz "handgreiflich durch den Begriff des im Papste verkörperten Lehramts" als eine der Willkür des einzelnen "prinzipiell überlegene, aktuelle gegenwärtige Autorität" setzte Barth nun in Anlehnung an eine Formulierung Tillichs "das objektive Gegebenensein einer 'Kairos'-Notwendigkeit"⁴¹⁸. Dieser nirgends niedergeschriebenen und doch verpflichtenden "Bestimmtheit des Augenblicks"⁴¹⁹ unterstehe nun der Theologe, wenn er die normativ niedergelegten Erkenntnisse der Vergangenheit nicht nur mechanisch wie-

410 Harnack-Briefwechsel, ebd. 298 f.

411 Ebd. 304 f.

412 Kirche und Theologie, 655.

413 Vgl. Unterricht in der christlichen Religion Bd. 1, 50.

414 Vgl. Christliche Dogmatik im Entwurf, 496.

415 Unterricht Bd.1, 50; vgl. Kirche und Theologie, 655; Christliche Dogmatik im Entwurf, 486 f.

416 Vgl. Das Buch über Adler, 11, vom Aberglauben, daß der Zeitgeist dem Tendenzschriftsteller offenbare, was er eigentlich wolle: "dieser Aberglaube verlangt zu viel, er verlangt wie Nebukadnezar nicht bloß, daß man den Traum deute, sondern auch, daß man ihm sage, was er geträumt hat." Vgl. auch Tagebücher I, 106 (Pap II A 757): "Es geht mir mit meinen Sehnsüchten und Gedanken in vieler Weise wie Nebukadnezar, der von den Wahrsagern nicht nur verlangte, daß sie seine Träume deuteten, sondern auch, daß sie ihm sagten, was er geträumt hätte."

417 Vgl. oben S. 154.

418 Kirche und Theologie, 656 f. Vgl. zur Notwendigkeit einer Autorität in jeder unmittelbaren Gegenwart auch Christliche Dogmatik im Entwurf, 498.

419 Kirche und Theologie, 657.

derholen, sondern auch für die Gegenwart auslegen wolle⁴²⁰. Es ist deutlich, daß nach Barth in die Lücke, die das schweigende oder nur unbestimmt redende⁴²¹ kirchliche Lehramt im Gefüge der protestantischen Kirche hinterlassen hat, die Theologie selbst treten muß⁴²². Sie wird in "Kirche und Theologie" als spezielle Funktion des kirchlichen Amtes, dem das Kerygma anvertraut ist, verstanden; sie habe "über der Erhaltung oder Wiederherstellung reiner Lehre" zu wachen, übe "im Sinn eines Dienstes" ein "Wächteramt an den Wächtern" aus, sei "die Stätte, wo die Kirche sich selber Rechenschaft gibt von ihrem Tun"⁴²³. Einerseits ist also diese Vorstellung von einer Theologie, die sich auf dem Boden des altkirchlichen Dogmas und der Bekenntnisschriften im Licht der aktuellen "Kairos-Notwendigkeit" bewegt und angetrieben wird von der Sorge um die Reinheit der Predigt, vom Ausfall einer aktuellen Lehrautorität der Kirche her zu verstehen. Andererseits richtet sie sich gegen eine Form von Theologie, die "in vornehmer Absichtslosigkeit", "intellektuellem Spiel" und "Müßigkeit" sich der Erkenntnis höherer geistiger Wirklichkeiten mittels des Dogmas widmet⁴²⁴. Hiermit meinte Barth namentlich Erik Peterson zu treffen, der in seinem Althaus-Aufsatz die "alte Dogmatik" als ein *theorein* von "Wesenheiten" bezeichnet hatte⁴²⁵. Barth sah in Gestalt dieser "Wesenheiten" eine "Welt der Götter und Halbgötter" in die christliche Verkündigung einfluten⁴²⁶. Auch nach dem Erscheinen des seiner Ansicht nach monologisierenden Kirchentraktats glaubte er Peterson auf seine Verantwortung gegenüber Kirche und Theologie, besonders aber auch gegenüber den Studenten aufmerksam machen zu müssen⁴²⁷.

Erik Peterson ließ diese Kritik nicht gelten. Über den seinem Theologietraktat gegenüber erhobenen Vorwurf eines müßigen, intellektuellen Spiels war er geradezu empört. Das Pochen auf einen "Nutzen" von Theologie wie überhaupt die Funktionalisierung von ursprünglich nicht funktionalen Kategorien war ihm als Charakteristikum bürgerlichen Denkens seit langem suspekt⁴²⁸: "Das was Barth eine aus dem Heidentum stammende Müßigkeit nennt, ist grade ein wahres Tun, während die von ihm geforderte Existenz und das aus diesem Existieren hervorgehende Tun Müßiggang ist. (...) Barth spricht von der Müßigkeit der Theologie wie ein Realschüler von der Müßigkeit, Latein und Griechisch auf dem Gymnasium zu lernen, redet. Barths Theologie bedeutet die

420 Vgl. Unterricht Bd. 1, 357 f.

421 Vgl. Christliche Dogmatik im Entwurf, 496.

422 Dieser Vorgang läßt sich *mutatis mutandis* übrigens auch in der spätmittelalterlichen Geschichte der katholischen Kirche beobachten, als die theologischen Fakultäten mit der Übernahme von Elementen einer Lehrjurisdiktion das an Bedeutung verlierende bischöfliche Lehramt vor Ort ersetzten, vgl. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses, a.a.O. 115 ff.

423 Kirche und Theologie, 678. Vgl. auch Unterricht Bd. 1, 23, wo Dogma und Dogmatik als "die durch die Legislative [das Wort Gottes] gewählte höchste juristische Behörde", als "kritische Instanz" über der christlichen Predigt bezeichnet werden. In der "Christlichen Dogmatik" wird dann die Dogmatik als "der von der Tat der reinen Lehre [die Predigt] nicht zu trennende Akt der Besinnung darauf, was reine Lehre ist", bestimmt (543), als "menschlicher Arzt", der Ratschläge zur Heilung "der kranken Predigt der Kirche anbietet" (548).

424 Vgl. Kirche und Theologie, 680 f.

425 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301; vgl. zum Hintergrund dieser etwas enigmatischen Formulierung oben S. 354. Die Ablehnung einer solchen Spielart "scholastischer" Theologie findet sich bei Barth allenthalben (vgl. z.B. Unterricht Bd. 1, 357) und dürfte jeweils unausgesprochen auch Peterson, den notorischen Zuschauer und Betrachter, meinen. Auch im ersten Band der Kirchlichen Dogmatik (I/1, 286) lehnt Barth das seiner Ansicht nach katholische Dogmatikverständnis - "Theorie als Theorie und um der Theorie willen" - ab und verweist als Beleg für eine solche Auffassung just auf den Althaus-Aufsatz des damals ja noch protestantischen Peterson.

426 Vgl. Kirche und Theologie, 681.

427 Vgl. Barth an Peterson, 25.10.1928.

428 Vgl. oben S. 153, 204 ff, 259, 544, 557.

Lehrpläne der Realschule zum Maßstab der Theologie zu machen."⁴²⁹ Auch seien die "Wesenheiten" keine Halbgötter; er meine damit Gott - der Geist und nicht Wille sei -, soweit er die Welt an sich partizipieren lasse⁴³⁰. Barth allerdings habe in der Rede von der Autorität der Kairos-Notwendigkeit nicht nur einen Halbgott, sondern einen Hauptgott in die Theologie eingeführt. Die Einbeziehung des "*hic et nunc*" als konstitutiven Faktor der Theologie fand Peterson "unmöglich", weil der hierbei vorausgesetzte abstrakte Zeitbegriff einer Linie gleichwertiger Punkte durch die eschatologische Offenbarung suspendiert worden sei⁴³¹. Er witterte in einer solchen am "*hic et nunc*" orientierten Konzeption von Theologie ein Korrelat zum Geist des kapitalistischen Zeitalters, das von der "Aktualität der Börse" bestimmt sei⁴³².

Bei Peterson sind gewiß Tendenzen festzustellen, die Theologie am liebsten dem Asketen vorzubehalten, der in seiner Zelle von allen zeitlichen Wirrungen befreit ist. Dennoch war er kein Vertreter einer welt- und menschenabgewandten, allein in einer Klausur dem intellektuellen Glasperlenspiel von Wesenserkenntnissen hingeebenen Geistesexistenz. Er hat Barth immer wieder versichert, daß er sich ja nicht "leichtsinnig exponiere"⁴³³. Auch aus dem Briefwechsel mit Harnack wird deutlich, daß sich Peterson aufgrund "tiefer Besorgnisse"⁴³⁴ um die Lage der evangelischen Kirche in die theologische Diskussion einschaltete. Diese Sorge betraf auch die politische Situation: Peterson wies Ende der 20er Jahre immer wieder auf die Gefahr hin, die der Verzicht auf eigenständige - auch dogmatische - Autorität und der Verlust der staatsunabhängigen kirchlichen Öffentlichkeit sowohl für die protestantischen Kirchen als auch für Deutschland mit sich bringen würde⁴³⁵. Man kann m.E. also keineswegs sagen, daß Peterson einer selbstgenügsamen, den "Zeichen der Zeit" gegenüber blinden Theologie das Wort geredet oder selbst eine solche Theologie getrieben hätte. Das gilt auch für die Verantwortung gegenüber den Studenten. Aber wahrscheinlich erst nach seiner Konversion und dem Verlust seines Lehrstuhls wurde Peterson deutlich, daß nicht nur die Studenten Anspruch auf einen verantwortungsvollen Professor haben, sondern daß der Theologe auch das Gegenüber von Zuhörern braucht. "Es ist schlimm, daß ich keine Zuhörer mehr habe", klagte er in einem Brief an Barth. "Das hemmt mich in meiner theologischen Entwicklung"⁴³⁶. Er sei dadurch, daß er "von der Lehrtätigkeit ferngehalten" werde, "auch geistig lahmgelegt". Er könne nicht "privatisieren"⁴³⁷. Er bekannte sich nun - nicht ohne polemischen Einschlag gegen die Zunftgenossen - ausdrücklich dazu, daß die Theologie ein "Charisma" sei⁴³⁸. Nimmt man diese Bestimmung, mit der natürlich nicht dem früher so be-

429 Notizen zur Antwort an Barth (vgl. ganz ähnlich das Urteil über Thomasius, oben S. 90 f.).

430 Ebd.

431 Vgl. Notizen zur Antwort an Barth und oben S. 556.

432 Vgl. eben diese Notizen. Peterson verwandte später in anderem Kontext selber diese Kategorie des "*hic et nunc*", vgl. oben S. 559, unten S. 790, 807.

433 An Barth, 23.10.1928.

434 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 302.

435 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 297, 300; Die Kirche, 425 f: "Die politischen und nationalen Folgen einer solchen Entwicklung für Deutschland sind nicht leicht zu unterschätzen." (426).

436 An Barth, 14.8.1932.

437 So an Thomas Michels, 10.10.1935.

438 Vgl. an Anselm Stolz, 1.9.1932: "Ich fürchte die *invidia clericalis*, speziell der kleinen Geister unter den Theologieprofessoren. Über letztere habe ich folgende Überlegungen angestellt: *Theologia ist ein charisma*. Gott geht mit den Charismen sparsam um. Er gießt nicht die Charismen in die theol. Fakultäten aus. Die Sparsamkeit Gottes in der Charismenspendung hat ihr Gegenstück in der Verschwendung, mit der er die heiligmachende Gnade spendet."

kämpften Pseudoprophetentum von Theologieprofessoren das Wort geredet werden soll, ernst, dann heißt das: Auch die Fähigkeit, ordentlich Theologie zu treiben, ist eine Gabe, die um der anderen willen, zur Auferbauung der Kirche verliehen ist.

Es ist Peterson im Laufe seiner Lehrtätigkeit immer deutlicher geworden - und Barth stimmte ihm darin zu einem guten Teil zu -, daß die Mißstände, die seiner Ansicht nach in der evangelischen Theologie zu beklagen waren, letztlich nicht dieser selbst anzulasten seien: "Das Übel sitzt nicht in der Theologie, sondern in der Kirche."⁴³⁹ Die Theologie ist grundlegend auf die Kirche verwiesen, und zwar sowohl auf die mit Autorität sprechende Kirche als auch auf die Kirche als Raum gelebten Glaubens und als Geheimnis. Peterson sah im Dogma der Kirche die Grundlage für Erkenntnis, Argumentation und Autorität der Theologie: Das Dogma sei die "fremde Stärke Christi", dessen der schwache Mensch bedürfe. Ein sich immer wieder deutlich artikulierendes kirchliches Lehramt ist demzufolge unabdingbar, um den Theologen auf die Grenzen seiner Arbeit aufmerksam zu machen. Eine selbstaufgelegte Anstrengung, die eigenen Leistungen angesichts der unbegreifbaren Subjektivität Gottes immer wieder dialektisch zu vernichten, ist, wie Peterson im ersten Teil des Theologietraktates ausgeführt hatte, längst nicht konkret genug, sondern kann umgekehrt sogar eine verborgene Form von Ungehorsam jenem Gott gegenüber sein, der sich in seiner Offenbarung verbindlich zu erkennen gegeben hat. Das apostolisch legitimierte Lehramt der Kirche übt jenes "Wächteramt an Wächtern" aus, das Barth für die Theologie bzw. die Dogmatik reklamieren wollte.

Peterson wußte wohl selbst, daß dieses "Wächteramt" die Entfaltung der Theologie gelegentlich auch einmal mehr hemmt als es wünschenswert wäre. Er hat das in einer Würdigung des Origenes ausgesprochen, der für ihn der Begründer der christlichen Theologie⁴⁴⁰ und "der größte Theologe der griechischen Kirche"⁴⁴¹ war. Die Kirche habe sich der Theologie des Origenes nur um den Preis einer geistigen Stagnation entledigen können⁴⁴². Eine wirkliche Auseinandersetzung und eine "von großen Gesichtspunkten aus" erfolgte Widerlegung des Alexandriners stünden bis heute (1927/28) noch aus⁴⁴³. Gerade im Schicksal des Origenes, den seine Kirche als Häretiker von sich gestoßen hatte, zeige sich nun aber auch besonders prägnant die Grenze, die der menschlichen Leistung auf dem Gebiet der Theologie wesensmäßig gezogen sei:

"Denn was will denn menschliche Größe auf dem Gebiete der theologischen Leistung besagen. Alles, was hoch ist, soll niedrig werden. Und sei es selbst Origenes oder Augustin - es muß niedrig werden vor der Herrlichkeit des Glaubens, den die Kirche bekennt. Der große Theologe ist immer der Gefahr der Häresie ausgesetzt; grade darin zeigt sich, daß Theologie doch nicht allein durch die menschliche Leistung bedingt ist, sondern auch durch den Glauben der Kirche, der ein Recht hat, die menschliche Leistung durchzustreichen. Oft vergehen Jahrhunderte, bis eine solche Zensur einsetzt, aber die theologischen Wahrheiten sind auch von der Art, daß es Jahrhunderte bedarf, um sie zu erfassen und wenn es nötig ist, auch zu korrigieren. So ist das Schicksal des Origenes denn exemplarisch; in ihm prägt sich aus Größe und Niedrigkeit alles dessen, was unter den Begriff der theologischen Leistung fällt."⁴⁴⁴

⁴³⁹ Peterson an Barth, 27.10.1932.

⁴⁴⁰ Vorlesung Dogmengeschichte, § 4, Ms S. 134.

⁴⁴¹ Ebd. 110.

⁴⁴² Vgl. 2. Vorlesung Alte Kirchengeschichte (WS 1924/25), § 8, Ms S. 170.

⁴⁴³ Vgl. Vorlesung Dogmengeschichte, Ms S. 134.

⁴⁴⁴ Dogmengeschichte, Ms S. 111 f.

Diese Äußerungen kommen bei Peterson nicht von einem unangefochtenen Standpunkt. In seiner Zeit als evangelischer Theologieprofessor hat er sich zwar gewünscht, der würdige Spruch einer legitimen Lehrinstanz möge ihm die Entscheidung über die eigene Stellung in der angestammten Kirche erleichtern⁴⁴⁵, doch an sich wollte er nicht gleich jeden theologischen Versuch als Objekt eines lehramtlichen Urteils sehen. Er war als Katholik durchaus nicht erpicht darauf, daß seine Schriften vom Papst "geradezu ex cathedra" rezensiert würden⁴⁴⁶. Die Gefahren der Theologie hat er gleichwohl - je länger, je mehr - auch an sich selber wahrgenommen: "Wie schwer ist es doch (...) sich im Bereich der Kirche zu bewegen, ohne häretisch zu werden."⁴⁴⁷

Der fast beispiellose Ruhm, zu dem Karl Barth als Theologe im Laufe der Jahre aufstieg, hatte für Peterson notwendig "etwas Irritierendes an sich"⁴⁴⁸. Die bedeutende Stellung Barths in der damaligen Kirche bestätigten ihm seinen früheren Verdacht über die Verschiebung von der lehramtlichen Autorität innerhalb des Protestantismus. In einer Besprechung der Festschrift, die zu Barths 50.Geburtstag erschienen war⁴⁴⁹, konstatierte er angesichts der Würdigung, die hier den Verdiensten Karl Barths zuteil wurde, "daß dem Theologieprofessor in den protestantischen Kirchen anscheinend die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes zufällt"⁴⁵⁰. Allerdings handele es sich hier nicht um ein ordentliches Lehramt, das Gehorsam fordern kann, sondern um eine Art von "charismatischem" Lehramt, dem sich zu unterwerfen oder zu verweigern jedem freistehe - man sieht, daß im Hintergrund dieser Ausführungen Petersons Unterscheidung von Kirchenrecht und heiligem (charismatischem) Recht steht⁴⁵¹. Das charismatische Lehramt des protestantischen Theologieprofessors, das an die Stelle des ordentlichen Lehramts der Kirche getreten sei, habe aber vage Einflußmöglichkeiten. "Wie kann man das Lehramt in der Kirche auf die 'Einfluß'-möglichkeit eines Theologieprofessors herabdrücken?" empört sich Peterson darüber⁴⁵². Das "charismatische Lehramt" des protestantischen Theologieprofessors besitzt in Petersons Sicht keinerlei integrative Kraft, vielmehr löse sich im Umfeld auch einer so bekannten Theologie wie derjenigen Barths das theologische Nachdenken wieder in eine Vielzahl heterogener Diskurse auf. Schlimmer noch: es komme zum "Zank, der im Gefolge der Einflußgewinnung eines Theologieprofessors entsteht", der aber nichts "mit der echten Scheidung zwischen Häresie und kirchlicher Lehre zu tun" habe, "die das ordentliche Lehramt der Kirche vornimmt". Letztlich hänge das - Peterson beruft sich jeweils auf Formulierungen in der Festschrift - mit dem reduzierten Kirchenbegriff und Sakramentsverständnis des Protestantismus zusammen. Gäbe es kein Lehramt, das verpflichtend entscheidet, und entfällt die Beheimatung "in der sakramentalen Welt (...), die sich der letzten intellektuellen Durchdringung entzieht", so konzentriere sich eben alles auf das Problem, was der einzelne Protestant jeweils von neuen Voraussetzungen aus ra-

445 Vgl. oben S. 212.

446 Vgl. Barth an Peterson, 2.1.1932: "Die Bitte (...) könnte dieselbe sein, die Sie, wie Sie mir erzählten, bei der Überreichung Ihrer Schriften an den Papst aussprechen wollten: Sie möchten Sie nicht geradezu ex cathedra rezensieren."

447 Peterson an Alois Dempf, 18.12.1957, hier im Blick auf Tertullian, aber auch sich selbst. Vgl. dazu die fast wörtliche Übereinstimmung mit den eben zitierten, viel früheren Aussagen über Origenes.

448 Undatierte Notizen über die Gestalt Karl Barths als Theologen, vermutlich aus später Zeit.

449 Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50.Geburtstag, München 1936, Titel der Besprechung: Karl Barth und die Problematik der protestantischen Theologie (1937), vgl. Bibl. Nr.108.

450 Ebd. 628.

451 Vgl. dazu oben S. 628 ff. Vgl. zum Phänomen eines charismatischen Wahrheitszeugnisses bei den Theologen in der Reformationszeit Seckler, *Schiefe Wände des Lehrhauses*, a.a.O. 118 ff.

452 Rez. Barth-Festschrift, a.a.O. 629.

tional unter Christentum verstehe. Auch Karl Barths Theologie und die seiner Anhänger sei darum nur *scheinbar* eine charismatische und prophetische - im Grunde ginge es auch hier sehr intellektuell um das richtige "Verständnis" des Christentums. Die Folge von einander gegenüberstehenden rationalen Entwürfen sei nun, daß jeweils einer über den anderen das Lehramt auszuüben versuche, somit "eine allgemeine Verketzerung" einsetze, oder aber die Rationalität in irgendeine Art von pietistischer Erlebnisfrömmigkeit oder in einen alle Gegensätze des Glaubens verharmlosenden Humanitarismus umschlage⁴⁵³. Immerhin könne der Katholik aus dem Studium protestantischer Theologie den Nutzen ziehen, "daß die Kenntnis des Irrtums die Wahrheit um so deutlicher werden [läßt], als der Katholik 'die Wahrheit' ja nicht als das Ergebnis seines eigenen Suchens um ein 'tieferes Verständnis' des Christentums hat, sondern aus der Gnade seiner Zugehörigkeit zu dem mystischen Leibe Christi"⁴⁵⁴.

In dieser scharfen Kritik, die sich weniger gegen die Person Barths als gegen die in der protestantischen Theologie waltende und jeden Theologen mit sich reißende Eigendynamik richtet, spiegelt sich zu einem guten Teil Petersons eigene Erfahrung aus den 20er Jahren, als Kollegen wie Hirsch und Althaus - verbündet mit Verlegern und Ministerialdirektoren - ihr eigenes Lehramt über den "katholisierenden" Peterson ausübten, jene "Qual", die der "einsame Kampf des armen einsamen Protestanten ohne Kirche, ein Professor gegen Professoren", ihm bereitet hatte⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Vgl. ebd.

⁴⁵⁴ Ebd. 630.

⁴⁵⁵ Anne Reinach in Erinnerung der damaligen Ereignisse an Peterson, 18. November (1945).

6. Die Dialektik in der Theologie

a) Peterson - Vernichter oder Verfechter einer dialektischen Theologie?

Im ersten Teil von "Was ist Theologie?" hatte Peterson seine Ablehnung einer "Theologie in Form der Dialektik"¹ damit begründet, daß Gott, der "über alle menschliche Dialektik erhaben ist"², mit seiner konkreten und erkennbaren Offenbarung, mit der Ankunft seines Sohnes im Fleisch, mit der undialektischen Erlösung des Menschen und mit seinem im Gericht am Jüngsten Tage konkret sichtbaren und undialektischen Ernst³ alles mythisch gefärbte dialektische Fragen nach der *Möglichkeit* dieser Ereignisse beendet habe. Die verführerisch formulierte dialektische Frage der Schlange im Paradies "Sollte Gott denn gesagt haben ...?" wird vom "Wahrlich, ich sage euch ..." Jesu Christi abgelöst. Dieser konkreten Rede Gottes in und durch sein menschengewordenes Wort entspreche nicht der scheinbar unübertreffliche Ernst des Dialektikers, sondern nur "das Punktum des Glaubens", zu dem wesentlich gehöre, daß er Gehorsam sei⁴. Im zweiten Teil der Streitschrift wird dann der ungehorsam fragenden "Theologie in Form der Dialektik" die auf dem Fundament des Dogmas gehorsam argumentierende Theologie entgegengestellt.

Diese zentrale Antithese Petersons gegen die "dialektische" Theologie ist nun in der Kritik ganz unterschiedlich verstanden und bewertet worden.

Die eine Gruppe von Rezensenten sieht in Peterson den Drachentöter *jeglicher* Dialektik in der Theologie. "Keine Dialektik!", so laute der Schlachtruf Petersons⁵. Dieser angebliche Übereifer in der Bekämpfung der Dialektik wird zumeist getadelt: "Es geht daraus hervor, daß Peterson in der Bekämpfung Barths (...) weit über das Ziel hinausschießt (...), indem er die Dialektik grundsätzlich aus der Theologie ausstoßen will"⁶. Peterson stelle "aller Dialektik die konkrete Offenbarung Gottes gegenüber, die die Dialektik zunichte macht (...). Trotzdem glaube ich nicht, daß man die dialektische Theologie aller Schattierungen in dieser Weise 'abtun' kann."⁷ Ein "mangelndes Verständnis für den wahren Charakter der Dialektik als einer durchaus ernststen Methode theologischer Besinnung" diagnostizierte auch Th.L. Haitjema⁸. Schließlich zeigte sich kürzlich auch M.Beintker der Ansicht, Peterson bestreite "kategorisch, daß die Dialektik in der Theologie eine Rolle spielen dürfe"⁹.

In der anderen Gruppe der Wortmeldungen kam man zu dem entgegengesetzten Ergebnis, in Petersons Arbeiten walte eine "dialektische Kühle"¹⁰. Peterson sei selbst "nicht minder dialektisch als Karl Barth"¹¹: "Im letzten Grund zieht dieser scharfe Kritiker doch an gleichem Strange wie K.Barth, und der Töter der Dialektik schwimmt fröhlich im dialektischen Fahrwasser."¹² Der Verfasser von "Was ist Theologie?" kämpfe offenbar nur deshalb gegen die Dialektik, "weil er selbst in den Schuhen einer manierten Dialektik steckt", und habe als Erbe Kierkegaards eine "Vorliebe für Paradoxalien und Geistreicheleien", konstatierte Spieß¹³. Forget meinte den Leser

1 Was ist Theologie?, 15.

2 Ebd. 13.

3 Vgl. diese verschiedenen Gesichtspunkte ebd. 13 ff.

4 Vgl. ebd. 14.

5 Rez. Was ist Theologie? in: Theologie der Gegenwart 19 (1926), 44.

6 Rez. Was ist Theologie? in: Kirche und Welt 1926, 21.

7 Rez. Was ist Theologie? von C.Schneider, in: Christentum und Wissenschaft, Oktober 1925, 454.

8 Karl Barths "Kritische Theologie", a.a.O. 130.

9 Dialektik, a.a.O. 132.

10 Vgl. Staudte, Rheinischer Protestantismus, a.a.O. 44 f.

11 Rez. Neue Zürcher Zeitung, 6.3.1927.

12 Rez. W.K., in: Basler Nachrichten.

13 Divus Thomas 4 (1926), 97.

warnen zu müssen vor dieser von Peterson dargebotenen "auserlesenen Blüte, der Quintessenz kantischer und hegelscher Dialektik"¹⁴.

Das Mißtrauen einiger Rezensenten, unter dem "archaischen Kirchengewand" (Barth)¹⁵ des Dogmenverteidigers verberge sich doch nichts weiter als ein Dialektiker, wurde zum einen Teil von den geschliffenen und gegeneinandergesetzten Bestimmungen des zweiten Teils des Traktats hervorgerufen. Deneffe hegte beispielsweise gegen die Formulierung Petersons, die Schrift *sei* nicht Gottes Wort, weil das nur der Logos Gottes *sein* könne!¹⁶, das Bedenken, hier werde nur mit einem doppelsinnigen Ausdruck "gespielt"¹⁷. Zum anderen Teil stießen sich diese Kritiker an Petersons Erwartung, erst durch das Dogma werde "die Theologie aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften, gelöst"¹⁸. G. van der Leeuw meinte, Peterson spreche von den Geisteswissenschaften wie "von fernen Verwandten, die etwas auf dem Kerbholz haben", und letztlich müsse man seine Schrift "als eine allermerkwürdigste Flucht aus der Wissenschaft" betrachten¹⁹. Vor allem den Katholiken unter den Rezensenten gefiel diese Scheidung von Theologie und Geisteswissenschaften gar nicht, argwöhnten sie doch, damit werde auch die Philosophie (es dürfte dabei die traditionelle Metaphysik gemeint sein) aus der Theologie verabschiedet. E. Spieß kam zum Schluß, die Philosophie habe nach Peterson offensichtlich der Theologie "gar nichts zu sagen und zu bieten"; Peterson sei darum als "ein ganz radikaler Fideist" zu betrachten²⁰. Gegen diese Loslösung der Theologie aus den Geisteswissenschaften stellte auch Deneffe seine Behauptung: "Es gibt eine gesunde Philosophie. Und ohne sie kommt die Theologie bei ihrem Argumentieren nicht zurecht."²¹

Die Widersprüche in der Beurteilung von Petersons Stellung zur Dialektik und zur Philosophie lassen sich zum Teil schon durch genaues Lesen mildern. So hatte Peterson unter den Beispielen der befehdeten "Geisteswissenschaften" zwar die *Lebensphilosophie* aufgezählt²² und zuvor schon jede Verknüpfung zwischen der Dogmatik und dem "Idealismus der klassischen deutschen Philosophie" abgelehnt²³, aber keineswegs generell "die Philosophie" aus der Theologie hinausgewiesen. In seinen Aufsätzen zur Mystik und seiner Althaus-Kritik hatte manchen Kritiker umgekehrt die hier zum Ausdruck kommende Metaphysikfreundlichkeit befremdet²⁴. Wenn sich in "Was ist Theologie?" auch einige generell formulierte Verurteilungen "der Dialektik" finden und man nach einer positiven Würdigung dialektischen Denkens in dieser Streitschrift vergeblich sucht, so wird der Passus der Kritik doch eingeleitet mit der Einschränkung, der Befund beziehe sich auf

¹⁴ Ephemerides Theologicae Lovanienses 3 (1926), 64.

¹⁵ Kirche und Theologie, 681.

¹⁶ Vgl. Was ist Theologie?, 24 f.

¹⁷ Vgl. Scholastik 1 (1926), 446.

¹⁸ Was ist Theologie?, 32. Eine schöne Parallele zu dieser Formulierung Petersons bietet übrigens Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert Bd. I, Hamburg 1975, 346: "Wie war es möglich, daß ihr [der Theologie des 19. Jahrhunderts] ganzes Sinnen und Trachten darauf ausging, unter den schützenden Flügeln der sogenannten Geisteswissenschaft ein bescheidenes Obdach zu finden?" (Hervorhebung von mir).

¹⁹ Was ist Theologie?, a.a.O. 731, 735.

²⁰ Spieß, in: Divus Thomas, a.a.O. 96.

²¹ Scholastik, a.a.O.

²² Vgl. Was ist Theologie?, 32.

²³ Vgl. ebd. 17.

²⁴ Vgl. oben S. 426 ff.

"diese Form von Dialektik"²⁵. Damit ist nur jene Spielart des dialektischen Fragens gemeint, die vom abstrakten Gegensatz zwischen Gott und Mensch "überhaupt" bewegt wird.

Die Vorstellung, Peterson habe um 1925 für die Entfernung "aller Dialektik" aus der Theologie plädiert, verliert erst recht jeden Anhalt, wenn man sieht, daß in den Aufsätzen zur Mystik und in der Althaus-Kritik, die "Was ist Theologie?" unmittelbar vorausgingen bzw. folgten, der Begriff "dialektisch" nicht nur zur Kennzeichnung gegnerischer Positionen gebraucht wird, sondern ebenso zur Beschreibung des eigenen Ansatzes. "Peterson schlägt eine *dialektische* Behandlung des Themas [der Mystik] vor, ohne indes zu sagen, was er unter diesem beliebten Modewort versteht", vermerkte dazu ein Kritiker²⁶. Peterson verdeutlichte sein Verständnis von Dialektik nirgends in Form einer klaren Definition, doch wird es möglich sein, sich seiner Vorstellung zu nähern durch eine Betrachtung jener Zusammenhänge, die er als "dialektische" bezeichnete. Im Verlauf dieser Untersuchung sind wir schon häufiger auf die Bedeutung der dialektischen Denkform bei Peterson gestoßen²⁷. Im Verlauf dieses Kapitels soll nun eine systematische Einordnung dieser einzelnen Beobachtungen versucht werden. Dabei wird auch der Unterschied deutlich zu jener Form von Dialektik, die das Denken Barths Anfang der 20er Jahre kennzeichnete.

b) Petersons Kritik an der Dialektik Barths

"Da es verschiedene Arten von Gegensätzen gibt, gibt es auch verschiedene Arten von Dialektik."²⁸ Zur dialektischen Aussageform greift ein Denker dann, wenn die Wirklichkeit, die er zu erfassen sucht, von Gegensätzen gekennzeichnet ist, sei es, daß sie zueinander in der Abfolge einer dialektischen Bewegung stehen, sei es, daß der Gegensatz ein statischer d.h. paradoxaler ist. Auf die Vielfalt des Begriffs und seiner Anwendung im Verlauf der Philosophie- und Theologiegeschichte kann hier nicht eingegangen werden. Lediglich auf die für die Auseinandersetzung um die "dialektische" Theologie nicht unwichtige Differenzierung zwischen der Dialektik als "Strukturmoment der Wirklichkeit" selbst und der "Dialektik" als "Strukturprinzip von Aussagen" über die Wirklichkeit²⁹ sei hier vorläufig hingewiesen.

Karl Barth hat 1928 geschrieben, die "Dialektische" Theologie sei "nicht in einer Begriffsküche, sondern in einem fast wütenden Ansturm auf die Ethik und das Lebensgefühl der älteren Generation geboren worden"³⁰. Dieser polemische Akzent war zweifellos vorhanden, allerdings ist von den Interpreten wiederholt herausgearbeitet worden, daß Barth um 1922 das "Dialektische" der Ausdrucksweise durchaus in der ontischen Verfaßtheit

25 Vgl. Was ist Theologie?, 13 (Hervorhebung von mir).

26 Rez. des Aufsatzes "Zur Theorie der Mystik", in: Die Theologie der Gegenwart 19 (1925/26), 49. In der Darstellung von Petersons Mystik-Verständnis (vgl. Kap. VIII) wurde dieser Frage schon nachgegangen.

27 Vgl. dazu die Nachweise unter dem Stichwort "Dialektik" im Sachregister.

28 G.E. Müller, Dialektische Philosophie. Eine Einführung in das Wesen der Gegensätze, München 1974 (= UTB 50), 11. Vgl. auch Beintker, Dialektik, a.a.O. 22, sowie R.Heiß, Wesen und Formen der Dialektik, Köln 1959; L.Pinomaa, Art. Dialektik V, in: Hist.Wörterbuch der Philosophie Bd.2 (1972), Sp.224-226 (vgl. hier auch den gesamten, von verschiedenen Autoren verfaßten Artikel 164-226).

29 Vgl. W.Harle, Art. Dialektische Theologie, in: TRE Bd.8 (1981), 683-696; 694.

30 Barth an Thurneysen, 3.7.1928, Briefe II, 589.

der Glaubenswirklichkeit begründet sah³¹. Hans Urs von Balthasar hat in der hinter der dialektischen Rede stehenden Realdialektik zwischen einem statischen und einem dynamischen Aspekt unterschieden³². Das statische Moment liege in der Betonung des "unendlichen qualitativen Unterschieds" zwischen Gott und Mensch. Das dynamische finde sich im den Menschen rechtfertigenden Schritt Gottes vom Nein zum Ja bzw. vom Gericht zur Gnade³³, ein fortwährender Übergang, dem auf seiten des gerechtfertigten Menschen dessen Verfaßtheit als "simul iustus et peccator" entspreche. Diese Formel hat Barths Römerbrief II bekanntlich tief bestimmt³⁴. Beide Aspekte dieser Dialektik, der statische und der dynamische, hängen insofern zusammen, als der Mensch, der sich in unendlicher qualitativer Differenz zu Gott befindet, für Barth immer auch Sünder ist - "Kreatursein fällt zusammen mit Schuldigsein"³⁵ - und diese Differenz solchermaßen alles andere als den Charakter einer statischen Gegenübersetzung trägt.

Erik Peterson kritisierte, wenn auch nicht pauschal, *beide* Aspekte der Barthschen Dialektik. Dieser Feststellung steht nicht die Beobachtung entgegen, daß er ebenfalls Anfang der 20er Jahre als Schüler Kierkegaards den Grundsatz des qualitativen Unterschieds "Gott ist Gott, und Mensch ist Mensch" kräftig betonte. In den Tagebüchern finden sich sogar Anzeichen dafür, daß Peterson in den Jahren vor 1920 diesen Gegensatz zwischen Gott und Mensch zu einem gegenseitigen radikalen Vernichtungskrieg zwischen Gott und (sündigem) Menschen verschärfen konnte: "Der Mensch will den Untergang Gottes (Kreuz Christi) und Gott will den Untergang des Menschen (Tod, Eschatologie)"³⁶. Sehr ähnlich schrieb Barth wenige Jahre später: "Wir stehen schon auf der Grenze (...) zwischen dem tiefen Gefallensein des Menschen, das die Verneinung Gottes bedeutet, und der Gerechtigkeit Gottes, die die Verneinung des Menschen bedeutet."³⁷ Doch wenn auch Peterson an der zwischen Gott und Mensch bestehenden Diastase als kritischem Moment gegen alle unmittelbare Annäherung des Menschen an Gott weiter festhielt, so lehnte er es doch ab, diesen Widerspruch bzw. den Satz "Gott ist Gott und Mensch ist Mensch" zum Grund-Satz der Theologie zu nehmen, da dieser Satz "in sich notwendig die Inkarnation ausschließt"³⁸. Wird aber akzeptiert, daß Gott Mensch geworden ist, so impliziert das zugleich im Sinne des "admirabile commercium", daß auch der Mensch nicht auf seinen Platz gebannt ist. Peterson schrieb in diesem Sinne im Aufsatz über den Lobgesang der Engel gegen die Dialektische Theologie, daß "der verlorene Sohn, als er in der Gosse lag, nicht nur zu Sternen sah und erkannte, daß Sterne immer Sterne sind, der Mensch aber sich ewig von den Trebern nähren"³⁹ wird, die die Säue essen", sondern sich zu seinem Vater auf den Weg machte⁴⁰.

Konsequenterweise mußte Peterson auch das zweite Moment der Barthschen Dialektik, das sich auf die Rechtfertigung bezieht, ablehnen. Barth hat damals zwar im Blick auf das Heilshandeln Gottes betont, daß der Übergang vom Nein zum Ja unumkehrbar sei, daß

31 Vgl. dazu z.B. *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 31 f; *van der Kooi*, Anfängliche Theologie, a.a.O. 137.

32 Vgl. *Balthasar*, Barth, a.a.O. 90 f.

33 Ähnlich auch die beiden Aspekte bei *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 32 ff.

34 Vgl. dazu *Beintker*, ebd. 216 ff.

35 *Balthasar*, Barth, a.a.O. 77. Vgl. auch *Barth*, Der Christ in der Gesellschaft (1920), a.a.O. 66: "Die Kreatürlichkeit und die Offenbarung der Söhne Gottes schließen sich gegenseitig aus."

36 Tagebucheintragung, 27.5.1918.

37 Römerbrief II, 124.

38 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 3, 14 f, Ms S. 196 b, gegen Gogarten.

39 Im Original der Druckfehler "nähern".

40 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 148.

sich Gottes Ja und Nein also nicht im Verhältnis einer gleichmäßig ausschlagenden Pendelbewegung zueinander befinden. Andererseits hielt er jedoch daran fest, daß auch für den gerechtfertigten Menschen in der Anschaulichkeit weiter gelte, tiefer im Nein als im Ja zu stehen⁴¹. So kommt es dann doch im Römerbrief II in einer Zuspitzung der forensisch verstandenen Rechtfertigungslehre zu Formulierungen, nach denen der Mensch ganz und gleichzeitig *iustus* und *peccator* ist, wobei der *iustus* ganz in die eschatologische Unanschaulichkeit Gottes hinein verschlungen wird⁴².

Hier hat Peterson als erklärter Gegner eines deklaratorischen und forensischen Rechtfertigungsverständnisses ein ganz entschiedenes Veto eingelegt. Die Gerechtigkeit, die uns geschenkt werde, sei "nicht das Produkt eines dialektischen Vorgangs", sie sei "nicht das Ergebnis dessen, daß Gott eines Tages auf den paradoxen Einfall verfiel und sich sagte, warum soll man denn immer den Gerechten ihre Rechtfertigung verleihen, geben wir sie fortan nur noch dem Ungerechten". Wir seien "nicht um einer Paradoxie Gottes willen" gerechtfertigt worden, sondern "weil wir auf Christus getauft sind und weil Christus um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist"⁴³. Wir *sind* also gerechtfertigt: "Das ist völlig undialektisch gemeint."⁴⁴ "Wir *haben* also - in einem ganz undialektischen Sinne - die Gerechtigkeit und das Leben Christi. Durch die zweite Ankunft Christi wird dieses *Haben* der Gerechtigkeit und des Lebens nicht wieder dialektisch in Frage gestellt, sondern als 'Haben' nur offenbar und zur Vollendung geführt"⁴⁵. Rechtfertigung wird dabei von Peterson verstanden als Empfang der Gerechtigkeit (in der Taufe), die nicht "ein von Gott an den einzelnen Menschen gerichtetes Urteil, sondern (...) eine an Christus Jesus gebundene und zwar unauflöslich und wesentlich geknüpfte *charis kai dorea*" sei⁴⁶.

Das heißt nun gerade nicht, daß aus dem Leben des Gerechtfertigten alle Dialektik verschwunden sei. Im Gegenteil, sie hebt dann, in der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft, erst richtig d.h. in verschiedenen, konkreten Verhältnissen an - beispielsweise im Verhältnis von Glaube und Werken. Luther habe mit der Hinzufügung jenes "allein" in Röm 3,28 die das Leben des Christen kennzeichnende Dialektik von Glaube und Werken zerstört⁴⁷. Er habe nicht erkannt, daß sich der Gegensatz zwischen Glauben und Gesetzeserfüllung gar nicht auf ein- und denselben

41 Vgl. mit den entsprechenden Belegstellen Härle, Art. Dialektische Theologie, a.a.O. 688.

42 Vgl. dazu Beintker, Dialektik, a.a.O. 221 f.

43 Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 15,16, Ms S. 284. Peterson meint im folgenden, solche dialektisch-paradoxalen Interpretationen der Rechtfertigung - es fällt der Name Karl Holls - erfreuten sich darum bei den zeitgenössischen Theologen so großer Zustimmung, weil man damit "das Kernstück der reformatorischen Lehre gerettet hatte und dabei doch alle heiklen Fragen der Christologie und des Lebens Jesu umgangen hatte".

44 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,10.

45 Ebd. zu Röm 5,12. Vgl. zum Bezug dieser Aussage auf die reformatorische Position oben S. 564.

46 Ebd. zu Röm 5,17. "Wenn die Rechtfertigung ein Urteil Gottes über menschliche Qualitäten resp. nicht vorhandene Qualitäten wäre, dann wäre die Frage: wann ist der Mensch gerechtfertigt? nicht bedeutungsvoll. Dann könnte man nur sagen: immer und doch nie (...). Gott [aber] fällt keine Urteile wie ein Professor. Wenn ein Professor Urteile fällt, dann passiert auch nichts. Aber dafür ist er eben Professor. Wenn Gott aber Zorn oder Huld walten läßt, dann geschieht auch was, dafür ist er Gott. Man versteht die Rechtfertigung so lange nicht, als man nicht begriffen hat, daß in ihr ein realer Vollzug vorliegt." Vgl. weiter 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,21, Ms S. 109: "Die *dikaioσύνη theou* ist also sowohl eine Gerechtigkeit, die der an Christus Glaubende realiter hat, als auch eine Gerechtigkeit, die ihn vor Gott gerecht macht, durch die er vor Gott gerecht gilt. Sein und Geltung fällt hier keineswegs auseinander, sondern im Gegenteil zusammen."

47 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,28, Ms S. 132 ff. In der 1. Fassung der Vorlesung findet sich schon dieselbe Interpretation. In der Thomas-Vorlesung (11. Vorlesung) sieht Peterson in der Spannung der Begriffe Gnade und Gericht die für Luther zentrale Dialektik.

Ebene abspiele, sondern von der Unterscheidung zweier Äonen her zu begreifen sei⁴⁸. Die Werke des Gesetzes sind nach Paulus, so wie Peterson ihn hier interpretiert, zwar ausgeschlossen als Mittel und Grund des Gnadenanfangs, keineswegs aber als Folge der einmal geschehenen Rechtfertigung⁴⁹. Vielmehr werde es jetzt, nach der Ankunft Christi und der Vergebung der Sünden, mit den Werken erst ernst bzw. Gott nehme sie wieder ernst⁵⁰. Die Berechtigung zu dieser Auffassung entnahm Peterson Röm 2,1-11, wo Paulus - und hier rede er *nicht* hypothetisch-eristisch - allen Menschen, wenn auch unter Beibehaltung der kategorialen Unterscheidung von Juden und Heiden, das letzte Gericht nach den Taten ankündigt⁵¹. Im Hinblick auf die Enthüllung des Zornes Gottes im letzten Gericht schlug Peterson übrigens die Taste des "Gott ist Gott" einige Male kräftig an, könne doch der Mensch nicht in der Weise mit Gott zeitlos eignenden charakterlichen Eigenschaften wie etwa seiner Güte rechnen, wie es unter Menschen möglich sei⁵². Petersons antiprotestantischer Akzentuierung der Aussagen des Römerbriefes über das Verhältnis von Sünde und Gnade entspricht die Sichtweise von Gnade und Verdienst, die er anhand diesbezüglicher seiner Ansicht nach dialektisch zu verstehender Ausführungen des hl. Thomas erläutert: "Er [Thomas] weiß, daß der Begriff der Gnade nicht nur den des Verdienstes ausschließt, sondern daß es auch darum Verdienst gibt, weil es Gnade gibt."⁵³

Voraussetzung dieser höchst konkreten und unbequemen Dialektik von Rechtfertigung und nun gerade geforderten "Werken" ist aber, wie gesagt, daß das "Haben" der Gerechtigkeit Jesu Christi selbst nicht dialektisch in Frage gestellt wird und sich der Christ nicht als Schwellenexistenz im ständigen Übergang, sondern von seinem neuen Ort im Äon Jesu Christi her versteht.

"Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum." Dieses Ambrosius-Zitat, das Peterson, wie gezeigt wurde, wahrscheinlich aus einer Schrift Theodor Haeckers in seine eigene Streitschrift übernommen hat⁵⁴, nahm Barth 1925 mit einem "Sehr wohl!" entgegen⁵⁵. Sieben Jahre später übrigens erhob er in den Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik mit diesem Ambrosius-Zitat eine Warnung vor der Selbstüberschätzung *aller* Theologie gegenüber der kirchlichen Verkündigung⁵⁶. Die Argumentation Barths über die Reichweite der Dialektik in der Theologie in "Kirche und Theologie" von 1925 zeigt bereits, daß er sich damals von der dialektischen Front um eine entscheidende Etappe zurückgezogen hatte, insofern er es nun als eine Selbstverständlichkeit betrachtete, daß *Gottes* Tun selbst nicht dialektisch sei und seine Offenbarung auch kein Paradox

48 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,28, Ms S. 133.

49 Vgl. 1. Vorlesung Römerbrief zum nämlichen Vers 3,28.

50 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,28, Ms S. 133.

51 Vgl. ebd. zu Röm 2,5 ff, Ms S. 69 ff. "Vs. 9 und 10 zeigt deutlich, daß sich die Ausführungen bei Paulus an den Juden in erster Linie, aber dann auch an den Heiden richten, kurz an dieselbe Gruppe von Menschen, denen auch die Botschaft von der Thronbesteigung Christi überbracht wird, also der [bzw. an die Menschengruppe] der Kirche" (Ms S. 71). "Das Gericht ist - und das kann nicht nachdrücklich genug betont werden - ein Gericht über die Werke: Über die guten Werke und die bösen Werke. Ein Gericht über Gesinnungen abhalten, hat keinen Sinn. (...) Die Werke gehören zum *euaggelion* und das Gericht gehört zum *euaggelion*. Wo die Werke und das Gericht aus dem *euaggelion* entfernt sind, da ist das *euaggelion* nicht mehr die frohe Botschaft von der Thronbesteigung Christi, die Kunde von dem Ende eines alten und dem Beginn eines neuen Äons, sondern nur noch der Trost in der privaten Anfechtung des Herzens." (78 f).

52 Vgl. ebd. Ms S. 69 ff.

53 Vorlesung Thomas von Aquin, 11. Vorlesung.

54 Vgl. zur Bedeutung dieses Satzes aus De fide. Ad Gratianum Augustum 1,5,42 (= CSEL 78 [1962], hg. O. Faller) für die Konvertiten Newman, Haecker, Peterson und später Schlier vgl. oben S. 110, 235. Bei Peterson in Was ist Theologie?, 14.

55 Kirche und Theologie, 670.

56 Vgl. Kirchliche Dogmatik I/1, 89.

darstelle⁵⁷. Wenige Jahre zuvor hatte er das aber durchaus noch so behauptet⁵⁸. Peterson, dem unserer wiederholten Beobachtung zufolge offensichtlich schon vor dem Losbrechen der Dialektischen Theologie ihre Grundpositionen einige Zeit durchaus eigen waren, hatte es übrigens ebenfalls getan⁵⁹. Allerdings betonte er trotz dieser ausgeprägten Tendenz zum Paradoxalen und Irrationalen in der gleichen Zeit immer wieder einmal auch die Berechtigung der theoretischen Vernunft in der Theologie⁶⁰ oder vermutete, daß der Herr "die Tatsache einer natürlichen Logik neben der Tatsache, daß er für uns gestorben und auferstanden ist, nicht für ein Attentat auf seine Göttlichkeit" halten würde⁶¹. In seiner Zeit als Dozent in Göttingen hat sich diese zweite Richtung, die der Vernunft in der Theologie Heimatrecht gewährt, immer stärker bei Peterson durchgesetzt. Er brachte diese Einsicht nun wiederum dem noch in seiner diastatischen Dialektik befangenen Karl Barth gegenüber zur Geltung, bei dem seiner Ansicht nach das Paradox als "Surrogat der Offenbarung"⁶² fungiere.

Ein deutliches Anzeichen für Barths Sinneswandel im Blick auf den Stellenwert der Dialektik in der Theologie sind jene Anführungszeichen, in die er in seiner Antwort auf die Kritik Petersons 1926 das Wörtchen "dialektisch" setzte⁶³. Jetzt verteidigte er nur noch die dialektische Verfaßtheit der Theologie als menschlicher Rede vom an und für sich undialektisch handelnden und sich offenbarenden Gott⁶⁴. Damit dürfte kaum die dialektische Struktur der Vorträge aus seiner eigentlich "dialektischen Phase" mit ihrem ruhelosen Pendeln zwischen Affirmation und Negation aufrechterhalten sein. Immerhin stimmen die Vorträge "Kirche und Theologie" (1926) und "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1922) noch in der Annahme überein, daß das "dialektische" Reden des Theologen das Freibleiben jener Mitte gewährleiste, "wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre", aber nur von Gott gesprochen werden könne⁶⁵. Auch Rudolf Bultmann wählte in seiner Verteidigung der Dialektischen Theologie den Zugangsweg einer Deutung der Dialektik über das *dialogesthai* des Gesprächs, dessen Bewegung zwischen den in sich selbst unzureichenden Aussagen auf eine "unanschauliche Mitte" verweise⁶⁶.

57 Vgl. Kirche und Theologie, 669. Vgl. auch Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert Bd.1, 349: "Die Dialektik, in der wir selbst existieren, eine Methode, die wir jederzeit selbst zu handhaben vermögen, ist jedenfalls nicht die reale Dialektik der Gnade."

58 Vgl. zum Paradox z.B. Römerbrief II: 5,6,80,87,137,143,306; vgl. dazu Beintker, Dialektik, a.a.O.81 ff. Zum Wandel in Barths Verständnis der Dialektik, den "Kirche und Theologie" anzeigt, vgl. Beintker, ebd. 137; Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie, a.a.O. 143 f.

59 So in der Vorlesung zur Religionsgeschichte des Hellenismus (WS 1920/21), 10. und 11. Vorlesung (im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Plotin). Peterson bezeichnete hier das Paradox in Treue zu seinem Lehrer Kierkegaard noch als "eigentümliche christliche Kategorie" (11.Vorlesung) und pries den "Irrationalismus jenes Paradoxon, daß Gott in der Zeit Mensch geworden ist" (10.Vorlesung). In den 4 1/2 Jahren, die ins Land gingen bis zu jenen Passagen von "Was ist Theologie?", in denen die Theorie des Paradoxons mit der mythischen Dialektik Kierkegaards in wesensmäßigen Zusammenhang gebracht (vgl. 16) und das Paradox als das "Surrogat der Offenbarung" bezeichnet wird (vgl. 36 Anm.9), hat sich hier also auch bei Peterson Entscheidendes geändert. Es versteht sich, daß die entsprechenden Aussagen der Religionsgeschichtsvorlesung bei späterer Wiederverwendung des Manuskriptes alle vielfach korrigiert und dann ganz gestrichen wurden.

60 Vgl. Tagebucheintragung, 31.1.1919 (aus einem Brief an Albers).

61 Tagebucheintragung, 22.3.1921 (aus einem Brief an Schmitz).

62 Was ist Theologie?, 36 Anm.9.

63 Vgl. z.B. Kirche und Theologie, 661 (mit der Entschuldigung 'sit venia verbo'); 673. Vgl. auch Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie, a.a.O. 133.

64 Vgl. Kirche und Theologie, 669 ff.

65 Vgl. ebd. 679; Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 171.

66 Vgl. Die Frage der "dialektischen" Theologie, 72 ff (bes. 74).

Diese Dialektik als theologische Redeform hat Peterson nicht minder abgelehnt als eine dialektische Auffassung vom göttlichen Heilshandeln an sich. Gottes Existenz sei nicht etwas, "worauf man gerade noch mit einer Geste hinweisen kann - mit einer Bewegung der Hand, die auf nichts Bestimmtes verwiese"⁶⁷. Man zeuge nicht vom Letzten des Glaubens, indem "man in unaufhörlicher Dialektik alle Aussagen wieder aufhebt"⁶⁸. Wenn Theologie nur die Aufgabe habe, auf Christus "hinzuwiesen", heißt es in einer Notiz zu "Was ist Theologie?", werde sie zum schlechten Demonstrationsunterricht degradiert: "Denn hinweisen auf das Unanschauliche ist, wie wenn man mit einem Stock auf den Phythagoräischen Lehrsatz hinweisen wollte." Schließlich sei es unmöglich, die Wahrheit als ein ewiges Gespräch zu bezeichnen, das um die unanschauliche Mitte kreise, denn "das heißt eben leugnen, daß die Wahrheit Fleisch geworden ist und das heißt annehmen, daß die Wahrheit Produktionsgegenstand ist". Ihn erinnerte "die Eintönigkeit der Barth'schen Theologie (...) lebhaft an die Bestrebungen zur Typisierung in der Industrie"⁶⁹. Das Mechanische, ja geradezu Maschinelle, das nach seinem Empfinden dem Dialektischen der protestantischen Theologie in seinen vielfältigen Schattierungen eignete, war ihm zutiefst suspekt. Stets werde, so kann man diesen Eindruck zusammenfassen, dem theologischen Denken ein abstraktes Prinzip eingespeist, das dann den dialektischen Denkprozeß in Gang setzt und selbsttätig ablaufen läßt. So fand Peterson beispielsweise, daß in Luthers "sola fide" die durch die Forderung der Werke hervorgerufene Unruhe "durch ein Prinzip gebannt und der Mechanismus eines geschlossenen Rechtfertigungsbetriebes in Gang gebracht [wird], der nur ab und zu unterbrochen wird von jenen pietistischen Konvulsionen, die das notwendig Mechanische des Rechtfertigungsvorganges durch begleitende innere Vorgänge zu beleben suchen"⁷⁰. Ebenso warf er Paul Althaus, der "seine Aussagen über dogmatische Formulierungen in dieser dialektischen Form zu machen [suche], die wir aus der neueren Theologie her kennen", vor, daß dessen undialektisch abstrahierter, isolierter und verabsolutierter Glaubensbegriff als "Motor" erhalten müsse, "der dieses ganze Spiel der Dialektik in Bewegung setzt"⁷¹. Nicht minder störte Peterson an der Dialektik der Dialektischen Theologie die Abstraktheit eines schematisierten Denkens, das mit den verabsolutierten Größen des "Prinzips" oder des "Paradoxes" arbeite⁷². Er fürchtete, daß alle Wirklichkeit des Glaubens durch solche Schemata ausgelöscht werde: "Das heißt nicht glauben, sich durch die

67 Vorlesung Thomas von Aquin, 7. Vorlesung. Damit ist gewiß Karl Barth gemeint, der beispielsweise in seinem Römerbrief II sagte, es solle nicht sein, "daß wir *dafür* [die unanschauliche Mitte] Worte und Begriffe haben, weil es sonst nicht das wäre! Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß alle Wegweiser eben *dorthin* zeigen, und brechen ab" (311). Vgl. zur Kategorie des "Hinweises" in Barths dialektischer Phase *Ruschke*, *Diastase*theologie, a.a.O. 69 ff.

68 Lobgesang der Engel, 153 (Die entsprechenden Formulierungen finden sich auch in der Mystik-Vorlesung).

69 Notizen Antwort an Barth.

70 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 3,28, Ms S. 135.

71 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 295 f.

72 Vgl. 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 8,12: "Eine andere in der Gegenwart beliebte Deutung [neben der mit dem Begriff des 'Prinzips' operierenden] arbeitet mit dem Schema der Paradoxie. Danach solle Paulus an solchen Stellen sagen, ihr seid frei und ihr seid *nicht* frei. (...) Die Paradoxie geht davon aus, daß in einem Satz eine Aussage vorliegt, die im nächsten Satz aufgehoben wird. Aber daß wir mit Christus z.B. in der Taufe gestorben sind, das ist kein Satz, so wenig wie das Kreuz ein 'Satz' ist. (Nur aus einer vollkommen intellektualistisch verdorbenen Anschauungswelt heraus kann man zu der Feststellung gelangen, es handle sich hier entweder um eine prinzipielle oder eine paradoxe Erörterung bei Paulus.) Nur weil man nicht weiß, was Sakrament ist, versteht man auch nicht den Sinn und die Fundierung der paulinischen Paränese." (Eingeklammelter Satz ist gestrichen).

Dialektik in eine Welt treiben zu lassen, wo es kein Sein mehr gibt, wo alles Anschauliche beseitigt und alle Grenzen aufgelöst sind."⁷³

Die Briefe an Thurneysen lassen erkennen, daß auch Barth das "Mechanische" an seinen dialektischen Vorträgen und Interpretationen empfand und bald leid wurde. Von der "Mechanik" seiner Römerbriefauslegung sprach er ganz explizit⁷⁴ und nahm im Blick auf seine bevorstehende Göttinger Lehrtätigkeit besorgt zur Kenntnis, daß in Deutschland die Mitleser des entstehenden Kommentars "bereits leise zu seufzen beginnen über die Monotonie dieser dialektischen Übungen"⁷⁵. Mit Widerwillen dachte er alsdann an die vielen "Winkel und Nester", in denen man einen Vortrag von ihm begehrte, "wo es nur so surrt (...) von Ja und Nein, Dialektik, Auferstehung, Gott ist Gott und wie das Zeug alles heißt, das (...) auch ich bald nicht mehr hören mag"⁷⁶. Es drängte noch "gestaltlos" in ihm "etwas zum Hinausstoßen über die bloße Dialektik", aber was es mit jenem Wort, das nach Luther "vom Himmel herabschallet", auf sich hat und wie man dazu kommt, etwas davon zu sagen, davon hatte Barth 1922 noch "keinen Dunst"⁷⁷.

c) "Dialektische Theologie" in Petersons Thomas-Vorlesung (1923/24)

i) Petersons Weg zur Scholastik

Petersons Auffassung vom Stellenwert der Dialektik in der Theologie zeichnet sich am deutlichsten im Thomas-Kolleg vom Wintersemester 1923/24 ab, das auf den Hörer Karl Barth so großen Eindruck machte. Während in anderen Vorlesungen und Publikationen Petersons aus derselben Zeit zu beobachten ist, daß er zwischen zwei Varianten von Dialektik, deren eine er ablehnte und deren anderer er zustimmte, hin und her argumentierte, ist in der Thomas-Vorlesung der Begriff "Dialektik" bzw. das dazugehörige Adjektiv und Adverb ausschließlich positiv gebraucht. Die kritische Auseinandersetzung mit der Barthschen Variante fehlt zwar durchaus nicht, doch wird sie unter der Hand, ohne Namensnennung geführt. Die Anwesenheit des doch von Peterson geschätzten Karl Barth im Hörsaal ist auf den Gang der Vorlesung - Peterson verfaßte das Manuskript, aus dem er vortrug, jeweils von Stunde zu Stunde - keineswegs ohne Rückwirkung geblieben, ja man kann sich mitunter des Eindrucks nicht erwehren, als sei dieses Kolleg geradezu eine Vorlesung für Karl Barth gewesen.

Eine intensivere Beschäftigung Petersons mit der Theologie des Thomas von Aquin ist erst auf den Beginn der 20er Jahre zu datieren. Obwohl er schon 1910 in Straßburg Vorlesungen des auf die Neuscholastik spezialisierten, katholischen Philosophiehistorikers Clemens Baeumker gehört hatte, stand er der Scholastik lange mit Hilflosigkeit wenn nicht sogar Abwehr gegenüber. "Was weiß ich schließlich von der Scholastik?" - Mit die-

73 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 148; vgl. oben S. 584 ff. Vgl. auch Balthasar, Barth, a.a.O. 79 über den Römerbrief II: "Es ist durch und durch Reflexion - indem es ein methodisches Moment zum Standpunkt, zur Sache selbst verabsolutiert - und darum wirklich 'conversio ad creaturam'. Und seine Dämonie gipfelt darin, daß es alle Gottesgeheimnisse auf die Folter dieser Methode zwingt, ins grelle Scheinwerferlicht der Dialektik zerrt, in eine paradoxe Unmittelbarkeit, die sie als Geheimnis zerstört."

74 Vgl. Barth an Thurneysen, 7.4.1921, Briefe I, 481.

75 Vgl. ebd. 4.5.1921, 483; vgl. auch 13.5.1921, 485.

76 Ebd. 7.7.1922 (Rundbrief), Briefe II, 92.

77 Ebd. 20.9.1922, 99.

sem Eingeständnis begründete er noch im Sommer 1919 sein Unvermögen, einen "philosophischen" Zugang zur katholischen Kirche zu finden⁷⁸. Ein halbes Jahr später nahm er sich bereits vor, an die Lektüre der "Summa contra gentiles" zu gehen, sobald er Zeit dazu fände⁷⁹. Ein Jahr später hatte er dieses Vorhaben zwar noch immer nicht ausgeführt, es stand aber weiter auf dem Leseprogramm der anstehenden Semesterferien⁸⁰. 1923 scheint es dann soweit gewesen zu sein: Besser, als sich in die immerhin noch lesbare altprotestantische Orthodoxie zu vertiefen, sei es, sich mit der katholischen Scholastik zu beschäftigen, resümierte Peterson seine Lektüre-Erfahrungen. Auch wenn er sich wegen mangelnden Fleißes und Verstandes etwas davor fürchte, wolle er im nächsten Semester einen Kolleg über Thomas von Aquin anbieten⁸¹. Der Termin war übrigens insofern trefflich gewählt, als man 1924 Thomas' 650. Todestag beging.

Diese Wendung des Interesses dürfte damit zusammenhängen, daß Peterson "den Katholizismus", der ihn aus zunächst unerfindlichen Gründen anzog, an der Quelle seines herausragendsten Kirchenlehrers hatte studieren wollen. In den ersten wissenschaftlichen Aufsätzen, die Peterson als Privatdozent veröffentlichte, schlugen sich seine thomastischen Erkenntnisse sofort in Form von Zitaten und Verweisen nieder⁸². Darüberhinaus zeigte Peterson sich damals schon mit der dogmatischen Literatur der katholischen Theologie vertraut, beispielsweise mit der Dogmatik von Franz Diekamp, die "nach den Grundsätzen des heiligen Thomas" verfaßt ist⁸³. Schon 1920 "gestand" Peterson Theodor Haecker gegenüber, "daß sogar ein so sekundäres Werk wie Diekamp's Dogmatik mir Lust zum Beten gemacht hat und das ist gewiß der tiefere Sinn dieser ganzen Dogmatik"⁸⁴.

Wie intensiv Peterson das Werk des Thomas tatsächlich kannte, läßt sich schwer ausmachen. Es tauchen in den exegetischen Vorlesungen nach 1925 immer wieder einmal lateinische Thomas-Zitate auf, die vermutlich aus den Schriftkommentaren stammen. 1929 verhandelte Peterson mit dem Beck-Verlag über eine geplante Veröffentlichung zu Thomas von Aquin, für die der Verleger in protestantischen Kreisen großes Interesse vermutete⁸⁵. Es kam zwar nicht dazu, doch man könnte daraus schließen, daß die Beschäftigung mit Thomas von Aquin für Peterson damals durchaus keine private theologiegeschichtliche Exkursion ohne allgemeinen Erkenntniswert gewesen ist.

78 An Theodor Haecker, 10.7.1919.

79 Vgl. an Haecker, 15.2.1920.

80 Vgl. an Haecker, 2.3.1921.

81 Ebd., 30.8.1923.

82 Vgl. das Thomas-Zitat aus den "Opuscula", mit denen Peterson seine kritische Auseinandersetzung mit den Prinzipien der pietistischen Bibelauslegung beschließt (Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 481; vgl. zuvor auch schon 479 Anm. 1). Peterson hat später seinen Freund Anselm Stolz auf den scholastischen Schlußpunkt dieses frühen Aufsatzes eigens aufmerksam gemacht (vgl. Brief vom 30.8.1933); das Thomaszitat hatte also offensichtlich Signalcharakter. In den Ausführungen zur "Theorie der Mystik" (159) verweist Peterson auf die connaturalitas-Lehre des Aquinaten; auch in den Untersuchungen zum Begriff des Gottesfreundes wird auf Thomas von Aquin verwiesen, vgl. Der Gottesfreund (1923), 291 f.

83 So der Untertitel dieses dreibändigen, in vielen Auflagen erschienenen Werkes, vgl. F. Diekamp, Katholische Dogmatik, Münster 1917¹, vgl. die Verweise Petersons in den Aufsätzen Zur Theorie der Mystik, 158; Das Problem der Bibelauslegung, 481. Auch Heinrich Schlier verdankte auf dem Weg zur Konversion diesem Werke seine "dogmatische Unterrichtung", vgl. Kurze Rechenschaft, a.a.O. 272.

84 An Haecker, 15.2.1920. Außer Diekamps Dogmatik kannte Peterson offensichtlich auch das Werk von Jakob Kirschkamp, Der Geist des Katholicismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe, Paderborn 1895, vgl. Der Gottesfreund, 202 Anm. 1. In dieser Darstellung werden einige Lehrbestimmungen des I. Vatikanums über das Wesen des Glaubens sowie z.B. auch das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Scholastik behandelt. Ein eigenes Kapitel preist den *Doctor angelicus* als "Muster eines Mannes des Wissens und des Glaubens im Sinne der katholischen Kirche" (vgl. ebd. 169 ff).

85 Beck an Peterson, 19.1.1929.

ii) *Gestalt und interpretatorische Leitvorstellungen der Thomas-Vorlesung*

Petersons einstündige Vorlesung sollte lediglich eine erste Einführung in die theologische Denkart des Thomas geben. Eine Diskussion der Forschungslage - so wie Peterson sie im Blick auf die Problematik der Mystik versucht hatte - ist darin nicht enthalten. Im Vorfeld der Vorlesung hat sich Peterson zwar bei einigen als sorgfältig bewerteten Arbeiten etwa J.M.Scheebens und F.Morgotts Rat geholt⁸⁶ und diese Anregungen auch implizit in der Vorlesung verarbeitet, stützte sich aber nicht namentlich auf Autoritäten der Thomasdarstellung und -auslegung.

Die Fremdheit, mit der Peterson ursprünglich den theologischen Gebäuden der Scholastik gegenüberstand, ist auch in der Vorlesung mitunter spürbar: "Wenn man an Thomas so von außen herantritt, kann man zunächst nicht viel mit seinen Gedanken anfangen." Ebenso deutlich wird zugleich, daß er gewillt war, Thomas einen Vertrauensvorschuß zu gewähren: "Es ist aber sicher, er hat viel mehr gemeint, als uns aus den Formeln entgegentönt, hinter vielen peinlichen Sätzen muß doch ein lebendiger Sinn stehen."⁸⁷ In der Suche nach diesem "lebendigen Sinn" hat Peterson seinen Zuhörern einiges zugemutet, zumal es ihm selbst oft nicht im ersten Anlauf gelang, seine Deutung ausreichend durchsichtig zu machen: "Ich weiß freilich nicht, ob diese Sache, die äußerst schwierig auszudrücken ist, Ihnen ganz klar geworden ist."⁸⁸ Die Schwierigkeit des Interpretationsansatzes Petersons ist darin zu sehen, daß ihn am Werk des Thomas vor allem die hier explizit oder implizit aufgeworfenen *Fragestellungen* interessierten, die Reibungsflächen und Spannungen zwischen Offenbarung und vernünftigem Denken des Menschen, zwischen Offenbarung und Metaphysik, während er den als zu "simpl" empfundenen, mit dem Instrumentarium der Metaphysik erreichten Lösungen des Thomas, in denen sich "eine gänzlich undialektische Haltung" kundtue, nicht zu folgen gewillt war⁸⁹. Thomas war für Peterson demnach vor allem in jenen fundamentaltheologischen Fragestellungen von Bedeutung, die einer dialektischen Interpretation zugänglich zu sein schienen. Gegen den Argwohn der Zuhörer, "mit diesen Ausführungen würde alles Mögliche in die Ausführungen des Thomas hineingelegt"⁹⁰, führte er ins Feld, die Theologen des Mittelalters seien durchaus nicht so naiv gewesen, daß sie nicht auch schon kritische Einwände, die in der Neuzeit dann lautstark erhoben wurden, gekannt und berücksichtigt hätten. Peterson setzte also voraus, daß seine dialektische Interpretation dem sich wenigstens indirekt zeigenden Problembewußtsein des Thomas entspreche: "Thomas weiß genau, daß alle theologischen Begriffe in einem dialektischen Zusammenhang miteinander stehen. (...) Der Glaube lebt nicht aus dem logisch Ausgeschlossenen, sondern in der dialektischen Spannung der Begriffe."⁹¹ Diese Behauptung bezeichnet den Leitfaden für die ganze Vorlesung.

⁸⁶ Vgl. Peterson an Haecker, 30.9.1923. J.M.Scheebens Werk über "Natur und Gnade" wird auch im Aufsatz über den Gottesfreund genannt, vgl. 202 Anm. 1. Vgl. näher zu Scheeben unten S. 664, 719. Morgott (1829-1900) hatte als katholischer Philosoph in Eichstätt gelehrt und war ein bedeutender Vertreter der Neuscholastik, vgl. L.Ott, Art. Morgott, in: LThK Bd.7 (1962), 635.

⁸⁷ Vorlesung Thomas von Aquin, 2. Vorlesung (im folgenden beziehen sich die Verweise auf Vorlesungen, sofern nicht anders vermerkt, stets auf den Thomas-Kolleg).

⁸⁸ 3. Vorlesung, im Blick auf die Problematik der Gottesbeweise.

⁸⁹ Vgl. Peterson an Haecker, 22.12.1923.

⁹⁰ 3. Vorlesung.

⁹¹ 11. Vorlesung.

Um die äußere Form seiner Vorlesung hat sich Peterson nicht sehr bemüht. Es fehlt nicht nur eine durchgängige Gliederung, man vermißt auch zumeist genaue Angaben der Herkunft der von ihm vorgetragenen Gedanken aus dem Werk des Thomas - vornehmlich dürften die "Summa theologica" und die "Summa contra gentiles" die Quellen gewesen sein, aber auch der Sentenzenkommentar und "De veritate" werden herangezogen. Peterson pflegte seine Themen jeweils mit einem sachlich gehaltenen und mit vielen Zitaten angereicherten Referat thomanischer Gedankengänge über ein bestimmtes Thema einzuleiten und begab sich dann auf das Feld der Deutung und Auseinandersetzung. In diesen Partien und Exkursen entfernte er sich nicht selten recht weit vom konkreten Thema und bezog sich mehr auf grundsätzliche Probleme der zeitgenössischen Theologie, die er mit einiger Leidenschaft den Hörern zu bedenken gab.

In dieser Weise widmete sich Peterson folgenden Themenkreisen: Wesen der Theologie, Verhältnis von Theologie und Philosophie bzw. von Glauben und Wissen/Erkenntnis, Natürliche Theologie und Gottesbeweise, (Einschub: Allegorische Schriftauslegung), Gotteslehre bzw. Trinitätslehre, Unsichtbares Geisterreich (Einschub: Engel und Liturgie), Christologie, Gnadenlehre⁹². Im konkreten Verlauf der Vorlesung verschränkten sich diese Themenkreise allerdings stark miteinander, da Peterson den Stoff der vergangenen Vorlesungsstunde jeweils am Anfang seiner Ausführungen sorgfältig rekapitulierte und sich darüberhinaus offenbar genötigt sah, auf Fragen und Einwände der Hörer zu früheren Vorlesungen später noch einmal einzugehen.

Wir müssen im folgenden von der *quaestio iuris* absehen, ob Peterson nun den "wahren Thomas" mit seiner Interpretation getroffen hat; hier interessieren vor allem der Peterson eigentümliche Zugang zu Grundfragen der scholastischen Theologie und in zweiter Linie die Auswirkungen seiner Darlegungen auf Karl Barth.

Um die grundlegende dialektische Bewegung, die Peterson bei Thomas zu finden meinte, aufzuzeigen, soll im folgenden mit einigen Beobachtungen zu Petersons sehr charakteristischen Bemerkungen zum Offenbarungsbegriff im Zusammenhang mit der Trinitätslehre begonnen werden, die sich ungefähr in der Mitte der Vorlesungsreihe finden. Von dort aus werden dann auch die sehr tastenden Ausführungen der ersten Kapitel zum Wesen von Theologie und Glaube im Verhältnis zu Philosophie und Vernunft verständlicher.

iii) Die Dialektik der Offenbarung als Angriff und Befreiung: zum Sinn des Dogmas von der Trinität Gottes

Unübersehbar lehnte Peterson jeden sukzessiven, vom natürlichen Vermögen des Menschen oder von den Nöten seiner Existenz geleiteten Zugang zu den Geheimnissen des Glaubens ab⁹³. Alle "freche Anmaßung des Menschen (...), die sich in direkter Weise an Gott anzubiedern versucht", soll niedergeschlagen werden⁹⁴. Einhalt geboten wird den Anbiederungsversuchen des Menschen durch die Offenbarung Gottes, die - so können wir

⁹² Mit Ausnahme des Abschnitts über das "Unsichtbare Geisterreich" hat Peterson selbst keine Überschriften formuliert, sondern den Übergang zu einem neuen Thema jeweils nur im Verlauf des Textes angekündigt.

⁹³ Vgl. zum Beispiel die bereits aus dieser Vorlesung beigebrachten Argumente gegen ein "natürliches" Verständnis der Heiligen Schrift, oben S. 576 ff.

⁹⁴ 6. Vorlesung.

ergänzen - "von oben" den Kreis des menschlichen Bewußtseins aufbricht. Die theologische Wahrheit vom trinitarischen Leben Gottes handle "in majestätischer Weise von jenem Sein und Leben Gottes (...), das jenseits der Atmosphäre menschlicher Ängste und Wünsche" liege⁹⁵. Im Unterschied zum Offenbarungsverständnis des "dialektischen" Karl Barth wird die "von oben" ergehende Offenbarung von Peterson aber nicht als transzendentes, unanschauliches "Oberlicht" zur anschaulichen Welt des Menschen und seiner Geschichte verstanden, sondern als Mitteilung von konkretem "übernatürlichem Wissen"⁹⁶, dem der Theologe (unter anderem) in den Dogmen der Kirche begegnet⁹⁷, als Selbstkundgabe Gottes, durch die der Mensch - zunächst! - in seinem Geltungsanspruch und Verstehensvermögen völlig zurückgeworfen wird:

"Mit jeder neuen Person, die innerhalb der Trinitarischen Gottheit auftritt, vergrößert sich sozusagen der Abstand Gottes von dem Menschen. Ich sagte eben, er *vergrößert* sich. Damit will ich sagen, daß kein abstrakter menschlicher Maßstab die Distanz zwischen Gott und Mensch zu ermessen vermag".⁹⁸

Ähnlich verliert der Mensch mit jedem neuen Chor der Engel, der im Licht der Offenbarung sichtbar wird, "von der Bedeutung, die er sich selbst zusprechen möchte", er wird - zunächst! - geradezu "ontologisch zerdrückt und vernichtet"⁹⁹. Das "übernatürliche Wissen" der Offenbarung ist für den Menschen eine Zumutung, ja mehr noch, es ist ein Angriff. Vernunft wird von Offenbarung und Natur wird von Übernatur "überwältigt"¹⁰⁰. Das Trinitätsdogma verdanke sich nicht ästhetischen oder idealen Motiven, sondern habe "natürlich einen theologischen Sinn und das heißt immer, es will den Menschen verwunden"¹⁰¹. So beginne auch die christliche Dogmatik "im Grunde mit einem Angriff auf den Menschen - sie will ihn, um einen Ausdruck Kierkegaards zu gebrauchen, von rückwärts verwunden"¹⁰². Kierkegaardsche Sicht macht sich also auch in diesem dem Dänen an sich fremden Plädoyer für den klassischen Offenbarungsbegriff als Mitteilung übernatürlichen Wissens bemerkbar. Peterson traf sich in dieser Vorstellung vom "Angriff" des sich offenbarenden Gottes auf den Menschen zugleich mit Karl Barth, der in der Zeit um 1920 auch nicht müde wurde zu betonen, daß das "Ja" Gottes in all seinen Aspekten (z.B. in der hier begegnenden Barmherzigkeit, in der Gnade, in der Taufe) als radikaler, ja tödlicher Angriff Gottes auf den Menschen zu verstehen sei¹⁰³.

Eine Theologie, die diesen Namen verdient, hat sich nach Peterson diesem Angriff zu unterwerfen. Nicht das persönliche Interesse oder das subjektive Urteil, welche Teile des überlieferten Glaubensgutes für den Menschen wichtig und seinem kritischen Bewußtsein zumutbar seien, dürfe die Arbeit des Dogmatikers bestimmen¹⁰⁴. Das neuzeitliche

95 7. Vorlesung.

96 Vgl. 6. Vorlesung.

97 Vgl. auch im Althaus-Aufsatz die Rede von den im Dogma vorliegenden "Wesenheiten", die es zu erschließen gelte (Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301).

98 6. Vorlesung.

99 8. Vorlesung.

100 Vgl. zur Problematik der Begriffe "Natur" und "Übernatur" unten Exkurs 21.

101 6. Vorlesung.

102 3. Vorlesung. Das ist im Blick auf die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis gesagt; vgl. im einzelnen zu diesem Problem unten S. 674 ff.

103 Vgl. z.B. Römerbrief II, 61, 170, 174, 197; vgl. weiter Der Christ in der Gesellschaft, a.a.O. 63; Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Vorträge 1922-1925, a.a.O. 98-143; 116; vgl. dazu auch *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 77.

104 Vgl. diesbezügliche Scheltreden in der 7. Vorlesung.

Ressentiment gegen den bei Thomas begegnenden "alten" Offenbarungsbegriff mit seinem stark intellektualistischen Einschlag ginge von der falschen Voraussetzung aus, daß das offenbarte Wissen die Bedeutung habe, "das Gebiet des menschlichen Wissens zu erweitern". Das dem Menschen auf natürliche Weise zugängliche Wissen und das Offenbarungswissen werde also in dieser Interpretation der überkommenden Offenbarungstheologie auf ein und derselben Ebene angesiedelt. In der Ablehnung dieses vermeintlichen Irrwegs ver falle aber gerade die moderne Theologie in den Fehler, das menschliche Bewußtsein bzw. die ihm zugängliche Wirklichkeit in ein *direktes* Verhältnis zu Gott zu setzen:

"Die Mitteilung eines übernatürlichen Wissens durch die Offenbarung wird (...) von den Dogmatikern aller Richtungen in der Gegenwart als ein intellektualistisches Mißverständnis abgewiesen, das von Schleiermacher endgiltig abgetan sei. (...) In Wirklichkeit sollte mit dieser Ablehnung des alten Offenbarungsbegriffs nur der Weg für die moderne - vor allem an Kant orientierte - Metaphysik freigemacht werden, wonach alle Wirklichkeit (mit Einschluß der Gotteswirklichkeit) nur Wirklichkeit für das menschliche Bewußtsein ist und Gott also dem Menschen in ebenso direkter Weise gegenübersteht, wie alle übrigen Gegenstände des menschlichen Bewußtseins."¹⁰⁵

In dem Moment, wo der intellektuelle Aspekt der Offenbarung ausgeschaltet werde, erhebe - "nach einem geheimnisvollen Gesetz" - der menschliche Intellekt den Anspruch, einzige Offenbarung zu sein¹⁰⁶. Die Konsequenz der Ablehnung eines Begriffs von Offenbarung als Mitteilung übernatürlichen Wissens in der Theorie sei es dann, daß "auch im praktischen Leben sich jene direkte Form eines Gottesverhältnisses zu realisieren beginnt, die Gott seine Ehre nimmt und dem Menschen seine Schande läßt". Gerade die Alten hätten aber - bewußt oder instinktiv - ge leugnet, daß zwischen Gott und Mensch ein direktes Bewußtseinsverhältnis bestehe, und der klassische Offenbarungsbegriff, wie er bei Thomas begegne, die "erhabene Objektivität" einer sich an ihm orientierenden Theologie und ihre "grandiose Nichtachtung des Menschen" habe den Weg gewiesen, den Bereich des menschlichen Wissens einzuschränken, den "Ring des menschlichen Bewußtseins" zu sprengen, den Menschen von den "Banden" seines Geistes und Denkens zu befreien, um ihn für den Geist Gottes und das Denken Gottes zu öffnen:

"Erst wo die Offenbarung als Mitteilung eines übernatürlichen Wissens gefaßt wird, erst da ist es möglich, den Bann der Immanenz zu brechen, der Gott und Mensch in direkter Weise aneinander kettet."¹⁰⁷

Für Peterson war es darum von prinzipieller Wichtigkeit, daß "die Alten" im Aufbau ihrer Dogmatik nicht vom Menschen, seiner Erlösungsbedürftigkeit und seiner Erlösung ausgingen, sondern "sich zuerst und allererst in das geheimnisvolle Leben Gottes" vertieften:

105 6. Vorlesung.

106 Ebd.

107 Ebd. Der Satz ist von Peterson unterstrichen worden. Ähnlich heißt es in der 7. Vorlesung: "Erst in diesen konkreten Formulierungen der von den Alten gebrauchten Begriffen von Offenbarung und Übernatur zeigt sich ein Weg in die Freiheit, ein sich Entwinden aus dem Bann des eigenen Geistes, des menschlichen Geistes überhaupt, und eine Möglichkeit des sich Erschließens für den göttlichen Geist und das göttliche Denken."

"Man wird es geradezu bewunderswert finden, wenn man etwa die moderne Dogmatik damit vergleicht, wieviel Zeit sich die Alten gelassen haben, bevor sie dazu übergingen, von uns, den Menschen zu reden."¹⁰⁸

Diese Nichtachtung des Menschen, der sich doch stets direkt, "intentional" mit der ihm begrenzenden Wirklichkeit, sogar mit der Wirklichkeit Gottes, in Beziehung zu setzen trachte, pries Peterson ebenso an den ersten Versen des Johannes-Evangeliums, in denen er die Souveränität Gottes in unüberbietbarer Weise gewahrt sah¹⁰⁹.

iv) Die Dialektik von "Übernatur" und Natur:
der Mensch vor dem dreifaltigen Gott

Wäre Peterson bei diesen Aussagen, die in der Offenbarung nicht eine Annäherung, sondern geradezu eine *Distanzierung* Gottes vom Menschen sehen, stehengeblieben, so würden alle Vorwürfe einer welt- und menschenabgewandten Wesensschau, die sowohl Karl Barth als auch Erich Przywara¹¹⁰ gegen Peterson erhoben, zu Recht bestehen. Aber diese Aussagen waren eben nur der erste Schritt einer dialektischen Bewegung, die sich, nachdem zunächst die Souveränität Gottes gegenüber allen direkten menschlichen Anbiederungsversuchen gewahrt wird, dem Menschen wieder zuwendet. Man kann diesen Um-

108 6. Vorlesung.

109 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 1,1: "Wenn Faust den Text ändern will und ein: 'im Anfang war die Tat' dafür einsetzt, so hat er damit einer tief gewurzelten - wenn auch nicht immer bewußt gewordenen - Abneigung gegen den Prolog des Johannes-Evangeliums einen Ausdruck gegeben. Ein guter Teil dessen, was sich im Europäer an Abneigung und Ressentiment gegen die Seinsbegriffe der antiken Philosophie oder gegen die Statik der altkirchlichen Christologie angehäuft hat, ein großer Teil dessen, was an mehr oder weniger vollkommenen, mehr oder weniger geistreichen Theorien über den Begriff des Historischen oder den Dynamischen oder den des Existentiellen aufgestellt worden ist - richtet sich vielleicht im tiefsten Grunde gegen den Prolog des Johannes-Evangeliums; gegen diese erste Aussage: im Anfang war der Logos, gegen dieses dreimal vom Evangelisten eingehämmerte *en* eines göttlichen *etna*. Es sind ja im Grunde viel weniger theoretische Überzeugungen, als tiefer liegende Instinkte, die sich gegen diesen Satz aufbäumen, denn der Mensch erträgt es nicht, wenn er so radikal übergangen wird, wie das hier geschieht. (...) Es bedeutet (...) ein radikales Übergehen aller menschlicher Ansprüche, wenn der Prolog des Johannes-Evangeliums nicht auf der Erde, sondern im Himmel beginnt, wenn er nicht mit göttlichen und menschlichen Taten anfängt, sondern mit dem, was vor allen Taten, vor aller göttlichen und menschlichen Geschichte in Gott da ist und was in ihm da ist, wie überhaupt nur etwas in Gott da sein kann, d.h. was in ihm von *Ewigkeit* her da ist (...). Mit diesen Ausführungen wollen wir nun sagen, daß der Prolog des Johannes-Evangeliums nicht aus einem philosophisch-spekulativen Interesse heraus zu verstehen ist, sondern allein von der Idee her, daß im Primat des Logos Gottes sich die absolute Selbständigkeit und Überlegenheit Gottes ausdrückt, die alle menschlichen Ansprüche zu Boden drückt. Gott ist nicht einfach etwas der Idee des Menschen Korrelates. Gott lebt nicht bloß in der Beziehung, die der Mensch zu ihm einnimmt. Nein Gott ist da, der Logos ist in Gott da, bevor auch nur irgend eine Beziehung des Menschen zu Gott ausdrückbar ist. Wir haben in der Gegenwart an der Entwicklung Scheler's die unseligen Folgen jener Aufstellung gesehen, die das Sein Gottes wesentlich im religiösen Akt und in der intentionalen Sphäre begründet; die Konsequenz konnte nicht ausbleiben. Gott verlor damit seine Selbständigkeit und Überlegenheit an den Menschen; (...) Aber wie lange wird es noch dauern und auch die Idee des Menschen wird ihre letzten festen Umrisse verloren haben!" (Ms S.71 ff).

110 Zu Karl Barth vgl. oben S. 641 f. E. Przywara sah Peterson in seiner Umdeutung des Barth'schen Krisismotivs durch Zuhilfenahme von Elementen des transzendentalen Idealismus, zu dem sich Husserls Phänomenologie entwickelt habe, auf folgender Position landen: "So ist endlich für Peterson der Bereich des Existentiell-Faktischen mit dem Negativvorzeichen versehen, während das in sich schwebende Ideal-Wesenhafte in seiner Noema-Noesis-Korrelation das positive Zeichen Gottes trägt." Neue Theologie?, a.a.O. 359. Noch Jahre später meinte Przywara, Peterson habe mit "Was ist Theologie?" das "eigentliche Programm" für eine auf den Spuren Husserls auf das "objektive Wesen" abzielenden Theologie geschrieben, vgl. Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz (1940), in: ders./B. Gertz (Hg.), Katholische Krise, Düsseldorf 1967, 123-152; 128. Vgl. zur eigenwilligen Barth-Peterson-Deutung Przywaras auch Corset, Premières Rencontres, a.a.O. 170 ff.

schlag in Petersons Darlegungen sowohl im Blick auf den Inhalt der Offenbarung wie auch auf die Konsequenzen für die Form der Theologie feststellen.

Das Dogma vom trinitarischen Wesen Gottes gehöre wohl zu denen, deren "lebendiger Sinn" in der Gegenwart am wenigsten verstanden werde, urteilte Peterson¹¹¹. Der Grund liegt seinen Überlegungen zufolge darin, daß die Beziehung zwischen Mensch und Dogma als eine unmittelbare mißverstanden werde, und ein solches Dogma wie das von der Trinität Gottes, in dem nicht sofort vom Menschen die Rede ist, als überflüssiger Ballast einer überholten Metaphysik über Bord geworfen werde. Wäre nun die Trinitätslehre nichts anderes als Metaphysik, so täte man auch recht daran, denn der Metaphysiker interessiere sich bei seinen Spekulationen in der Tat nicht weiter für den Menschen. Doch selbst wenn man in theologiegeschichtlicher Perspektive feststellen könnte, daß das Dogma von der Trinität Gottes aus metaphysischen Spekulationen erwachsen sei - "in dem Augenblick, wo es zum Dogma erhoben wurde, war es doch kein Gegenstand der Metaphysik mehr, sondern ein Objekt der Theologie"¹¹². Die Beziehung dieses Dogmas (und damit auch der sich mit ihm befassenden Theologie) zum Menschen sei nun aber eine indirekte, eine dialektische. Der Dogmatiker, der, oberflächlich betrachtet, dieselben Aussagen wie ein Metaphysiker mache, tue dies nun gerade, weil ihn der Mensch interessiere. Die Trinitätslehre zeige nun auch tatsächlich, daß sie gerade, indem in ihr das Wesen Gottes zunächst in einen unendlichen, dem Verstand nicht mehr faßbaren Abstand vom Menschen rücke - "Jedes sich in einem direkten Verhältnis zu Gott zur Deckung bringen Wollen wird durch die trinitarische Fülle Gottes unmöglich gemacht"¹¹³ -, sich als höchst bedeutsam und erhellend für den Menschen erweise: "Dann zieht, in einem gewissen Sinne, der dreieinige Gott in die geheiligte Seele ein", beendet Peterson sein Referat der Trinitätslehre des Thomas, "welch ein überraschender Abschluß in dieser Lehre von der Dreieinigkeit, die so energisch und fast bis zur Langeweile resolut vom Menschen, vom Leben des Menschen und von allem menschlichen Frommsein absieht, eine Lehre, die sich so tief in das göttliche Leben versenkt und grade darum weiß, welch eine Fülle des göttlichen Lebens sich dem Menschen zu eigen gibt"¹¹⁴.

In der Tatsache, daß der Mensch dem trinitarischen Gott gegenüberstehe, spreche sich demnach "eine ganz eigentümliche Dialektik" aus¹¹⁵. Gott offenbare in seinem trinitarischen Wesen eine Lebendigkeit, die nicht von der menschlichen Lebendigkeit oder von der im Menschen wahrnehmbaren Sehnsucht nach Leben aus als ihr Korrelat begriffen werden könne. Doch gerade aus dieser unbegreiflichen Tiefe der göttlichen Lebendigkeit fließe nun für den Menschen eine Lebensfülle, eröffneten sich ihm neue Haltungen des Herzens, werden Formen des Lebens in Gemeinschaft mit anderen erkennbar und realisierbar, die ihm unmittelbar gerade nicht zugänglich seien¹¹⁶. Peterson führte hier eine ganze Reihe von Beispielen an, um diesen "lebendigen Sinn" der Trinitätslehre zu veranschaulichen. Allerdings erfüllte ihn dabei ein deutlich artikuliertes Unbehagen, da er in jedem Fall den falschen Rückschluß vermeiden wollte, man könne umgekehrt solche Früchte der trinitarischen Selbstoffenbarung als "*vestigia trinitatis*" benutzen und von ih-

111 Vgl. 6. Vorlesung.

112 7. Vorlesung.

113 6. Vorlesung.

114 5. Vorlesung.

115 6. Vorlesung.

116 Vgl. weiter dazu unten S. 786.

nen, also von anthropologischen und soziologischen Strukturen aus induktiv auf das trinitarische Wesen Gottes schließen.

Eine ähnliche Dialektik, die das Verhältnis zwischen Mensch und trinitarischem Gott prägt, arbeitete Peterson auch im Verhältnis von Mensch und Engel heraus: Scheine der Mensch in seiner Bedeutung auch zunächst durch die mächtigen Hierarchien der reinen Geistwesen gänzlich vernichtet, so ergebe sich in staunenswerter Weise am Ende für ihn die Möglichkeit, am Lobpreis der Engel teilzunehmen¹¹⁷. "Geist und Mensch" seien also in einer "sachlichen Dialektik" miteinander verknüpft¹¹⁸. Auch in der enhypostatisch verstandenen Christologie findet man nach Peterson eine solche Dialektik: Das Verhältnis des menschengewordenen Gottes zur menschlichen Natur sei insofern ein dialektisches, als der Logos in Jesus die menschliche Natur nur angenommen habe, nicht aber eigentlich als ein Mensch geboren worden sei (Peterson meint: in dem Sinne wie es bei den Menschen der Fall ist)¹¹⁹. So aber, als angenommene, könne die Menschheit dann auch über sich selbst erhoben werden.

Die Dialektik der Offenbarung ist für die Form der theologischen Aussage insofern von Bedeutung, als der Inhalt der Offenbarung dem Menschen zwar in keiner Weise direkt zugänglich ist, vielmehr die Distanz zwischen Mensch und Gott erst aufreißt, aber dies gerade in der Gestalt *positiv* bestimmbarer Inhalte. Der sich in der Offenbarung zeigende Bereich der "Übernatur"¹²⁰ ist nach Peterson so sehr bestimmbar, daß diese "Übernatur" von Thomas "über alle negativen Aussagen hinaus ganz korrekt, als wäre sie nur eine andere Form des *Einen* allgemeinen Seins, ganz pedantisch, als wäre sie vor unseren Augen ausgebreitet wie das Pflanzenreich vor den Augen Linnés, beschrieben und zergliedert wird"¹²¹. Gerade eine Theologie, die auf der Basis der geoffenbarten Wahrheit sich mit Akribie dieser Aufgabe der "Beschreibung und Zergliederung" stelle, wahre also paradoxerweise die Ehre Gottes und zeige dem Menschen damit auch den Ausweg aus dem Gefängnis seiner Immanenz. Eine Theologie, die in einer solchen Behandlung der theologischen Themen eine Verletzung der Majestät Gottes sieht, ist in den Augen Petersons nicht dialektisch genug: Sie sehe nicht, daß Gott und Mensch gar nicht in einem direkten Verhältnis zueinander stehen; sie meine, die Größe Gottes erweise sich darin, daß man ihm allein in der Fragwürdigkeit und der Todesverfallenheit der menschlichen Existenz begegnen könne oder nur im Moment des bloßen Überwältigtwerdens; sie glaube, daß sie Gottes schlechthinige Andersartigkeit nur durch Negationen des kreatürlichen Seins und durch die auf ein Unbestimmtes verweisende Geste zu retten vermöge.

Es ist deutlich, daß sich Petersons Beispiele von zu kurzschlüssigen Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Kreatur¹²² durchaus auf die damalige Theologie Karl Barths zielen, darüberhinaus aber alle in irgendeiner Weise rein negativen, kritischen Formen

117 Vgl. 8. Vorlesung. Zum Verhältnis von Mensch und Engel vgl. oben Kap. VIII. 1. g.

118 9. Vorlesung.

119 Den an- bzw. enhypostatischen Charakter der Menschheit Christi hat Peterson in seiner Thomasvorlesung (8. Vorlesung und folgende), hierin Thomas folgend, kräftig unterstrichen. Hier taucht zwar das Adjektiv "dialektisch" nicht auf, dafür macht Peterson von ihm in seiner enhypostatischen Deutung des biblischen Menschensohntitels (Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Mysterium des Menschensohns, Ms S. 75 ff) Gebrauch. Für Peterson war der Menschensohntitel ein "eminent dogmatischer Begriff", und er vermutete, daß aus ihm "in erster Linie das ganze christologische Dogma erwachsen" sei (ebd. 75 f). Vgl. näher dazu oben S. 604, unten S. 704 f.

120 Vgl. 7. Vorlesung. Zum Begriff der "Übernatur" und seiner Problematik vgl. unten Exkurs 21.

121 7. Vorlesung. Der Konjunktiv "wäre" ist in dieser Formulierung zu beachten, vgl. dazu unten S. 709 f.

122 Sie finden sich in der 7. Vorlesung.

von Theologie meinen, die eine scholastische Behandlung der Glaubenswahrheiten als geoffenbartem "Wissen" und eine objektive Bestimmung des Wesens Gottes ablehnen. Gott sei eben nicht nur der ganz Andere zum menschlichen Sein, betonte Peterson demgegenüber. Gott "ist mehr als der Ring um alles kreatürliche Sein, mehr als die gespannte Linie, die sich durch alles hindurchzieht, mehr als das Erschütterterwerden eines Herzens"¹²³. Gerade weil das "Nein" einer negativen Theologie im Blick auf die Andersartigkeit Gottes Geltung habe, sei - dialektisch - ebenso auch das "Ja" einer positiven Theologie möglich und nötig:

"Grade weil das Übernatürliche nicht in einem direkten Verhältnis zum Natürlichen steht, grade darum ist eine negative oder rein formale Definition des Übernatürlichen unzulänglich und durch eine positive und inhaltliche Bestimmung der Übernatur zu ergänzen."¹²⁴

Diese Dialektik, die daher rühre, daß das dem kreatürlichen Sein gegenüber ganz andere Sein Gottes (die "Übernatur") nicht nur in den Formen einer negativen Theologie angedeutet, sondern auch positiv bestimmt werden könne und müsse, sei auch zu beachten für das Verständnis des Satzes, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern sie voraussetzt und vollendet. Der Stellenwert der Natur in dieser Bestimmung sei dialektisch zu interpretieren, erscheine sie doch zugleich als tragfähige Basis der hinzugefügten Übernatur als auch als das, was in der Übernatur aufgehoben werde: "Wie Gott nicht einfach das Nein zu allem kreatürlichen Ja ist, so ist er auch nicht einfach der, der in der Gnade zerstört, was er in der Natur geschenkt hat, und das ist der Grund, warum es nicht nur möglich ist, über die Übernatur positive Bestimmungen zu gewinnen, sondern auch das Übernatürliche als die Vollendung der natürlichen Ordnung zu preisen."¹²⁵

Exkurs 21: Beobachtungen zum Verhältnis von Natur und "Übernatur"

Peterson hat vermutlich das Begriffspaar von Natur und "Übernatur" den Schriften M.J.Scheebens entnommen¹²⁶. Auf die Problematik des Begriffs der "Übernatur" und ähnlicher Substantivbildungen bzw. Substantivierungen - das Adjektiv "übernatürlich" ist demgegenüber zu bevorzugen - soll hier nicht näher eingegangen werden¹²⁷. Peterson selbst hat Scheeben nicht unkritisch gelesen¹²⁸ und empfand die Schwierigkeit der Bestimmung dieser Begriffe: "Natürlich wäre es Aufgabe der Theologie, den Sinn dieser Begriffe Natur und Übernatur deutlich herauszuarbeiten und zwar weniger in der Weise, daß gewaltsam definiert würde, was Natur und was Übernatur überhaupt ist, sondern so, daß der religiöse und theologische Sinn des mit den Worten Natur und Übernatur Bezeichneten beschrieben und herausgestellt würde. Dann wäre es freilich auch vonnöten, die dialektische Beziehung, in der die Begriffe Natur und Übernatur zueinander stehen, deutlich zu machen."¹²⁹ Peterson hat diese Aufgabe der Theologie - was bisher m.E. noch so gut wie gar nicht gesehen wurde - in den folgenden Jahren und Jahrzehnten selbst in Angriff genommen: Viele seiner unveröffentlichten und veröffentlichten Schriften kann man auch verstehen

¹²³ Ebd.

¹²⁴ 8. Vorlesung.

¹²⁵ 8. Vorlesung.

¹²⁶ Vgl. M.J.Scheeben, *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, Freiburg i.Br. 1941³ (= *Gesammelte Schriften*, I).

¹²⁷ Vgl. dazu O.H.Pesch, *Art. Übernatürlich*, in: *LThK* Bd.10 (1963²), 437-440.

¹²⁸ In einer Notiz zu "Was ist Theologie?" lautet einer der Programmpunkte "Auseinandersetzung mit Scheeben".

¹²⁹ Thomas-Vorlesung, 8. Vorlesung.

als den Versuch, das dialektische Verhältnis von Natur und Gnade zu erfassen, aber eben nicht in "gewaltsamen Definitionen", sondern durch die Interpretation heilsgeschichtlicher Kategorien, biblischer, patristischer und liturgischer Motive, Bilder und Symbole. Die Bestimmung von Natur und "Übernatur" erfolgt also weniger - wie man es zumeist gewöhnt ist - im formalen Sinne und auch nicht begrifflich-abstrakt, vielmehr werden theologische Strukturen in breiter Anwendung durchgespielt.

Im Verlauf dieser Darstellung sind wir schon mehrfach auf solche Strukturen gestoßen: Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Wesen der Geschichte notierte sich Peterson einmal, das zentrale Problem liege eigentlich nicht im Verhältnis von Natur und Übernatur, sondern im Verhältnis von Geschichte und Sakrament¹³⁰. Im "Buch von den Engeln" versuchte er die Größe, die mit dem abstrakten Ausdruck "Übernatur" gemeint sei, vom himmlischen Gottesdienst der Engel bzw. dem Ideal des "engelähnlichen Lebens" aus zu erfassen¹³¹. In der Auslegung von Röm 9-11 "Die Kirche aus Juden und Heiden" machte er sich Gedanken über die dialektische Verhältnisbestimmung von Natur und "Übernatur" (bzw. Gnade) im Zusammenhang des Verhältnisses von altem und neuem Israel und arbeitete dabei heraus, daß die Juden über den Grundlagen, dem Fundament ihrer eigenen heilsgeschichtlichen Existenz zu Fall gekommen seien: Die "Binde vor den Augen der Synagoge" habe die Juden daran gehindert, "das Fundament, die Übernatur, zu sehen und die eschatologische Zeit zu erkennen"¹³². Vor allem aber sind die beiden Betrachtungen über die "Theologie des Kleides" (1934) und die "Theologie der menschlichen Erscheinung" (1948) im Grunde genommen ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade. In der erstgenannten Meditation sieht Peterson im "Paradieseskleid" Adams ein Bild für das Geschenk der übernatürlichen Gnade. Der Mensch sei nicht durch sich selber "interpretierbar", sondern werde es erst "durch das Glorienkleid"¹³³. Die Gnade setze die "geschaffene Natur, ihre 'Unbekleidetheit' wie auch ihre Möglichkeit, 'entblößt' zu werden", voraus¹³⁴, doch sei die Natur zugleich auch darauf hingeordnet, durch die Gnade mit der Glorie vollendet zu werden¹³⁵: "*Gewiß, der Mensch ist unbekleidet von Gott erschaffen worden, - das heißt, er hat eine eigene, eine von Gott unterscheidbare Natur -, aber er ist in dieser Unbekleidetheit seiner Natur für die Bekleidung mit dem übernatürlichen Gewand der Glorie geschaffen worden*"¹³⁶. In der 1941 veröffentlichten Interpretation von Gedanken des hl. Irenäus von Lyon zum Thema der Gottesebenbildlichkeit des Menschen kam Peterson - mit kritischem Seitenblick auf die moderne Anthropologie - zum Ergebnis, daß der vollendete Mensch nicht nur aus Körper und Seele bestehe, sondern erst durch die Einwohnung des Geistes Gottes "ganz" werde; der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit sei also eine eschatologisch orientierte Vorstellung¹³⁷.

Diese Entfaltungen des Verhältnisses von Natur und Gnade - sie sind in den genannten Schriften noch sehr viel differenzierter, als hier angedeutet werden kann - sind die Früchte der Fragestellungen, die Peterson 1923/24 in der Thomas-Vorlesung aufgegangen waren: "Wir erschrecken zunächst, wenn wir den Satz hören: Das Übernatürliche setzt ein Natürliches voraus (*supernaturale supponit naturam*), wonach also eine in sich fertige, mit allem Notwendigen ausgestattete Natur das Übernatürliche als *superadditum* in sich aufnimmt. 'Die Konsequenz' aus diesem ersten Satz ist dann der zweite Satz, daß das Übernatürliche eine Ergänzung und Vollendung der Natur ist (*supernaturale complet et perficit naturam*). Und doch wird der Sinn dieser Sätze erst dann verständlich, wenn man die andern Aussagen der katholischen Lehre daneben hält, wonach Gott seine Geschöpfe aus freier Güte in die übernatürliche Ordnung erhoben hat

130 Vgl. dazu oben S. 496.

131 Vgl. dazu oben S. 412, 431, 450.

132 Vgl. Kirche aus Juden und Heiden, 265. Petersons legt hier den Vers Röm 9,33 aus: "wie geschrieben ist: Siehe, in Zion lege ich den Stein des Anstoßes und den Felsen des Ärgernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden".

133 Vgl. Theologie des Kleides (Marginalien), 46 f.

134 Vgl. ebd. 47.

135 Vgl. ebd. 46 f.

136 Ebd. 49, Hervorhebung von Peterson.

137 Vgl. L'immagine di Dio in S. Ireneo (Bibl. Nr. 152), z.B. 50: "L'uomo è dunque non perfetto quando consta soltanto di un corpo e di un'anima, solo dopo l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima diventerà un uomo intero, cioè perfetto e spirituale e un tale uomo è fatto secondo l'immagine e similitudine di Dio." Vgl. zur eschatologischen Dimension ebd. 51. Die Bemerkungen zum defizitären Menschenbild unseres Jahrhunderts finden sich ebd. 54.

und die natürliche Ordnung keine selbständige Bedeutung mehr besitzt. Die letzten Sätze heben den Sinn der ersten Aussage wieder auf und zeigen damit deutlich die dialektische Bedeutung beider Aussagen.¹³⁸ Peterson hatte damit sehr früh die Dialektik des katholischen Naturbegriffs entdeckt, die dann seit den 30er Jahren mit den Arbeiten vor allem von Erich Przywara, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner u.a. die Theologie bis heute in Atem gehalten hat¹³⁹.

Petersons Feststellung in der Thomas-Vorlesung, daß das "Übersein" Gottes und das kreatürliche Sein des Menschen nicht direkt aufeinander zu beziehen seien, hat also nicht nur Konsequenzen für die Frage, wie in der Theologie angemessen von der Offenbarung gesprochen werden kann, sondern auch für die Bestimmung der Rolle des Menschen insgesamt. So sehr Peterson zunächst die geradezu menschenvernichtende Größe und Souveränität Gottes betont hatte, mußte er nun dialektisch auf die Kehrseite dieser Anschauung zu sprechen kommen. "Es gibt eine - wenig noble - Art, von der Größe Gottes zu denken und zu reden, die glaubt, es bestünde zwischen der Größe Gottes und der Niedrigkeit des Menschen ein direkt proportionales Verhältnis". Damit griff er erneut die Position Karl Barths an. Diese Denk- und Redeweise beruhe auf einem Irrtum, denn "Gott wird dadurch nicht größer, daß wir uns ducken und kleinmachen"¹⁴⁰. Fast wörtlich hat Barth viele Jahre später diese Gedanken als Selbstkritik formuliert!¹⁴¹

Das Verhältnis zwischen der Größe Gottes und der Niedrigkeit des Menschen sei, so betonte Peterson im Thomas-Kolleg, ein indirektes, und diese "Indirektheit (...) bringen wir dadurch zum Ausdruck, daß wir Gott, was Gottes, und dem Menschen geben, was des Menschen ist"¹⁴². Obwohl Thomas genau wisse, "daß der Mensch eigentlich nicht mehr zu retten ist, daß sein Erkennen durch die Sünde verdunkelt, sein Streben durch den Fall Adams pervertiert ist", kämpfe er merkwürdigerweise "in dem Rechtsstreit zwischen Gott und Mensch um eine schmale Basis für den Menschen", verteidige "er mit Zähigkeit die schmale Basis (...), die dem Menschen in seinem kreatürlichen Sein geblieben ist"¹⁴³,

138 Vgl. 8. Vorlesung. Peterson tendierte dazu, in dieser dialektischen Aussage die Aufhebung der Natur zu betonen, sprach er doch andernorts (7. Vorlesung) von der merkwürdigen und äußerst schwierig bestimmbar "Form eines dialektischen Seins (...), das in sich aufgehoben und doch bejaht ist und das letztlich doch dazu dienen solle, Vernunft von Offenbarung und Natur von Übernatur überwältigt zu zeigen".

139 Vgl. zur Dialektik des Naturbegriffs z.B. Balthasar, Barth, a.a.O. 278 ff. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht die Einsicht, daß die Vorstellung von einer (reinen) Natur als Voraussetzung der Gnade immer schon ein Postulat der Gnade ist: "Indem Offenbarung ergeht, hebt sich Natur von ihr als der Vorraum ab, der als solcher nicht selbst die Gnade der Teilnahme ist." (ebd. 295) Es ergibt sich eine ähnlich doppelte Perspektive wie bei Peterson: "Ist es vom formalen Naturbegriff her wahr, daß alles gnadenhaft bis in seine höchste Spitze hinauf immer eine naturhafte Seite besitzt, immer für eine Natur und an einer Natur sich vollzieht, immer modal bleibt und niemals selbst substanzial wird", schreibt von Balthasar, "so ist doch umgekehrt Gnade eine so radikale Verwandlung, Erhebung, Durchglühung der Natur mit der göttlichen Wirklichkeit, daß keine Seite, keine Tiefe der Natur sich ihr entziehen kann." (ebd. 298) Zur jüngsten Auslegungsgeschichte des Axioms "gratia supponit naturam ...", die 1932 mit Przywara einen neuen Anfang nahm, vgl. B. Stoeckle, "Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprunges, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Bedeutung in der Theologie des 19. Jahrhunderts, Rom 1962 (= Studia Anselmiana, 49); jetzt neuerdings auch R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendental-theologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie, Freiburg/Basel/Wien 1989 (= Freiburger theologische Studien, 135), 370 ff.

140 11. Vorlesung.

141 Vgl. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon-Zürich 1956 (= Theologische Studien, 48), 8: "War der Eindruck mancher Zeitgenossen ganz unbegründet, hier möchte alles darauf hinauslaufen, (...) Gott (...) auf Kosten des Menschen großzumachen (...)?", vgl. dazu auch Busch, Anfänge, a.a.O. 21 f sowie Quadt, Gott und Mensch a.a.O. 66.

142 Vorlesung Thomas von Aquin, 11. Vorlesung.

143 2. Vorlesung.

wache er "mit Eifersucht über das (...), was noch des Menschen ist"¹⁴⁴. Peterson konzedierte im Blick auf diese "Merkwürdigkeit" anfangs zwar, es sei für den Protestanten "schwer zu beurteilen, ob Stolz oder Demut zu einer solchen Haltung geführt hat"¹⁴⁵, doch er selbst hat die Partei des Thomas ergriffen.

Diese Frontstellung, die sich damit zugleich gegen das Menschenverständnis Barths in dieser Zeit wendet, wird deutlich im Aufsatz über den Lobgesang der Engel, wenn Peterson dort gegen eine dogmatische Schematisierung des Menschen als ewigem Sünder zu Felde zieht. Diese Schematisierung komme dadurch zustande, daß man den Menschen nur mit dem Adam identifiziere, durch den Sünde und Tod in die Welt gekommen sind, und dabei vergesse, daß Adam doch "auch dieser von Gott 'zu einer lebendigen Seele' geschaffene Adam ist"¹⁴⁶. Sind wir auch adamitischer Natur, so sind wir "doch niemals ganz Adam"¹⁴⁷. Auch als gefallener Mensch sei der Mensch ontologisch doch immer Mensch geblieben¹⁴⁸. Verbiete sich die schlechthinnige Gleichsetzung Mensch=Adam=Sünder einerseits protologisch durch das Kreatursein des Menschen, das nicht mit seinem Sündersein zusammenfalle, auch wenn beide Begriffe "die Tendenz haben, wenn ich so sagen darf, eine Verbindung miteinander einzugehen"¹⁴⁹, so wird die Geltung eines dogmatisch-ideal konstruierten "Adam" andererseits eschatologisch durch den Kreuzestod Christi eingeschränkt: "Adam ist gestorben", seine Knochen liegen zu Füßen des Gekreuzigten¹⁵⁰. Die Lehre der Kirche bzw. des Thomas von der Menschheit Jesu Christi (als eine lediglich angenommene, instrumentale) habe ausschließen wollen, daß die gefallene Natur zum Maßstab dessen gemacht werde, was der Mensch überhaupt ist; der Mensch sei nämlich etwas, was überwunden werden müsse¹⁵¹.

v) Die Dialektik von Glaube und Vernunft: "*Fides quaerens intellectum*"

Nach dieser Skizze von Petersons dialektischem Verständnis von Offenbarung bzw. Dogma und Erkenntnis sowie Natur und Gnade ist nun auf die Inhalte der ersten Vorlesungen einzugehen. Peterson holte in der Darlegung des scholastischen Theologiebegriffs theologiegeschichtlich weit aus. Nachdem er zunächst einige Bemerkungen zu Augustinus' Verhältnisbestimmung von einfachem Glauben und reflektierender Theologie vorangeschickt hatte, stellte er die Grundlinien des aristotelischen Wissenschafts- und Theologiebegriffs vor und fragte dann nach den Veränderungen, die dieses Konzept sukzessive in den Assimilierungsversuchen des Thomas von Aquin erfahren hatte. Am präzisesten hat Petersons Eindruck zufolge Thomas seine Auffassung vom Wissenschaftscharakter der Theologie in "De veritate" zum Ausdruck gebracht, wo er Theologie als subalterne Wissenschaft (*scientia subalternata*) zu fassen suchte, die auf die evidenten Prinzipien einer übergeordneten Wissenschaft aufbaut¹⁵². Im Versuch der "Summa", die

144 11. Vorlesung.

145 2. Vorlesung.

146 Lobgesang der Engel, 150.

147 Ebd. 147.

148 Vorlesung Thomas von Aquin, 11. Vorlesung.

149 Zur Theorie der Mystik, 150.

150 Was ist Theologie?, 34.

151 Vorlesung Thomas von Aquin, 10. Vorlesung. Der Satz "Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll" stammt von F. Nietzsche, vgl. Also sprach Zarathustra (= Werke Bd. 1, a.a.O.), 193.

152 Vgl. De Veritate q 14 a 9 ad 3: "Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus, qui habet scientiam subalternatam: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur: et sic fidelis potest habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei." Diese Definitionen hat Peterson in seiner Vorlesung

Evidenz dieser Prinzipien, auf denen das Wissen der Theologie beruht, im Wissen Gottes und der Seligen begründet zu sehen¹⁵³, sah Peterson - mit Duns Scotus - zwar nicht die Lösung des Problems, die der Wissenschaftscharakter der Theologie aufgabe, da die ursächliche Verknüpfung zum Verstand der Irdischen fehle. Doch könne dieser Mangel den grundsätzlichen Verdienst des Thomas nicht verdunkeln, zwischen dem Glauben als einer Zustimmung mit fester Abhängigkeit, aber ohne Evidenz, und dem Wissen als einer Zustimmung mit Evidenz unterschieden zu haben. Nach Thomas kann man etwas nicht zugleich glauben und wissen, betont Peterson¹⁵⁴.

An der Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft bzw. Erkenntnis hat sich Peterson dann über mehrere Vorlesungen hinweg immer wieder festgebissen, wobei mit "Vernunft" zugleich immer auch die Seinsordnung mitgemeint ist, deren Strukturen ihrer Erkenntnis zugänglich sind. Peterson machte keinen Hehl daraus, daß der "intellektualistische Glaubensbegriff" des Thomas ihm Schwierigkeiten bereitete - gewöhnlich hat der Terminus "Intellektualismus" in der Begrifflichkeit Petersons auch einen äußerst negativen Beigeschmack¹⁵⁵. Er meinte, daß sich der Glaube "in einer Metaphysik des Seins" doch fremd ausnehme, daß diese Einordnung letztlich so auch nicht haltbar sei und nicht die ganze Fülle des thomanischen Glaubensbegriffs selbst wiederzugeben vermöge. Ihm wäre es lieber gewesen, die Beziehung "zur Autorität, zu Offenbarung, Kirche, Schrift und Tradition" würde stärker hervortreten¹⁵⁶, so wie ihm die Theologie des Thomas überhaupt nur dort inhaltlich akzeptabel schien, "wo irgend etwas Autoritatives sich kundtut"¹⁵⁷. Doch trotz dieser Vorbehalte hat Peterson versucht, diesem bei Thomas belegenden "intellektualistischen Glaubensbegriff" einen "lebendigen Sinn" abzugewinnen¹⁵⁸. Ihm schien dies wohl auch gelungen zu sein, denn einige Resultate der Thomas-Vorlesung sind auch in die zeitlich angrenzenden Publikationen eingegangen.

Die grundsätzliche Schwierigkeit, an der sich Peterson im Hinblick auf Thomas abmühte, lag für ihn in der Tatsache, daß sich in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und natürlicher Erkenntnis einerseits und andererseits Offenbarung und Glauben zwei Ordnungen kreuzen. Die Verbindung und der Zusammenhalt dieser eigentlich nicht harmonisierbaren Ordnungen sei darin zu sehen, "daß ein und derselbe Gott der Schöpfer der natürlichen Ordnung und der Gnadenordnung ist"¹⁵⁹, wobei man sich allerdings ebenso sehr davor hüten müsse, diesen Gegensatz als einen prinzipiellen in den Gottesbegriff selbst zurückzuverlagern, wie davor, die Annäherungsversuche von Glauben und Vernunft als Ausdruck eines rein menschlichen Harmonisierungsbedürfnisses zu verstehen.

zitiert. Vgl. zum Verständnis der Theologie als subalternen Wissenschaft auch P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg/Leipzig 1938, 148 ff.

153 Vgl. *Summa theologiae* I q 1 a 2: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est Dei et beatorum."

154 Diese Darlegungen finden sich in der 1. Vorlesung.

155 Vgl. z.B. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 301 Anm.2.

156 Vgl. 2. Vorlesung.

157 Peterson an Haecker, 22.12.1923.

158 Es ist nicht auszuschließen, daß Peterson die in der damaligen Theologie ungewöhnlichen Interpretationen des Jesuiten Pierre Rousselot (1878-1915) sowohl zum "Intellektualismus" des hl. Thomas als auch zum Glaubensakt kannte, vgl. *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908, 19212; *Les yeux de la foi*, in: *Recherches de science religieuse* 1910, 241-259; 444-475 (dt. *Die Augen des Glaubens*, Einsiedeln 1963); vgl. dazu E. Kunz, *Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt 1969, sowie E. Salmann, *Das Problem der 'analysis fidei' bei A. Stolz und P. Rousselot*, in: ders. (Hg.), *La teologia mistico-sapienziale*, a.a.O. 71-99. Rousselot betonte stark die übernatürliche Seite der Glaubensgenese und so auch Peterson, vgl. unten S. 669 f.

159 3. Vorlesung.

Die Einordnung des Glaubens in einen geistigen Kosmos sei vielmehr ein Mysterium, das in einem für uns unergründbaren Entschluß Gottes begründet sei.

Der Hiatus, der "Spalt"¹⁶⁰, der zwischen Glauben und natürlichem Erkennen kaffe, wurde von Peterson dadurch verschärft, daß er den Glauben ganz auf die Seite Gottes zog. Er wehrte sich ja besonders in der Kritik an Paul Althaus vehement gegen alle Versuche, den Glauben *quoad se* existentiell oder psychologisch als Bewegung oder Vollzug zu fassen, werde dadurch doch der Glaube seines übernatürlichen Charakters entkleidet, zu einer menschlichen "Leistung" heroisiert und dadurch entwürdigt¹⁶¹. Peterson sah sich hier als Verteidiger eines wesentlichen Punktes reformatorischer Theologie¹⁶², wobei er allerdings notwendigerweise zugleich gegen andere Definitionsversuche der Reformatoren bzw. der protestantischen Theologen zu Felde ziehen mußte, die Glauben wesentlich als "*fiducia*", "Wagnis" oder als "Tat des Gewissens" darstellten¹⁶³. Max Scheler geriet dabei mit seinem Vorschlag, den Glauben auf ein besonderes religiöses Seelenvermögen zurückzuführen, genauso in die Schußlinie¹⁶⁴. Bevor man auf die Aspekte des Glaubensvollzugs zu sprechen käme, müsse erst einmal festgestellt werden, daß der Glaube nur dadurch wirklich ist, "daß er von Gott gewirkt ist"¹⁶⁵. Das Von-Gott-gewirkt-sein des Glaubens, der *fides qua*, meinte Peterson, wenn er vom Glaubensakt sprach¹⁶⁶. Dieser Sprachgebrauch gehörte zu den Rätseln, mit denen sich Karl Barth damals "herumschlug"¹⁶⁷. Peterson verstand "Akt" vermutlich im scholastischen Sinne, nämlich als "geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt"¹⁶⁸. Als von Gott im Menschen gewirkter Akt gehört der Glaubensakt natürlich zugleich auch zum Menschen¹⁶⁹, verdankt sich aber nicht dessen Initiative und Handlung. Primär entspringe der Glaube Gott und nicht dem Menschen, und die Wahrheit des Glaubens, die *fides quae*, gründe sich darauf, daß der Glaube Gott, der *prima veritas* zugeordnet sei und etwas zum Ausdruck bringe,

160 Die Heiligkeit eines Kirchenlehrers wie Thomas - im Unterschied zum Stand eines gewöhnlichen Gelehrten - sah Peterson darin begründet, daß sich in dessen Denkarbeit "ein Gerichtetsein auf die Stelle im menschlichen Denken [zeige], wo dasselbe auseinander bricht, wo aus dem Spalt, der sich hier öffnet, die Stimme hörbar wird, die Thomas vernahm, als er Christus sagen hörte: bene de me scripsisti Thomas". (Vgl. 2. Vorlesung) Das Bild erinnert - bei aller Unähnlichkeit der Personen, auf das es sich bezieht - formal an jenes von Karl Barth gebrauchte, nachdem der Dialektiker jene unanschauliche Mitte umkreise, aus der heraus nur Gott selbst sprechen könne.

161 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 292.

162 Vgl. Peterson an E. Hirsch, 16.1.1925; vgl. dazu oben S. 213.

163 Diesbezügliche Polemiken finden sich in der Vorlesung Thomas von Aquin, 3. Vorlesung. In seinem Aufsatz über die "Fiducia in den altrömischen Sakramentaren" (1934) wird auch noch der altchristliche Begriff der *fiducia* der reformatorischen Interpretation entrisen: "Damit ist nun gesagt, daß die fiducia der alten Christen mit der fiducia, die für Luther ein wesentlicher Bestand des Glaubens ist, gar nichts zu tun hat. Die fiducia ist nicht die menschliche Leistung des Vertrauens - das hieße ja die fiducia mit der confidentia zu verwechseln - sondern eine possibilitas, die so oft oder so selten vorhanden ist als - das Gebet erhört wird." (225).

164 Vgl. ebd. Der Name Schelers fällt an dieser Stelle zwar nicht, doch wird er anderweitig expressis verbis kritisiert.

165 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 292.

166 Vgl. ebd. 293.

167 Vgl. Barth an Bultmann, 25.9.1925, 523, vgl. auch oben S. 515, 541. Ein Passus im Vortrag "Reformierte Lehre", 239 f), in dem Barth den Rückbezug der reformierten Theologie auf den Gabencharakter des Glaubens - gegen das lutherische Verständnis des Glaubens als "fiducia", gegen die hier vorfindliche Hypostasierung des Glaubens als Zwischengröße zwischen Gott und Mensch - als anerkennenswerte "Relativierung des Glaubensaktes als solchen" (Hervorhebung von mir) versteht, zeigt, daß für Barth damals "Akt" und "Vollzug" offensichtlich zusammenfiel.

168 Vgl. zur Bedeutung dieser Formel *M. de la Taille*, Geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt, in: P. Knauer/F. Mennekes, Katholische Theologie, Ratingen/Kastellaun 1975, 137-147.

169 Vgl. die Rede vom "menschlichen Glaubensakt" in "Was ist Theologie?", 30; vgl. auch Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 293 Anm. 1.

was "nur in Gott und ausgezeichnet in Gott vorhanden ist"¹⁷⁰. Mit "keuscher Strenge" habe Thomas alle Glaubwürdigkeitsgründe wie "die Autorität der Kirche, die Wunder, die Prophezeiungen u.s.w." aus den Erörterungen über den eigentlichen Beweggrund des Glaubens ferngehalten; indem die *prima veritas* als Grund des Glaubens erscheine, habe er die Reinheit des Glaubensbegriffes gewahrt. Der Glaube sei darum gar keine Verhältnisbeziehung. Gott sei im Glauben auch nicht intentional gegeben; ein solch direktes Gottesverhältnis sei ja gar nicht denkbar¹⁷¹. Ist der Glaube also etwas, was nicht "vom Menschen in seiner Ratlosigkeit erfunden worden [ist], sondern von Gott irgendwie gewollt" und gewirkt wird¹⁷² und ihm selbst zugehört, so könne man auf den Glauben auch nicht "mit diesen schmutzigen Kinderfingern"¹⁷³ direkt verweisen und ihn direkt zum Ausdruck bringen wollen, indem man etwa die dialektische Glaubensbewegung der Existenz oder psychische Prozesse zur Grundlage seiner theoretischen Erfassung macht.

Zunächst hat man bei derartigen Ausführungen Petersons den Eindruck, daß der "Glaubensakt" für ihn nun in der Tat in die Unanschaulichkeit Gottes entschwinde. Aber eine solche "abstrakte Isolierung und Verabsolutierung des Glaubens"¹⁷⁴, durch die der Glaube "fast wie der moderne Funktionsbegriff (Cassirers) nur noch über den Dingen schwebt"¹⁷⁵, war für Peterson eine der protestantischen "Verkrampfungen" und gerade daran schuld, daß das Wesen des Glaubens nicht mehr adäquat bestimmt werden könne und in dieser Konturlosigkeit leichte Beute für Religionspsychologen, -soziologen und -philosophen und deren dialektische Methoden werde¹⁷⁶. Hier sei die Dialektik nun am falschen Platz, während sie am richtigen fehle:

"Es ist seit dem Neukantianismus üblich geworden - und der Neukantianismus steht nicht nur hinter Ritschl und seinen Schülern, sondern auch noch hinter Barth und Gogarten - daß vom Glauben in einer reichlich undialektischen Weise geredet wird."¹⁷⁷

Glauben gebe es eben nur "in einer lebendigen dialektischen Bewegung", in dialektischen Zusammenhängen, wobei er freilich nicht selbst dialektische Bewegung oder Spannung sei: "Gott behüte mich vor solcher Lästerung!"¹⁷⁸ Die dialektische Spannung, in der der Glaube einzig faßbar sei, rühre daher, daß er einerseits seinen Sinn allein aus Gott habe, es ihn aber doch andererseits nur in dieser Welt gebe, in der wir leben¹⁷⁹. Glaube sei folglich nur erfassbar in seiner dialektischen Beziehung zu den Gegebenheiten und Ordnungen der Welt, die von ihm gleichwohl verschieden sind und bleiben.

Eben diese lebendige dialektische Spannung sah Peterson nun im "Intellektualismus" des thomanischen Glaubensbegriffs zum Ausdruck kommen. Dabei wird erneut gleichsam Kierkegaard gegen Kierkegaard ausgespielt: Einerseits lehnte Peterson es ab, mit Kierkegaard den Glauben als "Wagnis" zu verstehen, andererseits nahm er das Kierkegaardsche

¹⁷⁰ Thomas-Vorlesung, 3. Vorlesung.

¹⁷¹ Vgl. ebd.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 147.

¹⁷⁴ Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 295.

¹⁷⁵ Lobgesang der Engel, 147. Der Name (Ernst) Cassirers findet sich im Manuskript der Mystik-Vorlesung, aus dem diese Passagen übernommen wurden.

¹⁷⁶ Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 295.

¹⁷⁷ Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 147.

¹⁷⁸ Ebd. 150.

¹⁷⁹ Vgl. die verschiedenen Formulierungen ebd. 147 ff.

Axiom, daß sich das Göttliche immer nur *inkognito* zeige, zur Hilfe, um die "fremdartige Einkleidung"¹⁸⁰ des Glaubens im Gewande des Erkennens zu veranschaulichen. Als etwas Außerordentliches sei der Glaube in der natürlichen Ordnung des Erkennens verborgen, "so daß sich - o Wunder der göttlichen Dialektik! - das Außerordentliche gerade in der Ordnung und durch die Ordnung als das Außerordentliche offenbart". Es müsse "diesem Sachverhalt etwas von jener Nüchternheit eignen, die Kierkegaard einmal ganz ähnlich umschreibt, wenn er sagt, der Ritter des Glaubens sähe äußerlich wie irgend ein Gerichtsvollzieher oder irgend ein kleiner Beamter aus"¹⁸¹. Mit der intellektualistischen Deutung des Glaubens als Erkennen solle das Geheimnis des Glaubens also gar nicht direkt erklärt und beschrieben werden, "sondern es soll an etwas so anderem, wie es der intellektuelle Akt ist, und durch dieses andere irgendwie sich die Tatsache des Glaubens, das Wunder des Glaubens selber, einen Ausdruck schaffen"¹⁸².

Diese Formulierungen Petersons bilden den Zielpunkt seiner vielfach verschlungenen Ausführungen über den Sinn des "intellektualistischen Glaubensbegriffs". Freilich kommen sie in diesen Formulierungen nicht zur "Ruhe", denn Peterson meinte gerade in diesem Verständnis des Glaubens als quasi intellektuellem Akt einen adäquaten Ausdruck für die "dialektische Unruhe", die dem Glaubensbegriff zu eigen sei, gefunden zu haben. Die Dialektik zwischen Glauben und Erkennen, wie sie sich bei "den Alten" finde, vermöge diese Unruhe viel reiner zum Ausdruck zu bringen als die "reflektierten Gefühlsexaltationen" des modernen Protestantismus, deren Kehrseite bezeichnenderweise eine "tatsächliche Glaubensschwäche" sei. Dabei sei in gewissem Sinne der Glaube auch bei den Alten eine "Kategorie der Sehnsucht", komme er doch nach Thomas erst im Schauen Gottes zur Vollendung. Das sei ein weiterer Grund, warum er den Glauben in erster Linie als intellektuellen Akt, der auch erst im Einsehen der letzten Prinzipien zur Ruhe kommt, zu fassen suchte:

"Die Ordnung der Welt weist also schon den Glauben auf das Erkennen, weist die *fides* auf die *ratio*, läßt die *fides* den *intellectus* suchen. Aber diese Ordnung, die die einzelnen Teile des geistigen Universums aufeinander zuordnet, sie weist auch die Teile wieder über sich selbst hinaus."¹⁸³

Petersons dialektische Deutung des Verhältnisses von Glauben und Erkennen ist nichts anderes als ein Erklärungsversuch der Formeln *fides quaerens intellectum* und *credo ut intellegam*. Mit diesen Leitworten Anselms von Canterbury¹⁸⁴ (bzw. des Augustinus) be-

180 2. Vorlesung.

181 3. Vorlesung. Vgl. dazu Kierkegaard, Furcht und Zittern, a.a.O. 38.

182 4. Vorlesung.

183 2. Vorlesung.

184 Dem Brief an Theodor Haecker vom 30.9.1923 ist zu entnehmen, daß sich Peterson in den Wochen vor Beginn der Thomas-Vorlesung näher mit Anselm befaßt hatte. Er übersetzte allabendlich für sich Gebete des hl. Anselm und las mit Gewinn die Lebensbeschreibung Anselms von Eadmer in der Übersetzung von Günther Müller (*Eadmer, Das Leben des heiligen Anselm von Canterbury*, beschrieben von seinem Schüler und unzertrennlichen Begleiter Mönch Eadmer, München 1923), laut Peterson einer seiner Freunde und ein Konvertit. Mit einer Passage aus dieser Vita (der Traumvision des jungen Anselm vom Aufstieg zum himmlischen Hof Gottes, vgl. in der genannten Übersetzung von Müller 6 f) beginnt Peterson auch die erste Vorlesung, um gegenüber anderslautenden Vorurteilen die Nähe der scholastischen zur mystischen Theologie hervorzuheben. Detaillierte Studien der Theologie und Philosophie Anselms hatte Peterson aber nicht getrieben, vgl. Peterson an Barth, 15.10.1932.

gann er nämlich seine Vorlesung und zitierte aus dem Gebet am Anfang des Proslotions¹⁸⁵ und aus dem 1. Kapitel von "Cur Deus homo"¹⁸⁶ die entsprechenden Passagen.

"Dieses *credo ut intellegam*, dieser Glaube, den Anselm *fides quaerens intellectum* nennt, ist die Grundlage des scholastischen Denkens im Mittelalter gewesen (...). Die metaphysische Ordnung verlangt, daß der Mensch erst glaubt und dann erkennt, sie verlangt aber auch, daß der Mensch zu erkennen sucht, wenn er gläubig geworden ist."¹⁸⁷

Auch diese Affirmation scholastischer Prinzipien zeigt die umwälzende Entwicklung, die Peterson in den unmittelbar zurückliegenden Jahren durchgemacht haben mußte. Wenige Semester zuvor verteidigte er nämlich noch das "vielbespöttelte Wort" des *credo quia absurdum* als trefflichen Ausdruck für die "Paradoxie des wirklichen Glaubens"¹⁸⁸. Die Beschäftigung mit dem Sinn des scholastischen Leitgedankens muß Peterson hier jenes Besseren belehrt haben, das er dann auch in "Was ist Theologie?" in Anschlag brachte, wenn er darauf bestand, daß "es (...) Theologie sinnvoll nur unter der Voraussetzung einer realen Erkenntnismöglichkeit gibt"¹⁸⁹.

Was die Rolle der Philosophie beim Erkennen der geoffenbarten Glaubenswahrheiten anbelangt, so gab Peterson, wie wir sahen¹⁹⁰, prinzipiell dem Theologen die Entscheidung frei, eine bestimmte Philosophie für geeignet oder ungeeignet zur theologischen Verwendung zu halten.

Er hatte allerdings zugleich klare Vorstellungen, welcher Art von Philosophie der Theologe unter allen Umständen eine Absage erteilen müsse. Ein "von Gott verlassener Idealismus"¹⁹¹ sei mit der Dogmatik nicht zu verbinden¹⁹². Dieses Urteil gründe nicht in einer abstrakten Vorentscheidung des Theologen im Streit zwischen idealistischen und realistischen Erkenntnistheoretikern, sondern sei durch den "Realcharakter der Offenbarung" bedingt, dem ein realistischer Charakter der theologischen Erkenntnis Rechnung zu tragen habe¹⁹³. Eine Philosophie, die es von vornherein für ausgeschlossen hält, daß Gott in seiner Offenbarung das Gefängnis der Bewußtseinsimmanenz sprengen könne, kann der Forderung des *fides quaerens intellectum* natürlich nicht entsprechen: "Das glaube ich freilich mit Bestimmtheit sagen zu können, daß es nicht möglich ist, auf der einen Seite die Trinitätslehre festzuhalten und auf der andern Seite einer idealistischen - an Kant orientierten - Metaphysik zu huldigen, durch die die Möglichkeit, zu positiven Bestimmungen über das Sein Gottes zu gelangen, aufgehoben wird."¹⁹⁴

Im Zusammenhang der Erörterung des Verhältnisses zwischen einer - nichtidealistischen - Philosophie und der Theologie zitierte Peterson Thomas' Auffassung, daß Philosophie und Theologie die "Wesenheiten" jeweils in unterschiedlicher Beleuchtung betrachten,

185 "Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intellegam."

186 "Sicut recto ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumus ratione discutere, ita neglegentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere." (Cur Deus homo, I. Buch/1. Kapitel).

187 1. Vorlesung.

188 Religionsgeschichte des Hellenismus, 10. Vorlesung.

189 Was ist Theologie?, 16.

190 Vgl. oben Exkurs 14.

191 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 302.

192 Vgl. Was ist Theologie?, 17.

193 Vgl. ebd. 16.

194 Vorlesung Thomas von Aquin, 7. Vorlesung.

also ihrer Gattung nach verschieden sind¹⁹⁵. Thomas habe diese Verschiedenheit bestehen und sich nicht von einem billigen Harmoniebedürfnis leiten lassen:

"Seine Leistung besteht vielmehr darin, daß er, ohne auch nur mit den Augen nach den christlichen Wahrheiten zu blinzeln, in voller Ehrenhaftigkeit seine Philosophie so ausgestaltet hat, daß sie nur den Forderungen der Wahrheit genug zu tun schien."¹⁹⁶

Wer auch dürfe vom Letzten des Glaubens sprechen, wenn er nicht "alles Vorletzte mit einer durch nichts zu übertreffenden Pedanterie gesagt hätte und fortführe zu sagen?"¹⁹⁷ Dabei werde dieses "Vorletzte" allerdings durch das "Letzte", den Glauben, modifiziert. Thomas leidenschaftlicher Drang nach Erkenntnis ruhe doch letztlich in der Realität des Glaubens, und dieser Glaube habe - "wie ein feines Federmesser - die ganze Welt aus ihren natürlichen Zusammenhängen" gelöst, wodurch sich ihm auch Einsichten öffneten, die dem Philosophen verschlossen blieben¹⁹⁸. Ob Elemente metaphysischer Logik und metaphysischer Einsichten von Platon, Aristoteles, Plotin oder Proclus herrührten, sei für die Bewertung ihres Stellenwertes in der Theologie letztlich gleichgültig. Dabei müsse man sich vom Vorurteil befreien, der Glaube vergewaltige die natürliche Vernunft. Nein, unter der Voraussetzung, daß es "zwischen einer Vernunft, die von Gott kommt, und einer Offenbarung, die von Gott kommt, (...) kein Mißakkord bestehen" könne, müsse man annehmen, daß die Wahrheiten, die der Glaube lehrt, der Vernunft nur entgegengesetzt zu sein *scheinen*, aber ihr nicht wirklich entgegengesetzt seien. So wie die Gnade die Natur nicht zerstöre, so vernichte auch der Glaube nicht die Rationalität unserer Erkenntnis, sondern führe die Vernunft auf sicherem Wege zum Ziel. Es gehöre "zum immanenten Sinn der Vernunft, daß sie durch den Glauben ihre Begrenzung erhält". Ohne den Glauben würde die natürliche Erkenntnis auf allerlei Irrwege geraten: "Der Glaube an das Unbegreifliche gibt grade dem rationalen Erkennen erst seine Vollendung."¹⁹⁹

Einso wie eine metaphysische Aussage einen ganz anderen Charakter erhält, wenn sie von der Kirche zum Dogma erhoben wird - sie rückt dann in die Dialektik des indirekten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, das wir oben beschrieben haben -, so verlieren auch die metaphysischen Begriffe in dem Augenblick ihren metaphysischen Charakter, wenn sie in die Dogmatik eingeführt werden²⁰⁰. Sie werden - so hat Peterson dies wohl gemeint - in dem Augenblick von dem Vorzeichen mitbestimmt, das die Theologie als subalterne Wissenschaft kennzeichnet: Das Wissen, das mit ihnen erlangt wird, ist nicht mehr das natürliche Wissen unmittelbarer Evidenz, sondern das Wissen, das an die besonderen - geoffenbarten - Voraussetzungen der Theologie gebunden bleibt. Die philosophischen Begriffe werden durch ihre Einbeziehung in die Dogmatik von der Indirektheit des Verhältnisses zwischen dem seine unendliche Distanz offenbarenden Gott und dem Menschen geprägt, d.h. sie werden dialektisch oder - was bei Peterson der Sache nach auf dasselbe hinausläuft - : analog.

195 Vgl. *Summa contra gentiles* q II a 4.

196 2. Vorlesung.

197 *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, 148.

198 2. Vorlesung.

199 Ebd.

200 Vgl. 7. Vorlesung.

vi) Die Dialektik der natürlichen Gotteserkenntnis und der Gottesbeweise

Die Problematik der Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Erkennen spitzt sich zu in der Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Theologie bzw. der Frage nach den "Gottesbeweisen", auf die Peterson als Spezialfall der natürlichen Theologie auch im weiteren Verlauf der Vorlesung immer wieder zu sprechen kam. Daß man es bei Thomas auch mit natürlicher Theologie zu tun habe, daran bestand für Peterson kein Zweifel, allerdings handele es sich hier um natürliche Theologie eines Formates, "vor der die ganze protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts eine Schimpf und Schande ist"²⁰¹.

Die Dialektik zwischen Glauben und natürlichem Erkennen nähert sich für Peterson in der Behauptung der natürlichen Erkennbarkeit Gottes in der Tat der Paradoxie, wenn nicht gar der Absurdität: "Was ist denn nun eigentlich der Sinn dieser Lehre, die in einem gewissen Verstande fast absurder erscheint als manche der sich auf Offenbarung gründenden Wahrheiten?"²⁰² Dieser Widersinn bestand für ihn in der grundsätzlichen Beobachtung, daß die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis in der katholischen Kirche ein *Dogma* ist, d.h. daß diese Möglichkeit einer leichten und sicheren Erkennbarkeit Gottes durch die *Vernunft* eine Forderung des *Glaubens* ist. Peterson betrachtete die entsprechenden Abschnitte der theologischen "Summa"²⁰³ und der "Summa contra gentiles"²⁰⁴ also unter der Verschärfung, die die Dogmatisierung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis im I. Vatikanum mit sich gebracht hatte²⁰⁵: Es handle sich hier um "eines der paradoxesten Dogmen der katholischen Kirche". Es scheine zunächst so, als trete neben die Erkenntnis im Glauben und das Schauen der Seligen "als drittes Glied" das natürliche Erkennen Gottes, ja die Möglichkeit des Gottesbeweises, insofern die Beweisbarkeit Gottes bei den Katholiken zumindest als "fidei proximum" anzusehen sei²⁰⁶. Peterson versuchte die Dialektik, die sich darin ausspreche, daß die natürliche Erkennbarkeit Gottes eine Forderung des *Glaubens* ist, in mehreren Anläufen - nicht auszuräumen, sondern in ihrem Sinn zu verdeutlichen.

Zunächst meinte er, daß die natürliche Gotteserkenntnis, indem sie zum Dogma erhoben wurde, dem Bereich psychologischer Möglichkeiten entnommen und zu einer streng theologischen Angelegenheit umgewandelt wurde, d.h. daß sich in dieser Dialektik die Indirektheit spiegele, in der sich Gott und Mensch zueinander verhalten²⁰⁷.

In einem weiteren Schritt bediente sich Peterson der paulinischen Argumentation von Röm 1,18-21²⁰⁸ bzw. Röm 2,14-16, um die Funktion des Dogmas von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes zu erklären. Als Hintergrund sei die Tatsache zu nehmen, daß wir alle von Gott wüßten und doch nicht an ihn glaubten bzw. ihm nicht die Ehre gäben. Auf diesen Widerspruch wolle das Dogma den Menschen festnageln, indem es dem Menschen zunächst möglichst viel zugestehe, um ihn dann umso sicherer in seiner Heuchelei zu ertappen. Das Dogma von der natürlichen Gotteserkenntnis sei also einerseits von einem

201 Peterson an Haecker, 22.12.1923.

202 3. Vorlesung.

203 Vgl. Summa theologica I q II a 1-3.

204 Vgl. Lib. I cap. 12 f.

205 Vgl. DS 3004.

206 Vgl. 3. Vorlesung.

207 Das I. Vatikanum brachte diese Indirektheit zum Ausdruck, wenn es von einer Gotteserkenntnis "e rebus creatis" (DS 3004) sprach.

208 Auf diese Schriftstelle (Röm 1,20) verweist ebenfalls das I. Vatikanum, vgl. ebd.

großen "Mut" geprägt, der darin bestehe, die natürliche Erkennbarkeit Gottes, "die der Erkenntnis des Glaubens glatt zu widersprechen scheint", strikt anzuerkennen, andererseits sei diese Lehre als beinahe "verschlagen" zu bezeichnen, da sie eigentlich darauf abziele - Peterson greift wieder auf das Vokabular Kierkegaards zurück -, den Menschen von rückwärts zu verwunden. Diese doppelte Sinndeutung der katholischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis im Rekurs auf Röm 1,19 ff war freilich nicht Petersons letztes Wort zu diesem Thema, wie die wesentlich differenziertere Exegese von Röm 1,19-23 bzw. Röm 2,14 f, die Peterson vier Jahre später im zweiten Anlauf seiner Römerbriefvorlesung (WS 1927/28) vorlegte, zeigt.

Exkurs 22: Petersons Exegese von Röm 1,19-23; 2,14 f.

Am Schluß der Überlegungen Petersons zu den Aussagen des Römerbriefs über die Erkenntnis Gottes steht das Urteil, daß "es keineswegs zulässig ist, den dogmatischen Beweis für die natürliche Gotteserkenntnis und die natürliche Moral in der unkritischen Weise, in der das fast stets zu geschehen pflegt, aus den einzelnen Römerbrief Stellen zu führen"²⁰⁹. Diese Einschränkung, mit der Peterson die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis allerdings nicht erledigt wissen wollte, ergab sich für ihn aus dem dialektischen Charakter der gesamten Argumentation des Apostels in den beiden Eingangskapiteln des Römerbriefes. Die Analyse von Stil, Gattung und Inhalt dieser Passagen führte Peterson in Anknüpfung an damalige Forschungsergebnisse zu folgender Beschreibung des "historischen Ortes" der paulinischen Argumentation, von dem sie nicht abzulösen sei: "Ihrem *Inhalt* nach sind diese Ausführungen der Apologetik des hellenistischen Judentums entnommen, ihrem *Sinne* nach sind sie - im Zusammenhang der Erörterung - nur dialektisch, aber nicht absolut und theoretisch gemeint, ihrer *Tendenz* nach sind sie antijüdisch, d.h. vom Standpunkt des Christen Paulus entworfen."²¹⁰ Die paulinische Behauptung von der den Heiden gegebenen Möglichkeit einer in der Betrachtung des Kosmos gewonnenen Erkenntnis des Einen Gottes ist Peterson zufolge also nicht als absolute, theoretische Aussage zu nehmen, sondern nur von der religionspolitischen Auseinandersetzung des Judentums mit dem Heidentum her zu verstehen²¹¹.

Er rechtfertigte diese These mit dem *Bruch* in der Argumentation des Paulus zwischen Röm 1,19 f und den folgenden Versen 1,21 ff²¹². Wenn Paulus nämlich in Röm 1,21 argumentiere, daß die Heiden "Gott kannten", ihn dennoch "nicht als Gott geehrt oder ihm Dank gesagt" hätten und darum unentschuldig seien, werde hier eine Gotteserkenntnis vorausgesetzt, die Israel selbst *nicht* aus einer "geistigen Vertiefung in den Kosmos", sondern allein "durch die Auswahl seiner Berufung zum Volke und durch die Offenbarung und die Bundesschließung am Sinai" gewonnen hatte²¹³. Diese Gotteserkenntnis sei dem Heiden aber nicht erreichbar: Wenn es auch heidnische philosophische Schulen gab, die mit der Einheit des Kosmos auch die Einheit eines göttlichen Prinzips behaupteten, ja sogar die Anschauung vertraten, "wonach der höchste Gott so fern im Himmel weile, daß er nicht durch Bilder, sondern nur durch den *logos* verehrt werden dürfe", so seien das doch nur philosophische Abstraktionen und keine theologischen Aussagen gewesen. "In demselben Augenblick, in dem auf den konkreten Kult Bezug genommen wird, wird auch in ihnen das monistische oder transzendente Prinzip durchbrochen. Dann ziehen alle die Götter und Götterbilder doch wieder in die Theorie sowohl wie in den Kult ein."²¹⁴ Die Präsump tion, die Heiden kannten Gott (Röm 1,21), werde auch nicht von den vorhergehenden Ausführungen des Paulus in Röm 1,19 f über die kosmische Religiosität der Heiden ausreichend vorbereitet und getragen. Während Peterson sich in der Auslegung von Röm 1,21 eingestandenermaßen in Oppo-

209 2. Vorlesung Römerbrief, Ms S. 88 f.

210 Ebd. 88.

211 Vgl. dazu auch Petersons Ausführungen über den religionspolitischen Hintergrund des "Monarchie"-Begriffs bei Philo, Der Monotheismus als politisches Problem, 54 ff bes. auch 64.

212 In der differenzierten Betrachtung und Wertung jener Römerbriefpassagen waren sich Peterson und Bultmann als Exegeten Barth gegenüber einig, vgl. Bultmann an Barth, 31.12.1922, Briefe a.a.O. 10.

213 Vgl. zu Röm 1,21-23, Ms S. 51 f.

214 Ebd. 51; vgl. zum Verhältnis von Philosophie und Kult auch Petersons Plotin-Deutung Exkurs 14.

sition zum Apostel begab ("Gott, so meinen wir, haben sie [die Heiden] nicht erkannt, das ist ihnen nicht möglich gewesen, da ihnen die Offenbarung gefehlt hat"²¹⁵), hielt er - es dürfte hier auch der Religionswissenschaftler und -geschichtler sprechen - Röm 1,19 f für eine angemessene Beschreibung der Religiosität der Heiden. Freilich führte Peterson sofort eine Unterscheidung ein, wenn er betonte, die Aussagen Pauli machten nur dann Sinn, wenn sie sich nicht an die Adresse orientalischer Gnostiker wendeten, für die der Kosmos "durch die Tyrannei niedriger Kräfte" ins Dasein gerufen wird und darum keinerlei Kunde von jenem anonym bleibenden Gott gibt. Dieser anonyme Gott lebe auch heute noch "außerhalb der Kirche", dringe sogar in der Gegenwart wieder in ihren Binnenraum ein: "man hat ihm in der neueren protestantischen Theologie mit der Leugnung jeder natürlichen, jeder auf Phänomenologie gegründeten Gotteserkenntnis den Weg ebnen wollen. Man darf dabei nicht übersehen, daß der Weg dabei von W.Herrmann zu K.Barth gegangen ist, von der Ablehnung der metaphysischen Gotteserkenntnis zur Diabolisierung des von Gott erschaffenen Kosmos."²¹⁶ Röm 1,19 f wehre einer solchen Sicht, da hier den Heiden eben die Möglichkeit einer *phänomenologischen*, d.h. an den *phainomena* des Kosmos gewonnenen Gotteserkenntnis zugesprochen werde²¹⁷. Seit der Schöpfung der Welt sei Gott in einem gewissen Sinne nicht mehr unsichtbar: Der geschaffene Kosmos mit seinen *poiemata* (Röm 1,20) sei keine stumme Welt, sondern eine Welt, die etwas von Gott sage, die einer geistigen Schau etwas von ihm kundtue. Dabei seien aber sofort weitere Differenzierungen anzubringen: Diese Schau sei nicht mit einem auf den "Begriff" Gottes schlußfolgernden, logischen Verfahren gleichzusetzen; auch sei zwischen dem *phaneroun* Gottes in seiner Schöpfung und seiner *apokalypsis* in der Offenbarung zu unterscheiden²¹⁸. Letztere sei den Heiden nicht gegeben, und darum sei es auch nicht Gott selber, den sie schauen: Gott "zeigt ihnen zwar nicht sein Gesicht, aber immerhin doch seinen Rücken, das, wo er sich zwar nicht als Person, *prosopon pros prosopon*, sondern nur indirekt kundgibt, ja sichtbar macht."²¹⁹ Erkennbar werde nicht der *theos* und seine *theotes*, sondern nur "das Göttliche", die *theiotes*, ebenso wie mit "Kraft" (Röm 1,20) nicht seine "Allmacht" gemeint sei, sondern die "ewige Kraft", die sich in seinem fortwährenden Schaffen äußere: "Nach den vs. 19 und 20. wird zwar Gott selber nicht gesehen, wohl aber seine Unsichtbarkeit erschaut. Die *poiemata* gehen aus Unsichtbarkeiten Gottes hervor und kehren in sie wieder zurück"²²⁰. Gerade der Plural *ta poiemata* und *ta aorata* zeige, daß die geistige Schau der Heiden *nicht* auf einen einzigen Gott führe, "sondern im Gegenteil auf die unsichtbaren vielen Götter der vielen sichtbaren Schöpfungsgestaltungen": "Andere sind die Kräfte des Himmels, andere die der Erde, andere die des Meeres und andere die des Totenreiches."²²¹ Darum führe diese kosmische Erkenntnis des Göttlichen notwendig zu einer Vielzahl der Götterbilder. Gerade in der Vielheit und Fülle der Götter, so würden die Heiden auf die Vorwürfe von Röm 1,20 antworten, verehren wir den Gott, und Peterson bekennt dazu: "Man kann die Argumentation der Heiden verstehen. Ich glaube auch, daß man aus der geistigen Vertiefung in den Kosmos heraus stets nur zum Polytheismus gelangen kann. (...) Wir können demnach die Bündigkeit der Argumentation des Paulus in diesen Versen nicht anerkennen."²²²

Peterson hatte hier in der Römerbriefvorlesung das dogmatische Problem der natürlichen Gotteserkenntnis nicht näher diskutieren und entscheiden wollen. Seine Äußerungen sind zwiespältig: Einerseits, meint er, berufe sich "die neuere katholische Lehre über die natürliche Gotteserkenntnis (...) mit gutem Recht" auf den Apostel Paulus, dennoch blieben für ihn angesichts der Brüchigkeit der paulinischen Argumentation "die sachlichen Schwierigkeiten doch bestehen"²²³. Pe-

215 Ebd. 52.

216 Zu Röm 1,19, Ms. S. 46.

217 Ebd. 45.

218 Zu Röm 1,20, Ms. S. 47 ff.

219 Zu Röm 1,19, Ms. S. 45. Peterson mochte hier entfernt an Luthers Auslegung von Ex 33, 18-23 im Zusammenhang der "theologia crucis" gedacht haben (vgl. WA 1, 354, 17 ff).

220 Zu Röm 1,20, Ms. S. 48.

221 Zu Röm 1,21 f, Ms. S. 50.

222 Zu Röm 1, 21 f, Ms S. 51 f. Übrigens bezweifelten auch auf dem ersten Vatikanum einige Konzilsväter, ob Röm 1,20 im Sinne einer expliziten Offenbarung Gottes, in der er sich auf natürliche Weise zu erkennen gibt, verstanden werden dürfe, vgl. G.Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987 (= Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 1), 49.

223 2. Vorlesung Römerbrief, Ms S. 52. Dasselbe gilt für Röm 2,14 f: "Das Problem der natürlichen Moral ist selbstverständlich ebenso fragwürdig wie das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis. Die Einwen-

Person geht einen Mittelweg zwischen der Auffassung, der Kosmos habe sich für die Wahrnehmung des sündigen Menschen so verfinstert, daß alle natürliche "Phänomenologie" nichts als gnoselogischer Irrweg und moralische Abirrung sei, und der Annahme, der Mensch könne am Kosmos mehr als "das Göttliche" wahrnehmen. Der qualitative Graben zum Einen Gott der Offenbarung ist für den Heiden nicht zu überwinden, denn ohne die Offenbarung gelangt der Mensch in Betrachtung des Kosmos nur zum Polytheismus. Allerdings ist Gott insofern doch auch für die Heiden indirekt erkennbar, als der Kosmos als staunens- und bewundernswerte Hervorbringung aus göttlichen Kräften betrachtet werden kann, und diese Kräfte, anders als es dem Gnostiker antiker oder neuprotestantischer Provenienz erscheint, "als Wesensbekundigungen Gottes mit Gott selber eng zusammengehören"²²⁴. Wir hatten an anderer Stelle schon darauf hingewiesen, daß Peterson sich selbst sehr gut in das Weltempfinden der Antike einzufühlen vermochte und daß sein Denken eine gewisse fast "mythische" Schicht aufweist²²⁵; darum überrascht es nicht sehr, daß er hier (und erst recht in der Besprechung des folgenden paulinischen Lasterkataloges) ein wenig für die Heiden Partei ergriff und sie gegenüber der Eristik jüdisch-hellenistischer Apologetik in Schutz nahm.

Mit der Deutung der Thomas-Vorlesung kommen die späteren Aussagen zum Römerbrief insofern überein, als beide Male die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis die Notwendigkeit und Priorität der übernatürlichen Gotteserkenntnis im Glauben nicht abschwächt, sondern umso klarer bezeichnet²²⁶. Nur so gebe es Glauben, meinte Peterson auch in seinem Engel-Aufsatz, "daß man immer auch von dem spricht, was nicht Glauben ist, daß man z.B. von den Gottesbeweisen spricht, *die Gott doch eben nur beweisen, weil es überhaupt Glauben an Gott gibt*"²²⁷. Gerade weil (dieses "weil" sei nicht spekulativ-kausal zu verstehen, betont Peterson) "im Glauben die Existenz Gottes ganz real gegeben ist", müsse er nun auch rational bewiesen werden können:

"Gerade weil er [der Glaubende] glaubt, verlangt er, daß erkannt wird, erkannt wird bis zu jener Strenge und Gewissenhaftigkeit, die die Möglichkeit, Gottes Dasein zu beweisen, nicht außer acht läßt. Der Glaubende kann sich nicht dabei beruhigen, daß das Erkennen nur irgend eine dunkle Kunde von der Existenz Gottes haben kann, ein Gefühl und ein Ahnen, das noch immer irgendwie der Ausdruck dafür ist, wie wenig real das ist, von dem man etwas zu fühlen meint. Nein, das Strenge und Gebietende der Tatsache, daß Gott wirklich da ist, soll, so paradox das auch grade klingen mag, darin zum Ausdruck kommen, daß sein Dasein bewiesen wird. Hier sehen Sie die wunderbarste Antinomie des Glaubens. Gottes Dasein soll bewiesen werden, grade weil es an sich keines Beweises bedarf."²²⁸

In dieser Antinomie werde gerade deutlich, "daß Gott nicht in der Weise irgend eines realen Seins der gegenständlichen Welt gegeben ist, sondern daß er in einer ganz anderen Weise, eben nur in einer dialektischen Weise da ist". Gott sei überhaupt nicht "gegeben", vielmehr manifestiere er sich gerade "in dieser Spannung und Polarität des natürlichen

dungen, die man gegen die Theorie von der natürlichen Gotteserkenntnis erheben kann, lassen sich natürlich auch gegen die Theorie von der natürlichen Erkenntnis des mosaischen Gesetzes machen. Es ist doch nicht zu bestreiten, daß die 10 Gebote den Menschen nicht einfach in das Herz geschrieben sind." (Ms S. 76).

²²⁴ Zu Röm 1,20, Ms S. 20.

²²⁵ Vgl. dazu oben Kap. VII.3.

²²⁶ Vgl. auch im Blick auf die Ethik die Feststellung in Apostel und Zeuge Christi, 35: "Die kritische Würdigung der sogenannten 'menschlichen Werte' im Heidentum setzt eine genaue Kenntnis der christlichen Lehre voraus. (...) Zu beachten ist freilich, daß uns nicht der umgekehrte Weg empfohlen wird: zuerst 'die Tugenden der Heiden' zu üben und dann in diese Tugenden die christliche Lehre einzubauen. Die Orientierung kann sich nicht von den sogenannten natürlichen Werten, sondern immer nur von der übernatürlichen Lehre aus vollziehen."

²²⁷ Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 147 (Hervorhebung von mir).

²²⁸ 3. Vorlesung.

Erkennens und Beweisens und des übernatürlichen Glaubens"²²⁹. Diese besondere, singuläre Art der Gegebenheit bzw. Nichtgegebenheit Gottes habe die Kirche zum Ausdruck gebracht, "wenn sie sowohl die Möglichkeit einer apriorischen Gotteserkenntnis als auch die Leugnung einer natürlichen Gotteserkenntnis als dem Glauben fremde Anschauungen von sich wies"²³⁰. Nur unter der Voraussetzung der einzigartigen (Nicht)Gegebenheit Gottes ist es möglich, sich argumentativ auf die Ebene des Gottesleugners (gemeint ist wohl der anselmische "insipiens" des Proslogions) zu begeben:

"Wie real muß Gott vorhanden sein, wenn sich der Mensch auf den Standpunkt jenes Wahnsinnigen stellen kann, der Gottes Dasein leugnet, um ihm das Dasein Gottes zu beweisen. Es wäre ja garnicht erlaubt, auch nur einen Augenblick (und mag der Zweck auch noch so groß und edel sein) diesen Standpunkt des wahnsinnigen Atheisten einzunehmen, wenn nicht in der Dialektik des Gottesbegriffes schon diese ontische Beziehung des Glaubens zu einem ganz Anderen steckte."²³¹

Die Anerkennung einer natürlichen Gotteserkenntnis im allgemeinen und der Gottesbe Weise im besonderen ist nach Peterson also nur möglich unter der Voraussetzung, daß sich Gott dem Glauben bereits offenbart hat, dann aber ist diese Anerkennung auch gefordert. Möglicherweise hatte auch diese Denkbewegung, die den Gottesbeweisen nur unter der Voraussetzung Glaubens an Gottes Dasein Sinn zuerkennt, ihren Ursprung in einem Anstoß Kierkegaards²³².

Es gehe hier gar nicht darum, erklärte Peterson weiter, daß Gottes Existenz dem Ungläubigen im engeren Sinne des Wortes "bewiesen" werde; die Gottesbeweise stellten ja gar keine direkte Erkenntnis dar, wie es etwa bei einem mathematischen Beweis der Fall wäre, sondern sie hätten wie etwa auch die Trinitätslehre innerhalb des Ganzen der Dogmatik die bestimmte Funktion zu erfüllen, durch die hier auftretende Dialektik zwischen Glauben und Erkennen auf jene Indirektheit aufmerksam zu machen, in der Gott zum Menschen stehe. Der Vorwurf, die Gottesbeweise seien ein Stück purer Metaphysik in der Theologie, verfehle diese besondere Funktion der Gottesbeweise gerade. In dem Augenblick, in dem die Gottesbeweise im Kontext einer Dogmatik aufträten, verlören sie ihren metaphysischen Charakter und treten in eine dialektische Beziehung zum Glauben. Diese dialektische Beziehung zum Glauben sei auch einzig das, was die Gottesbeweise für den Theologen interessant mache²³³.

Ob man die *quinque viae* des Thomas²³⁴ nun innerhalb der oben vorgestellten Rahmenbedingungen für stringent halte oder nicht, hänge davon ab, ob man seine Metaphysik teile oder nicht. Dabei versuchte Peterson, den gleichsam mystischen Untergrund des mittelalterlichen Weltbildes zu verdeutlichen. Thomas erschien ihm wie ein großer Liebender, der sich aus armse-

229 Ebd., vgl. auch 4. Vorlesung: "Die Gottesbeweise bringen in ganz merkwürdiger Weise zum Ausdruck, daß Gott nicht wie irgend ein Gegenstand der sinnlichen oder geistigen Welt, nicht wie irgend ein Ding oder wie irgend eine Idee dem menschlichen Erkennen gegeben ist - sondern daß er nur in dieser Polarität eines Gott im Glauben Besitztens und eines grade aus dem Nichtbesitz Gottes hervorgegangenen Nachweises seiner Existenz seine ihm eigentümliche Realität hat."

230 4. Vorlesung.

231 Ebd.

232 Vgl. dazu Kierkegaards "schlechthinniges Paradox", die "metaphysischen Grille", in den Philosophischen Brocken, a.a.O. 37 ff.

233 "Das, was uns als Theologen an der Frage der Gottesbeweise nur interessiert, ist die Tatsache, daß die Gottesbeweise überhaupt eine dialektische Beziehung zum Glauben haben." 3. Vorlesung.

234 Vgl. Summa theologiae I q 2 a 3.

ligen Bruchstücken, Fetzen und Andenken ein Bild der Geliebten ins Gedächtnis zurückruft: "Das war das Glück des hl. Thomas, vorweg zu nehmen - so verworren es auch sein mag - jene Schau, die uns allen zu Teil wird, wenn wir Gottes Angesicht sehen."²³⁵ Dabei sei für Thomas die Welt und ihre Ordnung durchstrahlt von jenem Mysterium Gottes, das sie in Bewegung halte: Sei es nun die Bewegung der Gestirne, das Rascheln der Blätter oder der Schwung des Herzens - all das zeige sich gleichsam wie in Liebe entbrannt zu dem, der diesem allen seinen Anfang und sein Ziel gegeben habe: "Man muß sich durch solche Überlegung klar zu machen versuchen, welch ein Auge und welch ein Herz mit diesem Geiste verknüpft ist, der in seinen fünf Beweisen zum Dasein Gottes drängt."²³⁶ Die Begriffe, die Thomas bei seinen Gottesbeweisen aus der Metaphysik entliehen habe, wie beispielsweise der Begriff der Ursache, seien darum auch keineswegs so kalt-rationalistisch, abstrakt und mechanisch zu verstehen, wie es uns erscheine, denen die Fülle jener Metaphysik verloren gegangen sei. Hätte Kant dieselben Gottesbeweise vorgetragen, so wären es doch nicht dieselben wie bei Thomas gewesen: "Vertiefen wir uns doch in diese metaphysischen Abgründe, die unseren Begriffen von Bewegung, Ursache, Realität, Zweck und Sein zu Grunde liegen - wir werden dann spüren, wie alle diese Weltbegriffe in einer geheimnisvollen Tiefe gründen, durch die sie ihres Charakters als letzte Gegebenheiten menschlichen Erkennens entkleidet werden und durch die etwas anderes transparent wird. Man mache sich doch von dem Vorurteil frei, als ob alle diese Begriffe etwas für sich und in sich Bestehendes seien - man wird dann eines Tages entdecken, daß sie lichtdurchlässig sind für etwas anderes, das sich an ihnen zeigt und das bald das Unbewegliche genannt wird und bald das Sein und bald das, was einzig real ist usw."²³⁷ Alle diese Begriffe hätten einen Punkt, "an dem sie sich sozusagen überschlagen, wo sie nicht mehr auf einen Sachverhalt bezogen sind, wo sie gegen sich selbst zu zeugen beginnen"²³⁸. Deutlich werde dieser Wendepunkt etwa am Begriff des "unbewegten Beweisers".

Peterson ist auch - recht knapp - auf den sogenannten ontologischen Gottesbeweis Anselms eingegangen und hat die Einwände, die Thomas gegen die Brauchbarkeit des *aliquid quo maius cogitari non potest* geltend machte²³⁹, vorgetragen. Dann allerdings nahm er Anselm gegen Thomas und seine Nachfolger in Schutz: "Thomas hat freilich den Sinn der Anselm'schen Argumentation nicht ganz erfaßt." Die Einwände des Thomas bestünden nur dann zu Recht, wenn Anselm wirklich "aus dem Begriff von Gott unmittelbar seine Existenz abgeleitet hätte". Anselm habe aber gar nichts "beweisen" wollen, sondern "nur auf die äußerst merkwürdige Tatsache aufmerksam machen - die in dieser Weise nur am Gottesbegriff auftritt - und das ist seine große Entdeckung - daß, wenn Gott überhaupt gedacht wird, er als existent gedacht werden muß". Das aus diesen Prämissen gezogene Urteil "also existiert Gott" habe Anselm nicht gefolgert. "Die Vermischung der logischen mit der ontologischen Sphäre liegt nicht bei Anselm, sondern bei den Interpreten seiner Ausführungen vor."²⁴⁰

Peterson hatte im Wintersemester 1923/24 diese Vorlesung über Thomas von Aquin als völliger Neuling auf dem Gebiet der scholastischen Theologie gewagt. So tastend und un gelenk seine Formulierungen und Deutungen darum gewiß ausgefallen sind, so erstaunlich ist doch, daß in diesem ersten Versuch eine ganze Reihe von Entdeckungen enthalten sind, die der katholischen Theologie erst Jahre, wenn nicht Jahrzehnte später zu Bewußtsein kamen, dann aber auch eine bedeutende Wirkung entfalteten. Im Zentrum von Petersons Ansatz steht die Einsicht, daß die scholastische Theologie mit ihren - wie

235 2. Vorlesung.

236 3. Vorlesung.

237 Ebd.

238 Ebd. Vgl. auch oben im Kapitel über die allegorische Schriftauslegung Petersons Ausführungen, daß sich in dieser Form der Schriftauslegung die menschliche Auslegung selbst durchstreicht.

239 Vgl. *Summa theologiae* I q 2 a 1 ad sec.

240 3. Vorlesung.

es zunächst aus neuzeitlicher und moderner Sicht scheint - rein vernünftigen, philosophischen Gedankengängen doch nicht auf der Annahme einer von der Offenbarung unabhängigen, selbständigen natürlichen Ordnung basiere, sondern immer schon vom Glauben an den sich offenbarenden Gott herkommt; daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern in sich - in der mehrfachen Wortbedeutung - aufhebt. Besonders wichtig war Petersons Entdeckung von der dialektischen Struktur der Aussagen des I. Vatikanums über die natürliche Gotteserkenntnis: Gerade vom Glauben aus muß gefordert werden, daß der Mensch zu dieser Erkenntnis fähig ist - unabhängig davon, ob je ein Mensch auch tatsächlich diese rein natürliche Erkenntnis vollzogen hat²⁴¹. Die in den Aussagen dieses Konzils über die natürliche Gotteserkenntnis innewohnende Dialektik ist in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg von vielen namhaften katholischen Theologen wie z.B. Hans Urs von Balthasar herausgearbeitet worden²⁴². "Das katholische Dogma trägt dem zweiseitigen oder dialektischen Wesen, dem Doppelantlitz der natürlichen Theologie Rechnung", stellte G.Söhngen fest²⁴³. H.J.Pottmeyer formulierte die These, daß das 1.Vatikanische Konzil keineswegs eine unkritische natürliche Theologie legitimiere, sondern vor allem verdeutliche, "daß die natürliche Erkennbarkeit Gottes eine unaufgebbare Möglichkeitsbedingung des Glaubens selbst sei"²⁴⁴.

Peterson hat die genannten katholischen Theologen kaum direkt beeinflusst; seine Thomas-Vorlesung war ja nur einem sehr kleinen Studentenkreis bekannt geworden. Wohl aber hatte seine Thomas-Interpretation eine starke Wirkung auf Karl Barth, und damit indirekt nun doch auch auf die katholische Theologie, da sich die dortige Diskussion um das Problem einer natürlichen Theologie zu einem beträchtlichen Teil im Blick auf dessen Entwürfe und Anfragen in der "Kirchlichen Dogmatik" bezog.

vii) Die Dialektik der eschatologischen Zeit

Bevor wir uns nun Karl Barth, dem prominenten Hörer der Thomas-Vorlesung zuwenden, soll der Stellenwert der Dialektik in Petersons Theologie als ganzer kurz skizziert werden. Es wird aus den vorangegangenen Darlegungen deutlich geworden sein, daß Peterson keineswegs alle Dialektik aus der Theologie vertreiben wollte, sondern selbst eine bestimmte Form von "dialektischer Theologie" vertrat. Diese Dialektik ist bedingt durch die spezifische eschatologische Situation der "letzten Zeit", in der wir uns befinden, in unserem Leben "zwischen den Zeiten", d.h. konkret in der Zeit zwischen Jesu Christi erster und zweiter Ankunft²⁴⁵. Dieser Zwischenzustand ist aber in Petersons Augen nicht so zu deuten und auszudrücken, daß der Mensch empirisch im "Nein" stecken

241 Vgl. Balthasar, Barth, a.a.O. 318 f.

242 Vgl. z.B. Balthasar, ebd. 318: "Die Zurückhaltung des Konzils geht in diesem Punkt [der möglichen Realisierung der *natura pura*] bis zu einer fast dialektischen Formulierung: indem es einerseits das *certo* (*cognosci posse*) trotz aller Einwände dagegen nicht fallen lassen will, also die 'physische Möglichkeit' des Verstandes, Gott zu erkennen, festhält, anderseits die moralische *Notwendigkeit* der Wortoffenbarung aufstellt, damit die Menschen im gefallenem Zustand expedite, *firma certitudine* et nullo admixto errore [Dz 1786] zur Erkenntnis Gottes gelangen könnten."

243 Von Gottes Herrlichkeit in Seiner Schöpfung und in Seiner Liebe. Zwei Abhandlungen, Köln 1946, 9.

244 Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die veröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg/Basel/Wien 1968 (= Freiburger theologische Studien, 87), 189, vgl. auch Kraus, Gotteserkenntnis, a.a.O. 51 f.

245 Vgl. Was ist Theologie?, 28,31.

bliebe, theologisch aber beständig im augenblicks- und krisishaften Übergang in die Unanschaulichkeit des göttlichen "Ja" hinein vernichtet würde, sondern so, daß in einer gerade entgegengesetzten Bewegung dieses "Ja" Gottes dialektisch die Bejahung und Berücksichtigung des kreatürlich Vorletzten fordert, solange das "Letzte", die Parusie, noch nicht hereingebrochen ist²⁴⁶.

Im zeitweiligen Verbleiben der Zwölf im irdischen Jerusalem hat Peterson das grundsätzliche "Dilemma" des (ur-)christlichen Glaubens erkennen wollen, das darin bestanden habe, daß auf der einen Seite der neue Äon schon da sei, auf der anderen Seite das Ende der Welt noch ausstehe. Dies habe zur Konsequenz, daß "der neue Äon immer nur im alten repräsentiert werden kann". Bis zur Wiederkehr des Herrn werde es notwendig so bleiben, "daß sich der himmlische Gottesdienst im irdischen, der himmlische Tempel mit seinen Priestern und Opfern in einem auf Erden befindlichen einen Ausdruck schafft"²⁴⁷. Der christliche Kult habe seine Wurzeln nicht im gegenwärtigen, sondern im zukünftigen Äon: "im gegenwärtigen gründet er nur soweit als der jetzige Äon zur Repräsentierung des künftigen die Voraussetzung abgibt"²⁴⁸.

In dieser Formulierung "Repräsentierung des neuen Äons im alten" hat man m.E. - in einer ersten formalen Anzeige - das grundlegende "Prinzip" der Theologie Petersons, wenn man überhaupt nach einem solchen suchen will. In dieser allgemeinen Formulierung scheint der Ansatz zwar nicht sonderlich bemerkenswert zu sein, doch in der Weise, wie die Formel konkret gefüllt wird, tritt die Eigenart und Stärke dieser Theologie zutage. Es liegt auf der Hand, daß dieses "Prinzip" als ein solches eigentlich gar nicht bezeichnet werden dürfte, ja sogar ein Prinzip im Sinne des philosophischen Systems gerade verhindern soll, ein System beispielsweise, das in der Gestalt einer Dialektik begegnet, in der alle konkreten Unterscheidungen in abstrakte Paradoxien wie Ja und Nein, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Tod und Leben, Gott und Mensch und in die hinter diesen Gegensätzen in der transzendentalen Unanschaulichkeit Gottes liegende, ganz formale und abstrakte Synthese²⁴⁹ aufgelöst werden. Die eschatologische Dialektik des sich im alten, am alten und durch den alten Äon repräsentierenden neuen Äons hat vielmehr eine kategoriale Dialektik zur Folge, in der gilt, daß sich die Kategorien der natürlichen Welt nicht einfach unter das "Letzte" des Glaubens subsumieren lassen, daß sie aber auch nicht das "Allgemeine" sind, von dem her sich das Neue des Glaubens entwickeln und konstruieren lassen könnte. Vielmehr erhellen sich Schöpfungs- und Gnadenordnung durch ihre dialektische Beziehung gegenseitig²⁵⁰. Wir wandeln noch nicht im Schauen, sondern im Glauben, d.h. alles, was wir im Glauben zu erfassen haben, können wir nur mittelbar, indirekt, in seiner dialektischen Beziehung zur kreatürlichen Welt erfassen. Den Theologen interessieren die natürlichen Kategorien nur insoweit, als sie in diese dialektische Beziehung zum Glauben treten, d.h. vom Glauben in Dienst genommen, durch ihn erleuchtet (Vernunft) und auch geformt (Ethik), aber nicht ihres eigenen Charakters beraubt werden.

246 Vgl. auch im Art. Nationalismus/II (1952) die Herausstellung der "eigentümlichen Dialektik der christlichen Eschatologie (...), wonach das messianische Reich zwar schon gekommen sei, aber erst nach der zweiten Ankunft Christi seine Vollendung erfahre" (289).

247 Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 8.

248 Ebd. Ms S. 9 (Passus gestrichen).

249 Vgl. Was ist Theologie?, 17.

250 Vgl. dazu Müller, Dialektische Philosophie, a.a.O. 89.

Die so verstandene "Dialektik" findet sich in allen theologischen Themen, mit denen sich Peterson befaßt hat: Das Evangelium von der Thronbesteigung Jesu Christi, also vom endgültigen Abbruch der Folge sich einander ablösender Äonen und ihrer politischen Herrschaftsformen durch den neuen, ganz andersartigen und außerhalb dieser Äonenfolge stehenden Äon, wird "zwischen den Zeiten" so zum Ausdruck gebracht, daß in der Kirche eine Liturgie gefeiert wird, die Elemente der öffentlichen Bürgerversammlung und der Herrscherverehrung des alten Äons aufgenommen hat. Die dem Menschen unausdenkbare Einbeziehung in das trinitarische Leben Gottes durch die Sakramente wird gerade dadurch gewahrt, daß in der Kirche auch Platz ist für die Mystik, in der der Mensch doch nur an die höchste Grenze der natürlichen Seinsordnung gelangt²⁵¹. Der von uns aus nicht definierbare, weil von Gott gewirkte Glaube begegnet nur so, daß man ihn in der anderen Ordnung des Erkennens (*fides quaerens intellectum*) und der tätigen Liebe (*fides caritate formata*) faßt. Das unvergleichliche "Haben" Gottes im Glauben schließt nicht aus, sondern fordert, daß auch natürliche Gotteserkenntnis, ja sogar Gottesbeweise möglich sind. Solange wir noch in der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft leben, haben wir "das Letzte" immer nur "in einer lebendigen dialektischen Spannung gegenüber dem Vorletzten"; neben Jesus Christus ist eben auch noch der ganze sichtbare und unsichtbare Kosmos da²⁵².

Die Folgen für die Theologie hatte Peterson in seinem ersten Angriff auf die dialektische Theologie à la Barth, im Aufsatz über den Lobgesang der Engel, bereits klargemacht: Keiner "darf (...) das Letzte sagen, der nicht alles Vorletzte mit einer durch nichts zu übertreffenden Pedanterie gesagt hätte und fortführe zu sagen"²⁵³. Die Welt, das "Sein", ist in dieser Zwischenzeit eben noch nicht aufgelöst; sogar der apokalyptische "Aufruhr der Elemente und der wie ein Buch aufgerollte Himmel der letzten Tage" ist nicht das letzte Wort Gottes zu seiner Schöpfung, wie die Ankündigung des neuen Himmels und der neuen Erde zeige²⁵⁴. Wer also meint, das "Vorletzte" - alles, was in der natürlichen Ordnung der Schöpfung begründet ist - über Bord werfen zu können oder zu müssen, und "das Letzte", den Glauben, "undialektisch abstrahiert und isoliert (...), der hat in seinem Bemühen das Letzte in seiner Reinheit zu wahren, das Letzte doch wieder nur zum Vorletzten gemacht"²⁵⁵:

"Nicht dadurch predigt man Glauben, daß man vom Glauben immer redet, nicht dadurch zeugt man von diesem Letzten, daß man in unaufhörlicher Dialektik alle Aussagen wieder aufhebt, sondern dadurch, daß man im Vorletzten zum Ausdruck bringt, daß man das Letzte hat, daß man mit Engeln, Sonne und Mond, die doch alle nicht das Letzte sind, von dem zeugt, was das Letzte ist und was selber doch erst dann sichtbar werden wird, wenn Sonne und Mond vergangen sein werden und wenn auch der Tod nicht mehr sein wird, der jetzt noch als Bruder Tod von dem Letzten zu zeugen hat."²⁵⁶

251 Vgl. zu diesem Mystikverständnis Petersons oben Kap. VIII.

252 Vgl. Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 148.

253 Ebd.

254 Vgl. ebd. Vgl. dazu einen Passus aus Barths Römerbrief II (33), der die von Peterson angegriffene Auffassung bestens wiedergibt: "Wir stehen vor einer umfassenden und unwiderstehlichen Aufhebung der Welt der Zeit, der Dinge und der Menschen, vor einer durchdringenden, aufs Letzte gehenden Krisis, vor einer Aufrollung alles Seins durch sein überlegenes Nicht-Sein."

255 Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, 149.

256 Ebd. 153.

d) "Mein liebster Zuhörer ist Karl Barth":
Spuren Petersons in der Theologie Karl Barths

i) *Karl Barths Verhältnis zu Thomas von Aquin*

Es gebe "so ungeheuer viel wichtige Dinge in der Theologie zu tun, das Unglück ist nur, daß es keine Theologen gibt"²⁵⁷ und "daß wir wohl Religionsphilosophen wie Religionspsychologen, aber keine Dogmatiker haben"²⁵⁸. Diese Klagen Petersons in der Thomas-Vorlesung über den vergleichsweise armseligen Zustand der evangelischen Dogmatik fielen bei Karl Barth, seinem "liebsten Zuhörer"²⁵⁹, unmittelbar auf fruchtbaren Boden. Barth befand sich gerade in einer wichtigen Phase seines theologischen Werdegangs, nämlich der Vorbereitung auf seine erste eigene Dogmatik-Vorlesung, den "Unterricht in der christlichen Religion" (Sommersemester 1924). Er hat später die Nöte, die ihm dieses Projekt damals - just nach dem Ende des Thomas-Kollegs - bereitete, beschrieben:

"Die Ferien des Frühjahrs 1924 sind mir unvergeßlich. Ich saß in meinem Studierzimmer in Göttingen, vor mir die Aufgabe, zum ersten mal Vorlesungen über Dogmatik zu halten. So sehr mag die Frage: ob man das könne? und: wie man das mache? keinen mehr geplagt haben, wie damals mich."²⁶⁰

Einen direkten "Lehrmeister" hatte Karl Barth damals nicht²⁶¹; allerdings standen ihm etliche achtbare Vertreter dogmatischer Denkkunst der Vergangenheit vor Augen. Mehr als Barths historisches Studium der Theologie Calvins und Zwinglis sei überraschend, daß er in dieser Zeit durch die Vorlesungen des jungen Erik Peterson auch in die Gedankenwelt des Thomas von Aquin eingeführt wurde - ein Umstand, der aber kaum weniger wichtig zu nehmen sei als jene Studien der alten reformierten Theologie, schreibt S.W.Sykes zu recht²⁶². Ganz neu war der Umgang mit der scholastischen Theologie für Barth damals zwar nicht²⁶³, doch seit Petersons Vorlesung gehörte besonders Thomas von Aquin, dieser "Meister der metaphysischen Theologie"²⁶⁴, zu den zwar stets kritisch, aber doch mit großem Respekt berücksichtigten Kirchenlehrern. Weihnachten 1923 - also während des laufenden Wintersemesters, in dem Barth Petersons Ausführungen über Thomas lauschte - bekam Barth von seinem Bruder Heinrich die "Summa theologica" in fünf gewaltigen Bänden geschenkt²⁶⁵. Dieses Geschenk dürfte kaum ein bloßer Zufallstreffer gewesen sein, sondern sich vorhergehenden Berichten über die von Peterson geförderte Interessensverschiebung verdanken. "Geht meine Reise eigentlich dorthin", fragt sich Barth angesichts dieser Gabe²⁶⁶. Einige Wochen später - das Wintersemester läuft immer

257 Vorlesung Thomas von Aquin, 3. Vorlesung.

258 11. Vorlesung.

259 Peterson an Theodor Haecker, 22.12.1923.

260 Geleitwort Barths zur von E. Bizer herausgegebenen "Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche" von H. Heppe, Neukirchen 1958, VII.

261 Vgl. ebd.

262 Vgl. "Introduction", in: Rumscheidt, The Way of Theology in Karl Barth, a.a.O. 10.

263 Vgl. Barths Berichte über seine Beschäftigung mit scholastischer Theologie an Thurneysen in den Briefen vom 11.2.1922, Briefe II, 37, und vom 26.3.1922, ebd. 60.

264 Unterricht Bd. 1, 13.

265 Vgl. Barth an Thurneysen, 30.1.1924, Briefe II, 217. Die Herausgeberin des 1. Bandes des "Unterrichts" meint, Barth hätte zitiert aus der Ausgabe: S. Thomae Aquinatis O.P. summa theologica, accuratissime emendata ... a quibusdam scholae S. Thomae discipulis editio altera, Paris o.J., (vgl. Unterricht Bd. 1, 3). Vielleicht handelte es sich um die 5-bändige Summa-Ausgabe Paris-Lethielleux 1889.

266 Vgl. ebd.

noch - ist er bereits dabei, sich die Weihnachtsgabe geistig anzueignen: "Vor mir liegt in wuchtigen Bänden - - Thomas von Aquino. Donnerwetter, das hat auf alle Fälle Form, wo man hineinsieht, so merkwürdig alles ist."²⁶⁷ Diese Theologie mit Format hebt sich für ihn positiv ab von den "drei Jahrhunderten Kitsch" der zurückliegenden Theologiegeschichte. Vielleicht, vermutet Barth, sei das, was am jungen Luther und an Calvin erfreulich ist, auch "das im besten Sinne Katholische an ihnen"²⁶⁸. Dem "Gotthard-Tunnel" seiner Dogmatik-Vorlesung entgegenbrausend, findet sich auch Thomas unter jenen den verschiedensten Jahrhunderten angehörenden Theologen, von denen Barth "tagelang hunderte und hunderte von Seiten" liest²⁶⁹. Es überrascht dann nicht mehr allzusehr, daß Barth seine erste Vorlesung des Dogmatik-Kollegs nicht mit einem der Reformatoren, sondern mit Thomas von Aquin startet. Er stellt ihn als einen Dogmatiker vor, der um die Schwierigkeit seines Unternehmens sehr wohl gewußt habe: "Auch hinter dem stolzen Dombau des Thomas steckt, wenn nicht Alles täuscht, sehr viel mehr Sorge, Verlegenheit, ja Schrecken, als der erste Anblick seiner sicheren, reinlichen Arbeit vermuten läßt."²⁷⁰

Nur "unter Berücksichtigung aller erdenklichen Einwände, die Thomas sich selbst macht", habe dieser die dogmatischen Fragen zu beantworten gewagt²⁷¹. Peterson hatte in derselben Weise versucht, das Vorurteil zu entkräften, Thomas sei seiner Arbeit in naiver und unangefochtener Überheblichkeit nachgegangen. Gegen die Definition der Theologie als *scientia de deo* hat sich Barth im "Unterricht" abgegrenzt, dies aber nicht, ohne darauf hinzuweisen, daß Thomas seine These, das *subiectum* dieser *scientia* sei Gott, mit dem Hinweis auf ihre *principia*, die *articuli fidei*, begründet habe, "die fides aber, bei Thomas natürlich kein bloß subjektiver Begriff, sei von Gott"²⁷². Auf diese Feststellung der besonderen Voraussetzungen der Theologie hatte auch Peterson einen starken Akzent gesetzt. In Münster zum Wintersemester 1928/29 gipfelte Barths Beschäftigung mit dem Werk des Aquinaten in einem zweistündigen Lektüreseminar zum ersten Teil der "Summa". Die zwiespältige Bewunderung, die Thomas Karl Barth dabei abnötigte, entspricht ziemlich genau der Einstellung, die Peterson fünf Jahre zuvor in seinem Kolleg an den Tag legte. Barth fand seine Thomas-Lektüre "nach allen Seiten unheimlich belehrend, aber eben unheimlich, weil der Mann mit einer Akririe zu Werke gegangen ist, die uns bisher z.B. noch nicht einen einzigen Einwand zu formulieren erlaubt hat. Er hat alles, alles auch gewußt, wenn man das Eine abzieht, das er nicht gewußt hat, daß der Mensch ein Schächer ist. Aber ohne das wirklich zu wissen, weiß er doch auch diese Wahrheit durchaus, baut sie überall ein, bringt sie zur Geltung und weiß dafür alles Übrige so glänzend und umfassend, daß man sich einfach auf den Rücken gelegt fühlt und katholisch werden müßte, wenn man nicht an jenem einen Punkt festgehalten wäre"²⁷³. Dieser Punkt verdichtete sich immer deutlicher in der *analogia entis*. Erich Przywara wurde damals in das Seminar Barths geladen, um dieser Frage besser auf die Spur zu kommen²⁷⁴.

Thomas von Aquin spielte auch in Barths "Kirchlicher Dogmatik" eine bedeutende Rolle, und zwar in den ersten beiden Teilbänden der Prolegomena sogar eine überwiegend positive: "Es ist wichtig zu sehen, wie oft Barth zustimmend Thomas zitiert", stellte jüngst J. Wissink fest: "Vor allen Kontroversen mit ihm ist Thomas für Barth ein 'Doctor Eccle-

267 Barth an Thurneysen, 5.2.1924 (Rundbrief), Briefe II, 224.

268 Ebd.

269 Barth an Thurneysen, 20.4.1924, ebd. 243.

270 Unterricht Bd.1, 5; vgl. auch 3, wo Barth das Gebet des Thomas zitiert, das er im Eingang der von ihm benutzten Ausgabe der Summa theologica vorfand (ebenso: Christliche Dogmatik im Entwurf, 17 f).

271 Vgl. ebd. 49.

272 Ebd. 13. (vgl. auch noch deutlicher Christliche Dogmatik, 118).

273 Barth an Thurneysen, 21.12.1928, Briefe II, 638.

274 Vgl. ebd. sowie 9.2.1929, 651 ff.

siae' und er freut sich, wenn er mit ihm einverstanden sein kann."²⁷⁵ Betrachte man allerdings die Beurteilung des Thomas in der Kirchlichen Dogmatik als ganzer, bewahrte sie sich das bislang schon bekannte Urteil, daß Thomas als Repräsentant für die Philosophierung der Theologie, für die Subsumierung Gottes unter den philosophischen Seinsbegriff von Barth abgelehnt wurde²⁷⁶. Die Auseinandersetzung mit Przywara zeigt, daß Barth sich jener Linie des thomanischen Werkes, die auf der metaphysischen Grundlage einer ontologischen Stufenordnung der Welt argumentiert, konsequent verweigert. Er meinte jenen "Realismus", der die Gotteserkenntnis auf die bei aller Unähnlichkeit bestehenden Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf im Sein gründet, zurückweisen zu müssen²⁷⁷. Diese Einstellung ist gar nicht so verschieden von jener, die Peterson 1923/24 Thomas gegenüber an den Tag legte. Denn so sehr Peterson versuchte, der Metaphysik des Thomas einiges Verständnis entgegenzubringen, indem er ihre Verankerung in einem vom Glauben geprägten Weltverständnis hervorhob, so wird doch insbesondere aus den Briefen an Haecker deutlich, daß Peterson eine Lösung theologischer Fragen durch die Metaphysik ablehnte²⁷⁸ und stets den Vorrang der Offenbarung für die theologische Reflexion betonte. Wie nahe sich die Standpunkte Barths und Petersons letztlich sind, wird insbesondere noch bei einem Blick auf Petersons Begründung der Möglichkeit analoger Aussagen in der Theologie deutlich werden²⁷⁹.

ii) *Fides quaerens intellectum*

Diese wenigen Bemerkungen zum positiven, wenngleich kritischen Gebrauch, den Karl Barth von der Theologie des Thomas nach 1924 machte, sollten auf eher äußerliche Wirkungen von Petersons Vorlesung aufmerksam machen. Wesentlicher und tiefgreifender noch scheint sich die Eröffnung einiger prinzipieller Perspektiven über den Sinn theologischer Arbeit ausgewirkt zu haben. "Sie haben mir einen Schatz eröffnet: ich will zurückkehren zur Orthodoxie des 16. Jahrhunderts", soll Barth einmal zu Peterson gesagt haben²⁸⁰. In der Tat: nimmt man die unter dem unmittelbaren Eindruck von Petersons Vorlesung entstandenen Äußerungen Barths ernst, kann man sagen, daß die Thomas-In-

275 J. Wissink, Karl Barth über Thomas von Aquin in der Kirchlichen Dogmatik, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie 6 (1990/91), 11-20; 12. Wissink nennt folgende Themen, in denen weitgehend Übereinstimmung herrsche: Theologie als "fides quaerens intellectum", die eigene Aufgabe der Theologie, das Verhältnis von Theologie und Gebet, die Trinitätslehre, die Lehre von der Inkarnation, in der Gotteslehre das Verhältnis von "potestas ordinata" und "potestas absoluta" und die Betrachtungen über Gottes Wissen, die Lehre von der "conservatio mundi" und der "concursus divinus".

276 Vgl. ebd. 12 f.

277 Vgl. den Vortrag über Schicksal und Idee in der Theologie (1929), in: Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge III (1927-1942), Zürich 1968², 54-92; 62 ff. Freilich wollte Barth diesem theologischen "Realismus" eine gewisse Berechtigung nicht aberkennen, denn wenn sich die Theologie nicht als eine gegenstandslose Wissenschaft verstehen und damit in mystisches Schweigen versinken wolle, müsse sie Gott als ihren "Gegenstand" begreifen und ihm damit auch "Sein" zusprechen. Die Lösung, die Barth in diesem Konflikt - nun wiederum mit Thomas - anpeilte, liegt darin, die Wirklichkeit Gottes, die mit dem Seinsbegriffs ja wohl gemeint sei, als Aktualität, als *actus purus* zu verstehen, vgl. ebd. 66, 70. Vgl. auch Christliche Dogmatik, 89, 278, 281; auch schon Unterricht Bd. I, bes. 155.

278 Vgl. Peterson an Haecker, 22.12.1923, vgl. dazu auch oben S. 657.

279 Vgl. unten S. 711 ff.

280 Peterson hat diese Äußerung an Jacques Maritain weitergegeben, dieser wiederum hat Charles Journet davon berichtet, und das Ganze überliefert uns dann Franco Bolgiani, *Il pensiero et l'opera*, a.a.O. 51 f. Peterson habe damals auf Barths Absichtserklärung geantwortet, dann müsse man auch zu den sozialen Bedingungen des 16. Jahrhunderts zurückkehren.

terpretation Petersons Barth einen wichtigen Schlüssel zum Eintritt in das dogmatische Denken "der Alten" insgesamt geliefert hat, der ihm bislang noch fehlte:

"Puncto *Vernunft* und *Offenbarung* habe ich bei Peterson, bei dem ich Thomas von Aquino höre, Erleuchtendes vernommen, was mir das I. Buch von Calvins *Institutio* erst verständlich macht."²⁸¹

In Schlagworte übersetzt, bestand die "Erleuchtung" offensichtlich darin, daß das im Römerbrief II geltende Leitwort des *credo quia absurdum*²⁸² durch das augustinisch-anselmianische *credo ut intellegam*, das Peterson an den Anfang seiner Vorlesung setzte und in deren Verlauf zu deuten suchte, korrigiert wurde: "nicht die Proklamierung des 'credo, quia absurdum', wohl aber des 'credo, ut intellegam', der Unumkehrbarkeit dieser Reihenfolge"²⁸³ ist nun die Sache Barths²⁸⁴.

Skizzenhaft seien einige der Veränderungen, die die beiden Komponenten des *credo ut intellegam* - Glaube und Erkennen - im Denken Barths erfuhren, angedeutet. Im Römerbrief II hatte Barth den Glauben, der "immer das erste, die Voraussetzung, die Begründung" ist²⁸⁵, bereits von den ihn begleitenden Vorgängen getrennt und ihn nur dialektisch als "unsrem" Glauben bezeichnet²⁸⁶ (freilich schlich sich über den Wagnisbegriff doch mehr menschliche Beteiligung ein, als es Barth später vertretbar erschien). Mehr als "Hohlraum" ist der Glaube zur Zeit des Römerbriefes II nur "im Licht des absoluten Moments"²⁸⁷. Der Inhalt des Glaubens ist auf eine beliebig abwandelbare dialektische Formel reduziert, die sich auf das Heilsinteresse des *Menschen* bezieht²⁸⁸. Im "Unterricht" wird das Ziel, den Glauben aus dem Bereich der Psychologie herauszuhalten, weiter verfolgt, dabei aber präzisiert. Es ist hier zu lesen, daß "der Glaube und Gott zuhauf gehören", wie Barth mit Luther betont, wobei *Gott* in dieser Beziehung als Subjekt gedacht werden muß und nicht der Mensch²⁸⁹. Peterson hatte, wie wir sahen, dieselbe Intention mit dem Aktbegriff realisiert. Die Deutung des Glaubens als "fiducia" sucht Barth noch mühsam zu retten, indem er sie in die so bestimmte Beziehung zwischen Gott und Glaube einbindet, stets besorgt, daß nicht etwa der Mensch mit seinen Gemütszuständen ungebeten Einlaß in diese Bestimmung fände²⁹⁰. Seinen erzeugenden Grund hat der Glaube in der Zuwendung und Ansprache Gottes: "Non enim fides (...) assentit ali-

281 Barth an Thurneysen, 20.12.1923 (Rundbrief), Briefe II, 211.

282 Vgl. Römerbrief II, 86: "*Credo quia absurdum!* Freigesprochen ist der Mensch immer nur als vor Gott Verurteilter. Leben kommt immer nur aus dem Tode, Anfang nur aus dem Ende, Ja nur aus dem Nein." 261: "darum ist die Sendung des Gottessohnes nur in kräftigsten Negationen zu umschreiben, nur als Paradoxon zu verkündigen, nur als das absurdum, das als solches das *credibile* ist, zu begreifen".

283 Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt (1924), a.a.O. 437.

284 Vgl. *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 88: "Noch im gleichen Jahr - 1924 - setzte Barth an die Stelle des 'credo, quia absurdum' Anselms 'credo, ut intellegam'." Zur Aneignung des anselmianischen "credo, ut intellegam" bzw. des "fides quaerens intellectum" in der Christlichen Dogmatik vgl. auch D. Lütz, *Homo viator*. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher, Zürich 1988, 282 ff.

285 Römerbrief II, 74. Ausführlicher zum Glaubensverständnis Barths in dieser Zeit vgl. W. Härle, *Die Theologie des 'frühen' Karl Barth in ihrem Verhältnis zu der Theologie Martin Luthers*, Diss. Bochum 1969, 46 ff.

286 Vgl. Römerbrief II, 14 f, 182.

287 Vgl. ebd. 182.

288 Vgl. ebd. "Wir glauben, daß Christus an unsrer Stelle gestorben ist und darum wir mit ihm. Wir glauben unsre Identität mit dem jenseits des Kreuzestodes erscheinenden, unsanschaulichen neuen Menschen. Wir glauben an unsre eigene in der Todeserkenntnis, in der Auferstehung in Gott begründete Existenz (...). Wir glauben also - an uns selbst als an das unsanschauliche Subjekt des *Futurum resurrectionis*."

289 Vgl. Unterricht Bd. I, 14 ff.

290 Vgl. ebd. 14 f; vgl. Christliche Dogmatik, 121 f.

cui, nisi quia est a Deo revelatus", zitiert Barth Thomas als Beleg²⁹¹. Die "Ansprache" Gottes, das "Deus dixit" wird dabei, wie der Duktus der ganzen Vorlesung zeigt, als Offenbarung bestimmter Inhalte gefaßt, die sich nicht nur auf ein dialektisches "Ja im Nein, Leben im Tod" etc. zusammenkürzen lassen.

Die Kategorie der Erkenntnis war ebenfalls schon in Römerbrief II zentral. "Das Verhältnis von Gott und Mensch wird hier mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt der 'Erkenntnis' beschrieben", konstatiert Bakker im Anschluß an Noordmans, wobei Röm 1,18-32 zum durchgängigen Interpretament des gesamten Briefes herangezogen wird²⁹². Erkenntnis Gottes ist dabei - im Rahmen eines quasi-identitätsphilosophischen Rasters - eine dem Menschen entzogene Möglichkeit, denn "diese Erkenntnis Gottes findet ewig, unanschaulich, vor, über und nach aller Zeit statt und ist also nie eins mit der Erkenntnis des Menschen in der Zeit, sondern aller menschlichen Erkenntnis Krisis, Voraus-Setzung und Aufhebung"²⁹³. Das Grunddatum, nachdem Erkenntnis Gottes letztlich immer nur die Erkenntnis Gottes von sich selbst sein kann, bleibt, öffnet sich nun aber über den Begriff der *participatio* für den Menschen: "Wo immer Erkenntnis des Gottes, den nie jemand gesehen, stattfindet, da geschieht sie in unbegreiflicher, wiederum nur Gott selbst begreiflicher Teilnahme an der Erkenntnis, die Gott von sich selber hat."²⁹⁴ Erik Peterson hatte in seiner Vorlesung ausgiebig über die zentrale Bedeutung des Begriffs der Erkenntnis in der thomanischen Gotteslehre gesprochen²⁹⁵ und den "intellektualistischen Glaubensbegriff" des Thomas - wenn auch mit leisem Unbehagen - zu verteidigen unternommen. Karl Barth, prädestiniert durch sein Interesse an der kognitiven Seite der Offenbarung, hat sich diesem Glaubensverständnis so entschieden angeschlossen, "daß man ihn von protestantischer Seite, vor allem von lutherischer, von jeher des Rationalismus und des Verrates am 'Fiduzialglauben' verdächtigt hat"²⁹⁶. Er betonte in seiner ersten Dogmatik ganz wie Peterson in seiner Thomas-Vorlesung, der "theologische Intellektualismus" - in diesem Fall der positiv formulierten Inkarnationslehre der alten Kirche - sei keinesweg ein "zudringliches Sich-Bemächtigen des Göttlichen", vielmehr liege in ihm ein weitaus größerer "Respekt vor dem Unzugänglichen, vor den 'abscondita Dei'" als in einem Sentimentalismus, der "mit Herz, Gewissen und Gefühl in die Welt Gottes sich hineinschmuggeln zu können meinte"²⁹⁷. *Offenbarung* Gottes, so sehr und gerade weil sie Offenbarung *Gottes* ist und bleibt, ist in Barths Augen primär eine Aufforderung zur Erkenntnis:

291 Vgl. Unterricht, 15, Christliche Dogmatik, 122.

292 Krisis, a.a.O. 121.

293 Römerbrief II, 309.

294 Das Schriftprinzip in der reformierten Kirche (April 1925), 508.

295 "Ja, man kann sogar so weit gehen und behaupten, daß die Tätigkeit des Erkennens mit der göttlichen Wesenheit völlig in eins zusammenfällt, *Gott ist seinem Wesen nach Erkennen*, kann er doch wegen seiner absoluten Einfachheit das Erkennen weder als ein bloßes Akzidenz, noch vermöge seiner absoluten Aktualität als bloße Potenz haben. Ist Gott aber wesentlich das Erkennen selber, dann erkennt er durch nichts anderes als durch sich selbst, nicht aber durch etwaige außerhalb von ihm befindliche Prinzipien. Gott ist deshalb in seinem Wissen von den Dingen auch nicht von den Dingen abhängig, sondern gerade umgekehrt, sein Wissen um die Dinge schafft erst die notwendige Voraussetzung dafür, daß sie da sind." (3. Vorlesung; Peterson bezieht sich wohl auf die *Summa theologica* I, q 14). "Es ist natürlich nicht bedeutungslos", meint Peterson weiter dazu (5. Vorlesung), "wenn das Erkennen auf diese Weise zum eigentlichen Kern am Lebensvorgang erhoben wird, aber es ist mir nicht bekannt, daß man sich in der Theologie um die Aufhellung solcher Sachverhalte bemüht hätte."

296 Balthasar, Barth, a.a.O. 153.

297 Unterricht Bd.1, 188.

"Der Vorgang des Sich-Offenbarens Gottes ist ein dicere, sein Inhalt ist (...) *Wort, Logos, Geistesmitteilung*, Offenbarung von *Vernunft*, und unser Angeredetsein durch Gott ist im prägnantesten Sinn *Erkenntnis*, Aneignung des *Wortes*, *Nachdenken* des uns mitgeteilten *Gedankens* Gottes (...). Gewiß: des *Gedankens Gottes*, der *Ratio Dei* (...). Aber um *Wort* und *Erkenntnis* des *Wortes* geht es auch im Glauben, gerade im Glauben. Kein moderner Anti-Intellektualismus und Anti-Moralismus darf uns hier veranlassen, an die Stelle des *Wortes* das *Leben*, das *Irrationale*, das *Heilige* etc. zu setzen und an die Stelle der *Erkenntnis* das *Erlebnis*, die *Erschütterung*, das *Überwältigtwerden* und dergleichen." ²⁹⁸

Als Peterson in "Was ist Theologie?" darauf beharrte, daß der Glaube nur dann "eine wirksame Voraussetzung für Theologie" sein kann, wenn er "in einem relativen Umfange Erkenntnis" - und zwar als "Teilnahme an der scientia divina" ²⁹⁹ - ist, dies aber nur unter der Maßgabe, daß er "im Bereich der Offenbarung des Logos Gottes da ist" und auch bleibt ³⁰⁰, hatte er also in der Tat eine Einsicht vorgebracht, die sich Karl Barth wenige Monate zuvor - und zwar unter nicht unmaßgeblicher "Entwicklungshilfe" von seiten Petersons selbst - bereits zu eigen gemacht hatte.

Diese These, daß sich die veränderte Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft zu einem nicht geringen Maße Hinweisen von Peterson verdankt, gilt es nun in einigen Einzelbeobachtungen weiter zu belegen.

iii) *Natürliche Theologie und Gottesbeweise*

"Ich habe mit Freude von Deiner Wirkung auf Barth in Deinem Briefe gelesen", schreibt Anfang 1924 August Albers an Erik Peterson ³⁰¹. Dieser hatte nämlich zuvor an seine Freunde folgenden Erfolg seiner Bemühungen um Karl Barth gemeldet:

"Sie werden ermessen, was es bedeutet, wenn ich Ihnen erzähle, daß es mir gelungen ist, Barth von der Berechtigung der Gottesbeweise in der Dogmatik zu überzeugen." ³⁰²

Diese Meldung wird von Karl Barth selbst in jenem bedeutsamen Brief an Eduard Thurneysen, der von den "Erleuchtungen" des Thomas-Kollegs handelt, voll bestätigt:

"Es gibt eine 'natürliche Theologie', sogar die Gottesbeweise sind nicht ganz zu verachten, gerade von der Offenbarung aus muß eine relative und natürlich unvollkommene Erkenntnis Gottes vom Intellekt aus postuliert werden. Aber sag das noch niemand; ich muß erst noch eine Weile darüber schlafen, bis es zur Promulgierung reif wird. Bedenke, wie dann erst alle Ritschlianer von ihren Stühlen aufspringen werden!" ³⁰³

Diese Briefstelle ist ein guter Beleg dafür, daß Barth Erkenntnisse, die er bei Peterson vernommen hatte, umgehend in das Programm seiner eigenen streitbaren Veröffentlichungen aufnahm, auch wenn er zwischen Vorhaben und Ausführung noch eine Phase eingehender Reflexion und Aneignung einlegte. Promulgiert hat Barth seine neuen Ein-

²⁹⁸ Unterricht Bd.1, 75.

²⁹⁹ Was ist Theologie?, 16.

³⁰⁰ Vgl. ebd. 18.

³⁰¹ An Peterson, 2.1.1924.

³⁰² An Theodor Haecker, 22.12.1923.

³⁰³ Barth an Thurneysen, 20.12.1923 (Rundbrief), Briefe II, 211.

sichten, die dieser Briefstelle zufolge von Einsichten Petersons mindestens gezündet worden waren, in den Vorlesungen des "Unterrichts".

Im Band der Prolegomena finden sich einige Bemerkungen zur Geschichte der "natürlichen Theologie", die eine "natürliche Offenbarung als eine erfreuliche und nützliche Vorhalle oder Vorstufe zur der eigentlichen, der christlichen Offenbarung"³⁰⁴ verwerfen³⁰⁵. Die ersten Kapitel der Institutio Calvins trifft dieses Verdikt zwar auch, doch sei der Reformator immerhin noch "einsichtig genug" gewesen, "am Ende der Erwägungen (...) das Ganze wieder in Frage zu stellen, die christliche der natürlichen Gotteserkenntnis dialektisch entgegensetzen und nachher fortzufahren, als gäbe es nur die erste"³⁰⁶. Thomas entgeht der Mißbilligung, insofern bei ihm "die vorbei an der Offenbarung zu gewinnenden Einsichten in Gottes Wesen nur die Bedeutung einer zu Ehren der Offenbarungswahrheit nachträglich möglichen und erforderlichen Hilfskonstruktion" haben. Unter der Voraussetzung, daß sich Gott entweder ganz oder gar nicht offenbart, will Barth dann "den einen Teil des von der sogenannten natürlichen Theologie namhaft gemachten Stoffes ohne Weiteres in die eigentlich christliche, in die sogenannte übernatürliche, sagen wir kurz: in die Offenbarung einbeziehen, wie es schon die altchristlichen Apologeten taten."³⁰⁷ Als etwas Selbständiges habe die natürliche Theologie keinen Bestand³⁰⁸. Es wird hier schon deutlich, wohin die Reise der natürlichen Theologie nach Barth gehen soll, nämlich in den Binnenraum der Offenbarung, indem dieser zugleich als der alle "natürliche Theologie" umfassende Raum verstanden wird.

Diesen Ansatz hat Barth im folgenden Semester (Wintersemester 1924/25) in der Fortsetzung der "Unterrichts"-Vorlesung entfaltet³⁰⁹. Diesen Ausführungen zufolge *hat* der Mensch die Fähigkeit zur natürlichen Gotteserkenntnis, er "ist darauf anzureden, dabei zu behaften, daß er Gott erkennen *kann*". Diese Aussage ergibt sich für Barth aber nicht "aus einer Überlegung des Wesens des Menschen, nicht aus einer Prüfung der transzendentalen Voraussetzungen des Erkennens" oder einem religiösen Apriori. Vielmehr sei sie ein "streng *theologisches Urteil*"³¹⁰, d.h. "ein analytisches Urteil, weil die 'Synthese' bereits in der Prämisse enthalten ist"³¹¹. Gott müsse wissen, was er tue, wenn er den Menschen in seiner Offenbarung anrede, und darum sei von der Offenbarung aus

304 Unterricht Bd.1, 111.

305 Bekanntlich hat Barth 1932 in der Auseinandersetzung mit Emil Brunner diese Ablehnung gegen seine eigene theologische Vergangenheit gewendet, indem er zugab, durch den existenzbezogenen Einschlag seiner früheren Theologie für den Einbruch der natürlichen Theologie in die Kreise der "Dialektiker" mit verantwortlich zu sein (vgl. dazu z.B. *van der Kooi*, *Anfänge*, a.a.O. 190 ff). Peterson hat den Streit zwischen Barth und Brunner zunächst aus der Ferne verfolgt und sich dann bei einem Treffen in Zürich von Brunner selbst darüber unterrichten lassen. Er meinte, Brunner sei "ganz Pietist" geworden und Barth solle davon absehen, den alten fruchtlosen Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus wieder aufleben zu lassen (an Barth, 15.11.1935).

306 Unterricht Bd.1, 111.

307 Ebd. 112.

308 Vgl. ebd. 113.

309 Es interessiert hier vor allem der § 15 über die Erkennbarkeit Gottes, bzw. 15.4. über das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis. I. Spieckermann hatte diesen Teil der Unterrichts-Vorlesung bereits vor seiner jüngst erfolgten Veröffentlichung ausgewertet, vgl. *Gotteserkenntnis*, a.a.O. bes. 143 ff, 161 ff. In dieser Arbeit werden zwar auch die Briefwechsel Barths herangezogen, jener oben erwähnte Bericht Barths über Petersons Thomas-Vorlesung wird aber übergangen. Spieckermann erwähnt Erik Peterson lediglich im Zusammenhang der Deutung, die E.Jüngel dem Stellenwert von "Was ist Theologie?" im Werdegang Barths hatte zukommen lassen (vgl. 142 f Anm.6). Die Begegnung zwischen Barth und Peterson spielt ansonsten in dieser Darstellung Spieckermanns keine Rolle.

310 Unterricht Bd.2, 31.

311 Vgl. *Spieckermann*, *Gotteserkenntnis*, ebd. 162.

dem menschlichen Erkennen diese "Eigenschaft des *Könnens*, der *Fähigkeit*, der *Möglichkeit*, Subjekt wirklicher Erkenntnis Gottes zu sein", zuzusprechen³¹². Die Wirklichkeit der Offenbarung vorausgesetzt, sei der Mensch als *das* Wesen ernst zu nehmen, dessen blinde Augen und taube Ohren immerhin Augen und Ohren sind, die für diese Offenbarung geöffnet werden können."³¹³ Nur als "Implikat der Offenbarungserkenntnis, in ihrem Grund und ihrer Geltung strikt auf sie bezogen", könne von natürlicher Gotteserkenntnis die Rede sein, müsse es dann aber auch notwendig³¹⁴. Nicht von vornherein, a priori, könne angenommen werden, daß der Mensch fähig sei, auf das Geheimnis Gottes zu stoßen, sondern nur a posteriori, im Akt der Offenbarung erweise es sich als möglich, daß das nach Gott Fragenmüssen und die Grenze, an die der Mensch damit stößt, tatsächlich zum Hinweis auf Gott werden können³¹⁵. Der Gedankengang, daß nicht die Vernunft von sich aus auf diese Grenze stößt, sondern es zu ihrem "immanenten Sinn" gehört, durch den Glauben ihre Begrenzung zu erhalten, so wie erst der "Glaube an das Unbegreifliche (...) dem rationalen Erkennen seine Vollendung" gibt, findet sich in mannigfacher Annäherung und Ausführung auch schon bei Peterson³¹⁶. Die Ausführungen Barths zum Stellenwert der natürlichen Theologie insgesamt stellen m.E. eine Aneignung der These Petersons vom "dialektischen Hintergrund"³¹⁷ der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis dar, freilich eine Aneignung im Rahmen der Barth eigenen Denkvoraussetzungen und Begrifflichkeit. Peterson hatte, wie jetzt auch Barth, die Offenbarung bzw. den von Gott gewirkten Glauben als die Voraussetzung verstanden, die die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis nicht nur ermöglicht, sondern auch fordert. Ebenso hatte er darauf hingewiesen, daß die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis dem Bereich psychologischer Möglichkeiten entnommen wird, indem sie zu akzeptieren dem Gläubigen als eine Pflicht des Glaubens auferlegt wird³¹⁸. Barth meinte dasselbe mit seinem Hinweis auf den theologischen Charakter des Urteils über die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis.

Barth blieb zwar insofern weiter gegen eine natürliche Theologie und die Gottesbe-
weise "bedenklich", als der so gefundene Gott nur die harmonische Ergänzung und Be-
ruhigung des suchenden menschlichen Geistes darstellen könnte³¹⁹. Er nahm aber "die
Alten" mit ihrer Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis ausdrücklich vor dem Vor-
wurf einer "hoffnungslosen philosophischen Unbesonnenheit" in Schutz und meinte, sie
"wußten auch ohne Kant schon Einiges von den Distanzen, die hier zu wahren sind, von
der Dialektik, die hier spielt", und Ähnliches sei auch vom Aristotelismus der katholi-
schen Dogmatik - "so naiv er uns zunächst anmutet" - zu sagen³²⁰. Er sprach von der

312 Unterricht Bd. 2, 31.

313 Ebd. 32.

314 So *Spieckermann*, Gotteserkenntnis, a.a.O. 161.

315 Vgl. Unterricht Bd. 2, 33. Andernorts legte Barth 1926 den Satz "*gratia non tollit naturam, sed perficit*" so aus, daß die *theologia naturalis* in der *theologia revelata* mitenthalten und ans Licht gebracht sei, vgl. *Kraus*, Gotteserkenntnis, a.a.O. 76.

316 Vgl. 2. Vorlesung, dazu oben S. 673.

317 3. Vorlesung.

318 "Der Glaubensakt baut sich nicht auf einen Akt des Wissens auf in jener direkten Beziehung, in der sich etwa ein Haus auf seinem Fundament aufbaut - sondern in einer ganz andern, viel indirekteren Weise. Es muß so etwas wie eine natürliche Gotteserkenntnis geben - weil (aber dieses 'weil' nicht in einem kausalen Sinne zu verstehen), weil es eine übernatürliche Gotteserkenntnis im Glauben gibt." 3. Vorlesung.

319 Vgl. Unterricht Bd. 2, 42 ff.

320 Vgl. ebd. 38. Vgl. dazu Peterson zur Verteidigung seiner dialektischen Thomas-Interpretation: "Sie werden vielleicht auch meinen, mit diesen Ausführungen würde alles Mögliche in die Ausführungen bei

natürlichen Gotteserkenntnis zum Teil in direktem Hinblick auf die Lehre der katholischen Kirche im I. Vatikanum und auf die Formulierungen im Antimodernisteneid, die von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis bzw. der Beweisbarkeit Gottes handeln. Er lehnte diese Lehre keineswegs ab, zumal sie ihm nicht im Widerspruch zur altprotestantischen Dogmatik zu stehen schien³²¹. Er betonte, daß sie auch nur von einem *Können* (posse), nicht von einer faktisch auch realisierten Erkenntnis handele³²².

Besonders deutlich wird die Parallele zur dialektischen Deutung, der Peterson die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und der Gottesbeweise unterzogen hatte, wenn Barth betont: "Entscheidend ist vor Allem der Umstand, daß auch nach katholischer Ansicht die Inanspruchnahme der Vernunft für die Gotteserkenntnis ein *Glau-benssatz*, eine Behauptung der von der Offenbarung aus denkenden Kirche ist."³²³ "Die Alten" - inklusive Thomas - hätten mit den Gottesbeweisen auch nicht "wirklich das Dasein Gottes an sich begründen und so den Glauben an die Offenbarung intellektuell fundamentieren wollen", weil sie auch schon gewußt hätten, daß "das Dasein Gottes natürlich nicht von einem Beweis dafür abhängig und so in [die] Hand des Menschen gegeben sein könnte". "Mit beiden Füßen in der Offenbarung stehend", hätten die Alten "zum Überfluß auch noch nach der 'existentia Dei' gefragt". Der Hergang der Gottesbeweise sei "natürlich" so zu verstehen: "Die Offenbarung das Prius, die Beweisbarkeit, die Beweise und die durch Beweise zu schaffende Einsicht und Gewißheit das Posterius. 'Credo ut intellegam'" (Anselm)³²⁴. Es ist deutlich, daß Barth hier ganz auf der Linie Petersons argumentiert, der in seiner Thomas-Vorlesung darauf hinwies, die natürliche Gotteserkenntnis werde von Thomas "aposteriorisch" verstanden, und der emphatisch ausrief: "Wie real muß Gott vorhanden sein, wenn sich der Mensch auf den Standpunkt jenes Wahnsinnigen stellen kann, der Gottes Dasein leugnet, um ihm das Dasein Gottes zu beweisen."³²⁵

Thomas hineingelegt. Die Menschen seien früher viel naiver gewesen, sie hätten die Grenzen des natürlichen Erkennens noch nicht deutlich erkannt (...). Indes alle diese Einwände bestehen doch nicht zu recht. Als Thomas seine Gottesbeweise niederschrieb, waren schon lange dieselben Einwände gegen die Möglichkeit der Gottesbeweise überhaupt laut geworden (...). Sie sehen (...), daß Thomas durchaus nicht in irgendeiner naiven Weise in die Gottesbeweise hineingetaucht ist, daß er sehr wohl wußte, was er tat und welche Grenzen seinen Beweisen von vornherein innewohnten." (3. Vorlesung).

321 Vgl. ebd. 36.

322 Vgl. ebd. 35 ff.

323 Ebd. 36. Vgl. dazu Peterson: "Eines der paradoxesten Dogmen der katholischen Kirche macht den Glauben, daß man von Gott auf natürlichem Wege - ohne die Vermittlung des Glaubens etwas wissen könne - den Gläubigen zur Pflicht. (...) Alle diese Ausführungen [über die natürliche Gotteserkenntnis] werden aus dem Bereich einer psychologischen Möglichkeit in dem Augenblick herausgeführt, wo der Glaube an die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und eines Gottesbeweises zur Pflicht gemacht ist." (3. Vorlesung). Im übrigen führt Barth im Anschluß an die altprotestantische Dogmatik - wie zuvor Peterson in der Thomas-Vorlesung - aus, die "utilitas" der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis bestünde nach Röm 1,20 darin, die Menschen unentschuldig zu machen, vgl. Unterricht Bd.2, 37.

324 Vgl. dies alles ebd. 40.

325 3. Vorlesung, vgl. auch ebd.: "Gottes Dasein soll bewiesen werden, grade weil es an sich keines Beweises bedarf." Vgl. weitere ähnliche Formulierungen dazu oben S. 677 f. Peterson wie Barth haben zugleich auch betont, daß "Beweis" nicht im Sinne einer aus sich heraus den Unglauben bezwingenden Argumentation gedacht ist, vgl. Peterson: "Das Unbeweisbare freilich beweisen zu wollen, heißt ja soviel wie den Ungläubigen in seinem Unglauben zu bestärken. Aber man kann sich ja näher bringen, sich deutlich machen und interpretieren, was man nicht beweisen kann. Man kann den Gegner des Glaubens sozusagen bei der Hand nehmen und sie den unzugänglichen Wahrheiten gegenüberstellen und man kann zeigen, auf welche Wahrscheinlichkeitsgründe und welche Autoritäten sie sich stützen." (2. Vorlesung) Barth meinte, die mittelalterlichen und altprotestantischen Dogmatiker hätten "prinzipiell durchaus nicht verschleiert", daß "alles Beweisen bestenfalls an den Ort führen könne, wo Glaube, unter einer ganz anderen Voraussetzung, nämlich der Gnade, stattfindet", vgl. Unterricht Bd.2, 42.

iv) Neue Wege mit Anselm von Canterbury

I. Spieckermann kam zum Schluß, "daß jene positive Rezeption des Anselm'schen 'credo ut intellegam' im Sinne des: 'Die Offenbarung das Prius, die Beweisbarkeit, die Beweise und die durch Beweise zu schaffende Einsicht und Gewißheit das Posterius' zugleich ein Programm dogmatischer Methodik in nuce darstellt"³²⁶. Die mittlerweile veröffentlichten Teile der Vorlesung "Unterricht in der christlichen Religion" von 1924/25 zeigen, daß die systematischen Wurzeln von "Fides quaerens intellectum", dem Anselm-Buch Barths von 1931, nicht erst in der Christlichen Dogmatik von 1927³²⁷, sondern bereits in den "Unterrichts"-Vorlesungen von 1924/25 zu suchen sind. Barth selbst bezeichnete sein Anselm-Buch bekanntlich als wichtigen Schlüssel zum Verständnis der in der "Kirchlichen Dogmatik" immer deutlicher durchgeführten Denkbewegung³²⁸. Damit rückt die methodisch-systematische "Wende", von der an der Weg über "Fides quaerens intellectum" zur "Kirchlichen Dogmatik" vorgezeichnet war, sehr dicht an Petersons Thomas-Vorlesung heran. Wir sahen, daß sich in dieser Vorlesung Petersons nicht nur die Grundgestalt des offenbarungstheologischen Ansatzes inklusive seiner Anwendung auf das Problem der Gottesbeweise findet, sondern auch, in der Ouverture wie im Verlauf der Vorlesung, neben dem *credo ut intellegam* die Formel des *fides quaerens intellectum* als Leitwort der Dogmatik erscheint. In derselben Zeit dürfte Barth auch Bekanntschaft mit dem "Proslogion" Anselms gemacht haben, denn vor 1924 beziehen sich alle seine Hinweise auf diesen Scholastiker ausschließlich auf das Werk "Cur deus homo"³²⁹. Möglicherweise gab auch hier Peterson den Anstoß. Die Sympathien, die er selbst für den anselmianischen Ansatz der Verhältnisbestimmung von Glauben und Erkennen hegte, kamen bei ihm zum einen in den bereits zitierten Hinweisen der einführenden ersten Vorlesung des Kollegs zum Ausdruck, aber auch im Zusammenhang der kurzen Erörterung des anselmianischen Gottesbeweises, bei dessen Bewertung Peterson den eigentlichen "Helden" seiner Vorlesung, Thomas von Aquin, im Stich ließ³³⁰. Karl Barth kam auch hier zum selben Resultat³³¹. "In der Auseinandersetzung mit Anselm", faßt Wolfgang Ullmann die

326 Gotteserkenntnis, ebd. 164. Auch Beintker, Dialektik, a.a.O. 183 ff stellt einen fließenden Übergang Barths zum "Anselmianismus" fest, der sich erstmals 1924 belegen lasse, bereits in der "Christlichen Dogmatik" erste Früchte trage, aber erst in den 30er Jahren methodologisch voll ausgeschöpft worden sei.

327 So die These der Herausgeber E. Jüngel/I. U. Dalferth von Karl Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1981 (= Gesamtausgabe II), VII f; vgl. auch Spieckermann, Gotteserkenntnis, a.a.O. 164 Anm. 99.

328 Vgl. das Vorwort von 1958 zur zweiten Auflage, Fides quaerens intellectum, ebd. 6.

329 Vgl. Barth an Thurneysen, 6.12.1920, Briefe I, 451; Barth an Thurneysen, 11.2.1922 (Rundbrief), Briefe II, 36, vgl. auch Spieckermann, Gotteserkenntnis, a.a.O. 165. Die beiden längeren Anselm-Zitate im Römerbrief II stammen ebenfalls aus Cur Deus homo, vgl. Römerbrief II, 156 (= Anselm von Canterbury, Cur deus homo/Warum Gott Mensch geworden, Lat./Dt. übers. u. bes. v. F. S. Schmitt, München 1956, 46), 223 (= ebd. 74). Auch die explizite Berufung auf Anselm in den Prolegomena des "Unterrichts" beziehen sich noch auf "Cur Deus homo", der Interpretation Spieckermanns zufolge aber bereits in praktischer Anwendung des aus dem "Proslogion" gewonnenen Ansatzes des "Credo ut intellegam", vgl. Spieckermann, ebd. 165.

330 Vgl. dazu oben S. 679.

331 "Thomas von Aquino und Kant wurden gute Freunde im Mißverständnis und in der Ablehnung gerade des anselmischen Theologumenons, um das es hier im besonderen gehen soll (...). Seine [des anselmischen Gottesbeweises] seit Gaunilo herkömmliche, durch Thomas von Aquino nahezu kanonisch gewordene und auch in der Neuzeit immer wieder durchschlagende Deutung kam mir immer als eine Art geistiger Grobheit vor, bei der etwas Entscheidendes nicht gesehen oder falsch gesehen sein müsse." Vorwort zur 1. Auflage 1931, Fides quaerens intellectum, a.a.O. 2.

Bedeutung von Barths Anselm-Studium zusammen, "war ihm das begegnet, was z.B. in der Tambacher Rede noch tastend gesucht wird: eine Theologie der Wahrheit Gottes, deren christologische Fassung es erlaubte, nicht nur negativ in diastatischen Formeln, sondern positiv, in der Bewegung eines inhaltlich fortschreitenden intelligere, über das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf zu sprechen."³³²

In Münster hat sich Barth 1926 und in Bonn 1930 in seinem Seminar eigens mit Anselms "Cur deus homo" befaßt. In dieser Bonner Veranstaltung hat der Philosoph Heinrich Scholz mit einem Vortrag über den Beweis der Existenz Gottes in Anselms "Proslogion" Karl Barth noch einmal einen kräftigen Impuls zur Reflexion über das sog. ontologische Argument gegeben, und aus diesem vertieften Nachdenken ist dann Barths Anselm-Buch "Fides quaerens intellectum" entstanden³³³. Doch wird dadurch die Beobachtung, daß es zuerst Peterson war, der Barth auf diese Fragen hinwies, nicht außer Geltung gesetzt. Es ist interessant, daß Barth offenbar ganz besonderen Wert auf das Urteil Petersons über sein Anselm-Buch legte und ihn sehr zu einer Äußerung drängte³³⁴: "Über den Anselm möchte ich dann aus Ihrer grossen Kenntnis dieser Dinge heraus schon ein recht vernünftiges Wort von Ihnen zu hören bekommen. (...) Alle anderen Menschen schreiben mir vorläufig nur, sie freuten sich auf eine Lektüre und was dergl. Sprüche mehr. Das werden Sie also auf keinen Fall tun dürfen."³³⁵ Barth hatte Peterson demnach als kompetenten Anselm-Kenner im Gedächtnis behalten, was einiges aussagt über den großen Eindruck, den die Thomas-Vorlesung einst auf ihn gemacht hatte. Peterson lehnte jetzt allerdings eine Beurteilung von "Fides quaerens intellectum" mit der Entschuldigung ab, er wisse "garnichts" vom hl. Anselm und müßte ihn erst einmal studieren. Er gab allerdings Barths Bitte um ein Urteil an seinen Freund, den Benediktiner Anselm Stolz, weiter und meldete, dieser habe sich sorgfältig mit dem Anselm-Buch befaßt und werde demnächst in der Zeitschrift "Catholica" einen diesbezüglichen Aufsatz veröffentlichen³³⁶. Stolz war durch seine vorhergehenden Studien zur Glaubensanalyse Pierre Rousselots³³⁷ und zum Glaubensverständnis des Thomas³³⁸ zu dieser Aufgabe gewiß besser gerüstet als Peterson, der sich in den zurückliegenden Jahren viel mehr mit religionsgeschichtlichen, neutestamentlichen und patrologischen Fragen beschäftigt hatte. Die Theologie Anselms von Canterbury wurde für Stolz in den Jahren 1932-1937 der Anhalt zur Klärung seiner eigenen theologischen Methode³³⁹. Stolz hat die Anselm-Interpretation

332 W. Ullmann, Karl Barths zweite Wende. Ein neuer Interpretationsvorschlag zu "Fides quaerens intellectum", in: H. Kröckert/W. Kröcke, Theologie als Christologie: zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium, Berlin 1988, 71-89; 83.

333 Vgl. dazu H.P. Nebelsick, Karl Barth's Understanding of Science, in: J. Thompson (Hg.), Theology beyond Christendom. Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth; May 10, 1886, Allison Park (Pennsylvania) 1986 (= Princeton Theological Monograph Series, 6), 165-214; 193 ff; vgl. auch Busch, Lebenslauf, a.a.O. 183, 218 ff; K. Kupisch, Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Stuttgart 1977, 98.

334 Schon im Brief vom 2.1.1931 an Peterson hatte Barth sein Buch angekündigt.

335 An Peterson, 2.1.1932; nochmals am 22.8.1932: "Haben Sie eigentlich meinen Anselm seinerzeit erhalten? Gerade von Ihnen hätte ich eigentlich gerne etwas darüber gehört."

336 Vgl. Peterson an Barth, 15.10.1932. Die Rezension von Stolz zu Barths Anselmbuch erschien dann in Divus Thomas 10 (1932), 560 f. In der Catholica 2 (1933), 1-24, publizierte er einen Aufsatz "Zur Theologie Anselms im Proslogion", in dem auch auf Barths Anselm-Buch eingegangen wird.

337 Vgl. dazu E. Salmann, Das Problem der 'analysis fidei', a.a.O.

338 Vgl. P. Engelbert, Geschichte des Benediktinerkollegs, a.a.O. 157, vgl. auch oben S. 422.

339 Vgl. dazu E. Salmann, Die Anselm-Interpretation bei A. Stolz, in: ders. (Hg.), La teologia mistico-sapienziale, a.a.O. 101-124, vgl. ebd. 102 Anm. 2 die verschiedenen Veröffentlichungen von Stolz zur Theologie Anselms, vgl. auch A. Wihler, L'argomento del "Proslogion" di S. Anselmo per l'esistenza di Dio, in: La Scuola Cattolica 70 (1942), 441-449, zu Stolz 448.

Barths nicht grundsätzlich kritisiert, vielmehr hat er sie in bestimmten Zügen sogar noch verschärft und vereinseitigt³⁴⁰. Er wollte Anselm nicht nur als reinen Glaubensdenker und Anselms scheinbar apologetische Theologie als Selbstausslegung des Glaubens³⁴¹ verstehen, sondern das Ziel des "Proslogions" sogar in einer mystischen Gotteserfahrung und Gottesschau sehen³⁴². Es ist nicht auszuschließen, daß in dieses Bild Anselms auf dem Hintergrund der von den Vätern her überkommenen kontemplativ-mystischen Mönchstradition³⁴³ auch Anregungen Petersons eingegangen sind³⁴⁴.

Die Frage, ob Barths und damit in gewisser Weise auch Petersons Deutung der Formel *fides quaerens intellectum* die Einstellung Anselms korrekt wiedergibt oder nicht, kann hier nicht im einzelnen diskutiert werden. In der Forschungsgeschichte tendierte man lange Zeit zur Auffassung, in historischer Hinsicht sei Barths Anselminterpretation nicht zutreffend. Bei Barth werde die "Rationalität des Glaubens" zum tautologischen Ausdruck; die Vernunft habe - anders als bei Anselm - lediglich die Funktion, im Kreise gehend den "Nachweis der systemimmanenten Stimmigkeit eines Glaubenssatzes" zu liefern³⁴⁵. Dieses negative historische Urteil betraf dann in einem zweiten Fragenkreis auch die systematische Position Barths, die der "Kirchlichen Dogmatik" zugrunde liegt³⁴⁶. Neuerdings haben Wolfgang Ullmann und Dietrich Korsch eine Revision dieses Urteils verlangt³⁴⁷. Beide sind der Ansicht, daß der Rückgriff auf Anselm als einen Denker, dem die Disjunktion von Glauben und Vernunft noch unbekannt war, kein unverantwortlicher Anachronismus sei, sondern gerade heute wieder neue Möglichkeiten zur Begründung

340 So *Salmann*, ebd. 110.

341 Vgl. ebd. 105, 107.

342 Vgl. ebd. 110 ff.

343 Vgl. ebd. 104.

344 Zum Einfluß Petersons auf Stolz vgl. oben S. 423 ff.

345 So die besonders scharfe Kritik von H.J. *Oesterle*, Karl Barths These über den Gottesbeweis des Anselm von Canterbury, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 23 (1981), 91-107, 102 f; vgl. weiter H. *Ott*, Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott. Ein Versuch über Apologetik im Blick auf Anselm von Canterbury, in: *Theologische Zeitschrift* 45 (1989) [Festschrift M.A. Schmidt], 261-266, bes. 263 f: "Barth will also zeigen, dass die Gültigkeit dieses 'Beweises' vom Glauben abhängt. Er will mit niemandem, der nicht auf der Basis des Glaubens steht, über die Existenz Gottes disputieren - und er meint, Anselm habe dies auch nicht gewollt. - Ob er damit freilich Anselms eigene Intention ganz trifft, ist fragwürdig. Anselm wollte, nach seinen eigenen Aussagen, einen eigentlichen, sicheren Beweis" (263). Vgl. auch das Urteil von *Rohls*, *Credo ut intellegam*, a.a.O. 434: "Dementsprechend bedeutet denn auch die Gleichschaltung, als es sich bei ihr um die im Glaubensgehorsam vollzogene Anerkennung des Offenbarungsfakts handelt, das seinerseits eine kontingente Entsprechung des göttlichen Souveräns ist. Anselms Programm wird auf diese Weise von Barth als Programm einer dezidiert antirationalistischen Offenbarungstheologie gedeutet." Ähnlich kritisiert auch *Salmann*, Anselm-Interpretation, a.a.O. 109, Barth übersehe, daß es für Anselm eine mit dem Ungläubigen gemeinsame, rational-natürliche Verständigungsbasis gebe; so auch G. *Watson*, A Study in St. Anselm's Soteriology and Karl Barth's Theological Method, in: *Scottish Journal of Theology* 42 (1990), 493-512, 493; vgl. auch die Kritik an den "fideistischen", "bibeltheologischen" und "mystifizierenden Anselm-Einstellungen" von Barth und Stolz bei K. *Flasch*, Einleitung zu: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse von Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, hrsg.v. B. Mojsisch, Kempten 1989, 13. Vgl. weiter zu Barths Anselm-Interpretation B.F. *Nielsen*, Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth, Aarhus 1988, bes. 40 ff, 91 ff; sowie Y. *Labbé*, Foi et intelligence dans l'unique argument", in: *Revue philosophique de Louvain* 1990, 345-368. - Zur Frage des Selbstverständnisses Anselms vgl. jetzt auch den detaillierten Versuch von R. *Schönberger*, Responso Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), 3-46.

346 Vgl. zur Forschungsgeschichte dieser Frage D. *Korsch*, Intellectus fidei. Ontologischer Gottesbeweis und theologische Methode in Karl Barths Anselmbuch, in: ders./H. *Ruddies*, Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 1989, 125-146; 125 f.

347 Vgl. oben die Anm. 332 und 346.

theologischer Aussagen bereitstelle; beide verlangen, man müsse viel stärker die Verknüpfung zwischen Barths (bzw. Anselms) theologischer Methodologie und dem ontologischen Argument berücksichtigen. Anselms "unum argumentum", so Klaus Kienzler, vermochte "im höchsten Begriff (...) auf einmalige Weise die 'Einheit' der Gottes- und Selbsterkenntnis des Denkens" zu fassen³⁴⁸; das Denken stößt im Vollzug seiner selbst auf jenes Sein, ohne das es selbst nicht mehr wäre, was es ist³⁴⁹. Wolfgang Ullmann sieht in dieser Weise auch im Mittelpunkt der Anselm-Interpretation Barths die Identität von Gott und Wahrheit, die jenseits der unterscheidbaren Ebenen von Ontischem und Noetischem liege³⁵⁰. Die Frage nach der Existenz Gottes sei nicht einzuordnen in die Frage nach der Existenz eines beliebigen Gegenstandes, wie es seit Gaunilo immer wieder versucht worden sei: Gott - "quo maius cogitari nequit" - könne nur "im Widerspruch zur ontischen Notwendigkeit als nicht existierend gedacht werden"³⁵¹. So gelange der erkenntnissuchende Glaube erst zur Freiheit, "die Ebenen des Ontischen und des Noetischen zu transzendieren im Umgang mit der Logos-Wahrheit Gottes selbst"³⁵². Die These von der Identität von Gott und Wahrheit bedeute nicht den Ausschluß einer natürlichen Theologie, es gehe auch gar nicht um deren Bejahung und Verneinung, sondern um die Entscheidung "zwischen einer wahrheitsindifferenten Theologie des Sprachspiels der Theologen und einer Theologie, die sich zu ihrer Wahrheitsdefinitheit und damit auch zum Risiko der Falsifikation bekennt"³⁵³. Dietrich Korsch meint, Barths Rekurs auf Anselm enthalte "nichts weniger in sich als einen Versuch, über die Voraussetzung der Vernunft Auskunft zu geben", wobei es sich um eine "theologische Vernunftkonzeption" handele, deren Funktion "aufs deutlichste von einer Einbettung in eine allgemeine Erkenntnistheorie zu unterscheiden" sei. Vernunft könne sich diesem Ansatz zufolge nicht "durch eine gesteigerte (...) Selbstreflexion der Voraussetzung der Vernunft auf die Spur kommen". Die Konstitutionserfahrung von Vernunft - natürlich nicht ihre Anwendung - sei spezifisch an den Glaubenssätzen, die auf Gottes Offenbarung bezogen sind, zu machen³⁵⁴.

Petersons einstündige Thomas-Vorlesung, die zudem aus einer noch sehr jungen Bekanntheit mit der scholastischen Theologie hervorgegangen war, konnte selbstverständlich noch nicht eine derart durchgeführte und durchstrukturierte theologische Erkenntnislehre und Methodologie enthalten. Sehr deutlich ist aber doch sein Anliegen, die Frage nach Existenz und Wesen Gottes aus den Restriktionen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie zu befreien, indem er immer wieder auf die Einzigartigkeit des Seins Gottes aufmerksam machte, das sich einerseits allen Kategorien des menschlichen Bewußtseins und Begreifens entzieht, andererseits doch auch wieder - als *prima veritas* - Voraussetzung von Glauben wie von Erkennen ist: "Erkennen und Sein sind in Gott dasselbe, daher *ist* er die *Wahrheit* und als solcher die Ursache aller Wahrheit - wie alles Seins. Alles Wahrsein kommt von Gott."³⁵⁵ Peterson hat in seiner Thomas-Vorlesung

348 K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg/Basel/Wien 1981, 296.

349 Vgl. ebd. 297.

350 Vgl. Barths zweite Wende, a.a.O. 77 f.

351 Vgl. ebd. 80 f.

352 Ebd. 82.

353 Ebd. 84.

354 *Intellectus fidei*, a.a.O. 125.

355 3. Vorlesung. Zur "prima veritas" als Beweggrund des Glaubens vgl. oben S. 669 f.

eindeutig eine dialektische Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft vorgelegt, die den Glauben dialektisch auf die Vernunft und die Erkenntnisfähigkeit als seine Voraussetzung, aber auch als Medium seiner Verwirklichung verweist. Die Tatsache, daß in dieser Vorlesung dennoch allenthalben von der Spannung zwischen der Ordnung des Glaubens und der Ordnung der Vernunft die Rede ist, dürfte sich zum großen Teil dadurch erklären lassen, daß Peterson eben nicht Anselm von Canterbury interpretierte wie später Karl Barth und Anselm Stolz, sondern Thomas von Aquin, in dessen Denken sich bereits jene Autonomie der Vernunft ankündigte, die dann in der Neuzeit zur Dichotomie der beiden Ordnungen führte³⁵⁶. Wie Peterson die Theologie Anselms bei näherem Studium beurteilt hätte, muß hier offenbleiben; er sah in ihm jedenfalls nicht nur einen Theologen, sondern auch einen Philosophen, der als solcher nicht für die Methodik der Theologie maßgeblich sei³⁵⁷. Die Vernunft erscheint in Petersons Exkursen der Thomas-Vorlesung zum Teil auch als dialektischer *Widerpart* des Glaubens. Gerade die nicht aufzulösende Spannung sei, so versuchte Peterson diese Dialektik zu deuten, Ausdruck der unvergleichlichen Singularität des sich offenbarenden Gottes. Der "Spalt" zwischen Glauben und Vernunft erscheint als eine nur hypothetisch und asymptotisch zu überwindende Kluft, aus der sich die Stimme Gottes vernehmen lasse. Glauben und Vernunft werden so als aufeinander verwiesene, aber bleibend differente Ordnungen verstanden, die in dieser Dialektik über sich hinaus auf den transzendenten Gott und die Vollendung der Erkenntnis in der *visio beatifica* weisen.

v) *Die indirekte, begriffliche Gotteserkenntnis der Dogmatik*

Mit diesen Hinweisen auf das Leitwort *fides quaerens intellectum* sind die Verbindungen zwischen Petersons Thomas-Vorlesung und Barths Vorlesungen "Unterricht in der christlichen Religion" noch nicht erschöpft. Es scheint, daß Barth weitere Anregungen Petersons in der Frage nach der Eignung menschlicher Begriffe in der Gotteserkenntnis zur Geltung kommen ließ. Peterson hatte, wie wir sahen, allen Wert auf die Feststellung gelegt, daß Gott unserer Erkenntnis nie direkt als ein Gegenstand begegne wie andere Gegenstände der Welt, aber auch nicht vollkommen unserer Erkenntnis entzogen sei, indem er sich ja selbst zu erkennen gebe. Gott offenbare sich dem Menschen niemals direkt, sondern "immer in etwas anderem", also indirekt, mittelbar, im Medium der Begriffe und Bilder: "Versagen und Geben, Verhüllen und Offenbaren, alles dies (...) ist in dieser dialektischen Beziehung des Glaubens zum Intellekt gegeben."³⁵⁸ Das kreatürliche

356 Vgl. dazu z.B. die aus der Zeit von Petersons Göttinger Lehrtätigkeit stammende Thomas-Interpretation von E. Gilson, *La signification historique du thomisme*, in: ders., *Études de Philosophie Médiévale*, Strasbourg 1921 (= Publications de la Faculté des Lettres de L'Université de Strasbourg), 76-124. Laut Gilson ist das philosophische Werk des Thomas das erste System rein rationaler Wahrheiten, das in die abendländische Spekulation eingedrungen ist, und als einer der direkten Ursprünge der modernen Philosophie anzusehen (vgl. ebd. 124).

357 Aus dem Jahr 1930 gibt es folgende kritische Bemerkung Petersons zu Anselm von Canterbury: "Wo Anselm 'sich besinnt', da ist er mehr Philosoph als Theologe. Das theologische Denken aber ist mit der 'Selbst'-Besinnung nicht vergleichbar, denn das, was ihr anvertraut ist, wird ja nicht im eigentlichen Sinne zum 'Selbst', sondern bleibt stets 'in Christo', in seiner gott-menschlichen Natur." (Peterson an Barth, 28.10.1930). Das ganze ist gegen Barths Aufsatz "Die Theologie und der heutige Mensch" (vgl. dazu oben S. 557 Anm. 201; 567) gesagt, in dem der Grundvollzug der Theologie als kritische Selbstbesinnung - allerdings der Kirche! (vgl. a.a.O. 378) - bestimmt wird.

358 3. Vorlesung.

Erkennen sei "ein Erkennen *sub specie* des Unerkennbaren", es sei nur "Spiegel-erkennen" und dennoch in dieser Begrenztheit nicht falsch. Es sei also keine direkte Erkenntnis, "bei der sich der Mensch beruhigen könnte", sondern eine, in der sich die "Mittelbarkeit" des menschlichen Seins und Erkennens wie auch der Offenbarung zeige: Die mittelbare Erkenntnis weiß sich im Glauben als von Gott erkannt³⁵⁹. Manifestiert sich Gott in dieser Mittelbarkeit und Indirektheit, in der dialektischen Spannung von Glauben und Erkennen, so sei eine abstrakte Dialektik des Ja und Nein oder eine rein negative Theologie nicht die adäquate Weise, von Gott zu sprechen; der Theologe müsse sich positiver Aussagen und Begriffe bedienen unter der ständigen Voraussetzung, daß der Akt des Neinsagens immer schon "im Wunder des Glaubens" vollzogen sei. Die Begriffe werden "ihres Charakters als letzte Gegebenheiten menschlichen Erkennens entkleidet", sie werden transparent für "etwas ganz anderes", wenn sie auf Gott bezogen werden³⁶⁰. Der "alte intellektualistisch klingende Offenbarungsbegriff und der nach Metaphysik riechende Begriff der Übernatur" beispielsweise seien Begriffe, in denen sich "die Indirektheit des menschlichen Gottesverhältnisses" ausdrücke, "wohnt ihnen doch selber eine Dialektik inne, die im eminenten Sinne indirekt von der göttlichen Offenbarung Zeugnis ablegt"³⁶¹.

In den §§ 15 (Die Erkennbarkeit Gottes), 16 (Das Wesen Gottes) und 17 (Die Eigenschaften Gottes) vom 2. Teil des "Unterrichts" wendete sich Karl Barth ebenfalls sowohl gegen die rein negative (bei Barth: mystische), anti-intellektualistische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, die unter der Voraussetzung, daß Gott kein Gegenstand ist, jegliche begriffliche Explikation seines Wesens ablehne und der These der bloßen Unbegreiflichkeit Gottes folge, als auch gegen einen spekulativ-idealistischen Intellektualismus, der der These von der bloßen Begreiflichkeit Gottes hul- dige³⁶². Beide Fälle sind nach Barth Spielarten einer natürlichen Theologie, in der von einem unmittelbaren Verhältnis des erkennenden Menscheingeistes zu Gott ausgegangen wird³⁶³. Diesem Mißverständnis setzt Barth allenthalben die Beschreibung einer indirekten, mittelbaren, aber gerade darin wirklichen und adäquaten Erkennbarkeit Gottes entgegen, die daraus resultiere, daß der unbegreifliche Gott selber sich in der Sphäre der Gegenständlichkeit offenbart, also durch seine Offenbarung in das "Haus menschlicher Begrifflichkeit" schon eingetreten ist³⁶⁴. Offenbarung bestünde doch darin, "daß Gott sein unaufhebbares, unumkehrbares Ich (...) *verhüllt* in ein Verhältnis, in dem der Mensch teilnehmen kann an seinem eigenen Erkennen, in dem er, Gott, dem Menschen *begegnen*, in dem der Mensch vor ihm *stehen* kann, sich *verhüllt* in ein menschliches Es oder Er, sich *verhüllt* in ein menschliches Sehen, Hören, Schauen, Betasten dieses Gegenständlichen"³⁶⁵. Die Verhüllung zu leugnen, in der uns Gott erkennbar werde, hieße seine Offenbarung zu leugnen: "Wird er uns nicht *indirekt* erkennbar, so hat er sich uns gar nicht offenbart."³⁶⁶ "*Offenbarungserkenntnis*" sei also "in concreto als *indirekte* Erkennt-

359 Vgl. ebd.

360 Vgl. oben S. 679.

361 7. Vorlesung.

362 Vgl. dazu auch *Spieckermann*, Gotteserkenntnis, a.a.O. 170 ff.

363 Vgl. ebd. 171.

364 Vgl. Unterricht Bd.2, 50.

365 Ebd. 17.

366 Ebd. 19. Vgl. zur Dialektik von Offenbarung und Verhüllung auch oben S. 581 ff, 588 ff.

nis, als Erkenntnis Gottes im *Geheimnis* zu definieren³⁶⁷. Das menschliche Erkennen Gottes sei medial, freilich nicht aus sich selbst, sondern weil Gott es zum Medium mache, sich in dieser Hülle, diesem "Inkognito" berge³⁶⁸:

"Dieses Medium kann uns Erkenntnis Gottes vermitteln. Aber damit ist auch schon gesagt: *indirekt* mitteilen. (...) Das Medium kann transparent (...) werden (...). Aber das ist dann ein Drittes, Neues, das hinzutritt. Das leuchtende Licht der Offenbarung macht das Medium transparent. Aber es bleibt das Medium."³⁶⁹

In dieser medialen Erkenntnis lüfte Gott gnadenhaft sein "Inkognito", indem er uns doch zugleich auch die "Schranke *unseres* Erkennens" bezeichne: "Per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo quid es, et sic ei quasi ignoto coniungimur", zitierte Barth zustimmend den "bedächtigen Thomas von Aquino"³⁷⁰.

Es könnte sich hier der Einwand nahelegen, der Begriff der Indirektheit sei bei Barth doch keineswegs etwas Neues, da er sich - vermutlich abgeleitet von Kierkegaards Konzept der notwendigerweise "indirekten religiösen Mitteilung" - schon beispielsweise im Römerbrief II finde³⁷¹. Doch steht dieser Begriff nun in einem neuen Kontext. Die Wandlung dürfte am ehesten in Barths Einstellung zur mystischen Theologie - verstanden als *theologia negativa* - deutlich werden. Im Aufsatz von 1922 über "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" erscheint die schwindelerregende Gratwanderung des Dialektikers - "Dialektik" hier verstanden im Sinne des Römerbriefs II - noch als ein dritter Weg neben einer rein dogmatisch-positiven und einer rein negativ-"mystischen" Theologie. Es ist jedoch bereits festgestellt worden, daß auch die damalige Dialektik Barths, die vom "Prinzip" des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Mensch ausgeht, selbst als eine Spielart "mystischer Theologie" zu betrachten ist, da der Mensch in seiner totalen Trennung von Gott nun doch auch wiederum der negative, direkte Ausdruck dieses ganz anderen Gottes ist³⁷². Peterson hat das ganz klar erkannt, wenn er in seiner Thomas-Vorlesung eine negative Theologie angriff, deren Kennzeichen zugleich auch auf Barths damalige dialektische Theologie zutreffen - das alles mit der Kritik, Gott werde dabei in ein direktes Verhältnis zum kreatürlichen Sein gesetzt³⁷³. Barth scheint

367 Vgl. ebd. 32.

368 Vgl. zu dem von Kierkegaard übernommenen Begriff des Inkognito ebd. 21. Vgl. dazu auch Petersons Bemerkung, mit dem dialektischen Sachverhalt, daß sich das Außerdentliche des Glaubens gerade in und durch die Ordnung des natürlichen Erkennens offenbare, verhalte es sich ähnlich wie mit dem Glaubensritter Kierkegaards, der "äußerlich wie irgendein Gerichtsvollzieher oder irgend ein kleiner Beamter" aussehe (3. Vorlesung).

369 Unterricht Bd. 2, 20.

370 Vgl. ebd. 21, Summa theologia I q 12 a 13 ad 1.

371 Vgl. hier (141) z.B. eine Aussage im Blick auf das neue Sein des Menschen: "Wir sind - neue Menschen! immer dialektisch, indirekt, allein durch den Glauben begründet (...) und in keinem Moment darf diese dialektische Voraus-Setzung sich verhärten und verholzen zu einer direkten Gegebenheit."

372 Vgl. z.B. Huovinen, Karl Barth und die Mystik, a.a.O. 16 ff.

373 "Vergessen wir doch nicht, Gott ist für die Alten kein bloß negativer Begriff, keine regulative Idee für das, was an menschlich-irdischen Positivitäten vorhanden ist. Es ist doch nicht so, daß man von dem natürlichen Sein als dem absolut Gegebenen ausgehen müßte und dann in den Fragwürdigkeiten dieses Seins, durch Tod und Fragezeichen hindurch, ja in Tod und Fragezeichen allein auf Gott stieße. (...) Nein, Gott ist mehr als der Ring um alles kreatürliche Sein, mehr als die gesprungene Linie, die sich durch alles hindurchzieht (...). Sein Sein, seine Existenz erschöpft sich nicht darin, das Andere zu sein, das Korrelat zu einem menschlichen - oder allgemein gesprochen - kreatürlichen Sein. (...) Eine solche direkte Auffassung spricht aber nicht selten aus einer negativen Theologie, die die Überweltlichkeit Gottes grade damit gerettet zu haben glaubt, wenn sie in ihren Aussagen sich mit jenen Negationen zufrieden gibt, die zum Ausdruck bringen sollen, was Gott alles *nicht* ist. Demgegenüber ist zu sagen: Gott ist nicht einfach das Nein zu al-

auch selbst erkannt zu haben, daß er mit einer dialektischen Theologie der Marke "Römerbrief II" der negativen Theologie noch nicht wirklich entronnen war. Er konnte dann eine "negative Metaphysik (...) gerade der Aporien menschlichen Erkennens, eine Ontologie des Hohlraums, dessen Ausmaße denen des Glaubens und der Theologie genau entsprechen", als Spielart der von ihm abgelehnten "natürlichen Theologie" zurückweisen³⁷⁴. Diese Wendung kennzeichnet schon die Vorlesungen des "Unterrichts", wenn Barth sich hier vom Verdacht des "Negationstheologen"³⁷⁵ zu befreien sucht und die mystische Theologie - so sehr sie an sich eine Berechtigung im Leben des Christen haben mag³⁷⁶ - aus der Dogmatik verabschiedet: Ein "Scheitern des Versuchs, das Wesen Gottes zu bestimmen, jener Fall in den Abgrund der göttlichen incomprehensibilitas" dürfe in der Dogmatik eben *nicht* stattfinden³⁷⁷. Die Offenbarung sei "nicht jene Alles einebnende Walze, durch die alles, aber auch alles Bedingte in Beziehung zum Unbedingten gesetzt" werde, also "keine *negative* Offenbarungswalze, auch keine *negative* Offenbarkeit"³⁷⁸. Gottes Incomprehensibilitas sei "eine *positive*, die große positive Größe"³⁷⁹, und wenn so "der dogmatische Begriff vom Wesen Gottes (...) auch nur die göttliche Unbegreiflichkeit umschreiben" könne, so *tue* er dies eben doch, "und zwar freudig, festlich"³⁸⁰. Barth fordert: "Wir müssen uns als Theologen wieder an den Gedanken gewöhnen, daß es nicht nur erlaubt, sondern geboten ist, von Gott zu *reden*, und zwar *bestimmt* zu reden."³⁸¹ Zwar gelte weiterhin - mit Thomas gesprochen: - "Deus definiri nequit"³⁸², dies aber nicht in der Weise, daß alle positiven Attribute, die Gott von der Theologie beigelegt werden, durch die negativen einfach wieder erstickt würden³⁸³; vielmehr müßten die negativen Aussagen "als *Korrektiv*, als großes warnendes *Aber!* an die zweite Stelle" treten³⁸⁴. Ebenso hatte zuvor Peterson betont: "Grade weil das Nein gilt, gilt auch das Ja, grade weil es eine in ihren Aussagen negative Theologie gibt, gibt es auch eine positive Theologie." Die Bedenken gegen eine Bestimmung des göttlichen Wesens nach Art des natürlichen Seins lägen jeweils "schon *vor* diesen Bestimmungen, die Negationen sind *vorher* gemacht, der Akt des Neinsagens *ist* schon vollzogen in dem Wunder des Glaubens"³⁸⁵. Wie Peterson die sorgfältig erarbeiteten Bestimmungen des Thomas lobte, so rief nun auch Barth im Blick auf die "scholastischen Untersuchungen" aus: "Hätten wir sie nur schon wieder, die wundervolle Sachlichkeit und Akribie, mit der die Meister der alten theologischen Schola an solche Fragen herangingen!"³⁸⁶ Und wie Peterson es als

lem kreatürlichen Ja und sein Sein und seine Existenz nicht etwas, worauf man gerade noch mit einer Geste hinweisen kann - mit einer Bewegung der Hand, die auf nichts Bestimmtes verwies." (7. Vorlesung, vgl. dazu auch oben S. 662 ff).

374 Vgl. Die Theologie und der heutige Mensch (1930), a.a.O. 394; eine solche Ontologie des "Hohlraums" betrieb Barth im Römerbrief II, vgl. dort z.B. 9, 12.

375 Vgl. Unterricht Bd.2, 160.

376 Vgl. dazu oben S. 433, 538.

377 Vgl. Unterricht Bd.2, 64.

378 Ebd. 66.

379 Ebd. 75.

380 Ebd. 68.

381 Ebd. 57.

382 Vgl. ebd. 52.

383 Vgl. ebd. 103.

384 Vgl. ebd. 105.

385 7. Vorlesung.

386 Unterricht Bd.2, 94. Auch an anderen Stellen nimmt Barth "die Alten" vor dem Vorwurf "öder metaphysischer Haarspalterei" in Schutz und würdigt die "bohrende Ernsthaftigkeit", mit der sie sich um die Sache bemühten. Die "abstrakte Lebensferne" ihrer Ergebnisse erscheine uns wohl größer, als sie tatsächlich sei. Im Gegensatz dazu habe vielleicht erst die "neuere vermeintlich religiös argumentierende Theologie

notwendigen Ausdruck des indirekten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch erachtete, daß das göttliche Wesen - die "Übernatur" - "wie das Pflanzenreich vor den Augen Liné's beschrieben und zergliedert wird"³⁸⁷, so ging nun auch Barth bei Vollzug der "freudigen, festlichen" Aufgabe, die Unbegreiflichkeit Gottes zu umschreiben³⁸⁸, dazu über, "*Ordnung und Reihenfolge*" der Aussagen über die Eigenschaften Gottes zu bedenken und in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu betrachten: Gott sei in seiner Offenbarung schließlich nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens³⁸⁹.

Barth vermochte nun als Dogmatiker dem Wort bzw. dem Begriff nicht zuletzt darum zu trauen³⁹⁰, weil ihm die immanente Dialektik der Begriffe, wenn sie auf Gott angewandt werden, aufgegangen war. Peterson hatte in seiner Thomas-Vorlesung immer wieder verdeutlicht, daß unsere Begriffe im Kontext der Gotteslehre "ihres Charakters als letzte Gegebenheiten des menschlichen Erkennens entkleidet" und für etwas anderes, "das sich an ihnen zeigt", "lichtdurchlässig" würden: "Man könnte sagen, daß alle diese Begriffe einen Punkt haben, an dem sie sich sozusagen überschlagen, wo sie nicht mehr auf einen Sachverhalt bezogen sind, sondern vielmehr zu Zeugen werden, wo sie *gegen* sich zu zeugen beginnen"³⁹¹. Nun betonte auch Barth hinsichtlich der vormals so geschätzten Formel "Gott ist Gott", die Indirektheit unserer Gotteserkenntnis bringe es mit sich, "daß unser Gottesbegriff mitten entzwei bricht, daß unsere Definition nur aus zwei Trümmern bestehen kann, die beide *Beides*, beide *Eines* sagen sollten und nun beide doch nur etwas, etwas Teilweises sagen"³⁹². Er wies immer wieder daraufhin, daß unsere Begriffe, auf Gott angewendet, *zerbrechen* und sich widersprechen³⁹³. Bei Aussagen über Gott ertrage das Subjekt sein Prädikat immer nur ein Stück weit, dann werde dieses Prädikat "als bloße Analogie trotz seiner Bedeutsamkeit, trotz der Notwendigkeit, mit der es jenem beigelegt werden *muß*, versagt, ja von jenem gesprengt"³⁹⁴.

Diese weitreichenden Übereinstimmungen zwischen Peterson und Barth zeigen, daß es Peterson vermutlich gelungen ist, im Bereich der Gotteslehre Barth den Weg zu weisen zur Wertschätzung und produktiven Interpretation der scholastischen wie altprotestantischen Dogmatik, in der Barth nun bestimmte Anliegen seiner ursprünglichen dialektischen Theologie gut aufgehoben, ja sogar angemessener verwirklicht fand. Natürlich hat Barth die von Peterson in seiner einstündigen Vorlesung angesprochenen Zusammenhänge im Anschluß an die altprotestantische Dogmatik noch wesentlich weiter ausgeführt, systematisiert und durch weitere Aspekte bereichert³⁹⁵. Dasselbe gilt nun auch für jene Teile der Dogmatik, die nicht mehr von Gott handeln, insoweit sich dieser in seiner Un-

(...) den christlichen Gehalt des Dogmas z.B. durch eine bestimmte Kant-Auffassung schlimmer verdunkelt als die Alten durch ihr offenes Operieren mit Plato und Aristoteles" (vgl. 253 f).

387 7. Vorlesung.

388 Vgl. oben S. 699.

389 Vgl. Unterricht Bd.2, 93 f, im Anschluß an 1 Kor 14,33. Vgl. dazu auch oben S. 408.

390 Vgl. ebd. 68.

391 3. Vorlesung mit Hinweis auf den Begriff des "unbewegten Bewegers". Vgl. dazu auch Das Problem der Bibelauslegung, 472: Wenn Gott "spreche", so spreche er "sozusagen gegen das Ausdrucksmäßige am Worte an, d.h. er vernichtet etwas, was eigentlich zur Wesensbestimmung des Wortes mit gehört".

392 Unterricht Bd.2, 70.

393 Vgl. ebd. 75.

394 Ebd. 116. Hier in Bezug auf den Begriff des Lebens; vgl. ähnliche Aussagen Petersons zum "Leben" Gottes oben S. 78, vgl. weiter 659, 662 f, unten S. 701 ff, 786.

395 Die pneumatologische Dimension beispielsweise, die Barth im Anschluß an die spezifisch calvinistische Tradition konsequent einführt - "Gott *ist* gegeben im Offenbarungsverhältnis durch den Geist" (Unterricht Bd.2, 18) - fehlt in Petersons Thomas-Vorlesung in den Ausführungen zum Problem der Erkenntnis Gottes.

begreiflichkeit mittelbar dem Erkennen der Vernunft zeige, sondern von seiner Heilsökonomie und seinem inneren Leben, das allein von der Offenbarung in Jesus Christus her bis zu einem gewissen Grade zugänglich ist.

vi) *Trinitätslehre und Christologie*

Es finden sich bei Peterson und Barth einige Ähnlichkeiten in ihrer jeweiligen Einschätzung der Funktion der Gotteslehre bzw. der Trinitätslehre für das Ganze der Dogmatik. Peterson hatte am Aufbau der mittelalterlichen Dogmatik gelobt, daß hier eingangs unter rigider Mißachtung menschlicher Egozentrik eine ganze Weile ausschließlich vom Wesen Gottes die Rede sei³⁹⁶. Karl Barth bewertete gleichfalls den einleitungslosen Sprung "medias in res", den Theologen wie Thomas von Aquin und die Reformatoren in ihren Dogmatiken vollzogen hatten, als Zeichen theologischer Stärke. Die Wucherung von Einleitungen und Prolegomena in der Neuzeit erschienen demgegenüber als Symptom von Themenverlust, Unsicherheit und tragischem Rückzug der Theologie. Barth hielt es allerdings für unmöglich, unter den heute gegebenen Bedingungen es "den Alten" einfach gleichzutun. Bevor eine Theologie von deren Format wieder möglich sei, müsse sich der Theologe in den Prolegomena mit seinen Zuhörern und Lesern über die Voraussetzungen der Dogmatik verständigen³⁹⁷. Nicht zufällig war es einer der Hauptvorwürfe Barths an Peterson, daß er sich diesen an sich bedauerlichen Erfordernissen der Gegenwart nicht beugte, sondern einfach theologische Thesen vorlegte, ohne die Bedingungen ihrer Entstehung mitzuteilen und in einen Dialog darüber einzutreten.

Das Schlagwort "Gott ist Gott" als Kampfruf gegen eine Theologie, die sich das Bild Gottes nach dem Maß des Menschen schneidert, war einige Zeit lang Barth und Peterson in gewisser Weise gemeinsam. In seiner Thomas-Vorlesung meinte Peterson nun, daß die einzige Möglichkeit, das Gottsein Gottes in der Dogmatik wirklich zur Geltung zu bringen, darin bestehe, sie mit der *Trinitätslehre* beginnen zu lassen. Eine Sicht, der Gott lediglich als reine, nicht näher zu bestimmende Form, als das nicht näher zu beschreibende, weil ganz andere, aber darin eben doch direkte Korrelat zu Sein und Existenz des Menschen gelte, übersehe die dialektische Indirektheit und Mittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und wahre die Unbegreiflichkeit und Unfaßlichkeit Gottes gerade nicht. Die dialektische Indirektheit, in der der unbegreifliche und in seiner Lebendigkeit über alles menschliche Leben unendlich erhabene Gott³⁹⁸ zum Menschen stehe, zeige sich in seinem trinitarischen Wesen. Inhalt der Offenbarung sei wesentlich das Geheimnis der Trinität. Dieses Geheimnis sei der Vernunft unzugänglich, könne noch nicht einmal im Nachhinein, vom Glauben aus, als "denknotwendig" erwiesen werden, doch könne sich unser Denken dennoch diesem Mysterium auf dem Weg der Analogie in gewissen Grenzen nähern. Die Entfaltung des Trinitätsgeheimnisses in menschlichen Begriffen und Bildern bedeute nicht, Gott in den Kreis menschlicher Begriffe und Vorstellungen einzuschließen, sondern reiße umgekehrt erst die ganze Distanz zwischen Mensch und Gott, damit zugleich aber auch die Verslossenheit des Menschen ge-

³⁹⁶ Vgl. oben S. 661.

³⁹⁷ Vgl. Unterricht Bd.1, 24 ff.

³⁹⁸ Vgl. 6. Vorlesung.

genüber Gott auf³⁹⁹. "Die Alten" wahrten die Ehre Gottes, indem sich zu Beginn ihrer Dogmatik "die Trinitätslehre mit aller Wucht (...) geltend macht"⁴⁰⁰.

1922 noch nannte Barth als ein Beispiel für die Schwäche des "dogmatischen Weges" der Theologie, daß "wir z.B. angesichts des trinitarischen Dogmas einfach mit dem Bescheid stehen gelassen werden: da gelte es, sein Hütlein zu lüften und Ja zu sagen". Bei aller Bereitwilligkeit, "die Hure Vernunft totzuschlagen" - so gehe es nun nicht, daß an die Stelle der Frage des Menschen einfach die Antwort trete⁴⁰¹. Im Frühjahr 1924 hat sich das Bild gewandelt: Das Ja zur trinitarischen Selbstoffenbarung ist die Voraussetzung, von der aus erst der *intellectus fidei* fragen könne. Der Anfang der Dogmatik sei nicht der Mensch, sondern der trinitarische Gott⁴⁰², und die Trinitätslehre wird ausdrücklich zum Strukturprinzip der Dogmatik⁴⁰³. "Gott allein, Gott ganz, Gott selber", der der Inhalt der Offenbarung sei, werde in der Trinitätslehre bezeichnet⁴⁰⁴. "Die Trinitätslehre ist (...) die Aufforderung, stillzustehen vor der unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes."⁴⁰⁵ Die christliche Offenbarung sei trinitarische Offenbarung, "d.h. aber energischste Abriegelung der Möglichkeit, Gott gleichsam von *hinten* oder von *oben* einzusehen in seiner Gottheit *abgesehen* von seiner Persönlichkeit."⁴⁰⁶ Zwar sei die Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes eine Antwort an den Menschen, doch "nicht zu verwechseln noch zu vermischen mit des Menschen Frage", denn dieser Gott entziehe sich, "in welcher Person er sich auch offenbart, kraft der Einheit seiner drei Personen allem Zugreifen, mit dem ihn der Mensch mit sich selbst identifizieren möchte"⁴⁰⁷. Das gemahnt sehr an das Votum Petersons: "Es wäre leicht zu zeigen, wie in der Trinitätslehre nicht nur die Sprengung des menschlichen Bewußtseins gegeben ist, nicht nur das Erstaunen vor der Unbegreiflichkeit Gottes, sondern auch die ganze Distanzierung Gottes gegenüber dem Menschen. Mit jeder neuen Person, die innerhalb der Trinitarischen Gottheit auftritt, vergrößert sich sozusagen der Abstand Gottes von dem Menschen. Ich sagte eben, er *vergrößert* sich, weil kein abstrakter menschlicher Maßstab die Distanz zwischen Gott und Mensch zu ermessen vermag, daß nur der Maßstab, den Gott selber darreicht, in dem er uns in das Innere seines trinitarischen Wesens einen Blick tun läßt, etwas von jener unendlichen Distanz ahnen läßt, die hier vorliegt."⁴⁰⁸ Auch Barths Bestimmung, das Problem der Trinitätslehre sei "die Erkenntnis der unerschöpflichen Lebendigkeit (...) Gottes in seiner Offenbarung"⁴⁰⁹, findet sich ähnlich schon bei Peterson⁴¹⁰.

399 Vgl. 5., 6.u.7. Vorlesung, vgl. dazu oben S. 659 und unten S. 702.

400 6. Vorlesung.

401 Vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O. 209.

402 Vgl. *Rohls*, Credo ut intellegam, a.a.O. 419.

403 Vgl. der Titel des Buches von I. *García-Tato*, Die Trinitätslehre Karl Barths als dogmatisches Strukturprinzip, Bad Honnef 1983.

404 Vgl. Unterricht Bd.1, 116.

405 Ebd. 115.

406 Unterricht Bd.2, 69.

407 Unterricht Bd.1, 117.

408 6. Vorlesung. Mit dieser ans Paradoxe grenzenden Aussage, daß die Selbstmitteilung Gottes den Abstand zwischen Gott und Mensch nicht vermindert, sondern vergrößert, hat Peterson - bewußt oder unbewußt - eine Denkfigur, die sich ähnlich in der Dialektischen Theologie findet, in die klassische Dogmatik eingetragen, vgl. in umgekehrter Wendung Barth, Römerbrief II, 7: "Eben darum gibt es Gnade nur (...) als Geschenk des Christus, *der die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt, indem er sie aufreißt*" (Hervorhebung von mir).

409 Unterricht Bd.1, 120, im Original gesperrt.

410 Vgl. 6. Vorlesung: "Die Ausführungen bei Thomas sollen nicht der Darlegung irgend einer metaphysischen Spekulation dienen, sondern sollen uns Gott als den lebendigen Gott zeigen. Lebendig freilich nicht in dem Sinne, als ob der lebendige Gott das Korrelat zu dem wäre, was man den lebendigen Menschen

Er sei wohl - "mit Ausnahme der Katholiken natürlich" - der einzige Theologieprofessor, der sich über die Diffizilitäten der Trinitätslehre den Kopf zerbreche, klagte Barth im November 1926⁴¹¹, und fügte dann entschlossen hinzu: "Aber das muß nun so sein. Irgendwie bin ich nun eben auf diese Fährte gesetzt." Unserer These nach kann man das "irgendwie" mindestens in der Weise präzisieren, daß Peterson Barth deutliche Winke gab, diesen Weg einzuschlagen, indem er ihm klar zu machen suchte, daß dies die beste und bewährte Weise wäre, in der Dogmatik die Ehre Gottes vor dem unmittelbaren menschlichen Zugriff zu wahren⁴¹².

In Petersons Bonner Vorlesung über das Johannes-Evangelium findet sich die in den Manuskripten - wie mir scheint - einzige *positive* Bezugnahme auf die Theologie Barths⁴¹³, und diese betrifft die Trinitätslehre. Anlässlich der Auslegung von Joh 1,1 bemerkt Peterson: "Nicht zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen Gott und Logos besteht eigentlich eine echte Relation. Das ist eine Wahrheit, die mit dem Schwinden der Trinitätslehre zunehmend verloren gegangen ist." Dann folgt am Rand ein Zusatz: "Durch den Verlust des Trinitätsdogmas ist es bewirkt, daß nun das Verhältnis zwischen Gott und Mensch so intim wurde wie das, was früher zwischen Gott und Logos bestanden hatte. (Barth-Trinitätslehre)"⁴¹⁴. Der Zusatz muß im Sommersemester 1929 entstanden sein, in dem Peterson diese Vorlesung zum zweiten Mal hielt. Im Sommersemester 1927, als Peterson zum ersten Mal das Johannes-Evangelium auslegte, war die "Christliche Dogmatik im Entwurf", die Barths trinitätstheologische Überlegungen erst der Öffentlichkeit bekannt machten, noch nicht erschienen⁴¹⁵. Peterson fand seine Deutung des Sinns der Trinitätslehre bei Barth also wohl aufgehoben.

Eine weitere Parallele zwischen der Thomas-Vorlesung und Barths "Unterricht" und den Folgewerken, die m.E. nicht auf bloßem Zufall beruht, besteht in der an- bzw. enhypostatischen Christologie, die beide vertraten⁴¹⁶. Es geht bei dieser in der Folgezeit des

nennt. (...) Nein, wenn in dem Geheimnis der Trinität auf das Leben Gottes ein Hinweis enthalten ist, so ist das grade das Charakteristische, daß von allem dem abgesehen wird, worin sich etwa am Menschen das 'Lebendige' zeigt. Das Leben Gottes ist über allem, was bei den Menschen als Leben gilt, ebenso erhaben, als Gott selber über allem erhaben ist, was da Mensch heißt."

411 Barth an Thurneysen, 29.11.1926, Briefe II, 448.

412 Auch *Corser*, *Premières rencontres*, a.a.O. 171, brachte Barths Hinwendung zur Trinitätslehre in Verbindung zur Auseinandersetzung mit Peterson: "Ces propos de Peterson [Gottes Offenbarung in ihrer Konkretion ernstzunehmen] atteignaient directement Barth dans sa propre évolution vers la dogmatique, en particulier dans la préparation de son enseignement sur la Trinité, qui l'amenait à relire les théologiens de l'ancienne Église et leurs propositions dogmatiques."

413 Dies gilt in Bezug auf das Material des Nachlasses, das ich durchsehen konnte.

414 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 1,1 Ms S. 74. Vgl. *Barth*, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, 245 ff; zur Relationenlehre, die nach Barth "zweifelloso den Kern der Sache trifft", vgl. ebd. 219 ff.

415 Sie kam zum Jahresende heraus (vgl. Thurneysen an Barth, 16.12.1927, Briefe II, 552), und Barth schickte Peterson gleich ein Exemplar. Peterson bedankte sich dafür herzlich - "Gerade dieses Buch von Ihnen interessiert mich mehr als Ihre Exegesen" -, vertröstete Barth hinsichtlich eines inhaltlichen Kommentars aber auf später, da er im Semesterbetrieb "zu keinem ordentlichen Lesen" komme und "nichts Vorsehnelles oder Vorlautes" zu dem Buch sagen wolle (an Barth, 16.12.1927).

416 Vom "anhypostatischen Charakter der Menschheit Christi" ist bei Peterson expressis verbis in der 8. Vorlesung die Rede, in den beiden folgenden Stunden legte er die entsprechenden Kapitel der "Summa contra gentiles" aus. In der 10. Vorlesung sagte er dazu: "Gewiß, Christus ist Mensch, wahrer Mensch wie wir alle und doch, die Tatsache, daß seine Menschheit in der göttlichen Person des Logos hypostasiert, hebt doch sein Menschsein über alles sonstige Menschsein hinaus. Schon das ist ja wesentlich. Christus ist als Mensch keine menschliche Person, personbildend ist ja nur seine Gottheit, daraus wird verständlich, daß seine Menschheit nur wie eine Art Provisorium, wie etwas Angenommenes und in einem gewissen Sinne Äußerliches sich darstellt." Peterson führte im folgenden dann aus, daß Jesus Christus darum auch nicht mit den Auswirkungen der Erbsünde, die an einer individuellen menschlichen Person auftreten (Schwachheit, Krankheit, Irrtum, Sünde etc.), behaftet gewesen sei. Ähnlich wie der Logos die menschliche Natur Christi zu sich emporgehoben habe, so wolle auch der Beter jenem Menschsein, das von der Erbsünde geprägt ist, entnommen werden; darin bestünde das religiöse Anliegen dieser besonderen Fassung der Lehre von der hypostatischen Union.

Konzils von Chalcedon bei Leontius von Jerusalem erstmals entwickelten Lehre darum, daß die menschliche Natur Jesu Christi keine eigene Subsistenz oder Hypostase habe (Anhypostasie), sondern von Anfang an in der Hypostase des Logos subsistiere (Enhypostasie); "der Logos hat also nicht einfach einen bereits existierenden Menschen übernommen"⁴¹⁷. Diese Lehre stand auch im Hintergrund von Petersons Interpretation des Menschensohntitels, der für ihn der Quellpunkt der Christologie schlechthin war⁴¹⁸.

Wird durch die eine Reihe der neutestamentlichen Menschensohnlogien, die vom Leiden des Menschensohnes sprechen, gegen alle gnostisch-doketische Fehlinterpretation die Realität des Menschseins Jesu Christi festgehalten, so weist die andere Reihe der Logien, in denen sich das Abstiegs- und Aufstiegsschema bzw. auch der Gerichtsgedanke findet, auf das dialektische Verhältnis des Menschgewordenen zur menschlichen Natur hin. Nur die Tatsache, daß der Menschensohn vom Himmel gekommen ist und dorthin zurückkehrt, ermöglicht es nach Peterson zu verstehen, daß der Menschensohn *erlösen* konnte. Mit dieser Voraussetzung stehe und falle auch das Verständnis des Sakramentes der Eucharistie, wie Peterson in seinem Exkurs zur johanneischen "Brotrede" ausführt⁴¹⁹.

Diese an- bzw. enhypostatische Deutung des neutestamentlichen Menschensohntitels steht auch im Hintergrund des Traktates "Was ist der Mensch?", dessen christologische Dichte man eigentlich erst zu erkennen vermag, wenn man alle diese dogmatischen Vorarbeiten Petersons aus den 20er Jahren kennt: "Der Menschensohn ist der, der Mensch ward, um den Menschen in seine göttliche Person aufzunehmen."⁴²⁰ Christus nenne sich "Menschensohn", weil er "den Menschen transzendiert" habe⁴²¹.

Bezogen auf die theologiegeschichtliche Situation, in der sich Peterson als junger Theologe vorfand, ist es auch insofern verständlich, daß er die Lehre von der An- bzw. Enhypostasie aufgriff, als damit der liberalen wie pietistischen Christologie, die vor allem am Menschen Jesus, seiner "Persönlichkeit" und Frömmigkeit interessiert war, begegnet werden konnte. Aus demselben Grund hat auch Karl Barth diese Lehre, die "von der alten Dogmatik der Katholiken, Lutheraner und Reformierten einmütig vertreten" wurde⁴²², freudig rezipiert, und zwar ungefähr zwei bis drei Monate, nachdem die diesbezüglichen Kollegstunden Petersons stattgefunden hatten. "Sieh einmal in einer alten Dogmatik nach, was man unter der 'An-Hypostasie der menschlichen Natur Christi' verstanden hat", forderte Barth Eduard Thurneysen auf⁴²³. "Das war noch rasante Lehre, - die nun wieder auf den Leuchter sollte, wa?"⁴²⁴ Auf den Leuchter kam diese Lehre bereits in den Prolegomena des "Unterrichts"⁴²⁵, wurde in der "Christlichen Dogmatik" noch stärker zur Gel-

417 Chr. Stead, Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche, Stuttgart/Berlin/Köln 1990 (= Theologische Wissenschaft, 14,4), 148 (hier 147 ff auch Verdeutlichungen zu Sinn und Gefahren dieser Lehre), vgl. dazu weiter A. Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche Bd.2/2, Freiburg/Basel/Wien 1989, 297 ff; vgl. zu dieser Frage im Blick auf Thomas von Aquin und Barth auch *Quadt*, Gott und Mensch, a.a.O. 225 ff.

418 Vgl. oben S. 604, 663.

419 Vgl. dazu oben S. 173 f.

420 Was ist der Mensch?, 237.

421 Vgl. ebd. 236. Diesen Satz kann man als Umformung der Sentenz Nietzsches vom Menschen, der überwunden werden müsse (vgl. dazu oben S. 667), lesen; eine Seite zuvor (235) formuliert Peterson selbst, daß der Menschensohn den Menschen "überwunden" habe.

422 Christliche Dogmatik im Entwurf, 352.

423 Barth an Thurneysen, 18.5.1924 (Rundbrief), Briefe II, 255. Vgl. dazu auch die Anm. 41 der Herausgeber in Unterricht Bd.1, 193.

424 Barth an Thurneysen, ebd.

425 Vgl. Unterricht Bd.1, 193.

tung gebracht⁴²⁶ und gehörte fortan zum festen Lehrbestand des kirchlichen Dogmatikers Karl Barth. Allerdings blieb für ihn "die Anhypostasie (...) die absolute Prärogative des Erlösers (...), sofern er eben göttliches Subjekt ist, und auf keine Weise das Schema, nach welchem das Verhältnis der Kreatur zu Gott gedacht werden darf. Eine Ekklesiologie, (...) die für den begnadeten Menschen die Anhypostasie als Ideal (wenn auch nur als approximativ zu verwirklichendes) aufstellen wollte, würde eben damit die *Distanz* wieder verlieren, die das göttliche Subjekt von jedem menschlichen trennt"⁴²⁷. An diesem Punkt ist nun Peterson andere Wege gegangen. Er folgte in den Thomas-Vorlesungen den ekklesiologischen, sakraments- und gnadentheologischen Konsequenzen eines instrumentalisierten Verständnisses der Menschheit Christi und scheint diese "ganz merkwürdige Begründung des katholischen Kirchenbegriffs"⁴²⁸ in der Folgezeit auch seinen eigenen Überlegungen zum Verständnis von Kirche und Sakrament zugrundegelegt zu haben:

"die Kirche als eine autoritative Offenbarungsgröße ist die fortwährende Darstellung der persönlichen Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur. Das innige Verhältnis der menschlichen Natur Christi zur göttlichen Person des Logos in der hypostatischen Union bildet die reale Grundlage für die Ausgestaltung und Verwirklichung jener innigen, geheimnisvollen Annäherung und Verbindung des Menschengeschlechts mit Gott wie sie in der Kirche und durch die Kirche besteht. (...) Christus ist menschlicher Natur nach ein gleichsam univokes Prinzip, das Gleichartiges erzeugt. (...) So ist denn die Person Christi der Schlüssel zum Verständnis des Werdens und Wesens der Kirche."⁴²⁹

vii) *"Real, doch nur analog": Beobachtungen zu Petersons Analogiebegriff*

Am Ende dieses thematischen Durchblicks der Thomas-Vorlesung wie der Entwicklung der Theologie Barths soll noch vom Problem der Analogie die Rede sein. In "Was ist Theologie?" charakterisierte Peterson das Erkennen der Theologie als ein "reales, wenn auch nur analoges Erkennen Gottes"⁴³⁰. Mit dieser Formel ist ein Mittelweg aufgezeigt zwischen einerseits einer Theologie, die von einem unmittelbaren Ausdruck Gottes im Bereich des Irdischen ausgeht (z.B. der pietistische Biblizismus) und zum anderen einer Theologie, die es als geboten ansieht, in einer bloß negativen Geste auf den unanschaulichen, ungegenständlichen Bereich Gottes zu verweisen (z.B. die Dialektische Theologie). In beiden Formen wird nach Peterson die Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen fälschlicherweise als eine direkte und unmittelbare interpretiert. Demgegenüber bezeichnet die Leitformel "real, doch nur analog" eine dritte Möglichkeit zwischen Hybris und Selbstvernichtung des Menschen vor Gott.

Nicht nur Peterson hatte im Verlauf der 20er Jahre zur Analogie gefunden. Der Weg Karl Barths hin zur "Kirchlichen Dogmatik" wird seit dem Barth-Buch Hans Urs von Balthasars gemeinhin ebenfalls als Weg von der Dialektik zur Analogie gedeutet. Zugleich aber wurde eine bestimmte Form von Analogie - die von Erich Przywara so bezeichnete *"analogia entis"* - für Barth zu dem Kennzeichen katholischer Theologie und

426 Vgl. *Christliche Dogmatik im Entwurf*, 351 ff.

427 Balthasar, Barth, a.a.O. 115.

428 10. Vorlesung.

429 Ebd.

430 Vgl. *Was ist Theologie?*, 16.

zum letzten Grund, nicht katholisch werden zu können⁴³¹. Sie schien ihm Ermöglichung und Grundlage einer undialektisch verstandenen "natürlichen Theologie" zu sein, insofern sie auf das "Seiende als solches" abhebe - mit der Konsequenz, daß "auch wir Menschen als Seiende (...) an der similitudo Dei" teilnehmen⁴³². Im Hinblick auf diesen Streit um die *analogia entis*, der sich in den 30er Jahren zwischen Karl Barth und Erich Przywara entzündete, ist es interessant festzustellen, ob Peterson in seiner Thomas-Vorlesung zu diesem Problem eine bestimmte Stellung einnahm und Barth gegebenenfalls in irgendeiner Weise beeinflusste. Allerdings ist zunächst zu bedenken, daß im Wintersemester 1923/24 der Streit zwischen Barth und Przywara noch längst nicht angehoben hatte. Zu dieser Zeit hatte Przywara den Begriff der *analogia entis* zwar bereits in Gebrauch: Er taucht sogar in der Schrift "Gottgeheimnis der Welt" auf⁴³³, die Peterson mit ziemlicher Sicherheit in der Zeit seiner Thomas-Vorlesung zur Kenntnis, dann aber nicht sehr ernst nahm⁴³⁴, doch in Petersons Vorlesung selbst sucht man nach diesem Begriff vergeblich. Bei Karl Barth finden sich in seinen "dialektischen" Schriften um 1920 bereits "analogische Elemente", doch zur Zeit von Petersons Thomas-Vorlesung zeichnete sich sein Weg von der Dialektik zur *analogia fidei*, die Barth dann lange Jahre gegen Przywaras Konzept der *analogia entis* vertreten sollte, noch nicht ab⁴³⁵. Da die Streitfrage um das nähere Verständnis der Analogie damals also noch nicht entbrannt war, kann man in Petersons Thomas-Vorlesung dazu keine eingehende Stellungnahme erwarten, selbst wenn das Problem in etlichen Ausführungen immer wieder durchschimmert. Peterson hat zudem den Analogie-Begriff des Thomas nirgends eigens dargestellt oder zum Gegenstand einer differenzierten Erörterung gemacht, sondern nur gelegentlich gestreift. Erschwert wird eine Skizze der Position Petersons zusätzlich durch die grundlegende Schwierigkeit seiner Thomas-Vorlesung, daß der Hörer bzw. Leser in etlichen Passagen nicht genau feststellen kann, wo das Referat der thomanischen Thesen aufhört und Petersons eigenes Denken anfängt. Es ist aus allen diesen Gründen also nicht möglich, anhand dieser Vorlesung den vielfältigen Analogie-Konzeptionen der Philosophie- und Theologiegeschichte⁴³⁶ eine ausgearbeitete Variante Petersons hinzuzufügen. Dennoch hat der Begriff der Analogie in Petersons theologischem Denken seit Mitte der 20er Jahre einen wichtigen Stellenwert. Dieser Umstand wird wohl zum Teil, aber wohl nicht ausschließlich auf die Beschäftigung mit Thomas von Aquin und möglicherweise die Lektüre Przywaras zurückzuführen sein - einen starken Impuls könnte Peterson darüberhinaus auch Theodor Haecker verdanken, der 1922 im Blick auf Kardinal Newmans Schrift über die "Entwicklung der christlichen Lehre" das "Prinzip der Analogie" neu ins Bewußtsein vor allem seiner katholischen Leserschaft gehoben hatte⁴³⁷. Peterson kannte mit Sicher-

431 Vgl. den bekannten Satz im Vorwort zum ersten Band der Kirchlichen Dogmatik (I/1, VIII): "Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann."

432 Schicksal und Idee in der Theologie (1929), a.a.O. 68.

433 München 1923, 135.

434 Eine entsprechende bibliographische Notiz ist an den Rand des Vorlesungs-Manuskripts gekritzelt. Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 296 Anm. 3, zur Kritik an der hier sich bekundenden "Theologie der Spannungen", die nicht mehr als eine *façon de parler* sei. Vgl. weiter zu Petersons zumindest damals bestehender Aversion gegenüber Przywara oben S. 112.

435 Vgl. bei Beintker, Dialektik, a.a.O. 259 ff die Darstellung einer gewissen Kontinuität, die sich auch hinsichtlich des analogischen Denkens in Barths theologischer Entwicklung aufweisen lasse.

436 Vgl. dazu J. Track, Art. Analogie, in TRE Bd. 2 (1978), 625-650.

437 Ursprünglich erschienen war diese Würdigung der Analogie als das "große Instrument aller mittelbaren Erkenntnis" in der Form eines Nachwortes zur von Haecker übersetzten Schrift Newmans "Die Ent-

heit dieses Buch, wie er in dieser Zeit ja überhaupt alle Schriften Haeckers mit großer existentieller Erschütterung im Blick auf eine mögliche Konversion studierte⁴³⁸.

Das Weltbild einer hierarchischen Seinsordnung war für Peterson keine überholte Metaphysik, auch wenn er die besondere Stellung des Menschen in dieser Seinsordnung gerade durch ihre Beweglichkeit in einer möglichen Annäherung an Engel oder Dämon charakterisiert sah. Diese Sicht wird besonders in Petersons Vorstellung vom Wesen der Mystik deutlich⁴³⁹. Das metaphysische Weltbild des Thomas von Aquin bereitete ihm in dieser Hinsicht infolgedessen auch keine Schwierigkeiten. Er gelangte so in seiner Thomas-Vorlesung zu einigen Formulierungen, die darauf hinzuweisen scheinen, daß er das "Sein" als jene übergreifende Größe zwischen Gott und Schöpfung ansah, die von vornherein eine Gotteserkenntnis ermöglichen würde⁴⁴⁰:

"Wir dürfen ja nicht vergessen, daß das, was man kreatürliches Sein nennt, eine ganz bestimmte Stufenordnung des Seins darstellt, aber damit, daß es in einer ganz bestimmten Weise der allgemeinen Ordnung des Seins eingegliedert ist, ist es nun auch gegeben, daß zwischen dem kreatürlichen Sein und dem göttlichen Sein sich auch ein ganz fester Zusammenhang herstellen läßt, für den der physikotheologische Gottesbeweis, der ontologische und metaphysische Charakter, den Thomas dem Kausalgesetz zuspricht, der entsprechende Ausdruck ist."⁴⁴¹

Peterson konnte sich im Eifer, den realen Charakter der Gotteserkenntnis darzustellen, sogar der reichlich mißlichen Formulierung bedienen, es sei dem Menschen möglich, sich - beispielsweise in den Gottesbeweisen - des Daseins Gottes "zu bemächtigen"⁴⁴². Vermutlich ist ein solcher Satz bei Karl Barth auf alles andere als Zustimmung gestoßen. Man kann infolgedessen darüber spekulieren, ob Barth in dieser Vorlesung nicht nur wichtige Anregungen zu einer dialektischen Interpretation der Dogmatik "der Alten" erhalten hatte, sondern in einigen Punkten auch in seinem ursprünglichen Mißtrauen gegen die katholisch-scholastische Theologie bestärkt wurde - sein Gesamturteil über Thomas war in der Folgezeit ja immer gleichzeitig positiv und negativ. Petersons streitbare Schriften "Was ist Theologie?" und "Die Kirche", in denen von der spezifischen Dialektik der Thomas-Vorlesung wenig zu spüren ist, scheinen Barth dann in seinem Urteil bestärkt zu haben, daß sich Peterson selbst offenbar in bestimmter Weise auf den Bahnen einer undialektischen "natürlichen Theologie" bewege.

wicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung", München 1922, 452-464. Unter dem Titel "Über das Prinzip der Analogie" wurde dieses Nachwort auch in die Aufsatzsammlung "Christentum und Kultur" (a.a.O., 183-181) aufgenommen. Haecker schrieb, alles nur analogische Wissen habe "in sich die Unruhe (...), die Sehnsucht und das Verlangen nach dem unmittelbaren Schauen, ähnlich wie alle Erkenntnis eines Dinges durch seine Relationen nur das Begehren haben muß, zu dem ruhenden Selbst des Dinges zu kommen" (Christentum und Kultur, 168). Ebenso schrieb Haecker aber auch von der Dialektik, sie sei "die Unruhe, die den denkenden Geist des Menschen antreibt, ruhelos über alles Erkannte hinauszugehen und nach der letzten Ruhe zu suchen, die er zweifellos begehrt" (Sören Kierkegaard [1924], in: Christentum und Kultur, ebd. 94). Die innere Nähe von Analogik und Dialektik findet sich auch bei Peterson, vgl. unten S. 714 f.

⁴³⁸ Vgl. dazu oben Exkurs 3 sowie 127.

⁴³⁹ Vgl. oben S. 392, 400 ff.

⁴⁴⁰ Vgl. 2. Vorlesung: "Wie alles Sein der Welt auf den Schöpfer weist, der dieses Sein ins Leben rief, so weist auch alle Wahrheit - die ja immer Wahrheit von einem Sein ist - auf eine erste Wahrheit, die die Quelle aller Wahrheit ist." Kurz darauf führt Peterson aus, daß jedes Ding nach dem Grad seiner Seinsvollendung das absolute Sein Gottes nachahmen und sich ihm im Sein wie im Tätigsein verähnlichen könne. Daraus folge, "daß die Vergleiche der göttlichen Realitäten mit Gegenständen der sinnlichen Welt tatsächlich mehr als bloße Vergleiche sind, daß sie wirkliche Erkenntnis von Gott zu geben vermögen" (ebd.).

⁴⁴¹ 3. Vorlesung.

⁴⁴² Vgl. 7. Vorlesung.

Ein starker Beleg für diese These ist Barths über Jahre hinweg zu beobachtender Streit gegen die von Peterson oft gebrauchte Redewendung "es gibt", die übrigens auch Dietrich Bonhoeffer befremdete⁴⁴³. Petersons Vorliebe für diese Formulierung entstand vermutlich aus seinem phänomenologischen Bestreben, sich die "Wesenheiten" der Welt des Glaubens möglichst ohne Einmischung der konstruierenden Vernunft rein und objektiv zur Anschauung zu bringen⁴⁴⁴. Barth konnte mit dieser Form von Phänomenologie nichts anfangen. Er brachte sein Mißtrauen gegen Petersons "katholisierenden Phänomenologismus" samt seinem "es gibt" erstmals in der Replik auf "Was ist Theologie?" zum Ausdruck⁴⁴⁵ und mahnte einen "dialektischen" Gebrauch dieser Formulierung an⁴⁴⁶. Ebenso schrieb Barth nach der Lektüre der "Kirche" an Peterson: "Es wäre mir speziell sehr wichtig einmal zu hören, was Sie eigentlich meinen, wenn Sie als Theologe an entscheidenden Stellen von der Wendung 'es giebt' [sic] Gebrauch machen."⁴⁴⁷ In der Kirchlichen Dogmatik führte Barth dann "die Möglichkeit, das profane 'es gibt' auch auf Gott und göttliche Dinge anzuwenden", als Kennzeichen der *analogia entis* an⁴⁴⁸. Gewiß hatte er dabei auch den Konvertiten Peterson im Sinn. Barth wollte gegenüber dieser Einbindung göttlicher Dinge in die geschöpfliche Gestalt des "es gibt" die "unaufhebbare Subjektivität"⁴⁴⁹ und Aktualität Gottes in seiner Offenbarung gewahrt wissen. Er suchte dieses Anliegen im syntaktischen Subjektwechsel zum Ausdruck zu bringen: "Es *gibt* einen Namen Gottes: den Namen, den er sich selber gibt. Es *gibt* eine Erkennbarkeit Gottes: in der Erkenntnis, in der Gott sich selber erkennt."⁴⁵⁰ Ob Barth mit diesen Einwänden Peterson allerdings etwas zu sagen hatte, was dieser selbst noch nicht wußte, mag bezweifelt werden. In Petersons Thomas-Vorlesung finden sich ebenfalls solche dialektischen Formulierungen (z.B. "daß sich die mittelbare Erkenntnis im Glauben als von Gott erkannt wisse"⁴⁵¹), und Peterson hat mit Thomas auch deutlich von der "absoluten Aktualität" Gottes gesprochen⁴⁵². Barth hat zwar anerkannt und bis zu einem gewissen Grade auch gelobt, daß für Thomas Gott nicht nur Objekt, sondern zuvor in verborgener Weise immer auch Subjekt der Theologie⁴⁵³, nicht nur *ens realissimum*, sondern auch *actus purus* gewesen sei⁴⁵⁴, wollte aber doch mit dem "Aktcharakter der Wirklichkeit Gottes" in noch ganz anderer Weise ernst machen, als Thomas dies getan habe⁴⁵⁵. Letztlich geht es bei dieser Kontroverse um die Frage, inwieweit Gott sich in seiner Offenbarung und seinem Heilshandeln selbst bindet, so daß von diesem Handeln in ähnlich objektiver Weise - im Modus des "es gibt" - geredet werden kann wie von den Gegebenheiten der Schöpfung. Man wird Peterson jedenfalls nicht vorwerfen können, Gott selbst

443 Vg. Bonhoeffer, Akt und Sein, a.a.O. 112: "Das Außen der personhaften Offenbarung stellt sich dar als in Korrelation zu meiner ganzen Existenz, d.h. in soziologischer Kategorie. Es unterscheidet sich wesentlich von der Kategorie des 'es gibt'." Der Herausgeber H.-R.Reuter verweist hier in einer Anmerkung auf die Kontroverse zwischen Peterson und Barth in bzw. im Anschluß an "Was ist Theologie?".

444 Vgl. dazu oben Kap. VII.

445 Kirche und Theologie, 652, 661 f, 680.

446 Vgl. ebd. 661. Peterson sprach in "Was ist Theologie?" z.B. davon, daß es Theologie und Offenbarung (vgl. 18, 28, 29, 43 Anm. 25), Propheten des Bibelwortes (25), Dogma und Sakrament (30, 33) "gibt" bzw. unter bestimmten Umständen auch "nicht gibt".

447 An Peterson, 21.10.1928. Die Formulierung "es gibt" taucht im Kirchentraktat z.B. jeweils in den drei Leitthesen auf ("Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung ...", vgl. 411, 412, 417). "Es gibt" in der Kirche aber auch Kirchenrecht und heiliges Recht, vgl. ebd. 428 Anm. 14.

448 Vgl. Kirchliche Dogmatik I/1, 40, Barth führt als Beispiele die Formulierungen "es gibt Glauben" und "es gibt Offenbarung" an. Vgl. dazu auch García-Tato, Trinitätslehre, a.a.O. 399 Anm. 444.

449 Vgl. Unterricht Bd.1, 120, hier als Synonym der "unausschöpflichen Lebendigkeit" des trinitarischen Gottes. M.E. stellt diese Rede von der "Subjektivität Gottes" eine neuzeitliche Umwandlung der thomanischen Bestimmung dar, Gott sei das "subiectum" der Theologie: Aus "subiectum" wird "Subjekt" und "Subjektivität".

450 Unterricht Bd.2, 15 (Hervorhebung von Barth); dann auch gegen Peterson in Kirche und Theologie: "Was 'gibt' es denn in diesem Zusammenhang, dem es nicht wesentlich wäre, daß Gott 'es gibt', und zwar nicht ein für allemal, sondern immer wieder gibt?" (662), vgl. auch 680.

451 Vgl. 3. Vorlesung.

452 Vgl. ebd.: "Die absolute Vollkommenheit Gottes fällt letztthin mit seiner absoluten Aktualität zusammen, insofern das Aktuelle als solches auch das Verwirklichte, zu seinem Ziel Gebrachte und Vollendete ist." (3. Vorlesung).

453 Vgl. Schicksal und Idee in der Theologie, a.a.O. 56.

454 Vgl. ebd. 66.

455 Vgl. ebd. 70.

in die Reihe der Gegebenheiten dieser Welt gestellt zu haben, wie gleich noch zu zeigen sein wird. Barths Interpretation des "es gibt" bei Peterson als Indikator natürlicher Theologie ist m.E. eine Überinterpretation dieser geläufigen und fast unvermeidlichen Redewendung⁴⁵⁶.

In der Thomas-Vorlesung wie in den nachfolgenden Aufsätzen finden sich genug Anzeichen, daß Peterson trotz seiner wiederholten Rede von der Seinshierarchie *nicht* als Vertreter einer *analogia entis* in dem von Barth abgelehnten Sinne verstanden werden darf. In jenen Zusammenhängen, in denen er vom Verhältnis zwischen kreatürlichem und göttlichem Sein bzw. "Übersein" handelte, wird zugleich immer eine deutliche Einschränkung, wenn nicht Aufhebung des zuvor Gesagten vollzogen. Auch im Kontext der Theorie der Mystik wird deutlich, daß er die Seinsordnung der Welt vom Bereich Gottes streng absonderte, was er vor allem durch die Metaphern "Kluft", "Grenze" und "Abgrund" zum Ausdruck zu bringen suchte⁴⁵⁷. Das Beispiel vom dialektischen Umschlagen der Begriffe, die, werden sie auf Gott bezogen, gegen sich selbst zeugen, wurde bereits genannt. In seiner Kritik an der im pietistischen Bibelverständnis verborgenen "natürlichen Theologie"⁴⁵⁸ wollte Peterson den Begriff "Wort Gottes" sogar noch nicht einmal als analog gelten lassen⁴⁵⁹. Besonders muß hier an den in der Thomas-Vorlesung durchgängigen Gedanken erinnert werden, daß sich gerade in der unaufhebbaren dialektischen Spannung zwischen Glauben und Erkennen die Besonderheit und für uns nicht näher faßbare Art des "Daseins" Gottes dokumentiere, die Tatsache, "daß Gott nicht in der Weise eines realen Seins der gegenständlichen Welt gegeben ist"⁴⁶⁰, daß das göttliche Sein *nicht* direkt an das natürliche Sein grenze, "wie etwa ein Acker an den Acker des Nachbarn stößt"⁴⁶¹. Die dadurch gegebene "dialektische Situation" sei nun auch in Rechnung zu stellen, wenn man Aussagen vor sich habe, die "Gott ein Übersein zusprechen" und dieses Übersein, diese Übernatur sorgfältig zu bestimmen versuchen: "Das ist nicht einfach eine rationalistische Metaphysik, die das Übernatürliche unbedenklich nach Art des Natürlichen bestimmt. Die Bedenken liegen nur schon *vor* diesen Bestimmungen, die Negationen sind *vorher* gemacht, der Akt des Neinsagens *ist* schon vollzogen"⁴⁶². Nur wer die "dialektische Verankerung" solcher nur scheinbar metaphysischer Einsprengsel, in Wirklichkeit aber dogmatischer Artikel wie den der Gottesbeweise erkannt habe, "der wird auch den Sinn jener Aussagen verstehen, in denen die Übernatur über alle negativen Aussagen hinaus ganz korrekt, als wäre sie nur eine andere Form des *Einen* allgemeinen Seins, ganz pedantisch (...) beschrieben und zergliedert wird". Der Konjunktiv dieses Satzes ("wäre") dürfte als der stärkste Hinweis darauf zu gelten haben, daß das Sein für

456 Barth selbst gebrauchte sie - zumindest vor dem Erscheinen von "Was ist Theologie?" - in ganz undialektischem Sinne, vgl. Unterricht Bd. 1, 299: "Sie [die Schrift] kann nicht zu uns kommen, ohne daß es einen autoritativen Kanon und Text, Väter und Dogma und Lehramt *gibt*. (...) Es *gibt* eine Autorität der Kirche." (Hervorhebungen von Barth!). Vgl. auch noch Christliche Dogmatik im Entwurf, 13: "Es gibt christliche Dogmatik, weil es *christliche Rede* gibt."

457 Vgl. dazu die zahlreichen Belege im Sachregister unter "Distanz/Kluft", bes. auch oben S. 432 f.

458 Vgl. Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus, 476.

459 Vgl. ebd. 472: "Es ist daher ein Irrtum, wenn man annimmt, daß das Wort aus dem göttlichen Wort in analoger Weise hervorgeht, wie das beim Menschen der Fall ist." Vgl. auch 480: "Die Schwierigkeiten, mit denen der Pietismus nicht fertig werden konnte, haben, wie mir scheint, darin ihren Grund, daß die Aquivokationen in der Bezeichnung 'Wort Gottes' nicht deutlich erkannt sind." Diese Bemerkungen sind allerdings nicht als begrifflich festumrissene Stellungnahme gegen die Möglichkeit analoger Aussagen in der Theologie zu werten.

460 3. Vorlesung.

461 7. Vorlesung.

462 Ebd.

Peterson *nicht* die sturmfreie Synthese des Gegensatzes von Gott und Mensch war, die naturgegebene Basis, die uns analoge Aussagen von Gott von vornherein, ohne die Offenbarung, ermöglichen würde. Nur kann der kreatürliche, menschliche Intellekt eben auch nach der Offenbarung, als *intellectus fidei*, nicht anders, als Gott mit Hilfe von Begriffen zu bestimmen, die dem kreatürlichen Sein entnommen sind.

Erich Przywara wollte eigentlich die "je immer größere Unähnlichkeit" hervorheben⁴⁶³ und damit "jeden Anflug von Univocität im Seinsbegriff" vermeiden⁴⁶⁴, als er auf das Analogieverständnis des Thomas und die Analogiebestimmung des 4. Lateranums⁴⁶⁵ zurückgriff und den Seinsbegriff, wenn er auf Gott wie Kreatur angewandt wird, als einen *analogen* bezeichnete. Von E. Jüngel ist in späteren Jahren gerade im Gegenzug zu Barth daran ausgesetzt worden, daß dieses Prinzip in der Betonung der je immer größeren Unähnlichkeit des göttlichen Seins die im Evangelium verkündete *Nähe* Gottes verfehle⁴⁶⁶. Diese Kritiken scheinen in einer gewissen Kurzschlüssigkeit der Formel Przywaras selbst ihren Grund zu haben. A. Quadt hat versucht zu zeigen, daß Przywara sowohl den Sinn des Passus aus dem Konzilstext des Lateranense als auch der zum Beleg herangezogenen Thomas-Stelle⁴⁶⁷ *nicht* getroffen habe, indem sich bei ihm das "jeweils-ähnlich-zugleich-aber-je-immer-unähnlich" auf ein und dasselbe "id quod" der sich in einem analogen Verhältnis zueinander befindlichen Glieder bezöge⁴⁶⁸. Ein und dasselbe sei immer zugleich ähnlich und unähnlich⁴⁶⁹. Thomas hingegen habe nicht auf eine derartige direkte Verhältnisanalogie abgezielt, sondern auf eine Analogie der Verhältnisähnlichkeit, in der die beiden verglichenen Glieder nicht in einem direkten Verhältnis zueinander stehen, das "id quod" der Analogie also nicht ein Gemeinsames zwischen den beiden Gliedern ist. "Es wird gerade das ausgeschlossen, was Karl Barth gegen die Analogie im katholischen Verständnis - wie sie ihm begegnete - einzuwenden hatte, daß nämlich Gott und Geschöpf in einem gemeinsamen Oberbegriff zusammengefaßt würden, mit der natürlichen Folge, daß Gott damit unter den Rahmen geschöpflicher Kategorien fällt, und der weiteren Folge, daß das Geschöpf über Gott gestellt wird."⁴⁷⁰ Soweit man das aus den unsystematischen und verstreuten Hinweisen in Petersons Thomas-Vorlesung ersehen kann, ist Peterson einem solchen Mißverständnis der theologischen Analogie nicht erlegen. Das ist daraus ersichtlich, daß er allenthalben die Indirektheit des Verhältnisses zwischen Gott und Kreatur betonte. Im Zusammenhang der Gottesbeweise hat Peterson darauf aufmerksam gemacht, daß der Schluß auf die Existenz Gottes uns hier nicht in der Weise einleuchten könne wie bei Sätzen, in denen uns sowohl Subjekt wie Prädikat nach ihrem *quid* bekannt sind: "Nehmen wir nun aber einen solchen Satz, wie: Gott *ist*, so ist uns das Subjekt dieses Satzes durchaus nicht bekannt - haben wir doch keine wirkliche Anschauung von Gott und wissen folglich auch nicht, was Gott ist."⁴⁷¹

Peterson hat wiederholt ausdrücklich abgelehnt, daß man eine "natürliche Theologie unabhängig von den dogmatischen Wahrheiten feststellen" könne⁴⁷², und ebenso war für ihn auch nicht ein in gleicher Weise auf Gott wie Welt und Mensch zutreffender Seinsbegriff Voraussetzung der theologischen Analogie:

463 *Analogia Entis, Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962 (= Erich Przywara Schriften Bd. III) 260.

464 *Beintker*, *Dialektik*, a.a.O. 250.

465 Vgl. DS 806: "quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda".

466 Vgl. *Beintker*, ebd. 250. Gemeinsam ist der Kritik Barths wie Jüngels allerdings, daß die *analogia entis* Przywaras ein nicht aus der Offenbarung gewonnener Grundsatz, sondern ein allgemeines metaphysisches Grundgesetz des Seins überhaupt sei.

467 *De Veritate* q 1 a 10 ad 1 in contr.

468 Vgl. *Gott und Mensch*, a.a.O. 289 f.

469 Vgl. ebd. 295 f.

470 Ebd. 295.

471 3. Vorlesung.

472 Vgl. *Ms Die Konstituierung der Kirche*, 1, vgl. auch oben S. 93, 674 ff.

"Nur unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch geworden ist und uns dadurch eine Teilnahme an der scientia divina ermöglicht hat, nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch nur analogen Erkennen Gottes zu sprechen."⁴⁷³

Einige Jahr später formulierte Peterson eine ähnliche grundlegende Aussage zur Möglichkeit der theologischen Analogie in einem Brief an Barth:

"In der Beziehung auf den *en homoimati anthron genomenos* gründet (...) der analogische Charakter des theologischen Denkens, der nicht aus einer allgemeinen Theorie der analogischen Entsprechung herzuleiten ist (Platonismus), sondern umgekehrt aus der Tatsache, daß der Gegenstand in das Bild eingegangen ist."⁴⁷⁴

Im Anschluß an diese beiden sehr aufschlußreichen, aber wie so oft bei Peterson äußerst knappen Bestimmungen lassen sich folgende Feststellungen treffen:

- Wenn man zunächst einmal die Unterscheidung *analogia entis* (Przywara) - *analogia fidei* (Barth)⁴⁷⁵ gelten läßt, müßte man Petersons Analogieverständnis in einem ersten Schritt der Seite der *analogia fidei* zuordnen⁴⁷⁶. Die Inkarnation, die für Peterson die Voraussetzung für die theologische Analogie darstellt, ist ja ein zentraler Gegenstand des *Glaubens* und das Zentrum der *Offenbarung* Gottes. Es ist nicht möglich, a priori dem "Bild" - d.h. den Menschen mit seiner Vernunft und seinen Begriffen - die Möglichkeit analoger Gotteserkenntnis zuzuerkennen. Nur aus der Tatsache, daß Gott sich dieses Bild zu eigen gemacht hat, indem sein Logos die menschliche Natur annahm, können wir a posteriori auf die Möglichkeit analoger Aussagen über Gott schließen. Diese Form von *analogia fidei* schließt eine *analogia entis* jedoch ein, da diese analoge Entsprechung von Bild und Gegenstand von Gott nicht nominalistisch verfügt ist, sondern in der Menschwerdung eine ontische Grundlage hat und darum auch "reale" Erkenntnis ist.

Diese beiden Sätze Petersons von 1925 und 1930 über die Grundlage der theologischen Analogie in der Inkarnation weisen weit voraus auf jene Sichtweise, die sich bei Karl Barth in den 20er Jahren allmählich ankündigte und sich dann ungefähr bis 1940, dem Erscheinungstermin des dritten Teilbandes seiner Dogmatik⁴⁷⁷ durchsetzte. Schon 1924/25 hob Barth in seiner Interpretation "der Alten" gegenüber einem "undia-

473 Was ist Theologie?, 16 (Hervorhebung von mir).

474 Peterson an Barth, 28.10.1930; Peterson zitiert hier aus Phil 2,7: "ist dem Menschen gleich geworden"; mit "Bild" ist hier vermutlich an den Menschen als *imago Dei* erinnert. Zu diesem Thema hat sich Peterson 1941 in der dogmatisch tiefreichenden Darlegung der Gedanken des hl. Irenäus von Lyon in differenzierter Weise geäußert: Er betont dabei, daß Irenäus zufolge der Mensch bzw. Adam *nach* (secundum) dem Bilde und der Gleichgestalt Gottes geschaffen worden ist, dieses Bild selbst aber das göttliche Wort Gottes sei, das erst in der Fleischwerdung sichtbar wurde ("L'uomo è fatto secondo l'immagine di Dio, perchè è fatto secondo l'immagine che il Verbo divino doveva assumere."), vgl. L'immagine di Dio in S.Ireneo (Bibl.Nr. 152), 52.

475 Der Begriff der "analogia fidei" taucht bei Barth erstmals - in noch unspezifischem Zusammenhang - 1927 in der "Christlichen Dogmatik im Entwurf" auf (vgl. dort 483). In der Kirchlichen Dogmatik I/1 (1932¹), 257, füllt Barth diese Röm 12,6 entlehnte Wendung (*analogia tes pisteos*) im Sinne jenes ja schon länger aufgegriffenen Grundsatzes: "Er [der Mensch] erkennt, indem er von Gott erkannt ist."

476 Auch Marxen, Analogie der Seinsstrukturen, a.a.O. 19 Anm.19, stellte 1937 bei seiner Vorarbeit zur Interpretation von Petersons Kirchenverständnis fest, daß es sich bei dem analogen Verhältnis, in dem Staat, Kirche und endgeschichtliches Gottesreich zueinander stünden, um eine *analogia fidei* handle.

477 Band II/1: Die Lehre von Gott.

lektischen Rückfall in den mystischen Agnostizismus" hervor, daß die Analogie "den Berührungspunkt, das Verständigungsmittel oder die Verhandlungsbasis sozusagen zwischen Gott und Kreatur" bilde⁴⁷⁸. In der Kirchlichen Dogmatik heißt es dann, "das in Gottes wahrhaftiger Offenbarung gesetzte Verhältnis" zöge den Begriff der Analogie gewissermaßen an sich⁴⁷⁹. Die Analogiefähigkeit unserer Anschauungen, Begriffe und Worte liege nicht in diesen selbst, "so daß wir mittels einer Klärung des Sinnes und Verständnisses unserer Worte als solcher zu einem Vorsinn und Vorverständnis ihres Gebrauches im Verhältnis zu Gott vorzustößen vermöchten"⁴⁸⁰. Indem vielmehr Gott sich des Menschen annehme und damit die menschlichen Worte und Begriffe als sein, des Schöpfers, ursprüngliches Eigentum bestätige, komme es "zu echter Entsprechung und Übereinstimmung", so daß die Anwendung dieser Begriffe auf Gott dann auch nicht vom Vorbehalt des "als ob" umgeben seien⁴⁸¹: "Gott muß sich uns in der Gnade seiner Offenbarung zum Gegenstande *gemacht* und damit unserem auf die kreatürlichen Gegenstände gerichteten Erkennen Wahrheit, die Wahrheit der Ähnlichkeit mit ihm *verliehen* haben."⁴⁸² Die Möglichkeit zu dieser Ähnlichkeit ergibt sich rückschließend aus der Wirklichkeit, "d.h. unsere Worte über Gott *bekommen* Analogie zu Gottes Sein, indem Gott in seiner Offenbarung über sie verfügt, sich ihnen zum Gegenstand und ihnen so Wahrhaftigkeit gibt"⁴⁸³. Diese Bestimmungen berühren sich sehr eng mit Petersons Satz, demzufolge der analogische Charakter des theologischen Denkens "nicht aus einer allgemeinen Theorie der analogischen Entsprechung herzuleiten" sei, "sondern umgekehrt aus der Tatsache, daß der Gegenstand in das Bild eingegangen ist"⁴⁸⁴.

- Nicht zufällig geht Barths zunehmende Vertiefung in Möglichkeit und Gestalt der theologischen Analogie einher mit einer Konzentration auf die Christologie: "Die Menschheit Jesu Christi als solche ist das erste Sakrament, die Begründung alles dessen, was als sekundäre Gegenständlichkeit Gottes in seiner Offenbarung von ihm eingesetzt ist und gebraucht wird vor und nach der Epiphanie Jesu Christi. Und die Menschheit Jesu Christi ist als solches erstes Sakrament zugleich der Realgrund und der Inbegriff der höchsten Möglichkeit des Geschöpfes als solchem: Das Geschöpf kann - nicht aus sich selbst und durch sich selbst, aber aus und durch Gottes Anordnung und Gnade - Tempel, Organ, Zeichen Gottes selber sein."⁴⁸⁵ Gott und Kreatur dürften nie und nirgends anders als in dem Namen Jesus Christus zusammengedacht werden⁴⁸⁶. Diese christologische Engführung bringt es nicht nur mit sich, daß *Gott* ausschließlich durch die Offenbarung in Jesus Christus für den Menschen analog erkennbar wird, sondern auch, daß sich der *Mensch* selbst allein in Jesus Christus findet: "Menschsein und Menschheit an

478 Unterricht Bd.2, 110, im Original hervorgehoben. Vgl. auch 374: Hier schreibt Barth bei der Erörterung der *iustitia originalis*, die "Analogie des menschlichen Wesens mit dem Wesen Gottes" bestünde in der von Gott selbst gesetzten, freien Entscheidung für den Menschen als ursprüngliches Bild seiner (Gottes) selbst.

479 Vgl. Kirchliche Dogmatik II/1, 255.

480 Ebd. 260.

481 Vgl. ebd. 257.

482 Ebd. 260.

483 Ebd. 263.

484 An Barth, 28.10.1930.

485 Kirchliche Dogmatik II/1, 58.

486 Vgl. ebd. 653; weiter dazu *Track*, Art. Analogie, a.a.O. 640; *Schwager*, Der Richter wird gerichtet, a.a.O. 112, Schwager zeigt hier, "wie nach Barth die Analogie ganz in der Trinität gründet und ihre eigentliche Ermöglichung im 'Majestätsakt' der Menschwerdung" habe (ebd. 113).

sich und für sich, als selbständige Träger selbständiger Prädikate, sind durch die Offenbarung Jesu Christi zu einer Abstraktion geworden, die nur noch zum Verschwinden bestimmt sein kann."⁴⁸⁷

Bei Peterson ist nun genau dieselbe christologische Engführung nicht nur in der Frage nach der Möglichkeit der analogen Gotteserkenntnis, sondern auch der Frage nach dem Menschen zu beobachten: Seitdem der Menschensohn mit der Überwindung des Menschen auch die Frage "Was ist der Mensch?" überwunden habe, "ist alles anthropologische Fragen nur noch ein vorläufiges Fragen, das in der Christologie Antwort und Ende findet"⁴⁸⁸. Diese Parallelen zwischen Barth und Peterson in der Frage der Erkenntnis Gottes wie des Menschen erklären sich dadurch, daß für beide eben die Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos im Sinne der Lehre von der An- und Enhypostasie Begründung sowohl der analogen Erkenntnis Gottes als auch der Selbsterkenntnis des Menschen gewesen ist.

Peterson hatte in den beiden knappen Sätzen im Theologietraktat von 1925 und in dem Brief an Karl Barth von 1930 über die Voraussetzung der theologischen Analogie schon vieles aus der Diskussion der folgenden Jahre und Jahrzehnte vorweggenommen. Man hat die Bedeutung der Formulierungen in "Was ist Theologie?" über das "reale, doch nur analoge" Erkennen Gottes unter Voraussetzung der Menschwerdung damals ganz übersehen. So ergab sich die groteske Situation, daß Peterson auf der einen Seite - vor allem von katholischer Seite - ein radikaler Fideismus, eine Dialektik der gefährlichsten Sorte und eine Distanztheologie der "urprotestantischen Ausschaltung des Naturhaften" (Przywara) und auf der anderen Seite - besonders von Karl Barth - "naturalistische Konfusionen" und die Tendenz zu einer natürlichen Theologie vorgeworfen wurden. Dieser Befund läßt vermuten, daß Peterson damals schon eine gute Mitte gefunden hatte, die in der Diskussion um den Gegensatz von *analogia entis* und *analogia fidei* erst viel später erreicht wurde. Mittlerweile dürfte es als Konsens gelten, daß auch die *analogia fidei* Karl Barths - besonders nach ihrer Weiterbildung zu einer *analogia relationis* - eine *analogia entis* notwendigerweise nicht aus-, sondern einschließt⁴⁸⁹. Im IV. Band der Kirchlichen Dogmatik hat Barth das Kriegsbeil gegen die *analogia entis* bekanntlich begraben⁴⁹⁰.

487 Kirchliche Dogmatik II/1, 167; vgl. dazu weiter auch Kraus, Gotteserkenntnis, a.a.O. 114 ff; Th.Freyer, Der Mensch "unter dem Himmel auf der Erde". Zur "Ontologie des Menschen" bei Karl Barth, in: Catholica 45 (1991), 193-213; bes. 201 ff.

488 Was ist der Mensch?, 235. Diese Sätze finden sich auch schon in der ersten Fassung des Textes, die Peterson 1936 in Basel vorgetragen hatte (vgl. ebd. 192 f). Peterson hat sich in diesen Fragen also gewiß nicht von Barths Kirchlicher Dogmatik II/1 (1940) anregen lassen. Übrigens geht die Parallele zwischen Barth und Peterson an diesem Punkt sogar so weit, daß beide nicht einer direkten Ableitung der Anthropologie aus der Christologie das Wort redeten, da der Mensch, der sich Jesus Christus gegenübergestellt sieht, ja noch von der Sünde gefangen ist (vgl. die entsprechenden Hinweise auf Barth bei Schwager, Der Richter wird gerichtet, a.a.O. 115) und sich im Angesichte Jesu in vielfacher Weise als krank, von Dämonen geplagt, arm und sündig erkennt. In der Aussprache im Anschluß an den Vortrag "Was ist der Mensch" in Basel 1936 hat Peterson sogar betont, "daß wir uns unvermeidlich als Feinde Gottes erkennen, wenn uns Christus offenbar wird" (vgl. W.Beckers Bericht von dieser Universitätswoche 1936, a.a.O. 132). Erst "im Opfer des Menschensohnes vollzieht sich (...) der Austausch der Begriffe vom Menschen" (vgl. Was ist der Mensch?, 235).

489 Vgl. Balthasar, Barth, a.a.O. 177; Schwager, Der Richter wird gerichtet, a.a.O. 116 ff, Schwager verweist hier (117 Anm. 113) auch auf die Ansicht W.Pannenberg's, Barths Kritik an der *analogia entis* habe sich schon 1932 "nicht gegen die ontologische Seite des Analogieverhältnisses, sondern nur gegen die Rolle der Analogie in der natürlichen Gotteserkenntnis" gerichtet.

490 Vgl. dazu auch die Erinnerung Kungs, Barth habe Mitte der 50er Jahre im Blick auf die ehemalige Kontroverse mit Przywara humorvoll bemerkt: "In der Theologie weiß man nie: Hat der mich oder hab' ich

- Schon auf dem Höhepunkt der "dialektischen Phase" finden sich im theologischen Denken Barths Elemente der Analogik, und umgekehrt entfernte Barth später auch die Dialektik nicht ganz, als er sich die Analogie zum theologischen Instrumentarium erwählt hatte⁴⁹¹. In der "Kirchlichen Dogmatik" erklärte er die Gleichheit und Ungleichheit der analogen Aussagen mit dem "Miteinander und Ineinander von Verhüllung und Enthüllung in Gottes Offenbarung" und meinte im folgenden, man könne seine Erklärung des Begriffs der Analogie auch "dialektisch" nennen; es handle sich hier allerdings "um eine geordnete und zwar eine teleologisch geordnete Dialektik", da Verhüllung wie Enthüllung ihren Grund in der Gnade der Offenbarung Gottes hätten⁴⁹². Diese innere Nähe von Analogie und Dialektik ist auch bei Peterson allenthalben spürbar. Sein "es gibt" war, wie wir sahen, durchaus nicht undialektisch gemeint im Sinne einer natürlichen Theologie⁴⁹³, die er ebenso wie Barth ablehnte. Petersons Begründung der theologischen Analogie mit Phil 2,7 zielte allerdings in einer Kritik an Barths "Prophetologie" auf die Möglichkeit, "daß auch von einem 'Sehen' gegenüber Christus geredet werden kann (von einem Sehen seiner *doxa*)", das wiederum "Grundlage für eine *gnosis*" sei⁴⁹⁴. Barth war von dieser Formulierung offensichtlich irritiert, denn eine "Dogmatik als Gnosis" stand bei ihm im Geruch, sich selbstgenügsam der Verantwortung für die Aufgabe der kirchlichen Verkündigung zu entziehen⁴⁹⁵, und war ihm ebenso suspekt wie die Phänomenologie, in deren unkirchlicher Grauzone er Peterson darum zeitweise auch vermutete⁴⁹⁶. Nun hatte jedoch, wie gezeigt, Peterson selbst es als die Dialektik der Offenbarung bezeichnet, daß Gott sich immer "am anderen" offenbare, daß er sich immer zugleich enthülle und verhülle⁴⁹⁷. Er hat zwischen Gott, der keine "Gegebenheit" sei, und den mit der Offenbarung Gottes verbundenen Größen insofern unterschieden, als er letztere durchaus als "Gegebenheiten" bezeichnen konnte. So schrieb er beispielsweise, das "Phänomen des Glaubens" sei eine "echte Gegebenheit"⁴⁹⁸. Zur gleichen Zeit hat er aber gerade im Blick auf den Glauben immer wieder darauf hingewiesen, daß dieser Glauben als eine von Gott gewirkte Größe nicht in sich selbst, sondern immer nur in Anlehnung an die geistigen Vollzüge der natürlichen Welt wie Erkennen, Schauen und Lieben dialektisch bzw. analog zu bestimmen sei: Man könne sich der Wesensbestimmung des Glaubens "in einem gewissen Umfange der Analogie bedienen - man kann z.B. sagen, was er auch ist". In dieser analogen Redeweise vom Glauben, die ihn z.B. als Erkennen zu fassen sucht, werde zwar eine andersartige, aber doch dem Glauben nicht völlig fremde (aequivoke) Kategorie herangezogen, weil der "extremen Form" des metaphysischen Erkenntnisstrebens eine Gottbezogenheit eigne, die eine Verwandtschaft zur - wenn auch auf ganz anderer Ebene lie-

ihn." Und zur ehemals so befehlenden *analogia entis* sagte er nur noch, die habe er nun begraben (Barth und die katholische Theologie, a.a.O. 566).

491 Diese These hat *Beintker*, Dialektik, a.a.O. 245 ff, im einzelnen nachgewiesen.

492 Vgl. Kirchliche Dogmatik II/1, 266. Wenn Barth sich hier von einer Dialektik absetzt, die einen Widerspruch meine, den Gott über uns verhänge und den wir dann zu erleiden und auszutragen hätten, so will er damit vermutlich dem Mißverständnis seiner eigenen Dialektik früherer Jahre begegnen.

493 Vgl. dazu oben S. 708 f.

494 An Barth, 28.10.1930.

495 Vgl. Kirchliche Dogmatik I/1, 297; vgl. auch Barths Kritik an Peterson oben S. 642.

496 Vgl. Barths Antwort vom 19.11.1930 auf Peterson Brief vom 28.10.1930.

497 Vgl. oben S. 582.

498 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 282; vgl. auch 291, wo es heißt, daß der Glauben "als eine ganz bestimmte Wesenheit in der christlichen Theologie gegeben ist".

genden und auf andere Weise von Gott gewirkten - Gottbezogenheit des Glaubens aufweise⁴⁹⁹. Auch wenn der Glaube "seinen eigentlichen Sinn nicht aus diesen Zusammenhängen, sondern allein aus Gott" habe, so sei er für uns doch nur "in dieser lebendigen Dialektik da"⁵⁰⁰. Dasselbe wäre für die anderen "Gegebenheiten" des christlichen Glaubens zu zeigen, insoweit sie für Peterson als Erscheinungsformen des "Letzten" in dieser Welt des "Vorletzten" notwendigerweise nur in Analogie und in "lebendiger Dialektik" zu den Gegebenheiten dieser Welt faßbar und bestimmbar sind. Allerdings wird nun doch im Vergleich mit Karl Barth eine gravierende Differenz sichtbar: Das Wesen solcher Größen wie Kirche und Sakrament ist zwar nur mit den Analogien unserer natürlichen Erfahrungswelt zu bestimmen, in sich sind sie aber nicht nur zeichenhafte Verweise auf die Wirklichkeit der Verheißung, sondern als "Elongaturen" der an sich einmaligen hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus selbst schon Manifestationen des neuen Äons, durch die Gott auch jetzt schon "wahrhaft Menschen in der Anagenesis eines ewigen Äons" schaffe⁵⁰¹.

7. Ertrag und Ausblick

a) Barths theologische Erkenntnisse aus der Begegnung mit Peterson

Die vorangegangenen Untersuchungen zur Theologie Petersons wie Barths sollten zwei Aspekte ihres Verhältnisses zueinander veranschaulichen. Zum einen bestätigte sich Petersons sogar in seiner katholischen Zeit Barth gegenüber formulierter Eindruck: "Ich habe immer gemeint, daß wir uns theologisch nahestünden"⁵⁰². Es gibt zwischen ihnen in der Tat sehr weitreichende Übereinstimmungen in Schlüsselfragen der Theologie. Diese Übereinstimmungen mögen zum Teil in den Parallelen ihres theologischen Werdeganges begründet gewesen sein, der in einigen Aspekten von Kierkegaard über "die Alten" der reformatorischen bzw. reformierten Orthodoxie und der Scholastik bis zur Theologie des 4. Jahrhunderts führte. Zum Teil waren diese Übereinstimmungen aber auch Folge einer direkten Einflußnahme Petersons auf Barth. Die zurückliegenden Kapitel haben darum auch das Eingeständnis Barths Peterson gegenüber verifiziert: "Ich sage es Ihnen gewiss nicht zum ersten Mal, dass ich keinem von den Kollegen, die mir seit meiner Übersiedlung nach Deutschland begegnet sind, so viel verdanke wie Ihnen"⁵⁰³.

Folgende Weichenstellungen in der theologischen Entwicklung Karl Barths können mit Sicherheit als von Peterson beeinflusst gelten, da uns dazu *direkte* Aussagen von seinen Betroffenen *selbst* vorliegen⁵⁰⁴:

- Die Einsicht, daß das *Dogma* bzw. - bei Barth mit abgestufter Autorität - die Dogmen wesentliche Grundlage einer kirchlichen Theologie sind, womit zugleich die Beendigung eines dialektischen Denkens nach Art des Römerbriefes II und die Verabschiedung Kierkegaards als maßgeblicher theologischer Autorität verbunden waren;

499 Vgl. all dies in der Vorlesung Thomas von Aquin, 2. Vorlesung.

500 Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 149.

501 Vgl. Tagebucheintragung, 26.7.1957.

502 Peterson an Barth, 13.9.1935.

503 Barth an Peterson, 15.10.1929.

504 Vgl. jeweils dazu die einzelnen Abschnitte dieses Kapitels.

- Die *Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft* im Sinne des "credo ut intellegam" bzw. des "fides quaerens intellectum" inklusive der damit ermöglichten neuen Sicht der Probleme von natürlicher Theologie und Gottesbeweis. Verbunden damit scheint auch die Annahme einer positiven Gotteserkenntnis als einer mittelbaren, indirekten und dialektisch-analogen gewesen zu sein und zwar vor dem Hintergrund der Einsicht in den dialektischen Charakter der auf Gott angewandten dogmatischen Begriffe;
- Die Berücksichtigung der *Angelologie* als denk-würdigem Thema der Dogmatik, wobei Barth nach einigen Jahren des Nachdenkens den Engeln jedoch eine andere Stellung und Bedeutung in der Schöpfung zuordnete als Peterson.

Aus einem Vergleich der Theologie Petersons und Barths bis zum Jahr 1925 kann man darüber hinaus *indirekt* darauf schließen, daß Peterson Barths Bewußtsein insgesamt für die Bedeutung theologischer Kategorien und kategorialer Unterschiede wie z.B. zwischen Genie, Prophet, Reformator und Professor schärfte und ihm eine nüchternere und sachlichere Auffassung von der Aufgabe einer dogmatischen Theologie nahelegte. Peterson hat mit großer Wahrscheinlichkeit Barths Interesse an Thomas von Aquin geweckt und ihn vielleicht auch schon auf Anselm von Canterbury als Verfasser des "Proslogions" aufmerksam gemacht. Es scheint mir auch mehr als ein Zufall zu sein, daß nach der Begegnung mit Peterson, dem Anwalt des Konkreten gegenüber aller Abstraktion, das "Concretissimum" zu einer charakteristischen Denkform Barths wurde. Weiter ist vielleicht ihre Übereinstimmung darin, daß Offenbarung sich in einer Dialektik von Enthüllung und Verhüllung vollzieht, mehr als ein bloßer Zufall. Schließlich weisen Mitte der 20er Jahre auch Barths Trinitätslehre und Christologie in einigen Teilen derartige Ähnlichkeiten mit den Ansätzen Petersons auf, daß man hier auf einige Anregungen von seiten Petersons schließen könnte.

Es soll mit all dem zwar nicht behauptet werden, daß Karl Barth ohne Erik Peterson bis an sein Lebensende weiter im Stil des Römerbriefes II gesprochen und geschrieben hätte, aber Peterson scheint Barths Entwicklung doch sehr beschleunigt und vor allem die Richtung dieser Entwicklung zu einer *Kirchlichen Dogmatik* mitbestimmt zu haben.

Petersons wiederholte Proteste und Erklärungen der Jahre 1921 - 1924 waren für Barth vermutlich darum weitaus besser verwertbar als die Kritiken anderer Kollegen, weil der Kierkegaardschüler Peterson selbst bis zum Beginn der 20er Jahre - wenn auch gewiß nicht in der Ausschließlichkeit wie Barth - eine Art von "dialektischer Phase" durchlaufen hatte, die vom Grundsatz einer unendlichen Distanz zwischen Gott und Mensch und der Paradoxalität der Offenbarung gekennzeichnet war. Er selbst hatte bis zum Beginn des Jahres 1920 den sicheren Boden des "Dogmas" gerade erst erreicht, und die damit einhergehenden Umbrüche und Klärungen dauerten noch einige Jahre an. Er hat dabei seine geistige Herkunft aber nicht einfach verleugnet, sondern die neuen Größen wie Kirche und Dogma, die nun im Horizont seiner Theologie auftauchten, stark im Licht seiner bisherigen Kategorien interpretiert. Dieser Umstand erleichterte für Barth vermutlich die Rezeption der Hinweise Petersons.

Wenn sich also bei Peterson um 1920 und in den folgenden Jahren ähnliche Wandlungen vollzogen wie bei Barth, muß gewiß auch gefragt werden, ob und wieweit nicht umgekehrt Barth dafür verantwortlich gewesen sein könnte. Manche Zeitgenossen meinten das Verhältnis damals so deuten zu müssen, besonders Georg Wobbermin, der 1932 diesen Verdacht auch offen aussprach⁵⁰⁵. Die Betroffenen, Barth und Peterson, haben dieser Deutung ihrer Göttinger Bekanntschaft jedoch einhellig widersprochen. Es findet sich auch sonst nicht der geringste Hinweis, daß Peterson in der Göttinger Zeit irgend eine bedeutende theologische Einsicht von Karl Barth übernommen hätte. Vielmehr erfüllte ihn seit Barths Ankunft in Göttingen deutliches Mißtrauen, bald dann auch Trauer und Zorn über die theologischen Ansichten des Kollegen. Barth umgekehrt hatte das Gefühl, daß Peterson "mit der Bildung seiner theologischen Eigenart im wesentlichen fertig war, als die dialektische Theologie überhaupt erst auf den Plan trat, und daß er dieser Eigenart auch und gerade der dialektischen Theologie gegenüber, schlechterdings treu geblieben ist"⁵⁰⁶. In den Briefen war es auch immer nur Barth, der *expressis verbis* Peterson für die in Göttingen empfangenen "Belehrungen" dankte, während Peterson Barth gegenüber solche Dankbarkeit niemals formuliert hat⁵⁰⁷. Alle diese Hinweise führen zum Schluß, daß sich der Fluß der "Belehrung" zwischen beiden doch weitgehend nur in einer Richtung, nämlich von Peterson zu Barth, bewegt haben muß⁵⁰⁸.

Barth hat bei allen "Belehrungen", die er Peterson verdankte, die Theologie seines Kollegen nie einfach nur kopiert. Er hat sich die Hinweise, die ihm einleuchteten, "assimiliert"⁵⁰⁹, also in die Gestalt seiner eigenen Geistigkeit überführt. Es handelte sich um eine "Übersetzung" in die eigene Sprache, wobei Barth seinem Kollegen zugleich immer auch "innerlich und äußerlich" Widerstand leisten mußte⁵¹⁰. Diese vorsichtige und selektive Aneignung und Übersetzung von Einsichten Petersons erklärt auch, warum Barths Schriften um 1925 bei ihren damaligen Lesern wie ihren heutigen auf den ersten Blick keinen Anlaß zur Vermutung gaben, der "katholisierende" Privatdozent Peterson könnte den reformierten Schweizer Professor sonderlich beeinflusst haben. Nachdem verschiedene Untersuchungen in letzter Zeit aber ergeben haben, wie früh Barth tatsächlich schon die "dialektische Theologie" verabschiedet und deutlich Anlauf zum Sprung in eine kirchliche Dogmatik genommen hat - nämlich in seinen beiden letzten Göttinger Semestern 1924/25 -, wird man in Zukunft nicht darum herumkommen, in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung Petersons zu würdigen.

505 Vgl. dazu oben S. 528 ff.

506 Vgl. oben S. 528.

507 Anderen Freunden gegenüber hat er das durchaus getan, vgl. unten S. 741.

508 In diesem Zusammenhang sei auch vermerkt, daß der Nachweis eines theologischen Einflusses Petersons auf Barth nicht von vornherein Ziel dieser Untersuchung war; vielmehr hat er sich beim Studium der damaligen theologischen Entwicklung beider von der Sache her nahegelegt. Die Briefe Petersons an Haecker, den Briefwechsel zwischen Barth und Peterson und die veröffentlichten Briefe der Wobbermin-Kontroverse lernte ich erst kennen, als der inhaltliche Nachweis der Spuren Petersons in der Theologie Barths im Grundbestand schon abgeschlossen war.

509 Dieser Ausdruck fällt in einem Brief Barths an Peterson vom 15.10.1929, wobei Barth hinzufügt, daß er die Inhalte von Petersons Büchern dann "unmöglich" weiter "assimilieren" könnte, wenn sich dieser fortan etwa von einem Lehrstuhl der Religionswissenschaft aus zu artikulieren gedanke.

510 Vgl. Barth an Peterson, 15.10.1929.

b) Die Dialektik einer "unglücklichen Liebe"

Die Begegnung zwischen Barth und Peterson in Göttingen war also durchaus fruchtbar, sie führte aber doch zu keinem letzten Verständnis und Einvernehmen. Es handelte sich bei ihrem Verhältnis zueinander, wie Barth selbst einmal treffend bemerkte, um eine "unglückliche Liebe"⁵¹¹: Sie übten aufeinander eine große Anziehungskraft aus, konnten aber doch nicht zusammenkommen. Das gilt für die persönliche wie die theologische Ebene. Barth hat zwar gelegentlich von der "guten Freundschaft" zu Peterson gesprochen⁵¹², aber letztlich, so erinnerte er sich später, war es schwer, Peterson nahezukommen, weil dieser sich stets in einem merkwürdigen Versteckspiel hinter einer Art von ironischem Gelächter à la Kierkegaard zu verbergen pflegte⁵¹³. Umgekehrt scheint es Peterson in den Jahrzehnten nach seiner Konversion doch verletzt zu haben, daß der mittlerweile weltberühmte Barth offenbar nicht mehr sehr daran interessiert war, das theologische Gespräch mit ihm fortzusetzen.

Auch in theologischer Hinsicht war beider Verhältnis - wie könnte es anders sein: - dialektisch. Man verfolgt in den Briefwechseln nicht ohne innere Bewegung, wie stets, kaum daß ein Konsens erreicht zu sein scheint, die Gegensätze wieder unvermindert aufbrechen, und zwar sehr zum Leidwesen der Betroffenen selbst. Nach allem Austausch und den großen Wandlungen insbesondere in der Theologie Barths sieht sich Peterson schließlich zu der Feststellung gezwungen: "Meine Einwände bewegen sich noch heute in derselben Richtung wie im Jahr 1926. Das schmerzt mich, denn es zeigt, daß wir einander nicht näher gekommen sind."⁵¹⁴ Und Barth antwortet: "Auch ich stehe Ihnen gegenüber unter dem schmerzlichen Eindruck, dass wir nicht vom Fleck gekommen sind mit einander."⁵¹⁵ Diese negative Einschätzung vom Ergebnis ihrer Begegnung erfolgte in der Enttäuschung, die Petersons Ausscheiden aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät und bald darauf seine Konversion für Barth bedeutete: Im für Barth "entscheidenden Punkt", nämlich in der Treue zum Protestantismus trotz aller Kritik an dessen gegenwärtiger Erscheinungsform, sah er sich mit Peterson nicht mehr in "gleicher Gesinnung"⁵¹⁶. Das bedeutete für Barth tatsächlich auch das Ende einer Täuschung: "Wir meinten wohl eine Zeit lang einig zu sein in der Bekümmernis um die derzeitige Lage in der evangelischen Kirche und Theologie. Wir mussten dann - die sehr verschiedenen Antworten, die wir theoretisch und praktisch darauf gaben, brachten es an den Tag - einsehen, dass wir es schon in jener Hinsicht anders gemeint hatten."⁵¹⁷

Nach diesen fast zehn Jahren ihrer Bekanntschaft und ihres Austausches hatten beide nach Petersons völlig verunglücktem Versuch, über den Traktat "Die Kirche" mit Barth tiefer ins Gespräch zu kommen, den Eindruck, auf ganz verschiedenen Ebenen zu denken und zu argumentieren. Barth meinte, ihm fehlten wohl die rechten Organe, um das, was Peterson eigentlich sagen wollte, aufzunehmen⁵¹⁸. Peterson vermutete, es müsse wohl ein

511 Vgl. Peterson an Haecker aus der Zeit der heftigen Mißstimmigkeiten mit Barth, 14.9.1922: "Kürzlich war Barth bei mir, um mir zu sagen, daß er eine unglückliche Liebe zu mir habe und gerne ins Reine kommen möchte."

512 Barth an Bultmann, 26.10.1925, 57.

513 Vgl. Barth an Bolgiani, 12.8.1963, Briefe 1961-1968, a.a.O. 166.

514 Peterson an Barth, 28.10.1930.

515 Barth an Peterson, 19.11.1930.

516 Vgl. Barth an Peterson, 15.10.1930.

517 Barth an Peterson, 2.1.1931.

518 Vgl. Barth an Peterson, 19.11.1930.

"Unterschied im Denkhabitus sein, der dieses Nicht-verstehen bedingt"⁵¹⁹. Dieser Unterschied lag für sie damals vor allem darin, daß Peterson die christliche Theologie als "Schau" der Herrlichkeit Gottes in der Knechtsgestalt des menschgewordenen Sohnes Gottes verstanden wissen wollte⁵²⁰, während Barth sich dazu bekannte, seine Theologie sei "ausgesprochen und bewusst eine Theologie des Hörens"⁵²¹. Es geht dabei nicht nur um die unterschiedliche Wesensart zweier Persönlichkeiten. Dahinter verbergen sich tiefgreifende theologische Unterschiede in der Auffassung von der Präsenz der Heilswirklichkeit Gottes in der Welt, die in einer unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie, aber auch einem unterschiedlichen Verständnis der Eschatologie gründen⁵²².

Nach Petersons Konversion kam es trotz anfänglich anderslautender Absichtskundgaben zu keinem rechten Dialog mehr zwischen den beiden, auch wenn einige Schriften Petersons aus den 30er Jahren - z.B. "Die Kirche aus Juden und Heiden" - noch Barths Interesse zu wecken vermochten. Petersons theologische Anfragen hatten für Barth nur so lange eine gewissermaßen produktive Beunruhigung bedeutet, als er Peterson auf dem Boden des Protestantismus wähnte und nicht, wie Barth immer wieder argwöhnte, in der neutralen Zone von historischer Untersuchung und Phänomenologie oder später eben explizit im Raum der katholischen Kirche. Das Verhältnis zwischen beiden bekam nach Petersons Übertritt zur katholischen Kirche dann noch eine gewissermaßen paradoxe Note, indem es nicht Peterson war, der mit einer breitangelegten Dogmatik ein Werk schuf, das man nicht selten der "Summa theologica" des Thomas zur Seite stellt, sondern der einstige "liebste Zuhörer" seiner Thomas-Vorlesung, Karl Barth. Im Kontext des theologischen Werdegangs von Peterson war die Thomas-Vorlesung ein einmaliger Exkurs in eine geistige Welt, der ihm in einer Phase des Umbruchs wichtige Orientierungen einbrachte, aber nicht zum eigenen theologischen Weg wurde. Peterson zollte zwar auch in den 30er Jahren der scholastischen bzw. neuscholastischen Theologie Respekt⁵²³, aber ihm selbst ging es um die Patristik, die nicht nur als "Zitatenschatz" für eine Theologie im Gefolge des Thomas von Aquin zu betrachten sei, zu der man vielmehr wieder ein "dogmatisch-spekulatives Verhältnis" entwickeln mußte⁵²⁴. In den letzten Lebensjahren schließlich verausgabte Peterson seine Arbeitskraft fast nur noch in der historischen Forschung. Die Erfolge Barths beobachtete er mit Mißtrauen. Er meinte, dieser Ruhm gründe in einer Entsprechung zwischen theologischem Werk und gesellschaftlicher Situation, ebenso wie es im Wilhelminischen Reich bei Adolf von Harnack der Fall gewesen sei. Er gab dabei der Kritik recht, die einst Franz Overbeck an Harnack geübt hatte. Es

519 Peterson an Barth, 23.10.1928.

520 Vgl. Peterson an Barth, 28.10.1930.

521 Barth an Peterson, 19.11.1930 (Hervorhebung von mir).

522 Vgl. z.B. ihre unterschiedliche Verhältnisbestimmung von himmlischer Welt und Kirche im Anschluß an Apk 4-5 (oben S. 436 ff) sowie von Verheißung und Erfüllung (oben S. 562 ff).

523 Vgl. z.B. die sehr lobende Besprechung der "Elementa Philosophicae Aristotelico-Thomisticae" von J.Gredt O.S.B., einem strengen Neuscholastiker, der in St.Anselm/Rom lehrte und darum Peterson persönlich bekannt gewesen sein wird (1938, Bibl. Nr. 129).

524 Vgl. Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte (1938), 153 (Bibl.Nr. 126). Peterson redete hier freilich nicht einer Entgegensetzung von patristischer und scholastischer Theologie das Wort, sondern meinte, die "Mahnungen von Scheeben und Grabmann, die patristische Spekulation in die scholastische Theologie mit aufzunehmen", sollten stärker beachtet werden.

hat demnach den Anschein, daß sich Peterson selbst dem weitaus berühmteren Karl Barth gegenüber in der Rolle Overbecks fühlte⁵²⁵.

Es liegt aber auch tief in der Geistesart Petersons begründet, daß er immer nur einzelne - gelegentlich später in schmalen Bänden zusammengestellte - Vorträge und Aufsätze hervorbrachte und veröffentlichte, so meisterhaft sie in sich sind und sich auch gegenseitig beleuchten und ergänzen. Er hatte nicht nur eine ausgeprägte Abneigung gegen die Übertragung des idealistischen Systems in die Dogmatik⁵²⁶ und bevorzugte demgegenüber die althergebrachte Methode der theologischen *loci* oder *quaestiones*⁵²⁷. Er war darüber hinaus auch - schon seit seinen Studienjahren - von großer Skepsis erfüllt, inwieweit überhaupt eine zusammenhängende Erkenntnis der Wirklichkeit, aber auch der Offenbarungen Gottes möglich sei. Er erfuhr seine eigene Existenz in ihrer Einbettung in eine ganz bestimmte geschichtliche Situation als "diskontinuierlich"⁵²⁸. Nur gegen größten inneren Widerstand überwand er sich, seinen Studenten eine zusammenhängende Darstellung geschichtlicher Entwicklungen vorzutragen⁵²⁹. "Die Wahrheit, welche in der Diskontinuität des Wirklichen lebt, kann nicht in der Kontinuität wissenschaftlich dialektischen Verfahrens sich darstellen", schrieb er bereits 1919⁵³⁰. So zweifelte er auch daran, ob wir die verborgenen, im Wesen und Wirken Gottes gründenden Zusammenhänge jener Phänomene, an denen und durch die sich Gott offenbart hat wie z.B. Dornbusch und Feuerwolke, aufzuhellen vermöchten, ohne uns dabei in theosophische Spekulationen zu verlieren⁵³¹. Im Tagebuch seines letzten Lebensjahrzehnts taucht immer wieder dieser Gedanke auf, daß sich Gott "diskontinuierlich", d.h. nur an einzelnen "heiligen Orten" wie unter der Eiche von Mambre, im brennenden Dornbusch und auf Golgotha offenbare: "Aus Teilen (1.Cor 13) erkennen wir, das bedeutet, daß es keine 'systematische', ja nicht einmal eine zusammenhängende Erkenntnis Gottes und seiner Mysterien gibt"⁵³². Von dieser Position aus lehnte Petersons schließlich jeden Versuch einer umfassenden und zusammenhängenden Darstellung des christlichen Glaubens ab, mag sie nun von Thomas von Aquin oder Karl Barth⁵³³ oder Hans Urs von Balthasar⁵³⁴ stammen⁵³⁵.

525 Vgl. einen undatierten, fragmentarischen Text über den Wert des theologischen Lehrers (vermutlich aus den 50er Jahren), in dem es heißt: "Der Ruhm von Barth steht dem Ruhm von Harnack in nichts nach. Der Verzicht auf Kierkegaard und auf die Anonymität bei Barth hat ihm mit Recht den Ruhm eingebracht. Der Ruhm gilt dem Verdienst, aber kann der Theologe Verdienste haben? In welchem Sinne? Der Ruhm von Harnack hat Overbeck zu schnöden Bemerkungen veranlasst. Man tut ihnen unrecht, wenn man sie als maliziöse Äußerungen eines Schwächeren abtut. Weder in Leistung noch Haltung war er schwächer als Harnack, wohl aber in seiner sozialen Gesamtwirkung. Barths Ruhm gründet im Sozialen, in dem Zusammenbruch des Wilhelminischen Reiches und der bürgerlich-liberalen Gesellschaft. So wie Harnacks Ruhm auf der Gründung des Bismarckschen Reiches beruhte, wie Overbeck schon scharfsinnig erkannt hatte. Der Zerfall des Institutionellen ist die Voraussetzung für die Theologie von Barth. Der Ruhm des Fachgelehrten ist eine andere Sache. Er ist ein nicht unberechtigtes Entgelt für eine entsagungsvolle Arbeit, die sich in der Anonymität vollzieht."

526 Vgl. Was ist Theologie?, 17; Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 281 ff, 296.

527 Vgl. Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, 282.

528 Vgl. oben S. 476 f.

529 Vgl. oben Kap. IX.2.

530 Tagebucheintragung, 15.8.1919.

531 Vgl. Vorlesung Thomas von Aquin, 4. Vorlesung.

532 Tagebucheintragung, 15.5.1954.

533 Vgl. ebd.: "Das Erkennen Gottes im Dornbusch nimmt uns die Zeit, kontinuierlich, d.h. in der Form einer Dogmatik à la Barth zu denken. Wir können sagen, dass Gott der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, aber das ist nur eine Kontinuität von lauter Diskontinuitäten - Gott ist nicht der Gott des Thomas von Aquin und des Barth." Vgl. aber zur Bedeutung der Diskontinuität auch im theologischen Denken Barths jetzt Freyer, Mensch unter dem Himmel, a.a.O.; Barth kenne freilich eine Kontinuität *innerhalb* der Diskontinuität zwischen Schöpfer und Geschöpf (207).

Gott spreche "nicht in gegliederten Perioden, sondern in Logien", und darum stehe "der Aphorismus bzw. das Fragment der religiösen Mitteilung näher als das Buch"⁵³⁶. Im Blick auf die eindrucksvollen theologischen Interpretationen, die Peterson in den 20er und 30er Jahren vorgelegt hat und die durchaus Kraft zur systematischen Ordnung und Zusammenschau der Mysterien des Glaubens zeigen, mag man es bedauern, daß diese Form von negativer Theologie, die Petersons Denken zeitlebens wie ein Schatten begleitete, relativ früh und mit solcher Wucht die Oberhand gewann⁵³⁷. Diese Tendenz zum Verstummen ist jedoch ein nicht zu eliminierendes Charakteristikum seiner Theologie; gerade sie verlieh den Gedanken, die er dann doch aussprach, ein besonderes Gewicht⁵³⁸. Am Ende seines Lebens kamen diese Gedanken nur noch in Form von "Marginalien" und "Fragmenten": "Was er da am Rande schrieb, war der Text seines Lebens, und seine Fragmente waren die Splitter eines Spiegels, in dem er die rätselhaften Umriss der Wahrheit auffing, die er nicht mehr zusammenfügen konnte."⁵³⁹

534 Vgl. Peterson an Barth, 11.5.1951: "Balthasar hat mir seine kleine Schrift über die Theologie der Geschichte gegeben, die ich mit grossem Interesse - wenn auch nicht ohne Zögern - gelesen habe. Ein gewisser 'systematischer' Zug in ihr stört mich. Dogmatische Theologie: ja; systematische Theologie: nein." (Vgl. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950¹). Peterson stand übrigens in diesen Jahren mit Hans Urs von Balthasar in gutem Kontakt; eine Photographie (die auch in einer Verlagsanzeige aus diesen Jahren veröffentlicht wurde) zeigt ihn vertieft in Balthasars Büchlein "Der Christ und die Angst" (Einsiedeln 1951¹).

535 Es sei hier nur angemerkt, daß alle drei der hier genannten Theologen um das in dieser Welt unaufhebbar Fragmentarische der Theologie selbst auch sehr gut wußten. Thomas von Aquin hatte sich bekanntlich dazu entschieden, seine "Summa" als Torso zu belassen.

536 Tagebucheintragung, 15.5.1954.

537 Er stand damit zudem in Spannung zu lehramtlichen Aussagen über die zusammenhängende Erkenntnis der Offenbarungen Gottes, vgl. Kap.4 "De fide et ratione" des I. Vatikanischen Konzils: "Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum *e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*" (DS 3016; Hervorhebung von mir). Vgl. später auch das II. Vatikanische Konzil, Dogmat. Konstitution "Dei Verbum", Nr. 2: "Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis ...".

538 Das ist übrigens auch Karl Barth besonders aufgefallen, vgl. den Brief an Bultmann vom 9.10.1923 (a.a.O.16), in dem zu lesen ist, Petersons Schweigen habe seinen guten Grund darin, daß er die Theologie bitter ernst nehme, vgl. auch das Zeugnis eines der Schüler Petersons oben S. 511 Anm. 105). Vgl. dazu auch das Fragment, in dem es heißt, das Sprechen bedeute, dem kosmischen Schweigen Gewalt anzutun, und am Ende werde das Sprechen vom Schweigen verschlungen werden (Neue Fragmente, 248).

539 Schlier, Peterson, a.a.O. 268 f (im Anschluß an 1 Kor 13,9.12).

XI. ZUR POLITISCHEN DIMENSION DER THEOLOGIE

"Aber wer den Dämonen gegenübertritt mit dem Schwert, dem führen sie unversehens die Hand, und er tut, was er nicht tun wollte, und sieht, was die Dämonen wollen, daß er sehe. Denn nur mit dem Kreuz können wir ihnen begegnen, und wenn sie uns Märtyrer abfordern, so haben sie fast schon verloren."¹

1. Der Bonner Freundeskreis

Es ist schwer, eine Stadt zu nennen, in der Peterson sich rundum wohlfühlt hätte. Für seine ganz unterschiedlichen Urteile über seine verschiedenen Wirkungsstätten gilt sein diesbezüglicher Ausruf: "Wie wankelmütig und unsicher sind doch alle unsere Eindrücke und Überzeugungen!"² Immerhin scheint sich Peterson trotz aller Bedrängnisse in Bonn, wo die Evangelisch-Theologische Fakultät ihm gegenüber stets eine "vornehme und freundliche Haltung" eingenommen hatte³, wohler gefühlt zu haben als in dem nach seinem Empfinden geistig engen Göttingen. "Ich bin seit 5 Jahren in der Theologischen Fakultät in Bonn und habe niemals einen ernstlichen Streit gehabt. Dinge wie in Göttingen werden hier nicht vorkommen", schrieb Peterson rückblickend⁴. Noch im Sommersemester 1929 sprach die Fakultät ihm dem Ministerium gegenüber das Vertrauen aus⁵. Dennoch pflegte er auch in seiner Professorenzeit kaum einen im engeren Sinn freundschaftlichen Umgang mit Fakultätskollegen, sondern suchte sich seine Kontakte bei Kollegen anderer Fakultäten und außerhalb der Universität in einem katholischen Bekannten- und Freundeskreis. Manche dieser Freunde besuchten auch seine Vorlesungen.

Der katholische Philosoph Alois *Dempf*, selbst seit 1925 in Bonn, hat 1969 im "Hochland" die Gruppe dieser "fortschrittlichen Intelligenz" in Bonn etwas skizziert⁶, die ihren Ursprung offenbar um die Jahrhundertwende in einem Hörerkreis des katholischen Theologen Hermann Schell hatte; Schell wurde 1906 im Kontext der Modernismuskrise indiziert. In den 20er Jahren gehörte zu den führenden Köpfen dieses Kreises der Bonner Romanist und Sozialpädagoge Hermann *Platz* (Studienrat und Honorarprofessor an der Universität), Mitbegründer der Zeitschrift "Abendland"⁷, "in dessen gastlichem Haus wir Schellfreunde, die katholischen Schüler Petersons und die Jugendbewegten sich immer wieder trafen"⁸; ein anderer Ort regelmäßiger Einkehr für einige dieser Gruppe waren die Weinstuben "Streng" im Bonner Mauspfad⁹. Der Schellkreis hatte schon früh Kontakte zum Benediktinerorden gepflegt, etwa in Form von Wallfahrten nach Beuron und Maria

1 R. *Schneider*, Las Casas vor Karl V., Frankfurt 1990 (Leipzig/Wiesbaden 1952¹), 118.

2 An Carl Schmitt, 17.3.1925.

3 So Petersons Bonner Hörerin Paula *Schaefer*, Zu Petersons Übertritt, a.a.O. 287.

4 Peterson an Barth, 15.9.1929.

5 Vgl. *Bizer*, Bonner Gelehrte, a.a.O. 248. Vgl. auch Brief Carl Schmitts an Peterson vom 10.6.1929.

6 Vgl. A. *Dempf*, Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg, a.a.O. Vgl. weiter einige Bemerkungen zu diesem Kreis und zu Peterson im Beitrag *Dempfs* zu L.J. Pongratz (Hg.), Philosophie in Selbstdarstellungen Bd.1, Hamburg 1975, 37-79; 41 f, 49 ff.

7 Vgl. auch *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 95.

8 *Dempf*, Fortschrittliche Intelligenz, a.a.O. 238.

9 Vgl. auch einen Brief H. *Oberheids* an F. *Salin*, 31.10.1964 über die Treffen im Weinhaus Streng zusammen mit Schmitt, in: P. *Tommissen* (Hg.), Schmittiana III (= *Eclectica* 20, Nr. 84-85), Brüssel 1991, 164. Wilhelm Neuss hat am 19.5.1934 in Erinnerung an alte Zeiten Peterson eine Ansichtskarte dieses Lokals geschickt. Vgl. auch den dichterischen Rückblick von Johannes *Kirschweg*, wie man damals "im Bonner Mauspfad gesessen und Wein getrunken" habe, vgl. *Trost der Dinge*, Freiburg 1940, 146. - Das Weinhaus existiert noch, wird heute aber unter anderem Namen geführt.

Laach¹⁰. In den Jahren um 1925 personifizierte sich diese spirituelle Ausrichtung des Kreises offensichtlich im Maria Laacher Benediktiner Thomas Michels¹¹. Peterson hielt die Freundschaft zu diesem Gelehrten zeitlebens aufrecht. Vom Bonner Kreis her rührte auch seine Verbundenheit zu dem Anfang der 20er Jahre zur katholischen Kirche konvertierten Dichter und Redakteur Gottfried Hasenkamp¹² sowie den Brüdern Paul¹³ und Alfons Adams¹⁴. Paul Adams war, wie damals Peterson, "Junggeselle und Bohemien"; er liebte den "nächtelangen Dialog"¹⁵. Hasenkamp und die beiden Adams waren Oblaten von Maria Laach und veröffentlichten 1925 und 1926 ein als "Das Siegel" betiteltes "Jahrbuch des Katholischen Lebens", gefüllt mit eigenen Aufsätzen (von den Brüdern Adams, Karl Eschweiler und Jacques Maritain), Dichtungen (von Hasenkamp) und Übersetzungen altkirchlicher Texte (von Michels)¹⁶. Zu diesem Bonner Kreis gehörten weiter Franz Kramer, nach dem 2. Weltkrieg Begründer des "Rheinischen Merkur", der saarländische Priester und Dichter Johannes Kirschweg (zu dieser Zeit Kaplan in Bad Neuenahr)¹⁷ und der damals als freier Publizist tätige Waldemar Gurian (1902-1954), eine außergewöhnliche Erscheinung, von unersättlichem Appetit auf die Nahrung des Geistes wie des Körpers, "ein Fremder in der Welt, niemals ganz in ihr zu Hause, und zur gleichen Zeit ein Realist"¹⁸. Gurian befaßte sich in der 2. Hälfte der 20er Jahre kritisch insbe-

10 Vgl. *Dempf*, Fortschrittliche Intelligenz, ebd. 235.

11 Zur Biographie vgl. oben S. 420 f.

12 Herr Dr. Gottfried Hasenkamp teilte mir freundlicherweise einige Erinnerungen an diesen Kreis mit. Hasenkamp selbst wurde am 2.3.1902 in Bremen geboren und studierte zwischen 1920 und 1923 in Münster, Tübingen und Bonn. Seit 1924 war er im Verlag Aschendorf/Münster (Redakteur und Hauptschriftleiter des Münsterischen Anzeigers und später Verlagsleiter der Westfälischen Nachrichten) tätig und machte sich als katholischer Dichter einen Namen, vgl. zur Bibliographie G. Hasenkamp (Hg.), Dem Worte verpflichtet. 250 Jahre Verlag Aschendorf, Münster 1970, 49, 223, 348; ders., Es kommt dein Tag. Dichtungen und Schriften, Münster 1988. Hasenkamp verbrachte zu Beginn des Krieges (1939) sieben Monate in Rom, wo er auch häufig bei Peterson zu Gast war. Er starb am 2.9.1990.

13 Paul Adams (1894-1961) studierte und promovierte bis 1927 im Fach Germanistik. Im März 1928 wurde er in Berlin Redakteur der kulturellen Beilage "Das neue Ufer" der Zentrums-Zeitung "Germania" und arbeitete seit 1934 beim Rundfunk in München. 1945 wurde er entlastet und lebte dann in Gauting bei München bei einer russischen Fürstin (vgl. zu Paul Adams: H. Quaritsch, Positionen und Begriffe Carl Schmitts, Berlin 1989, 107 f; außerdem Tommissen, Schmittiana III, a.a.O. 117 f).

14 Dr. phil. Dr. jur. Alfons Adams (1899-1973) hatte über De Bonald gearbeitet, war dann in Berlin bei einer Wohnbaugesellschaft tätig, lebte zwischen 1928-1938 in Madrid (vgl. G. Krauss, Erinnerungen an Carl Schmitt - Teil 3: 1933, in: P. Tommissen [Hg.], Schmittiana I [= Eclectica, 17], Brüssel 1988, 55-69; 62) und war zuletzt vor seiner Emeritierung Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe/Abt. Paderborn. Er veröffentlichte zu dieser Zeit ein Buch über "Transzendenz der Erkenntnis und Eschatologie der Geschichte", Münster 1958 (= Aevum Christianum, 2).

15 Vgl. die Erinnerungen an Paul Adams bei G. Krauss, Erinnerungen an Carl Schmitt, Teil 2: 1931-1933, in: *Criticón* 16 (1986), 180-184; 180.

16 Vgl. Das Siegel, München 1925 und 1926, vgl. zu den Umständen Hasenkamp, Epilog, a.a.O. 725 f. Das dem Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen, zuge dachte Unternehmen stieß bei diesem anfänglich auf Zurückhaltung, die vor allem durch Hasenkamps überschwengliche Hymne "Hochdienst der Maria Laach Befreunden" (Das Siegel 1925, 83-127) ausgelöst wurde.

17 Vgl. zu Kirschweg von Wiese, Ich erzähle mein Leben, 124 f: "Er liebte den Wein und auf seine Weise auch die Frauen, ohne sich an sie zu verlieren. Auf seinem Nachttisch lagen stets die Bibel und Baudelaire's 'Fleurs du mal'. Durch diesen Widerspruch wußte er sich auf seine sanfte, stille, aber höchst eindringliche Weise hindurchzukämpfen. Dem lebenswürdigen Charme, der Bezauberung, die von ihm ausging, konnte sich niemand entziehen." (125).

18 So Hannah Arendt in ihrem Portrait Gurians, in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, hrsg.v. U. Ludz, München 1989 [1955], 310-323; 323. Von Wiese charakterisiert Gurian weniger freundlich als eine "Vereinigung von ungewöhnlich hoher Intelligenz, primitiver Scheulichkeit und fast kindlicher Naivität", vgl. Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 126. Vgl. auch die ausführliche Biographie von H. Hürten, Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Mainz 1972 (= Veröffentlich. Kommission f. Zeitgeschichte. B 11). Gurian wurde 1902 als Sohn jüdischer Eltern in Petersburg geboren. Die Mutter trat später in Deutschland zur katholischen Kirche über, Gurian wurde 1914 getauft. Er

sondere mit dem integralen Katholizismus: mit Charles Maurras und der Action Française, dann mit Lammenais. Aus diesen Untersuchungen resultierte 1927 ein umfangreiches Werk über "Die politischen und soziologischen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914". Gurian reiste in diesen Jahren selbst nach Frankreich, wo er Jacques Maritain kennenlernte¹⁹. Wahrscheinlich kam es über Gurian und die Mitarbeiter des "Siegel" 1926 auch zur Begegnung zwischen Maritain und Peterson²⁰. Peterson gehörte zu den Freunden, die Gurian damals (vergeblich) zur Habilitation rieten²¹. Der Kontakt zwischen beiden ist auch in den Jahren, als Gurian sich aus dem Exil in den "Deutschen Briefen" (durchaus kritisch) zur Lage der Kirche in Deutschland vernehmen ließ, nicht abgerissen²². Schließlich gehörte zu diesem Bonner Kreis Karl Eschweiler, seit 1922 Privatdozent für katholische Dogmatik, ab 1928 Professor in Braunsberg bzw. Rektor der dortigen staatlichen Philosophisch-Theologischen Akademie. Eschweiler hatte 1926 mit der Untersuchung über "Die zwei Wege in der neueren Theologie" ein wichtiges und anerkanntes theologiegeschichtliches Werk vorgelegt, in dem Petersons "Was ist Theologie?" hoch gelobt wird²³. Den konkreten Rätseln und Gefahren des Lebens stand dieser begabte Theologe allerdings weitaus hilfloser gegenüber²⁴, verfiel alsbald den Verführungen des Nationalsozialismus und trat sogar in Parteiuniform auf²⁵. Eschweiler war, wie auch Peterson, befreundet mit dem heute berühmtesten Mann aus diesem Kreis, dem Staatsrechtler Carl Schmitt, von dem gleich noch ausführlich die Rede sein wird. Ein Schüler und Promovend Schmitts war auch Werner Becker (1904-1981)²⁶, der sich dann aber der Theologie zuwandte - und dabei auch ein Bewunderer Petersons wurde -, Anfang der 30er Jahre die Priesterweihe empfangend und dem "Oratorium" (Institutum Oratorii

studierte in Köln, Breslau (wo er Zugang zum Kreis um Joseph Wittig fand), München und Berlin. 1923 schloß er sein Studium mit einer Promotion bei Max Scheler über die deutsche Jugendbewegung ab.

19 Vgl. *Hürten*, Gurian, a.a.O. 13 f.

20 Maritain war sich später über die Umstände der ersten Begegnung mit Peterson nicht mehr ganz sicher: "C'est en 1926, je crois, à Bonn ou à Cologne, que nous nous sommes rencontrés pour la première fois." Vorwort zur französischen Übersetzung der "Kirche aus Juden und Heiden": *Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église* (vgl. Bibl. Nr. 75), auch in: *Oeuvres de Jacques Maritain 1932-1935* (= Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes* Bd. V), Fribourg/Paris 1982, 1113.

21 Vgl. *Hürten*, Gurian, a.a.O. 45.

22 Vgl. ebd. 116: Peterson berichtete Gurian (5.12.1935) von den Sondierungen Pater Leibers S.J. im Vatikan: "Er hat mir [...] aufgetragen, Ihnen zu sagen, daß man im Vatikan sehr mit Ihrer Tätigkeit zufrieden ist - nur die Sache mit den deutschen Bischöfen sollten Sie lassen, die schaden [sic] Ihnen nur".

23 Vgl. dazu oben S. 594.

24 Vgl. folgende Charakterisierung Eschweilers im Vergleich mit Gurian aus der Feder von Paul Adams (an Peterson, 7.3.1927): "Bei Eschweiler haben wir Carneval gefeiert (...). Ich bin immer aufs neue erstaunt über die Naivität Eschweilers. In den psychologischen und pathopsychologischen Dingen wie auch zur Gnosis hat er nicht den geringsten Zugang. Gurian war auch da und war gerade von Paris wiedergekommen mit einer Fülle von Scandalosa, die Eschweiler so entsetzten, daß er nicht nach Paris gehen will. (...) Gurian erzählte lebendig pikant. Es war alles sofort Literatur."

25 Vgl. dazu Krauss, *Erinnerungen*, Teil II, a.a.O. 198; Teil III, a.a.O. 62. Im Unterschied zu Schmitt war Eschweiler von der nationalsozialistischen Ideologie auch tatsächlich überzeugt (Mitteilung von G.Hasenkamp an mich). Im Juni 1933 entwickelte er in einem Aufsatz "Die Kirche im neuen Reich" (in: *Deutsches Volkstum* 1933, 454-456) einen neuthomistischen Zugang zum Nationalsozialismus, bei dem er auch einige Nachfolger fand, vgl. Kl.Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich* Bd. 1, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, 540 f. 1936 stellte sich heraus, daß Eschweiler, dieser "arme, unglückliche Mensch", unheilbar nierenkrank war (Peterson an Michels, 6.9.1936). Er starb kurz darauf (30.9.1936), mit der Kirche ausgesöhnt, und wurde "mit allen Parteiehren begraben" (Peterson an Michels, 21.12.1936).

26 Vgl. von Wiese, *Ich erzähle mein Leben*, a.a.O. 123; vgl. auch die lobende Bezugnahme auf seinen Schüler von C.Schmitt, *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie*, in: *Hochland* 23 (1926), 257-270; 267, auch in *ders.*, *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940, 52-66; 62. *Dempff*, *Selbstdarstellung* a.a.O. 50, bezeichnet Becker sogar als "Vorzugsschüler" Schmitts. Vgl. weiter zu Person und Werk das Vorwort von J.Gülden zur Aufsatzsammlung W.Becker, *Die Wirklichkeit der Kirche und das Ärgernis*, Leipzig 1956.

S. Philippi Neri) beitrug. Becker stand zugleich in Verbindung mit Romano Guardini²⁷. Später wohnte und wirkte er in Leipzig. Benno von Wiese charakterisiert Becker als den einzigen jener Menschen, die er damals in Bonn kennenlernte, der in seinem Wesen ohne Zweideutigkeit gewesen sei. Er empfand ihn als den überzeugendsten Christen, der ihm je begegnet war, "keineswegs ein finsterner Papist, sondern gesellig, heiter, voll rheinischen Humors"²⁸. Weiter zu erwähnen ist aus dem Bonner Bekanntenkreis Petersons noch der katholische Scheler-Schüler Paul Ludwig *Landsberg*, der aus einer in Bonn ansässigen, angesehenen jüdischen Professorenfamilie - sein Vater war Jurist - stammte, sich schon als 21-jähriger mit seiner Schrift "Die Welt des Mittelalters und wir" (1923) einen Namen machte und 1927 in Bonn Ordinarius für Philosophie wurde. 1933 emigrierte er als rassistisch Verfolgter nach Frankreich und Spanien, wurde unerkannt 1943 in Frankreich von den Nationalsozialisten aufgegriffen und kam 1944 im Konzentrationslager von Oranienburg ums Leben²⁹.

Wie dieser Bonner Bekanntenkreis Petersons in sich genauer strukturiert war und wer außer den Genannten noch zu den regelmäßigen Teilnehmern an den Gesprächsrunden zählte, wäre noch einmal näher zu eruieren. In den Jahren 1925-1930 begann auch Petersons Freundschaft mit dem Bonner katholischen Kirchengeschichtler Wilhelm *Neuß* (1880-1965)³⁰, der auch mit Carl Schmitt bekannt war. Außerdem spielte der evangelische Theologe Heinrich *Oberheid* (1894-1977) eine gewisse Rolle; er war ein Schüler Petersons und anfangs oft mit ihm (und Carl Schmitt) zusammen, brach aber nach eigenen Angaben vor dessen Konversion den freundschaftlichen Kontakt zu seinem Lehrer ab³¹. Oberheid hat sich schon relativ früh für die Nationalsozialisten³² begeistert und wurde im Oktober 1933 in Koblenz nicht nur ein Bischof der "Reichskirche", sondern sogar für einige Monate als "alter ego" von Reichsbischof Ludwig Müller "zu einer Schlüsselfigur der evangelischen Kirchenpolitik"³³. 1934 trat er aus der Partei wieder aus³⁴.

27 Vgl. dazu unten S. 849.

28 Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 123.

29 Vgl. Gedächtnisschrift für Ernst, Anna und Paul Ludwig Landsberg, Hg. Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität in Bonn, Bonn 1953 (hier auch Bibliographie und Sekundärliteratur); vgl. auch das Nachwort von A. Metzger zur eindrucksvollen Schrift Landsbergs "Die Erfahrung des Todes", Frankfurt 1973, 133 ff. Vgl. weiter von Wiese, Ich erzähle mein Leben, a.a.O. 122 f. Peterson hat sich in Briefen aus der Nachkriegszeit bitter über die Ermordung Landsbergs und das tragische Ende auch der Eltern geäußert.

30 Vgl. zu Neuß' Unterstützung für die in den 30er Jahren im Hause von H. Platz konzipierten antinationalsozialistischen "Studien zum Mythos des 20. Jahrhunderts" *Dempf*, Fortschrittliche Intelligenz, a.a.O. 239.

31 Vgl. dazu einen Brief Oberheids vom 31.10.1964 an Edgar Salin, teilweise zit. bei P. Tommissen, Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888-1933), in: H. Quaritsch (Hg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule der Verwaltungswissenschaften Speyer*, Berlin 1988 (= Schriftenreihe der Hochschule Speyer, 102), 71-100, 82; jetzt vollständiger Abdruck bei Tommissen, *Schmittiana III*, a.a.O. 164-166. - Oberheid hatte sich im schon im 1. Weltkrieg als Nahkämpfer Meriten erworben (vgl. Krauss, *Erinnerungen Teil III*, a.a.O. 65). Er war zunächst als Leibwächter von Hugo Stinnes, dann als Volkswirt und Unternehmer im Rheinland tätig gewesen, hatte 1926 in Bonn noch ein Theologiestudium begonnen und erhielt im Frühjahr 1933 seine erste Pfarrstelle, vgl. zu dieser schillernden Person auch Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich Bd. 2*, Frankfurt/Berlin 1988, 13 ff., 16 ff sowie hier im Personenregister.

32 Vgl. Peterson an Schmitt, 24.10.1930: "Vor einiger Zeit war Oberheid bei mir, der durch die Erfolge der Nationalsozialisten sehr gehoben ist". Oberheid war dann auch SA-Sturmführer in Hamborn/Ruhrgebiet, vgl. Krauss, *Erinnerungen Teil III*, a.a.O. 65.

33 Vgl. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, ebd. 14.

34 Vgl. Krauss, *Erinnerungen Teil III*, a.a.O. 65. Laut Krauss war Oberheid ein außerordentlich gütiger Mensch, absolut zuverlässig und unwandelbar treu.

Es scheint, daß Petersons Bonner Freundeskreis elliptisch um den Benediktiner Thomas Michels und den Staatsrechtler Carl Schmitt zentriert war³⁵. Die meisten der genannten Personen, wenn auch nicht alle, waren in irgendeiner Weise und in unterschiedlicher Gewichtung sowohl Michels - als dem Vertreter der benediktinischen Linie - wie Schmitt verbunden³⁶.

Über die Anregungen, die Peterson - der, abgesehen von Oberheid, der einzige Protestant in diesem Intellektuellenkreis war - im Austausch mit diesen überzeugt katholischen Intellektuellen erhielt und selbst weitergab, kann man vorläufig nur spekulieren³⁷. Für diese Freunde scheint es nur eine Frage der Zeit und der Entschlossenheit gewesen zu sein, daß Peterson konvertieren würde; sie sahen in ihm einen Hoffnungsträger auch für die katholische Theologie. Paul Adams beispielsweise erwartete sich eine heilsame Wirkung von Petersons Schriften für den Katholizismus in Deutschland³⁸. So rührten einige der Mitglieder dieses Kreises kräftig für Peterson die Werbetrommel, etwa indem sie seine wichtigste theologische Veröffentlichung in diesen Jahren, den Traktat "Die Kirche", in der Presse besprachen³⁹. Paul Adams verschaffte Peterson darüberhinaus Artikulationsmöglichkeiten in der von ihm redigierten Kulturbeilage der "Germania" und knüpfte Verbindungen zwischen Peterson und dem Katholischen Akademikerverband⁴⁰.

Es blieb nicht aus, daß auch aus diesem Freundeskreis Verantwortliche für Petersons Konversion nominiert wurden: Edgar Salin, von dessen Geschichtstheologie Peterson schon damals nicht sehr überzeugt war⁴¹, nannte Carl Schmitt⁴². Heinrich Oberheid wies

35 Laut persönlicher Angabe von Hasenkamp mir gegenüber war Thomas Michels der Mittelpunkt des benediktinischen Kreises, laut Tommissen war Schmitt der *spiritus rector* der Gruppe, die sich in den Weinstuben Streng traf (vgl. Schmittiana III, a.a.O. 167 Anm. 9).

36 *Dempff* behauptete in seinem Aufsatz über diesen Kreis (vgl. Fortschrittliche Intelligenz, a.a.O. 238), Schmitts beste Schüler, nämlich Waldemar Gurian und Werner Becker, seien zu Peterson übergegangen. Becker hat in einem Brief an Schmitt vom 10.6.1969 diese Darstellung zurückgewiesen; schon weil Schmitt und Peterson damals befreundet waren, sei für die Schüler gar keine Entscheidung zwischen beiden möglich und nötig gewesen (vgl. C.Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970, 21 f Anm.3). Allerdings im Falle Gurians scheinen mir seine Briefe - schon aus den 20er Jahren - doch eine solche Umorientierung von Schmitt zu Peterson anzudeuten, vgl. dazu unten S. 728 f.

37 Ein deutliches Bild des Geisteslebens in diesem interessanten Kreis könnte entstehen, wenn alle noch vorhandenen Mosaiksteine aus den verschiedenen Nachlässen einmal zusammengetragen und -gesetzt werden würden. In Petersons theologischen Vorlesungen hat sich dieser Austausch nicht direkt niederschlagen.

38 Vgl. Brief an Peterson vom 25.9.1925, in dem es heißt, der deutsche Katholizismus sei in einer besorgniserregenden Lage: "Wenn kein Mensch mehr wahres Interesse am Gottesdienst und an der Gotteserkenntnis nimmt, muß ja alles durcheinander gehen. 'Es wird erst besser, wenn es wieder Wüstenväter gibt.' (E.Peterson)." Am 28.12.1929 meint Adams, Petersons Bücher bedeuteten viel für beide Konfessionen.

39 Vgl. Th.Michels, Erik Peterson: Die Kirche, in: Werk und Wert. Literarische Beilage zur Germania, 8.12.1928; G.Hasenkamp, Die Kirche, in: Das neue Reich 11 (1928/29), 570 f; W.Becker, Zwei Vorträge von Erik Peterson, in: Die Schildgenossen 9 (1929), 439-441; A.Dempff, in: Kölnische Volkszeitung vom 30.12.1928, Beilage Nr.938.

40 In der kulturellen Beilage der "Germania" wurde Petersons Nachruf auf Scheler abgedruckt, außerdem die erwähnte anonyme Rezension der Festschrift für P.Wilhelm Schmidt S.V.D. Am 29.1.29 fragt Adams bei Peterson an, ob dieser über "Hl.Recht und Kirchenrecht" vor dem Akademikerverband sprechen wolle. Vgl. auch folgende Begebenheit, die P.Adams nach einer Tagung des Katholischen Akademikerverbandes in Konstanz vom Generalsekretär dieses Verbandes, dem Prälaten Franz Xaver Münch, berichtet: "Münch, als Denker nicht berühmt, aber mit richtigen Einfällen. So erklärte er öffentlich an einem Tisch: Peterson wäre der beste katholische Theologe Deutschlands." (An Peterson, 24.9.1928). Zur Geschichte des Verbandes vgl. jetzt H.Hürten, Die Rolle der katholischen Akademikerverbände in Kirche und Gesellschaft, in: Renovatio 47 (1991), 29-40.

41 Vgl. dazu unten S. 765.

42 Vgl. Tommissen, Bausteine, a.a.O. 82; ders., Schmittiana III, a.a.O. 163.

diese Behauptung entschieden zurück und teilte mit, daß er und Schmitt nicht nur dem Typus des Konvertiten abhold seien, sondern auch Peterson immer wieder von der Konversion abgeraten hätten. Statt dessen hätte die "dunkle Figur" Waldemar Gurian bei dieser Konversion Pate gestanden⁴³. Man wird wohl keiner dieser Zuweisungen allzu große Bedeutung zumessen können.

2. Im Gespräch und Konflikt mit Carl Schmitt

a) Wandlungen einer Freundschaft

Wenngleich weder Carl Schmitt noch Waldemar Gurian direkt für Petersons Konversion verantwortlich gemacht werden können, hat doch Schmitt auf diesem Weg zumindest untergründig schon früh eine gewisse Rolle gespielt. Dies ist in Zusammenhang zu sehen mit dem großen Einfluß, den bereits in den Jahren vor 1920 wiederum Theodor Haecker auf Peterson ausgeübt hat. Haecker und Schmitt waren damals recht gut miteinander befreundet⁴⁴, ja Schmitt hat später sogar für sich in Anspruch genommen, Haeckers Übertritt zum Katholizismus sei nicht ohne ihn als "Hüter des Seins" geschehen⁴⁵. Vermutlich ist Peterson durch Haecker auf Schmitt aufmerksam geworden⁴⁶. Der Name [Carl] Schmitts taucht bei Peterson zum ersten Mal 1919 in einem Brief an Haecker auf⁴⁷. Persönlich lernte Peterson Carl Schmitt, der seit 1922 in Bonn Professor für Staats-, Verwaltungs-, Kirchen- und Völkerrecht war, aber erst nach seinem Wechsel nach Bonn im Herbst 1924 kennen: "Der einzige vernünftige Mann" in Bonn, berichtete Peterson an Barth, sei "der Jurist C.Schmitt, der für einen Professor ungewöhnlich geistreich und dazu ein Freund von Häcker ist. Übrigens ist er Katholik."⁴⁸ Peterson und Schmitt sahen sich daraufhin "jede Woche einmal"⁴⁹. Die Briefe Petersons lassen erkennen, daß er zu Schmitt großes Zutrauen gefaßt hatte, stets "in herzlicher Treue" seiner gedachte und sich auf die Gespräche mit ihm sehr freute. Petersons Begeisterung für Schmitt spiegelte sich auch darin, daß sein Freund Hans Lipps in Göttingen sich in diesen Monaten ein Buch von Schmitt nach dem anderen kaufte⁵⁰. Im Jahr 1926 war Peterson Trauzeuge bei Schmitts Eheschließung mit Dusanka (Duska) Todorowicz⁵¹. Es handelte sich dabei um

43 Vgl. ebd. Zu Schmitts etwas ratloser Einstellung gegenüber den "geheimnisvoll-individuellen Vorgängen" von Konversionen, von denen er in seinem Bekannten- und Freundeskreis schon so viele erlebt habe, vgl. *Schmitts Brief an einen Konvertiten vom 23.5.1948*, in: ders., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. v. E.Freiherr von Medem, Berlin 1991, 131 f.

44 Vgl. *Tommissen*, Bausteine, a.a.O. 80; *Schmittiana III*, a.a.O. 122 Anm. 3.

45 Vgl. *Schmitt*, *Glossarium*, a.a.O. 264 (Eintragung vom 20.8.1949).

46 Das vermutete auch *Tommissen*, Bausteine, a.a.O. 80.

47 Vgl. Peterson an Haecker, 10.7.1919. Peterson dankt hier Haecker und seinem - zunächst nicht namentlich genannten - Freund für einen Brief mit einer nicht näher bezeichneten Anlage; da später in diesem Brief der Name Schmitts fällt ("Was weiß ich schließlich von der Scholastik? Wie findet sich Herr Schmitt auf diesem Gebiet ab?"), nehme ich an, daß Schmitt sich auf irgendeine Weise - vielleicht mit einem Sonderdruck seines Aufsatzes über die Sichtbarkeit der Kirche? - in dem Brief Haeckers mitverlauten ließ.

48 Peterson an Barth, Brief vermutlich vom Spätherbst 1924.

49 Peterson an Haecker, 2.12.1924. Es geht aus dem Brief nicht hervor, ob dieses wöchentliche Treffen im Rahmen des eben beschriebenen Freundeskreises stattfand. Der erste Brief Petersons an Schmitt scheint 1924 in einem Weihnachtsgruß mit dem Text des Weihnachtshymnus "Ad Christum infantem oratio" bestanden zu haben.

50 Vgl. Lipps an Peterson, 29.1.1925. Vgl. näher zur Beziehung zwischen Lipps und Schmitt oben S. 241.

51 Vgl. *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 95, nach einer brieflichen Mitteilung von Schmitt.

Schmitts zweite Ehe, die kirchlich nicht anerkannt war⁵². Als Schmitt im Herbst 1926 in den Bonner Vorort Friesdorf umzog, war Peterson schon recht betrübt, da Schmitt dann "weit fort" sei⁵³. Erst recht unglücklich war er, als Schmitt im Frühjahr 1928 an die Handelshochschule von Berlin wechselte: "Ich bin sehr traurig darüber", kommentiert Peterson, "sowohl um seinen - wie auch meinen - Willen. Nun habe ich niemanden mehr, mit dem ich hier reden kann."⁵⁴. Anfang 1929 stattete Peterson Schmitt in Berlin einen Besuch ab⁵⁵. Umgekehrt bat er immer wieder Schmitt - vermutlich vergeblich -, ihn doch einmal in Göttingen zu besuchen⁵⁶. Es bestanden zudem gemeinsame Verbindungen zum Maler Richard Seewald⁵⁷, einem Konvertiten, der zwischen 1924 und 1931 in Köln eine Professur innehatte. Auch der Kontakt zu Haecker riß nicht ab⁵⁸, mochte sich auch ab 1925 eine zunehmende Entfremdung zwischen dem Münchener Haecker-Kreis und Carl Schmitt abzeichnen⁵⁹.

Es geht aus den bisher herangezogenen Zeugnissen leider nicht hervor, welchen Eindruck Peterson in der Zeit vor 1933 von der Persönlichkeit Schmitts hatte. Es gibt Anlaß zur Vermutung, daß er eine gewisse Problematik dieses Charakters erkannte⁶⁰, was seiner Verehrung für Schmitt aber keinen Abbruch tat. Im Freundeskreis betrachtete man Schmitt bereits skeptisch: Gurian, der seit 1924 viele Anregungen von Schmitt empfangen hatte⁶¹ und seinerseits "in der kath. Presse die Stimmung für ihn beeinflusst"⁶² hatte, sah durch Schmitts "Primadonnenlaunen" ihrer beider Verhältnis zunehmend be-

52 Bei seiner ersten Ehe war Schmitt einer Hochstaplerin, die sich zu Unrecht mit einem ungarischen Adelstitel schmückte, zum Opfer gefallen; diese Ehe wurde 1924 bürgerlich geschieden, aber das kirchliche Verfahren der Nichtigkeitserklärung scheiterte. Mit seiner Wiederverheiratung hatte sich Schmitt faktisch zwar nicht aus der Kirchen-, jedoch aus der Sakramentsgemeinschaft der Kirche ausgeschlossen (vgl. ausführlich zu diesem Casus *Quaritsch*, Positionen und Begriffe Schmitts, a.a.O. 32 ff). Peterson scheint sich an dieser kirchlichen Konfliktlage nicht gestoßen zu haben. Später setzte er sich in diesem Zusammenhang für Schmitt ein, vgl. unten S. 737.

53 Vgl. Peterson an Schmitt, 22.8.1926.

54 An Haecker, 5.11.1927. Im Freundeskreis herrschte allgemein etwas Ratlosigkeit über Schmitts akademischen Abstieg an eine Handelshochschule, vgl. den Kommentar von P.Adams (17.7.1928): "C.Schmitt in der Handelshochschule, eine Groteske! Dieser objektive Geist der Handelshochschule und der Geist C.Schmitts sind vollendet incongruent, berühren sich in keinem Punkt." Schmitt lockte in Berlin wohl weniger die Handelshochschule, als die Möglichkeit, im zentralen Ort politischen Geschehens Einfluß gewinnen zu können, vgl. J.W.Bendersky, Carl Schmitt. Theorist for the Reich, Princeton 1983, 107, vgl. auch E.R.Huber, Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit, in: Quaritsch, Complexio, a.a.O. 33-50, 36; Krauss, Erinnerungen Teil II, a.a.O. 128, spricht von der unwiderstehlichen Anziehungskraft, die Berlin auf Schmitt ausgeübt habe.

55 Vgl. Peterson an Schmitt, 22.12.1928; Adams an Peterson, 22.12.1928. Eine Notiz Schmitts (vgl. dazu unten Anm. 60) bezieht sich auf ein Gespräch mit Peterson in Berlin am 13.1.1929. Am 8.3.1929 schreibt Peterson an Schmitt, er könne in den nächsten Tagen wegen Geldmangels nicht nach Berlin reisen.

56 Peterson wohnte in den Semesterferien und nach seiner Beurlaubung 1929 weiterhin in Göttingen.

57 Vgl. den Diskussionsbeitrag von E.R.Huber in Quaritsch, Complexio Oppositorum, a.a.O. 103. Seewald erwähnt Peterson in seinen Lebenserinnerungen als Gast am Tische Haeckers, vgl. Die Zeit befiehlt, a.a.O. 117, 214, 303. Zu Seewald vgl. auch H.Schade, Realisiere die Dinge. Das Werk Richard Seewalds, in: Stimmen der Zeit 193 (1975), 101-108. Schmitt erwähnt Seewald in seinem "Glossarium" als "pseudomodernen schlechten Maler", vgl. a.a.O. 174 (2.7.48).

58 Peterson fuhr - mindestens seinen brieflichen Plänen zufolge - fast alljährlich nach München. Auch Schmitt hielt sich dort gelegentlich auf. Anfang März 1928 folgte Haecker während einer Vortragsreise vermutlich auch einer Einladung von Schmitt und Peterson, vgl. H.Sieffken, Haecker, a.a.O. 40.

59 Vgl. ebd. 25.

60 Aus den Notizen Schmitts (im Düsseldorfer Nachlaß), soweit sie leserlich sind, geht hervor, daß Peterson am 27.11.1926 in Bonn einmal prophezeit haben muß: "Sie begehen Selbstmord." Am 13.1.1929 in Berlin habe Peterson diesen Satz dann "ausdrücklich zurückgenommen".

61 Zum Verhältnis Gurian-Schmitt in den 20er Jahren vgl. Hürten, Gurian, a.a.O. 12 f.

62 Gurian an Peterson, 20. (oder 29.) 9.1926.

lastet und verglich in einem Brief an Peterson Schmitt mit Charles Maurras⁶³, dem führenden Kopf der Action Française⁶⁴. Übrigens wird auch noch aus der Zeit von Schmitts Kollaboration mit dem NS-Regime berichtet, daß er die Action Française gegenüber der kirchenamtlichen Verurteilung in Schutz nahm⁶⁵. Paul Adams schrieb Peterson schon 1927 von einen "antirömischen Affekt" bei Schmitt⁶⁶, der wohl durch die persönlichen Schwierigkeiten mit der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit mitbedingt gewesen sein mochte. Schmitt bezeichnete sich sonst als geradezu naturhaft, ja "der Rasse nach" katholisch⁶⁷ und hat in späteren Jahren sein Programm als eine so weit getriebene "katholische Verschärfung" bezeichnet, daß dahinter fast alle seine katholischen Mitstreiter, wie z.B. Haecker, zurückgeblieben seien⁶⁸. Dennoch werden immer wieder Zweifel laut, ob und inwieweit dieser rabiate politisch-ästhetische Katholizismus auch von einer echten christlich-religiösen Frömmigkeit getragen wurde⁶⁹.

Peterson hatte Schmitt seit 1928 auf dem laufenden über seine Pläne zum Austritt aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät und zur Konversion gehalten. Als es dann so weit kam, erwartete er offensichtlich auch den Rat Schmitts in den juristischen Fragen,

63 "Er glaubt andere Unterhaltungsobjekte für seine Langeweile nötig zu haben, (die ja neben moroser Verzweiflung das einzige ist was seine Seele füllt; ich habe vor einigen Tagen ein Memoirenbuch über Maurras gelesen; wie ähnlich ist Maurras mit Schmitt; nur ist Maurras ehrlicher; er prätendiert sich nicht nach aussen als kathol.! Er ist Heide, die Kirche Ordnungsstütze! Gleiche Angst vor Theologen als äusserer Autorität, gleiche Launenhaftigkeit, gleiche Mischung aus Akribie, Fleiss und Bohème, gleiches Verhältnis zu Menschen, gleicher Eindruck von ihm; unheimlich!)", an Peterson, ebd. Dieser Passus ist interessant für Guriens Maurras-Darstellung der Folgezeit. Man kann vermuten, daß er darin untergründig auch seinen Eindruck von Carl Schmitt wiedergab.

64 Dieser Vergleich zwischen Maurras und Schmitt wird immer wieder gezogen; vgl. A.Mohler, Carl Schmitt und die "Konservative Revolution", in: Quaritsch, Complexio Oppositorum, a.a.O. 129-151; 146. Vgl. dazu auch unten S. 814 f.

65 Vgl. Götz Briefs an Peterson, 26.12.1945 über diese Zeit von Schmitts Aufstieg in Berlin: "ich habe ihm übrigens auch die Quittung gegeben, vorher schon, bei Sombart [,] wo er die übelsten Urteile über die Kirchenpolitik gegenüber der Action Française fällte".

66 Adams an Peterson, 7.3.1927, sicher unter Anspielung auf den ersten Satz von Schmitts Schrift über den römischen Katholizismus "Es gibt einen anti-römischen Affekt" (vgl. Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart 1984⁵, Hellerau 1923¹, München 1925²). Adams gibt dabei einen Eindruck des Dichters Theodor Däubler wieder, der gerade zu Besuch gewesen war. Von der Ankunft Däublers berichtet Adams: "Schmitt und er umarmten sich im Bruderkuß. Ich hatte das Gefühl eines Freimaurerritus." Schmitt war lange Jahre ein großer Verehrer Däublers und veröffentlichte 1916 eine Monographie über dessen Dichtung "Nordlicht". E.Kennedy meinte a conto dieses Einflusses Schmitts geistige Haltung als "Politischen Expressionismus" begreifen zu können (vgl. Politischer Expressionismus: die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt, in: Quaritsch, Complexio Oppositorum, a.a.O. 233-251). Im Rückblick von 1946 bekannte Schmitt, sich in der Ansicht, Däublers Dichtung sei christlich zu deuten, geirrt zu haben; das "Nordlicht" leuchte vielmehr "im fahlen Schein einer Menschheits-Gnosis" (zit. bei W.Nyssen, Carl Schmitt: "Der schlechte, unwürdige und doch authentische Fall eines christlichen Epimetheus", in: Quaritsch, ebd. 181-192, 184). Es ist übrigens für die Jahre vor 1920 auch bei Peterson eine Wertschätzung Däublers belegbar; er kannte vielleicht auch Schmitts damalige Studien über Däubler, vgl. Schmitt, Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, München 1916¹, jetzt unveränderter Nachdruck Berlin 1991.

67 Vgl. Quaritsch, Positionen und Begriffe, a.a.O. 34; vgl. jetzt Schmitt, Glossarium, a.a.O. 131 (Brief an H.Rumpf vom 23.5.1948).

68 Vgl. das Zitat der Tagebucheintragung Schmitts vom 16.6.1948 bei Quaritsch, ebd. 29 f; jetzt auch Schmitt, Glossarium, a.a.O. 165: "Das ist das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz: das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung (gegen die Neutralisierer, die ästhetischen Schlaraffen, gegen Fruchtabtreiber, Leichenverbrenner und Pazifisten). Hier auf diesem Wege der katholischen Verschärfung, kam Theodor H. [Haecker] mit mir nicht mehr mit; hier blieben sie alle von mir weg, selbst Hugo Ball. Es blieben mir nur Konrad Weiß und treue Freunde wie Paul Adams."

69 Vgl. das genannte Referat Mohlers und die sich daran anschließende Diskussion in: Quaritsch, Complexio Oppositorum, a.a.O. B.Rüthers (Carl Schmitt im dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärker? München 1989, 30) vertritt die Ansicht, Schmitt habe seine katholischen Bindungen ähnlich wie Heidegger bewußt abgestreift. Im Blick auf das jetzt veröffentlichte Glossarium Schmitts wird man diese These wohl nicht mehr leicht aufrechterhalten können, vgl. dazu unten S. 813.

die mit diesem Schritt verbunden waren⁷⁰. Dieser hat sich mit der Begründung, er sei über "die Zustände in Bonn und im Berliner Kultusministerium nicht informiert" und kenne auch nicht die "beamtenrechtliche Situation", auf solche Überlegungen nicht näher eingelassen. Zudem erschrökte ihn die Bedrängnis, unter der Peterson den Schritt in die katholische Kirche vollzog⁷¹. Die große Anhänglichkeit, die Peterson weiterhin Schmitt gegenüber an den Tag legte, zeigt sich in seiner Erwägung, das Angebot einer Honorarprofessur in dem an sich ganz ungeliebten Berlin anzunehmen: "Wenn Sie aber aus Berlin fortgehen", schrieb er dann angesichts eines Rufes für Schmitt nach Wien, "werde ich keines Falls nach Berlin gehen."⁷²

Peterson, der auch nach seiner Konversion eines geeigneten Gesprächspartners weiter zu entbehren schien, erfüllte "größte Freude", als sich im Frühjahr 1932 ein Wiedersehen mit Schmitt in München abzeichnete. Allerdings plante er just für diese Tage über Ostern eine Reise nach Rom und schlug Schmitt darum vor: "Vielleicht begleiten Sie mich, oder vielleicht auf einem Teil meiner Reise, denn ein Abend ist zu wenig für eine Unterhaltung, nachdem wir uns so lange nicht mehr gesehen haben."⁷³ Schmitt ist auf diesen Vorschlag eingegangen: Von Ende März bis Anfang Mai 1932 reiste er mit Peterson zusammen nach Rom⁷⁴. Peterson war über diese Reise höchst zufrieden: "Ich bin glücklich, daß wir zusammen in Rom waren. Es gehörte zu unserer Freundschaft, daß das einmal geschah."⁷⁵

Mittlerweile hatte sich der Wechsel nach Berlin für Schmitt gelohnt. Als Berater des Generals Kurt von Schleicher, seinerseits Vertrauter Hindenburgs, konnte er seinen Ideen von der die Verfassung schützenden, starken staatlichen Autorität in Form der Präsidialgewalt immer besser politische Geltung verschaffen; er versuchte darauf hinzuwirken, daß der Verfassungsstaat nicht durch ein neutrales Verhalten gegenüber den verfassungsfeindlichen Parteien der Nationalsozialisten und Kommunisten seiner eigenen, mit legalen Mittel erreichten Zerstörung Vorschub leistete⁷⁶. Schmitt war auch an der Ausarbeitung der drei - sämtlich gescheiterten - Notstandspläne vom Sommer 1932 bis zum Januar 1933 beteiligt⁷⁷. In diesem Zusammenhang ist wohl auch seine "Formel" vom "totalen Staat" zu sehen⁷⁸.

Peterson konnte Schmitts politische Absichten nun offensichtlich nicht mehr nachvollziehen, vermutete den Grund seines Unverständnisses jedoch in mangelnder Information: "Die Zeitungen haben ja viel über Sie gebracht, aber ihre politischen Ansichten sind mir

70 Vgl. Peterson an Schmitt, 16.2.1931.

71 Vgl. dazu unten S. 835.

72 Peterson an Schmitt, 16.2.1931. Peterson stand einige Monate später noch einmal kurz davor, seinen beruflichen Lebensweg vom jeweiligen Aufenthalt Schmitts abhängig zu machen, vgl. unten S. 731.

73 Peterson an Schmitt, 7.3.1932. Schon ein Jahr zuvor hatte Peterson diesen Vorschlag gemacht: "Ich bleibe zu Ostern hier [in Rom]. Könnten Sie nicht in den Osterferien hierher kommen? Das wäre doch nett." (An Schmitt, 16.2.1931).

74 Das geht auch aus einem kleinen Notizzettel Petersons hervor, auf dem er die Daten seiner vier Romreisen zwischen 1930-1932 festgehalten hat. Zur letzten ist folgendes vermerkt: "4. [Romreise] Ende März 1932 (Ostern) mit C. Schmitt - Anfang Mai."

75 Peterson an Schmitt, 31.5.1932. Von dieser Reise ist m.W. in den biographischen Facetten, die bislang über Schmitts Leben publiziert wurden, nichts zu finden. Schmitt war freilich schon früher in Italien bzw. Rom, z.B. im Frühjahr 1929, vgl. I. Staff, Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption, Baden Baden 1991, 10 f.

76 Vgl. dazu J.W. Bendersky, Schmitt, a.a.O. 145 ff.

77 Vgl. dazu Huber, Schmitt in der Reichskrise, a.a.O. 37 ff.

78 Vgl. dazu G. Maschke, Zum "Leviathan" von Carl Schmitt, in: C. Schmitt, Der Leviathan, Köln-Löwenich 1982, 179-244; 229 ff.

nur zu einem kleinen Teil verständlich gewesen. Wenn ich Sie gesprochen hätte, wäre mir das Verständnis wohl leichter geworden. (...) Sie dürfen aber gewiß sein, daß meine Freundschaft mit Ihnen die Bereitschaft, Ihre Gedanken zu verstehen, wachgehalten hat."⁷⁹ Mit der Abdankung Schleichers im Januar 1933 schien der Einfluß Schmitts auf das aktuelle politische Geschehen dahin zu sein⁸⁰. Die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler deprimierte ihn, und anfangs stand er der neuen Regierung gegenüber in "erkennbarer Opposition"⁸¹. Zuvor schon hatte er einen Ruf auf den Lehrstuhl für Öffentliches Recht in Köln angenommen. Peterson erschien daraufhin - ganz entgegen seinen bisherigen Absichten - die Möglichkeit, doch als Honorarprofessor in Bonn zu bleiben, "wieder verlockender"; Schmitt wisse ja, wie gern er in seiner Gesellschaft sei⁸². Seit Anfang Februar 1933 hielt sich Peterson wieder in Rom auf und lud Schmitt zu einer Wiederholung der vorjährigen Osterreise nach Rom ein: "Ich hoffe sehr, daß Sie die Zeit, in der Ihre Frau nach Köln übersiedelt, zu einer Reise nach Rom benutzen werden, zumal die Eisenbahnpreise ja so sehr gesenkt sind."⁸³ Schmitt griff diese Anregung auf und setzte zu seiner "üblichen Osterreise nach Rom"⁸⁴ an. Er kam aber nur bis nach München, wo ihn am 31. März ein Telegramm Franz von Papens nach Berlin zurückrief; er sollte dort bei der Ausarbeitung eines Gesetzes über die Neuordnung des Verhältnisses zwischen Reich und Ländern (Reichsstatthaltergesetz) mitwirken⁸⁵. In diesem symbolträchtigen Augenblick - Rom oder Berlin? - entschied sich Schmitt für Berlin und begann dort seine Zusammenarbeit mit dem nationalsozialistischen Regime. Am 1. Mai bereits ließ er sich in die NSDAP aufnehmen⁸⁶. Im Juli wurde er von seinem Protektor Hermann Göring zum Preussischen Staatsrat ernannt, im Oktober wechselte er auf den Lehrstuhl für Öffentliches Recht in Berlin und wurde im November Reichsgruppenwart der Reichsgruppe Hochschullehrer im NS-Rechtswahrerbund. Das verhängnisvolle Kapitel einer immer weitergehenden Anpassung an die Forderungen der neuen Machthaber und ihrer Ideologie nahm seinen Lauf⁸⁷.

Nach jener gescheiterten Einladung nach Rom war der Kontakt zwischen Peterson und Schmitt einige Jahre abgebrochen. Vermutlich war Schmitt dafür verantwortlich⁸⁸, der sich in der Zeit seiner Erfolge bei den neuen Machhabern von früheren Freunden di-

79 Peterson an Schmitt, 21.12.1932. Petersons Unverständnis erstreckte sich, wie aus dem Brief hervorgeht, auch auf Verlautbarungen des Schmitt Schülers Ernst Rudolf Huber. Vgl. dessen Erinnerungen an die damalige Zeit im Vortrag über "Schmitt in der Reichskrise" (a.a.O.).

80 Vgl. Bendersky, Schmitt, a.a.O. 186.

81 Vgl. Quaritsch, Positionen und Begriffe, a.a.O. 91.

82 Vgl. Peterson an Schmitt, 21.12.1932.

83 Peterson an Schmitt, 27.2.1933.

84 So Quaritsch, Positionen und Begriffe, a.a.O. 96 Anm. 202.

85 Vgl. Bendersky, Schmitt, a.a.O. 199; Quaritsch, Positionen und Begriffe, ebd.; vgl. auch Krauss, Erinnerungen Teil III, a.a.O. 63.

86 Vgl. Bendersky, ebd. 199, 203.

87 Vgl. die Darstellung von Bendersky, 195 ff. und von Rütters, Schmitt im Dritten Reich, a.a.O. Zu verschiedenen speziellen juristischen Entwicklungen in diesen Jahren vgl. auch B. Rütters, Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus, Heidelberg 1988³ (Motive-Texte-Materialien, 44).

88 Noch die Hochland-Aufsätze zur "neuesten Entwicklung der protestantischen Kirche" (Herbst 1933, vgl. Bibl. Nr. 81) und zum "manichäischen Bücherfund in Agypten" (Februar 1934, vgl. Bibl. Nr. 85), hatte Peterson mit der Aufschrift "herzlicher" bzw. "ergebenster Grüße" an Schmitt geschickt (Exemplare im Nachlaß Schmitts), woraus man entnehmen kann, daß Schmitts Kollaboration für Peterson noch kein Grund war, den Kontakt abubrechen.

stanziierte⁸⁹. Nicht nur Karl Eschweiler erlag aus den Reihen des Bonner Freundeskreises zeitweilig den politischen Verführungen⁹⁰. Peterson klagte im Dezember 1933 darüber, wie manchen Freund und Gesinnungsgenossen man doch im Leben verloren habe⁹¹. Carl Schmitt wurde von ihm des Treubruchs bezichtigt; er scheint damit weniger die politischen Meinungsverschiedenheiten als den abgebrochenen Kontakt gemeint zu haben: "Daß Schmitt als Freund treulos gewesen ist, das habe ich bis heute nicht überwunden. Der arme Eschweiler hat mir wenigstens eine ganz nette Karte geschrieben."⁹² Schmitt erhielt gelegentlich indirekt von Petersons Treiben Nachricht: So machte ihn Anfang 1935 Paul Adams auf einen vielversprechenden Vortrag Petersons aufmerksam⁹³.

1935 veröffentlichte Peterson seinen Traktat "Monotheismus als politisches Problem". Diese Schrift wird gemeinhin als Angriff auf Schmitts "Politische Theologie" interpretiert, da in der letzten Fußnote im Zusammenhang der Rede von der "Erledigung" jeder politischen Theologie sein Name fällt⁹⁴. Man sollte meinen, daß damit der Schlußstrich unter diese Beziehung gezogen worden wäre, doch das war nicht der Fall. Peterson schickte Schmitt seinen im Oktober 1935 im "Hochland" erschienenen Aufsatz über den "Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung" mit der Widmung "in Erinnerung an frühere Jahre"⁹⁵. Schmitt schrieb Jahrzehnte später, diese Widmung habe ihn dazu ermutigt, eine persönliche Begegnung mit Peterson zu versuchen⁹⁶. 1936 nahm Schmitt die frühere Gewohnheit der Osterreise nach Rom wieder auf. Dort führte er nicht nur ein ihn sehr beeindruckendes Gespräch mit Benito Mussolini⁹⁷, sondern besuchte auch Erik Peterson⁹⁸. "Davon kann man nur mündlich berichten", schrieb Peterson an

89 Von dieser opportunistischen Mißachtung, die Schmitt in der Berliner Öffentlichkeit zumindest bestimmten einstigen Freunden gegenüber an den Tag legte, berichtet der Sozialökonom Götz Briefs an Peterson, 26.12.1945. Vgl. dazu auch Schmitts rückblickende Tagebucheintragung vom 10.8.1948, die sich vermutlich auf ihn selbst bezieht: "Merke, wenn Du Dich entfremdest (hast Du im Frühjahr 1933 etwas gemerkt?), fühle, wen Du Dir gewinnst (hast Du Dir im Frühjahr 1933 auch nur einen einzigen gewonnen?), Du blindlings vorbereitender [sic] Knabe? Kann ein in den zeugenden Streit sich verfangender Mensch auf dieses Merken und Fühlen achten?" (Glossarium, a.a.O. 188 f.). Zuvor nennt Schmitt von denen, in deren geistiger Gesellschaft er sich im Frühjahr 1933 befunden habe: Eschweiler, Weiß, Bann, Heidegger, Ahlmann (9.8.1948, ebd. 188).

90 Auch Paul Adams begeisterte sich anfangs für den Nationalsozialismus und kritisierte die Bischöfe wegen ihrer Zurückhaltung in nationalen Belangen, vgl. Krauss, Erinnerungen Teil III, a.a.O. 62. Peterson berichtet am 6.9.1936 Thomas Michels: "In Ettal sah ich Adams. Er ist wieder ganz vernünftig geworden. In seinem katholischen Glauben hat er sich selbst wiedergefunden. Ich war sehr froh über das Zusammensein."

91 An Theodor Haecker, 29.12.1933.

92 An Thomas Michels, 10.10.1935.

93 Vgl. Adams an Schmitt, 28.1.1935 (Tommissen, Schmittiana III, a.a.O. 121): "Der Vortrag von Peterson selbst in dieser verstümmelten Form erweckt einige Erwartungen." Dem Kontext zufolge bezieht sich Adams dabei auf eine Nachricht der "Germania". Möglicherweise handelte es sich um den Zeitungsbericht von der Heidelberger Tagung des Katholischen Akademikerverbandes ein knappes halbes Jahr zuvor (vgl. Germania Nr. 224, 15.8.1934), in der Petersons Auslegung der ersten Kapitel der Johannes-Apokalypse kurz referiert wurde (vgl. dazu unten S. 864).

94 Vgl. Monotheismus als politisches Problem (Theologische Traktate), 147 Anm. 168. Auf diese Anmerkung wird noch zurückzukommen sein, vgl. unten S. 811 f.

95 Im Nachlaß Schmitts, vgl. Bibl. Nr. 98.

96 Schmitt an A.Schindler, 19.11.1974 (Kopie im Nachlaß Schmitts).

97 Vgl. G.Maschke, Carl Schmitt in Europa. Bemerkungen zur italienischen, spanischen und französischen Nekrologdiskussion, in: Der Staat 25 (1986), 575-599; 587. Das Gespräch fand am 15. April statt und Schmitt berichtet darüber: "Die Unterhaltung mit ihm war ein großes, intellektuelles Vergnügen und bleibt mir in allen Details unvergeßlich" (vgl. Maschke, ebd.).

98 Es existieren im Nachlaß auch noch stenographische Notizen Schmitts über den Ablauf dieser Tage vom 9.4. bis 17.4.1936 in Rom, in denen sowohl Peterson wie Mussolini erwähnt werden. Leider sind diese Notizen im Detail kaum entzifferbar, vgl. zu diesen Schwierigkeiten mit Schmitts stenographischen Aufzeichnungen auch das Vorwort von E.Freiherr von Medem zum "Glossarium", a.a.O. VI f.

Thomas Michels⁹⁹. Schmitt hat bei dieser Gelegenheit offenbar auch einen Vortrag im italienisch-deutschen Kulturinstitut über den "totalen Staat" gehalten; Karl Löwith hat sich diesen Vortrag angehört¹⁰⁰ und vielleicht auch Peterson¹⁰¹.

Es soll hier zwar nicht behauptet werden, daß Schmitts "Treulosigkeit" nach 1933 das Verhältnis zwischen Peterson und Schmitt auf Dauer überhaupt nicht belastet hätte - die Formel von der "ergebenen Treue" ist aus Petersons Briefschlüssen verschwunden -, doch die freundschaftliche Beziehung scheint durchaus wiederhergestellt gewesen zu sein. Man tauschte gegenseitig Berichte über die eigenen Studien und Publikationen¹⁰² aus, und von Verstimmungen, etwa über den Monotheismus-Traktat, ist mit keinem Wort die Rede¹⁰³. Peterson lobte eine Arbeit des Juristen Günther Krauss, die ihm Schmitt, dessen Lehrer, zugeschickt hatte, und fühlte sich von ihr in seinen eigenen rechtstheologischen Studien bestätigt¹⁰⁴. In der negativen Einschätzung des Völkerbundes herrschte Übereinstimmung zwischen Schmitt und Peterson¹⁰⁵. Ein weiteres Treffen in Ettal wurde vage in Aussicht genommen¹⁰⁶, kam aber vermutlich nicht zustande.

In diesen Monaten war Schmitts Stellung im Dritten Reich bereits schwer gefährdet. Im Zuge einer immer radikaleren ideologischen Gleichschaltung erinnerten sich rivalisierende Fachkollegen der gar nicht nationalsozialistisch, insbesondere auch nicht "völkisch" und judenfeindlich geprägten Vergangenheit Schmitts der Zeit vor 1933¹⁰⁷. In dieselbe Kerbe schlugen nun Veröffentlichungen der Emigranten, von denen Schmitt schon im Mai 1933 öffentlich erklärt hatte, sie seien aus Deutschland "ausgespioniert für alle Zeiten"¹⁰⁸. Allen voran stieß Waldemar Gurian die Nationalsozialisten ab 1934 zunächst in der Schweizerischen Rundschau - in der auch Peterson publizierte -, dann in den von ihm und Otto Knab gegründeten "Deutschen Briefen" unablässig auf Schmitts katholische Vergangenheit, seine ehemals guten Beziehungen zu jüdischen Gelehrten, seine einstige Ablehnung der Nationalsozialisten und seine früheren staatsrechtlichen Optionen, kurz gesagt also auf den Opportunismus ihres jetzigen Parteigängers¹⁰⁹. Im Sommer 1936

⁹⁹ Brief vom 6.9.1936.

¹⁰⁰ Vgl. Löwith, *Leben in Deutschland*, a.a.O. 86 (sowie zu diesen Vorträgen am italienisch-deutschen Institut insgesamt auch 84).

¹⁰¹ Dazu würde eine 1936/37 von Schmitt veröffentlichte Reminiszenz an ein Gespräch mit Peterson über die "totalen Begriffe der Neuzeit" passen, vgl. unten S. 740.

¹⁰² Peterson erbat sich z.B. Schmitts Arbeit über "Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens" (an Schmitt, 15.6.1936) und erhielt sie auch (Schmitt an Peterson, 13.6.1936). Er schickte auch eigene Arbeiten an Schmitt.

¹⁰³ Das Exemplar des Monotheismus-Traktats in Schmitts Nachlaß (mit vielen Spuren von Schmitts Lektüre) hat ihm - wie die Widmung zeigt - jemand anderer, nicht Peterson, zugeschickt. Am 13. Juni 1936 hat Schmitt an Peterson geschrieben: "Mit der gleichen Drucksache habe ich Ihnen auch Ihren Aufsatz zurückgeschickt, der hoffentlich auch angekommen ist." - Damit könnte vielleicht der Monotheismus-Traktat gemeint gewesen sein, den dann wohl Peterson Schmitt hatte leihweise zukommen lassen.

¹⁰⁴ Vgl. Peterson an Schmitt, 25.5.1936. Es handelte sich dabei vermutlich um Krauss' Arbeit: *Der Rechtsbegriff des Rechts. Eine Untersuchung des positivistischen Rechtsbegriffs im besonderen Hinblick auf das rechtswissenschaftliche Denken Rudolph Sohms*, Hamburg 1936.

¹⁰⁵ Peterson bedankte sich am 15.7.1936 bei Schmitt für die Zusendung seines Völkerbund-Artikels - vermutlich handelte es sich um den Text "Die siebente Wandlung des Genfer Völkerbundes" (in: *Schmitt, Positionen und Begriffe*, a.a.O. 210-213) - und äußerte Erleichterung darüber, daß der Völkerbund mittlerweile "lahm gelegt" worden sei.

¹⁰⁶ Peterson an Schmitt, 15.7.1936. Schmitt an Peterson, 20.7.1936. Peterson hielt sich im Juli/August dieses Jahres vier Wochen in Ettal zu Studienzwecken und eine Woche in München auf, vgl. auch an Thomas Michels, 6.9.1936.

¹⁰⁷ Vgl. zum ersten öffentlichen Angriff auf Schmitt von seiten des Münchener Juristen Otto Koellreuter im Februar 1934, *Bendersky*, Schmitt, a.a.O. 222 f.

¹⁰⁸ Vgl. *Rüthers*, Schmitt, a.a.O. 70.

¹⁰⁹ vgl. dazu *Bendersky*, Schmitt, a.a.O. 223 ff; *Quaritsch*, *Positionen und Begriffe*, 110.

schützte Schmitt auch die Protektion Hermann Görings und Hans Franks nicht mehr davor, daß sich die SS seines Falles annahm, der Sicherheitsdienst gegen ihn zu ermitteln und ihn zu überwachen begann¹¹⁰. Schmitts nun auf die Spitze getriebenes Mittun in der Judenhetze, durch das er seine rassenideologische Linientreue unter Beweis zu stellen trachtete¹¹¹, konnten seine zuletzt noch durch die Angriffe des SS-Organs "Schwarzes Korps" weiter ins Wanken geratene Stellung nicht mehr festigen. Mitte Dezember 1936 zog er sich von seiner Führungsposition im Hochschullehrerkreis und von seiner Herausgebertätigkeit bei der "Deutschen Juristenzeitung" zurück¹¹².

Peterson traf Schmitt noch einmal "vor seinem politischen Sturz"¹¹³. Dieses Treffen hat wahrscheinlich in Berlin stattgefunden, war doch die Reichshauptstadt eine der Stationen der Vortragsreise, die Peterson von Anfang Oktober bis Ende November 1936 von Löwen über Köln bis nach Leipzig führte¹¹⁴. Von Schmitts politischem Rückzug hat Peterson dann bald erfahren und kommentierte: "Er [Schmitt] wird sich wohl nicht mehr lange halten können, denn er ist einer der am meisten gehassten Männer in Deutschland. Armer Schmitt, ich kenne ihn ja zu gut, um nicht den Schicksalszwang in dem allen zu spüren."¹¹⁵ Leider kann man diesen Äußerungen nicht entnehmen, welcher Art dieser "Schicksalszwang" nach Ansicht Petersons gewesen ist: ob er in einer Charakterschwäche (Opportunismus/Ehrgeiz), in bestimmten Denkweisen (z.B. Dezinismus) oder in einer Verblendung gegenüber dem wahren Gesicht des nationalsozialistischen Regimes (Schmitt machte sich lange Zeit Illusionen über die Möglichkeit, die nationalsozialistische Bewegung staatsrechtlich in den Griff zu bekommen) begründet lag. Verglichen mit der unversöhnlichen Feindschaft und der Verachtung, die ehemalige Freunde und Bekannte wie Waldemar Gurian oder Götz Briefs Schmitt gegenüber entwickelten, war Petersons Haltung gegenüber dem Abtrünnigen eher von milder Trauer geprägt, so wenig er in der Sache die Kollaboration mit dem Regime jemals gutgeheißen hat. Wahrscheinlich hat er den "entmachteten" Schmitt auch erneut zu sich eingeladen, denn Schmitt hoffte zum Jahresende 1936, daß "unter den Unberechenbarkeiten der kommenden Jahre" vielleicht auch einmal schöne Ereignisse, wie ein weiterer Besuch bei Peterson in Rom, sein könnten¹¹⁶.

1938 bat Schmitt Peterson brieflich um Auskünfte über eine alte Leviathan-Darstellung in Rom, denn er habe die Absicht, sich (sic!) zum 50.Geburtstag ein Buch über den Leviathan zu schreiben¹¹⁷. Peterson hat daraufhin offensichtlich einige Informationen über Leviathan-Vorstellungen bei den Mandäern, Opicinius de Canistris und in verschiedenen Apokryphen geliefert¹¹⁸. Er las Schmitts Buch nach Erscheinen dann "sofort", war aber nicht nur in manchen historischen Einzelheiten, sondern auch mit dem zentralen Gedanken des Buches, daß nämlich Hobbes' Symbol des Leviathan staats-theoretisch zu inter-

110 Vgl. *Bendersky*, ebd. 232 ff.

111 Vgl. *Rüthers*, Rechtsbegriffe, a.a.O. 72 ff; *Bendersky*, Schmitt, a.a.O. 235 f; *Quaritsch*, Positionen und Begriffe, 98, sieht in Schmitts antijüdischem Engagement "Konvertiten-Bekanntnisse".

112 *Bendersky*, ebd. 239; *Rüthers*, ebd. 80.

113 Peterson an Thomas Michels, 42.2.1937.

114 Vgl. Peterson an Thomas Michels, 6.9.1936.

115 Peterson an Thomas Michels, 21.12.1936.

116 Vgl. Schmitt an Peterson, 28.12.1936.

117 Vgl. Schmitt an Peterson, 24.4.1938. Vgl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes - Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938; neu herausgegeben von G.Maschke, Köln-Lövenich 1982.

118 Schmitt bedankt sich dafür im "Leviathan", a.a.O. (Ausgabe 1982), 14.

pretieren sei, nicht einverstanden¹¹⁹. Insbesondere mißfiel ihm Schmitts Kritik an den "indirekten Gewalten", zu denen auch die Kirchen zählen¹²⁰: "die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat"¹²¹. Das ist die deutlichste direkte Kritik Petersons an den Anschauungen Schmitts, die mir bislang bekannt ist.

Über die Kriegsjahre scheint der Kontakt erneut abgebrochen zu sein. Peterson interessierte sich aber lebhaft für das Schicksal Schmitts, zumal er häufig dessen "italienischen Verehrern" begegnete; ihn quälte zuweilen "das Verlangen, an das Vergangene wieder anzuknüpfen"¹²². In Sorge um die Zukunft Schmitts und seiner Frau bot er 1947 sogar finanzielle Hilfe an; er dachte dabei an seine Pension, die ihm selbst im Ausland seit Jahren nicht mehr ausgezahlt worden waren und die sich darum in der Bonner Universitätskasse ansammelte¹²³. In den Jahren 1948 und 1949 schrieb Peterson an Schmitt wieder im gewohnt vertrauten Ton von familiären, religiösen und theologischen Dingen und hoffte auf ein Wiedersehen in Deutschland¹²⁴. Wie viele andere, so erhielt auch er von Schmitt einen Abzug des Typoskripts "Ex captivitate salvus" (Sommer 1946)¹²⁵ mit handschriftlicher Widmung. Schmitt hat in seinem Tagebuch "Glossarium" von 1947-1951 Peterson insgesamt dreimal - und zwar durchaus positiv - erwähnt¹²⁶.

119 Peterson benutzte für diese Kritik vom 13.8.1938 eine Postkarte: "Die Ausführungen über das Verspeisen des Leviathan bei Juden schienen mir irrig zu sein. Grade die Frage nach dem koscheren Fleisch hört beim Leviathan auf und Leviathan = koscheres Heidenfleisch scheint mir unbelegt zu sein [vgl. Leviathan, S. 18]. Der von Ihnen beifällig zitierte Ladner ist Jude [vgl. ebd. 83]. Hobbes muss die Gleichung: Leviathan = Staat bei seinen kirchlichen Gegnern vorgefunden haben, die Apoc. 13 in dem Sinne interpretierten, dass das Tier = Reich des Antichristen ist [vgl. dazu Leviathan, 12 f.]. Mit der Staatstheorie scheint mir der Leviathan nichts zu tun zu haben. Die Staatslehre müsste beim 'grossen Menschen' und beim 'alter deus' einsetzen. Das sind doch Begriffe aus der Platonischen Kosmologie, die nicht beweisen, dass Hobbes den Staat zum Gott machen musste (p. 49), sondern nur die Fragwürdigkeit des 'Monotheismus' zeigen. Die typisch jüdenchristliche 'Aufspaltung der politischen Einheit' (p. 21), scheint mir auf ein Wort Jesu zurückzugehen und die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat." Nachweise der Seitenzahlen in eckigen Klammern von mir, in runden Klammern von Peterson.

120 Schmitt meinte - übrigens nicht erst 1938 -, daß die "indirekten Gewalten" wie "Kirche und Interessenorganisationen", "politische Parteien, Gewerkschaften, soziale Verbände, mit einem Wort (...) 'Mächte der Gesellschaft'" (Leviathan, a.a.O. 116), eben "indirekt" und damit ohne eigentliche Verantwortung politischen Handelns ihre Interessen durchsetzen und damit den Staat auflösen (vgl. ebd. 117, 127). Vgl. dazu näher unten S. 755 f, 826.

121 Peterson an Schmitt, 13.7.1938.

122 Vgl. Peterson an Werner Becker, Gründonnerstag 1944. Peterson fragt in diesem Brief gleich zweimal nach dem Verbleib Schmitts. Da sich dieser Brief in Schmitts Nachlaß befindet, hat ihn Werner Becker wohl an Schmitt weitergesandt.

123 Vgl. Brief an Duka Schmitt vom 22.6.1947.

124 Vgl. Peterson an Schmitt, 29.6.1948 und 25.7.1949. Im letztgenannten Brief vom 25.7.1949 geht Peterson kurz auf die offenbar von Schmitt angesprochene Frage über die Art des Prozesses Jesu ein und berichtet von den eigenen Forschungen zu Apg 13,1 (vgl. dazu oben S. 632). Vgl. dazu auch Schmitts Bemerkungen zur Kreuzigung Christus als einem Vorgang außerhalb des Rechts ("hors la loi") vom 2.12.1948 (Glossarium, a.a.O. 208), die er am 3.12.48 an Hans Barion und am 21.12.1948 an Peterson geschickt hat.

125 So der originale Titel auf dem Typoskript, 1950 erschienen unter dem Titel "Ex captivitate salus - Erfahrungen der Zeit 1945/47". Eine Sammlung von sechs Aufsätzen und einem Gedicht. Peterson bekam das Typoskript aber offenbar erst ziemlich spät, da er Schmitt am 25.7.1949 schrieb, er habe diesen Aufsatz "Ex captivitate salus" nicht erhalten.

126 Vgl. Glossarium, 127 (13.4.1948): Schmitt trägt Ernst Jünger auf, in Rom Peterson Grüße zu bestellen. 140 (27.4.1948): Schmitt bezieht sich in positiver Weise auf Petersons Darlegungen zu "den Kleidern" (gemeint ist vermutlich die "Theologie der Kleidung"; in deutscher Version 1947 in "Wort und Wahrheit" erschienen, vgl. Bibl. Nr. 167); schließlich am 2.12.1948 den schon erwähnten Vermerk über einen Brief an Peterson über den Prozeß Jesu (vgl. Anm. 121). In Schmitts Nachlaß finden sich übrigens auch zwei Photographien von Peterson, die eine vom 29.5.1927, die zweite - zusammen mit Frau Matilde Peterson und einer der Töchter im Erstkommunionkleid - noch vom 30.7.1949. In Petersons Nachlaß sind zwei Photographien von Frau Schmitt vom August 1927 (zusammen mit Jeanne Linn, vgl. zur Person *Tommi-*

1950 oder 1951 ging aber dann die Beziehung aus bisher unbekannten Gründen - vielleicht im Zusammenhang von Petersons Deutschlandreise 1951? - zu Ende¹²⁷.

Obwohl Peterson zumindest in den bislang bekannten Briefen Schmitt niemals moralische Vorhaltungen über die Begebenheiten zwischen 1933 und 1936 gemacht hat und sich - sieht man einmal von der Frage nach dem Monotheismus-Traktat ab - auch nicht öffentlich an Verurteilungen Schmitts und seiner Ansichten beteiligte¹²⁸, hat sich Schmitts Einstellung zu Peterson dennoch in sehr ambivalenter Weise entwickelt. Man sieht das deutlich an bestimmten Randbemerkungen, die Schmitt in den Schriften Petersons angebracht hat. Es genügte ihm nicht, daß Peterson nicht gegen ihn zu Felde zog - er vermißte in Petersons Schriften *positive* Bezugnahmen auf die eigene Person und die eigenen Werke¹²⁹. Er hatte wohl das Gefühl, daß Peterson ihm gegenüber eine moralische Überlegenheit ausspielte, und dieser Eindruck dürfte sich noch verstärkt haben in dem Maße, als der Monotheismus-Traktat im Sinne einer Kampfschrift gegen Petersons "damaligen juristischen Kollegen Carl Schmitt, den geistigen Vater des Begriffes 'Politische Theologie' und vieler durch ihn verführter Intellektueller katholischer, protestantischer und atheistischer Provenienz" (Schlier) aufgefaßt und gelobt wurde¹³⁰.

Schmitt hat die Beobachtung, daß Peterson ihn (angeblich) "niemals öffentlich zitiert" habe, während er selbst Peterson "von Anfang an mit lebhafter Anerkennung öffentlich genannt habe", rückblickend folgendermaßen gedeutet: "Das Phänomen erklärt sich aus der krankhaften Furcht Petersons vor unangenehmen persönlichen Kollisionen oder Nachteilen, und speziell vor dem im evangelischen Lager herrschenden 'anti-römischen Affekt', verstärkt und kompliziert durch *meine* Situation bei den Katholiken, insbesondere seit meiner standesamtlichen Trauung in Bonn (8. Februar 1926), bei der Peterson mein Trauzeuge war."¹³¹ Für Petersons evangelische Zeit mag diese Erklärung hingehen: Peterson war in der Tat sehr besorgt, daß man seine Kritik am Protestantismus voreilig mit pro-katholischen Neigungen identifizierte¹³²; er hat Schmitts Namen m.W. auch nie in seinen schriftlich erhaltenen Vorlesungen genannt. Falls hier "Furcht" im Spiel war, hat sie ihn allerdings nicht von Zitaten z.B. Thomas' von Aquin oder Theodor

sen, Schmittiana III, a.a.O. 59 Anm. 23) und eine Photographie von Carl Schmitt zusammen mit seiner Frau von ca. 1934 (so Petersons Vermerk auf der Rückseite) erhalten (im Besitz der Familie Peterson).

127 Einer Notiz Schmitts zufolge war der letzte Brief Petersons an ihn ein Kondolenzschreiben zum Tode von Frau Duska Schmitt 1950 (es gelang noch nicht, diesen Brief im Nachlaß Schmitts zu finden). Allerdings findet sich unter Schmitts Unterlagen auch noch der 1951 erschienene Aufsatz Petersons über das "Problem des Nationalismus im alten Christentum" (vgl. Bibl. Nr. 280) mit der handschriftlichen Widmung eines "herzlichen Grußes". Schmitt hat in diesem Text übrigens viel unterstrichen.

128 Vgl. zum Problem des Umgangs mit Carl Schmitt in Forschung und Presse jetzt V. Holzhauser, Konsens und Konflikt. Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt, Berlin 1990, 259 ff.

129 In den "Marginalien zur Theologie" hat Schmitt zu jener Stelle in Petersons Geburtstagsbrief an Hegner, in der es heißt, Hegner habe durch Haecker von Peterson gehört (vgl. 85), vermerkt: "hier verschweigt er meinen Namen". Zu Petersons Erwähnung der Bücher, die im Verlag Hegner erschienen sind (vgl. ebd.), fügt Schmitt hinzu: "z.B. Römischer Katholizismus 1923!" Es ist in der Tat auffällig, daß Peterson in diesem Brief zwar Haecker und Däubler erwähnt, nicht aber Carl Schmitt.

130 Hier sind Schmitts Randnotizen zum Peterson-Nachruf Schliers, aus dem dieses Zitat stammt (vgl. Schlier, Peterson, a.a.O. 267), vielsagend. Diesem Nachruf steht im Hochland-Heft ein Artikel Henri Perrins mit dem Titel "Das schlechte Gewissen der anderen" voran. Zum Titel des Peterson-Nachrufes vermerkt Schmitt: "Gegenbeispiel: Erik Peterson, oder: wie lebt man gut vom schlechten Gewissen der Anderen?" Zur Weißglut hat Schmitt dann die harsche Kritik E. Kafkas an "Politische Theologie II" (Berlin 1970) im "Hochland" 63 (1971), 475-483, mit dem Titel "Wer erledigt wen?" gebracht. Schmitt fand - wie die Randnotizen zeigen -, daß das "alte 'Hochland'" mit dem letzten Atemzug noch schnell in Richtung C.S. gespußt hatte", bevor es dem "Neuen Hochland" (laut Schmitt: "Tiefland") wich.

131 Schmitt an A. Schindler, 19.11.1974 (Durchschlag im Schmitt-Nachlaß).

132 Vgl. dazu oben S. 213, 224, unten S. 830 ff.

Haeckers abgehalten¹³³. Daß Peterson aber Schmitt wegen dessen kirchlich nicht anerkannter zweiter Ehe in seinen Schriften aus katholischer Zeit nicht genannt haben soll, darf bezweifelt werden. Zum einen *hat* Peterson nach seiner Konversion Schmitt ja öffentlich mit Anerkennung zitiert¹³⁴, zum anderen war er zwar in der Tat von Schmitts mißlicher persönlicher Lage bedrückt, hatte aber keine Scheu, sich in Rom bei der ersten sich bietenden Gelegenheit, nämlich seiner Konversion, für Schmitt einzusetzen¹³⁵. Zumindest im Alter hat Peterson dann auch keine Rücksicht darauf genommen, ob er sich mit irgendwelchen kritischen Äußerungen im Vatikan unbeliebt machte - keine Spur von "krankhafter Furcht"!¹³⁶ Aber richtig ist, daß Peterson besonders in seinen Schriften bis 1937 Schmitt hätte häufiger zitieren können, da er ihm in der Tat manche Sichtweise verdankt haben dürfte. Sein Schweigen hatte aber kaum mit Schmitts Ehesache, sondern vermutlich damit zu tun, daß sich Schmitt durch sein Verhalten im Dritten Reich kompromittiert hatte, und kann durchaus auch als Akt der Schonung verstanden werden. Es wäre Peterson gewiß nicht schwer gefallen, aus seiner Kenntnis Schmitts heraus der öffentlichen Polemik z.B. Waldemar Gurians noch etliche Einzelheiten hinzuzufügen, wenn er dies gewollt hätte.

b) Recht und Politik bei Peterson im Licht der Theorien Schmitts

i) Vorbemerkung zum Traktat "Der Monotheismus als politisches Problem"

Die Untersuchungen und Interpretationen des Verhältnisses zwischen Erik Peterson und Carl Schmitt der letzten Jahrzehnte haben sich auf Petersons Traktat über den "Monotheismus als politisches Problem" (1935) und die Frage nach der "politischen Theologie" konzentriert. Es handelt sich dabei um ein weitverzweigtes Themenfeld. Petersons Monotheismus-Traktat ist größtenteils eine historische Arbeit, in der wiederum zwei thematisch verschiedene Aufsätze ineinandergearbeitet wurden: Zum einen handelt es sich um die Studie "Göttliche Monarchie" (1931), in der es um den Versuch in Antike und altchristlicher Zeit geht, "den sogenannten Monotheismus mit staatsrechtlichen Begriffen zu begründen"¹³⁷; zum anderen um den Aufsatz über "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums" (1933), in dem die altchristliche Geschichtstheologie in Blick kommt, insofern diese bei Theologen wie Eusebius und Orosius auf eine Deutung der Augustus-Herrschaft (bzw. der Herrschaft Konstantins) und des Imperium Romanum als

133 Vgl. dazu oben S. 110 (Haecker), 656 (Thomas).

134 Nämlich gleich in der ersten Zeile des Aufsatzes "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums" (Juli 1933, vgl. Bibl.Nr. 76), 289.

135 Am 24.12.1930 (dem Tag nach seiner Konversion) schrieb Peterson an Schmitt, er habe dem Pönitentiar von St.Peter, der ihm Konvertiten-Unterricht gegeben habe, von Schmitts Schwierigkeiten berichtet (ohne Namen zu nennen), und dieser habe ihm geraten, den Freund dazu zu bewegen, seine Akte zur Übersetzung und Begutachtung nach Rom zu schicken, damit sie dann bei Aussicht auf Erfolg der Rota Romana vorgelegt werden könne. Peterson fügte dann in einer gewissen Naivität hinzu: "Ich habe mir ausgedacht, wenn der Papst mich in nächster Zeit empfängt und dann etwa fragt, um was für eine Gnade ich ihn bitten wolle, dann will ich ihn darum bitten, daß er Ihre Sache in Ordnung bringt." Schmitt scheint auf diese Vorschläge nicht eingegangen zu sein, vermutlich weil er, mündlichen Berichten zufolge, schon früher die Rota Romana als letzte Instanz angerufen hatte, das Verfahren aber nicht zu Ende führte, da ihm "das Ganze zu dumm gewesen sei" (vgl. *Quaritsch*, Positionen und Begriffe, 32 Anm. 46; 75).

136 Vgl. dazu unten S. 870.

137 So Peterson selbst in einer Postkarte, abgestempelt am 6.8.1931, an Schmitt, in der er zugleich nach Literatur oder eventuellen Arbeiten von Schmitt selbst zum Thema Monotheismus-Monarchie fragte.

Verwirklichung des endzeitlichen Gottesreiches hinauslief. Der erste Aufsatz steht implizit von der Themenstellung her, der zweite ganz explizit in dem von Carl Schmitt wieder neu eröffneten Forschungsbereich der "politischen Theologie", in der es - im weitesten Sinne - um die strukturelle Entsprechung metaphysischer bzw. theologischer und politischer bzw. juristischer Begriffe in den verschiedenen geschichtlichen Epochen geht¹³⁸. Den Monotheismus-Traktat, in dem diese beiden Aufsätze 1935 vereinigt wurden, schließt Peterson im Blick auf die kirchlich-orthodoxe Theologie der Kappadozier und Augustinus' mit der Feststellung, daß "die Lehre von der göttlichen Monarchie (...) am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern" mußte¹³⁹, und folgert, daß damit "grundsätzlich der Bruch mit jeder 'politischen Theologie' vollzogen" sei, "die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht"¹⁴⁰.

Petersons Traktat "Der Monotheismus als politisches Problem" ist oft von anerkannten Gelehrten bis in die jüngste Zeit hoch gelobt worden; vor allem die historischen Parteien dieses Traktats haben seinerzeit anderen Untersuchungen zum Umbruch der konstantinischen Zeit als willkommene Grundlage gedient und werden noch heute in diesbezüglichen Studien oft zitiert¹⁴¹. In neuerer Zeit, vor allem durch die von A.Schindler angeregten Untersuchungen¹⁴², ist die Tragfähigkeit des historischen Teils stark angezweifelt worden. Ausgangspunkt dieser Revision ist freilich die Frage nach der Geltung von Petersons Urteil über die "Erledigung" der politischen Theologie, eine Frage, die in den späten 60er Jahren durch die u.a. zwischen Hans Maier und Johann Baptist Metz sowie Jürgen Moltmann geführte Kontroverse um eine Erneuerung der "politischen

138 Vgl. C.Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1934 [1922¹], 59.

139 Monotheismus als politisches Problem, 104.

140 Ebd. 105.

141 Vgl. z.B. schon seinerzeit die sehr lobende und inhaltlich zustimmende Rezension von H.-C.Puech, in: Recherches philosophiques 1935/36, 493-495. J.Straub, Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaiserum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik I, Darmstadt 1972, vgl. hier Aufsatz über die "Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches" (240-270), rühmt gerade im Hinblick auf die Augustinus-Interpretation Petersons "ebenso schönes wie notwendiges Buch" (258), ebenso im Aufsatz über "Die geschichtliche Stunde des Hl. Augustinus", in: ders., Regeneratio Imperii II, Darmstadt 1986, 80-93; 91. Ebenfalls viele Rekurrenzen auf Petersons fast "unerschöpfliches" Buch in ders., Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta, Bonn 1963 (= Antiquitas, 4. Beiträge zur Historia-Augustus-Forschung, 1), vgl. 177. Vgl. auch die zustimmende Rezeption bei O.Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, Darmstadt 1956², bes. 44 f; G.Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche, in: Verkündigung und Forschung 13 (1968), 3-44; 18 f, lobt Petersons Abhandlung als "großartig" und "noch heute lesenswert". Auch W. Schneemelcher bezog sich verschiedentlich auf Petersons "schöne Abhandlung" (vgl. die Studien "Heilsgeschichte und Imperium" sowie "Das Konstantinische Zeitalter" in: ders., Reden und Aufsätze, Tübingen 1991, 16-31; 26, bzw. 32-50; 48). Trotz einiger kritischer Bemerkungen bezieht sich auch R.Hernegger, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, Olten/Freiburg 1963, oft auf die Vorarbeiten des Monotheismus-Traktats (vgl. zur Kritik 210 f, ansonsten 219, 240, 252 ff); Zustimmung, Modifikationen und Kritik in Einzelfragen an Peterson "pioneer work" mischen sich auch in der detaillierten Studie von P.Beskow, Rex Gloriorum. The Kingship of Christ in the Early Church, Stockholm/Göteborg/Uppsala 1962, vgl. 21, 191, 248 ff, 313 ff, 321. Vgl. weiter auch die vielen Bezüge auf Peterson bei R.A.Markus, Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge/New York etc. 1988 (1970¹), 32 Anm.1, 47 Anm.4 (hier die Angabe weiterer gelehrter Studien, die von Petersons Traktat beeinflusst sind), 50 Anm.3, sowie bei E.Herrmann, Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz, Frankfurt/Bern/Cirencester 1980, bes. 170 ff, 358 f. In neuester Zeit (1991) hat sich z.B. H.G.Kippenberg in seinem Buch über die "Vorderasiatischen Erlösungsreligionen" wiederholt positiv auf den Monotheismus-Traktat und thematisch benachbarte Studien Petersons bezogen, vgl. a.a.O. 301, 308, 325, 334, 347, 130, 379.

142 Vgl. dazu im einzelnen oben S. 11 f, unten S. 779 ff.

Theologie" im Zusammenhang der "Theologie der Hoffnung" bzw. der "Befreiungstheologie" und der "Theologie der Revolution" neue Brisanz gewann¹⁴³. Schließlich meldete sich auch Carl Schmitt in diesem Zusammenhang zu Wort, da "die Verwirrung, die von jener Legende einer 'theologisch-unmöglichen politischen Theologie' ausgeht", inzwischen einen Umfang angenommen habe, "der ein politisches Unheil zu werden droht"¹⁴⁴. In seiner Schrift "Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie"¹⁴⁵ unterzog Schmitt nicht nur Petersons Monotheismus-Traktat der Kritik, sondern versuchte insgesamt, Petersons geistige Entwicklung zwischen 1925 und 1935 so darzustellen, als habe dieser von der Einsicht in die engen Zusammenhänge zwischen Politik bzw. Recht und Theologie schließlich Abstand genommen und dann einer strikten Trennung beider Bereiche das Wort geredet. Die Frage nach der politischen Theologie wird bis heute unvermindert diskutiert, wobei sich von den Themenfeldern Säkularisierung, Postmoderne, Zivilreligion und Fundamentalismus aus immer neue Aspekte eröffnen.

Die Diskussion um die "politische Theologie" kann und soll in dieser eben ange deuteten Fülle von historischen, systematischen und zeitgeschichtlichen Aspekten hier nicht umfassend aufgearbeitet und dargestellt werden. Es werden vielmehr punktuell einige wichtige Berührungspunkte, aber auch Differenzen im Denken Petersons und Schmitts zur Sprache kommen, die dann, zusammen mit einigen Überlegungen zur Stoßrichtung des Monotheismus-Traktats, die Einstellung Petersons zur politischen Bedeutung der Theologie etwas verdeutlichen sollen. Freilich wird dann zugleich auch deutlich werden, daß die Wiederaufnahme einer "politischen Theologie" in neuer Form bei den Theologen auch auf der kritischen Vorarbeit Petersons beruht und daß dessen historische Forschungen und theologische Reflexionen zu diesem Thema durchaus von bleibendem systematischen Wert sind.

ii) Zum Austausch zwischen Schmitt und Peterson

Über seine Dissertations- und Habilitationsschrift "Heis Theos", die sich mit der Gattung der Akklamation in Antike und frühem Christentum beschäftigt, war Peterson in jenen Forschungsbereich vorgestoßen, in dem sich Religionsgeschichte und politische Ge-

143 Vgl. dazu F.Scholz, Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 170-202 (dort auch weitere Literatur zum Thema "politische Theologie"). Auf der Wiesbadener Peterson-Tagung im Juni 1990 hat auch Hans Maier einige Stationen der damaligen Diskussion nochmals unter dem Titel "Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie" dargestellt und bewertet; vgl. die Veröffentlichung dieses Beitrags 1991 in der "Zeitschrift für Politik", a.a.O. bes. 41 ff. Vgl. zur damaligen Diskussion die Sammelbände von W.-D.Marsch (Hg.), Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann, München 1967 und H.Peukert, Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/München 1969. Als Überblick über die Diskussion in Deutschland vgl. C.Ruini, Il Vangelo nella nostra storia. Chiesa cultura e società in Italia, Rom 1989 (175 ff; hier ist u.a. ein Aufsatz von 1980 zum Thema "La nuova 'teologia politica' tedesca" aufgenommen; Hinweis auf Peterson 226). Instrukтив zur systematischen Durchdringung ist die ausführliche Studie von G.Bauer, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J.B.Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen, Mainz 1976.

144 Schmitt an A.Schindler, 19.11.1974.

145 Berlin 1970. Vgl. dazu außer den Untersuchungen in der Publikation von A.Schindler, Monotheismus als politisches Problem? (1978), a.a.O. vor allem die bei J.Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983 (= Religionstheorie und politische Theologie, 1), gesammelten Aufsätze. Für diesen Band haben auch A.Schindler und F.Scholz ihre Ergebnisse nochmals formuliert (vgl. "Die Theologie Carl Schmitts", ebd. 153-173).

schichte bzw. Rechtsgeschichte überschneiden. Für Schmitt war die Bekanntschaft mit Peterson darum von besonderem Interesse, und er hat dessen Forschungsergebnissen über die Akklamation sofort in seinen eigenen Arbeiten Raum gegeben. Schon im Dezember 1925 habe er in diesem Zusammenhang Petersons Namen in einem vor "prominenter Hörschaft" gehaltenen Vortrag "mit lebhafter Anerkennung genannt", berichtet Schmitt¹⁴⁶; in der Tat lobt er in der aus diesem Vortrag hervorgegangenen Schrift zu "Volksentscheid und Volksbegehren" Petersons "grundlegende, in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung weit über den Rahmen ihres Sonderfachs hinausgehende Untersuchung" über die Akklamation¹⁴⁷. Petersons Erkenntnis, daß sich von den Akklamationen einer Menge auf ihre Rechtsfähigkeit schließen läßt, war für Schmitt damals offensichtlich wichtig, um das Volk als politische Person bestimmen zu können¹⁴⁸. In der zweiten Auflage seines Werkes zur "Politischen Romantik"¹⁴⁹ zitierte Schmitt aus dem "außerordentlich klaren" Aufsatz Petersons zur Theorie der Mystik. Diese Verweise sind Anzeichen dafür, daß der gelehrte Peterson für Schmitt eine Fundgrube von Informationen und Anregungen war, wie auch die Anfragen zu Spezialthemen in den - nicht sehr zahlreichen - erhaltenen Briefen und Karten Schmitts an Peterson erkennen lassen. Im Vorfeld seiner Leviathan-Studien referierte Schmitt einmal die "von E. Peterson geäußerte Ansicht (...), nach der die 'totalen' Begriffe der Neuzeit (...) als Mythen gemeint sind"¹⁵⁰. Es sind gelegentlich Vermutungen geäußert worden, welche Anregungen Schmitt von Peterson noch bekommen haben könnte. Karlfried Gründer meinte, Schmitt hätte vielleicht den griechischen Begriff des *katechon* - des "Aufhalters" - von Peterson¹⁵¹. Günter Maschke sieht einen Einfluß u.a. Petersons in Schmitts "klassischem katholischem Antijudaismus" wirksam¹⁵². Es wurde bereits gezeigt, daß Peterson z.B. auch von Karl Löwith eines "christlichen Antisemitismus" bezichtigt wurde, wobei man sich auf einige negative Charakterisierungen der Juden durch Peterson berufen kann. Diese Passagen haben

146 An Schindler, 19.11.1974.

147 C. Schmitt, Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie", Berlin/Leipzig 1927 (= Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, 2), 34. Diese anhand von Petersons Habilitationsschrift gewonnenen Einsichten finden sich dann - ohne Herkunftsangabe - auch in Schmitts Verfassungslehre, Berlin 1928 [1970⁵], vgl. 83 f, 243 f, 246 f; ohne Akklamationen, meint Schmitt, gebe es keinen Staat (vgl. 277).

148 Vgl. dazu A. Adam, Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933, Weinheim 1992, 81 f.

149 1925, 165. Diese namentlichen Verweise auf Peterson in den Schriften Schmitts hat zuerst Martin Löwenstein in einer theologischen Diplomarbeit (an der Hochschule St. Georgen/Frankfurt) zum Verhältnis zwischen Peterson und Schmitt zusammengetragen und mir freundlicherweise die entsprechenden Seiten zur Verfügung gestellt.

150 Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 30 (1936/37), 622-632; 631. Zu der Bezugnahme auf Peterson im Leviathan-Buch selbst vgl. oben S. 734.

151 Vgl. Quaritsch (Hg.), Complexio oppositorum, a.a.O. 230. Wie zentral dieser Begriff aus 2 Thess 2,6 f für Schmitt war, wird nun auch aus seinem "Glossarium" deutlich, in dem er geradezu seinen "Glauben" an den *katechon* bekennt, dessen Platz niemals unbesetzt gewesen sei, da es uns andernfalls gar nicht mehr gebe (vgl. 19.12.47, 63; vgl. auch 11.1.48, 80; ferner, im Blick auf die Legitimation des mittelalterlichen christlichen Kaiserreichs als *katechon* 25.5.48, 153; 16.6.48, 165; 1.10.49, 273; einmal bezeichnet Schmitt sogar die katholische Kirche als *katechon*, vgl. 4.7.49, 253). Schmitt hat in Politische Theologie II im Blick auf Petersons Kirchentraktat, demzufolge die Juden mit ihrem Unglauben die Wiederkunft Christi aufhalten, behauptet, Peterson, der Gelehrte und Philologe, habe im *katechon* von 2 Thess 2,6 den Unglauben der Juden gesehen (81, 61 Anm.8). Es wurde schon in einem kleinen Exkurs darauf hingewiesen, daß diese Ansicht im Blick auf Peterson eine gewisse Berechtigung hat, allerdings im Blick auf die Exegese von 2 Thess 2,6 f schwierig ist, vgl. oben S. 489, aber auch unten S. 774.

152 Vgl. Nachwort zu Schmitt, Leviathan, a.a.O. 209.

Schmitts besonderes Interesse gefunden¹⁵³. Insgesamt ging es Peterson in seiner Theologie des Judentums aber darum, die politische Verfolgung der Juden als ganz sinnlos zu erklären, weil die Juden als auserwähltes Volk in Gottes Heilsplan und damit auch in die Kirche ("Kirche aus Juden und Heiden") unlösbar hineingehören und es ohne ihre Bekehrung auch nicht zur Wiederkunft des Menschensohnes kommen werde¹⁵⁴. Über diese Würdigung der Juden hat sich Schmitt einmal brieflich mokiert¹⁵⁵. Im übrigen fand die Schrift "Die Kirche aus Juden und Heiden" - auch in ihrer politischen Brisanz - Schmitts besonderes Interesse¹⁵⁶.

Weitaus häufiger und deutlicher als die Spuren Petersons in den Werken Schmitts sind nun aber umgekehrt die Einflüsse Schmitts auf die Gedankengänge Petersons. Wir sahen, daß Peterson die Gespräche mit Schmitt so sehr schätzte, daß er mehrfach ernsthaft erwog, sich in der Auswahl seiner Wirkungsorte an Schmitts jeweiligem Aufenthalt zu orientieren. "Sie wissen, wie gerne ich in Ihrer Gesellschaft bin und wieviel ich aus den Gesprächen mit Ihnen lerne", schrieb er in diesem Zusammenhang einmal an Schmitt¹⁵⁷. Ein solches Eingeständnis hat Peterson bezeichnenderweise Karl Barth gegenüber m.W. nie abgegeben. Die Bekanntschaft mit Schmitt scheint Petersons Interesse an rechtlichen Fragen zwar nicht geweckt, aber doch stark gefördert zu haben. So stammen eine Reihe von Entdeckungen über die "juristische Grundlage" liturgischer Vollzüge, die Peterson noch schnell "in das Buch *Heis Theos* hineingepackt" hat¹⁵⁸, erst aus der Zeit der persönlichen Bekanntschaft mit Schmitt, und Peterson berichtete diesem auch gleich, was er hier alles "Schönes gefunden" habe¹⁵⁹. Einige Zeit später erzählte Peterson von seinen Studien zum "staatsrechtlichen Gebrauch" der *apanthesis tou kyriou* (Begegnung/Einholung des Kyrios), der sich in 1 Thess 4,14 spiegle¹⁶⁰. In den 30er Jahren knüpft er dann, wie ge-

153 So hat Schmitt in Petersons Aufsatz "Der Märtyrer und die Kirche" (1937) die jeweils in exegetischem Zusammenhang stehenden Sätze angestrichen "Die Wölfe haben wir zunächst unter den Juden zu suchen" (vgl. Theologische Traktate, 170) und "Die Juden werden als Verfolger der Kirche von Jesus zuerst genannt" (ebd. 177).

154 Vgl. dazu oben Exkurs 19.

155 Vgl. an Peterson, 20.7.1936: "Im Sermon IV von Innozenz III (Migne t.217 p. 329) fand ich die Stelle: de latere primi Adae dormientis formata est Eva; de latere secundi Adae morientis formata est Ecclesia. Das ist es. Wenn Sie die Juden mit in die Kirche nehmen, können Sie auch die Synagoge mit in den Begriff des Paradieses nehmen."

156 Das zeigen die Anstreichungen in Schmitts Exemplar dieser Schrift (übrigens hat sie keine Widmung von Peterson). Schmitt unterstrich schon das Datum des Vorworts (1. Februar 1933; an diesem Tag wurde der Reichstag aufgelöst) und des kirchlichen Imprimatur (21. März 1933, der Tag der feierlichen Eröffnung des neugewählten Reichstages). An den Rand von Petersons Feststellung, die Möglichkeit einer Verwilderung der vom Glauben abgefallenen Heiden erfahre in der Gegenwart eine "furchtbare Bestätigung", schreibt Schmitt: "1933!" Schmitt fühlte sich zudem bei etlichen Formulierungen Petersons an Léon Bloy erinnert (vgl. dazu oben S. 548), und wann immer Peterson von "Jesus Christus, dem Messias" spricht, vermerkt Schmitt am Rand: "Hobbes: that Jesus is the Christ", vgl. dazu Schmitt, *Leviathan*, a.a.O. 126; *Maschke*, Nachwort, ebd. 199 (*Jesus is the Christ* war in Hobbes Modellstaat die innenpolitische Friedensformel für die streitenden christlichen Parteien). Vgl. auch Schmitt, *Glossarium*, a.a.O. 243 (23.5.49): "Der wichtigste Satz des Thomas Hobbes bleibt: Jesus is the Christ. Die Kraft eines solchen Satzes wirkt auch dann, wenn er im Begriffssystem des gedanklichen Aufbaus an den Rand, ja scheinbar sogar außerhalb des Begriffskreises geschoben wird."

157 Brief vom 21.12.1932.

158 Vgl. an Schmitt, 17.3.1925.

159 Vgl. ebd.: "Die *eucharistia* der alten Kirche (d.h. sowohl Hymnus wie Meßkanon) hat eine juristische Grundlage. Das *dignum et iustum* resp. *vere dignum et iustum*, das die römische Messe kennt, ist eine von Volk und Priester gesprochene Akklamation, die die rechtliche Gültigkeit der öffentlichen Leistung des Gottesdienstes (*leitourgia*) zum Ausdruck bringt. Ich halte das für sehr wichtig. Es kann kein *opus dei* resp. *leitourgia*, keine öffentliche Gottesverehrung, ohne rechtliche Sanktion geben. Wichtig ist, daß auch die Hymnen (*Te Deum* und *Gloria*) nicht ohne diese Sanktion möglich sind." Vgl. dazu *Heis Theos*, 177 ff.

160 Vgl. an Schmitt, 23.12.1929. Vgl. dazu Bibl. Nr. 55 und 84.

zeigt, mit seinen Studien zur "politischen Theologie" ganz bewußt an Vorgaben Schmitts an¹⁶¹. Es ist also damit zu rechnen, daß die ausgeprägt juristische Interpretation biblischer Begriffe im allgemeinen und die "staatsrechtliche" Interpretation des Kirchenbegriffs im besonderen, die für Petersons theologischen Ansatz in den 20er Jahren kennzeichnend wird, sich zu einem nicht geringen Maße auch Anregungen Schmitts verdankt. Auf einige Spiegelungen Schmittscher Kategorien in Petersons theologischem Denken der damaligen Zeit soll im folgenden hingewiesen werden¹⁶². Freilich ist dabei zu bedenken, daß die Überzeugungskraft, die offensichtlich manche Gedankengänge Schmitts auf Peterson ausübten, auch dadurch zu erklären ist, daß er eine dafür günstige, nicht zuletzt durch Kierkegaard geprägte geistige Disposition schon mitbrachte¹⁶³.

iii) Ablehnung von Liberalismus und Ökonomismus

Schmitt und Peterson waren sich zunächst einig in ihrer Ablehnung des Liberalismus, sei es im Bereich der Politik¹⁶⁴ und der Jura, sei es im Bereich der Theologie¹⁶⁵. Die Utopie einer auf der allgemeinen Humanitätsidee errichteten, letztlich aber von den universalen Marktgesetzen und der Technik nivellierten Weltgesellschaft - aufgelöst in einer "in den allgemeinen Brei einer Güter erzeugenden und Güter verbrauchenden Menschheit" (Peterson)¹⁶⁶ - erschien ihnen als Schreckensbild¹⁶⁷. Sie beklagten das durch den Vormarsch von Ökonomie und Technik bedingte Schwinden von geistigen, nichtfunktionalen Formen, von Unterscheidungsvermögen und von Autoritäten, die zu verbindlichen Scheidungen und Entscheidungen fähig sind. Schmitt schrieb 1922 im Blick auf diese Suspension, daß Donoso Cortés die Bourgeoisie "geradezu als eine 'diskutierende Klasse', una clase discutidora" bezeichnet habe¹⁶⁸. Peterson sah diese Ansicht trefflich in 1 Kor 1,20 belegt, wo im Zusammenhang der durch das Kreuz Christi zuschanden gewordenen Weisheit dieser Welt vom *syzetetes tou aionos toutou*¹⁶⁹ die Rede ist: "ein Disputator dieses Äons - der Ausdruck ist wunderschön, in ihm ist die ganze für das Wesen des Liberalismus z.B. so bedeutsame 'Diskussion' zum Ausdruck gebracht"¹⁷⁰. Peterson

161 Vgl. dazu oben S. 737, unten S. 811 f.

162 Allerdings taucht der Name Schmitts, soweit ich sehe, lediglich einmal in den privaten Notizen zu "Was ist Theologie?" auf.

163 Die große Rolle, die Kierkegaard auch für Carl Schmitt spielte, wird z.B. auch aus den zahlreichen Reflexionen über Kierkegaard bzw. dessen Interpreten im "Glossarium" deutlich, vgl. dazu das dortige Personenregister.

164 Vgl. auch Petersons Einschätzung der politischen Lage am 3.2.1930: "Die politische Lage ist aussichtslos. Die Entente hat politisch über uns gesiegt, indem sie sich des Amerikanischen Wirtschafts-imperialismus und der Nationalliberalen Ideologie von der Einheit des Reiches bediente. Das geeinte Reich ist politisch wehrlos. Nationale Einheit bedeutet nicht politische Macht. Das hat man in Italien erkannt, in Deutschland ist die liberale Ideologie noch zu stark, um das einzusehen."

165 Allerdings ist diese scheinbare Übereinstimmung nicht ganz unproblematisch, vgl. dazu unten S. 828.

166 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 2,9 f, Ms S. 74. Vgl. zu Schmitts Kampf gegen Liberalismus bzw. Ökonomismus auch H. Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart 1988.

167 Vgl. dazu unten S. 808 f.

168 Vgl. Schmitt, Politische Theologie, a.a.O. 75. Vgl. zum Begriff der Diskussion z.B. auch Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie (1926), in: Positionen und Begriffe, a.a.O. 52-66; 55 ff: der Glaube an ein "government by discussion" gehöre in die Gedankenwelt des Liberalismus (59).

169 Einheitsübersetzung: "Wortführer dieser Welt".

170 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, WS 1924/25.

weitete dieses Charakteristikum des Liberalismus nun gleich aus zum Kennzeichen der alten Welt schlechthin: "Zum Charakter *dieses* Äons gehört es, das Leben in ein unendliches Gespräch, in das Gerede nie endender Diskussionen und Disputation zu verwandeln. Diese ganze Art, Diskutieren und Disputieren für den eigentlichen Inhalt des Lebens zu halten, gehört zur Wesensbestimmung des jetzigen, des gegenwärtigen Äons. Darin liegt ausgedrückt, daß es zum Wesen des künftigen Äons nicht gehört, daß man in ihm Diskussion und Disputation für das eigentlich Wesentliche hält."¹⁷¹ Auch Peterson persönlich als Theologe hielt "Diskussion und Disputation" nicht für eigentlich wesentlich, wie sich sowohl im Umgang mit seinen Studenten¹⁷² als auch mit seinen Kollegen zeigte. Karl Barth forderte ihn deshalb immer wieder zum Gespräch auf. Warum Peterson darauf nicht einging, hat er Carl Schmitt im Blick auf die Kontroverse um "Was ist Theologie?" erklärt: "Hat es Sinn über politische Dinge mit Menschen zu diskutieren, die nur ökonomisch zu denken vermögen? Das theologische Argument hat doch nur Sinn, wo Theologie substantiell da ist. Es gibt aber im Protestantismus keine Theologie und keine Kirche mehr, so wenig es in Ihrer Wissenschaft noch Politik und Staat gibt."¹⁷³ Peterson, der Theologe, fühlte sich unter seinen protestantischen Kollegen demnach wie sich Schmitt, der Jurist bzw. der Theoretiker des Politischen, in der seinigen technizistisch denkenden Zunft fühlte¹⁷⁴.

Es ist klar, welche Schrift hinter Petersons Verwandtschaftsgefühlen mit Schmitt steckt: das Büchlein "Römischer Katholizismus und politische Form", das 1925 gerade in zweiter Auflage erschienen war¹⁷⁵. Hier ist zu lesen, daß sich die katholische Kirche, deren "soziologisches Geheimnis" unter anderem in der "Fähigkeit zur juristischen Form" liege¹⁷⁶, mit der heute vorfindlichen ökonomischen Gesellschaft, für die nicht mehr der Thron, sondern das Büro kennzeichnend sei, nicht mehr verbinden bzw. in dieser Gesellschaft nicht mehr, wie noch in der Ständegesellschaft, ein partnerschaftliches Gegenüber finden könne¹⁷⁷.

iv) Repräsentation und Sichtbarkeit der Kirche

Schmitts Schrift "Römischer Katholizismus und politische Form" steht mit Sicherheit - das zeigen besonders klar Petersons Notizen, in den Schmitts Name auch einmal auftaucht - hinter manchen Gedanken von "Was ist Theologie?", vielleicht sogar noch hinter dem Schlußteil des Traktates über "Die Kirche". Das zeigt z.B. Petersons Eintreten für den Standescharakter von Theologie¹⁷⁸ oder die Aussage, daß die Kirche "kein rein

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Vgl. oben S. 222. Vgl. dazu Zeuge der Wahrheit, 176, wo Peterson es ablehnt, daß "die Botschaft Jesu (...) eine bloße Philosophie wäre, über die man zu diskutieren hätte, jahrelang, jahrhundertlang".

¹⁷³ Peterson an Schmitt, 29.12.1925. Wie Peterson auf die Idee kommen konnte, daß Barths "dialektische Theologie" ökonomistisch und mechanistisch sei, wurde bereits angedeutet, vgl. oben S. 643, 654.

¹⁷⁴ Vgl. Glossarium, a.a.O. 17 (22.9.47): "Mein Unglück war, daß die Juristen meiner Zeit zu positivistischen Gesetzeshandhabungstechnikern geworden waren, tief unwissend und ungebildet, bestenfalls Goetheaner und neutralisierte Humanitärs."

¹⁷⁵ Vgl. die Angaben oben S. 729 Anm. 66; ich zitiere aus der Neuauflage Stuttgart 1984.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 31. Darum stellt Schmitt auch eine Verwandtschaft zwischen Katholizismus und Jurisprudenz fest, vgl. ebd. 49 f.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 40 ff.

¹⁷⁸ Vgl. Was ist Theologie?, 21 (vgl. dazu auch oben S. 210); Römischer Katholizismus als politische Form, 33, 40.

spirituelles Gebilde" sei, "in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften"¹⁷⁹. In Übereinstimmung mit Schmitt beklagt Peterson die Anonymität der modernen Häresien, die, so Schmitt, eine "Zurechnung auf konkrete Menschen unmöglich macht"¹⁸⁰. Schließlich sind Peterson wie Schmitt der Ansicht, daß Dostojewski in die Gestalt des Großinquisitors "mit großer Gewalt seinen eigenen, potentiellen Atheismus in die römische Kirche projiziert"¹⁸¹, diese Parabel also nicht unbezogen vom Leser als Artikulation einer wahren christlichen Haltung genommen werden dürfe.

Besonders deutlich wird Petersons Schuldigkeit Schmitt gegenüber aber im Gedanken der Repräsentation, den Schmitt dem der technischen Präzision entgegensetzt¹⁸² und dessen "strenge Durchführung" er als die formale Eigenart des römischen Katholizismus bestimmt¹⁸³. Die Kirche "repräsentiert konsequent 'von oben'"¹⁸⁴, sie "stellt in jedem Augenblick den geschichtlichen Zusammenhang mit der Menschwerdung und dem Kreuzesopfer Christi dar, sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott"¹⁸⁵. Ähnlich heißt es in "Was ist Theologie?", daß die Kirche als Leib Christi den Auferstandenen nach dessen Himmelfahrt zu repräsentieren habe, und diese Repräsentation sei möglich, "weil Christus abwesend und die Kirche - ihrem Wesen nach - sichtbar ist"¹⁸⁶. Der Gedanke der Repräsentation spielte für Peterson besonders in der Interpretation der konstitutiven Bedeutung der "Zwölf" für die Kirche eine zentrale Rolle: "Die *dodeka* sind eine für die Endzeit bestimmte repräsentative Größe, sie repräsentieren in der Tat etwas im Ganzen des eschatologischen Gedankenkreises. Sie sind (...) nicht nur Abbilder von 12 himmlischen Größen (Apostel und Engel gehören nach der Offenbarung Johannis zusammen), sondern sie sind auch echte Repräsentanten und Vertreter Christi (...). Solche Worte in den Evangelien wie dies: wer euch höret, der höret mich usw. weisen ja deutlich auf ein Repräsentationssystem hin."¹⁸⁷ Schmitt behandelte damals den rhetorischen Ausdruck der Repräsentation, "die nichtdiskutierende und nichträsonierende, sondern die, wenn man sie so nennen darf, repräsentative Rede"¹⁸⁸. Ebenso ließ sich Peterson z.B. vom repräsentativen Redestil des 1.Clemensbriefes begeistern¹⁸⁹. Da die zuletzt genannten Belege den Jahren

179 Vgl. Die Kirche, 423; vgl. zur Macht und Herrschaft der katholischen Kirche Schmitt, Römischer Katholizismus, 42, 53 f.

180 Vgl. Schmitt, ebd. 30, zu Peterson vgl. oben S. 598.

181 Römischer Katholizismus, a.a.O. 54; vgl. zu Peterson oben S. 596.

182 Vgl. Römischer Katholizismus, 34.

183 Vgl. ebd. 14.

184 Vgl. ebd. 43. Es ist interessant, daß man auch hier bei Schmitt (vgl. ein zweites Mal ebd. 45: "eine Autorität von oben") jenem für die dialektische Theologie wie auch für Peterson charakteristischen "von oben" begegnet (vgl. dazu oben S. 602 f.). Bei allen Gegensätzen zwischen dem reformierten Schweizer Karl Barth und dem katholischen Deutschen Carl Schmitt wird hier eine gewisse Verwandtschaft des extremen Denkens sichtbar, das sich auch in der bei beiden anzutreffenden Faszination durch Kierkegaard ausdrückt. So wird z.T. auch verständlich, wie Peterson sich gleichzeitig zu Barth und zu Schmitt hingezogen fühlen konnte.

185 Ebd. 32.

186 Vgl. Was ist Theologie?, 31, 43.

187 Vorlesung über altkirchliche Literatur (WS 1923/24), zum 1.Clemensbrief.

188 Römischer Katholizismus, 40.

189 Vgl. die Bemerkungen in der Vorlesung über altkirchliche Literatur (WS 1923/24), die sich an die Behandlung des 1.Clemensbrief anschließen, den Peterson einige Zeit darauf charakterisiert als "ein durchaus von römischer *gravitas* durchzogenes Schreiben, aus dem echte Autorität und echte Herrscherhaftigkeit spricht" (2.Vorlesung Alte Kirchengeschichte, WS 1924/25, Ms S. 102); der 1.Clemensbrief war für Peterson ein Paradebeispiel repräsentativen Stils. Jahrzehnte später (1950), nach eingehender Analyse des Präscriptums dieses Briefes, hat Peterson den Charakter dieses Schreibens aber ganz anders gedeutet, näm-

1923/24 entstammen, kann man annehmen, daß Peterson Schmitts Schrift über den Römischen Katholizismus schon in der ersten Auflage von 1923 zur Kenntnis genommen hatte und davon so beeindruckt war¹⁹⁰, daß z.B. gerade die Gedankenfigur der Repräsentation fortan in verschiedenen Zusammenhängen zu einem wichtigen Instrument seines theologischen Denkens wurde.

Der Begriff der Repräsentation hatte für Schmitt etwas mit der Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zu tun¹⁹¹. Das verdeutlichte er schon 1917 in einem Aufsatz über "Die Sichtbarkeit der Kirche"¹⁹². Sehr wahrscheinlich hatte Peterson auch diesen Aufsatz schon bald nach seinem Erscheinen gelesen¹⁹³. Schmitt schreibt in diesem Aufsatz: "Die Sichtbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichtbarem, der Begriff der sichtbaren Kirche ist selbst etwas Unsichtbares. Wie alle Realität, wenn sie auf Gott gegründet wird, ihre Realität verliert, da Gott zur einzigen, wahren Realität wird, so wird die wahre Sichtbarkeit der Kirche unsichtbar, und es gibt keine unsichtbare Kirche, die nicht sichtbar und keine sichtbare, die nicht unsichtbar wäre."¹⁹⁴ In Petersons 1. Römerbriefvorlesung ist zu Röm 5,12 zu lesen, daß die Kirche "jene Christussphäre [sei], die repräsentativ für Christus selber da ist und zwar nicht in einem unsichtbaren Himmel als eine unsichtbare Größe, denn unsichtbar ist ja grade der zum Himmel gefahrene Christus, das Haupt".

Schmitt sieht in seinem Aufsatz von 1917 die Sichtbarkeit und Leibhaftigkeit der Kirche in der Inkarnation des göttlichen Wortes, also in einer "Identität der logischen Struktur beider Vorgänge"¹⁹⁵ begründet. Wie Christus einen wirklichen Leib hatte, so muß auch die Kirche einen Leib haben. Die sichtbare Kirche ist mit der offiziellen Kirche identisch¹⁹⁶, die ununterbrochene Kette der Sukzession ist eine sichtbare, d.h. zugleich juristische Kontinuität¹⁹⁷: "Die Einheit Gottes nimmt in der Geschichtlichkeit einer Vermittlung durch sterbliche Menschen die Form einer Rechtsnachfolge an, nur so kann sie sich in der Zeitlichkeit sichtbar machen."¹⁹⁸ Diese Gedanken waren besonders auch gegen

lich nicht mehr als juristische Intervention einer bischöflichen Autorität, sondern als charismatisch-eschatologische *nouthetesis*, vgl. Das Praescriptum des 1.Clemens-Briefes (Frühkirche, Judentum und Gnosis), 133 f.

¹⁹⁰ Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Peterson schon vor der persönlichen Bekanntschaft mit Schmitt durch die Vermittlung Haeckers auf ihn aufmerksam geworden war, vgl. oben S. 727.

¹⁹¹ Vgl. Schmitts Definition in der "Verfassungslehre", a.a.O. 209 f: "Repräsentieren heißt, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen. Die Dialektik des Begriffes liegt darin, daß das Unsichtbare als abwesend vorausgesetzt wird und doch gleichzeitig anwesend gedacht wird." In der Repräsentation komme "eine höhere Art des Seins zur konkreten Erscheinung" (ebd. 210). E.-W. Böckenförde meint, Schmitt habe den Begriff der Repräsentation seit dem Traktat "Römischer Katholizismus" bis zur "Verfassungslehre" in verschiedenen Stadien durchgespielt, aber nicht zur abschließenden Formulierung gebracht, vgl. Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, in: Quaritsch, Complexio oppositorum, a.a.O. 283-299; 297, jetzt auch in überarbeiteter Fassung in Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991, 344-366; 363 f. Vgl. weiter zu Schmitts Repräsentationsbegriff, den er nicht zuletzt von der Verfassung der Kirche abgelesen und als ganz zentralen politischen Begriff eingestuft hat, jetzt Adam, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 991.

¹⁹² Untertitel: Eine scholastische Erwägung, in: Summa 1 (1917), 71-80.

¹⁹³ Aus den Lektüreheften geht hervor, daß er diesen Band der "Summa" kannte; man erinnere sich auch daran, daß sich Peterson im Juli 1919 dafür interessierte, wie sich denn Schmitt mit der Scholastik abfinde, vgl. oben S. 727 Anm. 47.

¹⁹⁴ Die Sichtbarkeit der Kirche, 75.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 75.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 76.

¹⁹⁷ Vgl. ebd. 78.

¹⁹⁸ Ebd. 79.

das anti-juridische Kirchenverständnis Rudolf Sohms formuliert¹⁹⁹, mit dem sich damals auch Peterson auseinandersetzte. Wie ein Echo Schmitts tönt es so aus einer frühen Vorlesung Petersons: "Wie aber Christus einen Leib hat, der ihm gehört und den schon das Neue Testament als Kirche bezeichnet und wie die Kirche selber nicht bloß in der Innerlichkeit der Seelen da war, sondern einen Leib hatte, der zu ihr gehörte und als zu ihr gehörig auch zu Christus gehörte. Einen Leib, der die Sichtbarkeit des Institutionellen, die Rechtsfähigkeit eines repräsentativ autoritativen Gebildes aufwies."²⁰⁰

v) Öffentlichkeit des Staates und der Kirche

"Die Repräsentation kann nur in der Sphäre der Öffentlichkeit vor sich gehen", schrieb Schmitt in seiner Verfassungslehre²⁰¹. Schmitt und Peterson waren sich auch einig in der Ablehnung der Privatisierung des öffentlichen Lebens, laut Schmitt eine Folge der Ökonomisierung der sozialen Beziehungen, die zuerst das Fundament, die Religion, angegriffen und sie zur "Privatsache" erklärt habe²⁰²: "Im Gegensatz zu der liberalen Fundamentierung auf dem Privaten ist die juristische Formierung der katholischen Kirche publizistisch."²⁰³ Den "publizistischen" Charakter der Kirche und des Glaubens deutlich zu machen, war seit Mitte der 20er Jahre für Peterson ein wesentliches Ziel seines theologischen Bemühens um den "staatsrechtlichen" und in gewissem Sinne auch politischen Hintergrund der neutestamentlichen Begriffe. Über ein Jahrzehnt hatte er sich dieser Aufgabe schon gewidmet und in seinen Traktaten über die Kirche und die Engel auf den öffentlichen Charakter der Kirche hingewiesen, bis er dann 1936 in der Auslegung der Johannes-Apokalypse im Zusammenhang der Märtyrerfrage erklärtermaßen den Versuch unternahm, "den Begriff der Öffentlichkeit der Kirche theologisch zu entwickeln"²⁰⁴.

Das Heilshandeln Gottes bezieht sich nach Peterson zwar nicht auf ein bestimmtes politisches Gebilde, sondern auf die Öffentlichkeit der ganzen Schöpfung²⁰⁵, doch ist davon auch der politische Bereich umgriffen. Die Erlösung, die mit der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi ihren Abschluß gefunden hat, zielt nicht in erster Linie - wie Peterson immer wieder gegenüber Luther betont - auf unsere private Existenz und unsere Privatsünden, "auf die Regelung der privaten Beziehungen zwischen Gott und

199 Vgl. zu Schmitts früher Auseinandersetzung mit Sohm G.L. *Ulmen*, Politischer Mehrwert. E.Studie über Max Weber und Carl Schmitt, Weinheim 1991, 114 f, 187; sowie *Adam*, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 15.

200 1. Vorlesung Alte Kirchengeschichte (WS 1921/22), Kap. Christenverfolgungen. In dem Maße, als sich Peterson mit dem spezifisch antiken Rechtsverständnis vertraut machte, kam er auch zu anderen Ergebnissen als Schmitt. So lehnte er es z.B. ab, die Kirche als *societas* bzw. "Körperschaft" zu begreifen (vgl. *Schmitt*, Sichtbarkeit, 79; vgl. zu Peterson oben S. 411, 419). Peterson meinte ferner, der Begriff der juristischen Person sei eine Schöpfung der katholischen Kirche, habe rückwirkend aber auch das Verständnis von Kirchenrecht und Liturgie verändert. So die Punkte 8. und 9. einer kleinen stichworthaften Skizze im Ms Die Kirche, Teil IV (Heiliges Recht und Kirchenrecht), Ms S. 15.

201 *Schmitt*, Verfassungslehre, a.a.O. 208.

202 Vgl. Römischer Katholizismus, a.a.O. 47 f.

203 Ebd. 49. Vgl. zu Schmitts Begriff von Öffentlichkeit auch *Adam*, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 75 ff.

204 Peterson an Schmitt, 25.5.1936. Vgl. dazu dann den zweiten und dritten Teil des "Zeugen der Wahrheit" bzw. die zugrundeliegenden Aufsätze.

205 "Gott hat den Kosmos geliebt, das heißt nicht, Gott hat das *imperium Romanum* geliebt. (...) Der Begriff des *imperium Romanum* ist ein politischer Begriff. Das Handeln Gottes ist aber im Christentum gar nicht auf eine politische Größe bezogen", sondern auf den Kosmos als Schöpfung des Logos, vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 3,16, Ms S. 198.

Mensch"²⁰⁶, sondern auf die Tilgung der kosmischen Sünde Adams. Der Theologe habe "es mit Adam zu tun, mit dessen Sünde und dessen Tod", und das seien "öffentliche Erscheinungen, ich möchte sagen, politische, ja kriegerische Größen": "Das ist der Tod, der auf dem Pferd sitzt, der in den Kosmos hineingeritten kommt und den Christus vernichtet hat."²⁰⁷ Der Fall Adams habe sich in der "Öffentlichkeit" abgespielt - vor den Augen Gottes, der Engel und aller Kreatur -, er bestimme die privaten Existenzen ähnlich wie etwa der "Versailler Vertrag" und sei darum ein "Vorgang, der die Aufmerksamkeit des öffentlichen Lebens beanspruchen" dürfe. Ebenso sei nun auch "die Gerechtigkeit Gottes, die in der Auferstehung Christi offenbar geworden ist, ein Vorgang, der sich an die Öffentlichkeit wendet"²⁰⁸.

Peterson meinte darum, es sei "durchaus in der Sache begründet, daß sich die Politiker mehr für den Fall Adams interessieren als die Moraltheologen", denn letztere "pflegen die Vorgänge des privaten Lebens, erstere die des öffentlichen Lebens zu beobachten"²⁰⁹. Es ist interessant, daß Schmitt später in seiner Schrift "Der Begriff des Politischen" (1932)²¹⁰ es als die Denk Voraussetzung des Theologen - im Unterschied etwa zum Pädagogen, Privatrechtler und Moralisten - bezeichnet, daß die Menschen sündhaft und erlösungsbedürftig seien: "Das theologische Grunddogma von der Sündhaftigkeit der Welt und der Menschen führt (...) ebenso wie die Unterscheidung von Freund und Feind zu einer Einteilung der Menschen (...) und macht den unterschiedslosen Optimismus eines durchgängigen Menschenbegriffs unmöglich." Darin liege der "methodische Zusammenhang theologischer und politischer Denk Voraussetzungen begründet"; allerdings verwirre die "theologische Unterstützung" die politischen Begriffe, wenn sie sich "ins Moraltheologische" verschiebe²¹¹. H.Meier interpretiert diese Ausführungen so, daß nach Schmitt die Politik der Theologie "zur Begründung ihrer Notwendigkeit" bedürfe²¹².

Peterson präzierte durchgehend und programmatisch in der 2.Römerbriefvorlesung den Begriff des Evangeliums durch die Hinzufügung, es handele sich um das Evangelium von der Thronbesteigung Christi, vom Ende des alten und vom Beginn des neuen Äons. Mit der Thronbesteigung "ist unsere Erlösung abgeschlossen, mit ihr hört die Herrschaftsmöglichkeit des alten Äons auf, mit ihr beginnt der neue Äon, mit ihr auch die Kirche, durch die hindurch Christus in dem neuen Äon herrscht. Das ist also das, was wir nach Paulus unter 'Evangelium' zu verstehen haben."²¹³

206 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,1 ff, Ms S. 21.

207 Ebd. zu Röm 5,12, Ms S. 197. Peterson denkt hier wohl an das Bild von den apokalyptischen Reitern.

208 Vgl. ebd. zu Röm 5,12 f, Ms S. 182.

209 Ebd.

210 Neudruck Berlin 1963, 63 f. (Hervorhebung von mir).

211 Vgl. ebd. 64.

212 Vgl. Schmitt, Strauss, a.a.O. 64.

213 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 1,1 ff, Ms S. 20. Vgl. zur sprach- bzw. geistesgeschichtlichen Ableitung folgende Bestimmung: "Das Evangelium in der geprägten Form, die uns im N.T. entgegentritt, ist, wie der Begriff des *euaggelion* selber, an griechische Sprache und damit auch an griechische Denkform gebunden. Es sind Texte, die in der griechisch redenden Kirche von Anfang an zur Verlesung gekommen sind." (Einleitung Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. VII). Die These, daß das Substantiv *to euaggelion* im neutestamentlichen Sprachgebrauch primär aus dem Umkreis der hellenistischen Herrscherverehrung zu verstehen sei, wird heute noch im Gefolge von Georg Strecker vertreten, während Peter Stuhlmacher u.a. die ursprünglich jesajanisch-jesuanische Wurzel des Begriffs freizulegen suchen, vgl. zur Diskussion P. Stuhlmacher, in: ders. (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 (= Wiss. Unters. zum NT, 28), 1-26. Vgl. zur Bestimmung von *euaggelion* aus dem Kontext des Kaiserkultes auch U. Luck, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 76 (1985), 207.

Der Begriff des Äon hat eine stark politische Komponente, insofern nach antikem Verständnis im Mittelpunkt eines Äons, einer Weltzeit, eine *polis* steht²¹⁴. "Der 'Sieg' des Lammes begründet eine neue Polis."²¹⁵ Man kann darum laut Peterson den Gegensatz von altem und neuem Äon "beinahe" eine "politische Antithetik" nennen²¹⁶. Die Thronbesteigung Jesu Christi sei "bildlich gesprochen"²¹⁷ ein staatsrechtlicher, ein "theologisch-politischer" Akt, dem die Publizität der Verkündigung des Evangeliums und der "theologisch-politische Charakter des Apostolats" entspreche²¹⁸.

Dem Leben Jesu als dem Menschensohn fehlte die Öffentlichkeit im Sinne des Offenbarseins seiner Herrschaft, es war "*mysterion* im Sinne von 1 Kor 2,7 ff"²¹⁹. Durch sein "öffentliches Zeugnis" vor den Gerichten und Herrschern der politischen Welt wurde er aber "offenbar", trat "aus der privaten in die öffentliche Sphäre"²²⁰. Den scheinbaren Widerspruch, daß sich doch Jesu ganzes Wirken "in der Öffentlichkeit" vollzog, löst Peterson so auf, daß die Öffentlichkeit von Galiläa nicht "die Öffentlichkeit des Politischen" sei, die in Jerusalem als dem Sitz des römischen Statthalters und des Hohen Rates der Juden gegeben war²²¹. Als der Auferstandene und zur Rechten Gottes Erhobene, als Kyrios, lebt Jesus Christus nun "in der Öffentlichkeit vor Gott"²²². Das "Offenbarwerden" Jesu Christi in der "Glorie" bedeute, "daß 'dem Herrn' eine 'Öffentlichkeit' nach Analogie der politischen Öffentlichkeit" zukomme²²³. Von dieser Öffentlichkeit ist auch das Rechtsverhältnis geprägt, in dem die Christen zu Jesus Christus als dem Kyrios stehen: Wer sich nur privat zu Jesus Christus verhalte, leugne sein Kyrios-Sein²²⁴. Die

214 Vgl. Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 7.

215 Buch von den Engeln, 339.

216 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 5,12, Ms S. 190: "Nicht die Welt der Erscheinungen, wie sie sich dem reinen Auge des Betrachters darbietet, ist für ihn [Paulus] von Bedeutung, sondern die Welt in einer ganz bestimmten Zuständigkeit, die Welt in der - ich möchte beinahe sagen - politischen Antithetik des einen Äons zum andern Äon."

217 Vgl. ebd. zu Röm 1,1 ff, Ms S. 22.

218 Vgl. ebd. 23.

219 Heis Theos, 319.

220 Zeuge der Wahrheit, 187. H. Büchele geht im Aufsatz "Jesus und die Öffentlichkeit" (Theologische Quartalschrift 165 [1985], 14-29) dem Gedanken nach, daß Jesus "durch sein Lehren und Handeln bewußt Öffentlichkeit schafft" und so in Konflikt mit der "herrschenden, repressiven Öffentlichkeit" seiner Gegenwart gerät (ebd. 16). Der exegetische Befund zeige, "daß das Motiv der Öffentlichkeit des Wirkens und Redens Jesu alle Evangelien durchzieht" (ebd. 21).

221 Vgl. Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 7,3 f, Ms S. 389.

222 1. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 6,10.

223 Zeuge der Wahrheit, 189.

224 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 14,7 (Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn etc.), Ms S. 396: "Wir stehen zu Christus in einem Rechtsverhältnis, im Rechtsverhältnis des Eigentums (...). Wir sind niemals reine Privatmenschen, denn als Rechteeigentum Christi sind wir über eine rein private Existenz hinausgehoben. Als Rechteeigentum Christi sind wir etwas wie Gegenstände öffentlichen Rechts geworden. Denn Christus hat natürlich keinen privaten Besitz und kein privates Eigentum, sondern er hat als Herrscher des neuen Äons nur öffentliches Eigentum. (...) Wer eine rein private Beziehung zu Christus pflegen will, der raubt ihm seinen *kyrios*-Charakter." (Vgl. auch Zeuge der Wahrheit, 201). An anderer Stelle meint Peterson, "das eigentlich Wichtige an der *kyrios*-Bezeichnung für Jesus" scheine ihm zu sein, "daß damit seine Fähigkeit - im sakral-rechtlichen Sinne - Eigentum wie Gott zu besitzen, zum Ausdruck gelangt" (vgl. ebd. zu Röm 1,1 ff, Ms S. 8). Die philologische, religionsgeschichtliche und religionspolitische Herleitung dieses staatsrechtlichen *kyrios*-Verständnisses kann man in § 3 der Neutestamentlichen Bedeutungslehre (Der Kyrios) nachlesen, die in der vorläufigen Feststellung mündet, daß die *kyrios*-Bezeichnung im Kontext des Heiligen Rechtes der Präzisierung von Gottheiten (bzw. des divinisierten Kaisers) dient, denen Divinaleigentum gehört. Die parallele Verwendung dieses Begriffs im Neuen Testament macht Petersons an der adjektivischen Form des Wortes fest (1 Kor 11,20: *kyriakon deipnon*, Apk 1,10: *kyriake hemera*; *kyriakos* habe in der Antike eine spezifisch staatsrechtliche Bedeutung (vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, zu 1 Kor 11,20, Ms S. 175 ff; auch Christus als Imperator, 164 Anm. 17). Peterson kommt zu folgender Deutung: "Das in der Rechtsform der *ekklesia* zusammenge-

Existenz des Christen vollziehe sich darum auch mit innerer Notwendigkeit innerhalb der Kirche, der *ekklesia* des *Kyrios*, in deren Versammlungen die Öffentlichkeit des *Kyrios* zum Ausdruck gebracht werde. Die analog-staatsrechtliche Öffentlichkeit des *Kyrios* sei auch die Öffentlichkeit seiner *ekklesia*:

"Erst seit seiner 'Erhöhung' ist Christus der *Kyrios*. Erst seit diesem Augenblick (...) wird er aus einer Privatperson eine öffentliche Person, eine Rechtsperson, oder griechisch ausgedrückt: *ho kyrios*. Erst seitdem gibt es einen christlichen Kultus und erst seitdem daher auch eine *ekklesia*, zu deren wichtigsten Leistungen ja grade die kultische *leitourgia* gehört. Eine innere Verbindungslinie läuft also zwischen den Worten: *kyrios* und *ekklesia* hin und her. Beide Begriffe gehören dem Staatsrecht an, insofern *Kyrios* eine staatsrechtliche Akklamation und *ekklesia* eine staatsrechtliche Institution ist. Beide Begriff hätten sich aber nicht zu gleicher Zeit im Urchristentum einstellen können, wenn nicht das allgemeine Bewußtsein dahin gegangen wäre, daß die Christen einer neuen Ordnung angehören, die nur durch staatsrechtliche Begriffe versinnbildlicht werden kann. (...) So aber wird deutlich, daß der Gedanke an eine neue *polis* hinter allem steht"²²⁵.

Auf die Deutung des staatsrechtlichen Hintergrunds des *ekklesia*-Begriffs in der hellenistischen Welt²²⁶ zielte Petersons Kirchentraktat: "Die profane *ekklesia* der Antike ist bekanntlich eine Institution der *polis*. Es ist die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer *polis*."²²⁷ Diese Deutung ist dann auch der Ansetzpunkt für das "Buch von den Engeln":

"Wie die profane Ekklesia die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer irdischen Polis ist, so wäre in analoger Weise die christliche Ekklesia als

trete Volk Gottes begeht die Feier der *kyriake hemera* ihres *kyrios Christos*. Diese Feier aber muß eine Leistung in sich schließen. Denn die *kyriake hemera* ist ein Tag, an dem - entsprechend dem begrifflichen Sinn von *kyriakos* - ein öffentlich-rechtlicher Anspruch erhoben wird. Von welcher Art nun diese Leistung, antik gesprochen, die *leitourgia*, die öffentliche Leistung ist, die diesem öffentlich-rechtlichen Anspruch der *kyriake hemera* entspricht, das müßte natürlich sorgfältig untersucht werden." (Vorlesung 1. Korintherbrief, ebd. 176 ff.). Die Anregung zu dieser Deutung von *kyriakos* hat Peterson von Deißmann, Licht vom Osten, a.a.O. 304 ff. Er versuchte aber, den Begriff "schärfer und präziser" als Deißmann auszuwerten (vgl. Vorlesung 1. Korintherbrief, 177). Auch I. Herwegen, Abt von Maria Laach, hat diese Entdeckung Deißmanns (vor Peterson) aufgegriffen, vgl. Das Königtum Christi in der Liturgie, in: ders., Alte Quellen-Neue Kraft. Ges. Aufsätze, Düsseldorf 1922², 80-116; 89, 103 f. - Eine ähnliche theologisch-politische Interpretation des öffentlichen "Eigentums" findet sich bei Ernst Käsemann (vgl. dazu oben S. 228), der ja im Sommersemester 1925 Petersons 1. Römerbriefvorlesung gehört hat. Über Käsemann hat dieser Gedanke dann auch im Kontext der neueren "politischen Theologie" und darüber hinaus einige Fernwirkung gehabt.

225 Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 5 f. Vgl. zum politischen Begriff der Ekklesia A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 1, Tübingen 1959, 117 ff. Vgl. auch Schmitts Skizzierung des antiken Verfassungsbegriffs in seiner Verfassungslehre (a.a.O. 4): "Nach *Aristoteles* ist der Staat (*politeia*) eine Ordnung (*taxis*) des natürlich gegebenen Zusammenlebens von Menschen in einer Stadt (*polis*) oder eines Gebietes. Die Ordnung betrifft die Herrschaft im Staat und ihre Gliederung; kraft ihrer ist ein Herrscher (*kyrios*) da". Auf die Institution der *ekklesia* kommt Schmitt später zu sprechen: "Das Volk erscheint nur in der Öffentlichkeit, es bewirkt überhaupt erst die Öffentlichkeit. (...) Nur das anwesende, wirklich versammelte Volk ist Volk und stellt die Öffentlichkeit her. (...) Als anwesendes, wirklich versammeltes Volk ist es in der reinen Demokratie mit dem möglichen Höchstmaß von Identität vorhanden: *ekklesia* in der griechischen Demokratie auf dem Markt. (...) Nur das wirklich versammelte Volk kann das tun, was spezifisch zur Tätigkeit des Volkes gehört: es kann *akklamieren*" (243). Vgl. damit Petersons Verständnis des konstitutiven Zusammenhanges von Kirche und Liturgie oben S. 411 ff. Zum paulinischen Freiheitsverständnis als einer gleichsam soziologischen "Vorfindlichkeit, an der wir Anteil haben als Glieder einer 'Polis'", und zwar als eines jenseitigen politischen Bildes, des "Jerusalem droben", vgl. Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus - Mitte des Evangeliums, in: ders., Orientierungen am NT, a.a.O. 13-49; 27.

226 Peterson hat in den begriffsgeschichtlichen Studien bewußt nicht die Gestalt der *ekklesia* zur Zeit der attischen Demokratie, sondern zur Zeit der Urkirche zugrundegelegt, vgl. Ms Die Kirche, Teil I.

227 Die Kirche, 422.

die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen - und auch die Rechtsakte der christlichen Ekklesia sind Kulthandlungen - zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt zu definieren."²²⁸

Die Folgerung, es ergebe sich aus dem "öffentlich-rechtlichen Charakter" der christlichen Liturgie, "daß die Kirche politischen Gebilden wie Reich und *polis* weit näher steht als den Freiwilligkeitsverbänden und Vereinen"²²⁹, erhärtet Peterson im "Buch von den Engeln" durch die Deutung der Rolle der Engel im Kultus der Kirche, die darin bestünde, "die Öffentlichkeit seiner [Christi] religiös-politischen Herrschaft zum Ausdruck" zu bringen²³⁰; die mißtrauischen Reaktionen der Römer zeigen ja auch, daß die neue Bewegung der Christusanhänger durchaus nicht als Spielart einer privaten (Mysterien-)Religion betrachtet wurde²³¹. Alle sakramentalen und liturgischen Vollzüge der Kirche seien öffentliche Vorgänge²³². Freilich handele es sich dabei nicht um die Öffentlichkeit des profanen Staates, wie Peterson - vielleicht mit kritischem Blick auf Carl Schmitt? - betonte: "Es ist eine Öffentlichkeit, die nicht etwa 'der Staat' der Kirche geliehen hat, sondern die der Kirche als solcher originär zukommt, da sie einen Herrn hat, der als ein himmlischer König auch eine himmlische 'Öffentlichkeit' besitzt." Die Öffentlichkeit der Kirche ist die Öffentlichkeit der himmlischen *polis*²³³.

Das Verhältnis zwischen der staatlich-profanen und der christlich-kirchlichen Öffentlichkeit ist bei Peterson in mehrerer Hinsicht dialektisch. Er entwickelt im "Zeugen der Wahrheit" den theologischen Öffentlichkeitsbegriff, die Öffentlichkeit des neuen Äons, vom Offenbarwerden des *Kyrios* Jesus Christus, seiner *apokalypsis*, her²³⁴. Die Herrlichkeitsoffenbarung des Menschensohns vollzog sich "in der Verborgenheit eines schmachvollen Todes und im Augenblicke des Triumphes der religiösen und politischen Gewalten", unterschied sich darin auch von jener Publizität des Politischen, die die jüdische Messiaserwartung prägte. Andererseits zeigen die Art (öffentliches Gerichtsverfahren), der Ort (Jerusalem) und die Zeit (Vorabend des Passahfestes) seines Todes, in welcher Weise Jesus die Öffentlichkeit der politischen bzw. religiös-politischen Sphäre doch voraussetzte²³⁵: "Er braucht sie, um sich davon abzuheben."²³⁶ Das Offenbarwerden

228 Das Buch von den Engeln, 329, vgl. Die Kirche, 422. Vgl. in dieser Richtung auch *Klauck*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt, a.a.O. 35 f, 41 f.

229 Die Kirche, 422 f.

230 Buch von den Engeln, 370, vgl. dazu oben S. 413.

231 Vgl. Petersons historische Deutung der Entstehung der Bezeichnung "Christen": *Christianus* (1946), Bibl. Nr.166. Zu den "politischen Implikationen des Namens *christiano*" vgl. auch *Kippenberg*, Vorderasiatische Erlösungsreligionen, a.a.O. 308 ff, mit Berufung auf Petersons Studie.

232 Vgl. Buch von den Engeln, 370.

233 Vgl. ebd. 371. Auch *Marxen* hat auf die Kategorie der Öffentlichkeit bei Peterson aufmerksam gemacht, vgl. Analogie der Seinsstrukturen, a.a.O. 20. Er hat die von Peterson herausgearbeiteten Strukturen jedoch nicht immer genau erfaßt. So ist es z.B. nicht richtig zu sagen: "Kirche und endgeschichtliches Gottesreich, die im Verhältnis von Anfang und Vollendung zueinander stehen, sind also eine Polis" (ebd. 20). Bei Peterson ist nur das endgeschichtliche Gottesreich in gewissem Sinne Polis (auch diese Begriffe sind nicht ganz deckungsgleich) - die Kirche ist keinesfalls selbst Polis, sondern "nur" eine Institution dieser Polis. Es ist demnach auch ungenau zu sagen, Kirche und endgeschichtliches Reich hätten *beide* eine dem Staate analog entsprechende Öffentlichkeit (ebd.) - vielmehr scheint es in Petersons Konzeption so zu sein, daß die Öffentlichkeit der Kirche mit der Öffentlichkeit der himmlischen Polis (und insofern proleptisch gewissermaßen auch mit der des eschatologischen Reiches) *identisch* ist.

234 Vgl. z.B. Zeuge der Wahrheit, 187, 189.

235 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 210. Über die besondere Dialektik von Verborgenheit und Öffentlichkeit des irdischen Daseins Jesu insbesondere in der Stunde seines Todes, die sich in der Verborgenheit von Golgotha und doch in der Öffentlichkeit von Jerusalem vollzog, hat Peterson in seinen Vorlesungen oft nachgedacht, z.B. in der Vorlesung zum Johannes-Evangelium, zu Joh 7,3 ff, Ms S. 387 ff.

der endzeitlichen Herrschaft Jesu Christi braucht als Folie die politische Öffentlichkeit des alten Äons in ihren verschiedenen Nuancen. So kann "nur vor denen, die ein Reich aus dieser Welt haben, (...) von dem Reiche Zeugnis abgelegt werden, das nicht von dieser Welt ist". Das "öffentliche Zeugnis" des Königs der kommenden Welt "setzt die politische Öffentlichkeit des Imperium Romanum voraus", doch zugleich transzendiert es auch diese politische Öffentlichkeit und zeugt gegen diese, insofern die weltlichen Herrscher den König der kommenden Welt nicht erkennen und anerkennen²³⁷. Wie bei Jesus, dem ersten Zeugen der Wahrheit, so wird auch durch das öffentliche Zeugnis seiner Märtyrer das Forum der politischen Öffentlichkeit, vor dem sich notwendig ihr Zeugnis vollziehen muß, gesprengt:

"Indem aber der Märtyrer vor Gericht, im Bereiche der staatlichen Öffentlichkeit sich zu dem bekennt, der in der Glorie des Vaters öffentlich wiederkommen wird (...), sprengt er in seinem Bekenntnis den Öffentlichkeitsanspruch dieser Welt und macht in seinen Worten den Öffentlichkeitsanspruch einer anderen, einer kommenden, einer neuen Welt kund."²³⁸

Die Öffentlichkeit der kommenden Welt und des Kyrios Jesus Christus, die auch die Öffentlichkeit der Kirche und ihrer Liturgie ist, hat eine "ursprüngliche Beziehung zur politischen Sphäre"²³⁹, sie ist der politischen Öffentlichkeit "analog"²⁴⁰. Die von Peterson schon in der Thomas-Vorlesung festgestellte Dialektik der analogen Begriffe der Theologie²⁴¹ begegnet erneut in dieser Verhältnisbestimmung von politischer und theologischer Öffentlichkeit. Man stößt hier auch wieder auf die für den christlichen Glauben in der Zeit zwischen Jesu Christi erster und zweiter Ankunft kennzeichnende Dialektik, daß "der neue Äon nur im alten repräsentiert" bzw. "der jetzige Äon zur Repräsentierung des künftigen die Voraussetzung abgibt"²⁴². Wenn die Öffentlichkeit des alten Äons Voraussetzung für die Repräsentierung der Öffentlichkeit des künftigen ist, fällt Licht auf die Schwierigkeiten der Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit, die nach einer gegenwärtigen Diagnose vom "Verfall und Ende des öffentlichen Lebens"²⁴³ gekennzeichnet ist. Carl Schmitt hatte schon in seinem Traktat "Römischer Katholizismus und politische Form" auf das Mißverhältnis zwischen der öffentlich-repräsentativen Form der katholischen Kirche und einer dem Prozeß der Privatisierung unterworfenen technizistisch-ökonomistischen Gesellschaft aufmerksam gemacht²⁴⁴. Als Jurist hatte Schmitt aber nur

236 Vorlesung Johannes-Evangelium, ebd. 392. Auf die Differenzierungen des politischen Öffentlichkeitsbegriffs, die sich darin ergeben, daß Jesus den Juden wie den Heiden (Pilatus) gegenübersteht, kann ich hier nicht näher eingehen, vgl. dazu Zeuge der Wahrheit, 203 ff.

237 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 210.

238 Ebd. 178.

239 Vgl. Buch von den Engeln, 355, 367.

240 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 189: "Das 'Offenbarwerden' Jesu Christi in der 'Glorie' bedeutet, daß 'dem Herrn' eine Öffentlichkeit nach Analogie der politischen Öffentlichkeit zukommt."

241 Vgl. dazu oben S. 679, 711 ff.

242 Ms Die Kirche, Teil II, S. 8 f.

243 Vgl. R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt 1986⁴ (amerikan. Original "The Fall of Public Man", New York 1974).

244 Vgl. zu den Gefahren dort 42. Schmitt meinte, wenn es dem ökonomischen Denken gelänge, "sein utopistisches Ziel zu realisieren, einen absolut unpolitischen Zustand der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen, so bliebe die Kirche die einzige Trägerin politischen Denkens und politischer Form; sie hätte ein ungeheuerliches Monopol, und ihre Hierarchie wäre der politischen Weltherrschaft näher als jemals im Mittelalter. Nach ihrer eigenen Theorie und ideellen Struktur dürfte sie freilich einen solchen Zustand nicht wünschen, weil sie den politischen Staat, eine 'societas perfecta' und nicht einen Interessen-Konzern neben sich voraussetzt."

die Öffentlichkeit *dieser* Welt im Blick, in der sich die Institutionen von Staat und Kirche gegenüberstehen; in der Verfassung ist von der Öffentlichkeit der Kirche die Rede, indem ihr - wie auch anderen Religionsgesellschaften - der Charakter einer "Körperschaft öffentlichen Rechts" zuerkannt wird²⁴⁵. Peterson meinte, daß die Kirche vielleicht auf diese Form von "Publizität verzichten [könne], die der demokratische Staat der Kirche möglicherweise nicht einmal zu verleihen vermag", aber nie und nimmer auf die ihr eigene Öffentlichkeit²⁴⁶ der himmlischen Polis, die, auch wenn sie nicht von dieser Welt ist, so doch in der Öffentlichkeit dieser Welt sichtbar und in Form der "öffentlichen Wirksamkeit" der Kirche²⁴⁷ durchaus politisch spürbar wird.

In dieser theologischen Konzeption von *zwei* Öffentlichkeiten, deren eine, die von der Kirche repräsentiert wird, die andere, die politische Öffentlichkeit, zwar nicht aufhebt, sondern voraussetzt, aber doch in ihrer Geltung einschränkt und aufsprengt, scheint mir ein wichtiges und eigenständiges Ergebnis von Petersons theologischem Forschen vorzuliegen²⁴⁸, das nicht nur einen folgenreichen Unterschied zum Denken von Carl Schmitt signalisiert, sondern auch in sich bedeutsam ist zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Gewiß ist der dahinterstehende Gedanke nicht neu, sondern ist in verschiedenen Schattierungen und Akzentsetzungen in allen dualisierenden Verhältnisbestimmungen von geistlicher und weltlicher Herrschaft im Laufe der Theologiegeschichte immer wieder zum Ausdruck gekommen, sei es in der augustinischen Konzeption der beiden Civitates, in der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre oder in der reformierten Tradition von der "Königsherrschaft" Christi. In verschiedener Weise wurden diese Grundmuster unter Verarbeitung von Ergebnissen der Exegese besonders im Hinblick auf die biblische Eschatologie²⁴⁹ in der evangelischen Theologie der vergangenen Jahrzehnte wieder aufgegriffen und neu entfaltet. Diese Bemühungen hatten durchaus auch das Ziel, den "Öffentlichkeitsanspruch der Kirche" theologisch zu begründen bzw. das Verhältnis von Kirche und politisch-gesellschaftlicher Öffentlichkeit zu klären - man denke etwa an die entsprechenden Versuche Karl Barths, Ernst Wolfs, Ernst Kinders, Johannes Heckels, Ernst Käsemanns, Ulrich Duchrows, u.a.²⁵⁰ Von hier aus laufen auch Verbindungslinien zur neueren "politischen Theologie"²⁵¹. Das Besondere an Petersons Konzeption scheint mir zu sein, daß er die herkömmlichen Unterscheidungen von weltlicher und geistlicher Herrschaft, von weltlichem und geistlichem Reich, von Bürgergemeinde und Christengemeinde, Staat und Kirche unterläuft und einen fundamentalen Sinn von Öffentlichkeit herausarbeitet. Gewöhnlich wird Öffentlichkeit nur als Öffentlichkeit *dieser* Welt verstanden. Petersons Unterscheidung von *zwei* Öffentlichkeiten, die gleichwohl aufeinander dialektisch verwiesen sind, bietet vielleicht noch unausgeschöpfte Möglichkeiten, nicht zuletzt für das Staatskirchenrecht, denn die Kirche, die sich als Repräsentantin eschatologischer Öffentlichkeit versteht, kann zumindest von ihrem Standpunkt aus verdeutlichen, worin sich ihr öffentlich-rechtlicher Status vom öffentlich-rechtlichen Charakter anderer

245 Vgl. *Schmitt*, Verfassungslehre, a.a.O. 33.

246 Vgl. *Die Kirche*, 425 f.

247 Vgl. ebd. 426.

248 Unter den "Peterson-Forschern" ist diese Verdopplung des Öffentlichkeitsbegriffs bisher *Bieder*, *Ekklesia und Polis*, a.a.O. 177 f, und *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 102, aufgefallen.

249 Vgl. dazu das seinerzeit vielbeachtete Buch von *W.Kreck*, *Die Zukunft des Gekommenen*. Grundprobleme der Eschatologie, München 1961.

250 Vgl. dazu *W.Huber*, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973 (= *Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft*, 28), 435 ff.

251 Vgl. dazu *Huber*, ebd. 473 ff.

gesellschaftlicher Institutionen und Organisationen unterscheidet. Wenn man allein von der Ebene einer nichttheologischen Öffentlichkeit ausgeht, an der gleicherweise Staat wie Kirche partizipieren, ist ein Sonderstatus der Kirchen, der vielleicht auch noch mit der Zusicherung besonderer verfassungsrechtlicher institutioneller Garantien verbunden ist, offenbar nicht zu begründen²⁵². Auf der anderen Seite bietet die Unterscheidung einer von Staat und Gesellschaft verschiedenen ekklesiologisch-eschatologischen Öffentlichkeit²⁵³ die Gewähr, daß die Kirche in ihrem Wesen von der staatlichen Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts - so sehr sie diese für sich einfordern kann - prinzipiell unabhängig bleibt. Diese Unabhängigkeit muß sich laut Peterson aber auch darin konkretisieren, daß die Kirche ein eigenes, vom Staat unabhängiges Recht besitzt, das sowohl ihre inneren Strukturen wie auch ihre Lehre umfaßt. Nur so wäre die Kirche auch gerüstet, sich einem Staat gegenüber, der ihr feindlich gegenübertritt, zu behaupten.

vi) "Revolution" im Himmel und politische Auswirkungen (Röm 13)

Das Evangelium, das davon kündigt, daß "Christus der als *Kyrios* akklamierte Souverän des neuen Äons" ist²⁵⁴, ist "theologisch-politisch"²⁵⁵ brisant; es ist das Schwert, das aus dem Munde des Menschensohnes hervorgeht, "das Feindschaft setzte zwischen den Christen und den Römern". Dieses Schwert konkretisiert sich im Schwert der Römer, das schließlich Paulus, dem Herold des Evangeliums, "den Kopf abschlug", das mit dieser Gewaltanwendung gegen ihn und die anderen öffentlichen Herolde und Zeugen der Wahrheit, die Märtyrer, aber auch den eigenen Untergang (als heidnisches Reich) heraufführte²⁵⁶. Paulus habe die Botschaft von der Thronbesteigung Jesu Christi ja nicht im lee-

252 Vgl. die Feststellung von Josef Isensee beim 25. Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche: "Die Qualität des Öffentlichen, die Staat und Kirche gemeinsam ist, vermag daher nicht die Besonderheit der Kirche gegenüber anderen gesellschaftlichen Organisationen deutlich zu machen. (...) Der Begriff des Öffentlichen hat keinen juristischen Unterscheidungswert, er gehört in die Verfassungstheorie." (Die Verantwortung der Kirche für den Staat, Münster 1991 [= Essener Gespräche, 25], 164). In den entsprechenden Artikeln des katholischen "Staatslexikons" (vgl. P. Mikat, Art. Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Bd.4, 1988⁷, Sp. 142-145) und des "Evangelischen Staatslexikons" (vgl. D. Pirson, in: Bd.2, 1987³, Sp. 2278-2284) wird zwar die theologische Begründung des Öffentlichkeitsauftrags/anspruchs der Kirchen umrissen. "Öffentlichkeit" wird aber in beiden Artikeln nur als die Öffentlichkeit dieser Welt verstanden. Ähnliches gilt für die Ausführungen von K. Schlaich, im "Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschlands" Bd.2, Berlin 1975, 237 ff. Petersons Theologie vermag darüber hinaus die Sendung der Kirche in die Öffentlichkeit dieser Welt aus der kircheneigenen Öffentlichkeit des eschatologischen, "himmlischen" Gemeinwesens zu begründen.

253 Versuche zur Bestimmung einer kircheneigenen Öffentlichkeit, die man nicht in einseitiger Fixierung auf die "allgemeine Öffentlichkeit" des politisch-gesellschaftlichen Lebens verfallen lassen dürfe, vielmehr zu einer "neuen Gegenöffentlichkeit" ausbauen müsse, finden sich bei N. Lohfink, Der Geschmack der Hoffnung. Christsein und christliche Orden, Freiburg/Basel/Wien 1983, 63 ff. Neuerdings liegt vom amerikanischen Theologen William J. Everett ein Versuch vor, die der Kirche eigene Öffentlichkeit theologisch-politisch zu bestimmen, vgl. Gottes Bund und menschliche Öffentlichkeit, München 1991 (= Ökumenische Existenz heute, 8). Everett knüpft ähnlich wie Peterson an den alten *ekklesia*-Begriff an (vgl. 30 ff), interpretiert die Öffentlichkeit der Kirche aber vor dem Hintergrund der evangelischen Föderaltheologie und orientiert sich an der Leitidee einer "föderalen Republik".

254 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 10,16, Ms S. 320.

255 Vgl. ebd. zu Röm 1,1 ff, Ms S.23.

256 Vgl. ebd. 24 f. Hier hat man eine kleine Lehre von den "zwei Schwertern", die Peterson, wie man sieht, auf eines, nämlich das der weltlichen Machthaber reduziert: "Christus hat nicht geleugnet, daß er in die Welt gekommen sei, das Schwert zu bringen. Als Johannes in der Apoc. den Menschensohn im Himmel sieht, da sieht er 1,16, wie ein Schwert aus seinem Munde geht. Dieses Schwert aber, das aus dem Munde des Menschensohnes geht, ist das *euaggelion*. Man soll dieses Schwert nicht immer moralisch umdeuten und auf die trennende Macht des Logos beziehen, man soll viel eher dabei an das Schwert denken, das dem

ren Raum verkündet, sondern er sagte dieses Evangelium "dem römischen Reich, dessen politischer Bestand mit der politisch-theologischen Überzeugung verknüpft ist, daß Jupiter im Himmel thront". Das bedeutet, "in die politische Sprache übersetzt, daß der Apostel mit der Verkündigung des Evangeliums das Römerreich umstoßen und dem Kommen des Reiches Christi den Weg ebnen will"²⁵⁷.

Von diesem politisch-theologischen Interpretationsansatz aus ist es nun besonders interessant, wie Peterson eine solche revolutionäre Stoßrichtung des Evangeliums mit den Aussagen im 13. Kapitel des Römerbriefes in Einklang brachte. Ich kann diese auf mehreren Deutungsebenen dialektisch geführte Interpretation hier nur skizzieren²⁵⁸.

In Röm 13,²⁵⁹ unterscheidet Peterson eine sich auf die *exousiai* beziehende empirisch-praktische Bedeutung, die nur einen relativen Geltungsbereich habe, und eine metaphysisch-theoretische Aussage über die staatliche *exousia* selbst, die er für "richtig" hält²⁶⁰. Letztere decke einen engen Zusammenhang zwischen Gott und Staat, Gott und Recht auf und zwar in der Weise, daß die Fähigkeit zum öffentlich-rechtlichen Handeln - unabhängig vom Bewußtsein des Handelnden selbst - ohne den Begriff Gottes nicht möglich sei: "Beides, sowohl die Freiheit wie die Öffentlichkeit des Handelns sind ohne die Voraussetzung Gottes garnicht denkbar. (...) Wo das Recht gegenüber der faktischen Macht, das Öffentliche gegenüber dem Privaten zurücktritt, da tritt auch Gott zurück."²⁶¹

Nun habe aber das Wort "Gott" immer auch "einen politischen Sinn". In einem zweiten Schritt der Überlegung stellt sich darum die Frage, "von welchem faktischen Gott ist die faktische *exousia*?"²⁶² Indem die Christen mit "Gott" den Vater Jesu Christi, nicht aber Zeus meinten, "griffen sie die *exousia* des Kaisers an" und wurden "- ob nun gewollt oder nicht gewollt - in die Politik hineingezogen"²⁶³. Der Kampf zwischen Christen und Römern finde nicht auf der Ebene des Konkret-Politischen, sondern in der Sphäre der Metaphysik des Staates statt²⁶⁴; in dieser Sphäre sei das Evangelium revolutionär: "Wenn die *exousia* auf den Gott der Christen zurückgeht, dann muß der Revolution im Himmel, die den Christengott an die Stelle des Zeus bringt, auch eine Revolution im Politisch-Staatlichen korrespondieren. Dann muß der Kaiser seine Gewalt aus einer andern Hand empfangen und selbst der letzte *archon* hat seine *exousia* anders als bisher."²⁶⁵ Übrigens hat einige Jahre früher Carl Schmitt fast wörtlich eine solche "revolutionäre" Deutung des Evangeliums vertreten: "Das ist die einzige Revolution der Weltgeschichte, die das Prä-

Paulus den Kopf abschlug, das die Christen verfolgte, das Feindschaft setzte zwischen den Christen und den Römern, zwischen den Christen und den Juden, zwischen den Christen und den Gnostikern."

257 Ebd. 23 f. Peterson differenziert das Gesagte jeweils noch im Blick auf die "politische Situation des *euangelion* gegenüber Juden und Gnostikern".

258 Es wäre gewiß für die Zukunft eine interessante Aufgabe, die Auslegung Petersons mit anderen Interpretationen dieses schwierigen Römerbriefkapitels (vgl. dazu L. Pohle, Die Christen und der Staat nach Römer 13. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung, Mainz 1984) zu vergleichen. Vgl. weiter dazu V. Riekkinen, Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung einer exegetischen Diskussion, Helsinki 1980 (= *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, 23).

259 In der Übersetzung Petersons: "Jeder Mensch sei untertan den vorgesetzten Obrigkeiten. Denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott und die das sind, sind von Gott geordnet." Ms S. 365.

260 Vgl. ebd. 367.

261 Ebd. 366 f. Carl Schmitt berichtet in seiner Verfassungslehre (a.a.O. 77), daß man im Mittelalter und auch noch in der politischen Literatur der Reformationszeit Röm 13,1 - *Non est enim potestas nisi a Deo* - so deutete, daß nur Gott die *potestas constituens*, die verfassungsgebende Gewalt habe.

262 Ebd. 371 (Zu Röm 13,3).

263 Ebd. 372.

264 Vgl. ebd. 370 f.

265 Ebd. 372.

dikat einer großen verdient: das Christentum hat der weltlichen Obrigkeit durch seine Anerkennung eine neue Grundlage unterschoben."²⁶⁶

In einer weiteren dialektischen Wendung gewinnt Peterson nun über das bisher Festgestellte hinaus Röm 13,1 einen weiteren Aspekt ab. Paulus habe in seiner allgemeinen, abstrakten Herleitung der *exousia* den vorausgesetzten Gottesbegriff ja nicht präzisiert, und in dieser Allgemeinheit gebe die Formulierung in der Frage einer konkreten politischen Situation keine Antwort: "sie legitimiert ein altes Regime und sie legitimiert eine revolutionäre Herrschaft"²⁶⁷. Aufgrund von Röm 13,1 könne beispielsweise nur der Respekt vor der Verfassung, nicht aber vor der *Weimarer* Verfassung gefordert werden²⁶⁸. Im Grunde bekunde diese Formel, "die sowohl den Legitimus als die Revolution garantiert", eine faktisch vorhandene Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen politischen Sphäre. Diese Gleichgültigkeit besage, daß für den Christen "das Politische als etwas Absolutes innerhalb der natürlichen historischen Ordnung zerstört ist": Für den Christen eröffne sich der Zugang zur Politik an einer anderen Stelle als für den Nichtchristen, nämlich vom Eschatologischen aus. Nur an den "kritischen Punkten", die das "Infragestellen einer *exousia*" verlangen, "die vom *archon tou kosmou toutou* garantiert wird", und "die dann notwendig zugleich auch den Konflikt zwischen Staat und Kirche heraufführen", sei die Politik noch Gegenstand des Interesses²⁶⁹. Die Kirche selbst könne keine Politik treiben, aber sie habe zu Recht - "grade von der eschatologischen Gedankenwelt her - allezeit bestimmend in das politische Leben eingegriffen". Der liberale Politiker werde in diesem Handeln der Kirche freilich immer nur einen unbefugten Eingriff und Übergriff in die staatliche Sphäre sehen, doch mit den Worten "Übergriff" und "Eingriff" sei durchaus das "ontologische Wesensgesetz des politischen Handelns der Kirche" getroffen, denn die eigentliche Würde der Kirche drücke sich gerade darin aus, "daß ihr politisches Handeln nicht vom alten, sondern vom neuen Äon her bestimmt ist": "Grade in solchen Wendungen wie 'Eingriff' und 'Übergriff' kommt der transzendental-eschatologische Sinn der Kirchenpolitik zum Ausdruck."²⁷⁰

Von dieser letzten Wendung der Interpretation von Röm 13,1 aus versteht man, daß es zwangsläufig zwischen Peterson und Schmitt zur Kontroverse über die Befugnisse der "potestas indirecta" kommen mußte²⁷¹.

Einem Artikel von Hans Barion über die "potestas indirecta" (1966) zufolge bezeichnet man mit diesem Begriff die "Weisungsgewalt der Kirche gegenüber dem Staat", die sich darauf gründet, daß im Konfliktfalle allgemein Religion vor Recht gehe bzw. spezieller man Gott mehr gehorchen müsse als dem Menschen (Apg 5,29). Bezogen auf das Verhältnis Staat-Kirche heiße das: "Da nach kath. Glauben (...) die Lehre der Kirche objektive Gewissensnorm ist und (...) die Kirche als

266 Sichtbarkeit der Kirche, a.a.O. 74. Dieser Satz ist für sich genommen zwar ambivalent, weil er auch eine letzte religiöse Rechtfertigung der weltlichen Obrigkeit bedeuten könnte, aus seinem Kontext geht jedoch hervor, daß Schmitt damals durchaus auch den "ungeheuren Vorbehalt" und den "fundamentalen Dualismus" im Verhältnis des Christentums zur weltlichen Macht im Blick hatte.

267 2. Vorlesung Römerbrief, a.a.O. 373.

268 Zu Petersons theologisch begründeten Vorbehalten gegenüber der Weimarer Verfassung vgl. unten S. 758 Anm. 285.

269 Vgl. 2. Vorlesung Römerbrief, a.a.O. 374.

270 Ebd. 375 f.

271 Vgl. dazu oben S. 735, unten S. 826. Auch im Bekannten- und Freundeskreis Petersons wurde die Lehre von der *potestas indirecta* um 1930 herum noch verfochten, so z.B. von Jacques Maritain (*Primauté du spirituel*, 1927) und Charles Journet (*La juridiction de l'Église sur la cité*, 1931), vgl. dazu Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1971 (= *Handbuch der Dogmengeschichte* III, 3d), 116 Anm. 10.

sichtbare und eigenständige Gemeinschaft auch über die äußere Verwirklichung ihrer Lehre wacht, stellt sie (...) mit bindender Kraft fest, wo und wie staatl. Politik (heute auch: Parteipolitik) kirchlicher Weisung zu folgen hat und wo der Gläubige im Konfliktfall ihr und nicht dem Staat bzw. einer Partei folgen muß." Vom Standpunkt der Kirche aus sei ein Konfliktfall "immer dann gegeben, wenn nach dem ihr allein zustehenden Urteil eine Forderung, Handlung oder Unterlassung des Staates sündhaft ist". Mit einer Gewalt, die über den "Umweg" der Feststellung einer Sünde, also *indirecte* - seit 1210/1220 kanonistischer terminus technicus - begründet sei, beansprucht die Kirche, "in den (weltl.-)politischen Bereich (...) einzugreifen"²⁷².

Schmitt hat 1965 im Anschluß an Hans Barion darauf aufmerksam gemacht, "daß 'indirecte' der beherrschende Terminus der Kanonistik" schon im Mittelalter geworden war. Durch die Lehre von der "potestas indirecta" sei der Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Macht aufgehoben worden, und darum habe Hobbes diese Lehre mit "Eifer, um nicht zu sagen Erbitterung" bekämpft²⁷³ - und mit ihm dann auch Schmitt selber. Schmitt trat dafür ein, daß sich der "Wille zur Macht" auch offen und direkt als "Wille zur potestas directa" gebe²⁷⁴. Insbesondere die Theologen hielt er nicht für berechtigt, sich in einer "radikalen Gesinnungsethik" in die politischen Obliegenheiten einzumischen, weil der Theologe letztlich auch nicht für die von ihm nicht absehbaren Folgen seines Einsatzes einzustehen habe²⁷⁵. Ganz im Gegensatz dazu vertrat Peterson die Ansicht, es entspräche zutiefst dem eschatologischen Wesen der Kirche, an bestimmten Punkten die Trennung der Bereiche von weltlicher und geistlicher Macht nicht anzuerkennen, sondern zu intervenieren, ja einen Staat gegebenenfalls sogar zu Fall zu bringen, ohne jedoch selbst zum Träger der politischen Macht werden zu wollen und zu können.

vii) Keine Neutralität von Macht

Carl Schmitt hat den Säkularisierungsprozeß der Neuzeit - "vom Theologischen über das Metaphysische und das Moralische zum Ökonomischen" - als einen Vorgang fortschreitender Neutralisierung beschrieben. Der von der Reformation hervorgerufenen religiösen Streitereien müde, verließ man das "bisherige Zentralgebiet" der Theologie und strebte nach einer "neutralen Sphäre", in der der Streit beizulegen wäre²⁷⁶. Um den Staat funktionstüchtig zu erhalten, ließ man seine Gesetze "von jeder inhaltlich substanzhaften, re-

272 Vgl. H. Barion, Art. Potestas indirecta, jetzt in: ders., Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. W. Böckenförde, Paderborn/München/Wien/Zürich 1984, 509 f.

273 Vgl. Schmitt, Die vollendete Reformation (1965), in: ders., Leviathan, a.a.O. 137-178, 175 f. Auch Barion nennt im erwähnten Lexikonartikel Thomas Hobbes als den weitreichendsten Kritiker der Lehre von der potestas indirecta. Doch er lasse der potestas indirecta immerhin noch ein Fundament übrig "in dem für die Christlichkeit eines Staates unentbehr., aber auch hinreichenden Satz, daß Jesus der Christus ist", vgl. Art. Potestas indirecta, a.a.O. 510.

274 Vgl. Glossarium, a.a.O. 160 (9.6.1948): "Der Wille zur Macht ist Wille zum erfüllten Diesseits. (...) Wille zur Macht ist Wille zur potestas directa. Wille zur potestas indirecta, zum bloßen Einfluß, was ist denn das? Wille zur potestas indirecta, steht das vielleicht moralisch höher als der Wille zur potestas directa?"

275 Vgl. ebd. 106 (27.2.1948) eine Betrachtung zur Disputation zwischen dem Dominikaner Las Casas und dem Juristen Sepulveda im Jahr 1550 (es ging damals um die Menschenwürde der Indianer): "Da sieht man: es war der erste große völkerrechtliche Disput zwischen einem Theologen und einem Nichttheologen. Der Theologe interessiert sich nicht für die außenpolitischen Folgen (und er hat es leicht, radikale Gesinnungsethik zu treiben); er sieht nur die Beziehung Staat und Kirche, nicht Staat zu anderen Staaten (und redet deshalb an seinem juristischen Gegner vorbei); der Nichttheologe sieht die spezifisch staatlich-politische Seite und die direkte Machtausübung. Aufregender Kampf um direkte oder indirekte Macht."

276 Vgl. Der Begriff des Politischen, a.a.O. 88 ff.

ligiösen oder rechtlichen Wahrheit und Richtigkeit unabhängig" werden; in dieser Hinsicht könne man vielleicht auch schon die Pilatusfrage "Quid est veritas?" als "einen Fall staatlich-verwaltungsmäßiger Neutralität gegenüber den religiösen Meinungen staatsun-terworfenen Völker" deuten²⁷⁷.

Peterson hat vielleicht nicht gefordert, daß der Staat sich erneut etwa in den konfessionellen Streit hineinziehen lasse, aber eine Auffassung vom Staat als einer dem christlichen Glauben gegenüber neutralen oder gar religiös agnostischen Größe lehnte er entschieden ab²⁷⁸. Gerade im Hinblick auf die Pilatusfrage vertrat er den Standpunkt, daß aus christlicher Sicht die Möglichkeit einer der Wahrheitsfrage gegenüber neutralen Staatsgewalt mit dem Auftreten Jesu als dem Zeugen der Wahrheit ausgeschlossen sei²⁷⁹. Durch die "Revolution im Himmel" waren das römische Imperium und alle anderen damaligen religiös-politischen Gebilde der Antike in ihren metaphysischen Grundlagen erschüttert; sie hatten, konfrontiert mit dem Evangelium von der Thronbesteigung Jesu Christi, nur die Wahl, entweder anzuerkennen, daß fortan die politische Macht "nicht unabhängig von der Macht (...), die der Vater dem Sohne gegeben hat", ausgeübt werden könne²⁸⁰, oder aber die Christen als politische Aufrührer oder Gotteslästerer zu verfolgen.

Voraussetzung für diese Sichtweise ist die Auffassung, daß politische Macht im letzten nicht nur Sache des Menschen ist, sondern ontologisch immer metaphysische bzw. religiöse Grundlagen hat - *non est enim potestas nisi a Deo* -, also "etwas sehr Geheimnisvolles" ist²⁸¹: Macht "in ihrer repräsentativsten Form als staatliche Macht (...) stammt nicht aus der Rationalität eines von Menschenhänden geschaffenen Geschehens, sondern stammt aus unerkennbaren Gründen"²⁸². Unter dieser Feststellung steht auch die politisch-metaphysische Interpretation, die Peterson der im 4. Kapitel des Lukas-Evangeliums geschilderten zweiten Versuchung Jesu durch den Satan zuteil werden läßt. In der Gegenwart, wo der Name Gottes aus der Begründung staatlicher Macht ausgeschaltet worden ist, sei man nicht an einem "neutralen Zustand" angelangt: Wo der Name Gottes in der Begründung des Staats hinausgedrängt werde, "hört die Neutralität auf"²⁸³. Peterson meint damit "fast alle modernen Staaten und Verfassungen der Gegenwart", deren Charakteristikum er darin sieht, daß sie "bewußt ihren Bestand und ihre Macht *nicht* von Gott herleiten"²⁸⁴: Indem der moderne Staat "prinzipiell religionslos" sei und "der Gedanke

277 Leviathan, a.a.O. 67.

278 Das gilt bis zu einem gewissen Grad offenbar auch für Carl Schmitt. E.-W. Böckenförde schreibt, Schmitt sei immer besonders stolz gewesen auf eine Bemerkung im Handbuch des Staatsrechts (1932), derzufolge Freiheit der Religionsausübung nicht als Freiheit der antireligiösen Überzeugung verstanden werden dürfe, da der Staat an einer relativen Homogenität als seiner eigenen Voraussetzung interessiert sein müsse, vgl. Der Begriff des Politischen, in: Quaritsch, Complexio oppositorum, a.a.O., 295; bzw. in Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit, a.a.O. 360 f.

279 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 207 ff, vgl. auch 195. Diese Auslegung der Pilatusfrage hat auch Schlier - in Kenntnis der Interpretation Petersons - vertreten: Die tolerante und neutrale politische Macht, die der Prokurator Pilatus vertrat, mußte "kraft der Wahrheit, die ihr Jesus bezeugte, ihr geistiges Fundament aufdecken und ihre verborgene Abweisung der Wahrheit aussprechen". Ohne die Anerkennung Jesu als Zeugen der Wahrheit "mußte sich die Neutralität gegenüber der Wahrheit zwar langsam, aber sicher in ihrem tödlichen Sinn durchsetzen". Es habe sich in der Konfrontation mit der von Jesus bezeugten Wahrheit gezeigt, daß die "politische Sachlichkeit als solche" in sich keinen Halt habe, vgl. Jesus und Pilatus, a.a.O. 65 f.

280 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 217.

281 Vgl. ebd. 195.

282 Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,5 ff; Ms S. 76 f.

283 Ebd. Ms S. 79.

284 Ebd. Ms S. 78.

des christlichen Staates" nur mehr noch als "eine historische Reliquie" betrachtet werde, sei er als Staat für die Menschen ja nicht "tolerabler" geworden²⁸⁵. Wo "Souveränität, Macht und Glanz" bewußt nicht auf Gott zurückgeführt werden, sei nicht jede Begründung der Macht aufgehoben, denn "das Nichts, das an die Stelle Gottes getreten ist", sei ja kein "leeres Nichts", sondern bezeichne gerade jenes Nichts, das das Wesen des Satans ausmache: "Er, der gegenüber Gott ein Nichts ist, schöpft seine ganze Kraft und Stärke ja gerade aus diesem Nichts."²⁸⁶ Da dem Satan, der von sich behauptet, ihm sei alle Macht und der Glanz dieser Macht gegeben (vgl. Lk 4,5), diese Macht nicht von Gott gegeben sein könne, müsse man schlußfolgern, daß die Menschen ihm diese Macht gegeben haben, nachdem sie sie Gott "gestohlen" hätten. Sie ignorieren Gott, wenn sie "die weltliche und religiöse Sphäre in einer Weise scheiden, daß sie nur um *den* Preis die Autonomie des Religiösen anerkennen, als der Fromme auch die Autonomie des Weltlichen anerkennt". Der Satz, "daß Staat und Wirtschaftsleben in sich geschlossen und autonome Größen seien", sei dämonisch, insofern er "theologisch angesehen die Auslieferung von Staat und Wirtschaft an den Teufel" darstelle²⁸⁷. Jesus Christus gegenüber, der die Welt vor die Entscheidung stellt, sei auf Dauer keine Neutralität möglich; die Neutralität des Liberalismus sei darum "immer nur ein Übergangsstadium"²⁸⁸, an dessen Ende offenbar werde, "ob wir die legitime Macht des Allmächtigen oder die usurpierte Macht dessen, der sich Gott gleich macht, anbeten"²⁸⁹.

viii) Ausnahmezustand der eschatologischen Zeit und Freund-Feind-Dissoziation

Die bisherigen Darlegungen haben zu zeigen versucht, daß Peterson eine ganze Reihe von juristischen und politischen Begriffen nicht nur mit Schmitt gemeinsam, sondern nicht selten vermutlich auch von ihm übernommen hat. Zugleich wurde deutlich, daß sich die Bedeutung dieser Begriffe bei Peterson immer auch verschob, weil er nicht nur sozusagen zweidimensional auf der Ebene der politischen Öffentlichkeit, sondern dreidimensional dachte, indem er die Transzendierung dieser Begriffe in den Raum der neuen Öffentlich-

285 Vgl. ebd. Peterson ereiferte sich im folgenden gegen die Prinzipien der Demokratie: "Und die Regierung wird für die Untertanen nicht dadurch erträglicher, daß die prinzipielle Identität von Regierenden und Regierten ausgesprochen wird und jede aus Gott sich herleitende Unter- und Überordnung beseitigt wird." (ebd. 79) Noch heftigere Ausbrüche konkret gegen die Weimarer Verfassung hat Peterson wieder gestrichen, z.B. die Frage "Warum muß der Satz unserer Verfassung, daß das deutsche Volk souverän sei, jedem Christen das Blut in die Wangen vor Scham und Zorn treiben?" Peterson stand mit seiner Ablehnung der Weimarer Verfassung beileibe nicht allein, vgl. für den evangelischen Raum die Untersuchung von Kl. Tanner, Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre, Göttingen 1989 (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B/15); für den katholischen Raum vgl. E.-W. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933. Kirche und demokratisches Ethos, Freiburg 1988 (= Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, 1), 60 ff (der gleichnamige Aufsatz, die hier wieder abgedruckt ist, stammt aus dem Jahr 1961).

286 Vorlesung Lukas-Evangelium, ebd. 78. Bei diesen Ausführungen fühlt man sich an Carl Schmitts Aussage erinnert, derzufolge die rechtssetzende Entscheidung, "normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren" ist, vgl. Politische Theologie, a.a.O. 42. Falls Peterson an diese Stelle gedacht haben sollte, wäre diese Lukas-Auslegung als gegen Schmitt gerichtet zu lesen. Schmitt hat 1932 allerdings selbst das "Nichts", in das der Neutralisierungsprozeß der Technik münde, als von einem "teuflichen Geist" erfüllt gesehen, vgl. Der Begriff des Politischen, 92 ff; hier sind Peterson und Schmitt wiederum nahe beieinander.

287 Vorlesung Lukas-Evangelium, ebd.

288 Zeuge der Wahrheit, 222 Anm. 27.

289 Ebd. 195.

keit des von Jesus Christus aufgerissenen Himmels in den Blick nahm. Dieser Befund soll nun auch noch im Blick auf die Verwendung der Kategorie der "Ausnahme" erhärtet werden, die für Schmitt wie Peterson unlösbarer Bestandteil ihres Denkens war.

Carl Schmitt begann seine Schrift über die "Politische Theologie" mit der bekannten Definition: "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet."²⁹⁰ Er fand, daß sich gerade der Extremfall, die Ausnahme, dazu eigne, bestimmte Begriffe in ihrer "absoluten Reinheit" hervortreten zu lassen²⁹¹: "Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme."²⁹² Schmitt beruft sich dabei in einem langen Zitat auf einen namentlich nicht genannten, mit "vitaler Intensität" denkenden Theologen des 19. Jahrhunderts²⁹³, der niemand anderes als Sören Kierkegaard ist²⁹⁴. Wenn nun auch bei Peterson die Denkfigur von Regel und Ausnahme eine gewisse Rolle spielt, ist das wohl nicht allein auf den Einfluß Schmitts zurückzuführen, sondern kann sich auch seiner Prägung durch Kierkegaard verdanken.

Es war schon davon die Rede, daß Peterson Paulus im Gegenüber zu den "Zwölf" als den unmittelbar von Gott kraft "heiligen Rechts", also charismatisch legitimierten "Apostel der Ausnahme" bestimmte²⁹⁵. Hermeneutisch-methodisch mochte es dabei vielleicht auch für Peterson gegolten haben, daß man die Regel (das Apostolat der "Zwölf") am deutlichsten von der Ausnahme her erkennt, die die Regel gelegentlich durchbricht und suspendiert. Aber er hat es in diesem Fall entschieden abgelehnt, daß die Ausnahme - das Apostolat des Paulus - irgendeine *konstitutive* Bedeutung für den Normalfall habe. Schmitts Umkehrung, daß die Ausnahme nicht nur die Regel bestätige, sondern daß die Regel eigentlich sogar nur von der Ausnahme lebe, galt in Petersons Interpretation des Verhältnisses von Amt und Charisma gerade nicht. Allerdings taucht bei ihm noch einmal innerhalb der Definition des kirchlichen (Lehr-)Amtes die Figur von Ausnahme und Regel auf. Peterson kam in seinen rechtsgeschichtlichen Studien zum Schluß, daß die christliche *ekklesia* niemals "souverän" gewesen sei, da sie "immer eine ihr übergeordnete Instanz im Episkopat oder im Presbyterat besessen" habe²⁹⁶. Es steht in gewisser Entsprechung zu Schmitts Anschauung von der sich in der Entscheidung des Ausnahmefalles erweisenden Souveränität, wenn auch Peterson die ordentliche Autorität des Normal-

290 Politische Theologie, a.a.O. 11. Zum Begriff des "Ausnahmezustandes" als *terminus technicus* in der Rechtswissenschaft der vergangenen zwei Jahrhunderte vgl. E.W. Böckenförde, Die Krise der Rechtsordnung: der Ausnahmezustand, in: K. Michalski (Hg.), Über die Krise, Stuttgart 1985 (= Castelgandolfo-Gespräche 1985), 183-191.

291 Vgl. Politische Theologie, a.a.O. 19.

292 Ebd. 22.

293 Vgl. das Zitat ebd.: "Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft."

294 Vgl. dazu N. Bolz, Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München 1989, 74. Kierkegaards Reflexionen über die Ausnahme, aus der Schmitt hier einige Teile entnommen hat, finden sich in "Die Wiederholung" (5./6. Abt.), 92 ff.

295 Vgl. oben Exkurs 20. Schmitt hat von Petersons Beschäftigung mit dem Apostel Paulus offensichtlich nichts gewußt, da er - gerade im Blick auf Paulus, dessen charismatische Legitimität Urbild sei "all dessen, was Max Weber soziologisch zu dem Thema *Charisma* gesagt" habe - ihm vorwirft, sich nicht mit dem Phänomen charismatischer Legitimität beschäftigt zu haben, vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 51 f.

296 Ms Die Kirche, Teil IV (Heiliges Recht und Kirchenrecht), Ms S. 23.

falls (das ordentliche Lehramt in der Kirche) von der Möglichkeit zur außerordentlichen Entscheidung (im Dogma) ableitet: "So gewiß Konzilsbeschlüsse (...) eine Ausnahme gegenüber dem ordentlichen Lehramt der Kirche darstellen, so gewiß ist doch, daß ein ordentliches Lehramt der Kirche nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß die außerordentliche Lehrverkündigung der Kirche in Wirksamkeit treten kann."²⁹⁷ Die dogmatische Entscheidung, in der die Kirche in Zeiten besonderer Bedrängnis Klarheit über ihr eigenes Wesen²⁹⁸, ihre Strukturen oder ihre Lehre gewinnt, ist bei Peterson in gewissem Sinne das theologische Korrelat für das juristische Phänomen der Dezision im Ausnahmezustand²⁹⁹: "Denn die Sphäre der dogmatischen Entscheidungen ist in der Kirche die Analogie zu der Sphäre der politischen Entscheidungen im Staat."³⁰⁰ Die aktuellen Inhaber der kirchlichen Ämter sind freilich nicht souverän, da sie ihre Legitimität von einer Instanz ableiten - nämlich den zwölf Aposteln -, die selbst nicht zur *ekklesia* gehört; diese Instanz der zwölf Apostel ist "zwar auf die Kirche bezogen, aber doch nicht in die Kirche eingegangen"³⁰¹. Hier erinnert man sich an Schmitts Bestimmung, der Souverän stehe "außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr"³⁰². Peterson hat freilich betont, daß auch die Apostel nur darum zu legitimieren vermögen, weil sie ihrerseits von Jesus Christus legitimiert worden sind³⁰³; Jesus Christus wiederum ist vom Vater legitimiert ("Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch."³⁰⁴). Darum sind alle juristischen Bestimmungen, die Peterson vermutlich den Schriften Schmitts entnommen und auf das Verständnis der Kirche in analoger Weise angewandt hat, in sich auch wieder gebrochen, weil die Kirche als ganze wie auch jede einzelne Instanz in ihr sich wesensgemäß niemals für souverän halten kann, sondern alle Autorität immer auf Gott zurückführen muß³⁰⁵.

Von Regel und Ausnahme ist bei Peterson auch in der Auslegung von Lk 6,27 f die Rede, jenem Teil der Feldpredigt, der vom Gebot der Feindesliebe handelt³⁰⁶. Es ist interessant, diese Exegese nicht nur im Hinblick auf die Bedeutung der Kategorie "Ausnahme" zu betrachten, sondern auch im Blick auf Schmitts (spätere) Definition des Politischen, derzufolge dieses den Intensitätsgrad einer Freund-Feind-Unterscheidung meine³⁰⁷.

Voraussetzung der Interpretation Petersons ist die Auffassung, daß sich die Gebote der Bergpredigt nicht auf eine zeitlose Situation - den Zustand der Normalität - beziehen,

297 Ms Der Begriff des Dogmas (Einleitung zur Vorlesung Dogmengeschichte), S. 8.

298 Besonders deutlich in der ersten dogmatischen Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, in der laut Peterson, die Kirche - "historisch wie theologisch angesehen" - sogar "gründet" (vgl. Die Kirche, 421).

299 Schmitt hingegen wollte im "Wunder" das theologische Analogon zum juristischen Ausnahmezustand sehen (vgl. Politische Theologie, 49).

300 Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche (1933), 156.

301 Ms Die Kirche, Teil IV, Ms S. 23.

302 Politische Theologie, a.a.O. 13.

303 Vgl. im einzelnen oben S. 623.

304 Joh 20, 21, vgl. Ms Die Kirche, a.a.O. S. 30.

305 "Kirche und Christus können ihre Macht und Herrlichkeit stets nur von Gott empfangen, wenn es anders wäre, hörten sie auf, Kirche und Christus zu sein. Aber die Königreiche hören nicht auf, Königreiche zu sein, wenn sie Macht und Herrlichkeit auch aus anderen Tiefen empfangen, und Könige bleiben Könige, auch wenn sie nicht von Gottes Gnaden sind." Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,8, Ms S. 78.

306 Vgl. ebd. Ms S. 149 ff. In geraffter Form ist diese Auslegung auch in Petersons RGG-Art. Bergpredigt von 1927, Sp. 910, eingegangen.

307 Vgl. Der Begriff des Politischen (1932), 38 f. Petersons Lukas-Vorlesung stammt aus dem WS 1925/26, also aus der gemeinsamen Zeit mit Schmitt in Bonn. Ein weiteres Mal hat Peterson sie im SS 1928 gehalten.

sondern auf den "Ausnahmezustand" der eschatologischen Zeit³⁰⁸. Die Funktion der "goldenen Regel" (Lk 6,31), die ja an sich nur ein "hausbackenes Gebot der Weltweisheit" darstelle, deutet Peterson dialektisch. In einem tieferen Sinne, nämlich bezogen auf die heraufkommende neue Paradiesesordnung, seien die Ausnahmegebote der Bergpredigt wiederum "natürlich": "Dieser Vers ist also bedeutsam für den Zusammenhang von eschatologischer Ausnahme und genereller Regel. Die Ausnahme *ist eigentlich* die Regel, die Norm."³⁰⁹ Bezogen auf die Ordnung der alten Welt gibt ein Gebot wie das der Feindesliebe aber nicht die Regel wider. In den "regulären Verhältnissen" der Normalität hat jeder, der eine Position vertritt, Gegner, mit denen es sich "ritterlich" auseinanderzusetzen gelte. Auf diese Gegnerschaft beziehe sich das Gebot der Feindesliebe auch gar nicht: Es sei hier nicht von der "bürgerlichen" Liebe und der "bürgerlichen" Feindschaft, von personalen Beziehungen, humanen Tugenden oder von Pazifismus die Rede³¹⁰. Vielmehr gelte als Voraussetzung, daß die alte Welt und die regulären Verhältnisse durch das Nahen des neuen Äons und den Einbruch einer höheren Gerechtigkeit in Frage gestellt würden. Der Feind, von dem Jesus spreche, sei nicht der bürgerliche Feind, sondern der eschatologische, der sein Haupt in dem Augenblick erhebe, in dem Jesus als der Christus offenbar werde, also der Feind, der in Verbindung mit dem Antichristen auftrete³¹¹. Das Gebot der Feindesliebe mahne so auch nicht zur menschlich-personalen Liebe, sondern trage den "Freundcharakter des neuen und kommenden Äons"; es stelle eine "Anormalität" (sic) dar, die vom humanen Standpunkt aus unverständlich und nur "bei der Annahme einer Ausnahmesituation statthaft ist". Man könne sogar annehmen, daß erst das Gebot dieser eschatologischen Liebe überhaupt aus dem Gegner den Feind, aus dem Opponenten den Hassler mache. In dieser Ausnahmesituation, "wo der Gegner zu einer Größe anwächst, daß er der Feind wird und wo der Feind eine solche *Intensität* annimmt, daß Liebe, Wohltat, Segen und Gebet Kampfmittel sind"³¹², seien diese "Kampfmittel" darum geboten und wirksam, "weil sie nicht in diesem Äon und den Erfindungen dieses Äons wurzeln und nicht im Menschen ihre letzte Grundlage haben, sondern weil sie aus dem kommenden Äon stammen, aus jener unterirdischen Verbindung mit Christus, der den gegenwärtigen Äon in seinem Tode am Kreuz und in seiner Auferstehung von den Toten überwunden hat"³¹³.

Schmitt hat sich in seiner Definition "des Politischen" ebenso wie Peterson nicht für den "privaten" Feind (*inimicus* im Gegensatz zu *hostis*) und die sich auf einen solchen richtenden persönlichen Antipathiegefühle interessiert³¹⁴. Er bezieht sich auf die Freund-Feind-Unterscheidung im weltimmanenten Bereich politischer Einheiten, die sich durch diese Unterscheidung in der Abgrenzung von anderen als Einheiten erweisen - man kann

308 Die Interpretation der eschatologischen Zeit als Zeit der Ausnahme und der Ausnahmeforderung findet sich in Petersons exegetischen Vorlesungen häufiger.

309 Ebd. Ms S. 158 f. (Unterstreichung von Peterson). Vgl. dazu das bereits zitierte Diktum Schmitts, Politische Theologie, a.a.O. 22: "Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme."

310 Vgl. ebd. Ms S. 153.

311 Vgl. ebd. 151.

312 "Intensität" (von mir hervorgehoben) ist bekanntlich ebenfalls eine zentrale, von Kierkegaard entlehnte Kategorie des Denkens Schmitts, vgl. z.B. Der Begriff des Politischen, a.a.O. 38 "Das Politische (...) bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen".

313 Vorlesung Lukas-Evangelium, a.a.O. 154.

314 Vgl. Schmitt, Der Begriff des Politischen, a.a.O. 29.

sich freilich fragen, ob der große Stellenwert der Erkenntnis des Feindes in Schmitts Theorien nicht letztlich in der Theologie begründet ist, und ob der metaphysische Ernst, den Schmitt dem Krieg mit dem Feind zuerkannte, nicht vor dem Hintergrund des Kampfes zwischen Christus und Antichristus zu sehen ist³¹⁵. Da die zitierten Passagen aus Petersons Lukas-Vorlesung (WS 1925/26) aus dem Zeitraum stammen, als Schmitt seine Freund-Feind-Thesen gerade entwickelte³¹⁶, ist die Vermutung nicht abwegig, daß damals Anregungen zwischen Peterson und Schmitt hin und her gegangen sein mögen. Doch Schmitt interessierte die Auseinandersetzung mit dem Feind innerhalb der politischen Sphäre im Zuge der Konstituierung politischer Einheiten³¹⁷, und dort konnte er die christliche Forderung der Feindesliebe (Mt 5,44; Lk 6,27) nicht brauchen. Er meinte darum - ganz im Gegensatz zu Peterson -, sie bezöge sich auf die Sphäre des Privaten³¹⁸. "Schmitt reduziert, nach gut liberaler Art (und im Widerspruch zu seiner eigenen Auffassung in Römischer Katholizismus und politische Form [...]), den absoluten Anspruch der christlichen Religion auf eine relative Privatangelegenheit", kritisierte Karl Löwith diese Interpretation³¹⁹. Peterson dagegen bezog das Gebot der Feindesliebe auf eine öffentliche Feindschaft. Freilich meinte er damit nicht eine rein weltimmanente Feindschaft zwischen politischen Einheiten, sondern die religiös-politische Feindschaft, die die Herrscher dieser Welt den Christen entgegenbringen und die angesichts des eschatologisch bedingten Ausnahmeverhaltens der Christen apokalyptische "Intensität" annimmt. Petersons theologische Auslegung ist zugleich von dialektischer *Dynamik*, da sie auf die *Überwindung* dieser Feindschaft (bzw. den Sieg über den Feind mit den "Waffen" der Liebe und des Gebets) im neuen Äon zielt, in dem es keine Feinde mehr, sondern nur noch Freunde gibt. Schmitt hat diese eschatologische Perspektive in dieser Form nicht; in dieser Welt ist in seiner Sicht eine Aufhebung aller Freund-Feind-Unterscheidungen nicht möglich, da der Weltfrieden einer nicht mehr von letzten Unterscheidungen getrennten Menschheit den von Schmitt (wie auch von Peterson) gefürchteten Zustand völliger Neutralisierung und Entpolitisierung herbeiführen würde³²⁰.

315 In diesem Sinne interpretiert H.Meier Schmitts Feindbild, vgl. Schmitt, Strauss, a.a.O. bes. 69 ff.

316 Laut R.Mehring finden sich erste Formulierungen des Feind-Kriteriums Mitte der zwanziger Jahre; der "Begriff des Politischen" erschien in erster Fassung dann 1927, vgl. Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundeinstellung und antimarxistische Hegelstrategie, Berlin 1989, 178.

317 Vgl. dazu auch Adam, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 660 ff.

318 Vgl. Der Begriff des Politischen, a.a.O. 29 f. Diese Auslegung Schmitts hat übrigens auch die kritische Aufmerksamkeit der Exegeten erregt, vgl. U.Lutz, Das Evangelium nach Matthäus, 1.Teilband Mt 1-7, Neukirchen 1985 (= EKK I/1), 309. Später, in der Schrift über den "Nomos" der Erde, hat Schmitt noch weitere Differenzierungen am politischen Feindbegriff vorgenommen, vgl. dazu Bolz, Auszug, a.a.O. 65 f.

319 K.Löwith, Politischer Dezisionismus (C.Schmitt) [1935], in: ders., Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts, hrsg.v. B.Lutz, Stuttgart 1990, 19-48; 40 Anm. 69.

320 Vgl. Der Begriff des Politischen, 54 ff; zu Petersons theologischer Kritik am Begriff der Menschheit vgl. im einzelnen unten S. 807 f.

3. Hintergründe und Ziele des Monotheismus-Traktats

Die vorausgehenden wenigen Einblicke in Petersons theologisch-politische Interpretationen der Schrift haben gezeigt, daß die politische Perspektive eine ganz zentrale Stellung in seinem theologischen Denken einnimmt. Dieser Befund scheint zunächst im Widerspruch zu stehen zur These des Traktats "Monotheismus als politisches Problem" von der Erledigung der politischen Theologie und auch zu Petersons oft bekundetem Widerwillen gegen ein bestimmtes Politisieren in der evangelischen Kirche und Theologie.

a) Protestantismus und Politik

Schon in Petersons ersten beiden Veröffentlichungen von 1918 und 1919 drückt sich ein starker Widerwille gegen die geistigen und organisatorischen Verflechtungen zwischen Staat und protestantischen Kirchen aus. Dieses Thema trug nicht unbeträchtlich zu Petersons Konversion bei; er behandelte es überblicksartig im Nachwort zum Harnack-Briefwechsel (1932), das als eine "indirekte Mitteilung" einiger Gründe seiner Konversion aufzufassen ist¹ und zudem einige jener Auffassungen näher erläutert, die schon 1928 in der Nachbemerkung zum Kirchentraktat angeklungen waren². Auch hier steht das Problem der Öffentlichkeit der Kirche im Mittelpunkt. Peterson meint, daß in der altprotestantischen Kirche, die sich - und sei es im Modus der Polemik - noch in "dialektischer Verbundenheit" mit der Mutterkirche wußte³, der Charakter der Kirchlichkeit und einer dazugehörigen Öffentlichkeit noch dadurch gewährleistet wurde, daß das Recht des Territorialherren ein eigenes kirchliches Recht substituierte und die Macht des Staates die Dignität der Bekenntnisschriften als einer Art von "Quasi-Dogma" sicherstellte⁴. Mit der Weimarer Verfassung, in der die Kirchen nur noch als *Religionsgesellschaften* öffentlichen Rechts anerkannt wurden, seien aber die protestantischen Kirchen des dogmatischen Prädikats der "Kirche" und damit ihres öffentlichen Charakters "prinzipiell" beraubt worden⁵. Peterson fand, daß die Tragweite dieses Geschehens den meisten Gläubigen noch gar nicht zu Bewußtsein gekommen sei; lediglich Theologen wie Barth und "Kirchenmänner" wie der Generalsuperintendent Otto Dibelius bemühten sich - freilich weitgehend unabhängig und ohne Verständnis füreinander - der Theologie und der Kirche wieder einen "öffentlichen Charakter" zu verleihen⁶. Peterson hielt solche Versuche für aussichtslos (und sah sich darin mit Harnack einig), da die Rückgewinnung staatlicher Öffentlichkeit durch die in der Verfassung festgeschriebene Trennung von Staat und Kirche versperrt und die Gewinnung einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit - die die Möglichkeit zu echten dogmatischen Entscheidungen einschloße - eine "Rückkehr zum katholischen Kirchenbegriff und zum katholischen Kirchenrecht" bedeuten würde⁷. Er befürchtete zugleich, daß die politischen Kräfte die alten Ideen des konfessionellen Territoriums und des christlichen Staates als Mittel des politischen Kampfes in Dienst neh-

1 Vgl. Peterson an Barth, 15.10.1932.

2 Vgl. Die Kirche, 245 f.

3 Vgl. Harnack-Briefwechsel, 312 f.

4 Vgl. ebd. 310.

5 Vgl. ebd. 310 f.

6 Vgl. ebd. 307 f.

7 Vgl. ebd. 309.

men könnten⁸ und sah sich darin auch alsbald bestätigt⁹. Die protestantische Kirche, die trotz der gewandelten Verfassungslage der Weimarer Zeit "der alte Verwaltungsapparat eines Landesfürstentums geblieben" sei, könne auf die politischen Umwälzungen nur "diplomatisch" reagieren, "und das bedeutete einem starken Staate gegenüber von vornherein eine Niederlage"¹⁰. Der "fatale politische Beigeschmack" der Reden bei protestantischen Versammlungen widerte Peterson an, doch gehöre "dieser politische Nebenton (...) notwendig zur protestantischen Kirche in Deutschland". Wenn es in einer Kirche kein Kirchenrecht und weder Papst noch Bischof gebe, "dann gibt es eben Kurfürsten von Sachsen und Hessen oder Hohenzollernfürsten, Stahlhelm und Nationalsozialisten in der Kirche"¹¹. In seiner Darstellung der "neuesten Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland" (1933) zeigte Peterson im Blick auf die "Deutschen Christen", das Entstehen einer "Reichskirche" und die Schaffung eines evangelischen Bischofsamtes, wie man unter Berufung auf die traditionelle Entsprechung von staatlichen und kirchlichen Strukturen in der Geschichte des Protestantismus sich nun an die neuen politischen Gegebenheiten anzupassen suchte¹² - ohne dabei zu sehen, daß der Charakter dieses neuen politischen Reiches der Nationalsozialisten von den früheren Staaten Deutschlands so verschieden war, daß es von der alten protestantischen Kirche zur neuen Reichskirche keinen direkten Übergang geben könne¹³. Peterson schloß mit der Empfehlung an seine Kirche (mittlerweile die katholische), sich von der Behauptung einer inneren Affinität zwischen Deutschtum, Nationalsozialismus und Protestantismus oder der These einer geistigen Linie von Wittenberg nach Braunau nicht dazu verleiten zu lassen, ihrerseits eine traditionelle Verbundenheit mit dem germanischen Wesen herauszustellen, sondern theologisch deutlich zu machen, "warum wir unsere Kirche nicht aufgeben können an den Wandel staatlichen Lebens und staatlicher Verfassungsformen"¹⁴.

b) Katholische "Reichstheologie"

Auch in der katholischen Theologie, in der Peterson sich nach seiner Konversion geistig beheimaten mußte, fanden mittlerweile die Zusammenhänge von Politik und Theologie neues Interesse. Peterson hat diese Wandlung an sich durchaus nicht abgelehnt, sondern als Zeichen der Abkehr von der liberalen Trennung der Bereiche Politik und Theologie positiv gewertet¹⁵. Wenn man so auch das Bemühen vieler Katholiken, aus der Abseits-

8 Vgl. ebd. 317.

9 Vgl. das Vorwort zum Aufsatz über die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche, 64.

10 Vgl. ebd. 147. Peterson hatte das im Grunde schon 1928 prophezeit, als er im Blick auf den Verlust öf-fentlicher Wirksamkeit der protestantischen Kirche vor den "politischen und nationalen Folgen" warnte, vgl. Die Kirche, 426.

11 Peterson an Barth, 27.10.1932.

12 Z.B. in der Übernahme des "Deutschen Rechts" in die protestantische Kirche im Gegensatz zum apostolischen Recht der katholischen Kirche, im Versuch einer Übertragung des Führerbegriffs in die Kirche, in der Forderung, daß das deutsche Volk Bezugspunkt der kirchlichen Einheit (statt der alten Territorien) und Adressat der Verkündigung (statt wie früher die Stände) zu sein habe.

13 Vgl. ebd. 148, 154 f.

14 Ebd. 159.

15 Vgl. den Aufsatz Politik und Theologie, Ms S. 1 f. Dieser Aufsatz, der im zentralen Teil mit einem anderen etwas später entstandenen Text, überschrieben "Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie" identisch ist, kann frühestens 1933 entstanden sein, da er bereits aus katholischer Perspektive geschrieben ist und zudem einmal von "der völkischen Religion im totalen Staate der Gegenwart" spricht (Ms S. 12).

stellung gegenüber dem preußischen Nationalstaat infolge der gewandelten politischen Lage wieder herauszufinden in ein positiveres Verhältnis zum Staat¹⁶, verstehen kann, so nahmen die theologisch-politischen Optionen alsbald jedoch Formen an, die Peterson nicht mehr gutheißen konnte. Klaus Breuning hat in seiner Darstellung der "Vision des Reiches" in der ausgehenden Weimarer Zeit verdeutlicht, wie die Gegner des demokratischen *Staates* und seiner geistigen Grundlagen immer stärker auf die Idee des *Reiches* zurückgriffen. Speziell bei den Katholiken hatte sich im Blick auf das *sacrum imperium* des Mittelalters eine Reichsideologie herausgebildet¹⁷, die seit etwa 1929 in eine regelrechte Reichstheologie mündete, im Jahr 1933 kulminierte und jetzt auch explizit im entstehenden Dritten Reich Hitlers die Verwirklichung dieser Reichsidee erwartete¹⁸. Treffpunkte dieser "Reichstheologen" waren vor allem die Tagungen des Deutschen Akademikerverbandes 1932 und 1933 in Maria Laach¹⁹.

Von Peterson haben wir schon 1926 ein erstes Dokument seiner Auseinandersetzung mit der Reichsideologie, und zwar in Form einer Kritik des Buches von Edgar Salin über die "Civitas Dei"²⁰. Salin versuchte in seinem Durchblick der Entwicklung dieser Thematik in der Antike bis hin zu Augustinus zwar nicht, das politische Imperium direkt mit dem Reich Gottes gleichzusetzen, schien aber doch anzunehmen, daß das Reich Gottes in der von der Kirche bewirkten Verwandlung der Seelen sich bereits verwirklicht und sich damit "die erste nachantike Weltzeit, der christliche Aion" schon "erfüllt" habe²¹. Peterson störte sich besonders an dieser impliziten Voraussetzung Salins, daß der "christliche Aion" bereits Wirklichkeit geworden sei und damit der Vergangenheit angehöre²². Die in den folgenden Jahren bis 1933 eskalierende katholische Reichstheologie veranlaßte ihn dann zu mehr als nur einer einzelnen Buchkritik. Diese Reichstheologie war erklärtermaßen die Zielscheibe seines historisch-theologischen Traktates "Monotheismus als politi-

16 Vgl. Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 314.

17 Vgl. ebd. 67 f.

18 Vgl. ebd. 176 ff.

19 Zunächst im Frühjahr 1932 auf der zweiten "soziologischen Sondertagung" dieses Verbandes, dann vor allem auf der dritten Tagung dieser Art vom 21.-23. Juli 1933. In Form des Bundes "Kreuz und Adler" wurde diese katholische Reichsideologie für kurze Zeit auch institutionalisiert; dieser Bund tagte vom 26.-28. April 1933 ebenfalls in Maria Laach, vgl. ebd. 225 ff, 231 ff. Vgl. zur "politischen Religiosität" und der Tendenz einer Resakralisierung der Politik der Weimarer Zeit, die sich dann im Reichs- und Führermythos artikulierten, weiter U. Linse, Einige Überlegungen zum Führer- und Reichsmythos der Weimarer Zeit, in: J. Taubes (Hg.), Theokratie, München/Paderborn/Wien/Zürich 1987 (= Religionstheorie und Politische Theologie, 3), 321-327; Böckenförde, Katholizismus im Jahr 1933, a.a.O. 54 ff; K.E. Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1986, 242.

20 Tübingen 1926. Im Sommer 1926 quälte sich Peterson durch dieses Buch, das er für die juristische Zeitschrift "Schmollers Jahrbuch" (vgl. Bibl. Nr. 29) zu rezensieren hatte: "Salin's Buch zu lesen, kostet mich die größte physische Anstrengung. Ich nehme immer täglich nur ein Kapitel ein. Wo man etwas anfängt, zerrinnt es einem zwischen den Händen. Ich kann das Buch nur höflich ablehnen. Salin ist ein - relativ gescheiter - Ignorant." (Peterson an Schmitt, 22.8.1926). Laut Oberheid (Brief an Salin, 31.10.1964, in: Tommissen, Schmittiana III, a.a.O. 164) titulierte Peterson Salin damals sogar mit "Ölsardine".

21 Vgl. den Schluß des Buches, 213 f: "Während noch immer Verzückte und Verzweifelte auf das Wunder des Endreiches sehnsüchtig harten, eroberte in diesem Zeichen die Kirche Christi, das Himmelreich Gottes in der Seele und das Erdenreich Gottes vor Augen, die Menschen, die Staaten, die Welt. So ward das Reich des Geistes lebendiges Wesen, politische Wirklichkeit und ungewußt, aus andrer Form erst spät erkannt, bewährte sich der starke Glaube von Jesu ersten schlichten Folgern: mit der Geburt des Menschensohnes hebt an und in dem Reich des Ein-Gottes erfüllt sich die erste nachantike Weltzeit, der christliche Aion." (214). Vgl. zu Salin, der aus dem George-Kreis stammte, Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 125 f.

22 "Nirgends wird uns (...) bei Salin gesagt, wo der neue Gott und was der neue Glaube des anbrechenden Aons ist und diese aus dem Fehlen einer neuen Offenbarung stammende theologische Unsicherheit und Unbestimmtheit ist nun die Ursache dafür, daß auch der historischen Darstellung des Verfassers (...) die bestimmte Linie und begriffliche Form mangelt." (Rez. Salin, Civitas Dei, 175). Man begegnet hier Petersons Grundsatz, daß eine klare Theologie Voraussetzung historischer Darstellung sei, vgl. oben S. 339.

sches Problem"²³: "Es war die Absicht meines Buches, der 'Reichstheologie' einen Stoß zu geben."²⁴ Schon in jenem aufschlußreichen Brief an Anselm Stolz aus dem Jahre 1933 hatte Peterson geschrieben: "Über Reichs-Theologie müssen wir uns einmal unterhalten, so wie Winzen das gemacht hat, geht es nicht."²⁵ Die Anschauungen des Maria Laacher Benediktiners Damasus Winzen stellten damals, so Breuning, den "Höhe- und Sammelpunkt der gesamten katholischen Reichsideologie" dar, allerdings zugleich auch den "Scheidpunkt", an dem sich Widerspruch zu entzünden begann²⁶. Auf den Tagungen in Maria Laach selbst und in der folgenden Berichterstattungen wurde freilich noch keine ernsthafte Kritik geübt²⁷. Da Winzens Gedanken die Kulmination der Reichstheologie darstellen und Winzen im zitierten Brief Petersons namentlich genannt wird, sollen seine Anschauungen im folgenden kurz dargestellt werden.

Winzen ging es darum, die Vorstellung vom Reich, die "immer mehr zum Inbegriff unseres politischen Sehns und Glaubens" werde, auf christliche Grundlagen zu stellen, d.h. die mittelalterliche Idee sakralen Kaisertums wieder in das Streben nach dem "Reich" einzubringen²⁸. Er sah das "Reich" aus der von Christus im Sakrament ergriffenen und verwandelten menschlichen Natur entstehen: "Das Reich ist die politische Lebensform der christlichen Völker. Es ist eigentlich nichts anderes als die Verwirklichung der durch den Lebensstrom des Corpus Christi mysticum ergriffenen, verklärten, neu ausgerichteten politischen Natur der Christen."²⁹ Winzen ging dann dazu über, im "neuen Staat" der Deutschen "einen bedeutenden Schritt zum Reiche hin" zu sehen, verwies auf den "Führergedanken", die Idee von der biologischen Verwurzelung ("Blut und Boden")³⁰, den Grundsatz von der "organischen Gliederung"³¹, das neue universalistische Selbstverständnis des deutschen Volkes³² und den Gedanken der nationalen Arbeit³³. Zugleich setzte er sich kritisch mit Wilhelm Stapel³⁴, der das protestantische Pendant dieser Reichstheolo-

23 In diesen Zusammenhang behandelt Breuning Petersons Beiträge zur Kaiser-Augustus- und zur Monotheismus-Problematik, vgl. *Vision des Reiches*, 270 f., 303 ff. Auch S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, 12, hat Petersons Widerspruch gegen die "politische Theologie" in diesen Kontext gestellt. Fellechner, *Entwicklung*, a.a.O. 114, weist im Zusammenhang von Petersons Monotheismus-Traktat zwar ebenfalls auf die "Reichstheologie" hin, aber nur auf die von Wilhelm Stapel vertretene evangelische Variante (vgl. zu Stapel unten Anm. 34, 792 Anm. 214).

24 Entwurf oder -abschrift eines Briefes von Peterson an Friedrich Dessauer. Dieses Schriftstück ist nicht datiert, der Kontext legt es aber nahe, daß es in ihm um die "Monotheismus"-Schrift geht.

25 An Anselm Stolz, 30.8.1933.

26 Vgl. *Breuning*, *Vision des Reiches*, a.a.O. 239.

27 Vgl. ebd. 243.

28 Gedanken zu einer 'Theologie des Reiches', in: *Catholica* 2 (1933), 97-116; 109; es handelt sich um die erweiterte Form eines Referats, das Winzen bei einer der erwähnten Tagungen in Maria Laach gehalten hatte und dann in verschiedenen Versionen veröffentlichte (vgl. *Breuning*, *Vision des Reiches*, 240).

29 *Winzen*, *Theologie des Reiches*, ebd. 106.

30 Vgl. ebd. 112 f.

31 Vgl. ebd. 113 f.

32 "Die Bejahung des organisch Gewordenen bringt es mit sich, daß das Volk *universalistisch* denken lernt. Das deutsche Volk ist im Herzen Europas naturgemäß das seelisch reichste und umfassendste. (...) Die Offenheit seiner Siedlungsgebiete durch Mitteleuropa hin muß es danach trachten lassen, eine Form politischen und kulturellen Zusammenlebens zu finden, die universal ist in dem Sinne, daß sie jedem das Seine gewährt." Ebd. 114.

33 "Alle Arbeit hat gleichen Adel und ist der gleichen Achtung wert, weil sie im Geiste des Führers Opfer für das Volk bedeuten." Ebd. 116.

34 Vgl. ebd. 103 ff.; es handelt sich um Stapels Buch "Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus", Hamburg 1932. In seiner Darlegung und theologischen Deutung der neuesten Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland (1933) hat sich Peterson ebenfalls mit einer gerade erschienenen Schrift Stapels (Die Kirche Christi und der Staat Hitlers, Hamburg 1933) auseinandergesetzt, vgl. ebd. 145 ff. Wilhelm Stapel war Herausgeber der Zeitschrift "Deutsches Volkstum". Seine politische Philosophie stellte ein Gemisch dar aus Christentum, extremem Nationalismus, Sensibilität für soziale Probleme und einem ausgeprägten Antisemitismus, der seltensamerweise nur noch von seiner Verachtung für die Nationalsozialisten übertroffen wurde (so *Bendersky*, Schmitt, a.a.O. 135 f.); vgl. zu Stapels Reichsideologie ausführlich auch *Breuning*, *Vision des Reiches*, a.a.O. 131 ff.

gie vertrat, auseinander. In der Version Stapels mündeten die Reichs-Theorien in die Apologie eines "Imperium teutonicum"³⁵.

Der Sinn der Ausführungen Winzens lag darin, die deutschen Reichsbestrebungen christlich zu verankern und die Grundgedanken "vom Führertum, von der organischen und universalen Bindung und von der nationalen Arbeit", die "zweifelloso ein Erwachen echten Reichsbewußtseins" darstellten, auf ihre "letzte Grundlage", nämlich "auf den lebendigen Gott, der der ewige Vater aller Herrschaft (...) ist", zurückzuführen³⁶. Es verbanden sich hier eine theologische, der mittelalterlichen Idee vom Heiligen Reich entlehnte Sanktionierung der politischen Form des Reiches³⁷ mit dem Gedanken der Vorrangstellung des deutschen Volkes bei der Realisierung dieses Reiches³⁸. Die "Reichstheologie" war in dieser Zuspitzung aber durchaus nicht als verkappter Widerspruch gegen das Dritte Reich der Nationalsozialisten gemeint, sondern als dessen "theologische Aufwertung und Rechtfertigung"³⁹.

Robert Grosche hat im selben Heft der *Catholica*, in dem Winzens Reichstheologie veröffentlicht wurde, in Weiterführung von Gedanken I. Herwegens explizit von einer "Säkularisierung" (im Sinne der geschichtlichen Verwirklichung) des Reiches Gottes im Deutschen Reich gesprochen⁴⁰. Er erklärte in aller Deutlichkeit: "Das Reich ist eine Säkularisation des Reiches Gottes."⁴¹ Er wollte im Blick auf sich und Winzen auch gar nicht bestreiten, daß dabei "'ein Stück Eschatologie' mit im Spiel ist"⁴².

Schon von der präzisen quasi-staatsrechtlichen Deutung des Kirchenbegriffs her hatte Peterson Ende der 20er Jahre sich theologische Kategorien erarbeitet, mit denen solche Vorstellungen von einer Säkularisierung des Reiches Gottes nicht zu vereinbaren waren. Im Traktat "Die Kirche" ging es zwar noch nicht um diese katholische "Reichstheologie", sondern um die Auseinandersetzung mit eher entgegengesetzten Anschauungen evangelischer Theologen wie Holl, Harnack und Barth sowie dem katholischen "Modernisten" Alfred Loisy⁴³. Ihnen gegenüber mußte Peterson das "Ineinander von Reich und Kirche" betonen, dies aber nicht, ohne die ganz wesentliche Voraussetzung für die Existenz von Kirche hervorzuheben, daß das Reich Gottes eben noch nicht hereingebrochen sei⁴⁴. Schon diese Feststellung, daß Kirche und Reich Gottes nicht einfach identisch seien, war damals in der katholischen Theologie nicht durchweg selbstverständlich⁴⁵. Für Peterson

35 Vgl. Winzen, ebd. 105.

36 Ebd. 116.

37 Das Reich rage "in eine göttliche Welt hinein", ja sei "im letzten Grunde ein Geschenk vom Himmel"; es besitze "einen Auftrag in der Oekonomie der Erlösung" und sei das "Korrelat zur Kirche", vgl. ebd. 100.

38 Vgl. ebd. 108: "Das Volk als naturgegebene Blut-, Boden- und Schicksalsgemeinschaft ist die stärkste natürliche Grundlage des Reiches." Winzen meinte freilich, daß ein sich Gott gegenüber verantwortlich wissendes "Reichsvolk" die anderen Völker im Reich nicht absorbieren, sondern zur Entfaltung kommen lassen müsse.

39 Vgl. Breuning, *Vision des Reiches*, a.a.O. 247, im Blick auf Winzen, Grosche und Mirgeler.

40 "und doch hat der Deutsche der Kirche das Reich gebracht. Gerade er hat, wie mir scheint, erst ganz ernst gemacht mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes; er hat das Reich Gottes 'säkularisiert' und in die Zeitlichkeit herabgeholt" (*Der deutsche Katholik und 'der deutsche Christ'*, in: *Catholica* 2 [1933], 160-172; 163).

41 Zit. bei Breuning, *Vision des Reiches*, a.a.O. 245.

42 Grosche, *Der deutsche Katholik*, a.a.O. 164.

43 Vgl. dazu oben S. 478, 483, 491, unten S. 850 f.

44 Vgl. *Die Kirche*, 423, 411.

45 Vgl. die Forderung von A. Stolz, *Problem der Kirche*, a.a.O. 464: "Wir müssen von der unberechtigten, aprioristischen Gleichsetzung von Reich und Kirche einmal frei werden (...). Ich halte dafür, daß der Grundgedanke Petersons: Kirche und Reich dürfen nicht einfach gleichgestellt werden, unbedingt anzunehmen ist."

war das Begriffspaar von *ekklesia* und himmlischer *polis* in seiner sach-immanenten "räumlichen" Trennung Gewähr des "eschatologischen Vorbehalts". Solange es Kirche gibt, bleibt die *polis*, auf die sie bezogen ist, und damit auch das Reich Gottes, eine transzendente Größe⁴⁶. Das bedeutet nun zugleich auch, daß kein irdisches Reich - und mag es sich auch zum christlichen Glauben bekennen - als Verwirklichung des Reiches Gottes gelten kann, solange noch Himmel und Erde in ihrer Differenz bestehen⁴⁷. Diese aus der Begriffsanalyse gewonnene These von der grundsätzlichen Differenz von *ekklesia* und *polis* erschütterte nun gerade einen ganz wesentlichen Pfeiler der "Reichstheologie", nämlich die Idee der "Einheit von Polis und Ekklesia im heiligen Reich"; P.Hermann Keller hat - vermutlich im Anschluß an Peterson - dieses Argument dann auch gegen die Reichstheologen in Anschlag gebracht⁴⁸.

Da diese klare Verhältnisbestimmung von Ekklesia und Polis auch noch die Basis für Petersons "Buch von den Engeln" abgibt, könnte man auch in dieser Publikation eine indirekte Auseinandersetzung mit der "Reichstheologie" sehen. Doch noch genauer auf die "Reichstheologie" zielten die beiden Veröffentlichungen über "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums" (1933) und "Monotheismus als politisches Problem" (1935). In wesentlichen Teilen ist die "Reichstheologie" gar nicht möglich gewesen ohne den bewußten oder unbewußten "Rückgriff auf die ideologische Überhöhung des *Imperium Romanum* zu einer heilsgeschichtlichen Größe durch den Hoftheologen Konstantins des Großen, den Bischof Eusebius von Caesarea", urteilt Breuning⁴⁹. Es war demnach ein sinnvoller Ansatz der Kritik, wenn Peterson im Blick auf die Säkularisierungen⁵⁰ der christlichen Reichshoffnung bei Eusebius und Orosius aufzeigte, daß diese politische Theologie mit der christlichen Eschatologie nicht zu vereinbaren war, und sich dabei auf die Autorität des Augustinus stützte⁵¹, der - so Breuning - "einzige bedeutende Theologe

46 "Die *ekklesia* ist zur einen Hälfte auf der Erde, die andere Hälfte, zu der Engel und Selige gehören, ist zwar im Himmel, aber die Stadt Gottes selber ist doch noch im Himmel. Erst am Ende der Tage sieht der Seher von Patmos sich die Himmelsstadt auf die Erde niederlassen. In dieser räumlichen Trennung von *polis* und *ekklesia* (...) kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck. (...) Wenn die Himmelsstadt sich am Ende der Tage auf die Erde niederläßt, dann wird der Gegensatz von *ekklesia* und *polis* ebenso aufgegeben sein, wie der Gegensatz von Himmel und Erde. Dann wird es keine Kirche mehr geben, sondern nur noch eine Gemeinde, eine Gemeinde der Heiligen." Ms Die Kirche, Teil III, Ms S. 3 f. Vgl. zum Begriff des "eschatologischen Vorbehalts" auch oben S. 490 f.

47 Diese politische Wendung des Kirchenbegriffs von Peterson hat auch Stolz gesehen: "Nimmt man den Kirchengedanken im Unterschied zum Reichsbegriff ernst, dann ergibt sich z.B., daß die Kirche als noch in Erwartung des kommenden Reiches stehend und einer höheren, pneumatischen Sphäre angehörend mit dem dieser Welt entstammenden Staat zu einer Wesenseinheit im *Sacrum Imperium* nicht zusammentreten kann, ja von diesem Wechselverhältnis Kirche-Gottesreich aus wird eine wahrhaft theologische Behandlung des Problems Kirche und Staat überhaupt erst möglich." Problem der Kirche, a.a.O. 464.

48 Vgl. Keller, Zu uns komme dein Reich (1933), a.a.O. 360, 365: "E. Peterson hat in seinem Schriftchen: 'Die Kirche' gezeigt, daß sie [Reich und Kirche] nicht identisch sind, sondern in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen. Trotz aller Bedenken, die gegen einzelne seiner Aufstellungen erhoben worden sind, konnten gegen den Kerngedanken des Aufsatzes wesentliche Einwände nicht gemacht werden." Vgl. zur Unterscheidung von Ekklesia und Polis auch Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 276, 301.

49 Breuning, Vision des Reiches, ebd. 302.

50 Daß Peterson sich hier gegen eine bestimmte Form von Säkularisierter Theologie wendete, geht auch hervor aus seiner Rezension von 1938 zu F.Rütten, Die Viktorverehrung im christlichen Altertum, vgl. Bibl. Nr. 53: "Bemerkenswert ist die Feststellung des Verf. (...), daß der Kaiser bei Euseb zum Abbild des Siegers Christus wird. Was sonst vom Märtyrer ausgesagt wird, wird in der Sprache der säkularisierten Theologie auf den Kaiser übertragen. Es steht das in Parallele zu dem, was ich in meinem Buche: 'Monotheismus als politisches Problem' über andere Seiten der Eusebianischen Theologie entwickelt habe." (Hervorhebung von mir).

51 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des alten Christentums, 299; außerdem Monotheismus als politisches Problem, 103 f.

der nachkonstantinischen Epoche, der die politisch-theologische Ideologie von der Immanenz des Gottesreiches im *Imperium Romanum* in Frage zu stellen wagte⁵².

Man kann eine ganze Reihe von Parallelen zwischen der "Reichstheologie" des 4. Jahrhunderts und der des 20. Jahrhunderts aufzeigen. In neueren Stellungnahmen hat man Eusebius, dessen politische Theologie im Zentrum von Petersons Kritik steht, gelegentlich dadurch verteidigen wollen, indem man auf seine nur allzu verständliche Freude über die Wende des Schicksals der Christen von den Verfolgten zu den Triumphierenden aufmerksam machte⁵³. Einige katholische Theologen scheinen 1933 von einer ähnlichen Euphorie ergriffen worden zu sein, als vor ihren Augen der ungeliebte Staat der Weimarer Zeit überwunden und sich ein neues politisches Gebilde zu formieren begann, an dessen geistigem Aufbau sich die Katholiken nun guten Gewissens aktiv beteiligen und damit die aus der Zeit des Kulturkampfes herrührende Abseitsstellung als "Reichsfeinde" überwinden zu können meinten⁵⁴. Peterson sah durchaus, daß Eusebius "unter dem Eindruck der Konstantinischen Staatsumwälzung" stand⁵⁵, aber psychologisches Verständnis war für ihn noch nie ein Grund, in der Sachkritik Zurückhaltung zu üben, so auch nicht im Falle der zeitgenössischen "Reichstheologen". Etliche Argumentationsformen, die Peterson in der antiken politischen Theologie von Eusebius und Orosius angriff, begegnen auch in den Anschauungen von Petersons Zeitgenossen. So findet sich in beiden Fällen der Versuch einer biblischen bzw. alttestamentlichen Ableitung der Reichsidee, deren Funktion in einer theologischen Würdigung des politisch aktuellen Reiches besteht⁵⁶. Wenn Peterson bei Eusebius einen "Mangel an exegetischem Takt" bei der direkten Übertragung sämtlicher prophetischer Weissagungen vom Völkerfrieden auf das Römerreich kritisierte⁵⁷, war dies vermutlich sehr bewußt ins Stammbuch einiger Kollegen geschrieben. Der Rückgang auf die antike "Reichstheologie" stellte auch insofern einen geschickten Schachzug dar, als hier schon die für die "Reichstheologie" charakteristische Verknüpfung einer politischen Umdeutung der Katholizität und Universalität des Glaubens mit der Bindung dieser Universalität an ein bestimmtes "Reichsvolk" (im Falle Winzens und Gleichgesinnter an das "Reichsvolk" der Deutschen) anzutreffen war. Peterson tadelte ja an der antiken Imperiums-Theologie zum einen den Anspruch auf Universalität und wies zum anderen darauf hin, "daß eine Theologie, die sich wesentlich an das Imperium Ro-

52 Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 304. Peterson rief Augustinus im Monotheismustraktat sogar als Helfer an: "Der heilige Augustinus, der an allen geistigen und politischen Wenden des Abendlandes sichtbar geworden ist, helfe mit seinen Gebeten den Lesern und dem Verfasser dieses Buches!" Man kann diese Invokation im Zusammenhang mit dem speziellen Zweck dieses Buches sehen, "der Reichstheologie einen Stoß zu versetzen": Augustinus möge die irregeleiteten "Reichstheologen" von der Vergänglichkeit der irdischen Reiche überzeugen. Peterson hatte folgendes Augustinus-Motto der Erstveröffentlichung des Monotheismus-Traktats vorangestellt: "Habet ergo superbia quendam appetitum unitatis et omnipotentiae, sed in rerum naturalium principatu, quae omnia transeunt sicut umbra." (De vera religione, 45,84: in deutscher Übersetzung [nach C.J.Pertl, Paderborn 1957, 76]: "So kennt also auch die Hoffart ein gewisses Streben nach Einheit und Allmacht, aber nur im Herrschaftsgebiet der zeitlichen Dinge, die alle schattengleich vorübergehen."). Wenn man am Ursprungsort des Mottos den Kontext liest, stößt man auf die Warnung vor der Schattenhaftigkeit und Flüchtigkeit der als "verkehrte Nachahmung Gottes" sich gerierenden irdischen Machtausübung (so in diesem Augustinus-Kapitel zwei Sätze zuvor).

53 So J.Badewien, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 46; Schmitt, Politische Theologie II, 81.

54 Vgl. dazu Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 314.

55 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 292.

56 Vgl. dazu Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 309 f.

57 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 90.

manum gebunden wußte, die Universalität der christlichen Verkündigung gefährdete"⁵⁸. Er schrieb noch 20 Jahre später, daß in der Theorie des Eusebius des "zur Würde eines eschatologischen Reiches erhobenen Imperium Romanum (...) eine zweite Ankunft Christi eigentlich überflüssig geworden" sei, wobei die Überwindung der Vielherrschaft und die Installation universalen Friedens vornehmlich als Verdienst der *Römer* erscheint und die Dialektik der christlichen Eschatologie durch die Anschauung eines geradlinigen "geschichtlichen Fortschritts vom Nationalstaat zum übernationalen Imperium" aufgehoben wird⁵⁹.

Petersons Stimme war eine der wenigen, die damals gegen die Reichstheologie laut wurden und die diese Theologie nicht nur in einzelnen Aspekten kritisierten, sondern ihr grundsätzlich von der Theologie her den Boden zu entziehen suchten. Hermann Keller, dessen Aufsatz "Zu uns komme Dein Reich" von Breuning als das "bedeutungsvollste Dokument eines innerkatholischen Widerspruchs gegen den gesamten Ansatz der Reichstheologie von 1933" gewertet wird⁶⁰, griff bereits auf die Vorarbeiten Petersons zurück. Es ist dabei leicht zu verstehen, warum Peterson seine Auseinandersetzung mit der Reichstheologie der Gegenwart weitgehend auf dem Gebiet der Historie führte und die zeitgenössischen Gegner nirgends beim Namen nannte. Wenn auch einige seiner Freunde und Bekannten (z.B. Dietrich von Hildebrand und Waldemar Gurian) der "Reichstheologie" mehr oder weniger deutlichen Widerstand leisteten⁶¹, hing man in Petersons katholischem Freundes- und Bekanntenkreis doch mehrheitlich diesen Träumen eines neuen Reiches nach. Gottfried Hasenkamp beschwor schon seit 1924 mit Gedichten und Hymnen die Restauration des mittelalterlichen heiligen Reiches unter Führung des deutschen Reichsvolkes⁶². Der Bonner Philosoph Alois Dempf, den Peterson 1932 als "Prachtkerl" schätzte⁶³, hatte 1929 mit seinem geschichts- und staatsphilosophischen Werk "Sacrum Imperium"⁶⁴ der katholischen Reichsideologie historisches Anschauungsmaterial und philosophische Kategorien geliefert⁶⁵. Theodor Haecker wandte sich 1932 in einer politischen Streitschrift zwar gegen Perversionen des Reichsgedankens, sah aber selbst im katholischen Glauben die Voraussetzung des Reiches und sprach den Deutschen eine - wenn auch durch die Reformation verwirkte - Berufung zum Reichsvolk zu⁶⁶. Peterson war auch mit dem damals reichsideologisch orientierten Historiker Albert Mirgeler persönlich bekannt und stand mit ihm offenbar noch viele Jahre in gutem Einvernehmen.

58 Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 299; (Hervorhebung von mir). Im Monotheismus-Aufsatz ist diese Feststellung noch um einen Hinweis auf die Nationalisierungsbestrebungen der Franken bereichert (146).

59 Vgl. Das Problem des Nationalismus im alten Christentum (1951), 59.

60 Vgl. Vision des Reiches, 275.

61 Von Hildebrand hielt auf der Tagung des Akademikerverbandes in Maria Laach im Frühjahr 1932 eine Rede, die den Eigenwert der Person in der Gemeinschaft verfocht, vgl. ebd. 161; Gurian veröffentlichte 1932 pseudonym ein Buch "Um des Reiches Zukunft", das in eine Kritik am neuen Nationalismus mündete, vgl. Breuning, Vision des Reiches, ebd. 162 ff. Vgl. dazu auch den Brief Robert Grosches vom 10. März 1934, in dem er Gurian gegenüber die Reichstheologie verteidigt, ebd. 345 f.

62 Vgl. zu Hasenkamps Reichsdichtungen Breuning, ebd. 117 ff. Peterson hat Hasenkamps damals vielbeachtete Übersetzung des mittelalterlichen *Ludus de Antichristo* (Das Spiel vom Antichrist, Münster 1932), von Schmitt als "hochpolitische Dichtung" eingestuft (vgl. Politische Theologie II, 61 Anm. 8), selbst einmal zitiert, vgl. Kirche aus Juden und Heiden, 292 Anm. 32.

63 Vgl. Petersons Bericht von den Salzburger Hochschulwochen an Stolz, 1.9.1932.

64 A. Dempf, *Sacrum Imperium*. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München/Berlin 1929, Darmstadt 1954² (Repr. Nachdruck 1973).

65 Vgl. zu diesem Werk Dempfs und seinen anderen Wortmeldungen zur Aktualisierung der Reichsidee Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 73 ff.

66 Vgl. Breuning, ebd. 167 ff.

men⁶⁷. Es ist vor allem daran zu erinnern, daß Peterson schon vor seiner Konversion an guten Kontakten zum Benediktinerorden interessiert gewesen war. Gerade dieser Orden brachte nun in Damasus Winzen - auch ihn kannte Peterson persönlich⁶⁸ - den Reichstheologen *par excellence* hervor, und die Abtei von Maria Laach wurde mit Unterstützung ihres Abtes Ildefons Herwegen um 1933 eine Art Herberge der Reichstheologie. Auch nachdem im Sommer 1934 sich die glühenden Reichshoffnungen deutlich abkühlten - von den damaligen politischen Ereignissen waren auch Sympathisanten der konservativen Reichsideologie betroffen: von Papen wurde ausgeschaltet, E.J.Jung und E.Klausener ermordet -, blieb vor allem die Laacher Abtei Refugium der Reichsideen, die noch 1935 in Publikationen des mit Peterson befreundeten Thomas Michels anklangen⁶⁹. Petersons Beziehungen zu Maria Laach waren ja schon sehr gefährdet gewesen durch den Widerspruch gegen die Mysterientheologie Odo Casels⁷⁰. Es muß ihm unangenehm gewesen sein, daß er sich nun wenige Monate nach seiner Konversion genötigt sah, gegen die Reichstheologie eine zweite, wiederum z.T. innerhalb des Benediktinerordens verlaufende Front zu eröffnen. Er hat in diesem Falle ebenso darauf verzichtet, die Angegriffenen beim Namen zu nennen oder auch nur allgemein das gegenwärtige Ziel seines Vorstoßes zu bezeichnen, wie im Falle der Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie. Aber in der Sache machte er keine Kompromisse.

Petersons Strategien in der kritischen öffentlichen Auseinandersetzung mit Kollegen haben sich im Zusammenhang seiner Konversion ziemlich verändert. Im polemischen Althaus-Aufsatz und in "Was ist Theologie?" von 1925 scheute sich Peterson keineswegs, Namen zu nennen; auch ein katholischer Theologe wie Przywara wurde davon nicht verschont⁷¹. In seinen Vorlesungen und Briefen dieser Zeit gab Peterson ohne Bedenken evangelische Theologen der Vergangenheit wie der Gegenwart, die seiner Ansicht nach irrten, geradezu der Lächerlichkeit preis. Diese scharfe Polemik ist im Zusammenhang zu sehen mit seinem damaligen qualvollen "Kampf des armen einsamen Protestanten ohne Kirche, ein Professor gegen Professoren"⁷². Peterson verzichtete auf diese Polemik - vor allem in öffentlicher Form - in dem Maße, als er sich darüber klar wurde, daß er die Evangelisch-Theologische Fakultät und dann auch die evangelische Kirche verlassen würde. Diese Schonung wurde durchaus auch seinen ehemaligen Kollegen zuteil: Peterson hütete sich davor, mit seiner Konversion irgendwelche negativen Äußerungen über sie zu verbinden⁷³. Was seine katholischen Kollegen anging, so hielt Peterson deren Äußerungen durchaus nicht alle für der Weisheit letzten Schluß, fiel aber - auch in den Briefen - kaum in den alten polemischen Stil zurück. Wenn er öffentlich Kritik übte, geschah dies immer ganz von der Sache her, weitgehend ohne Nennung von Namen.

Sieht man einmal von Abt Herwegen und Odo Casel ab, so machte sich Peterson mit seiner sachlichen Kritik an der Reichstheologie auch keinen seiner erwähnten reichsbegeisterten Freunde zum Gegner - ganz im Gegenteil! 1936 befaßte sich Albert Mirgeler in eben der Zeitschrift "Catholica", die 1933 noch die Schwärmereien von Winzen und an-

67 Am 27.1.1935 berichtete Peterson von einer Vortragsreise durch Deutschland brieflich an seine Frau, er sei mit Mirgeler in Köln zusammengetroffen. An Werner Becker schrieb Peterson am Gründonnerstag 1944, er habe zweimal Mirgeler gesehen, der an der Anzio-Front stünde.

68 Das ist zumindest für spätere Jahre durch eine Photographie aus dem Jahr 1947 zu belegen, auf der man Winzen zusammen mit Peterson vor dessen Haustür in Rom stehen sieht (Photographie im Besitz der Familie Peterson).

69 Vgl. Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 280 ff.

70 Vgl. dazu oben Kap. VIII.2.b.

71 Vgl. dazu oben S. 112.

72 Anne Reinach an Peterson, 18. November (1945).

73 Vgl. dazu z.B. oben S. 39.

deren veröffentlicht hatte, ausführlich mit Petersons Monotheismus-Traktat, referierte dessen historischen Inhalt wie systematischen Ertrag und erklärte, Petersons Darlegung gäbe "ein gutes Kriterium für die Beurteilung der Geschichtsbetrachtungen, in deren Mittelpunkt das Christentum steht"⁷⁴. Im selben Band veröffentlichte Robert Grosche einen Vortrag, den er im Dezember 1935 in Bonn gehalten hatte, und zitierte hier nicht minder zustimmend als Mirgeler Petersons Monotheismus-Traktat und zog damit gegen alle Versuche zu Felde, das Christentum vornehmlich in die Linie des römischen Imperiums und seiner Kultur bzw. der "pax romana" einzuordnen⁷⁵. Grosche gab dieser Kritik zugleich eine originelle Wende, indem er diese Abwehr verband mit den Gedanken, die Peterson 1933 in der "Kirche aus Juden und Heiden" vorgetragen hatte⁷⁶: Das Heil liege nicht in der antiken Verbindung von pax Christiana und pax Romana, in die dann unsere "germanischen Vorfahren" eingetreten wären, sondern das Heil komme von den Juden⁷⁷. Dieses "Salus ex Judaeis" betont und entfaltet Grosche den ganzen Aufsatz hindurch - "importune opportune sowohl intra et extra muros"⁷⁸. Es gab damals also durchaus - und zwar recht früh - auch im katholischen Bereich mutige Stimmen gegen die nationalsozialistische Judenpolitik.

c) Zum Sinn der "alten Reichsidee"

Peterson zog zwischen 1932 und 1935 zwar aus, um "der Reichstheologie einen Stoß zu geben", doch hat er selbst die politische Form des Reiches theologisch durchaus zu würdigen vermocht. Er teilte mit den "Reichstheologen" zudem die negative Bewertung von politischem Liberalismus, Pluralismus und Demokratie, die den dunklen Hintergrund für die strahlenden Reichshoffnungen abgab. Für ihn war vor allem der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts die große Verirrung, der gegenüber man sich des theologischen Sinnes der "alten Reichsidee" erinnern sollte⁷⁹.

Als Ergebnis seiner Kaiser-Augustus-Studien hat Peterson festgehalten, von der ganzen Imperiums- und Augustus-Theologie bleibe "nicht viel mehr übrig als der allgemeine Gedanke einer Vorbereitung des Evangeliums durch das Imperium Romanum"⁸⁰. Diesen

74 A. Mirgeler, Christentum und Weltgestaltung, in: *Catholica* 5 (1936), 135-139 (135-137 zum Monotheismus-Traktat).

75 Vgl. R. Grosche, Salus ex Judaeis, in: *Catholica* 5 (1936), 30-40; 31 ff. In diesem Aufsatz wird eine Spaltung innerhalb der "Reichstheologen" sichtbar, denn Grosche richtet diese Kritik zugleich gegen ein gerade erschienenes Werk von Thomas Michels (*Das Heilswerk der Kirche*, Salzburg 1935) sowie - wenn auch in differenzierter Form - gegen Ausführungen von Emmanuel von Severus über "Antike Werthaftigkeit und christliche Vollendung".

76 Grosche zitiert diese Schrift nicht nur, sondern betont am Ende: "Erik Peterson weiß ich mich für die Erkenntnis der Grundgedanken dieses Vortrages dankbar verpflichtet." (39 Anm. 9).

77 Vgl. ebd. 32.

78 Vgl. ebd. 34 (Anm. 6). Ein Jahr später entnahm Robert Grosche übrigens nochmals in einer Reflexion über "Reich Gottes und Kirche" aus Petersons Traktat die Kategorien zur Verhältnisbestimmung dieser beiden Größen, vgl. Reich Gottes und Kirche, in: *Catholica* 6 (1937), 45-61. Grosche redet hier zwar noch vorsichtig von der "Existenz des Reiches Gottes in dieser Welt", kritisiert aber die Vorstellung von einer "konnaturalen Verwirklichung des Reiches Gottes selbst" (ebd. 58). Dann betont er: "Das Reich Gottes verwirklicht sich in seiner Herrlichkeit erst, wenn Christus in seiner Herrlichkeit erscheinen wird. Jetzt ist es im Zustand der Erniedrigung, so wie es Christus vor seiner Auferstehung und Verherrlichung war. Jetzt ist es verwirklicht in der ecclesia crucis." (ebd. 59).

79 Vgl. die genannten Manuskripte zu "Politik und Theologie" sowie "Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie".

80 Kaiser Augustus im Urteil des alten Christentums, 299.

"allgemeinen Gedanken" wollte er nicht als "politische Theologie" bezeichnen⁸¹ und hat ihn selbst noch weiter entfaltet. Das Imperium, das mehrere Völker umschloß, habe dazu beigetragen, den "in aller völkischen Individuation liegenden metaphysischen Pluralismus zu überwinden", so "daß die Verkündigung von dem Einen Vater Jesu Christi nicht mehr auf unüberwindliche Hindernisse stößt, wenngleich die letzte Entscheidung natürlich immer nur im Bereiche des Glaubens und der Gnade fällt"⁸². Das Ideal des Nationalstaates hingegen führe wieder dazu, "daß wir uns abschließen und in der Beschränkung auf die individuelle Sprache und das Weltbild, das sie uns vermittelt", den Glauben nicht mehr finden "für den, dessen Eigenart grade darin beruht, daß alle Sprachen bekennen sollen: 'Kyrios (Herr) ist Jesus Christus'" (Phil 2,11)⁸³. "Es scheint ein Gesetz des politischen Lebens zu sein", meinte Peterson gegenüber Friedrich Dessauer, "daß neben dem Pluralismus der Nationalstaaten ein Reich existiert, das wohl gezwungen ist, sein eigenes Interesse mit dem der Gesamtheit zu identifizieren". Er folgerte daraus: "In diesem Sinne aber ist das Imperium und nicht der Nationalstaat für das christliche Denken interessant, als nur in ihm gewisse weltliche Analogien zu dem eschatologischen Reiche Christi gefunden werden können."⁸⁴ Von dieser Feststellung "gewisser Analogien" und damit auch einer für den Glauben vorbereitenden Funktion eines irdischen Reiches ist es aber noch weit bis zu einer Reichstheologie, die im irdischen Reich selber das *corpus Christi mysticum* sehen will. Peterson schwärmte darum auch nicht von der Restauration des heiligen Reiches, sondern meinte recht nüchtern, derselben Aufgabe, "die Versuchung zu einem metaphysischen Pluralismus zu unterdrücken", diene "auch ein Staat, dessen Grenzen sich nicht mit den Grenzen seiner Spracheinheit decken"⁸⁵. Hier kommt jene kritische Distanz allen politischen Entwürfen gegenüber zum Ausdruck, in der sich Peterson bei aller Nähe zu manchen Anschauungen seiner katholischen Freunde von diesen doch deutlich und wohlthuend unterscheidet.

Das zweite Element der "alten Reichsidee", dem Peterson einen theologischen Sinn abgewinnen konnte, war der Gedanke der *translatio imperii*. Diese schon bei Hieronymus mit der Exegese der Danielvision von den vier Weltreichen verknüpfte Vorstellung, wonach das Römische Reich nicht untergehe, sondern von einem Volk auf das andere übertragen werde, findet sich in verschiedenen Interpretationen auch im Gedankenkreis der Anhänger der Reichsideologie⁸⁶. Theodor Haecker äußerte die feste Überzeugung, daß wir noch immer im Imperium Romanum leben, da dieses bis zum Erscheinen des Antichristen andauere⁸⁷. Auch für Peterson schloß die Feststellung, daß durch das trinitarische Dogma "der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum

81 Vgl. ebd. Man wird also von der Kenntnis des Nachlasses her Peterson nicht in die Gruppe derjenigen einreihen können, die in einer etwas einseitigen Augustinus-Lektüre die Geschichte des römischen Reiches ganz aus der Dimension der Heilsgeschichte herausnahmen und sie theologisch neutral ansahen, wie R.A. Markus meinte, vgl. *Saeculum*, a.a.O. 32 Anm. 1.

82 Ms Politik und Kirche, 10 f. Hier beruft sich Peterson positiv auf Eusebius. Vgl. auch Ms "Der liberale Nationalstaat" 4 f (hier fehlt der Name des Eusebius).

83 Ms Der liberale Nationalstaat, 7; vgl. ähnlich Ms Politik und Theologie, 14.

84 Briefentwurf an F. Dessauer.

85 Ms Der liberale Nationalstaat, 7; ähnlich Ms Politik und Theologie, 14.

86 Vgl. Breuning, *Vision des Reiches*, a.a.O. 309. Nicht selten wurde von den Reichstheologen die *translatio imperium* so gedeutet, daß die Berufung zum Reich von den Juden auf die Deutschen übergegangen sei, z.B. E. Przywara vertrat diese Position, vgl. Breuning, ebd. 309, 299. Das Standardwerk zur Theorie der *translatio imperii* ist W. Goetz, *Translatio Imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.

87 Vgl. dazu Breuning, ebd. 168.

befreit worden" sei⁸⁸, nicht jegliche positive Deutung des Verhältnisses zwischen beiden Größen aus: Er versuchte die Vorstellung vom "Fortbestand des römischen Reiches in der Zeit seit der Ankunft Christi" als "wesentlich durch den Charakter der christlichen Eschatologie bedingt" zu verstehen⁸⁹. Für die Kaiser, die ihre Herrschaft in Kontinuität des römischen Reiches sahen wie z.B. Karl der Große und Otto der Große, sei dies keine Fiktion gewesen, "vielmehr hat die Kontinuität des christlich-historischen Weltbildes immer wieder zu einer Anknüpfung an das Imperium Romanum genötigt"⁹⁰. Peterson erklärte den Zusammenhang mit der Danielvision dabei folgendermaßen:

"Das Buch Daniel hatte den Verlauf der Weltgeschichte in dem Nacheinander von vier Weltreichen dargestellt. Jedes dieser Weltreiche war (...) durch ein aus dem Meer aufsteigendes Tier repräsentiert. Für die Endzeit war jedoch ein Reich prophezeit, das nicht mehr durch ein Tier, sondern durch den auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn repräsentiert wurde: Diese Danielische Weissagung war mit dem Kommen des Menschensohnes in Erfüllung gegangen. Es ist klar, daß in dieser Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi kein Platz mehr für das Auftreten weiterer Weltreiche war. Christus war ja am Ende der Zeiten erschienen. Also mußte das letzte Imperium, das Reich des Augustus, unter dem der Heiland der Welt geboren war, fortauern, bis es bei seiner zweiten Ankunft zugleich mit dem ganzen Kosmos ein Ende nimmt. Es ist ja bekannt, daß die Kirchenväter das den Antichristen jetzt noch 'Niederhaltende' im 2. Thessalon. Brief 2,6 auf das Römische Reich bezogen haben."⁹¹

Peterson hat die alte Lehre von der *translatio imperii* als Ausdruck der christlichen Eschatologie gewürdigt, aber er hat sie weder in dem Sinne interpretiert, daß das christliche (römische) Reich in gewissem Sinne schon das verheißene Reich Gottes realisiere, noch hat er diese Lehre selbst übernommen, sondern ihr nur ein "relatives Recht" zugestanden. Er teilte gewiß die Ansicht, "daß es mit und nach der Inkarnation keine weltgeschichtlichen Perioden mehr geben kann - wie sie durch die vier Weltreiche symbolisiert werden"⁹². Träger von geschichtlicher Kontinuität in der verbleibenden befristeten Weltzeit war für ihn aber nicht ein Weltreich - er sah ganz deutlich, daß es mit der Tradition des römischen Reiches im 19. Jahrhundert endgültig vorbei war - , sondern die Kirche⁹³. Die Kirche nun ist in Petersons Augen aus ihrem Glauben an das himmlische Jerusalem bzw. an das "Imperium Gottes" heraus "anti-geschichtlich und anti-imperialistisch"⁹⁴:

"Die Kirche kann das letzte Imperium vor dem Auftreten Christi, sie kann das römische Imperium konservieren, und sie hat das getan. Die Kirche kann aber niemals, ohne den christlichen Glauben zu verraten, wie ich meine, das Verlangen nach einem neuen Imperium sanktionieren. Sie kann es darum nicht, weil sie damit sich selber aufgeben und den Glauben an das kommende Imperium Gottes verleugnen würde."⁹⁵

⁸⁸ Monotheismus als politisches Problem, 105.

⁸⁹ Vgl. Ms Der liberale Nationalstaat, a.a.O. 3. Ähnlich jeweils auch Ms Politik und Theologie, 9.

⁹⁰ Ms Der liberale Nationalstaat, 3 f. W. Kamlah (Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951², 207) meinte, die "merkwürdige Versicherung" Petersons von der Lösung der Verkettung zwischen Imperium Romanum und christlichem Glauben offenbare seine "Unkenntnis des Mittelalters". Das stimmt so offensichtlich nicht.

⁹¹ Ms Der liberale Nationalstaat, 2 f. Ähnlich im Briefentwurf an Dessauer, wo Peterson allerdings bei der Frage nach dem *katechon* hinzufügt: "Kann man sagen: die Römer bleiben, wo es doch heißen müßte: die Juden bleiben bis zum jüngsten Tag."

⁹² Briefentwurf an Dessauer.

⁹³ Vgl. dazu oben S. 495.

⁹⁴ Ms Die Kirche, Teil III, S. 1, 4.

⁹⁵ Ebd. 4.

So erklärt sich auch, warum Peterson sich der Idee des liberalen Nationalstaates, die an die Stelle der "alten Reichsidee" getreten war, mit aller Entschiedenheit widersetzte. Das christliche Geschichtsverständnis sei von diesen neuen, religiös neutralen politischen Gebilden bedroht. Sie nährten die "Illusion, es könne einen englischen, französischen, deutschen oder sonstigen Imperialismus nach dem Kommen des Menschensohnes noch einmal geben, als ob die Erscheinung Christi nicht die endgültige Entscheidung gebracht hätte und die Weltgeschichte einmal wieder von neuem mit dem Nacheinander der Weltreiche einsetzen und ablaufen könnte"⁹⁶. Die modernen Staaten knüpften laut Peterson in ihrem Selbstverständnis wieder an den vor dem Erscheinen des Menschensohnes gültigen Geschichtsbegriff an: Erneut steigen tierhafte Staaten aus dem Weltmeer - das Bild des "Leviathan" ist in dieser Hinsicht nicht zufällig -, und diese Imperien verstehen und relativieren sich nicht mehr im Gegenüber zur Kirche, sondern kämpfen untereinander um die Weltherrschaft⁹⁷. Die Forderung des 19. Jahrhunderts, die "völkische Individuation" wieder zum Maß der Staatsgrenzen zu machen, mußte in Petersons Augen auch zum Wiedererwachen des heidnischen metaphysischen Pluralismus führen⁹⁸. Peterson sah das Regime Hitlers gerade nicht in der Tradition der "alten Reichsidee", wie viele "Reichstheologen" träumten; vielmehr führe in Deutschland "eine Linie von der Theologie des konfessionellen Territorialismus im 16. Jahrhundert zu der völkischen Religion im totalen Staate der Gegenwart"⁹⁹.

d) Der trinitätstheologische Gedankengang im Monotheismus-Traktat

i) Linien der Argumentation

In der christlichen "Reichstheologie" alter und neuer Prägung lassen sich zwei Begründungsmuster unterscheiden. Das eine bezieht sich auf die horizontale geschichtliche Ebene: Die Verheißungen des Alten und Neuen Testaments erfüllen sich im christlichen Reich, wobei im antiken Falle dieses christliche Reich Konstantins das Imperium Roma-

⁹⁶ Ms Politik und Theologie, S. 10.

⁹⁷ Vgl. Ms Das Mysterium des Menschensohns, S. 24 f: "Der moderne Staatsbegriff ruht auf der Voraussetzung, daß es eine Geschichte gibt und zwar in der Weise, wie es Geschichte in der Zeit vor Christus gegeben hat. Die modernen Staaten fühlen sich demgemäß als die Rechtsnachfolger der vier im Danielbuch geschilderten Imperien. Sie suchen demnach die noch aus der christlichen Imperiumsvorstellung stammende *status*- d.h. Staatsidee zu überwinden und tendieren alle notwendig zur Imperiumsvorstellung, wie das ja auch in dem modernen Begriff des Imperialismus zum Ausdruck gelangt. Dabei wird übersehen, daß es - rein theologisch betrachtet - ein Imperium seit der Ankunft Christi nur als Korrelation zur christlichen Kirche geben kann, daß dagegen die Vorstellung von mehreren um die Vormacht kämpfenden Imperien notwendig in eine Bahn zurückkehren muß, die der Seher im Danielbuch geschildert hat, wo die Imperien wie wilde Tiere eines nach dem andern dem Meer entsteigen - eine Konzeption, die theologisch betrachtet wie gesagt in die Zeit *vor* der Ankunft Christi und der Gründung der Kirche gehört und deshalb von christlichen Theologen unmöglich verteidigt werden darf. Daß ein Zurücklenken in diesen vorchristlichen Imperialismus notwendig auch zur Proklamation der Tierhaftigkeit von Staaten und Imperien führt, wird nicht mehr erstaunen, sondern ist nur das notwendige Korrelat zu dieser rückläufigen Bewegung." Hobbes' Leviathan-Konzept wurde kurz zuvor erwähnt. Diesen Bemerkungen vom WS 1926/27 mögen auch Gespräche mit Carl Schmitt vorausgegangen sein.

⁹⁸ Wobei er aber dieses neue Heidentum *post Christum natum* für weitaus gefährlicher als die alte Vielgötterei hielt, vgl. unten S. 808. Er fand, daß der liberale Nationalstaat nicht zu "verchristlichen" sei, da dessen Voraussetzungen "im strikten Gegensatz zu allem, was christliche Theologie und Dogmatik zu erwarten hat", stünden, vgl. Ms Politik und Theologie, S. 18 f; Der liberale Nationalstaat, S. 11.

⁹⁹ Ms Politik und Theologie, S. 12. Vgl. dazu auch Die Entwicklung der protestantischen Kirche, 158.

num und die Pax Augusta fortsetzte. Mit dem Hinweis auf die Kriege sowohl zur Zeit des Augustus wie der Gegenwart kritisierte Augustinus diese Gleichsetzung des Imperium Romanum mit dem endzeitlichen Friedensreich, und mit ihm schärfte auch Peterson gegenüber allen innerweltlichen Anwendungen der Kategorien von Verheißung und Erfüllung den eschatologischen Vorbehalt ein. Dieser Gedankengang ist klar und überzeugend. G.Ruggieri meinte darum, die eigentliche Beweiskraft der gegen die eusebianische Reichstheologie und alle ihre Nachfolgemodelle geschleuderten These von der Erledigung der politischen Theologie liege auf dem Gebiet der Eschatologie¹⁰⁰.

Gerade die "Reichstheologie" des Jahres 1933 zeigte nun aber, daß die Einschärfung des Wortes Jesu "Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18,36) nicht genügte, um diese Form von politischer Theologie ins Wanken zu bringen. Daß das Reich Gottes jenseitig sei und nicht diesem Äon angehöre, wußten selbst die überzeugtesten "Reichstheologen" wie Robert Grosche¹⁰¹. Sie konnten nun aber durch eine die Vertikale betreffende pseudo-platonische Anschauung das irdische Reich mit dem transzendenten Reich verbinden: Das irdische Reich wurde durch eine bestimmte Form des Analogiedenkens als "Verhältnissensprechung" und insofern als "Säkularisierung" der "metaphysischen Idee"¹⁰² des ewigen Reiches¹⁰³ verstanden. Damit fiel diese "Reichstheologie" genau unter Carl Schmitts Bestimmung von "politischer Theologie" von 1922. Diese bestand ja in der Beobachtung, daß juristische und politische Formen dann den Menschen einer Epoche unbedingt einleuchten, wenn sie den metaphysischen oder theologischen Vorstellungen dieser Zeit strukturell entsprechen¹⁰⁴.

Man kann also annehmen, daß Peterson die Ergänzungsbedürftigkeit der eschatologischen Beweisführung wahrnahm und sich genötigt sah, auch von der Struktur des christlichen Glaubens her den theologischen Erweis zu bringen, daß politische Herrschaftsformen nicht in direkter Verhältnissensprechung zur transzendenten Welt des Glaubens stehen können, und zwar grundsätzlich nicht. Dazu hat er im Monotheismus-Traktat einen trinitätstheologischen Gedankengang, der auch im Kaiser-Augustus-Aufsatz schon auftaucht¹⁰⁵, erheblich ausgebaut, ja sogar zum historisch-systematischen Ansatzpunkt der Erörterung gemacht, indem er eine erweiterte Form der Untersuchung zur "Göttlichen Monarchie" von 1931 an den Anfang des Traktats stellte¹⁰⁶. In diesem Aufsatz behandelte er "den Versuch (in Antike und altchristlicher Zeit), den sogenannten Monotheismus mit staatsrechtlichen Begriffen zu begründen"¹⁰⁷. Wie zentral Peterson diese Beweisführung gegen die "politische Theologie" erschien, wird auch an einer Bemerkung gegenüber Karl Barth über den Monotheismus-Traktat deutlich: "Ich sage darin, daß mit dem 'dreieinigen Gott' nicht Politische Theologie getrieben werden kann, wohl aber mit dem 'Monotheismus' und 'Polytheismus'".¹⁰⁸

¹⁰⁰ Vgl. Ruggieri, Gott und Macht, a.a.O. 16.

¹⁰¹ Vgl. Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 245.

¹⁰² Vgl. ebd. 292.

¹⁰³ Vgl. ebd. 245, hier in bezug auf Grosche. Auch Przywara vertrat solche Vorstellungen, die zugleich auch im Zusammenhang mit seinem Konzept von der *analogia entis* standen, vgl. ebd. 298 f.

¹⁰⁴ Vgl. Politische Theologie, a.a.O. 59 f.

¹⁰⁵ Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des alten Christentum, 294.

¹⁰⁶ Vgl. zur Art der Ineinanderarbeitung des Monarchie- und des Kaiser-Augustus-Aufsatzes die von R.Hartmann erstellte "Synopsis der drei Peterson-Aufsätze", in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 203-221.

¹⁰⁷ Peterson an Schmitt, 6.8.1931.

¹⁰⁸ Peterson an Barth, 13.9.1935.

In der Überschrift des Traktates steht der Begriff des Monotheismus; in der Vorbemerkung wird auf den fragwürdigen monotheistischen Restbestand, den die Aufklärung vom christlichen Gottesglauben übriggelassen hatte, und dessen politische Konsequenzen hingewiesen. Das "historische Beispiel", an dem Peterson "die innere Fragwürdigkeit einer am 'Monotheismus' sich orientierenden 'politischen Theologie'" aufzeigen will¹⁰⁹, setzt jedoch nicht am Begriff des Monotheismus im modernen Sinne an, sondern an der schon bei Aristoteles vorfindlichen Konzeption der durch die *eine* Gewalt des *einen* Prinzips gewährleisteten metaphysischen *Einheit*, die nach Analogie der politischen Einherrschaft begriffen wird¹¹⁰: "Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr."¹¹¹ Diese in der Antike axiomatische Vorstellung von der monarchischen Verfassung des Kosmos und also auch der politischen Welt verfolgt Peterson dann bis in die konstantinische Ära hinein. Die verschiedenen Ausprägungen der metaphysischen Einheit, die durch die göttliche Monarchie hergestellt wird, interpretiert er jeweils als Ausdruck einer veränderten politischen bzw. staatsrechtlichen Situation. Es geht ihm darum zu zeigen, daß "die letzte Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes von der Entscheidung für eine der politischen Einheits-Möglichkeiten immer mit- und vorbestimmt ist"¹¹².

Die politische Ordnung und Einheit der damaligen heidnischen Oikumene sieht Peterson durch ein in einer ganzen Reihe von Modifikationen auftretendes metaphysisches Konzept legitimiert, wonach Gott als der Monarch herrscht und als die *eine arche* hinter den verschiedenen *dynameis* wirkt, selbst aber nicht unmittelbar regiert¹¹³. In dieser Vorstellung vom höchsten Gott, der durch die nationalen Götter der einzelnen Völker regiert, spiegelt sich dann auch die politische Situation des Imperium Romanum mit der einen Herrschaft des römischen Kaisers, der die Verwaltung der unterworfenen Völker seinen Statthaltern o.ä. überträgt. Während diese heidnische Form einer monarchischen Konzeption des Kosmos gestattete, daß die einzelnen Nationen jeweils verschiedene Götter verehrten, und doch zugleich die politische Sprengkraft dieses Polytheismus entschärfte, benutzten die Juden den Begriff der Monarchie, um den Heiden klar zu machen, daß der höchste Monarch - nämlich der Gott *ihres* Volkes - Anspruch auf größere Verehrung habe als die rangniedrigeren Verwalter, die in diesem Konzept auch nicht mehr als Götter, sondern nur noch als (Völker-)Engel erscheinen¹¹⁴. In der christlichen Mission übernahm man diese Fassung des Monarchie-Begriffs, um die Überlegenheit des *neuen* Volkes Gottes und seines Glaubens über die Heidenvölker und ihre Vielgötterei zu erweisen¹¹⁵. In dem Maße die Christen ihren die nationalen Götter entronenden Glauben nun aber gegen den Vorwurf des politischen Aufbruchs zu verteidigen bzw. später die staatstragende Kraft ihres Glaubens unter Beweis zu stellen hatten, wandelte sich die politische Funktion der Rede von der Monarchie Gottes. Die Theologen versuchten nun, die Wendung zum Monotheismus und die Überwindung des Polytheismus schon im

109 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, Vorbemerkung.

110 Vgl. ebd. 50. Schon in der Karte vom 6.8.1931 an Schmitt betont Peterson, er arbeite am Thema "Monotheismus-Monarchie" und erwähnt eine Untersuchung von A.Beck über das Römische Recht, in dem Schmitt Interessantes zum "Einheitsbegriff" finden könne. Es ging Peterson demnach von vornherein um den Komplex Monarchie-Monotheismus-Monismus (Einheit).

111 Mit diesem Zitat aus dem 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles - sozusagen als Leitmotiv - beginnt der Monotheismus-Traktat, vgl. 49.

112 Vgl. ebd. 53.

113 Vgl. ebd. 52 ff. Die Formel "le roi règne, mais il gouverne pas" kannte Peterson vielleicht aus dem Vorwort Carl Schmitts zur zweiten Auflage der "Politischen Theologie" 1934; Schmitt hat in der ihm eigenen Empfindlichkeit Peterson bezichtigt, diese Quelle nicht angegeben zu haben (vgl. Politische Theologie II, 98). Die Formel stammt laut Schmitt aus dem 19. Jahrhundert bzw. in der lateinischen Fassung (rex regnat sed non gubernat) aus dem 16. Jahrhundert (vgl. ebd. 51 ff.).

114 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 56 ff; deutlicher noch in Das Problem des Nationalismus im alten Christentum (1951), 56 ff.

115 Vgl. Monotheismus, ebd. 64.

Imperium des Monarchen Augustus vorbereitet zu sehen und die Kontinuität zwischen der Ein-Herrschaft des Augustus bzw. der Alleinherrschaft der Römer und der Ein-Herrschaft des christlichen Konstantin darzustellen¹¹⁶. Es gab auch verschiedentlich theologische Versuche, unter Anknüpfung an den alten Monarchiebegriff die christliche Gotteslehre in Entsprechung zu den politischen Herrschaftsverhältnissen zu gestalten. Die alte Entsprechung zwischen metaphysischer und politischer Ordnung wäre so wieder hergestellt worden. Zum Erweis, daß der trinitarische Glaube nicht mit dem Prinzip der Monarchie kollidiere, habe Tertullian die Teilhabe des Sohnes und des Geistes an der einen Herrschaft des Vaters verteidigt mit dem sonst zur Begründung des Polytheismus gebrauchten politischen Bild des Herrschers, dessen Monarchie nicht von den in seinem Dienste stehenden Legionen und Engelheere zerstört werde¹¹⁷. Möglicherweise geblendet von der "Geschlossenheit der römischen staatsrechtlichen Konstruktion des Doppelprinzipates" habe er zudem die göttliche Monarchie direkt von den staatsrechtlichen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit her zu verstehen versucht und sei damit dem Irrtum erlegen, es sei möglich, "einfach den säkularen Monarchie-Begriff der heidnischen Theologie auf die Trinität zu übertragen, die doch eine eigene Begriffsentwicklung verlangt"¹¹⁸. Auch Eusebius rekurrierte in seinem Lob der Herrschaft Konstantins auf die schon für Augustus geltende Gleichung vom *einen* König auf Erden und dem *einen* Gott im Himmel¹¹⁹. Diese Versuche, die Herrschaft des christlichen Gottes von den irdischen Herrschaftsformen her monarchianisch zu interpretieren, waren nur möglich, wenn die Trinität subordinatianisch bzw. die Christologie arianisch verstanden wurde. Der häretische Charakter dieser Entwürfe wurde in dem Maße deutlich, als die christlichen Theologen die ausgebildete christologische Spekulation in die trinitätstheologische Diskussion integrierten¹²⁰. Der Einheitsbegriff, der nun mit der Rede von der Monarchie Gottes verbunden ist, hat, wie Peterson mit Gregor von Nazianz schreibt, "in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung"¹²¹. Das Trinitätsdogma erschütterte die metaphysischen Grundlagen des Imperium Romanum, und so wurde aus dem Streit um dieses Dogma auch ein politischer Kampf. Das Christentum erwies sich damit in der Tat als "Aufstand" in der metaphysischen wie in der politischen Ordnung¹²². Die von Carl Schmitt für das Verhältnis neuzeitlicher Herrschaftsformen und der jeweils geltenden Metaphysiken festgestellte "substantielle, strukturelle Identität" zwischen dem christlichen Gottesverständnis und den juristisch-politischen Herrschaftsformen ist nicht mehr vorhanden.

Peterson hatte die Untersuchungen zum Themenbereich Monarchie-Montheismus-Einheit nicht eigens in Angriff genommen, um die "Reichstheologen" zu widerlegen. Er hatte an diesen Fragen vielmehr ganz kontinuierliches Interesse, das von der *Heis-Theos*-Dissertation geweckt und vermutlich durch seine schon in den frühen Vorlesungen spürbare Abneigung gegen den abstrakten Monotheismus der aufgeklärten Neuzeit weiter angeregt wurde. Schon in der 1. Vorlesung zur Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22) finden sich im Kapitel über Konstantins "Universalmonarchie" Reflexionen über die ideologische Entsprechung von Einem Reich und Einem Gott. "Konstantin glaubte", führte Peterson in diesem Zusammenhang aus, "daß der Eine Gott, der die Eine Kirche so stark gemacht hatte, auch ihn im Bunde mit der Kirche zur Alleinherrschaft und zum Siege führen würde". Das Interesse an diesen Zusammenhängen zeigte sich dann auch in der Dogmengeschichtsvorlesung vom WS 1928/29 bei den Überlegungen zum philosophischen Einheitsbegriff der Griechen und der religiös-politischen Einheitsforderung der Ju-

116 In Zuspitzung bei Eusebius, vgl. ebd. 94.

117 Vgl. ebd. 70.

118 Ebd. 73.

119 Vgl. ebd. 91, 93. Im Monarchie-Aufsatz kritisiert Peterson an Eusebius, daß dieser gemeint habe, es gelte die Monarchia Gottes in der politischen Sphäre zu realisieren: "Der Irrtum Euseb's beruht auf der Voraussetzung, die göttliche Monarchie könne überhaupt 'realisiert' werden, er übersieht, daß die eine *arché* zugleich 'die letzte' ist." Göttliche Monarchie, 563.

120 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 76.

121 Ebd. 103.

122 Vgl. ebd. 102.

den; diese beiden Strömungen finden sich laut Peterson dann auch im christlichen "Monotheismus", der allerdings schon früh von der Verehrung des trinitarischen Gottes im Kultus her zu modifizieren sei¹²³. Über den Monarchie-Aufsatz und den Monotheismus-Traktat setzt sich dieses Interesse fort in die Studien zum Problem des Nationalismus in der alten Kirche (1951/52). Doch das Thema war durchaus zur Kritik der zeitgenössischen Theologie zu verwenden. Von den Deutschen Christen Thüringens z.B. war Ende 1933 die geradezu antik anmutende Akklamation: "Ein Volk! - Ein Gott! - Ein Reich! - Eine Kirche!" zu vernehmen¹²⁴. In der von den Katholiken vertretenen "Metaphysik der Reichsidee" stand zwar nicht der Monotheismus im Vordergrund¹²⁵, aber von der "Einheit" des einen Reiches ist durchgängig die Rede - es ist in der Reichstheologie *opinio communis*, daß es nur ein Reich und nicht mehrere Reiche nebeneinander geben kann. Dieses wird verstanden als mikrokosmisches Abbild des makrokosmischen Urbildes in Gott. "Für dieses Denken ist das Reich, der unproblematisch bejahte Träger höchster irdischer Autorität, das 'natürliche Prinzip des Einen' und 'Spiegelung des Übernatürlichen'."¹²⁶ Dahinter standen als ganz selbstverständliche Denk Voraussetzung hierarchische Konzeptionen, die sich dem neuplatonischen Schema "einer gestuften Emanation aller Seinsbereiche aus dem Einen" verdankten¹²⁷. Ins Politische übersetzt, führte dieses Denken "zwangsläufig zum System der Ständeordnung", und darum mußten die Reichstheologen konsequent auch die demokratische Verfassung des Weimarer Staates als mit dem göttlichen *ordo* unvereinbar ablehnen¹²⁸. Peterson teilte zwar zu einem gewissen Grade die politischen Wertungen, aber doch nicht diese theologischen Formen ihrer Begründung. So war sein Hinweis auf die Feststellung Gregors von Nazianz, der Einheitsbegriff der christlichen Trinitätslehre habe in der geschaffenen Natur keine Entsprechung, dazu angetan, den tragenden Pfeiler dieser metaphysisch-theologischen Einheitskonstruktionen zum Einsturz zu bringen.

ii) Zur Kritik der trinitätstheologischen These

Petersons Versuch, anhand von historischen Texten einen Zusammenhang von Monotheismus bzw. Monarchiedenken und politischer Theologie nachzuweisen und von der Entwicklung der trinitarischen Theologie her für obsolet zu erklären, hat vor allem in neuerer Zeit eine geradezu vernichtende historische Kritik erfahren. In der von A.Schindler

123 Vgl. Vorlesung Dogmengeschichte § 2. Vgl. dazu auch oben S. 290 f.

124 Losung am Schluß der "Richtlinien der Kirchenbewegung Deutsche Christen in Thüringen" vom 11.12.1933, zit. bei Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 118 Anm. 198.

125 Allerdings hatte Edgar Salin sein Buch über die "Civitas Dei", das Peterson so sehr mißfiel (vgl. oben S. 765), mit der pathetischen Wendung geschlossen: "mit der Geburt des Menschensohnes hebt an und in dem Reich des Ein-Gottes erfüllt sich (...) der christliche Aion" (Civitas Dei, a.a.O. 214, Hervorhebung von mir).

126 Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 292.

127 Vgl. ebd. 293 mit Bezug auf Mirgeler.

128 Vgl. ebd. 296. Die Reichstheologen haben darüberhinaus die "Totalität" des Reiches, die geistliche und weltliche Herrschaft umfaßt, christologisch begründet. Friedrich Muckermann etwa hat die Einheit des Reiches abgeleitet von der Einheit der beiden Naturen in Jesus Christus, die wiederum als "das Urbild der Einheit, die das gesamte Weltall durchwaltet", gedeutet wird (vgl. Breuning, Vision des Reiches, 219). Auch Mirgeler wollte in der hypostatischen Union die Grundstruktur des Reiches sehen (vgl. ebd. 244). Grosche hat diesen Gedanken noch weiter ausgebaut (vgl. ebd.), und ähnlich begründete auch Damasus Winzen die von der Kirche "konsekrierte politische Einheit der christlichen Völker" im Reich (vgl. ebd. 244 f.).

geleiteten Untersuchung¹²⁹ ist man akribisch fast jedem Zitat nachgegangen und hat die Auswahl und Anordnung der Texte in den beiden Ursprungsaufsätzen und dann im Monotheismus-Traktat im Licht der Schlußthese unter die Lupe genommen. Man ist zum Ergebnis gekommen, daß Peterson seine historischen und theologiegeschichtlichen Darstellungen stark stilisiert habe, um die Basis für seine These von der "Erledigung" der politischen Theologie zu festigen. Peterson habe z.B. bis zu Eusebius einseitig nur die monarchisch-monotheistischen Theologumena der Herrschaftsbegründung berücksichtigt, nicht aber parallele christologische, wenn nicht gar trinitätstheologische Gedankengänge. Er sei der Faszination der eigenen Schlußthese erlegen und habe alle Motive altkirchlich politischer Theologie auf das "Prokrustes-Bett" des monotheistischen Aspektes gespannt¹³⁰. Ein mit der Ausbildung und Dogmatisierung der Trinitätslehre sich vollziehender Bruch mit und in der politisch-theologischen Beweisführung sei in dieser Härte nicht festzustellen. Die Entgegensetzung zwischen den trinitätstheologisch-orthodoxen Kirchenvätern und den arianischen Hoftheologen im besonderen sei überspitzt, desgleichen der generelle Gegensatz zwischen den orthodoxen - und wie Peterson nach Ansicht der Autoren sagen will: nicht politischen - Trinitätstheologen von Athanasius bis Augustinus und den häretischen politischen Reichstheologen. Damit wird zunächst das Urteil Carl Schmitts bestätigt, die eigentliche Schwäche von Petersons Traktat bestünde im "Mißverhältnis von Beweismaterial und Schlußthese"¹³¹.

Dieses Urteil ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Zur Verteidigung der Schrift versucht man nun, die dogmatischen Thesen Petersons von der historischen Erörterung zu trennen und die bleibende Gültigkeit der theologischen Aussage zu retten¹³². "His detractors have discovered flaws and loopholes in this argumentation, which willingly and consciously was written *cum ira et studio*", konstatiert Gilles Quispel. "But this book (...) remains a monument of learning, genius and passion."¹³³ Jüngst schrieb auch der Religionswissenschaftler Hans G.Kippenberg angesichts der von der Gruppe um Schindler u.a. geübten grundsätzlichen Kritik: "Ich halte unter dem Gesichtspunkt einer Pragmatik christlicher Religion die Darstellung von Peterson für zutreffend."¹³⁴

Gewiß leidet der Monotheismus-Traktat bei näherem Zusehen darunter, daß Peterson hier zwei thematisch verschiedene Aufsätze vereinigt hat und das Ganze unter die Stichworte "Monotheismus" und "politisches Problem" stellte. Er hat mit allgemeinen Formulierungen wie der rhetorischen Frage "Denn war es richtig, im christlichen Glauben immer nur den Monotheismus zu sehen?" verdeckt, daß es in der Untersuchung um einen ganzen Komplex von Vorstellungen geht und daß in den von ihm besprochenen Texten der Antike durchaus nicht immer nur einfach vom "Monotheismus" die Rede ist¹³⁵. Die

129 Monotheismus als politisches Problem, a.a.O. vgl. bes. die Analysen von A.Schindler, H.-U.Perels, J.Badewien und E.Fellechner, ebd. 23-75. Vgl. außerdem zur Kritik an Petersons historischer Darstellung z.B. W.Pannenberg, Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, in: Religione e Politica, hrsg. Archivio di Filosofia, Padua 1978, 161-171, 164 f; Ruggieri, Gott und Macht, a.a.O. 15 f.

130 Vgl. Badewien, ebd. 65.

131 Vgl. Politische Theologie II, 39; vgl. auch 42.

132 So z.B. G.Ruggieri, Resistenza e dogma, a.a.O.; Gott und Macht, a.a.O. Maier, Peterson und das Problem der politischen Theologie, a.a.O. 44, meint gegen das Ergebnis der Autorengruppe um Schindler, Peterson habe nicht einfach aus historischen Texten die Unmöglichkeit einer politischen Theologie gefolgert.

133 Encratism, a.a.O. 42.

134 Vorderasiatische Erlösungsreligionen (1991), a.a.O. 334 Anm. 64.

135 J.Badewien meint zu dieser Frage, der einzige, der hier "immer nur den Monotheismus" sehe, sei Peterson selbst, vgl. Schindler, Monotheismus, a.a.O. 63.

zitierten Stellungnahmen und Theorien drehen sich auch um Themen wie Monarchie und Polyarchie, Pax Augusta und Pax Christi, Imperium Romanum und Reich Gottes, Einheit der Nationen, Legitimierung, Propaganda und Mission usw. Carl Schmitt dürfte damit Recht haben, daß "der zentrale systematisch-korrekte Begriff für das politisch-theologische Problem, das Peterson stellt, (...) an der *politischen Einheit* und deren Präsenz und Repräsentation orientiert werden muß"¹³⁶. Es geht um die Auseinandersetzung zwischen politisch-metaphysischen Konzeptionen der Einheit dieser Welt und der eschatologischen Einheitsvorstellung der Christen¹³⁷, die nach Peterson, wie noch zu zeigen sein wird, den Zerfall der metaphysischen Einheit und die Dualität zweier Äonen voraussetzt.

Wenn man also bemängeln kann, daß das Stichwort des "Monotheismus" das eigentliche Thema Petersons etwas vernebelt, wird eine hyperkritische Sezierung des Monotheismus-Traktats der Darstellung Petersons allerdings auch nicht gerecht. Nicht selten versteht man die Schlußthese pauschaler, als sie tatsächlich gemeint war, und unter der Voraussetzung, daß die historischen Interpretationen eine stringente, auf diese Schlußthese ausgerichtete Kette von Beweismaterial sein sollten, liest man selbst leicht mehr in den Text hinein, als tatsächlich dort steht und unterstellt dem Autor zu Unrecht ganz unsinnige Aussagen¹³⁸.

Peterson hat in seiner Darstellung in der Tat nur "einzelne Topoi und Traditionen, also nur einen sehr begrenzten Ausschnitt aus dem Ganzen altkirchlicher Reichstheologie" dargestellt¹³⁹. Diese Topoi und Traditionen laufen dann allerdings in der Theologie des Eusebius zusammen. Erst bei Eusebius - sowie als Vorbereitung einiger wichtiger Themen ansatzweise bei Origenes und als partiell noch verstärkten Nachklang bei Orosius - kann man im eigentlichen Sinne die "politische Theologie" finden, die von Peterson angegriffen wird¹⁴⁰. Längst nicht alle "politisch-theologischen" Motive und Einzelüberlegungen, die Peterson aus der Zeit vor Eusebius zusammenträgt und in der Zeit nach ihm verstreut noch weiterwirken sieht, sind "politische Theologie"¹⁴¹, da dieser Begriff bei Peterson eine regelrechte *Theorie* des politischen Handelns, also einen in sich geschlossenen, mit einer bestimmten Aussageabsicht versehenen Komplex von Deutungen und Entwürfen meint¹⁴².

136 Politische Theologie II, a.a.O. 58. Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß Peterson selbst diese Frage offensichtlich von Anfang an mitbedacht hat.

137 Auch Arnold A.T. Ehrhardt interpretiert die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit dem Römerreich als Kampf gegen die von den Römern idealisierte Ökumene als "eine geistige Gemeinschaft der Nationen in einer einheitlichen Zivilisation", vgl. Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 2: Die christliche Revolution, Tübingen 1959, 32. Ehrhardt hat in seiner dreibändigen Darstellung etliche Anregungen Petersons verarbeitet, ebenso J. Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg/München 1971.

138 Ich kann z.B. nicht sehen, wo Peterson, wie Badewien meint (vgl. a.a.O. 64), Prudentius, Ambrosius, Hieronymus und Orosius des Arianismus bezichtigt hätte. Vom Arianismus ist nur im Zusammenhang mit Eusebius und den damaligen Streitigkeiten am byzantinischen Hof die Rede und hier ja auch zu Recht, vgl. Monotheismus als politisches Problem, 102.

139 Badewien, ebd. 65.

140 Das meint zu Recht auch H. Hirt in seiner Rezension des Monotheismus-Traktats, in: Hochland 35 (1937/38), 319-324; 324.

141 Vgl. die von M. Gertges erstellte Begriffsstatistik "politisch/theologisch" etc. in den drei Petersonauf-sätzen, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 222-226.

142 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 289.

iii) Zum Sinn der trinitätstheologischen These

Petersons These über die Unvereinbarkeit von Trinitätslehre und politischer Theologie hat in systematischer Hinsicht manchen Beifall gefunden, doch ist immer wieder kritisiert worden, daß die Entwicklung der orthodoxen Trinitätslehre im 4. Jahrhundert *historisch* keineswegs das Ende einer mit dem monarchischen Prinzip arbeitenden politischen Theologie - und erst recht nicht jeglicher politischen Theologie - bedeutet habe¹⁴³. Nun kann man fragen, ob Peterson seine These überhaupt in einem so engen Sinne historisch gemeint hat. Daß das Römische Reich empirisch gesehen nicht nur durch die Erschütterung seiner metaphysischen Grundlagen, "sondern allererst durch sozio-ökonomische, politische, populomigrative und militärische Krisen und Kollapsus" gefährdet gewesen ist¹⁴⁴, hat Peterson selbst gesehen¹⁴⁵. Auch eine etwaige scharfe geistesgeschichtliche Zäsur der "Erledigung" politischer Theologie hat Peterson in seiner Darstellung nicht postulieren wollen, da er ja selbst aus der "ungeheuren" Wirkungsgeschichte des Eusebius reihenweise Theologen aus dem Osten wie dem Westen nennt, bei denen sich Teile dieser politischen Theologie noch lange erhalten haben (Johannes Chrysostomos, die Antiochener Diodor und Theodoret, Prudentius, Ambrosius, Hieronymus, Orosius)¹⁴⁶, obwohl in Bezug auf die Trinitätslehre bestimmte monarchianische Denkmodelle schon überholt waren. Das Phänomen, daß "Trinitätstheologen dennoch politische Theologie treiben"¹⁴⁷, mußte Peterson nicht nur aus der christlichen Antike bekannt sein: Zeitgenössische Theologen wie Damasus Winzen und Robert Grosche dürften gewiß in der Lage gewesen sein, die christliche Trinitätslehre korrekt wiederzugeben, und haben dennoch in der "Reichstheologie" eine ausgemachte "politische Theologie" entwickelt. Es ist also zweierlei: *einerseits* die Erkenntnis, daß der trinitarische Einheitsbegriff in der Kreatur keinerlei Entsprechung hat (Gregor von Nazianz)¹⁴⁸ und das Bekenntnis zum von allen rationalen Durchdringungsversuchen doch nie aufgelösten Geheimnis der Trinität und *andererseits* die systematische Folgerung, daß mit diesem ja ganz zentralen Glaubensgeheimnis wirklich "grundsätzlich der Bruch mit jeder 'politischen Theologie' vollzogen" sei, nicht nur mit einer auf monarchischen Strukturen aufgebauten¹⁴⁹. Diese kritische Funktion der Trinitätslehre ist nicht automatisch jedem christlichen Theologen bewußt, sondern erfordert nochmals eine eigene Reflexion, die Peterson gerade annimmt. Für ihn ist die Trinitätslehre gleichsam jenes Zeichen vor der Klammer, das *alle* politisch-theologi-

143 Vgl. z.B. *Moltmann*, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 214, zuvor z.B. *Fellechner*, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 55 ff, *Badewien*, ebd. 65 ff, *Schindler*, ebd. 69 f. Ähnlich meldete schon *H. Hirt*, Monotheismus als politisches Problem?, in: *Hochland* 35 (1937/38), 319-324; 324, Zweifel an, ob die Zäsur chronologisch wirklich so scharf anzusetzen sei; ähnlich auch *W. Pannenberg*, Das christliche Imperium und das Phänomen einer politischen Religion im Christentum, in: ders., Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 61-84; 119 Anm. 17 (insgesamt greift Pannenberg aber durchaus positiv auf Petersons Darstellung zurück); auch *G. Rohmoser* meint, Petersons These sei historisch nicht genügend abgesichert, vgl. Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz/Wien/Köln 1989, 86 f.

144 So *Fellechner*, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 51, Anm. 1, gegen Peterson.

145 Vgl. dazu Petersons eigene Aussage, daß das Römische Reich zur Zeit des Augustinus "unter den Angriffen der Randvölker zusammenbrach", in: *Zeuge der Wahrheit*, 186. Die Verknüpfung der politischen Schwäche des Reiches mit seiner Verchristlichung gibt Peterson im Monotheismustraktat als Frage der damaligen, mit den politischen Erschütterungen konfrontierten Menschen wieder, vgl. 100 f.

146 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 93 ff. Peterson sagt sogar, daß es leicht wäre, noch weitere Beispiele zu sammeln, vgl. ebd. 94.

147 *Badewien*, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 65.

148 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 103.

149 Vgl. ebd. 105.

schen Rechnungen innerhalb dieser Klammer modifiziert bzw. bestimmte Gleichsetzungen verbietet, selbst wenn diese nicht direkt mit einem monotheistischen Gottesverständnis, sondern mit anderen Elementen des christlichen Glaubens operieren sollten. Sie ist für ihn von ihrer dogmatischen Funktion her so etwas wie der Engel mit dem Flammenschwert, der den Eintritt in ein theologisch konstruiertes Paradies hier auf Erden bzw. eine "politische Utopie" verwehrt.

Diese kritische Funktion der Trinitätslehre stand für Peterson schon fest, bevor er sich mit dem Sonderproblem der "politischen Theologie" befaßte: Es wurde früher gezeigt, wie Peterson in seiner Thomas-Vorlesung (WS 1923/24) die Trinitätslehre verteidigte, die "mit aller Wucht sich zu Beginn der Dogmatik geltend macht", da sie den "Ring des menschlichen Bewußtseins" sprengt und "alle freche Anmaßung des Menschen" niederschlägt. In seiner trinitarischen Selbstoffenbarung distanzieren sich Gott vom Menschen und dessen Maßstäben: "Jedes sich in einem direkten Verhältnis zu Gott zur Deckung bringen wollen, wird durch die Trinitarische Fülle Gottes unmöglich gemacht. Alle rationale Geschlossenheit, die dem menschlichen Gottesverhältnis gegenüber einem eindeutig bestimmbareren Gottesbegriff zu eigen ist, wird vermieden"¹⁵⁰. Das trinitätstheologische Argument des Monotheismus-Traktats lag also schon lange bereit, denn "politische Theologie" im hier verstandenen Sinne besteht nun gerade in einer theologischen Theorie von "rationaler Geschlossenheit", mit der man sich (bzw. bestimmte politische Optionen) "in einem direkten Verhältnis zu Gott zur Deckung zu bringen" sucht¹⁵¹. Damasus Winzen erklärte 1933 ausdrücklich zu den politischen Postulaten von "Führertum", "organisatorischer Bindung und Universalismus" sowie "nationaler Arbeit": "Der endgültige Sieg des deutschen Reichsgedankens aber wird davon abhängen, ob diese drei Ideen entschlossen auf ihre letzte Grundlage zurückgeführt werden, auf den lebendigen Gott, der der ewige Vater aller Herrschaft, der gütige und weise Ordner der Natur, der allmächtige Lenker seiner Schöpfung ist."¹⁵² Diesem "endgültigen Sieg des deutschen Reichsgedankens" glaubte Peterson auf der theologischen Ebene in der Weise entgegenwirken zu können, indem er daran erinnerte, daß in dieser direkten Weise der Christ grundsätzlich nicht irgendwelche politischen Programme auf die "letzte Grundlage", den trinitarischen Gott, zurückführen kann.

In der Thomas-Vorlesung hatte Peterson den Versuchen, das Verhältnis zwischen dem dreifaltigen Gott und dem Menschen als ein *direktes* mißzuverstehen, die These von einem *indirekten* Verhältnis entgegengestellt. Es ist theologisch durchaus gestattet, ja sogar geboten, das geheimnisvolle Leben des trinitarischen Gottes - der auch nicht der total verborgene Gott einer negativen Metaphysik ist - verstehen und zum sprachlichen Ausdruck bringen zu wollen¹⁵³, und das ist nur möglich, indem man in gewisser Weise menschliche Kategorien auf Gott überträgt. Peterson hat allerdings verschiedentlich die Ansicht geäußert, daß die Offenbarungen Gottes gleichsam eine gewisse Eigendynamik entwickeln, wenn der Mensch in seinem *theorein* sich und seine Begriffe diesen geoffen-

150 Vorlesung Thomas von Aquin, 6. Vorlesung.

151 Moltmann, Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 48, meint zu Recht, es sei "als radikale Kritik der politischen Theologie zu verstehen", daß Karl Barth seine Kirchliche Dogmatik mit der Trinitätslehre - ohne den Vorspann einer natürlichen Theologie - beginnen ließ. Gerade den trinitätstheologischen Ansatz mit dieser Stoßrichtung hatte ja Barth vermutlich von Peterson übernommen, vgl. oben S. 701 ff.

152 Zit. bei Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 242.

153 Vgl. dazu oben S. 663 f.

barten "Wesenheiten" überläßt, so daß im Bereich der Theologie eine nicht-intentionale, d.h. von den Bedingtheiten menschlicher Weltwahrnehmung befreite Erkenntnis möglich sei¹⁵⁴. Genau diese Ansicht begegnet bei genauem Hinsehen auch im Monotheismus-Traktat. Peterson hat es als unmögliches Unterfangen gewertet, wie Tertullian die Trinitätslehre in direkter Übertragung staatsrechtlicher Verhältnisse der römischen Kaiserzeit zu konstruieren versuchte¹⁵⁵: Man könne doch nicht "einfach den säkularen Monarchie-Begriff der heidnischen Theologie auf die Trinität (...) übertragen, *die doch eine eigene Begriffsentwicklung verlangt*"¹⁵⁶. Diese "eigene Begriffsentwicklung" entfernt nun aber nicht den Monarchie-Begriff - und Peterson stimmt der Beibehaltung dieses Begriffs durchaus zu¹⁵⁷ -, sondern verwandelt ihn in einen Einheitsbegriff, der in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung hat, der "höher ist als alle Vernunft"¹⁵⁸, so daß der Ausdruck "mit dem orthodoxen Dogma seinen politisch-theologischen Charakter" verliert¹⁵⁹, also nicht mehr Spiegelung paralleler politischer Entwicklungen ist.

Carl Schmitt hat 1950, als er sich von seiner ehemaligen Feststellung bzw. Forderung einer direkten Übereinstimmung zwischen politischer und theologischer Sphäre abgewandt hatte¹⁶⁰, dem theologischen Urteil Petersons, "daß eine politische Theologie durch das christliche Trinitätsdogma unmöglich geworden sei", wie er sagt: "ohne weiteres", Glauben geschenkt¹⁶¹. Trotz seiner dann scheinbar vernichtenden Kritik an Peterson in "Politische Theologie II" von 1970 haben auch viele namhafte Theologen und Kirchenhistoriker grundsätzlich die trinitätstheologische These Petersons akzeptiert. Das gilt konfessionsübergreifend z.B. für Joseph Ratzinger¹⁶², Eberhard Jüngel¹⁶³, Paolo Siniscalco¹⁶⁴, Johann Baptist Metz¹⁶⁵ oder auch für Jürgen Moltmann, der erklärte: "Die

154 Vgl. dazu oben S. 354 f.

155 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 70 f, 77. Schon der Ausdruck "Konstruktion" (77) soll im Kontext des Denkens Petersons oft eine Überwältigung der Dinge durch die *ratio* des Menschen entlarven.

156 Vgl. ebd. 73.

157 Vgl. ebd. 78.

158 Vgl. ebd. 103, 105.

159 Vgl. ebd. 102.

160 Vgl. *Holzhauser*, Konsens und Konflikt, a.a.O. 63.

161 Vgl. im Vorwort zur Schrift "Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, Köln 1950, 10, zit. bei *Scholz*, Bemerkungen zur Funktion, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 190 (Anm. 79). Auch in "Politische Theologie II", 101 (Anm.1) gesteht Schmitt, es gerade angesichts des "traurigen Falles" von Donoso Cortés nicht zu wagen, "mit Theologen in Auseinandersetzungen über theologische Fragen der Trinität einzutreten". Vgl. auch Glossarium, a.a.O. 71 (29.12.47): "Ich soll über katholische Fragen als Laie, als Nicht-Theologe mitreden? Um belehrt zu werden, wie Donoso Cortés? Ubi nihil vales, ibi nihil velis. Ich, als Jurist, d.h. enttheologisierter Wissenschaftler ersten Grades? Amer Donoso!" - *Meier*, Strauss, Schmitt, a.a.O. 86 Anm. 92, meint freilich zu Recht, man dürfe diese Versicherungen Schmitts, es sei mit der Trinitätslehre keine politische Theologie zu treiben, keineswegs ernst nehmen - das zeigten ja Schmitts sozusagen trinitätspolitische Spekulationen in "Politische Theologie II"; vgl. dazu auch *Mehring*, Pathetisches Denken, a.a.O. 222 ff.

162 Vgl. *J.Ratzinger*, Einführung in das Christentum, a.a.O. 132 f.

163 Vgl. *E.Jüngel*, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems (1975), in ders., Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 88), 158-177; vgl. 162 f. Jüngel spricht hier von der "faktisch vollzogenen 'Erledigung' der politischen Theologie" und verweist "auf den - trotz der neuerlichen Kritik Carl Schmitts gültigen - Aufsatz Erik Petersons".

164 Vgl. *Il camino di Cristo nell'impero Romano*, Bari 1987 (1983¹), 68, 196.

165 Vgl. Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992² [1977¹], 195: "In Erik Petersons Bemühen, den Monotheismus politisch zu verstehen, läßt sich z.B. der Versuch erkennen, die Glaubensformel von der Trinität herrschaftskritisch zu wenden und sie gerade so in ihrer befreienden und erlösenden Gefährlichkeit sichtbar zu machen."

Kritik an der politischen Religion ist, denke ich, bis heute die politische Funktion der Trinitätslehre."¹⁶⁶

Allerdings hat man verschiedentlich gefragt, ob denn die Feststellung, daß "es das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur" gebe¹⁶⁷, in dieser Drastik zu Recht bestehe. Diverse Autoren haben gegen Peterson darauf hingewiesen, daß in der Geschichte nach einer Entsprechung auch zwischen dem trinitarischen Gott und politischen Strukturen gesucht worden ist¹⁶⁸: "was für die Theologie die Trinität, wird politisch so mancherlei; die triadische Sozialordnung bei de Bonald, der sich selbst beschränkende Rechtsstaat bei Kelsen, die Gewaltenteilung bei Marquard"¹⁶⁹. P.Koslowski hat auch auf religionssoziologische Folgen der Trinitätslehre wie die Unterscheidung der Institutionen von Staat und Kirche hingewiesen¹⁷⁰. Gerade Theologen, die der Schlußthese von Petersons Monotheismus-Traktat grundsätzlich zustimmen, versuchen, von der Trinitätslehre her eine Vorstellung von Gemeinschaft zu entwerfen, in der - so Moltmann - "die Personen durch ihre Beziehungen miteinander und ihre Bedeutungen füreinander (...) definiert werden"¹⁷¹. W.Kasper meint ähnlich, die Trinitätslehre beende nur eine bestimmte politische Theologie, "die als Ideologie zur Sanktionierung von Herrschaftsverhältnissen dient, in denen einer oder eine Gruppe ihre Vorstellungen von Einheit und Ordnung und ihrer Interessen gegen andere auszudrücken versucht". Sie inspiriere aber eine Ordnung der Personengemeinschaft, der *Communio*, "in der Einheit dadurch entsteht, daß alle am Eigenen Anteil geben und es zum Gemeinsamen machen"¹⁷². Ähnlich will auch Y.Congar aus der Trinitätslehre das (ekklesiologische) Modell einer Gemeinschaft von Subjekten in ihrer Verschiedenheit ableiten¹⁷³.

166 Vgl. *Moltmann*, Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 47. Vgl. weiter dessen grundsätzliche Behandlung der These Petersons im Buch: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 200, 302; verschiedentlich Bezüge auf Petersons Monotheismus-Traktat finden sich auch im Aufsatz: Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Millenniumspolitik, in: Schillebeeckx, Mystik und Politik. FS Metz 1988, a.a.O. 19-31. - Indirekt bestätigt wird Peterson übrigens auch durch den Autor einer 1982 erschienenen "Politischen Dogmatik" (*J.Glebe-Möller, A political dogmatic*, ohne Ort [USA] 1987), die es zum erklärten Ziel hat, eine politische Theologie wieder zu erneuern. In diesem Zusammenhang referiert der Autor Petersons *Darstellung* der christlich-antiken politischen Theologie zustimmend und gibt ihm auch in der These Recht, daß die Trinitätslehre eine solche politische Theologie unmöglich macht ("The Roman Empire, or any other empire for that matter, has no relevance to the internal relationships established by the doctrine of the Trinity.") Da diese These aber seinem eigenen Ziel einer politischen Gotteslehre entgegensteht, verabschiedet er sie mit dem Argument, die klassische Trinitätslehre, eine Christologie "von oben" und die Lehre vom Hl.Geist als trinitarischer Person seien nicht länger verbindlich und auch nicht sinnvoll. Solche Konzepte müßten als metaphorische Redeweisen von den Dimensionen des menschlichen Lebens verstanden, also expressis verbis profaniert werden (vgl. ebd. 105 f). Vgl. weitere Belege für die Zustimmung zu Petersons Thesen des Monotheismus-Traktats bei F.Scholz, Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 187 f Anm. 73.

167 Monotheismus als politisches Problem, 105.

168 Vgl. z.b. H.*Canik*, Augustin als constantinischer Theologe, in: Taubes, Fürst, a.a.O. 136-152; 140.

169 H.*Ottmann*, Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann, in: V.Gerhardt, Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, 169-188; 174. Darüberhinaus kann man an Modelle trinitarisch-chiliascher politischer Theologien oder den Streit zwischen den Theologen der orthodoxen Ostkirchen und den römisch katholischen Theologen um die soziologischen Folgen des "filioque" denken.

170 Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie, in: Taubes, Fürst, a.a.O. 26-44; 42 f.

171 Trinität und Reich Gottes, a.a.O. 215.

172 Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982 (= Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 1). Ähnlich auch J.M.Lochman, Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre, in: Evangelische Theologie 35 (1975), 237-248; 245.

173 Vgl. Le Monothéisme politique et le Dieu Trinité, in: Nouvelle Revue Théologique 103 (1981), 3-17; 16 f.

Petersons These von der Unvereinbarkeit des Glaubens an den trinitarischen Gott mit einer politischen Theologie steht solchen theologischen Ableitungen menschlicher Gemeinschaftsformen nicht entgegen. Es ist zwar von Petersons Ansatz her nicht möglich und auch nicht statthaft, den dreieinigen Gott direkt mit bestimmten politischen Strukturen in Deckung zu bringen, so wie es bei einem monarchischen Weltbild der Fall war¹⁷⁴. Doch wenn auch die Übertragung unserer Vorstellungen von Gemeinschaft auf den dreieinigen Gott scheitert, so ermöglicht doch umgekehrt der sich selbst in seinem dreifaltigen Leben offenbarende Gott erst das tiefste Verständnis und die Verwirklichung von Gemeinschaft. Peterson hatte darauf schon in seiner Thomas-Vorlesung mit Nachdruck aufmerksam gemacht¹⁷⁵. Später hat er in einigen Notizen, die aber auch in der veröffentlichten Auslegung des Philipperbriefes von 1938 bzw. 1940 angedeutet sind¹⁷⁶, Trinitätslehre und Christologie nicht nur als Prinzipien der Kritik von politischer Theologie, sondern auch als eigentliche Quelle für das Verständnis menschlichen Zusammenlebens nicht zuletzt im politischen Bereich - nicht allerdings für die Ableitung einer exklusiv gültigen politischen Verfassung - verstanden¹⁷⁷. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht der begriffliche Gegensatz zwischen der *superbia* mythologisch begründeter Tyrannei¹⁷⁸ und der *humilitas* des wahren Sohnes Gottes: "Die Fleischwerdung ist nicht nur moralisches Exempel der *humilitas*, sondern reale Überwindung der Versuchung zur *superbia*. Eine Möglichkeit im Himmel, die zur Versuchung werden konnte, ist von ihm überwunden worden. Die mythische Möglichkeit in der göttlichen Sphäre ist überwunden worden, damit die Möglichkeit, Anarchie und Polyarchie in Gott zu verlegen."¹⁷⁹ Peterson ver-

174 Diese Einsicht kann nicht durch den Hinweis in Frage gestellt werden, daß Eusebius einmal die Trinitätslehre politisch nutzen wollte, indem er schrieb: "Da so der Kaiser, an die Dreieinigkeit gemahnend, eine Nachkommenschaft von drei gottgeliebten Söhnen besaß und diese je in der Zeit von einem Jahrzehnt durch Aufnahme zur Mitregierung ausgezeichnet hatte ..." (zit. bei Badewien, in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 45). Es wäre theologisch doch leicht zu zeigen, daß der Kaiser und seine drei mitregierenden Söhne keineswegs strukturell dem Wesen der göttlichen Trinität entsprechen.

175 "Ich verstehe unter Leben das Leben in Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft ruht ja auf zwei entgegengesetzten Seelenhaltungen und Seelenbewegungen. Auf der einen Seite die grenzenlose Hingabe, die den engen Kreis des Selbst sprengt und das Ich auf das Du weitet. Auf der andern Seite die ehrfürchtige Zurückhaltung seiner selbst, die den heiligen Ring, der um jede Person ist, nicht überschreitet, die Schamhaftigkeit des Herzens, die die Seele vor dem Zerrinnen bewahrt. Einsamkeit und Gemeinschaft, Einswerden und Abstand halten, erst aus beiden vollendet sich das Leben der Gemeinschaft. Das aber lernte der Christ des Mittelalters, wenn er sich in das Geheimnis der Trinität versenkte, ja er lernte es schon, wenn er das trinitarisch bestimmte Leben der Liturgie in sich aufnahm. (...) So hat denn im Geheimnis der Dreieinigkeit jedes menschliche Gemeinschaftsleben das Gesetz ihrer Kraft und Würde. In all ihren Formen ist Menschengemeinschaft ein *vestigium trinitatis* und doch auch wieder weit überschattet von dem, was allein Leben und Gemeinschaft genannt werden kann. Die Gnade aber, die den Menschen der göttlichen Natur teilhaftig macht, vermag auch der Seele jene übernatürliche Gottähnlichkeit zu verleihen, worin sie dem trinitarischen Leben Gottes sich real zu nähern beginnt. (...) In dieser Vertiefung in das trinitarische Geheimnis löst sich erst das Rätsel, warum Gottes- und Nächstenliebe im Evangelium unauflöslich miteinander verknüpft sind. Wer vermöchte wohl aus sich heraus diese Verbindung verstehen? (...) Erst durch den Glauben an das Trinitätsgeheimnis verliert diese Forderung etwas von jener paradoxen Unmöglichkeit, die uns erschreckt." (6. Vorlesung).

176 Vgl. Apostel und Zeuge Christi, 15 f.

177 Diese Notizen dürften von Schriftbild und Inhalt her in die Zeit zwischen Monotheismus-Traktat und Philipperbriefauslegung einzuordnen sein.

178 Peterson bezieht sich hier auf Augustinus ("Superbia des Teufels - im augustinischen Sinne - politisch zu begreifen"). Der Begriff der *superbia* taucht auch in dem Augustinus-Motto auf, das dem Monotheismus-Traktat vorangestellt ist: "Habet ergo et superbia quendam appetitum unitatis et omnipotentiae, sed in rerum naturalium principatu, quae omnia transeunt sicut umbra." Vgl. dazu auch oben S. 769.

179 Diese Bemerkungen sind interessant im Hinblick auf Schmids Kritik, Peterson habe übersehen, daß es in der christlichen Theologie Spekulationen über einen Aufruhr der Engel im Zusammenhang der Menschwerdung Christi gegeben habe (vgl. Politische Theologie II, 63); vgl. dazu auch Molmann, Der gekreuzigte Gott, a.a.O. 145.

stand den Hymnus von Phil 2, 5-11 als "Haupttext gegen den Mythos", der die irdische Tyrannis garantiere¹⁸⁰. Die metaphysische Tyrannis "erkläre" den Krieg, und zwar "in jenem doppelten Sinne, daß sie ihn versteht und ankündet". Demgegenüber sei die *humilitas* Christi "entwaffnend" und zwar "im eigentlichen Sinne". Christus habe sein Gottgleichsein nicht für eine *rapina* gehalten, schreibt Peterson in seinen Notizen im Blick auf Phil 2,5 (non rapinam arbitratu esse se aequalem Deo)¹⁸¹. Das Gott-gleich-sein Christi sei nicht von seiner Demut abzulösen, und so sei auch seine Herrschaft nicht von der Verherrlichung des Vaters zu trennen¹⁸². Christus verhalte sich darin "zu Gott als eine Person"; die Trinität sei "nicht nur eine Frage über das Verhältnis der Naturen, sondern auch der *Personen*". Der "Fürst dieser Welt", der sein "Selbstverfügungsrecht" als *rapina* auffasse, verhalte sich Gott gegenüber nicht als Person wie Jesus Christus, der nichts ohne den Vater tue (vgl. Joh 5,19 f; 8,29). "In dem Verhältnis Christi zum Vater", meint Peterson, "ist *pax* und *caritas* beschlossen und *tyrannis* ausgeschlossen. Von da aus [sind] die Begriffe Krieg und Frieden zu bestimmen. Sie sind letztlich aus der Trinität abzuleiten."¹⁸³

Diese an Phil 2,5-11 abgelesene "letzte Ordnung" und "höchste Form von Herrschaft", die den "Durchgang" durch die Demut des Sich-Preisgebens voraussetzt¹⁸⁴, realisiert sich nicht mehr in dem alten, überwundenen Äon, sondern im kommenden bzw. in der "Einheit der Kirche", die mehr als "bloßer Zusammenschluß nach außen und als Disziplin im Innern", sondern "eine Frucht der Selbstentäußerung Christi" ist¹⁸⁵. Petersons hat von dieser eschatologischen Ordnung aus keine *bestimmte* Staatsform bzw. Verfassung als die

180 "Der politische Mythos (Sorel, Rosenberg) ist (...) immer Mythos einer Tyrannis. Die *metaphysische* Tyrannis wird zur Voraussetzung für die Entstehung des mythischen Denkens, während das mythische Denken dann wiederum zur Garantin der irdischen Tyrannis wird." Man erinnert sich hier daran, daß nach Aussage Carl Schmitts Peterson alle totalen Begriffe der Neuzeit als mythische Begriffe bezeichnet hat, vgl. dazu oben S. 733, 740.

181 In Apostel und Zeuge Christi, 15, übersetzt Peterson das *qui non rapinam arbitratu esse se aequalem Deo* mit "der das Gott-gleich-sein nicht für sich ausnützte" bzw. paraphrasiert mit "der das Gott-gleich-sein seiner Natur nicht in seinem eigenen Interesse geltend macht".

182 Vgl. Apostel und Zeuge Christi, 16.

183 In den erwähnten Notizen.

184 Vgl. Apostel und Zeuge Christi, 16.

185 Vgl. ebd. 15. Moltmann, Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 47, hat bedauert, daß Peterson seine trinitätstheologisch motivierte Kritik nicht auch "gegen die innerkirchliche Hierarchie des sog. monarchischen Episkopats (...), der jenem politischen Monotheismus sehr genau entspricht", zu richten gewagt habe (vgl. auch *ders.*, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 332). Ähnlich äußerte sich früher schon J.B.Metz, "Politische Theologie" in der Diskussion, in: Peukert (Hg.), Diskussion, a.a.O. 267-301, 289; vgl. auch *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O. 195. Auch Beskow, Rex Gloriorum, a.a.O. 315, wies gegen Peterson daraufhin, daß die Trinitätslehre nicht die monarchischen Strukturen der Kirche unterminierte und auch später das Papsttum nicht schwächte; mit dieser Beobachtung versuchte er, Petersons These insgesamt in Zweifel zu ziehen: "Remembering all this, we must ask whether Peterson's theory, despite its superficial elegance, is in fact anything more than a construction without historical foundation." - Gegenüber diesen Vorhaltungen ist zu sagen, daß sich zum einen Petersons "trinitarische Kritik" durchaus nicht gegen hierarchische Strukturen als solche richtete, und zum anderen er die kirchliche Hierarchie, wie gezeigt wurde (vgl. oben S. 621 f), im genuin christlich-eschatologischen Gedankenkreis begründet sah. Allerdings muß man hinzufügen, daß eine bestimmte monarchisch-zentralistische Zuspitzung im Verständnis und Erscheinungsbild von Kirche in der Tat seinen massiven theologischen Widerspruch hervorgerufen hat (vgl. dazu unten Exkurs 25). Darum scheint mir auch die Ansicht W.Pannenberg's nicht zuzutreffen, Petersons Ablehnung der byzantinischen politischen Theologie sei "aus seiner Identifikation mit den Ansprüchen des römischen Papsttums auf die ungeteilte höchste Autorität in der Christenheit zu verstehen" (vgl. Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, a.a.O. 164). Bei aller Achtung vor dem Petrusamt, seiner repräsentativen Bedeutung und der besonderen Funktion der römischen Ortskirche für die Einheit aller Kirchen hat das "römische Papsttum" als solches in Petersons Theologie nicht eine derartige konstitutive Rolle gespielt, wie Pannenberg anzunehmen scheint - schon gar nicht im Zusammenhang der politischen Theologie.

allein dem christlichen Glauben angemessene gefordert oder - etwa die Monarchie als solche - abgelehnt¹⁸⁶. Doch das aus der Christologie und der Trinitätslehre abgeleitete Verständnis gewissermaßen der inneren Form von Herrschaft, von Krieg und Frieden ist auch nicht rein jenseitig und unpolitisch, sondern verweigert solchem irdischen Machtstreben - dem *appetitus unitatis et omnipotentiae* (Augustinus) - samt der ihm zugrundeliegenden Theorie die Anerkennung, wenn sich dieses Streben jene universale Herrschaft anmaßt, die allein dem Kyrios gehört, "der das Gott-gleich-sein seiner Natur nicht in seinem eigenen Interesse geltend machte, sondern den Reichtum seiner göttlichen Gestalt mit der armen 'Sklavengestalt' (...) eintauschte"¹⁸⁷.

e) Formen politischer Theologie

Man kann mit Carl Schmitt bedauern, daß Peterson "keine positiv umschriebene Bestimmung des zentralen, alles beherrschenden Terminus seiner Darlegung: *Politische Theologie*"¹⁸⁸, zumindest keine sehr differenzierte Definition dieses Begriffs gegeben hat. Dennoch ist es bei näherem Hinsehen durchaus möglich, die Reichweite und Geltung von Petersons These über die "Erledigung" jeder politischen Theologie zu bestimmen.

Zunächst einmal hat Peterson gewiß nicht den *Begriff* der "politischen Theologie" als eine "theologische Unmöglichkeit" hinstellen wollen¹⁸⁹. Im Gegenteil war dieser Begriff in der von Carl Schmitt 1922 verwendeten Bedeutung für ihn ein wertvolles Instrument zur Interpretation nicht nur der Geistesgeschichte der Neuzeit, sondern auch der Antike. Der Traktat "Monotheismus als politisches Problem" trug ja ursprünglich den Untertitel "Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie des Imperium Romanum"¹⁹⁰.

Die These von der Erledigung der politischen Theologie bezieht sich auch nicht auf irgendeine scharfe *historische* Zäsur im 4.Jahrhundert, nach der sich dann keinerlei politische Theologie mehr finden ließe. Peterson meinte ja selbst, politische Theologie sei ein Faktum, das sich "anscheinend mit innerer Notwendigkeit" immer wieder einstelle als Folge des besonders in Zeiten des politischen und religiösen Umbruchs dringlichen Be-

186 *Moltmann*, Trinität und Reich Gottes, a.a.O. 215, meint, dem dreieinigen Gott entspreche "nicht die Monarchie eines Herrschers, sondern die Gemeinschaft von Menschen ohne Privilegien und Unterwerfungen". Die Suche nach derart konkreten "Entsprechungen" zwischen christlichem Gottesbild und politischen Verfassungen scheint mir die von Peterson gezogene kritische Linie zu überschreiten. Peterson meinte ja, die Verfassungsformen der irdischen Polis könnten dem Christen so lange gleich-gültig sein, als nicht sozusagen die eschatologische Schmerzgrenze bzw. der Punkt eines religiösen Gegensatzes erreicht sei (vgl. oben S. 755).

187 Ebd. in den Notizen. Ich will diese eher flüchtigen Notizen Petersons hier nicht zu einer systematischen Theorie entfallen. Heinrich *Schlier* hat dieser Frage der politischen Bedeutung der freiwilligen Selbsthingabe Jesu - wie mir scheint: im Sinne Petersons - ebenfalls gewidmet, vgl. *Jesu und Pilatus* (Die Zeit der Kirche), a.a.O. 63: "Allgemein wird man sagen dürfen, daß sie [die Glieder des Reiches Gottes] sich nur dann als Angehörige dieses Reiches erweisen, wenn sie ihr Leben auf dieselbe Grundlage stellen, auf der das Reich selber steht: auf das Opfer ihres Königs Jesu. Wie das jeweils im einzelnen und für die verschiedenen Einzelnen geschieht, ist ebensowenig eindeutig festzulegen wie die Nachfolge Jesu überhaupt, die ja auch nicht eine Nachahmung Jesu, sondern Gehorsam darstellt. Das macht aber die Rede davon, daß es unter keinen Umständen eine legitime Beziehung zwischen politisch-irdischer Macht und dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, gäbe, unwahrscheinlich."

188 *Politische Theologie* II, a.a.O. 68.

189 So formulierte E. *Seeberg* in seiner Rezension, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 55 (1936), 384-386.

190 Der Aufsatz über "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums", der mit der gelehrten Untersuchung über die "Göttliche Monarchie" das Material für den Traktat lieferte, hieß noch genereller "Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie".

dürfnisses, politisches Handeln mit einer philosophischen oder theologischen Theorie in Einklang zu bringen¹⁹¹. Die Feststellung, nur auf dem Boden des Judentums oder des Heidentums könne es so etwas wie eine "politische Theologie" geben, nicht aber auf dem Boden des Christentums¹⁹², ist normativ gemeint. Petersons Traktat kritisierte eine massive politische Theologie des 20. Jahrhunderts, nämlich die Reichstheologie, die sich aus christlichen, sogar aus spezifisch katholischen Überzeugungen nährte.

Es handelt sich bei der These also um ein *theologisches* Urteil¹⁹³. Solche Urteile, daß es theologisch ein bestimmtes historisches oder politisches Phänomen eigentlich gar nicht geben dürfe, können bei Peterson durchaus gegen die historische Empirie stehen¹⁹⁴. Für sich genommen scheinen diese theologischen Urteile politisch und geschichtlich meistens auch ganz wirkungslos zu sein. Peterson war 1933 im Blick auf seine Arbeit von Melancholie erfüllt und klagte: "Wie gering wird, auf das Ganze gesehen, unsere Wirkung in dieser Zeit sein!"¹⁹⁵ Theologische Urteile wie die Feststellung von der "Erledigung"¹⁹⁶ politischer Theologie durch den trinitarischen und eschatologischen Glauben der Christen richten sich zuerst an die Kollegen vom theologischen Fach, die in der Kirche Verantwortlichen und an den theologisch-politisch interessierten Teil des Kirchenvolkes, können bestenfalls in diesen Kreisen den einen oder anderen zur Revision des theologischen Urteils veranlassen und damit den Politikern ein Instrument ihrer ideologischen Rechtfertigung entziehen. Daß das theologische Verdikt über die politische Theologie zu Recht besteht, wird schließlich jedoch von der Sache selbst bestätigt: Die Reiche, die als Verwirklichung endzeitlicher Hoffnungen theologisch legitimiert wurden, erweisen sich als unzulänglich, fehlerhaft und vergänglich, und bestätigen so die Überzeugung der Christen, daß keine *polis* auf Erden Bestand hat¹⁹⁷. Wenn die irdischen Reiche und Staaten allerdings sogar massiv glaubensfeindlich werden und zur Entscheidung für oder gegen sich zwingen, wird der metaphysisch revolutionäre Charakter der christlichen Verkündigung auch geschichtlich manifest: nicht durch die Theologen als solche, sondern durch

191 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 289. Vgl. richtig auch Hirt in seiner Besprechung des Traktates gegen eine anderslautende Auffassung von E. Michel, vgl. Monotheismus als politisches Problem?, a.a.O. 320 Anm. 1.

192 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 105.

193 Das hebt sehr zu Recht auch *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 34, hervor.

194 Peterson schreibt beispielsweise auch im Blick auf die modernen imperialistischen Staaten, "daß es - rein theologisch betrachtet - ein Imperium seit der Ankunft Christi nur als Korrelation zur christlichen Kirche geben kann" und eine politische Konzeption, die "theologisch betrachtet (...) in die Zeit vor der Ankunft Christi und der Gründung der Kirche gehört", von christlichen Theologen "unmöglich verteidigt werden kann", vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 2 Das Geheimnis des Menschensohns, Ms S. 24 f. Ein weiteres theologisches, aber nicht historisches Urteil findet sich im Zeugen der Wahrheit, 216 f., wo Peterson sagt, daß durch die Hinrichtung Jesu als Priester und als König (durch die Juden und die Römer) "die Verbindung von Prinzipat und Oberpontifikat (...) metaphysisch gesehen, unmöglich gemacht" worden sei; gleich anschließend berichtet er davon, daß im Mittelalter dennoch diese Verbindung von Regnum und Sacerdotium in der Person des Kaisers immer wieder angestrebt worden sei.

195 An Theodor Haecker, 29.12.1933.

196 Über den Stellenwert der Rede vom "Erledigen" hat sich Hans Maier einige Gedanken gemacht; er sieht den Begriff "im Umfeld existentieller Konfrontation" und weist auf die bei Peterson noch eingegrenzte, von Schmitt dann verallgemeinerte Bedeutung hin, vgl. Peterson und das Problem der politischen Theologie, a.a.O. 34 Anm. 7, 36 Anm. 15.

197 Vgl. dazu Buch von den Engeln, 327 im Anschluß an Hebr 13,14 und 383 Anm. 3: "Der Ausdruck *polis menousa* in Hebr. 13,14 ist dahin zu verstehen, daß darin der Anspruch der irdischen Polis auf 'Dauer' zum Ausdruck kommt. Der antike Mensch betet für die *diamoné* der Herrschaft. (...) Der Hebräerbrief leugnet die Möglichkeit der Dauer in der Herrschaft, die Möglichkeit einer *polis menousa*. Nur die Königsherrschaft Gottes ist 'unerschütterlich' [*asaleutos*]. Hebr. 12,28."

die Wahrheitszeugen, die Märtyrer, über die die Mächtigen dieser Welt - theologisch betrachtet - zu Fall kommen.

Bei der Bewertung von Petersons Ablehnung "jeder" politischen Theologie drohen dieselben Gefahren wie im Falle seines Feldzuges gegen "die" dialektische Theologie. Wir haben gesehen, daß man seine Streitschrift gegen die dialektische Theologie aus dem Hause Kierkegaard/Barth/Bultmann/Gogarten vielfach mißverstanden hat als Versuch, die Theologie von *aller* Dialektik zu reinigen, und sich dann zugleich darüber wunderte, wie dialektisch es doch in Petersons eigener Theologie zuing¹⁹⁸. Ebenso verhält es sich im Falle der "politischen Theologie". Man versteht Petersons Verdikt nur richtig, wenn man sieht, daß der Begriff für ihn eine eingegrenzte Bedeutung gehabt hat und durchaus nicht alle Formen von "politisch-theologischen" Beziehungen umfaßt¹⁹⁹. "Politische Theologie" meint eine aus theologischen Elementen konstruierte, umfassende *Theorie*, deren erstes und eigentliches Ziel in der Legitimierung eines politischen Systems oder einer politischen Idee besteht und die darum ihrem Wesen nach "Bestandteil des politischen Denkens" ist²⁰⁰. Je nachdem, ob eine solche "politische Theologie" auf dem Boden des Heidentums, des Judentums oder - unzulässigerweise - auf dem Boden des Christentums entsteht, ändert sich ihr Charakter. Diese Unterschiede kann man vor allem auch an der Art und der Begründung der Übertragung politischer Begriffe auf das metaphysische oder theologische Gebiet erkennen.

i) Politische Theologie als natürliche Theologie

Politische Theologie bzw. politische Metaphysik ist von Hause aus gewissermaßen eine anthropologische Naturgegebenheit, eine Spielart von "natürlicher Theologie" im weitesten Sinne²⁰¹. Im "Zeugen der Wahrheit" stellte Peterson fest, daß "das Denken der Menschen von dem *hic et nunc* einer politischen Ordnung niemals unabhängig" sei: "Das Denken wird durch die politische Ordnung bestimmt."²⁰² Diese grundsätzliche Feststellung liegt auch der Absicht des Monotheismus-Traktats zugrunde, nämlich aufzuzeigen, daß "die letzte Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes von der Entscheidung für eine der politischen Einheits-Möglichkeiten immer mit- und vorbestimmt ist"²⁰³. Bewußt oder unbewußt überträgt der Mensch die Erfahrungen mit seiner politischen Welt und ihrer Ordnung auf die metaphysische Verfaßtheit des Kosmos und weiß

198 Vgl. oben S. 647 f.

199 Vgl. unter den vielen Versuchen einer Klärung dieses Begriffs z.B. E.-W. Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Taubes, Fürst dieser Welt, a.a.O. 16-25; 19 ff.

200 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 289.

201 Vgl. dazu z.B. Jüngel, Dilemma der natürlichen Theologie, a.a.O. 160 ff. Die diversen antiken begrifflichen Unterscheidungen zwischen mythologischer, politischer und natürlicher Theologie z.B. bei Varro setze ich hier als bekannt voraus. Dempp hat übrigens geschrieben: "Ich danke der bleibenden Freundschaft mit Eric [sic!] Peterson das existentielle Verständnis der Unterscheidung der positiven und natürlichen, der politischen und mythologischen Theologie gerade in der akuten Situation." (Beitrag zu "Philosophie in Selbstdarstellungen", a.a.O. 51).

202 Zeuge der Wahrheit, 193 f. Diese Aussage Petersons über das "*hic et nunc*" hat auch die besondere Aufmerksamkeit Carl Schmitts erregt, wie dessen Anstreichungen im Aufsatz über den "Geist der apostolischen Kirche" (1935) zeigen. Hier lautete die Formulierung noch etwas anders: "Ein Denken, das von dem '*hic et nunc*' einer politischen Ordnung abstrahierte, scheint außerhalb der Kirche von der Geheimen Offenbarung nicht für möglich angesehen zu werden."

203 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 53.

sie in dem so gegebenen Entsprechungsverhältnis legitimiert²⁰⁴: "Die Übertragung politischer Herrschaftsausdrücke auf Gott, resp. die Götter, reicht bei vielen Völkern bis in die ältesten Zeiten der Menschheit zurück."²⁰⁵ Die Grundbewegung der Übertragung von Begriffen und Vorstellungen, um die es nach Peterson in der "politischen Theologie" geht, ist durchaus eine "Konstruktion von unten nach oben", auch wenn es sich aus der Sicht z.B. der antiken Menschen um eine "Nachahmung" transzendenter Verhältnisse handelt und die einmal entstandenen Konzeptionen eine eigene politische Wirkungsgeschichte entfalten²⁰⁶. Von einer den Realien des wirtschaftlichen und politischen Lebens enthobenen Ideengeschichte hat Peterson nie etwas gehalten. In diesem Zusammenhang hat er auch einmal den Vorwurf einer "materialistischen Geschichtsbetrachtung" durchaus in Kauf nehmen wollen²⁰⁷. Dieser Ansatz korrespondiert den schmerzhaften Erfahrungen seiner Jugend, - ausweglos, wie es scheint - in der eigenen Epoche und Generation gefangen zu sein und in den eigenen religiösen Anschauungen und theologischen Gedanken doch immer wieder nur Reproduktionen des Zeitgeistes erkennen zu müssen²⁰⁸. Darum galt auch, wie immer wieder im Verlauf dieser Darstellung deutlich wurde, seine ganze Sehnsucht der Befreiung aus dem "Bann der Immanenz"²⁰⁹, die unsere Erkenntnis gefangen hält, der Sprengung unseres Bewußtseins durch den "von oben" sich offenbarenden und in seinem Sohn in die Welt kommenden Gottes, dessen Bild sich nicht mehr nach menschlichem Ermessen formen läßt, sondern der sich seinerseits souverän der menschli-

204 Es finden sich im Monotheismus-Traktat immer wieder Formulierungen, die ganz deutlich zeigen, daß es Peterson um die aus einer bestimmten politischen Absicht heraus erfolgte Übertragung politischer bzw. staatsrechtlicher Begriffe in den Bereich der Theologie oder der philosophischen Metaphysik geht, vgl. 53: das metaphysische Konzept ist "Ausdruck (...) einer anderen politischen Situation", 55: Philo interpretiert "die sakrale Gesetzgebung nach Art der profanen Gesetzgebung einer idealen Polis", 58: Philos Entscheidung für das Bild der göttlichen Monarchie "scheint (...) vom Politischen her erfolgt zu sein", 61: Übertragung der "Beamtentitulatur der griechischen Polis" auf Gott, 64: das alexandrinische Judentum und später dann auch die christlichen Apologeten übernehmen den Monarchie-Begriff, um die religiöse Überlegenheit ihres Volkes und dessen Sendung zu begründen, 70: Tertullian versteht die göttliche Monarchie von "den staatsrechtlichen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit" her, 92: Eusebius sieht das Problem des Monotheismus "von einem historischen und zugleich politischen Standpunkt aus", 102: der Begriff der göttlichen Monarchie ist nur "eine Widerspiegelung der irdischen Monarchie im Imperium Romanum", 117 Anm. 57: die Ehrung Gottes in der heidnischen Polis "hängt mit dem, staatsrechtlich angesehen, föderativen Charakter der hellenistischen Monarchie zusammen", 119: ein Ilias-Zitat gelangt aus der rhetorischen und staatsrechtlichen Literatur in die philosophische. Nur am Rande findet sich dagegen die umgekehrte Betrachtungsweise, daß ein bereits geprägtes metaphysisches Konzept die Entscheidung für eine politische Ordnung beeinflusst, vgl. z.B. 108 Anm. 14 "Hat nicht Aristoteles in der Formulierung seines monarchischen Ideales innerhalb der metaphysischen Ordnung die Vorentscheidung für die Prägung der hellenistischen Monarchie durch Alexander den Großen getroffen?"

205 1. Vorlesung Johannes-Apokalypse, Ms S. 1.

206 Peterson meinte in eben dieser Apokalypsen-Vorlesung, man dürfe die Ableitung der Gottes- bzw. Götter-Vorstellungen aus dem politischen Bereich nicht "pragmatisch-rationalistisch" verstehen.

207 Vgl. den Hinweis in der 2. Vorlesung der Religionsgeschichte des Hellenismus (WS 1920/21): "Wir haben bei der Schilderung der Voraussetzungen für die hellenistische Kultur mit der Darstellung der geographisch und wirtschaftlichen Verhältnisse in dieser Zeit begonnen, weil uns diese naturhafte Seite am menschlichen Geschichtsverlauf von den Historikern und Kirchengeschichtlern oft übersehen zu werden scheint. [Wir haben ein so starkes Bedürfnis nach einer realistischen Erfassung der menschlichen Geistes- und Religionsgeschichte, daß wir auch den etwaigen Vorwurf materialistischer Geschichtsauffassung auf uns nehmen würden.]" *Fellechner* fragte sich, ob Peterson mit seiner "Widerspiegelungs"-lehre auf "vulgär-marxistische Traditionen" zurückgreife (in: Schindler, Monotheismus, a.a.O. 73 Anm. 12). Peterson hatte ja um 1918 herum einmal eine sozialistische Phase durchlaufen. Unbeschadet solcher Einflüsse scheint mir bei Petersons "materialistischem" Ansatz aber doch mehr sein historisch erfahrener Realismus im Vordergrund zu stehen.

208 Vgl. oben S. 476 f.

209 Vgl. oben S. 660, außerdem auch 482, 623 sowie im Sachregister unter den Stichworten "Immanenz" und "Transzendenz".

chen Begriffe und Vorstellungen bedient, um an ihnen etwas von seinem unbegreiflichen Geheimnis aufleuchten zu lassen.

ii) *Politische Theologie als missionarische Propaganda*

Die für den heidnischen Menschen selbstverständlich gegebene Einheit und Entsprechung von politischer und metaphysischer Weltordnung, in der, Peterson zufolge, die politischen Anschauungen ohne Schwierigkeiten auf die metaphysischen Verhältnisse übertragen werden können, ändert schon in der politischen Theologie des Judentums ihren Charakter²¹⁰. Es ist interessant, daß Peterson meinte feststellen zu können, daß "der jüdische Gottesglaube" es Philo verboten habe, das von ihm favorisierte politische Ideal der Demokratie auf den göttlichen Bereich zu übertragen²¹¹. Ebenso wenig sei es vom jüdischen Gottes- und Schöpfungsbegriff aus möglich gewesen, wie im Heidentum "von einer göttlichen Monarchie zu sprechen, die sich erst im Kampf gegen die Gewalten der Unordnung im Kosmos konstituiert"²¹². Der sich seinem auserwählten Volk *offenbarende* Gott widersetzt sich der beliebigen Übertragung politischer Ideen. Dennoch kann laut Peterson die Theologie der Juden - aus ihrer Perspektive gesehen: berechtigter Weise - zu einer politischen Theologie werden. Das hängt damit zusammen, daß die Erwählung der Juden als ein Volk aus allen anderen Völkern und die Verheißung seiner Vermehrung "scheinbar den natürlichen Bestand der Welt (...) gar nicht tangiert"²¹³. Peterson sieht das Versagen der Juden vor der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu darin, daß sie ihren Glauben an die Verheißungen Gottes nicht aus der Bindung an diese natürliche Ordnung, an den "Nomos der natürlichen Volksordnung"²¹⁴, zu lösen vermochten. Die jüdische Eschatologie zur Zeit Jesu sei, so meinte Peterson in seinen Bonner exegetischen Vorlesungen, geprägt gewesen durch eine Identifizierung von Gottesreich und Gottesherrschaft, die die Differenz zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen *status* nicht berücksichtige: Als Voraussetzung der Heilszeit müssten sich demnach gegenwärtig die Juden, später die ganze Menschheit der Gottesherrschaft unterwerfen²¹⁵. Von dieser Kon-

210 Vgl. zur Stellung der christlichen Einheitskonzeption gegenüber dem "säkularen Ökumenismus" der griechischen Kultur wie auch gegenüber dem universalen, an die "Identität der Nation" gebundenen Anspruch der Juden auch G.Kretschmar, Welterfahrung und Weltverantwortung in der Alten Kirche, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der VELKD, i. A. hrsg. v. J. Baur/L. Goppelt/G. Kretschmar, Stuttgart 1973, 111-142 (mit Bezügen auf Petersons Monotheismus-Traktat und Nationalismus-Studien).

211 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 59; auf die Frage, ob Petersons Philo-Interpretation zutreffend ist, kann ich hier nicht eingehen. Vgl. zu Philos politischen Anschauungen im Kontext seiner religiösen Vorstellungen jetzt auch N. Umemoto, Die Königsherrschaft Gottes bei Philon, in: M. Hempl/A. M. Schwemmer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Umwelt, Tübingen 1991 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 55), 207-256 (mit Verweisen auf Petersons Philo-Interpretation im Monotheismus-Traktat).

212 Monotheismus als politisches Problem, 60.

213 Die Kirche aus Juden und Heiden, 253.

214 Ebd. 258. Es handelt sich hier vermutlich auch um einen Seitenhieb auf die Reichsmetaphysik, die W. Stapel auf dem - seiner Ansicht nach von Jesus keineswegs aufgehobenen - "Nomos" des Volkes aufbaute (vgl. *Breuning*, Vision des Reiches, a. a. O. 139 ff.).

215 Vgl. zu den Unterschieden zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der national-jüdischen Vorstellung von Gottesherrschaft: Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,43, Ms S. 100 ff. Peterson hat sich hier vermutlich Anregungen geholt beim Kommentar von H. L. Strack/P. Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, München 1922, vgl. hier bes. 180 ff zur jüdischen Vorstellung von der Gottesherrschaft in Verbindung mit dem Glauben an die Weltmission, die alle Völker zum "Einen Gott" bekehren sollte.

zeption her, die auf die Verwirklichung der Gottes Herrschaft in einem Reich dieser bestehenden Welt zielt, mußte die konkrete politische Situation und die politisch-pädagogische Propaganda für den einen Gott der Juden im Zentrum des theologischen Interesses stehen²¹⁶. In seinem Eifer um die Gerechtigkeit Gottes habe der Jude "die natürliche Sphäre und die natürliche Zeit" nicht verlassen: "Darum wirkt sich ja auch der Gerechtigkeitseifer des Juden immer in der natürlichen Sphäre und in der Weltzeit aus. Darum drängt es die Juden in die Politik, in den Sozialismus, den Pazifismus, in die Publizistik."²¹⁷ Die Hoffnung auf einen "Messias nach dem Fleische" sei zu einer der "mannigfachen Spielformen politischer Ideologie und Utopie" geworden, zwar für "den Soziologen als Typus einer bestimmten politischen Utopienbildung nicht ohne Interesse, aber zugleich als ideologischer Begriff der politischen Sphäre doch auch in seiner ganzen Problematik und Ärmlichkeit wieder durchschaut"²¹⁸.

iii) Die politische Dimension des christlichen Glaubens als Transzendierung politischer Begriffe

Diese Ausrichtung religiöser Hoffnungen auf ein bestimmtes politisches Eschaton in der Einheit *dieser* Welt ist mit dem Leben und Sterben Jesu Christi zunichte geworden. Peterson hat im Blick vor allem auf die paulinische Theologie den Tod Jesu Christi als antizipatorische, gleichwohl substantielle Auflösung der Elemente dieses Kosmos bzw. des alten Äons verstanden²¹⁹ und seine Auferstehung und Himmelfahrt als Aufbau eines kosmischen Leibes, eines himmlischen "Tempels", eines (noch) transzendenten neuen Äons. Die göttliche *Sophia*, die nun offenbar geworden ist, erbaut ihr Haus nicht in diesem Äon, sie ist überhaupt nicht an einen Äon gebunden, wie es die Weisheit *dieser* Welt ist, auch nicht an den über allen Äonen stehenden künftigen²²⁰. So bezieht sich auch der jetzt in seinem trinitarischen Wesen offenbar gewordene Gott nicht mehr im Rahmen der Vorstellung von der *einen* Welt auf diesen Kosmos wie der "Gott dieses Äons", der, so Peterson, "eine Ausdünstung dieses Äons" sei²²¹; der trinitarische Gott ist aber auch nicht in

216 Vgl. auch Ehrhardt, Politische Metaphysik Bd. 2, a.a.O. 34, der meint, die Juden zielten "auf die Eroberung der bestehenden Ökumene für ihre Reform" ab und konnten deshalb nach Enttäuschung einer messianischen Hoffnung immer wieder in die Loyalitätsbekundung zum römischen Cäsar verfallen (vgl. Joh 19,15), während die Christen um die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Neuschöpfung der Ökumene gewußt hätten.

217 Die Kirche aus Juden und Heiden, 267.

218 Ebd. 247.

219 Vgl. dazu oben S. 486, 493. Auf den apokalyptischen Charakter des Todes Jesu hat jüngst auch J. Moltmann - unter Hinweis auf Peterson - wieder aufmerksam gemacht: "Sein Tod ist (...) die Vorwegnahme des universalen und absoluten Todes und nicht nur sein privates Ende. Als Vorwegnahme des universalen Todes aber ist Golgatha die Vorwegnahme des Endes dieser Welt und des Anfangs einer neuen Welt (...). Nicht nur als Privatmann aus Galiläa, nicht nur als Messias Israels und nicht nur als Menschensohn der Völker, sondern als Haupt und Weisheit der ganzen Schöpfung hat er die endzeitlichen Leiden erfahren und ist für die Neuschöpfung aller Dinge gestorben." (Der Weg Jesu Christi, a.a.O. 176). Es folgt ein Peterson-Zitat aus dem "Zeugen der Wahrheit" über die Universalität der Leiden Christi (vgl. dazu oben S. 197 Anm. 245).

220 Vgl. Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, Abschnitt über den *aion*-Begriff.

221 Vgl. ebd. zu 2 Kor 4,4.

Fortführung der alten Strukturen eine sekundäre "Ausstrahlung" des *neuen* Äons, da er als der wahre Gott "nicht in dem Wesen eines andern gründet, sondern in sich selber"²²².

Die theologische Ansicht, es bestünden in der Zeit zwischen Jesu Christi erster und zweiter Ankunft *zwei* Äonen - der alte Äon, dessen *schema* zwar zum Untergang verurteilt, aber noch der Blendungen fähig ist, und der neue, ganz anders strukturierte Äon des Menschensohnes, in den die Christen schon hineingetauft sind - ist ganz wesentlich zum Verständnis von Petersons Ablehnung einer "politischen Theologie" auf dem Boden des Christentums²²³. Es scheint ja zunächst ein Widerspruch zu sein, daß Peterson im Monotheismus-Traktat die Herstellung begrifflicher und bildlicher Entsprechungen zwischen politischer und theologischer Sphäre ablehnt, in seinen neutestamentlichen und patristischen Studien aber die Interpretation der vom Bereich der Politik und des Staatsrechts in die kirchliche und theologische Sphäre übertragenen politischen und staatsrechtlichen Begriffe, Bilder und Strukturen zum entscheidenden Ansatzpunkt schlechthin wählt - auch *nach* dem Monotheismus-Traktat, wie gegen das Urteil Carl Schmitts zu betonen ist²²⁴. Der scheinbare Widerspruch löst sich insofern, als Peterson die legitime Verwendung politischer und staatsrechtlicher Begriffe im Christentum nicht im Sinne des allgemeinen Phänomens der Konvertierbarkeit von politischen und theologischen Begriffen sah, sondern unter dem Stichwort der "Transzendierung" faßte, wobei "Transzendierung" in diesem Fall konkret jene Bewegung meint, in der der Tempel des Leibes Christi zum Himmel aufgefahren ist, so daß die Glorie Gottes nicht mehr im Tempel von Jerusalem, sondern im himmlischen Tempel des Leibes Jesu zeltet²²⁵. Im Gefolge dieses Exodus "wandert" nicht nur der Sanctus-Ruf der Engel mit²²⁶. Auch die politischen und

222 Vgl. ebd. Peterson versucht hier unter anderem zu erklären, warum in den originalen paulinischen Briefen der Rede vom alten bzw. gegenwärtigen bösen Äon nicht direkt der Begriff eines neuen, guten Äon korrespondiert (wie in Eph 1,21). Damit solle der Irrtum vermieden werden, daß der neue Äon in seinem Wesen nur einfach ein weiteres, strukturell gleichartiges Gebilde in der Reihe der Äonen sei: "Jede Erwähnung des [neuen] Aions in Verbindung mit Christus oder mit Gott mußte für das Gefühl des Paulus die Gefahr nahelegen, daß Gott oder Christus mit dem *aion* in eine ebenso persönliche Nähe gerieten, wie der *theos tou aionos toutou*. Paulus sprach deshalb von Gott und der göttlichen *sophia* als etwas 'vor allen Äonen' Daseiendem. Hätte er nun die Wendung vom *aion mellon* gebraucht, dann hätte man etwa gesagt: gewiß, Gott oder Christus, das sind nicht die Herren *dieses* Äons, aber sie sind die Herren des kommenden Äons. Nun war aber die Vorstellung viel zu mächtig, daß immer *ein* Äon auf den andern folgte, die Sache wäre also so verlaufen, daß in dem kommenden Äon Gott dann wieder zum Gott *dieses* Äons geworden wäre, weil auf den kommenden Äon eben noch ein dritter, vierter usw. Äon gefolgt wäre. Eph. 1,21 zeigt deutlich, welche Schwierigkeit es machte, gegenüber dem Äonbegriff, gegenüber der Unterscheidung eines gegenwärtigen und eines künftigen Äons die über-äonische Stellung Christi zu wahren. Daß Christus über *diesen* Äon erhaben war, das war selbstverständlich, daß er aber im künftigen Äon dieselbe erhabene Stellung einnahm, das mußte ausdrücklich gesagt werden, wenn man nicht Gefahr laufen wollte, ihn im künftigen Äon zu einem Gott *dieses* Äons werden zu lassen."

223 In diesem Sinne wurde jüngst zu Recht vom Ägyptologen J. Assmann festgestellt, es ginge Peterson im Monotheismus-Traktat nicht um den Zusammenhang von Monotheismus und Monarchie, sondern von "Monarchie und 'Summodeismus', wo es um ein und dasselbe Reich geht, das durchaus und auf beiden Ebenen, von dieser Welt ist", vgl. Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 223.

224 Schmitt, Politische Theologie II, a.a.O. 98, meint, von Petersons These werde "ein enormer Sachbereich und eine ganze Welt von Bildern und Spiegelungen, von senkrechten Analogien (sofern sie von unten nach oben gehen), von Symbolen und Vergleichen" erledigt. Schon ein Blick in das "Buch von den Engeln" und den "Zeugen der Wahrheit" zeigt, daß Peterson diesen "enormen Sachbereich" keineswegs hat pauschal "erledigen" wollen.

225 Vgl. Buch von den Engeln, 347; vgl. auch die Feststellung 292 Anm. 33: "Transzendierung und Eschatologie sind also Korrelatbegriffe. Darin unterscheidet sich der christliche von dem griechischen Transzendierungsbegriff." Vgl. zum Verständnis dieser "Transzendierung" auch oben Kap. VIII.2.a.ii.

226 Vgl. Buch von den Engeln, 347, wo explizit davon die Rede ist, daß der Sanctus-Ruf der Engel "mitwandern muß", vgl. auch 358, wo von der "Transzendierung des literarischen Genus" des Psalms durch den Hymnus die Rede ist.

juristischen Begriffe nehmen sozusagen an dieser Wanderung teil. "Aus dem irdischen Jerusalem in das himmlische" führt auch der Weg der Kirche²²⁷, deren Aufgabe nicht zuerst - wie Peterson einmal betonte²²⁸ - ein Dienst an *dieser* Welt, an *diesem* Äon wäre, die sich freilich auch nicht selbst genügen kann und darf, sondern als Institution der himmlischen Polis auf diese hingeordnet ist.

Das himmlische Jerusalem ist nicht nur Tempel, sondern auch Polis, worin die "ursprüngliche Beziehung" des christlichen Glaubens zur politischen Welt gegeben ist²²⁹. In Umkehrung des berühmten Satzes von Carl Schmitt "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe"²³⁰ könnte man im Blick auf die Theologie Petersons sagen: "Viele prägnante Begriffe der Theologie sind transzendierte politische Begriffe"²³¹. Auch die christliche Theologie ist die Theorie einer Polis und insofern, so könnte man fast sagen, eine "politische Theologie"²³². Nur ist die Polis der Christen, nach der sie ausschauen, "*im Himmel*" und wird sich nur nach dem apokalyptischen Untergang dieses Äons auf der Erde niederlassen²³³. Hierin besteht der grundlegende Unterschied zur von Peterson verabschiedeten "politischen Theologie" als Theorie bzw. Theologie einer *irdischen* politischen Gegebenheit oder Utopie.

Reinhart Maurer hat darauf hingewiesen, daß die politische Theologie in dem Moment "in voller Schärfe als Problem" hervortrete, als "nach dem Johannesevangelium der menschengewordene Gott sagt: 'mein Reich ist nicht von dieser Welt'", da in diesem Satz ein politischer Begriff in einer metaphorischen Bedeutung, die seine gewöhnliche politische Bedeutung negiert, gebraucht werde²³⁴. Dieses johanneische "*ouk estin ek tou kosmou toutou*"²³⁵ muß man im Blick auf Petersons Verständnis der in den Bereich christlicher Theologie übertragenen politischen Begriffe möglichst "substantiell" verstehen; Peterson vertrat ja in sprachphilosophischer Hinsicht einen ausgeprägten Begriffsrealismus²³⁶, der seiner Betonung der substantiellen, von der Reichweite des Bewußtseins unabhängigen Realität sakramentaler Wirkungen korrespondierte²³⁷. Den zur Beschreibung der Offenbarung und der neuen Heilswirklichkeit des neuen Äons herangezogenen politischen und juristischen Begriffen ist in seiner Sicht sozusagen eine neue Welt, d.h. *die* neue, unüberholbare und letzte Welt zugewachsen. Die Doppelung von ursprünglich politischen und übertragenen, "transzendenten" Begriffen ist Ausdruck der in dieser escha-

227 Vgl. Buch von den Engeln, 327.

228 Vgl. dazu oben S. 164.

229 Vgl. Buch von den Engeln, 387 Anm. 18, 339.

230 So der einleitende Satz des III. Kapitels in "Politische Theologie", a.a.O. 49.

231 Es ist vielleicht nicht zufällig, daß Peterson im einleitenden Teil des Buches von den Engeln, in dem es um die Analogie zwischen irdischer und himmlischer *polis* bzw. *ekklesia* geht, formuliert: "Unter diesem Aspekt betrachtet, würden die Worte des Hebräerbriefes erst eine *prägnante* Bedeutung erhalten." (Hervorhebung von mir).

232 Vgl. zum Ursprung des Wortes "politisch" bei den Griechen Chr.Meier: "Wenn die Griechen das der Polis Eigene *politisch* nannten, so meinten sie im spezifischen Sinne die mit der Bürgerschaft identische Stadt, die in der Gesamtheit der Bürger gründete und von ihr ausgemacht wurde." Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1989, 27.

233 So auch Keller, Zu uns komme dein Reich, a.a.O. 366: "das Reich selber verträgt sich so wenig mit der Welt, daß es nicht in ihr verwirklicht werden kann [,] sondern nur durch ihren Untergang".

234 R.Maurer, Chiliasmus und Gesellschaftsreligion. Thesen zur politischen Theologie, in: Taubes, Fürst, a.a.O. 117-135; 118.

235 Peterson bezieht sich auf diese Wendung wiederholt im "Zeugen der Wahrheit" und stellt sie deutlich in den Zusammenhang der eschatologischen Aonenwende (211): "Jesu Reich ist nicht aus diesem Kosmos, weil es nicht an den gegenwärtigen, sondern an den zukünftigen Äon gebunden ist."

236 Vgl. dazu oben Kap. VII.2.e.

237 Vgl. dazu oben Kap. IV.5.

tologischen Zeit gewissermaßen nebeneinander bestehenden Dualität der beiden Wirklichkeiten von neuem und altem Äon²³⁸. "Es ist durchsichtig", meinte Peterson beispielsweise zu Apk 1,5, "daß sich diese Formulierung einer eschatologischen Herrschaft Jesu über alle Könige der Erde zugleich polemisch gegen eine Auffassung richtet, für die göttliche und irdische Herrschaft zusammenfällt."²³⁹ Diese Entsprechung zwischen den verdoppelten politischen Begriffen und der Dualität zweier Äonen wird besonders deutlich in Petersons Verwendung des Begriffes der "Öffentlichkeit", der bei ihm nicht nur das Proszenarium dieser Welt meint, sondern auch das der künftigen, gleichwohl jetzt schon in der "Transzendenz" errichteten Welt, ein Proszenarium, das sich in der öffentlichen Verkündigung und der Liturgie der Kirche sowie im öffentlichen Zeugnis der Märtyrer auf der Bühne dieser Welt eröffnet und damit die irdische Öffentlichkeit durchbricht. Es scheint mir in diesen Zusammenhang des eschatologischen Exodus der politischen Begriffe in den neuen Äon zu gehören, wenn Peterson in einer Reflexion aus später Zeit die "Umwandlung des Kerygma in Begriffe" mit der sakramentalen Neuschöpfung der Menschen "in der Anagenesis eines ewigen Äons" parallelisiert: "Die Begriffe sind in der Theologie Realitäten der durch das Sakrament geschaffenen Übernatur."²⁴⁰

Es braucht dabei kaum betont zu werden, daß die politischen und juristischen Begriffe *analog* gebraucht werden, wenn sie sich auf die eschatologische Wirklichkeit beziehen. Der neue Äon steht ja, wie Peterson betonte, "über" allen Äonen, so daß bei der Verwendung von Begriffen und Bildern *ek tou kosmou toutou* die Gefahr von Mißverständnissen im Auge behalten werden muß²⁴¹. Man könnte bei einer Systematisierung von Petersons Studien der Übertragung politischer und juristischer Begriffe in die eschatologische Sphäre eine Skala zunehmender Bedeutungsverschiebung erstellen, je weiter die Begriffe ins Zentrum der Offenbarung "transzendiert" werden. Es ist etwas anderes, ob etwa in das Kirchenrecht juristische Formen aus dem profanen Bereich übernommen werden, ob Jesus Christus, der als zweite Person der Trinität menschliche Natur angenommen hat²⁴², "König" und der neue Äon als die eschatologische "Lebenswelt" geschaffener Wesen (Engel und Menschen) "Polis" genannt wird, oder ob der Monarchiebegriff zum Verständnis der immanenten Trinität herangezogen und dabei fast ganz seines ursprünglichen Sinnes entkleidet wird. Darum schließt die Feststellung, daß der trinitäts-theologische Einheitsbegriff in der geschaffenen Natur keine Entsprechung habe, nicht

238 Vgl. zu dieser Dualität im Gegensatz zur heidnischen Einheitskonzeption auch *Ratzinger*, Einheit der Nationen, a.a.O. 21 f, 23 f: "Im Neuen Testament spitzt sich diese Entgegensetzung von biblischer und griechisch-römischer Einheitsidee noch weiter zu, indem der bisherigen Ein-Adam-Lehre eine Zwei-Adam-Lehre entgegentritt, die folgerichtig auch zu einem weiteren Ausbau der schon im Alten Testament angelegten Lehre von den zwei Poleis führt gegenüber der griechisch-römischen Idee der einen, einzigen Kosmopolis, die zunächst die Selbstidentifizierung jeder Polis mit dem Kosmos einschloß, später die Übertragung der Gleichung Polis-Kosmos auf die einzig übriggebliebene Polis Rom zur Folge hatte. (...) Die Kirche ist die neue Kosmopolis, die deshalb folgerichtig auch wirklich einen neuen Kosmos verspricht (...). Die Kirche (...) bestätigte Rom ausdrücklich, daß es für diesen Kosmos in der Tat die Kosmopolis war (...). Aber sie erklärte zugleich, daß in der Kirche sich erst der endgültige und wahre Kosmos ankündigte, dem der alte eines Tages würde weichen müssen."

239 1. Vorlesung Johannes-Apokalypse, zu Apk 1,5, Ms S. 6.

240 Tagebucheintragung, 26.7.1957.

241 Vgl. oben S. 484, 794.

242 Carl Schmitt meinte ein Argument in der Hand zu haben, wenn er gegen Petersons angebliche Trennung der Bereiche von Politik und Theologie darauf hinwies, daß "gerade beim Trinitäts-Dogma die absolute Trennung nur abstrakt möglich [ist], wenn die zweite Person der Gottheit die beiden Naturen Gott und Mensch in vollkommener Einheit darstellt", vgl. Politische Theologie II, 71 f. Zur Kritik der Peterson-Interpretation Schmitts vgl. unten S. 816 ff.

aus, daß es zwischen der von Gott in seinem Sohn geschaffenen Schöpfungs- und Erlösungsordnung eine ganze Reihe von Entsprechungen gibt.

Die christliche Verkündigung und Theologie mit ihren vielfältigen begrifflichen Analogien zur politischen Welt ist darum keine im von Peterson inkriminierten Sinne "politische Theologie", weil der Fluchtpunkt dieser Begrifflichkeit nicht mehr in dieser, sondern in der transzendenten kommenden Welt liegt. Die Theologie betrifft gleichwohl immer auch die politische Welt dieses Äons. Doch ist dieser Bezug im Grund eigentlich nur Nebenprodukt der Tatsache, daß sich die Christen in erster Linie gerade nicht direkt für die vergänglichen *poleis* des alten Äons interessieren, sondern ihnen den Rücken kehren auf der Wanderung zur himmlischen "Stadtgemeinde" (*politeuma*), in deren Bürgerlisten sie durch die Taufe eingeschrieben sind²⁴³, und eine "politische Ordnung" begründen, die sich als asketische bewußt außerhalb der profanen Gesellschaft konstituiert, vor allem, wenn diese in der Folge einer Säkularisierung eschatologischer Verheißungen den Aufblick in die Transzendenz der himmlischen Gemeinde verloren hat bzw. der Staat dem Einfluß der (Geld-)Wirtschaft erliegt²⁴⁴. Doch wenn in Petersons Augen keine Verbindung zwischen der christlichen Ordnung und der modernen *Gesellschaft* möglich ist, so bedeutet die Transzendierung der politischen Begriffe nicht in *jedem* Falle die Verneinung der irdischen politischen Ordnung, aus der sie entnommen sind. Wohl wird die politische Ordnung des alten Äons "subordiniert"²⁴⁵, die menschliche Macht wird metaphysisch entmächtigt²⁴⁶ und eines eschatologischen Anspruches beraubt, den politischen Begriffen der irdischen Wirklichkeit wird also durch ihre Transzendierung in die Wirklichkeit des ewigen Äons sozusagen ihr eschatologischer Bedeutungsgehalt entzogen. Nur noch der erhöhte Christus vereinigt in seiner Person als *rex* und *sacerdos* höchste staatliche und religiöse Gewalt; diese "Transzendierung des irdischen Königtums durch das priesterliche Königtum Christi" stellt an die politische Gewalt die Forderung, "auf die Vollziehung der priesterlichen Gewalt zu verzichten", so historisch-psychologisch verständlich Peterson auch den Versuch der mittelalterlichen Kaiser findet, "unter Berufung auf das Sakramentale der Königsweihe" Regnum und Sacerdotium in ihrer Person wieder zu vereinigen²⁴⁷. Doch die eschatologische Herrschaft Jesu Christi unterstützt und legitimiert auch politische Ordnungen, die sie selbst voraussetzt, um sich in jenem Prozeß der Transzendierung von ihnen abzuheben und sie dadurch zu "subordinieren"²⁴⁸.

243 Vgl. Buch von den Engeln, 328 f; zur Übersetzung von *politeuma* mit "Stadtgemeinde" 383 f Anm. 7.

244 Vgl. Fragmente (Marginalien): "Der Wüstenvater stellt sich außerhalb der menschlichen Gesellschaft, die das Reich Gottes in der Form eines allgemeinen Komforts zu realisieren trachtet (...). Die Askese kann in ihren Grundlagen nur außerhalb einer klassenlosen Gesellschaft geleistet werden." Vgl. auch Tagebucheintragung, 15.5.1954: "In der klassenlosen Gesellschaft wird die *parresia* wiedergewonnen nur durch die Heiligen, die als eine neue Klasse sich konstituieren. (...) Die Askese kann nur außerhalb der Gesellschaft geleistet werden. Auf der Askese, der Hierarchie der Heiligen, baut sich jede politische christliche Ordnung auf. Deshalb sind die Engel die Grundlage jeder Ordnung im christlichen Sinn." Vgl. zum religiös-politischen "Ordnungsbegriff einer himmlischen Hierarchie", der sich in der Liturgie der Kirche dokumentiert, Buch von den Engeln, 354 f. - Zur Gefahr der Geldwirtschaft für den Staat vgl. etliche lose Notizen.

245 Vgl. den Begriff "subordinieren" im Buch von den Engeln, 339.

246 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 217.

247 Ebd. Da Peterson aber im gleichen Atemzug an der Notwendigkeit einer religiösen Legitimierung irdischer Herrschaft festhält, ist es fraglich, ob er diese Trennung von staatlicher und religiöser Gewalt als strikte Profanierung und Entsakralisierung des Staates verstanden wissen wollte, vgl. dazu eine Tagebucheintragung vom 14.2.1958: "Die Schwäche des Staates gegenüber der Kirche ist zu evident, wenn der Staat nicht einen sakralen Charakter hat. Und woher nimmt schon der moderne Staat seinen sakralen Charakter? Wenn schon der Staat von der Kirche ausgehöhlt ist, wo bleibt dann die Substanz des Staates?"

248 Vgl. zu dieser dialektischen Spannung von Voraussetzung und Aufhebung oben S. 664 ff, 680 ff, 750 f.

Man scheint in der Diskussion der "Erledigungs-These" weitgehend übersehen zu haben, daß Peterson wenige Monate nach dem Verdikt über eine politische Theologie, "die die christliche Verkündung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht"²⁴⁹, davon redet, daß der "König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, allen Königen auf der Erde die Legitimation verleiht"²⁵⁰. Wenn der christliche Glauben so zwar keine "politische Theologie" zuläßt, deren systematischer Flucht- und Integrationspunkt ein irdisches politisches Ziel ist, so schließt das für Peterson offensichtlich nicht eine christliche Legitimierung der Ausübung politischer Gewalt in bestimmten Formen aus, dies freilich immer unter der Voraussetzung, daß diese irdischen Gewalthaber ihre Subordination und Legitimierungsbedürftigkeit durch den König der kommenden Welt akzeptieren. Das konstantinische Zeitalter des Christentums war darum für Peterson - wie im folgenden noch deutlich wird - keineswegs eine "Kompromittierung des authentischen christlichen Glaubens" (Pannenberg), und wer den Monotheismus-Traktat in diesem Sinne verstehen sollte, hat ihn mißverstanden²⁵¹.

Exkurs 23: Recht und Institution versus politisch-aktuelle Machtausübung

Ein Interpret Carl Schmitts meinte, man könne in Schmitts Gesamtwerk *cum grano salis* "zwei Grundmodelle einander gegenüberstellen, zwischen denen Schmitts Staatsdenken hin- und herpendelte: die Polis und das Imperium"²⁵². Ein anderer meinte, daß Schmitt selbst das Politische "gerade nicht von der griechischen Polis", sondern vom römischen Imperium her definierte²⁵³. Schmitt löste den seiner Ansicht nach für die Neuzeit gültigen Begriff des "Politischen" von der antiken Verbindung zwischen Politik und Ordnung der Polis und erklärte ihn, verstanden als Intensität der Freund-Feind-Unterscheidung, zur Voraussetzung des Staatsbegriffs²⁵⁴.

Auch Petersons Reflexionen über den politisch-staatsrechtlichen Hintergrund des frühchristlichen Glaubens bewegen sich zwischen den Modellen von Polis und Imperium, war doch die damalige Zeit geprägt von der Ablösung der Institutionen der Polis durch eine religiös aufgeladene Form direkter diktatorischer Machtausübung. Diesen Vorgang hat Peterson zunächst 1934 in der Einleitung zur 2.Fassung des Kommentars zur Johannes-Apokalypse beschrieben²⁵⁵.

249 Monotheismus als politisches Problem, 105.

250 Zeuge der Wahrheit, 216.

251 Vgl. Pannenberg, Die Aufgabe einer politischen Theologie, a.a.O. 161, zur Wirkungsgeschichte des Traktats: "Wenn das konstantinische Zeitalter des Christentums heute weithin als Kompromittierung des authentischen christlichen Glaubens gilt, ist das massgeblich auf Petersons Darstellung zurückzuführen." Es ist freilich zuzugestehen, daß Petersons positive Bewertung der "Konstantinischen Wende" im Monotheismus-Traktat nicht so deutlich zu sehen ist, wie in diversen unveröffentlichten Manuskripten.

252 A.Demandr, Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt, in: Der Staat 27 (1988), 23-32; 23.

253 Bolz, Auszug, a.a.O. 59. Bolz zitiert dazu eine Feststellung Heideggers: "Wir denken das 'Politische' römisch, d.h. imperial." Vgl. M.Heidegger, Parmenides, Frankfurt 1982 (= Gesamtausgabe, 54), 63.

254 Vgl. zu diesen Bestimmungen von "Der Begriff des Politischen" (1932) Chr.Meier, Zu Carl Schmitts Begriffsbildung - Das Politische und der Nomos, in: Quaritsch, Complexio Oppositorum, a.a.O. 537-556, bes. 553. Vgl. kritisch z.B. K.Löwith, Politischer Dezisionismus (1935), a.a.O. 38: "Auf dem schwankenden Grund dieser Zweideutigkeit [des Freund-Feind-Verhältnisses] baut Schmitt seinen Begriff vom Politischen auf, dessen Wesensmerkmal nicht mehr das Leben in der Polis, sondern nur noch das *ius belli* ist."

255 Diese Einleitung samt des - praktisch druckfertigen - Kommentars wird im Zusammenhang von Vorträgen bei der Tagung des Katholischen Akademikerverbandes im August 1934 in Heidelberg (Thema: "Christliche Wirklichkeit als Aufgabe") entstanden sein. Dies geht aus der Zusammenfassung der interpretatorischen Leitsätze dieser Vorträge in einem Bericht der "Germania" vom 15.8.1934 hervor. Der Berichterstatter sah den besonderen Reiz von Petersons Apokalypse-Interpretation in der Auseinandersetzung mit der aktuellen politischen Situation. Peterson bot den Kommentar zur Johannes-Apokalypse, in dem die Heidelberger Vorträge verarbeitet seien, im selben Jahr dem Verlag Pustet zur Veröffentlichung an; der Verlag reagierte auf dieses Angebot nicht (Peterson an Thomas Michels, 3.11.1934).

Im Aufsatz "Christus als Imperator" taucht die Darstellung in geraffter Form auf²⁵⁶. Peterson zeigt damit gegenüber der - in gewissen Grenzen auch vertretbaren - positiven Wertung der Augustus-Herrschaft in der alten und neuen Reichstheologie die negative Seite des von Augustus begründeten Principates als einer mehr oder weniger offen ausgeübten Diktatur samt der mit ihr verbundenen Ideologie²⁵⁷.

Peterson stellte sich in dieser Einleitung zur Auslegung der Johannes-Apokalypse die Frage, wie es denn zum Phänomen des römischen Gottkaisertums und Kaiserkultes kommen konnte, wenn doch aufgrund der Ideale der griechischen Polis-Tradition und des freien Bürgertums jahrhundertlang unter den Gebildeten Roms eine tiefe Abneigung gegen die Monarchie und die Vergötterung der jeweiligen Herrscher bestand, die noch Caesar zum Verhängnis wurde. Er sah die Wurzel des östlichen und provinziellen Kaiserkultes darum nicht im römischen Staatswesen selbst, sondern im "politisch-technischen Problem" der Beherrschung jener ungliederten Massen, die sich das wachsende Imperium einverleibte. Die Institutionen der *polis*, in der es "gegliederte und übersehbare Herrschaft" gab und damit zugleich auch die "Möglichkeit, die politische Macht zu verteilen"²⁵⁸, waren zu ihrer Lenkung nicht in der Lage. Die demokratischen Ideale Roms schlossen aber auch einen direkten Übergang zur Monarchie aus, statt dessen führte die politische Entwicklung zum Begriff des *princeps*. Der *princeps* verfügte de facto über alle Macht, theoretisch wurde aber an demokratischen Fiktionen festgehalten. Diese faktische "ungeheure Machtkumulation" im *princeps* konnte also nicht in der politischen Ordnung ihren begrifflichen Ausdruck finden, sondern nur in der religiösen: "Dem Übergang aus dem Staatlich-Institutionellen in die Dynamik der politischen Aktion des *princeps* mußte (...) notwendigerweise auch eine Verschiebung in der religiösen Sphäre korrespondieren."²⁵⁹ Weil der römische *princeps* nicht *rex* oder *dominus* werden konnte und sich die politische Ordnung, die die *polis* garantierte, aufgelöst hatte, mußte er "der Gott der Massen im Imperium Romanum" werden²⁶⁰. In dieser Entwicklung wurde also nicht nur das Staatliche politisiert, indem eine Gewichtsverlagerung von der institutionellen *auctoritas* auf die *potestas* des Vollzuges der politischen Aktion stattfand, sondern zugleich auch das Religiöse in diesen Vollzug der politischen Aktion hineingenommen²⁶¹. Der aktuelle Träger der politischen Gewalt wird zum aktuellen Empfänger der religiösen Verehrung, sein Bildnis verdrängt die Götterfiguren des alten Staatskultes. "Der Kaiserkult gilt dem *präsen*ten Gott, wie man sich im Altertum ausdrückt, und er gilt dem *leibhaftigen* Gott."²⁶² Alles, was mit dem Kaiser in Zusammenhang steht, wird in die göttliche Sphäre erhoben: "in diesen phantastischen Konzeptionen eines Führertums durch den aktuellen Träger der politischen Gewalt gründet die Möglichkeit, seine Herrschaft zu mythologisieren. Das goldene Zeitalter bricht mit ihm herein, und so wird er selber denn zum schicksalhaften Gott eines

256 Vgl. Christus als Imperator, 156 ff.

257 Vgl. zur Entstehung und weiteren Entwicklung des römischen Principates die Darstellung von K. Christ, Die Römer. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation, 2. überarb. Aufl., München 1984, 56 ff.

258 Ms Einleitung zur Auslegung der Johannes-Apokalypse, S. 7 f.

259 Christus als Imperator, 158.

260 Ms Einleitung, S. 16.

261 "Ich sagte eben, daß - vom Standpunkt der politischen Technik aus gesehen - eine Beherrschung der Massen mit den Institutionen der Polis nicht mehr möglich war. Es ist die Eigentümlichkeit des Prinzipats, daß in ihr die Institutionen bedeutungslos werden, der Person des Führers in der Aktualität ihrer konkreten politischen Entscheidungen dagegen die entscheidende Rolle zufällt. Diesem Übergang aus dem staatlich Institutionellen in die Dynamik der politischen Aktion korrespondiert nun notwendiger Weise auch eine Verschiebung in der religiösen Sphäre. Hatte es vorher einen Staatskult gegeben - den Kult der kapitolinischen Trias, der an die Institutionen des Staates gebunden war -, so wird jetzt, wo die Institutionen zurücktreten, die Person des Monarchen für den Kult wichtiger als die Verehrung der Staatsgötter. Es ist vom Standpunkt der politischen Logik eines heidnischen Staates aus gesehen durchaus konsequent, wenn der aktuelle Träger der politischen Gewalt auch zum aktuellen Empfänger der religiösen Verehrung wird. Aber das andere ist auch klar, daß damit nicht nur das Staatliche, sondern auch das Religiöse 'politisiert' d.h. in den Vollzug der politischen Aktion hineingezogen wird. Die Politisierung des Staatlichen und Institutionellen hat zur Folge, daß in dem Maße als die *auctoritas* und mit ihr der Kult der Staatsgötter zurücktritt, auf die *potestas* und damit auf den Kaiserkult alles Gewicht fällt." Einleitung, ebd. Ms S. 9 f; vgl. diese Stelle fast wörtlich in Christus als Imperator, 158.

262 Ebd. Ms S. 11; vgl. Christus als Imperator, 158. Hier haben wir also eine besondere Spielart von Repräsentation im Sinne unmittelbarer (symbolischer) Präsenz, die A. Adam auch in Schmitts Hinwendung zum Führerbegriff (1933) wirksam werden sieht, vgl. Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 110 f.

schicksalhaften Zeitalters, das meist in den traditionellen Formeln des astrologischen Schicksalsglaubens geschildert wird"²⁶³.

Man merkt dieser Darstellung an, daß Peterson offensichtlich Carl Schmitts Ausführungen über die Diktatur von 1921²⁶⁴ studiert und einige der dort gebrauchten Begriffe zur Erläuterung des römischen Prinzipates herangezogen hat; Carl Schmitt sah übrigens selbst im Anschluß an die politische Zeitdeutung z.B. eines Donoso Cortés eine Parallele zwischen der Gegenwart und der "Zeitwende der römischen Bürgerkriege und des Cäsarismus"²⁶⁵. Schmitt hatte in seinem Buch über die Diktatur hinsichtlich der Theorien Machiavellis festgestellt, daß die *technische* Auffassung der politischen Machtausübung und -erhaltung "für die Entstehung des modernen Staates wie für das Problem der Diktatur von unmittelbarer Bedeutung" gewesen sei: "Aus dem Rationalismus dieser Technizität ergibt sich zunächst, daß der konstruierende Staatskünstler die staatlich zu organisierende Menschenmenge als ein zu gestaltendes Objekt, als Material, ansieht."²⁶⁶ Im Blick auf Peterson ist weiter interessant, daß Schmitt meinte, "jede unmittelbare d.h. jede nicht durch selbständige intermediäre Instanzen vermittelte Ausübung staatlicher Gewalt" könne man als Diktatur bezeichnen, wobei zur Diktatur wesentlich auch der "Aktionscharakter der diktatorischen Tätigkeit" gehöre²⁶⁷. Die nähere Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas*, die sich in Petersons Darstellung der Entstehung des Kaiserkultes findet, verdankt sich vielleicht einigen Anmerkungen in Schmitts Verfassungslehre²⁶⁸. Wenn Schmitt später gegen Petersons Deutung der antiken Monarchie im Monotheismus-Traktat geltend macht, "daß der Prinzipat des Caesar Augustus an seiner republikanischen Legitimierung festgehalten habe", es also eine ungebrochene Kontinuität der Zweiheit von *auctoritas* und *potestas* bis ins Mittelalter hinein gegeben habe²⁶⁹, hätte Peterson wohl eingewendet, daß diese republikanische Legitimierung des *princeps* nur eine scheinbare war.

Petersons Ausführungen der Jahre 1934/35 über den antiken Kaiserkult, der als eine Form von Diktatur aus der Suspendierung des Institutionellen durch die Dynamik der politischen Aktion zu verstehen sei, waren zugleich natürlich auf die zeitgenössische Auflösung bzw. Unterwanderung staatlicher Institutionen durch die diktatorischen Aktionen Adolf Hitlers gemünzt. Der Vergleich zwischen Kaiser Augustus und Hitler legte sich manchem damals nahe. Einer der katholischen Reichsideologen, Rudolf Graber, schrieb 1934/35 in den Werkblättern des Bundes "Neu-deutschland" begeistert vom "messianischen Schwung" der Nationalsozialisten, "in dem der Führer als Retter, Vater und irdischer Heiland erscheint so wie einst Augustus, als er die Antike aus den Wirren des Bürgerkriegs zur *Pax Romana* als der *Pax Augusta* führte"²⁷⁰. Der politischen Zensur ist offensichtlich die Subversivität der gelehrten Erörterungen Petersons zunächst entgangen, die vom römischen *princeps* ("Führer") handeln, dessen *salus* ("Heil") zum Zentrum

263 Ebd. Ms S. 16; vgl. Christus als Imperator, 159. Ähnlich auch die historische Darstellung der Entwicklung des Kaiserkultes von K.D.Bracher, Verfall und Fortschritt im Denken der frühen römischen Kaiserzeit. Studien zum Zeitgefühl und Geschichtsbewußtseins d. Jh. nach Augustus, Wien/Köln/Graz 1987 (= Studien zu Politik und Verwaltung, 21). Im letzten Abschnitt dieses Buches über die "Ideologie des Fortschrittsgedankens" (270 ff) wird die ideologisierende Übertragung der abstrakten hellenistischen Vorstellungen auf die politische Wirklichkeit des römischen Principates (vgl. 294 f) und die Mythologisierung des Herrschers ebenfalls auf dem Hintergrund des Problems der Massenlenkung durch den Diktator (vgl. 302 ff) gedeutet. Bracher kannte bei der Abfassung dieser Studie, die aus dem Jahr 1948 stammt, offensichtlich von den Schriften Petersons nur dessen "tiefgreifende" Untersuchung zur Herkunft der Bezeichnung "Christianus", vgl. 240 f. Vgl. zur Amalgamierung astrologischer Vorstellungen der Kaiser als Kosmokratores z.B. auch H.O.Schröder, Art. Fatum, in: RAC Bd. 7 (1969), Sp. 524-636, 570 ff.

264 Vgl. C.Schmitt, Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, Berlin 1964³.

265 Zit. bei R.Kramme, Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine histor. Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, Berlin, 1989, 163; vgl. zu den Parallelen zwischen Cäsarismus und moderner Diktatur auch schon Schmitt, Diktatur, ebd. 23; 134 f.

266 Schmitt, Diktatur, ebd. 10.

267 Vgl. ebd. 134 f (Hervorhebung von mir); von der zur Diktatur gehörenden Aktion, die - im Falle der souveränen Diktatur - die gesamte bestehende Ordnung beseitigen will, um eine neue Verfassung zu schaffen (vgl. ebd. 137), ist im folgenden noch häufiger die Rede.

268 Vgl. Schmitt, Verfassungslehre, a.a.O. 75 Anm. 1 (z.B. die Unterscheidung, daß sich vom römischen Senat *auctoritas*, vom römischen Volk jedoch *postestas* und *imperium* ableiteten, doch sei die Macht des römischen Volkes im Kaisertum untergegangen).

269 Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 60.

270 Zit. bei Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 250.

aller Wünsche wird²⁷¹, der im allerorten anzutreffenden Kultbild den Eindruck von göttlicher "Omnipräsenz" im Reiche erwecken will²⁷² und dessen Kultus gegenüber anderen Religionen notwendigerweise intolerant werden müsse²⁷³.

Vor diesem Hintergrund lassen die aus den Jahren 1934 - 1937 stammenden Studien Petersons zur politischen Symbolik vor allem des Hebräerbriefes und der Johannes-Apokalypse bzw. zur Geschichtssymbolik der Evangelien einige auch für die Gegenwart gemeinten politischen Optionen erkennen, die sich im Votum einer Einbindung politischer Machtausübung in Recht und Institutionen bündeln. Der Charakter und die Stoßrichtung der aus dem politischen Bereich in die Theologien des Neuen Testaments übernommenen Bilder ist laut Peterson bedingt durch den jeweils vorfindlichen aktuellen politischen *status*, der jeweils entweder vom Bestehen legitimer staatsrechtlicher Institutionen oder von der Dynamik institutionell uneingeschränkter, direkter politischer Machtausübung bestimmt ist²⁷⁴. Mit der ersten Möglichkeit befassen sich die im "Buch von den Engeln" (1935) zusammengefaßten Aufsätze der Jahre 1934/35, mit der zweiten die im "Zeugen der Wahrheit" (1937) gesammelten Studien der Jahre 1935-37. Auf die komplementäre Zusammengehörigkeit dieser beiden Publikationen wurde schon in anderem Kontext hingewiesen²⁷⁵. Beide Schriften sind auch unbedingt zum Verständnis des Monotheismus-Traktats zu berücksichtigen, zumal alle drei dicht aufeinander erschienen sind²⁷⁶.

Der Begriff der Institution bzw. des "Institutionellen" ist bei Peterson seit Beginn der 20er Jahre durchweg positiv konnotiert²⁷⁷. Vermutlich hatten zu dieser Wertung schon Schmitts Bemerkungen von 1917 über das Sakrament als "Rechtsinstitution" und die Kirche insgesamt als "Mittelsinstitution" zwischen Gott und Mensch beigetragen²⁷⁸; auch im Büchlein über den "Katholizismus als politische Form" wird der "römische Rationalismus" im "Institutionellen" verortet²⁷⁹. Peterson hat sich dann die Kategorie des "Institutionellen" durch seine Studien z.B. der sakralen Rechtsinstitute und der Institutionen der Polis in der Antike eigenständig verdeutlicht.

271 Vgl. Christus als Imperator, 159.

272 Vgl. ebd. 158.

273 Vgl. ebd. Zu den Einschränkungen, die Peterson von staatlicher Seite in zunehmendem Maße zu schaffen machten, vgl. unten S. 864 f.

274 Die Unterscheidung von staatsrechtlichen und politischen Begriffen wird auch in folgendem Passus zum Problem der Übertragung des "Führerbegriffs" in die protestantische Kirche (Neueste Entwicklung der protestantischen Kirche, 155) deutlich: "Wenn Emanuel Hirsch in seiner Schrift 'Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen' gegenüber Karl Barth darauf hinweist, daß die evangelischen Kirchen Deutschlands in ihrer Verfassung stets die Gleichartigkeit zu den politischen Verfassungsformen gewahrt hätten (...), so ist das gewiß richtig. Die Frage ist nur, ob es möglich ist, *spezifisch politische Begriffe - die heute allein zur Frage stehen - und nicht etwa staatsrechtliche Begriffe* in die Sphäre der Kirche zu übertragen." (Hervorhebung insgesamt von mir). Peterson hat die von ihm hier gestellte Frage grundsätzlich durchaus bejaht; allerdings ist die Möglichkeit zur dogmatischen *Entscheidung* (dem Analogon zur politischen Entscheidung) in der katholischen Kirche an den kirchenrechtlich bzw. durch die apostolische Sukzession legitimierten Amtsträger gebunden und steht nicht einer charismatischen Führergestalt (im Sinne Max Webers) zu. Vgl. dazu Ms Die Kirche, Teil IV, S. 33: "Der kirchliche *Führer* ist eben nicht der kirchenrechtlich Legitimierte, er ist bestenfalls ein Charismatiker, einer dem unmittelbar von Gott Gewalt verliehen worden ist." In der Kirche habe es aber "Lehre und Gewalt" als *apostolische* Lehre und Gewalt "von Anfang an" nur in legitimierter Form gegeben. Unter dieser Voraussetzung ist deutlich, warum Peterson im Blick auf den speziellen Charakter des protestantischen Kirchentums der Ansicht war, daß man hier spezifisch politische Entscheidungsstrukturen nicht einführen könne, ohne sich strukturell zugleich auch der katholischen Kirche anzunähern.

275 Vgl. oben S. 455.

276 Moltmann (Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 55) und Ruggieri (Gott und Macht, a.a.O. 17; Resistenza e dogma, a.a.O. 23 ff) verweisen zu Recht auf Gedanken der Schrift "Zeuge der Wahrheit", die in der Frage nach der "politischen Theologie" hinzuzuziehen wären: Moltmann auf die Kreuzestheologie, die zeige, daß im Mittelpunkt des christlich-politischen Geschehens das Kreuzesgeschehen stünde, Ruggieri auf das Moment des christlichen Bekenntnisses gegenüber totalitärer politischer Macht. Das "Buch von den Engeln" sollte in diesem Zusammenhang aber auch nicht vergessen werden; man täuscht sich angesichts des scheinbar nur "frommen" und binnenkirchlichen Themas der Rolle der Engel in der Liturgie leicht über die politische Dimension zumindest der ersten beiden Teile des Büchleins. Vgl. auch Daniélou, Préface zu "Le livre des anges", a.a.O. 12: "L'aspect 'politique' de la question paraîtra peut-être plus étonnant."

277 Vgl. schon das Plädoyer für das Verständnis der Kirche als "Leib, der die Sichtbarkeit des Institutionellen, die Rechtsfähigkeit eines repräsentativ autoritativen Gebildes" aufweist, aus der 1. Vorlesung in Alter Kirchengeschichte (WS 1921/22), oben S. 746.

278 Vgl. Schmitt, Sichtbarkeit der Kirche, a.a.O. 79.

279 Vgl. Schmitt, Römischer Katholizismus, a.a.O. 203.

Kirche (*ekklesia*) als "Institution der himmlischen Polis" ist eine der zentralen Formeln in seiner Ekklesiologie; später hat er dann den positiven Begriff der Institution dem negativen der Organisation entgegengesetzt²⁸⁰.

Wenn die Kirche von ihrem eschatologischen Kultus her als eine der politischen Institution "Versammlung der Vollbürger der Polis" analoge Größe verstanden werden kann, zeigt dies, daß sie "eine ursprüngliche Beziehung zu der politischen Welt" hat²⁸¹. Durch diese "ursprüngliche Beziehung" wird das irdische Pendant in seiner Geltung zwar subordiniert, aber doch für die befristete Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Solange im irdischen Reich diese beispielsweise im gegliederten Polis-Wesen gegebene "Basis des Institutionellen" nicht verlassen wird, stehen sich Staat und Kirche als zwei Institutionen gegenüber, die sich zwar miteinander auseinandersetzen, aber nicht gegeneinander kämpfen, sondern "einen *modus vivendi* finden müssen"²⁸². Die andere institutionalisierte Herrschaftsform, die in Petersens damaligen Schriften auftaucht und die nicht notwendigerweise in unversöhnlichen Konflikt mit der eschatologischen Herrschaft des *Kyrios* kommen muß, ist die des Königs. Jesus Christus führt den Titel des ewigen Königs, doch es ist ein Mißverständnis des irdischen Königs (Herodes), daß ihm dieser ewige König sein irdisches Reich nehmen wolle, denn das Königtum Jesu Christi ist ja an den neuen Äon gebunden²⁸³. Peterson legt nun großen Wert auf die Feststellung - und hier liegt zusehends der innere Übergang vom "Buch von den Engeln" zum "Zeugen der Wahrheit" -, daß in der politischen Welt, in die Jesus hineingeboren wurde und vor der er Zeugnis für sein eschatologisches Königtum ablegte, die Basis des Institutionellen von allen relevanten politischen Größen verlassen worden war: "Das nationale Königtum der Juden bestand schon seit langem nicht mehr. Herodes, als König der Juden, war ein Fremder. Bei den Römern wiederum gab es nicht den *rex*, sondern den *Caesar*, zu dessen Wesen es gehört, daß er die Institutionen sprengt."²⁸⁴ Unter diesen Umständen kann keiner der Vertreter dieser politischer Gebilde - sei es der Monarchie, der Demokratie oder des Imperiums - das Königtum Jesu verstehen²⁸⁵. Indem sie einer angemessenen Entscheidung angesichts des eschatologischen Wahrheitszeugnisses Jesu ausweichen bzw. Jesus vernichten wollen, verfehlen sie auch den je-

280 Vgl. dazu unten Exkurs 25. Ob Peterson den 1925 veröffentlichten Essay von Maurice Hauriou (1956-1927) über "Die Theorie der Institution und der Gründung" (vgl. den Text mit einer Einleitung und Bibliographie von R. Schnur, Berlin 1965 [Schriften zur Rechtstheorie, 5]) gelesen hat, ist mir nicht bekannt; jedenfalls scheint Petersens Wendung zum "Institutionellen" schon vor 1925 stattgefunden zu haben. Er kannte vermutlich auch R. Sohm's Lehrbuch über die "Institutionen römischen Rechts" (Leipzig 1891²). Anfang der 30er Jahre hat sich Peterson in Rom mit dem Dominikaner Garrigou-Lagrange über den Sinn der Wendung "institut ecclesiam" (vgl. unten S. 853 f Anm. 190) ausgetauscht. Mit der positiven Verwendung des Institutionenbegriffs in der Ekklesiologie hat Peterson anfangs - in eigener Prägung - eine Entwicklung vorweggenommen, die nach 1945 z.B. in der evangelischen Rechtstheologie (J. Heckel, H. Dombois, E. Wolf, R.P. Callies) stattfand (vgl. dazu H.E. Tödt, Art. Institution, in: TRE Bd. 16 (1987), 206-220); vgl. auch U. Kühne, Kirche, Gütersloh 1980 (= Handbuch Systematischer Theologie, 10), 164 ff. Haurious Gedanken zum Wesen der Institution sind bekanntlich von Carl Schmitt aufgegriffen worden, ansatzweise schon in der "Verfassungslehre" (1928), dann im Aufsatz über "Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung" (1931, in: ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 140-173). Im Vorwort vom November 1933 zur Neuauflage seiner "Politischen Theologie" kündigte Schmitt unter Verweis auf Hauriou eine Erweiterung der bisherigen Einteilung rechtswissenschaftlichen Denkens in die dezisionistische und normativistische Art um die dritte Möglichkeit des "institutionellen Rechtsdenkens" an. Dieses "institutionelle Rechtsdenken" hat er am deutlichsten 1934 in der Schrift über "Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens" entfaltet (vgl. dazu auch C.-E. Bärsch, Der Institutionenbegriff in der deutschen Rechtswissenschaft und das dem Grundgesetz gemäße Verständnis von Institutionen, in: G. Göhler [Hg.], Grundfragen der Theorie politischer Institutionen, Forschungsstand-Probleme-Perspektiven, Opladen 1987, 107-131; 114 f, 119). Peterson hatte diese Schrift brieflich erst am 15.5.1936 von Schmitt erbeten, woraus man folgern kann, daß das Institutionenverständnis, das z.B. im Hintergrund des "Buchs von den Engeln" (1935) steht, nicht im Bannkreis von Schmitts "konkretem Ordnungsdenken" entstanden ist. Vgl. zu diesem sehr mißbräuchlichen "konkreten Ordnungsdenken" vor dem Hintergrund des institutionellen Rechtsdenkens Rütters, Unbegrenzte Auslegung, a.a.O. 277 ff.

281 Buch von den Engeln, 336.

282 Vgl. Christus als Imperator, 157.

283 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 204 f, 210 f.

284 Christus als Imperator, 159 f.

285 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 207.

weiligen "Sinn ihrer politischen Aufgabe" und "büßen ihre eigene politische Autorität ein"²⁸⁶; Pilatus kommt seiner Pflicht als Statthalter nicht nach, wenn er sein Verhältnis zum Kaiser privatisiert und zugleich "die vom römischen Standpunkt aus doch unmöglich zu billigende Entscheidung der Juden für den politischen Rebellen" zuläßt²⁸⁷. Dadurch wird auch die Fragwürdigkeit einer Herrschaft, "die als Cäsarismus der Legitimation ermangelt", offenbar²⁸⁸. Die Juden spielen den "König der Juden" gegen den Kaiser aus, verzichten mit dem Ruf "Wir haben keinen König, außer dem Kaiser" nicht nur auf den Anspruch der Erwartung des königlichen und priesterlichen Messias, sondern verlieren "zugleich auch jeden metaphysischen und moralischen Anspruch, als souveräne Nation ein Dasein zu führen"²⁸⁹. Indem die politischen Gewalten derart vor dem Zeugnis des Königs der kommenden Welt versagen und Jesus zum Tod am Kreuz verurteilen, wird das Zeugnis Jesu vor den "Herrschaften und Gewalten" zu einem Zeugnis gegen sie²⁹⁰. Es sei ein "wesentlicher Bestandteil am Tode Jesu", meinte Peterson, daß sich die politische Macht in der Verurteilung Jesu zugleich auch ihr eigenes Urteil gesprochen habe: "Von dem Tode des Menschensohnes wird *alle* politische Macht getroffen"²⁹¹. Durch die Erfahrung der nationalsozialistischen Herrschaft sah Peterson diese Interpretation durchaus bestätigt, doch sie mündete nicht in eine generelle Verurteilung jeder Form von Politik: "In Pilatus und den Juden stellt sich die politische Welt gegen die Wahrheit, mit anderen Worten: die Politiker sind die glühendsten Bekämpfer [i più fervidi oppugnatori] der Wahrheit. Aber nicht die Politik an sich, vielmehr eine Politik, die dämonisch geworden ist, unterdrückt die Wahrheit."²⁹²

Die Forderung einer Verehrung des kaiserlichen Kultbildes macht die Christen "notwendigerweise zum Gegner der politisch-aktuellen Macht"²⁹³. Wenn dem König der kommenden Welt hier auf Erden keine legitimen politischen Institutionen gegenüberstehen, die bereit und fähig sind, die eschatologische Polis und den eschatologischen König einer zukünftigen Welt anzuerkennen, wandelt sich auch die politische Symbolik, in der die eschatologische Herrschaft zum Ausdruck gebracht wird: "In einer Welt, die notwendigerweise von allem Institutionellen gelöst ist, da die Juden ohne König sind und die Heiden nur den Cäsar haben, muß auch der König der kommenden Welt in dem Kampf um den zukünftigen Äon etwas von einem Imperator annehmen."²⁹⁴ Peterson hat in seiner Deutung der Herrschaftsbilder der Apokalypse an vielen Einzelheiten gezeigt, daß es sich hier um eine "Gegensatzschilderung zur politischen Welt"²⁹⁵, genauer gesagt zum Kaiserkult²⁹⁶ handelt. Er läßt dabei durchblicken, daß diese Symbolik, in der Christus als Imperator geschildert wird, nicht dieselbe gewissermaßen überzeitliche Wertigkeit hat, wie die Symbolik, die dem Bereich des Institutionellen entnommen ist: Christus ist eigentlich "König, nicht Imperator des kommenden Äon"²⁹⁷. Das eschatologische Reich, dessen "Reichs-symbol" nicht mehr das Raubtier ist wie bei den Weltreichen der Daniel-Vision, sondern das "geschlachtete Lamm"²⁹⁸ bzw. der Menschensohn, ist ja keineswegs als Verewigung des gewaltsamen Imperialismus zu verstehen²⁹⁹. Wenn Christus nun aber dennoch im altchristlichen

286 Vgl. ebd. 209.

287 Ebd. 208, vgl. 209.

288 Vgl. ebd. 216.

289 Ebd. 209; vgl. auch 216.

290 Vgl. ebd. 210.

291 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 7,6, Ms S. 394.

292 Brief Petersons an seine Frau vom 8.11.1938 mit Gedanken zum Thema "Il santo e la verita".

293 Vgl. Christus als Imperator, 158 f.

294 Ebd. 160, vgl. auch Zeuge der Wahrheit, 160. Beskow, Rex Gloriorum, a.a.O. 182 ff, wollte das Verhältnis zwischen politischer Situation und Symbolik umgekehrt bestimmen. Er meinte, solche Epitheta Jesu Christi wie "Imperator" seien nicht in der Konfliktsituation mit dem römischen Reich entstanden, vielmehr habe sich der politische Konflikt an den sprachlichen Kollisionen zwischen Kirche und römischem Reich erst entzündet.

295 Christus als Imperator, 155.

296 Beskow, Rex Gloriorum, a.a.O. 136, meinte zu Petersons politischer Deutung der Symbole in der Johannes-Apokalypse, sie sei "brilliant but not altogether convincing". Peterson hätte stärker die jüdische Apokalyptik als Quelle für Vergleichsmaterial heranziehen müssen. - Die Konzentration auf die römisch-imperialen Symbole war 1937 vielleicht durch den aktuellen politischen Bezug dieser Schrift bedingt; Peterson wußte ja durchaus um die Vielfalt der Traditionen, die in die Johannes-Apokalypse eingegangen sind, vgl. dazu oben S. 311 f.

297 Christus als Imperator, 160.

298 Vgl. Buch von den Engeln, 340.

299 Vgl. dazu oben S. 494.

Schrifttum als Imperator und das kommende Reich als Imperium (statt als himmlische Polis) bezeichnet wird, so liegt hier nach Peterson "keine zeitlose Symbolik, sondern eine Kampfsymbolik" vor³⁰⁰. Während die Übertragung politischer Bilder aus dem Bereich des Institutionellen bei Peterson als "Transzendierung" verstanden wird, die den irdischen Institutionen ihren für die Dauer des alten Äons befristeten Bestand nicht streitig macht, ist die politische "Kampfsymbolik" als eine gegenwärtige "Aktualisierung" der endzeitlichen Herrschaft Christi zu begreifen³⁰¹, die darin Antwort auf die "Aktualisierung der staatlichen Gewalt" in der Person des *princeps*, d.h. auf die Basis des "Staatlich-Institutionellen" verlassende "politische Aktion" des Diktators ist. Diese Aktualisierung der eschatologischen Herrschaft Christi sei gewissermaßen eine Vorwegnahme ihres "eschatologischen Präsentwerdens", sie zeige sich visionär "in den Gesichtern" der Märtyrer und symbolisch in den Akklamationen und Doxologien der Kirche, in denen Christus "Majestät und Macht schon jetzt übertragen wird"³⁰². Doch der Kampf bleibt nicht auf die Ebene der Visionen, Symbole und Bilder beschränkt: Die Eschatologie wird "militant"³⁰³, d.h. "im blutigen Kampf der Märtyrer" als der *militia Christi*, wird "das geschichtliche und politische Weltbild dieses Äons, das den *princeps* zum Vollstrecker der Tyche macht", überwunden³⁰⁴.

Peterson bezeichnet es als das Ziel dieser kämpferischen Prolepse der endzeitlichen Königsherrschaft Christi, der in bestimmten Situationen als Imperator symbolisch präsent, dadurch aber auch geschichtlich wirksam wird, daß das "geschichtliche und politische Weltbild", das die religiös begründete, unumschränkte Herrschaft eines Cäsar stützt, zerstört wird³⁰⁵. Die "Überwindung einer Welt, die in den Juden ohne König ist und in den Heiden nur den Cäsar hat", zielt darauf ab, wieder "den König der kommenden Welt zu erwarten"³⁰⁶. Es geht darum, die Heiden "zu dem Königtum des neuen Äons zurückzuführen"³⁰⁷. Diese Formulierungen sind wohlbedacht und markieren die haarscharfe Grenze, die Petersons theologisch-politische Äußerungen von der seinem Verdikt verfallenden "politischen Theologie" im umschreibenden Wortsinn trennt. Peterson sagt nirgends, daß das erste und eigentliche Ziel der politischen Bezüge der Kirche und des blutigen Kampfes des Märtyrer die Vernichtung eines politischen Systems der Unterdrückung und in der Installierung einer anderen politischen Verfassung - also z.B. der Institution der Monarchie oder eines gegliederten Staatswesens nach Art der antiken Polis - bestünde, denn damit würde ja wieder die irdische Polis und nicht mehr die himmlische den Mittelpunkt des theologischen Interesses bilden. Es geht darum, in der Überwindung eines mit dem eschatologischen Glauben der Kirche nicht zu vereinbarenden "Weltbildes" wieder Platz zu schaffen für die Erwartung des Königs der kommenden Welt, also den "eschatologischen Vorbehalt" erneut einzuschärfen. Freilich hat dieser Kampf um die Theorie notwendigerweise auch konkrete politische Folgen: Mit dem mythologischen Weltbild fällt auch der Tyrann³⁰⁸. In dem Maße, als wieder das Königtum Christi als Transzendierung des irdischen Königums und die himmlische Polis als Transzendierung aller irdischen Poleis sichtbar wird, wird auch wieder die Forderung deutlich, "die politische Macht nicht unabhängig von der Macht auszuüben, die der Vater dem Sohne gegeben hat"³⁰⁹, und "politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den

300 Christus als Imperator, 156. Carl Schmitt hat bekanntlich behauptet, alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte hätten einen "*polemischen Sinn*", sie hätten "eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist" (Der Begriff des Politischen, 31). In gewisser Weise kann man diese Feststellung auf die von Peterson vorgelegte Deutung der politischen Symbolik übertragen. Für ihn ist jedoch nur die politische Symbolik des alten Christentums polemisch, die im Kampf gegen eine aktuelle "Politisierung" des Staatlich-Institutionellen und Religiösen die Sprache und Symbolik des Gegners aufgreift.

301 Der Begriff "Aktualisieren" findet sich in etwas anderem Zusammenhang im "Zeugen der Wahrheit", 213; der Sache nach im Zusammenhang der Kampfsymbolik, vgl. Christus als Imperator, 161.

302 Christus als Imperator, 161; Vgl. auch Zeuge der Wahrheit, 213.

303 Vgl. den Terminus "militante Eschatologie" bei Schlier, Das Ende der Zeit, a.a.O. 82.

304 Christus als Imperator, 161.

305 Vgl. ebd.

306 Ebd. 162 (Hervorhebung von mir).

307 Zeuge der Wahrheit, 216 (Hervorhebung von mir).

308 Vgl. oben S. 753 f, 798 ff zum Zusammenhang von Mythologie und Tyrannei.

309 Zeuge der Wahrheit, 217.

dreieinigen Gott" zu praktizieren³¹⁰. Indem der politische Souverän seine Unterstellung unter die "Souveränität des Königs der Ewigkeit"³¹¹ anerkennt und seine Legitimierungsbedürftigkeit von dieser höchsten Souveränität her akzeptiert, kann ihm diese religiöse Legitimierung auch zuteil werden: Der König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, verleiht allen Königen dieser Welt die Legitimation³¹². Es sei hier nur am Rande angemerkt, daß Petersons sehr differenzierte Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, die er seit Anfang der 20er Jahre in großer Kontinuität entwickelte, einige ganz frappierende - und kaum zufällige - Ähnlichkeiten zu diesbezüglichen Ausführungen Karl Barths aus den 30er Jahren aufweist³¹³.

In Petersons theologischen Schriften der Jahre 1934-1937 steckt die politische Aussage, daß der eschatologische Glaube der Christen, auch wenn deren *politeuma* "im Himmel" ist und sie Fremdlinge auf Erden sind, jene staatlich-institutionellen Ordnungen im alten Äon fordert und unterstützt, die ein positiver "Hinweis", ja eine gewisse "Vorbereitung" auf die *taxis* der eschatologischen Polis sind³¹⁴, und sich zugleich gegen die Kumulation aktueller politischer Gewalt wendet, die das Recht und die Institutionen sprengt. Politisch wirksam wird diese Option für eine institutionelle Ordnung durch die Standhaftigkeit und Hingabebereitschaft der Märtyrer, die freilich nicht zuerster dieses politische Ziel verfolgen, sondern für die himmlische, eschatologische *polis* Zeugnis ablegen. Peterson hat nicht die bewaffnete Revolution gefordert; er hatte allerdings auch keine Hemmungen, den militärischen Sieg Konstantins über Maxentius als den sichtbaren und notwendigen Abschluß der Überwindung der heidnischen Götter und des ihnen korrespondierenden Reiches durch die Märtyrer zu würdigen. Die Frage der Geschichtlichkeit der Kirche, so schrieb er in der Zeit des Monotheismus-Traktats, "ist eng verknüpft mit der Frage nach dem 'Sieg des Christentums'. In welchem Sinne kann man sagen: Das Kreuz hat gesiegt und es wird siegen? Ein Sieg über Sünde, Tod und böse Geister - jeder Sieg in der religiösen Sphäre - wird irgendwann einmal auch zu einem Sieg in der politischen Ordnung werden. Das Kreuz, an dem Christus und die Märtyrer hängen, wird zum Labarum des siegreichen Constantinos."³¹⁵ Die Einheit in Jesus Christus, in der die Unterscheidung von Jude und Grieche, von Hellene und Barbare nicht mehr gilt, "bedeutet doch in Wahrheit die Auflösung von Judentum und Griechen-

310 Vorbemerkung zu Monotheismus als politisches Problem, 47; mit dieser Formulierung ist, wie gesagt, der kritische Vorbehalt gegen jeden Monismus gemeint, der die Gottes Herrschaft in direkte Deckung mit politischen Herrschaftsformen bringen will und dabei vergißt, daß sich das Mysterium des dreifaltigen Gottes solcher Univozität entzieht.

311 Vgl. diese Formulierung im Buch von den Engeln, 336.

312 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 216.

313 Ich verweise hier vor allem auf Barths Aufsatz "Rechtfertigung und Recht" von 1938 (in: ders., Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1985³, 13-57). Der Name Petersons taucht in diesem Text nicht auf, wohl aber der Name des damals noch evangelischen Schlier, z.B. in der Interpretation der Pilatus-Szene (vgl. ebd. 19 ff), bei der sich Schlier - wie wir zeigten - wiederum stark an Peterson orientiert hatte (vgl. oben S. 232). Noch weit überraschender als die Übereinstimmungen, die sich in dieser Hinsicht zwischen Peterson und Barth ergeben, sind die Ähnlichkeiten in jenem Teil dieses Aufsatzes, den Barth der "Bedeutung des Staates für die Kirche" (ebd. 32 ff) widmet. Barth leitet diese Erörterung mit folgender Feststellung ein: "Man hat zur Beleuchtung des Gegenübers von Kirche und Staat mit Recht Gewicht darauf gelegt, daß das *politeuma* oder die *polis* der Christen nicht in der Gegenwart, sondern im neuen Äon, nicht hier auf Erden, sondern dort im Himmel zu suchen und zu finden ist." (Hervorhebung von mir). Wer hier mit "man" gemeint ist, läßt Barth im Dunklen - doch wem der letzte Teil von Petersons Traktat "Die Kirche" (1928) und der erste Teil des "Buches von den Engeln" (1935) sowie einige Passagen aus dem "Zeugen der Wahrheit" (1937) vertraut sind, wird mit der Identifizierung des "man" keine großen Schwierigkeiten haben. Es folgt bei Barth eine Entfaltung der neutestamentlichen, aus dem profanen-politischen Bereich entlehnten *ekklesia-polis*-Begrifflichkeit, aus der hervorgeht, daß einerseits der "Staat", auf den die Kirche wesentlich hingeordnet ist, nicht der irdische Staat ist, sondern die *polis* im Himmel, andererseits jedoch von diesem himmlischen "Staat" auch der irdische seine Legitimation, Würde und gewissermaßen seine dem eschatologischen Staate vorlaufende Aufgabe erhält (ohne daß deshalb die Möglichkeit zu leugnen wäre, daß der irdische Staat dämonisch entarten könnte). Barth versäumt es bei dieser Gelegenheit auch nicht, mit kritischem Seitenblick auf Rudolf Sohm aus diesem dem irdischen Staate analogen Charakter der himmlischen *polis* die Berechtigung von Kirchenrecht in der *ekklesia* abzuleiten (vgl. ebd. 41 f)! Die Nähe zu Petersons diesbezüglichen Anschauungen ist deutlich.

314 Von "Hinweis", "Vorbereitung" und einer gewissen Transparenz bestimmter Staatsformen für den eschatologischen Äon ist in den Manuskripten "Politik und Theologie" und "Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts" die Rede.

315 Briefentwurf an Friedrich Dessauer. Diese Gedanken sind nicht neu; Peterson hat sie schon in seiner ersten Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche (WS 1921/22) vorgetragen, vgl. oben S. 188.

tum, vom römischen Staat und griechischem Volk und den Beginn einer neuen Schöpfung - eines christlichen Volkes und eines christlichen Staates - der freilich immer noch nicht das Imperium Gottes ist"³¹⁶.

iv) Politische Theologie als säkularisierte Eschatologie

In einer Welt, die vom eschatologischen Evangelium von der Thronbesteigung Jesu Christi erreicht und erschüttert wurde, ist die als "politische Theologie" auftretende natürliche Theologie der Heiden nicht mehr in jener Unbefangenheit möglich wie vor der Zeitenwende. Vom Standpunkt des Glaubens aus ist die "Auswanderung" der eschatologisch aufgeladenen politischen Begriffe in den Bedeutungszusammenhang der himmlischen Polis und des neuen Äons nicht wieder rückgängig zu machen, da damit die vom "eschatologischen Vorbehalt" garantierte Dualität von altem und neuem Äon wieder aufgehoben würde. De facto fanden und finden solche Versuche in der Geschichte des christlichen Abendlandes und aller Weltregionen, die vom Evangelium geprägt wurden, immer wieder statt. "Politische Theologie" tritt nun als (Re-)Säkularisierung der ursprünglich aus der politischen Sphäre stammenden, theologisch-eschatologischen Begriffe auf³¹⁷.

Peterson hat sich mit zwei Spielarten dieser Form von politischer Theologie kritisch beschäftigt: zum einen mit der ausdrücklich christlich gemeinten Variante, die ebenso in der Reichstheologie des antiken Christentums wie in der Reichstheologie der ausgehenden Weimarer Zeit anzutreffen ist. Robert Grosche hatte ja ausdrücklich betont, daß es sich bei dieser auch von ihm selbst vertretenen Reichstheologie um eine - hier positiv verstandene - Art von "Säkularisierung" der christlichen Eschatologie handelte³¹⁸. Zum anderen befaßte sich Peterson - vor allem in den beiden genannten Manuskripten zu den Themen "Politik und Theologie" und zum "liberalen Nationalstaat"³¹⁹ - mit dem sich nicht mehr explizit in den Bahnen christlicher Theologie vollziehenden Rückfluß christlich-theologischer Kategorien in dieses Saeculum, der in der Neuzeit stattgefunden hat. Hier handelte es sich nun um jene Epoche, die im Zentrum des Interesses von Carl Schmitt gestanden hat und auf die sich sein Diktum bezog, daß "alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre (...) säkularisierte theologische Begriffe" seien³²⁰. Im Sinne dieser These hat Henning Ottmann "politische Theologie" definiert als "Herkunfts-

316 Ms Die Kirche, Teil II, Ms S. 6. Man sieht an diesen Zitaten noch einmal deutlich, daß sich Petersons Kritik im Monotheismus-Traktats keineswegs gegen das monarchisch verfaßte, christlich gewordene Staatswesen Konstantins als solches richtete, sondern nur gegen eine bestimmte theologische Glorifizierung desselben. Insofern hat Hans Maier recht, wenn er gegen eine Interpretation klassischer Glaubensformeln als "Herrschaftskritik" einwendet, diese Auslegung sei nicht diejenige Petersons: Petersons Aufsatz stelle eine "Theologiekritik" dar und sollte lediglich gegenüber allen politisch-theologischen Analogien auf die "Unvergleichbarkeit der Gottesherrschaft" aufmerksam machen; es ginge nicht darum, die monarchische Herrschaft als solche anzugreifen, vgl. H. Maier, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970 (= Kriterien, 20), 67 f. Man sollte aus den Ausführungen über das Königtum Christi übrigens nicht schließen, Peterson sei Monarchist gewesen; dafür gibt es in den mir zugänglichen Briefen und Manuskripten keinerlei Belege. Positiv gewertet als Bild eschatologischer Ordnung wird bei ihm ja auch das gegliederte Staatswesen der antiken Polis mit ihrer "Gewaltenteilung".

317 Ich verzichte hier auf eine Darstellung der verwickelten Säkularisierungsdebatte der vergangenen Jahre und Jahrzehnte, vgl. dazu den Überblick von Kl. Barl, Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht, in: Verkündigung und Forschung 35 (1990), 41-61.

318 Vgl. oben S. 767.

319 Vgl. zu diesen Texten oben S. 764 Anm. 15

320 Politische Theologie, a.a.O. 49.

geschichte" politischer Begriffe aus der Theologie in der Neuzeit bzw. in anderer Perspektive als "Säkularisationsgeschichte" theologischer Begriffe³²¹.

Die Säkularisierung ursprünglich christlicher Begriffe in der politischen Geschichte der Neuzeit war für Peterson keineswegs ein Grund zur Genugtuung etwa über eine anonyme Wirkungsgeschichte christlicher Ideen, ganz im Gegenteil. Unter der Voraussetzung, daß seit dem Erscheinen Christi "am Ende der Zeiten" das Denken des Menschen, das "vom *hic et nunc* einer politischen Ordnung niemals unabhängig ist", "entweder unter der Macht des Antichristen oder unter der Macht Christi steht"³²² und daß "die 'Neutralität' des Liberalismus Christus gegenüber immer nur ein Übergangsstadium sein kann"³²³, muß man folgern, daß jene theologisch-politischen Begriffe, die nicht mehr explizit an die Macht Christi geknüpft werden, in Gefahr sind, von dessen Gegenmacht annektiert zu werden. Genau diesen Vorgang hat Peterson nun an den scheinbar untheologischen politischen Theorien des liberalen Nationalstaates zu diagnostizieren unternommen. In seiner Sicht hat der Liberalismus die politisch durchaus nicht irrelevanten zentralen Dogmen des christlichen Glaubens in die Beliebigkeit der privaten Sphäre abgeschoben - wo sie nur in häretischer Entstellung fortlebten³²⁴ -, um auf der anderen Seite im politischen Bereich insgeheim die originäre und exklusiv mit Jesus Christus als dem Menschensohn verbundene eschatologische Autorität auf den Menschen zu übertragen³²⁵; Peterson rekurrierte hier auf die Französische Revolution und das von ihr propagierte Menschenbild. Er betonte besonders, daß man damals zugleich im Sog der Nationalisierung versuchte, diesen säkularisierten universalen Anspruch des Menschen in einem nationalistischen Imperialismus durchzusetzen:

"Das eigentlich Charakteristische dieser Ideen liegt in der Lehre vom Menschen, wie sie wohl am deutlichsten in der 'Erklärung der Menschenrechte' zum Ausdruck kommt. 'Der Mensch' erscheint in Frankreich und fordert seine Rechte, und indem *der Mensch* seine Rechte geltend macht, setzen sich Frankreichs Armeen in Bewegung, um Europa zu erobern. *Der Mensch*, der in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts erscheint, um seine Menschenrechte zu fordern, ist nur die dämonische Nachäffung des *Menschensohnes*, der, in Judäa erscheinend, die Herrschaft Gottes verkündet. *Der Mensch*, der seine Armeen in alle Länder Europas schickt, ist nur der teuflische Nachahmer dessen, der seine Apostel in alle Länder der Oikumene gesandt hat. (...) hier wagt der Mensch, der aus Erde ist, die 'Menschheit' anzunehmen. Was nur die zweite Person in der Trinität durfte, die Menschheit in die göttliche Person aufzunehmen, das maßt sich der Franzose des 18. Jahrhunderts an und nimmt die 'Menschheit' in sich auf, wohl wissend, daß dem, der die Menschheit in sich aufgenommen hat, alle Reiche der Welt gehören werden. *Der Mensch*, der hier seine Rechte fordert, ist nicht nur der Mensch, der König, Adel und Klerus mordet und die *levée en masse* organisiert, sondern der sich dabei noch von aller Sünde frei weiß - wie nur je der Sohn Gottes, doch ohne wie dieser die Sünden der Welt auf sich zu nehmen - und aus dieser Sündlosigkeit heraus predigt er jetzt *liberté, égalité und fraternité* im Namen einer Humanität, die mit Blut und Tränen benetzt ist."³²⁶

321 Vgl. Politische Theologie als Begriffsgeschichte, a.a.O.

322 Zeuge der Wahrheit, 193.

323 Ebd. 222 Anm. 27.

324 Vgl. dazu unten S. 820.

325 Vgl. auch die Feststellung von Ottmann, Politische Theologie, a.a.O. 177 f, daß die Säkularisation theologischer Begriffe eine "Verlagerung theologischer Ansprüche" in die Politik darstelle; die "vagabondage der Begriffe" führte, statt zur Enttheologisierung, zur *Kryptotheologie*".

326 Ms Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie, S. 9 ff, vgl. auch Ms Politik und Theologie, S. 16 ff.

Peterson schrieb mit dieser negativen Bewertung der Menschenrechte die Position fort, die das kirchliche Lehramt vom Breve Pius VI. "Quod aliquantum" (1791) über Leo XIII. bis zu Anfang der 40er Jahre unseres Jahrhunderts in dieser Frage eingenommen hatte; bekanntlich hat sich die Haltung der Kirche in diesem Punkt seitdem so gewandelt, daß die Menschenrechte zu einem zentralen Bezugspunkt der Katholischen Soziallehre geworden sind³²⁷. Peterson ging es damals in seiner Kritik der Menschenrechte um die Gefahr, die heraufzieht mit der Trennung des eschatologischen Menschenbildes mit universalem Anspruch von seinem Ursprung in Jesus Christus als dem Menschensohn, der sich in den Ärmsten erkannt hat und in seinem Selbstopfer den "Austausch der Begriffe vom Menschen" vollzogen hat: "Es stirbt der Mensch mit seinen Fanghänden, und es er- steht der neue Mensch, der sich opfert."³²⁸ In den Ideologien der Neuzeit bezieht der Mensch den Anspruch universaler Repräsentation des Menschen überhaupt auf sich selbst, begreift sich aber ansonsten nicht mehr in Beziehung auf den Menschensohn, der in seiner Selbsthingabe den alten Menschen mit seinem Drang zur gewaltsamen Okkupation überwunden hat³²⁹. Das der christlichen Theologie entnommene Menschheitsideal wird so zu einem gefährlichen ideologischen Instrument in den "Fanghänden" des alten Menschen. Aus Petersons Kritik am nationalistischen Imperialismus im Namen der Menschheit spricht das "Mißtrauen gegen ein Imperium, das eine Ökumenizität für sich in Anspruch nimmt, die nur der Kirche zukommt". Solches Mißtrauen erfüllte einst schon Hippolyt gegenüber dem Römerreich³³⁰: Die "Realisierung der politischen Utopie eines Weltstaates" erschien diesem als "eine dämonische, (...) antichristliche Nachäffung des Reiches Christi"³³¹. Ebenso sah Peterson in den ideologischen Voraussetzungen der modernen Nationalstaaten "in einer geradezu dämonischen Weise"³³² eine säkulare Kopie der Grundsätze christlicher Theologie: "Denn hier ist die Möglichkeit gegeben, daß jeder Nationalstaat sich mit *dem* Menschen identifiziert, um die Rolle des Menschensohnes in der von ihm angenommenen Menschheit zu spielen. Wie harmlos erscheinen alle Versuche, nationale Gottheiten verehren zu wollen, gegenüber dem Anspruch einer Nation, *der* 'Mensch' sein zu wollen, im Namen 'des Menschen' fordern und strafen, retten und erlösen zu wollen."³³³

327 Vgl. zu den verschiedenen päpstlichen Stellungnahmen und ihren Hintergründen J.Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19.Jahrhunderts, in: E.-W.Böckenförde/R.Spaemann, Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138-174; sowie A.Hollerbach/G.Luf/J.A.Frowein/W.Huber, Art. Menschenrechte, in: Staatslexikon der Görresgesellschaft Bd. 3 (1987), 1104-1118, bes. 1113 f. Vgl. zu den Wandlungen in der Beurteilung auch die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax*, Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier, München 1976 (= Entwicklung und Frieden, 5); sowie die Einführung von H.Carrier zu einer von derselben Kommission in Auftrag gegebenen Dokumentensammlung mit dem Titel "The Social Doctrine of the Church Revisited. A Guide for Study", Vatikan 1990, 35 f. - Im Ms Politik und Theologie bezog sich Peterson ausdrücklich auf die Verurteilung von liberalen Positionen, die Papst Pius IX. 1864 im "Syllabus" ausgesprochen hatte (vgl. Ms S. 5); die negative Beurteilung der Ideale der Französischen Revolution teilte er auch mit den "Reichstheologen", vgl. dazu Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 317. Zur Diskussion um den Zusammenhang von Aufklärung, Französischer Revolution und Menschenrechten im Blick auf die Haltung der Kirche vgl. auch: Die Verantwortung der Kirche für den Staat (25. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche), a.a.O. 157 ff.

328 Was ist der Mensch?, 235.

329 Vgl. ebd. 235.

330 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 85.

331 Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 299.

332 Ms Politik und Theologie, S. 21.

333 Ms Der liberale Nationalstaat, S.14, vgl. auch Ms Politik und Theologie, S. 22.

Carl Schmitt prangerte die Indienstnahme des humanitären Menschheitsbegriffs - wenn auch in anderem Kontext, nämlich seiner Definition des Politischen als Freund-Feind-Unterscheidung - in ähnlicher Weise an; hier liege "ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen und in ihrer ethisch-humanitären Form ein spezifisches Vehikel des ökonomischen Imperialismus" vor. In Abwandlung eines von Proudhon geprägten Wortes behauptete Schmitt: "Wer Menschheit sagt, will betrügen."³³⁴ Die Zwieschneidigkeit politischer und vor allem militärischer Aktionen im Namen der "Menschheit" wird bis in unsere Gegenwart immer wieder deutlich, da sie fast immer die Befriedigung partikularer Interessen begünstigen. Jürgen Moltmann lehnt zwar nicht den "humanen Traum" von der Freiheit, Gleichheit und dem Glück aller Menschen als solchen ab, wohl aber die Nationalisierung dieses Traums z.B. als ideologische Selbstrechtfertigung eines "american empire und des free enterprise multinationaler Korporationen"³³⁵.

Mit den Säkularisaten des politischen Liberalismus hat sich Peterson auch noch in seinen letzten Publikationen kritisch beschäftigt: "Was man dem Volke heute zumutet, sind die staatlichen Zeremonien der Pseudoreligion des Liberalismus: die Kranzniederlegung, die Musik-Kapelle mit der Festrede, der Parademarsch, das Entfalten des Banners, der Altar des Unbekannten Soldaten - alles Säkularisierungen einstmals religiöser Handlungen."³³⁶ Peterson macht darauf aufmerksam, daß man sich durch den anscheinend "nominalistischen" Charakter dieser Zeremonien nicht darüber hinwegtäuschen lassen dürfe, daß sie Ausdruck realen Blutvergießens seien: Der Soldat, der mit seinem Tode "die Sünden eines Volkes zudeckt", transzendiere das Blutopfer freilich nicht zu einer geistigen Realität wie der in der sakramentalen Feier dargestellte Opfertod Jesu Christi, sondern mache, da er nicht nur Opfer, sondern auch Täter ist, "durch das Töten des Feindes wieder neue Opfer nötig"³³⁷. Das Opferblut steht für Peterson mit dem Geld in dialektischem Zusammenhang. Der Besitz des Geldes sei wie der Besitz der Macht "ein metaphysisches arcanum des Herrn 'dieses Äons'", dem die Mysterien des 'zukünftigen Äons' entgegenstehen³³⁸. Vermutlich hat Peterson hierbei an Carl Schmitt und seine Be-

334 Der Begriff des Politischen, 55. Vgl. ähnlich auch in Staatsethik und pluralistischer Staat (1930), in: Positionen und Begriffe, a.a.O. 142 f: "Universalmonistische Begriffe wie Gott, Welt und Menschheit sind höchste Begriffe und thronen hoch, sehr hoch über jener Pluralität der konkreten Wirklichkeit. Sie behalten ihre Dignität als höchste Begriffe nur, solange sie an ihrer höchsten Stelle bleiben. Sie verändern ihr Wesen sofort und verfehlen ihren Sinn und ihre Aufgabe, wenn sie sich ins Handgemenge des politischen Lebens stürzen. (...) Wenn (...) höchste und universale Begriffe wie Menschheit politisch benutzt werden, um ein einzelnes Volk oder eine bestimmte soziale Organisation mit ihnen zu identifizieren, dann entsteht die Möglichkeit furchtbarster Expansion und eines mörderischen Imperialismus. Hierfür läßt sich der Name der Menschheit nicht weniger mißbrauchen als der Name Gottes". Vgl. zu Schmitts Kritik an einer "homo-mini-homo-Eschatologie" Politische Theologie II, a.a.O. 37, dazu im einzelnen Mehring, Pathetisches Denken, a.a.O. 224 ff.

335 Vgl. Moltmann, Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 91. Etliche Übereinstimmungen mit Gedankengängen Petersons weist auch die hier vorgetragene Kritik an einer Einheitsideologie in der Funktion einer "civil religion" und die Interpretation von Daniel 7 im Blick auf die Frage nach dem universalen Reich des Menschen auf (102-122). Wie Peterson, so bestimmt auch Moltmann "den Menschen" vom "Menschensohn" her (vgl. 113 ff), vgl. auch ders., Der gekreuzigte Gott, a.a.O. 98; Politische Theologie-Politische Ethik, a.a.O. 116 (vgl. dazu Peterson, Was ist der Mensch?, 228). Gemeinsam ist der zentrale Gedanke, daß Jesus als der Menschensohn nicht die Inkarnation eines allgemeinen, aus der menschlichen Natur an sich zu erhebenden Menschenbildes ist, sondern erst zeigt, was der Mensch ist, indem er sich selbst im leidenden Menschen "begreift".

336 Fragmente, 93.

337 Vgl. ebd.

338 Vgl. ebd. 97.

hauptung gedacht, "zu jeder großen Politik gehört das 'Arcanum'"³³⁹. Schmitt hatte den Begriff des Arcanum aus der politischen Literatur des 16./17. Jahrhunderts, in der man die Politikwissenschaft als eine Art von "Geheimlehre" verstand, nachdem sich die "Kraft der Theologie erschöpft hatte"³⁴⁰. "Arcana rei publicae" waren die "politisch-technischen Geheimnisse" der Machterhaltung, die, so Schmitt selbst, "in der Tat für den Absolutismus ebenso notwendig sind, wie Geschäfts- und Betriebsgeheimnisse für ein auf Privateigentum und Konkurrenz beruhendes Wirtschaftsleben". Diesem Verständnis von Politik als einer Arkandisziplin stünde das Postulat von der Öffentlichkeit politischer Machtausübung entgegen³⁴¹. Peterson war gegen die politischen Arcana ein Anwalt der Öffentlichkeit, freilich zuerst der Öffentlichkeit des als Kyrios offenbar gewordenen Jesus Christus, die auch "unmittelbar das 'Offenbarwerden' der dämonischen Macht, die im Kosmos herrscht, zur Folge" hat³⁴².

f) Eine "Erledigung" Carl Schmitts?

In den vergangenen Kapiteln wurde immer wieder deutlich, in wie vielen Aspekten sich Bezüge zwischen den Schriften Petersons und Schmitts ergeben. Vor diesem Hintergrund ist nun noch nach dem Stellenwert des Monotheismus-Traktats in der Beziehung zwischen Peterson und Schmitt zu fragen. Seit drei Jahrzehnten geht man in der Diskussion um Petersons Monotheismus-Traktat fast überall davon aus, diese Schrift polemisiere gegen Carl Schmitt und seine Schrift "Politische Theologie"³⁴³. Schmitt hat diese Ansicht selbst unterstützt, als er 1970 schrieb, Peterson habe "noch schnell mit einem Schlußsatz *nominatim*" seine "juristisch-staatsrechtswissenschaftliche Schrift 'Politische Theologie' aus dem Jahre 1922" "erledigen" wollen³⁴⁴. Diese Absicht scheint mir aus den Formulierungen des Monotheismus-Traktats nun allerdings keineswegs so deutlich hervorzugehen, wie gemeinhin angenommen wird. Jedenfalls ist der Sachverhalt äußerst komplex.

Zunächst ist festzuhalten, daß der aktuelle Bezugspunkt des Monotheismus-Traktats als Ganzem nicht das Denken Schmitts, sondern die "Reichstheologie" gewesen ist. Hier traf auch das historische Anschauungsmaterial ins Schwarze, während man im Blick auf das Interesse Schmitts an der politischen Theologie sowohl zur Auffassung gekommen ist, Peterson habe mit seinen Ausführungen präzise Carl Schmitts Position getroffen³⁴⁵, als

339 Römischer Katholizismus und politische Form, a.a.O. 58.

340 Vgl. Die Diktatur, a.a.O. 13. Vgl. zu diesen "Arcana" auch M. Stolleis, Arcana Imperii und Ratio Status, in: ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt 1990, 37-72. Stolleis weist hier ebenfalls im Anschluß an die Studie von E. Kantorowicz "Mysteries of State" (1965) darauf hin, daß die Lehre von den *arcana* u.a. im Zusammenhang "mit der Überleitung der theologisch-kirchlichen Symbolik in die säkularisierte Welt der Politik um 1700" stünde (ebd. 37): "Die Parallelen zwischen den *mysteria ecclesiae* und ihrem säkularisierten Abkömmling *arcana politica*, zwischen *ministerium* und *mysterium*, *Christus* und *Fiskus*, zwischen Priestern und Juristen, die beide als Wissenseliten spezifische Arcana verwalten, sind von zentraler Bedeutung für die Entstehung des modernen Staates." (ebd. 38).

341 Vgl. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1985⁶, 1926¹, 47 f. 342 Zeuge der Wahrheit, 191.

343 Vgl. als ein Beispiel für viele Ruggieri, Gott und Macht, a.a.O. 15.

344 Politische Theologie II, a.a.O. 98.

345 Vgl. I. Staff, Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt, in: G. Dilcher/I. Staff, Christentum und modernes Recht. Beitr. zum Problem der Säkularisation, Frankfurt 1984, 182-210; 200.

auch zur genau gegenteiligen Ansicht³⁴⁶. Zwischen Schmitt und den Reichstheologen bzw. -ideologen (wie W. Stapel) gab es zwar persönliche Kontakte; Schmitt tauchte zusammen mit einigen anderen "preußischen nationalsozialistischen Staatsräten" im Juli 1933 auf jener der "Reichstheologie" gewidmeten Sondertagung des Katholischen Akademikerverbandes in Maria Laach auf³⁴⁷, und die einleitend von Abt Herwegen kundgegebene Begeisterung für den "totalen Staat"³⁴⁸ mag vielleicht Gedanken Schmitts widerspiegeln. Schmitt würdigte es in dieser Zeit auch, daß die "Vorstellungen vom Reich (...)" in einer tausendjährigen großen deutschen Geschichte "wurzelten, deren mythische Kraft wir alle fühlen"³⁴⁹. Doch wird man ihn zum damaligen Zeitpunkt kaum in die Reihe der Reichstheologen einordnen können, die von der Repristinisation eines universalen christlichen Reiches träumten³⁵⁰. Schmitt war überzeugter Etatist, der an neuzeitliche staatsrechtliche und politische Traditionen anknüpfte³⁵¹. Er stand also nicht direkt in der Blickrichtung Petersons, und auch die berühmt-berüchtigte letzte Fußnote, von der sich Schmitt angegriffen fühlte, ist keineswegs eindeutig gegen ihn gerichtet.

Der Satz, in dem Schmitt erwähnt wird, lautet: "Der Begriff der 'politischen Theologie' ist m.W. von Carl Schmitt, Politische Theologie, München 1922, in die Literatur eingeführt worden."³⁵² Das ist ein pflichtschuldiger Nachweis für die Herkunft eines nicht selbst kreierten bzw. von einem anderen wiederentdeckten wissenschaftlichen Terminus³⁵³. Der Nachweis wirkt freilich etwas nachgeschoben und ist weitaus beiläufiger als im Aufsatz über den Kaiser Augustus, wo der gleich im ersten Satz genannte Name Schmitts weithin sichtbar über dem Torbogen prangt, durch den Peterson sich ins Feld der politischen Theologie des Altertums begibt³⁵⁴. In der Fußnote des Monotheismus-Traktats schließt sich die Bemerkung an: "Seine [Schmitts] damaligen kurzen Ausführungen waren nicht systematisch gehalten." Dies kann man als eine sachliche und zu-

346 Vgl. A. Schindler/F. Scholz, Die Theologie Carl Schmitts, in: Taubes, Fürst, a.a.O. 153-173, 159; vgl. F. Scholz, Bemerkungen zur Funktion (in: Schindler, Monotheismus), a.a.O. 190. So auch R. Schäfer, Politischer oder christlicher Glaube, in: ders., Gotteslehre und kirchliche Praxis, Tübingen 1991, 147-192; 159 Anm. 5.

347 Vgl. Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 207, der hier die Reihe der z.T. namhaften Teilnehmer aus den Bereichen Theologie, Wirtschaft und Politik aus Presseberichten etc. zusammenstellt. Im Archiv von Maria Laach existiert noch die offizielle Teilnehmerliste, auf der auch der Name Schmitts steht. Die Tagung vom 21.-23. Juli 1933 stand unter dem Thema "Das nationale Problem im Katholizismus". Es sprachen Vizekanzler Freiherr Franz von Papen zum Thema "Die Neuordnung in Gesellschaft und Staat", P. Damasus Winzen über den "Aufbau des Reiches in theologischer Sicht" und Prof. Franz Schnabel (Köln) über die "Reichsidee in Geschichte und Gegenwart".

348 Vgl. dazu Breuning, Vision des Reiches, a.a.O. 209.

349 Vgl. Reich - Staat - Bund (Antrittsvorlesung an der Kölner Universität am 20. Juni 1933), in: Positionen und Begriffe, a.a.O. 190-198; 195.

350 So auch Böckenförde, Katholizismus im Jahr 1933, a.a.O. 56 Anm. 45.

351 Er war es zumindest so lange, bis deutlich wurde, daß er seine etatistischen Vorstellungen im nationalsozialistischen Regime nicht durchsetzen konnte (ca. 1934). Nun erst - nachdem die originären Reichstheologen und -ideologen, wie wir sahen, sich von diesen Ideen weitgehend schon wieder abwandten - fing Schmitt an, im Zusammenhang seines "Großraumdenkens" die Reichsidee zu entfalten. Diese Entwicklung hat Mehring, Pathetisches Denken, a.a.O. 169 ff, dargestellt. Er sieht darin Schmitts letzten Versuch, "dem Nationalsozialismus eine politische Form zuzuschreiben" (ebd. 175). Auch dieser Versuch scheiterte angesichts der eskalierenden Kriegsgewalt. Ab 1942 habe dann die Idee vom *katechon* den geschichtstheologischen Aspekt der Reichsidee übernommen (vgl. ebd.). Vgl. zur Art von Schmitts Reichsdenken auch Adam, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 26 f Anm. 21.

352 Monotheismus als politisches Problem, 147 Anm. 168.

353 Unverständlich ist darum, wie A. Dempf, Fortschrittliche Intelligenz, a.a.O. 238 die Verhältnisse auf den Kopf stellen konnte, indem er Peterson zum Urheber dieses Begriffs, den Schmitt dann "begierig" aufgegriffen habe, erklären konnte. Schmitt hat sich mit Recht gegen diese Darstellung gewehrt (vgl. Politische Theologie II, 21 f). Hirt, Rez. Monotheismus, a.a.O. 323 f, diskutiert zwar, ob der von Schmitt entwickelte Terminus auf alle Formen theologischer Argumentation, die Peterson heranzieht, rechtens anzuwenden sei, scheint aber den Traktat nicht als eine gegen Schmitt gerichtete Schrift zu verstehen.

354 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 289.

treffende Feststellung lesen oder als eine Form und Methode betreffende leichte Kritik; Schmitt selbst empfand diesen Satz als unzutreffende Isolierung seiner Schrift "Politische Theologie" aus seinem Werkganzen und als "Bagatellisierung"³⁵⁵. Man kann aus diesem Satz Petersons folgern, daß Peterson selbst nun diese bei Schmitt noch ausstehende "systematische" Behandlung des Themas "politische Theologie" vorlegen, also das Bemühen Schmitts weiterführen will. Peterson kündigt nun an, sich auf ein "historisches Beispiel" konzentrieren zu wollen - hinter dessen Darstellung freilich, wie ich versucht habe zu zeigen, durchaus systematische Einsichten stehen: "Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer 'politischen Theologie' zu erweisen."³⁵⁶ Dieser Satz ist nun an sich doch nicht unbedingt als Angriff auf Carl Schmitt bzw. seine Schrift von 1922 zu werten, da Schmitt doch zuvor "nur" als derjenige genannt wurde, der - "m.W.", d.h. nach Petersons Kenntnis - den *Begriff* der politischen Theologie in die Forschung eingeführt und sich dem Thema in einem ersten, noch unsystematischen Anlauf gewidmet hatte.

Schmitt hat später beteuert, seine Schrift "Politische Theologie" sei "rein juristisch"³⁵⁷ gewesen: "Alles, was ich zu dem Thema *Politische Theologie* geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen."³⁵⁸ Sofern man dies gelten lassen will, wird Schmitt von Petersons theologischem Verdikt über die Sache der politischen Theologie schon gar nicht getroffen. Peterson war ja nicht gegen den Begriff der politischen Theologie als solchen und auch nicht gegen ein mit ihm verbundenes Forschungsvorhaben, er hat vielmehr den Forschungsbereich der politischen Theologie auf die Antike ausgedehnt, leugnete keineswegs die "systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen", sondern zog aus ihr in vielen Fällen sogar wichtige theologische Konsequenzen. Es ist also durchaus eine Lesart des Monotheismus-Traktats samt der letzten Fußnote möglich, die hier keinen Angriff auf Carl Schmitt sieht, und man fragt sich, ob Schmitt denn selbst 1935 den Monotheismus-Traktat als gegen ihn entsandten "Parther-Pfeil"³⁵⁹ empfunden hatte. In den Jahren 1935/36 wurden die freundschaftlichen Beziehungen zwischen ihm und Peterson ja wieder neu geknüpft. Von irgendeiner Auseinandersetzung um den Monotheismus-Traktat ist den Briefen zwischen Schmitt und Peterson - soweit sie erhalten sind und vorliegen - nichts zu finden³⁶⁰.

Es ist auf der anderen Seite allerdings auch nicht ganz auszuschließen, daß die Kritik des Monotheismus-Traktats Carl Schmitt mitbetrifft. Ob man ihn von Petersons Traktat getroffen sieht, hängt zunächst davon ab, ob man die Schrift "Politische Theologie" mit der Feststellung, daß sich politische bzw. staatsrechtliche Verfassung und metaphysisches bzw. theologisches Weltbild entsprechen, nur als Programmschrift für eine begriffsgeschichtliche Erforschung solcher Zusammenhänge versteht oder auch als Darlegung der eigenen politischen und staatsrechtlichen Intentionen. War Carl Schmitt also selbst ein "politischer Theologe", der - wenn auch in weitaus verdeckter Weise als Reichstheologen von Eusebius von Caesarea bis Damasus Winzen - "die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht"³⁶¹, indem er zentrale theologische Inhalte in einer politischen Theorie säkularisiert?

355 Vgl. *Politische Theologie II*, a.a.O. 39.

356 Vgl. *Monotheismus als politisches Problem*, 147 Anm. 168.

357 *Politische Theologie II*, a.a.O. 30.

358 Ebd. 101.

359 Vgl. Vorwort ebd. 11.

360 Vgl. dazu oben S. 733.

361 *Monotheismus als politisches Problem*, 105.

Die meisten Schmitt-Interpreten bejahen diese Frage³⁶². Schmitt war in dieser Sicht nicht nur am "historischen Sachverhalt der Politisierung theologischer Begriffe"³⁶³ interessiert, sondern suchte auch selbst in systematischer Hinsicht die "bis zum Metaphysischen und Theologischen weitergetriebene Konsequenz"³⁶⁴. "Politische Theologie ist die treffende, die einzige angemessene Bezeichnung für Schmitts Lehre."³⁶⁵ Wie ist das näher zu verstehen? Schmitt wie Peterson waren sich darin einig, daß die Ideologie des liberalen, ökonomistischen und technizistischen Zeitalters letztlich nur scheinbar religiös neutral sei, sondern einen häretischen Abfall vom christlichen Glauben darstelle. In der Deutung Heinrich Meiers hat Schmitt den Liberalismus auf eine solche Weise bekämpfen wollen, daß er seine eigenen politischen Begriffe und Theorien zwar auf den Voraussetzungen des katholischen Glaubens (so wie Schmitt ihn sah³⁶⁶) aufbaute, diese Voraussetzungen aber nicht offen zutage treten ließ, um sie nicht einer relativierenden Diskussion auszusetzen³⁶⁷. Nicht nur die neuzeitlichen Politiker und Staatsmänner hatten also ihre dem Bereich der Theologie entnommenen "arcana", sondern auch Schmitt selbst³⁶⁸. Seine Lehre, so meint Meier, habe ihm einerseits als Waffe gedient, den "Feind" - den Liberalismus - zur Demaskierung und damit zur offenen, geradezu apokalyptischen Auseinandersetzung zu zwingen. Andererseits hoffte Schmitt, das Chaos des apokalyptischen Endes aufzuhalten, indem er die Realisierung seiner letztlich theologisch inspirierten Vorstellungen von der politischen Form in einem starken Staat anstrebte³⁶⁹. Dieser Deutung zufolge wäre die katholische Kirche für Schmitt in erster Linie nur das Vorbild gewesen, an dem er eine alle Gegensätze in einer "complexio oppositorum" aufhebende politische Form ablas und dann auf den Staat (bzw. ab 1933 auf das "Dritte Reich") übertrug³⁷⁰. Die "katholische Verschärfung" wird verborgen im Bereich des Politischen vorangetrie-

362 Vgl. stellvertretend H.Lübbe, Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion, in: Taubes, Fürst, a.a.O. 45-56, 49; Chr.Meier, Zu Carl Schmitts Begriffsbildung, in: Quaritsch, Complexio Oppositorum, a.a.O. 537; Schindler/Scholz, Die Theologie Carl Schmitts, in: Taubes, Fürst, a.a.O. 172: "Schmitts Rechtstheorie ist Theologie"; Adam, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 26.

363 So die Erläuterung der Formel "politische Theologie" bei Bolz, Auszug, a.a.O. 81.

364 Politische Theologie, 59. Löwith hat zu diesem Thema allerdings bemerkt, daß man bei Schmitt vergebens nach einem seinen politischen Konstruktionen zugrundeliegenden klaren theologischen oder metaphysischen Bild suchen würde; Schmitts Theorien seien vielmehr Ausdruck seines "aktiven Nihilismus", vgl. Politischer Deizisionismus, a.a.O. 26 f., 29.

365 Meier, Strauss, Schmitt, a.a.O. 85.

366 Es wurde schon gezeigt, daß die ersündliche Verfassung des Menschen für Schmitt ein unhinterfragbares Grunddatum seiner politischen Anschauungen war (vgl. dazu oben S. 747). In seinem "Glossarium", 269 (19.9.49) nennt er einige weitere: "An drei Geheimnissen scheitert unser Feind immer von Neuem: an der Menschwerdung des Sohnes, an der Geburt aus der Jungfrau, an der Auferstehung des Fleisches."

367 Vgl. Meier, Strauss, Schmitt, a.a.O. 77.

368 Das wird zumindest aus Schmitts Äußerungen der Nachkriegszeit deutlich, vgl. dazu Meier, ebd. 91 vor dem Hintergrund entsprechender Belege: "Der christliche Epimetheus glaubt das 'Arcanum der Ontologie' zu kennen". Im Glossarium, 165 (16.6.48), bezeichnet Schmitt die "katholische Verschärfung" als das "geheime Schlüsselwort" seiner Existenz. Andersorts (ebd. 16, 21.9.47) schreibt er von seinem "höchstpersönlichen (...) Recht auf Reservata und Arcana".

369 Vgl. ebd. 88 ff. Übrigens erinnert die erste Variante dieser Strategie - der verdeckte Angriff - an Kierkegaards jahrelang praktizierten Versuch, in seinen pseudonymen Schriften die verweltlichte "Christenheit" dialektisch, von hinten herum in das Christentum "hineinzutauschen".

370 Vgl. zu dieser Deutung Mehring, Pathetisches Denken, a.a.O. 52 f. Im Januar 1933 hat Schmitt mit positiver Referenz auf den faschistischen Staat in Italien geschrieben, jeder "echte Staat" sei ein "totaler Staat": "er ist es, als eine societas perfecta der diesseitigen Welt, zu allen Zeiten gewesen; seit langem wissen die Staatstheoretiker, daß das Politische das Totale ist" (Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland, in: Positionen und Begriffe, a.a.O. 185-190; 186). Dazu meint Bolz, Auszug, a.a.O. 56, Schmitt trage hier "die Theorie des faschistischen Staates in die Koordinaten der katholischen Lehre von den beiden societates perfectae ein".

ben; der Staat ist ihr Subjekt, nicht die Kirche, die als Garantin der dogmatischen Wahrheiten, aber ohne eigene Einflußmöglichkeit im Hintergrund bleibt³⁷¹.

In dieser Form wird Theologie in der Tat "Bestandteil des politischen Denkens", also in dem von Peterson inkriminierten Sinne "politische Theologie"³⁷². Wenn man diese Schmitt-Deutung zugrunde legt, kann man sagen, daß nicht nur der Monotheismus-Traktat, sondern daß alle Publikationen und Ausführungen Petersons, die sich um die Unterscheidung von altem und neuem Äon samt der damit verbundenen "Transzendierung" der politischen Welt und ihrer Begriffe bemühen, einen Gegenwurf zu Schmitts "politischer Theologie" darstellen. Ob Peterson selbst Carl Schmitt in dieser Weise verstanden hat und er diese Entgegensetzung *bewußt* betrieb, ist jedoch schwer zu entscheiden.

Es gibt gewiß einige Indizien, denen man entnehmen könnte, daß Peterson Schmitt als "politischen Theologen" durchschaut haben mag. Waldemar Gurian sah schon 1926 in einem Brief an Peterson Schmitt als einen zweiten Charles Maurras, nihilistisch und am Katholizismus lediglich als "politischer Form" interessiert³⁷³.

Maurras, der *spiritus rector* der am Ende des letzten Jahrhunderts entstandenen "Action Française", hatte offen bekannt, seinen Glauben verloren zu haben, betrachtete aber den Katholizismus als Rettung der Menschheit³⁷⁴. "Politik zuerst!", so lautete der Kampfruf der "Action"³⁷⁵. Die Kirche - so Ernst Nolte - sah einige Zeit in der Action Française ein "wertvolles, wenngleich unreines Mittel", das sie nicht aus der Hand geben wollte, "bevor es seine Dienste getan hat"³⁷⁶. Papst Pius X. lobte Maurras sogar als "guten Verteidiger des Heiligen Stuhls und der Kirche" und verzichtete auf eine Indizierung seiner Schriften³⁷⁷. Erst sein Nachfolger Pius XI. veröffentlichte 1926 die schon 1914 vom Hl. Officium empfohlene Verurteilung, die wiederum Pius XII. nach Maurras' Unterwerfung 1939 aufhob³⁷⁸.

Schmitt hat sich, wie gesagt, äußerst negativ über die kirchliche Verurteilung der Action Française geäußert³⁷⁹. Gurian nannte Charles Maurras 1926, in seiner ersten, noch recht milden Veröffentlichung über ihn, einen "Außenapologeten" der Kirche und kritisierte, Maurras sehe nicht, daß "alle natürliche Ordnung in ihrer Tiefe erst von der Übernatur

371 So jetzt auch *Ulmen*, Politischer Mehrwert, a.a.O. 217 im Blick auf Schmitts Katholizismus-Schrift und die Folgezeit: "Es wird allerdings nicht lange dauern, bis er [Schmitt] zu dem Schluß kommt, daß die Kirche den Staat brauchen mag, nicht jedoch der Staat die Kirche, und daß das Politische seine eigenen Kategorien hat. Hier sehen wir den Verlauf von Schmitts Denken besonders deutlich, wie es sich aus dem Bezugssystem des römischen Katholizismus erhebt und in der analogen Struktur Politischer Theologie manifest wird." Vgl. auch *Adam*, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 103, zum Versuch Schmitts, den aus dem Bereich des römischen Katholizismus herausdestillierten Begriff der Repräsentation auf den Staat zu übertragen. Adam (vgl. dort 21) wie *Ulmen* (vgl. dort 184 f Anm. 51, 190) sehen einen Bruch in Schmitts Sicht der Kirche zwischen 1917 (Aufsatz über die Sichtbarkeit der Kirche) und 1922 (Römischer Katholizismus) bzw. einen fortlaufenden Prozeß der Säkularisierung seines theologischen Interesses. - Das Buch von *M. Nicoletti*, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990 war mir leider auch über den Fernleihverkehr nicht zugänglich.

372 Vgl. Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, 289.

373 Vgl. oben S. 729.

374 Vgl. *O. Köhler*, in: Die Kirche in der Gegenwart, 2. Halbband, Freiburg/Basel/Wien 1973 (= Handbuch zur Kirchengeschichte, VI), 255.

375 Vgl. *R. Spaemann*, "Politik zuerst"?. Das Schicksal der Action Française, in: Wort und Wahrheit 8 (1953), 635-662.

376 Der Faschismus in seiner Epoche: Action française. Italienischer Faschismus. Nationalsozialismus, München 1986⁷ (1963¹), 109.

377 Vgl. *R. Aubert*, in: Die Kirche in der Gegenwart (Handbuch zur Kirchengeschichte, vgl. oben Anm. 374), 497.

378 Vgl. Art. Action Française, in: C. Andresen/G. Denzler, dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München 1984², 38.

379 Vgl. dazu oben S. 729.

aus zu erfassen ist"³⁸⁰. 1927 bezeichnete er die Action Française als schwer erfassbare, sich "katholisch" gebärdende Häresie, als "säkularisierten Katholizismus"³⁸¹. Peterson, der diese Wertungen Gurians gewiß kannte, mochte bei seinem Verdikt über die "politische Theologie" vielleicht entfernt auch an die Action Française und in ähnlichem Sinne möglicherweise an Carl Schmitt gedacht haben³⁸². Wie Gurian, so hatte auch Karl Löwith, mit dem Peterson Mitte der 30er Jahre in Rom in engem Kontakt stand, von Schmitts Katholizismus keine gute Meinung: Seinem Urteil nach pflegte Schmitt gegenüber Katholiken wie Peterson "seinen Staatsglauben autoritär-kirchlich zu färben"³⁸³. Auch Petersons Freund Heinrich Schlier äußerte sich in sehr negativer Weise über Carl Schmitt, "den geistigen Vater des Begriffs 'Politische Theologie' und vieler durch ihn verführter Intellektueller katholischer, protestantischer und atheistischer Provenienz". Er meinte, der Monotheismus-Traktat Petersons habe sich gegen Schmitt gerichtet³⁸⁴. Es ist möglich, daß sich Schlier dabei einer Aussage Petersons selbst erinnerte. Schließlich sind in diesem Zusammenhang noch einmal Petersons Kierkegaard-Aufsätze der Jahre 1947/48 zu erwähnen, in denen er sich gegen die Säkularisierung der christlichen Begriffe Kierkegaards wandte. Bekanntlich stehen auch in Schmitts Staatslehre mit Begriffen wie "Ausnahme" und "Entscheidung" Kategorien Kierkegaards im Mittelpunkt. Peterson hat im Blick auf Martin Heidegger die Überführung der theologischen Existenz-Begriffe Kierkegaards in allgemeine Begriffe und dann in politische Optionen darauf hinauslaufen sehen, "daß die Entscheidung für den Gott, der in der Zeit Mensch geworden ist, sich in eine Entscheidung für den 'Führer', der die Inkarnation der Zeit ist, verwandelt"³⁸⁵. Schmitt ist dieser Passus prompt unangenehm aufgefallen³⁸⁶. Doch man kann von den späten Äußerungen Petersons über Heidegger nicht unmittelbar auf das Bild schließen, das er sich bis zum Jahr 1935 von Carl Schmitt gemacht hatte und das ihm möglicherweise beim Abfassen seines Urteils über die "politische Theologie" vorschwebte. Schmitt selbst hat sich übrigens ganz ähnlich wie Peterson über die verfälschende nicht-christliche Rezeption Kierkegaards in der Philosophie erregt³⁸⁷.

380 Zit. bei *Hürten*, Gurian, a.a.O. 36.

381 Vgl. *Hürten*, ebd. 38.

382 Es ist interessant, daß Maurras die katholische Kirche auch darum so pries, weil sie seiner Ansicht nach die Botschaft des "hebräischen Christus" mit der vom antiken Rom entliehenen Weisheit gereinigt habe (vgl. *Aubert*, Die Kirche in der Gegenwart, a.a.O. 497; *Nolte*, Faschismus, a.a.O. 100). Hier vertreten die theologischen Schriften Petersons die genau entgegengesetzte Tendenz.

383 Leben in Deutschland, a.a.O. 87.

384 Erik Peterson, a.a.O. 267.

385 Existentialismus und protestantische Theologie (Marginalien), 15; vgl. dazu oben S. 143.

386 "Eine Ausdehnung seines [Petersons] Verdikts auf außertheologische Gedanken macht die Leerheit nur noch deutlicher. (...) Demnach soll auch die bewußt nicht-theologische Philosophie Heideggers von dem Verdikt getroffen und als säkularisierte Theologie entlarvt werden. Das Mißverhältnis, in welchem Petersons Beweisführung zu seinem absoluten Verdikt steht, wird jetzt manifest." Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 97 f.

387 Vgl. z.B. Glossarium, 79 (11.1.48): "Der Existentialismus Heideggers mit all seinen Ableitungen ist zutiefst atheistisch. Nichtsdestoweniger bleibt Kierkegaard - ein wahrhaft authentischer Christ, ein [Kirchen-] Vater der unsichtbaren Kirche - der Vater und der große Meister und die authentische Quelle des ganzen Existentialismus; und der Existentialismus Kierkegaards ist noch viel tiefer christlich als der [Existentialismus] Heideggers atheistisch ist." (Original französisch). Vom "Verrat an Kierkegaard" ist auch 151 (17.5.48) die Rede. Schließlich bringt Schmitt Kierkegaard noch mit Thomas Hobbes zusammen und fügt hinzu: "Ein Bußprediger wie Jaspers, der nicht einmal verprügelt worden ist, verdient kein Interesse." (167, 19.6.48) Noch ausführlicher kritisiert Schmitt die "starken Bußprediger des Jahres 1945", die sich - anders als Kierkegaard - nicht für die Wahrheit würden totschiessen lassen, am 5.10.1949 (274). Man fragt sich, ob Schmitt nicht die beiden 1947 in "Wort und Wahrheit" und in "Humanitas" erschienenen Kierkegaard-Aufsätze Petersons gelesen hat.

Es gibt so zwar einige indirekte Indizien dafür, daß Peterson auch in Schmitt einen "politischen Theologen" gesehen haben mag, doch - abgesehen von der massiven Kritik an Schmitts "Leviathan" aus dem Jahr 1938 - keine eindeutige und namentliche Kritik Petersons an Carl Schmitts Anschauungen. Wohl haben wir eine Fülle von Belegen für die große Wertschätzung, die Peterson Schmitts geistigen Leistungen zumindest bis 1933, in nüchternerer Form aber auch wieder ab 1936 entgegenbrachte. Zweifellos hatte er von Schmitt in juristischer wie hermeneutischer Hinsicht auch einiges gelernt. Solange keine eindeutigen Zeugnisse vorliegen, ob und in welcher Weise Peterson in Schmitt vielleicht einen "politischen Theologen" gesehen hat, wird man diese Frage offenlassen müssen. Die Zweideutigkeit der letzten Fußnote im Monotheismus-Traktat entspricht diesem Befund und ist vielleicht auch beabsichtigt gewesen. Von einem deutlich gegen Schmitt gerichteten vernichtenden Schlag muß man jedenfalls nicht unbedingt reden. Betroffen wird von den Schlußthesen, wer dazu Anlaß hat und sich von ihnen betroffen fühlt.

Schmitt sah sich erst durch das angebliche Entstehen einer "Legende" von der Erledigung der politischen Theologie zur Kritik des Monotheismus-Traktats veranlaßt - 10 Jahre nach dem Tod des einstigen Freundes. Dabei war besonders Hans Barion eine treibende Kraft³⁸⁸, der 1958 den Monotheismus-Traktat als "parthische Attacke" auf Schmitt klassifizierte. Barion schrieb, eine Würdigung der Aufsätze Schmitts zum Thema der "politischen Theologie" - mit gleichzeitig kritischem Blick auf die neuere politische Theologie, in der Schmitt gewiß keine Gefolgschaft fand - könne nur erfolgen, wenn man sich eingehend mit Petersons Monotheismus-Traktat auseinandersetze, der noch nicht widerlegt sei³⁸⁹. Diese Einschätzung der Lage mag für Schmitt ein starker Anstoß gewesen sein, die Schriften Petersons noch einmal mit kritischem Blick in die Hand zu nehmen. Er wollte dann in seiner Gegenschrift "Politische Theologie II" die Überzeugungskraft von Petersons Monotheismus-Traktat letztlich nicht in dessen historischen und systematische Aussagen sehen, sondern in der seines Erachtens theologischen und moralischen "Diffamierung" des Eusebius von Caesarea, die seit Jacob Burkhardt und Franz Overbeck in Mode gekommen sei³⁹⁰. Barion hatte Schmitt in diese mit Eusebius beginnende Ahnenreihe von Rhetoren und Enkomiasen hineingestellt³⁹¹. Schmitt versicherte zwar, seine eigenen Ausführungen zu Eusebius sollten keine "Ehrenrettung" dieses Mannes sein³⁹², sind aber dennoch nichts anderes und damit zugleich eine Rechtfertigung seiner selbst³⁹³.

g) Wider die Trennung von Politik und Theologie

Am Ende dieses Kapitels gilt unsere kritische Aufmerksamkeit der Peterson-Interpretation, die Carl Schmitt in "Politische Theologie II" vorgelegt hat³⁹⁴. Schmitt schreibt ein-

388 Vgl. das Vorwort, Politische Theologie II, a.a.O. 10 f.

389 Vgl. H.Barion, "Weltgeschichtliche Machtform?". Eine Studie zur Politischen Theologie des II.Vatikanischen Konzils, in: ders., Kirche und Kirchenrecht, a.a.O. 595-645; 640.

390 Vgl. in Politische Theologie II das Kapitel über Eusebius, 68-87. Peterson hatte zwar in der Tat eine ausgeprägte Abneigung gegen "Hoftheologen" und "Hofprediger", wie seine Vorlesungen zur neueren Kirchengeschichte z.B. im Kapitel zu Spener zeigen; doch wird man seinem Monotheismustraktat gewiß nicht gerecht, wenn man seine "Durchschlagskraft" auf den Versuch einer moralischen Diffamierung "des aktuellen Feindes von 1935" in der Gestalt des Eusebius (Politische Theologie II, 86) reduziert. Man fragt sich, wen Schmitt mit diesem "Feind" meinte (die Nationalsozialisten können in diesem Zusammenhang nicht gemeint sein). Peterson hat weder Schmitt, noch die seinem Freundes- und Bekanntenkreis zugehörigen "Reichstheologen" als "Feinde" betrachtet.

391 Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 28.

392 Vgl. ebd. 69.

393 Vgl. J.Stehl, Carl Schmitt und die Politische Theologie, in: Frankfurter Hefte 27 (1972), 407-417; 412.

394 Dabei werden in einem ersten Kreis Veröffentlichungen Petersons, die Schmitt bekannt waren, herangezogen; in einem zweiten Kreis unveröffentlichte Texte, die Aufschluß über Haltungen Petersons geben,

gangs, er wolle hier nicht das Gesamtwerk Petersons und die Entwicklung seiner Theologie von 1922-1960 thematisieren³⁹⁵. Diese Einschränkung ist an sich sein gutes Recht, wenngleich man sagen muß, daß es bei Peterson immer gefährlich ist, einzelne Schriften zu isolieren. Schmitt weicht nun auch selbst von seinem eigenen Programm ab, indem er selektiv bestimmte Publikationen Petersons aus der Zeit vor dem Monotheismus-Traktat heranzieht, um mit ihnen nun doch die angebliche Richtung einer Entwicklung von Petersons Sicht des Verhältnisses von Theologie und Politik aufzuzeigen. Die Strategie, mit der Schmitt schließlich die These Petersons von der "Erledigung" der politischen Theologie zu Fall bringen will, scheint mir folgende zu sein: Schmitt referiert immer wieder Einsichten aus Petersons früheren Schriften - z.B. "Heis Theos", "Was ist Theologie?", "Die Kirche", Harnack-Briefwechsel etc. - über die strukturelle Entsprechung juristischer und theologischer Begriffe und den im Wesen der Kirche gegebenen politischen Bezug, um mit einiger Gönnerhaftigkeit hervorzuheben, wie weit es Peterson doch ursprünglich in diesem Forschungsgebiet gebracht habe³⁹⁶. Schmitt insinuiert sodann, daß Peterson eine theologische Kehrtwendung vollzogen habe, die mit der Erfahrung der Krisis der protestantischen Theologie in den Jahren 1925-1935 zu tun habe: "Peterson glaubte, der Krise durch die Rückkehr zu einem problemlosen Dogmatismus entgangen zu sein und die krisenfesten Reinheit des rein Theologischen zurückgefunden zu haben. (...) Er hatte sich aus der Krise der protestantischen Theologie in eine rigorose Verneinung des Nicht-Theologischen zurückgezogen und sich dort gegen alles verschanzte, was mit Hilfe eines neuen, situationsgemäßen Begriffs des Politischen dazu dienen konnte, die heutige Situation von Kirche, Staat und Gesellschaft wissenschaftlich zu erkennen."³⁹⁷ Das ist nun Schmitts Interpretation der Absichten, die Peterson mit der Schlußthese des Monotheismus-Traktats angeblich verfolgt habe, nämlich "eine abstrakt-absolute Disjunktion von reiner Theologie und unreiner Politik", über die er auch nicht mehr hinausgekommen sei³⁹⁸. Trinitarische Theologie sei für Peterson das "Jenseits von aller Politik, die absolute Unerreichbarkeit und Unberührbarkeit vom Politischen her"³⁹⁹. Er versuche, "in der geschichtlichen Wirklichkeit religiöse und politische Motive und Ziele als zwei inhaltlich bestimmbare sauber zu trennen", und der orthodoxe Theologe sei für ihn "der reine, der unpolitische Theologe"⁴⁰⁰. Die theologische Deutung "zeitgenössisch-politischer Aktualität" wolle Peterson vermutlich nur dem theologischen Laien gestatten, "weil es nicht so genau darauf ankommt, was Nicht-Theologen sich alles vorstellen"⁴⁰¹. Nachdem Schmitt solchermaßen Peterson aus dem theologisch-politischen Konfliktbereich in die

die Schmitt kaum ganz verborgen geblieben sein können; in einem dritten Kreis schließlich soll nochmals das persönliche Verhältnis beider zur Sprache kommen.

³⁹⁵ Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 9.

³⁹⁶ Vgl. ebd. 22, 44 ff, 61 f (Anm. 8), 76, 102 f.

³⁹⁷ Ebd. 85 f. Schon die Periodisierung, die Schmitt hier vornimmt, ist seltsam. Man könnte eher meinen, Petersons Konversion 1930/31 stelle vielleicht eine Zäsur dar oder die politischen Erfahrungen des Jahres 1933. Schmitt scheint zu meinen, daß Peterson auf die neue Krisensituation von 1933 erst mit einer Verzögerung von zwei Jahren reagiert habe (vgl. ebd. 23). Er muß das Jahr 1935 als Begrenzung einer bestimmten theologischen Phase Petersons annehmen, weil die Sicht, die Peterson angeblich im Monotheismus-Traktat vertreten soll, in den Schriften bis 1935 - wie Schmitt selbst sieht - noch nicht nachweisbar ist. Sie ist, wie gleich zu zeigen wird, seltsamerweise auch nachher nicht zu finden.

³⁹⁸ Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 85, vgl. auch 71: "Peterson will bei der absoluten Trennung der beiden Bereiche bleiben"; vgl. auch 82: Peterson versuche, "falsche politische Theologie (...) und die korrekte absolut unpolitische christliche Theologie" zu unterscheiden.

³⁹⁹ Vgl. ebd. 66.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd. 73.

⁴⁰¹ Ebd. 77.

ungestörte Idylle eines theologischen Elfenbeinturms hat flüchten lassen, fällt es ihm leicht, die Hohlheit eines solchen Glaubens an eine absolut reine, unpolitische Theologie aufzuweisen. Er konfrontiert nicht nur den vermeintlich in die reine Theologie entwichenen Peterson mit dessen anderslautenden früheren Aussagen, sondern kann im Blick etwa auf die politischen Aspekte der dogmatischen Streitigkeiten im 4. Jahrhundert⁴⁰² oder die politisch-theologischen Stellungnahmen des späteren Papstes Johannes XXIII. und des Zentrumsolitikers, Prälat Kaas⁴⁰³, Petersons angebliche absolute Disjunktion zwischen Politik und Theologie als historisch völlig wirklichkeitsfremd hinstellen. Schließlich kann Schmitt mit den Konstruktionen seines Peterson-Bildes auch noch einsichtig machen, daß Peterson sich selbst die Voraussetzungen zur Feststellung zerstört habe, daß "theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt" sei⁴⁰⁴: "Wenn *Theologisch* und *Politisch* zwei inhaltlich getrennte Bereiche sind - *toto caelo* verschieden - , dann kann eine *politische* Frage nur *politisch* erledigt werden."⁴⁰⁵

Es soll hier nicht darum gehen, in Schmitts Darstellung etliche Ungenauigkeiten in Detailfragen, die sich neben einzelnen zutreffenden Beobachtungen finden, nachzuweisen⁴⁰⁶; es ist ohnehin erstaunlich, daß der greise Schmitt sich noch einmal so grundsätzlich auf die Auseinandersetzung mit Petersons Monotheismus-Traktat eingelassen hat. Aber die Leitthese seiner Interpretation - Peterson habe sich einer absoluten Trennung zwischen reiner Theologie und unreiner Politik verschrieben - bedarf dringend einer Korrektur. Wenn man Carl Schmitt nicht eine bewußte Irreführung unterstellen will, sieht man sich fast zu der Annahme gezwungen, daß er Peterson trotz der persönlichen Treffen und Gespräche bis zum Dezember 1936, des brieflichen Austausches und der offenbar doch eingehenden Lektüre seiner Werke - er soll die "Theologischen Traktate" sogar "auswendig" gekannt haben⁴⁰⁷ - im Wesentlichen mißverstanden hätte. Zumindest jedoch scheint er "mit Peterson nicht fertig" geworden zu sein, auch nach "Politische Theologie II" nicht⁴⁰⁸. Es ist ja gewiß richtig, daß Peterson die von Schmitt konstatierte Auflösung der Unterscheidungen von Jenseits und Diesseits, von Transzendenz und Immanenz nicht hat hinnehmen wollen - und ebensowenig wie die Politisierung und Remythisierung des "Staatlich-Institutionellen", so auch nicht eine bestimmte Form von Politisierung der religiösen Institution. Er hatte schon in seinen ersten Vorlesungen erkennen lassen, daß er seinen Rücken nicht vor der Faktizität der Geschichte beugen wollte⁴⁰⁹, und ebensowenig galt ihm der letzte Stand der Geistesgeschichte als eine notwendigerweise zu akzeptie-

402 Vgl. ebd. 72 ff.

403 Vgl. ebd. 79 f.

404 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 105.

405 Politische Theologie II, a.a.O. 105.

406 Ich vermag darum nicht der Einschätzung von F.Scholz (Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These, a.a.O. 188 Anm 75) zu folgen, der die "Präzision" der Analyse Schmitts hervorhebt, sondern teile stattdessen eher die Kritik Kafkas (vgl. die Besprechung zu Politische Theologie II, Wer erledigt wen? a.a.O.), der Schmitt ungenau und irreführende Wiedergaben von Petersons Aussagen nachzuweisen vermag. Ich füge ein weiteres Beispiel für diese Ungenauigkeiten bei Schmitt hinzu: S. 91 referiert er Petersons Gegenüberstellung des "fragwürdigen" Augustus-Friedens mit dem "wahrhaft christlichen Augustinus-Frieden (...), den erst der wiederkehrende Christus am Ende der Zeiten bringen wird" (Hervorhebung von mir). Zwei Zeilen später (S. 91 f) bringt Schmitt dann gegen diesen Augustinus-Frieden die Anklage vor, daß auch dieser im folgenden Jahrtausend christlicher Päpste und Kaiser den Kriegen und Bürgerkriegen kein Ende bereiten konnte!

407 So Jacob Taubes an Piet Tommissen in einem Brief vom 14.8.1985 (Tommissen, Schmittiana III, a.a.O. 170).

408 So der Eindruck von Taubes, ebd.

409 Vgl. dazu oben S. 459.

rende Basis alles weiteren theologischen oder politischen Denkens. Schon im "Himmel des Garnisonspfarrers" (1919) lehnte er es ab, daß die Bibel so zu verstehen sei, "wie Staats- und Militärbeamte sie verstehen und auf der Kanzel auslegen"⁴¹⁰, betonte gegen alle Säkularisierungen - ob dem Zeitgeist genehm oder nicht - die "Kluft" zwischen Himmel und Erde, wies immer wieder darauf hin, daß der christliche Glaube auf der Realität einer Äonenwende basiere, und war selbstverständlich auch der Ansicht, daß diese Dualität in zwei voneinander zu unterscheidenden Institutionen, Staat und Kirche, ihren Ausdruck finde. Aber darum redete er *niemals* einer absoluten Trennung der Bereiche Theologie und Politik bzw. Rechtswissenschaft das Wort. Ganz im Gegenteil: so sehr ihm einerseits daran lag, daß sich die protestantische Kirche und Theologie aus ihrer verhängnisvollen Abhängigkeit vom Staat und den politischen Zeitläuften befreien möge, so sehr ging es ihm andererseits darum, daß man die ganz wesentlichen Analogien im theoretischen Bereich wie auch die durchaus konfliktträchtigen Berührungspunkte zwischen Staat und Kirche, Politik bzw. Recht und Theologie wieder in den Blick bekomme.

In seiner Dogmengeschichtsvorlesung (WS 1928/29) hat Peterson es in einem kleinen Exkurs zum Verhältnis von dogmatischen und politischen Streitfragen zwar als Übertreibung abgelehnt, wenn man, wie der Historiker E. Schwartz, hinter den dogmatischen Streitigkeiten allemal nur politische Gründe meint suchen zu müssen⁴¹¹. Doch grundsätzlich hat er die Berücksichtigung politischer Implikationen durchaus begrüßt, und zwar aus zwei Gründen: Erstens sei eine die politischen Hintergründe wahrnehmende Dogmengeschichte "gegenüber den alten ideologischen Darstellungen" berechtigt⁴¹², und zweitens entspreche sie den unvermeidlichen Berührungen zwischen Theologie und Politik:

"Aber das ist richtig, daß der Kampf um die dogmatischen Fragen nun auch die politische Sphäre mit einbezieht. Nur wenn man eine abstrakte Vorstellung von dem, was christlicher Glaube und christliche Theologie ist, hat, kann man sich darüber verwundern oder gar darüber Entsetzen hegen. In Wirklichkeit ist ja die religiöse Welt so zentral, daß sie jedes Mal auch an die politische Sphäre anstößt. Vor allem hat der dogmatische Charakter des christlichen Glaubens notwendig - zu allen Zeiten - zugleich die politische Welt tangiert. Daß dogmatische und politische Fragen sich miteinander verwirren, das gilt nicht bloß für die dogmatischen Kämpfe des 4. und 5. Jahrhunderts, es gilt für die dogmatischen Streitigkeiten im Reformationszeitalter genau ebenso wie für die theologischen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert. Statt rationalistisch über diese Zusammenhänge zu wehklagen, wäre es besser, wenn man sich einmal grundsätzlich über diese unvermeidbaren Zusammenhänge Klarheit zu verschaffen suchte."⁴¹³

Diese "unvermeidbaren Zusammenhänge" hat Peterson auch im Monotheismus-Traktat weder geleugnet, noch verurteilt, sondern sogar betont⁴¹⁴ und der Prognose des Celsus recht gegeben, daß das Christentum "als 'Aufstand' in der metaphysischen wie in der po-

410 Vgl. Der Himmel des Garnisonspfarrers (Schindler), 228.

411 "Man muß den theologischen Fragen schon vollkommen verständnislos gegenüberstehen, wenn man nicht zu sehen vermag, daß hier um echte theologische Fragen gekämpft wird." § 10 Der Arianische Streit und das Konzil von Nicäa, Ms S. 252.

412 Vgl. ebd. Ms S. 252.

413 Ebd. S. 253.

414 Vgl. Monotheismus als politisches Problem, 102: "In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, der nur die Widerspiegelung der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, mußte der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden."

litischen Ordnung offenbar werden" mußte⁴¹⁵. Peterson hätte also kaum Schmitts Belehrung bedurft, daß sich "zahllose Kirchenväter und Kirchenlehrer, Märtyrer und Heilige aller Zeiten (...) aus ihrem christlichen Glauben heraus eifrig an den politischen Kämpfen ihrer Zeit beteiligt" haben und der "Orthodoxe" nicht als Gegengestalt zum Häretiker "der reine, der unpolitische Theologe" gewesen sei⁴¹⁶.

Peterson hat auch nach 1933 mit allem Nachdruck die liberale These abgelehnt, "daß die politische Sphäre in sich selbständig und damit auch allen theologischen Kategorien enthoben sei"⁴¹⁷. Diese Auffassung, "wonach Politik und Theologie nichts miteinander zu tun haben" und Kirche und Staat voneinander getrennt werden müßten, sei "nicht der Ausdruck einer allgemeingiltigen menschlichen Erkenntnis (...), sondern vielmehr selber nur das Zeugnis einer konkreten politischen Haltung und Situation, die zugleich eine bestimmte theologische Einstellung in sich schließt"⁴¹⁸. Dem in die private Sphäre abgeschobenen christlichen Glauben, bemerkt Peterson bis zu einem gewissen Grade durchaus in inhaltlicher Übereinstimmung mit Schmitt, habe sich der theologische Liberalismus angenommen und dabei "alle Teile der Dogmatik" verfälscht: "Die Behauptung, daß Politik und Theologie nichts miteinander zu tun haben, konnte vom Liberalismus also nur in der Weise durchgeführt werden, daß der christliche Glaube häretisch entstellt wurde."⁴¹⁹ Aus dieser Beobachtung folgt für Peterson nun weiter, daß alle diese Teile der christlichen Dogmatik, die der Liberalismus privatisierte und mißdeutete, ihn gestört und darum ursprünglich "irgend eine Beziehung zur politischen Sphäre haben müssen, so wenig sie

415 Vgl. ebd. Im Blick auf diese und ähnliche Aussagen zum potentiell revolutionären Charakter des Christentums muß man feststellen, daß Petersons Schlußthese keineswegs jede Diskussion über eine "christliche Revolution" abschneidet, wie Schmitt zu meinen scheint (vgl. Politische Theologie II, 63). Vgl. dazu auch in diesem Kapitel oben S. 753 ff. *Fox, Pagans and Christians*, a.a.O. 380, beruft sich mit Recht auf Petersons Monotheismus-Traktat, wenn er im Blick auf Paulus von der Revolution unter den Mächten des Himmels schreibt.

416 Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 73.

417 Ms Politik und Theologie, S.1. Vgl. auch die Rez. Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte (1938): Das Buch von H.Kämpf über die Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins gebe "zu Überlegungen über die Zusammenhänge des Politischen und Theologischen reichlich Anlaß" (158). Peterson hatte den Autor dieses Buches in Rom kennengelernt, wie aus einem Brief an Schmitt vom 25.5.1936 hervorgeht, in dem er diesen zugleich auf die Wichtigkeit dieser "interessanten Arbeit" von Kämpf hinwies. 418 Ebd. S. 2 f.

419 Vgl. ebd. S. 4 f. Als Entstellungen führt Peterson - in gewiß etwas ironisch-sarkastischer Weise - an: "Da wurde Gott nach Möglichkeit seines transzendenten Charakters entkleidet, damit er in die private religiöse Beziehung eingehen konnte, da wurde der Gottmensch ein liberaler Bourgeois, der zwar keine Wunder tat, aber dafür Humanität predigte, dessen Blut zwar kein Geheimnis war, der aber für seine Überzeugung gestorben war, der zwar nicht von den Toten auferstanden war, der aber in der Erinnerung der ihm Nahestehenden fortlebte, der zwar nicht das Ende der Welt und seine Wiederkunft verkündigt hatte, der uns aber die Schönheit der Lilien auf dem Feld sehen gelehrt hatte. Da wurde auch der Hl.Geist nicht mehr als die dritte Person der Trinität verehrt, sondern nur noch psychologisch auf die sogenannten religiösen Erlebnisse der eigenen Seele bezogen." *Schmitt* hatte schon in "Politische Romantik" (Berlin 1991⁵; 1919¹) festgestellt, daß "jede Äußerung im Geistigen, bewußt oder unbewußt, ein - rechtgläubiges oder häretisches - Dogma zur Prämisse hat" (ebd. 5). In seiner 1916 veröffentlichten Schrift über Theodor Däubler, die Peterson als Däubler-Leser und später als Freund Schmitts gewiß kannte, nannte *Schmitt* als häretische, ja anti-christliche Säkularisierungen der modernen Zeit u.a. folgendes: "Sie wollen den Himmel auf der Erde, den Himmel als Ergebnis von Handel und Industrie, der tatsächlich hier auf der Erde liegen soll, in Berlin, Paris oder New York, einen Himmel mit Badeeinrichtungen, Automobilen und Klubsesseln, dessen heiliges Buch der Fahrplan wäre. Sie wollen keinen Gott der Liebe und Gnade, sie hatten soviel Erstaunliches 'gemacht', warum sollten sie nicht auch den Turmbau eines irdischen Himmels 'machen'. Die wichtigsten und letzten Dinge waren ja schon säkularisiert. Das Recht war zur Macht geworden, Treue zur Berechenbarkeit, Wahrheit zur allgemein anerkannten Richtigkeit, Schönheit zum guten Geschmack, das Christentum zu einer pazifistischen Organisation. Eine allgemeine Vertauschung und Fälschung der Werte beherrschte die Seelen. An die Stelle der Unterscheidung von gut und böse trat eine sublim differenzierte Nützlichkeit und Schädlichkeit." (Theodor Däublers "Nordlicht", a.a.O. 60 f).

auch in sich selber politische Begriffe sind". "Die Lehre von der Trinität, vom Gottmenschen, vom Hl.Geist, von der Kirche, vom Dogma, vom Heilswerk usw., alle diese Lehren müssen über den bloß individuellen und subjektiven Bereich des Menschen hinausgehen und in eine Öffentlichkeitssphäre reichen, die sich mit der Öffentlichkeitssphäre des politischen Lebens berührt, so daß sie dem Privatisierungsstreben des politischen Liberalismus im Wege steht - so sehr im Wege steht, daß eben eine Umdeutung aller dieser theologischen Begriffe versucht werden mußte"⁴²⁰.

Es ist ganz undenkbar, daß Peterson eben noch mit der konzentrierten Kraft seiner jahrzehntelangen Abneigung gegen den Liberalismus hätte schreiben können, der Satz, "daß Politik und Theologie nichts miteinander zu tun haben", sei "als eine Häresie (...) zu beurteilen"⁴²¹, und gleich darauf im Monotheismus-Traktat just diese "absolute Trennung" von Politik und Theologie proklamiert haben könnte, wie Schmitt meinte. Es stimmt schon etwas nachdenklich, daß Schmitt bei seinen Peterson-Erkundungen die beiden dem Monotheismus-Traktat zeitlich unmittelbar benachbarten Publikationen - das "Buch von den Engeln" und den "Zeugen der Wahrheit" - fast ganz außer acht läßt⁴²². Diese Schriften widerlegen nämlich seine Peterson-Deutung in so gut wie jedem Punkt. Zunächst sieht man in ihnen, daß Peterson keineswegs seine Studien der strukturellen Entsprechungen von (Staats-)Recht und Theologie aufgeben oder die vielfältigen Referenzen, Analogien und symbolischen Entsprechungen zwischen politischer und theologischer Sphäre zur verbotenen Akte "politische Theologie" gelegt hat⁴²³. Peterson hat auch nicht im mindesten eine theologische Deutung der aktuellen politischen Ereignisse abgelehnt bzw. sie allenfalls dem theologisch unbedarften und darum auch unbedeutenden Laien überlassen (Schmitts diesbezügliche Vermutungen⁴²⁴ haben überhaupt keinen Anhalt im Text, vielmehr projiziert Schmitt sich hier selbst in den Text hinein). Ganz im Gegenteil hob Peterson hervor, daß die Apokalypse des Johannes, die selbst schon Reaktion auf eine politische Situation war⁴²⁵, immer dann zur Hand genommen worden sei, wenn es galt, bedrohliche geschichtliche und politische Ereignisse zu deuten. Peterson betonte sogar, diese Stunden einer aktualisierenden Schriftlektüre seien "von Gott gewollte Stunden" gewesen⁴²⁶. Er hat die theologische Deutung der Geschichte und der aktuellen Situation nicht nur geduldet, sondern sogar ausdrücklich gefordert. Er wiederholte in den 20er und 30er Jahren doch immer wieder, daß letztlich *nur* von der Theologie her

420 Ebd. S. 6. Der Privatisierung und damit Entpolitisierung bzw. Säkularisierung der theologischen Begriffe korrespondiert in Peterson Augen auf der anderen Seite eine theologische Aufladung der politischen Ideen, vgl. oben S. 807.

421 Ebd. S. 5.

422 Schmitt kannte diese Schriften natürlich, z.T. schon in der Vorform der Zeitschriftenaufsätze, insgesamt in Form der "Theologischen Traktate". In "Politische Theologie II" (96) wird nur einmal in einer Nebenfrage auf den Aufsatz "Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung" (1935) verwiesen, dessen Aussagen eigentlich schon hätten ausreichen müssen, um Schmitt von seiner Leit-These über Petersons angebliche Trennung von Politik und Theologie abzubringen.

423 Vgl. dazu im einzelnen oben Exkurs 23 sowie 413, 620 ff.

424 Vgl. Politische Theologie II, 76: "Wenn ein frommer Christ als theologischer Laie in Ereignissen von zeitgenössisch-politischer Aktualität den Finger Gottes erblickt und das Walten der Vorsehung erkennt, dann ist das nach Peterson keine politische Theologie, weil es theologisch-dogmatisch unbeachtlich ist." Vgl. auch 77: "Von Petersons Gedankengängen her könnte man es für möglich halten, daß auch er eine gewisse Laien-Freiheit für politische Theologie zuläßt, weil es nicht so genau darauf ankommt, was Nicht-Theologen sich alles vorstellen."

425 Vgl. die Einleitung zur Auslegung der Johannes-Apokalypse, Ms S. 1: "Die Offenbarung des hl.Johannes ist eine Auseinandersetzung mit einer bestimmten Form der politischen Herrschaft."

426 Vgl. Zeuge der Wahrheit, 186 f. Ursprünglich in eben dem auch von Schmitt kurz genannten Aufsatz über den "Geist der apostolischen Kirche" (vgl. oben Anm. 422).

geschichtliche Entwicklungen und politische Geschehnisse verstanden werden könnten⁴²⁷, und ist selbst immer nach dieser Devisen verfahren.

Schmitt hat ferner behauptet, Peterson, der angeblich in die krisenfeste, unpolitische, reine Theologie Geflüchtet, sei "auch nicht etwa apokalyptisch geworden" und habe Hitler nicht als "Werkzeug des Antichristen" bezeichnet⁴²⁸. Diese Behauptung ist irreführend. Wenn sich Peterson im Monotheismus-Traktat mit der Antichristthematik - wie Schmitt beobachten zu können meint - "vorsichtig zurückhielt"⁴²⁹, dann lag das daran, daß die geschichtliche Thematik dieses Traktats, die ja auf die konstantinische Ära hinausläuft, für solche apokalyptischen Deutungen nicht so gut geeignet war. Peterson konnte - ebenso wenig wie Eusebius⁴³⁰ - den christlichen Kaiser Konstantin für den Antichristen halten. Diese in seinen Augen insgesamt positive Gestalt der christlichen Heilsgeschichte war nicht für ein apokalyptisches Fanal gegen Hitler zu gebrauchen. Darum, so scheint mir, konzentrierte sich Peterson zur selben Zeit auf die negative Deutungstradition der Augustus-Gestalt, also die *Principes-/Imperator*-Thematik bzw. den Kaiserkult als Angriffspunkte der Johannes-Apokalypse. In jenem ebenfalls aus dem Jahr 1935 stammenden Teil des "Zeugen der Wahrheit" taucht der Antichrist in aller denkbaren Deutlichkeit auf, und Peterson betont dabei auch gleich noch, daß der Antichrist eine Größe sei, "die der politischen Welt angehört"⁴³¹. Eine antichristliche Bewegung habe nicht in der intellektuellen Sphäre ihren Ursprung, sondern in der politischen, und greife vom politischen Bereich in den theologischen über. Das "Denken der falschen Propheten" baue "auf der Voraussetzung einer von dem Antichristen geschaffenen pervertierten politischen Ordnung auf"⁴³²: "Alles, was an wirklichen Häresien - wir sprechen hier nicht von bloßen Schulstreitigkeiten - im Verlaufe der Kirchengeschichte laut geworden ist oder laut wird, steht und stand immer mit einer politischen Ordnung antichristlichen Gepräges in einem inneren Zusammenhang."⁴³³

Exkurs 24: Der Antichrist und die Technik

Der apokalyptische Einschlag seines Denkens immunisierte Peterson grundsätzlich gegen die Verführungen politischer Ideologien⁴³⁴. Seine Verhältnisbestimmungen von Politik und Theologie, von Staat und Kirche lassen zwar der Möglichkeit Raum, daß es Epochen eines relativ friedlichen *modus vivendi* zwischen beiden Größen gegeben hat und weiter geben kann⁴³⁵. Doch letzt-

427 Vgl. z.B. Kirche aus Juden und Heiden (1933), 291 Anm. 28, Buch von den Engeln (1935), 389 Anm. 26, Zeuge der Wahrheit, 194, vgl. dazu auch oben Kap. IX.2. und 3.

428 Politische Theologie II, a.a.O. 86.

429 Vgl. ebd. 86. Zuvor (46) moniert Schmitt, daß das Hippolyt-Zitat vom Antichristen im Monotheismus-Traktat weit weniger hervortrete als im entsprechenden Vorgängeraufsatz. - Immerhin ist das Thema in diesem Traktat keineswegs eliminiert: "Aus Hippolyt spricht das Mißtrauen gegen ein Imperium, das eine Ökumenizität in Anspruch nimmt, die nur der Kirche zukommt. Es ist dasselbe Mißtrauen, daß zu anderen Zeiten gegenüber einem Weltkaiser besteht, der alle Reiche dieser Welt vereint und der doch nur der Antichrist sein kann." (Monotheismus als politisches Problem, 95 f).

430 So Schmitt in seiner Eusebius-Apologie, Politische Theologie II, 81.

431 Zeuge der Wahrheit, 193 (Hervorhebung von mir).

432 Ebd.

433 Ebd. 194.

434 Vgl. die Feststellung von W. Pöhlmann, Apokalyptische Geschichtsdeutung und geistiger Widerstand, in: Kerygma und Dogma 34 (1988), 60-75; 75: "Im Verlauf der jüdischen und christlichen Geschichte hat es sich je und je gezeigt, daß es der apokalyptische Rahmen der biblischen Eschatologie ist, der die widerständige Kraft entwickelt, sich 'diesem Äon' und seinen Mächten nicht anzugleichen."

435 Vgl. Christus als Imperator, 157.

lich rechnete er, wie auch Heinrich Schlier, damit, daß wir in der eschatologischen Zeit, die mit dem ersten Erscheinen Jesu Christi angebrochen ist, nicht mehr in der relativ harmlosen Welt der Heiden leben⁴³⁶. Vielmehr werden die Mächte dieser Welt immer wieder - und je länger je mehr - angesichts der ihnen vom Menschensohn gesetzten Schranken und Fristen mit apokalyptischer Wut Widerstand leisten und dem Gegenbild des Gottes Jesu Christi, dem "säkularisierten Gott", dem "politischen" Gott huldigen: "Dieser Gott ist die Antwort der Geschichte auf die Erscheinung ihres Endes und ihrer drohenden Entwurzelung durch die Zeit Gottes in ihr", schrieb Schlier ganz im Geiste Petersons⁴³⁷. Peterson ist von seiner Devise "Eine Theologie, die nichts mehr vom Antichristen zu sagen weiß, wird auch nichts mehr von Christus zu sagen wissen"⁴³⁸ zeitlebens nicht abgewichen. Als er in den letzten Lebensjahren "auf der Suche nach dem Antichristen" war, wollte er darin sogar "die echteste Form einer christlichen Geschichtstheologie" sehen⁴³⁹. Doch nun erschien ihm das Antichristentum einer politischen Gestalt wie Hitler als "eine stümperhafte Sache", verglichen mit der alles durchdringenden Macht der modernen Technik⁴⁴⁰. Die Entwicklung der modernen Technik sei "a- bzw. antichristlich", und darum sei das Christentum nicht nur "anti-imperialistisch", sondern auch "anti-technisch"⁴⁴¹. Der alternde Peterson verfolgte sehr aufmerksam die neuesten technischen Entwicklungen - bis hin zu chemisch hergestellten Farben, den "Sputniks" und den ersten "Computations-Maschinen". Sie erschienen ihm als vom Antichristen ins Werk gesetzte "technische Nachäffung der Wunder Gottes", die den Menschen von seinem natürlichen Wesen abstrahieren und darin die übernatürliche Transzendenz des Christentums verfälschend nachahmen: "Die ganze Aufhebung der Natur durch die Technik, statt durch die Übernatur, wie sie einst in der christlichen Eschatologie verkündet wurde, hat für den Theologen etwas Beunruhigendes."⁴⁴² Er könne darüber nur so urteilen, wie einst Petrus über die Wunder des Simon Magus⁴⁴³. Diese Beurteilung der Errungenschaften der Technik entspricht z.T. bis in den Wortlaut jenen Deutungen, die diesbezüglich Carl Schmitt von jungen Jahren bis in das Alter vorgetragen hat⁴⁴⁴. Peterson entsprach so auch zeitlebens der

436 Vgl. dazu Schlier, *Das Ende der Zeit*, a.a.O. 82.

437 Ebd. Schlier bezieht sich dabei ebenfalls auf die gegen den Kaiserkult gerichtete politische Symbolik der Johannes-Apokalypse.

438 Vorlesung Neutestamentliche Bedeutungslehre, § 1 Die Lehre des Apostels Paulus, WS 1924/25, Abschnitt über die Geisterwelt bzw. den Antichristen.

439 Peterson an Dempf, 18.12.1957.

440 Vgl. ebd. Vgl. auch Tagebucheintragung, 29.11.1957.

441 So im Manuskript "Nonne est hic filius fabri". Der Titel ist Mt 13,55 entnommen ("Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns?"). Da Jesus nicht der leibliche "filius fabri" gewesen ist, meint Peterson, gehöre der "Menschensohn" also nicht in die Linie des "homo faber", der "mit der Atombombe die Welt beherrschen" will, sondern werde zum Gericht des homo faber erscheinen.

442 Tagebucheintragung vom 26.11.1957, aus einem Brief an Rosenbaum.

443 Vgl. ebd. Zu Simon Magus als dem Prototyp des "Antichristen" vgl. auch oben S. 333.

444 Vgl. besonders deutlich 1916 in den Essays zu Däubern "Nordlicht" (a.a.O. 61 f): "Ein Bild, das in anderen Zeiten aus der unbeschreiblichen Angst vor der Macht des Bösen geboren ist, taucht auf wie eine Prophezeiung, die sich nunmehr erfüllt: der Antichrist. Was ist das Grausige an ihm? Warum ist er mehr zu fürchten als ein mächtiger Tyrann (...)? Weil er Christus nachzuahmen weiß und sich ihm so ähnlich macht, daß er allen die Seele ablistet. (...) Seine geheimnisvolle Macht liegt in der Nachahmung Gottes. (...) der unheimliche Zauberer schafft die Welt um, verändert das Antlitz der Erde und macht sich die Natur untertan. (...) Die Menschen, die sich von ihm täuschen lassen, sehen nur den fabelhaften Effekt". Es wurde schon darauf hingewiesen, daß bei diesen Wertungen - bei Schmitt wie bei Peterson - der seinerzeit aufsehenerregende Roman von Robert Hugh Benson, *Lord of the World* bzw. *Herr der Welt* (vgl. dazu oben S. 598 Anm. 61), eine Rolle gespielt haben wird: Der Antichrist taucht hier auf als pseudo-charismatischer Politiker, der die Welt in einem säkularen Humanitätsglauben (mit verdeckten antihumanitären Zügen) eint und sich dabei auch der modernen Technik bedient, die als Pseudo-Sakrament und Quasi-Wunder fungiert; so wird z.B. in diesem Roman den Verwundeten und Sterbenden mit einem technischen Gerät die "Euthanasie gespendet", vgl. *Herr der Welt*, a.a.O. 21; und statt auf den Wolken des Himmels erscheint der Antichrist der faszinierten Menge in einem weißen Flugschiff, vgl. ebd. 85 ff. - Als Beispiel für die bis ins Detail gehende Übereinstimmung zwischen Schmitt und Peterson in der Einstellung zur modernen Technik vgl. folgende Tagebucheintragen. Schmitt (Glossarium, 172, 29.6.48): "Hüte Dich vor jedem Lautsprecher; hüte Dich vor jedem Mikrophon, das Deine Stimme in die falsche Öffentlichkeit trägt. Jeder Lautverstärker ist ein Sinnverfälscher. Die Weltöffentlichkeit, das ist Betrug der Welt. Was in der Welt ist, ist des Teufels." Peterson in einer Reflexion über die "bath quol", die Stimme Gottes bei der Taufe Jesu (Tagebucheintragung, 9.12.1957): "Nachdem man aber in Bahnhöfen, Kino und Kirchen den Laut der menschlichen Stimme durch Lautsprecher verfälscht hat, ist es nicht verwunderlich, daß man in Kiel die

Charakterisierung des "Katholiken", die Schmitt 1923 in seiner Schrift über den "Römischen Katholizismus" geliefert hatte, wenn er dort bemerkte, daß in den Katholiken gegenüber dem uneschatologischen ökonomisch-technischen Denken, dem das politische Repräsentationssystem schon weitgehend zum Opfer gefallen sei, "das Bild des Antichristen noch lebendig" sei und daß "gerade der moderne ökonomisch-technische Apparat einem weitverbreiteten katholischen Empfinden solches Grauen und Entsetzen bereitet"⁴⁴⁵. Angesichts dieser Geistesverwandtschaft ist es verständlich, daß Schmitt und Peterson jahrelang miteinander befreundet sein konnten. Die Differenz brach an einem anderen Punkt auf, nämlich ihren unterschiedlichen Ansichten über die Rolle von Staat bzw. Politik und Kirche bzw. Theologie im Kampf gegen den Antichristen.

Schmitts Gefechte in "Politische Theologie II" gegen Petersons angebliche Absicht, Politik und Theologie völlig voneinander zu trennen, sind also nur Schattenboxen⁴⁴⁶. Sie hinterlassen immerhin den Eindruck, Peterson sei ein von den politisch-theologischen Krisen seiner Zeit verunsicherter Theologe gewesen, der sich durch die Flucht in eine reine unpolitische Theologie zu retten suchte, dabei eigene vielversprechende Forschungsansätze abbrach⁴⁴⁷ und überhaupt ziemlich unklare und widersprüchliche Vorstellungen über das Verhältnis von Politik und Theologie vertrat.

Schmitt vermochte dann allerdings seine Deutung, wonach es Peterson um eine absolute Trennung von Politik und Theologie gegangen sei, nicht bis zum Ende seiner Streitschrift "Politische Theologie II" durchzuhalten - aus Petersons These, *theologisch* sei der Monotheismus als *politisches* Problem erledigt, ging nun doch zu deutlich hervor, daß es Peterson keineswegs um eine bloße Disjunktion dieser beiden Bereiche gegangen sein konnte. Schmitt kommt darum zum Schluß, dieser Satz könne "Ansprüche auf Entscheidungsbefugnisse des Theologen auch im politischen Bereich und einen Anspruch auf Autorität gegenüber der politischen Macht" implizieren⁴⁴⁸. Hier ist nun tatsächlich erst der eigentliche Konfliktpunkt zwischen Schmitt und Peterson erreicht⁴⁴⁹. Peterson hatte von Beginn seiner Vorlesungstätigkeit an in großer Kontinuität den Standpunkt vertreten, daß nur von jener letzten Erkenntnis her, die im Offenbarwerden Jesu Christ eröffnet worden ist und die alle politische und historische Erkenntnis transzendiert, politische

Sprache der Menschen künstlich hergestellt hat. Die Lautsprecher und die künstlich hergestellte Sprache ist ein Ersatz für die *bath quol*. Der Lautsprecher in der Messe macht die Gläubigen ebenso unruhig wie die Reisenden auf den Bahnhöfen. Die Schaffung der Unruhe in der Welt ist auch ein Werk des Antichristen. Diese Unruhe hat nichts mit der Unruhe Augustins zu tun."

⁴⁴⁵ Römischer Katholizismus und politische Form, a.a.O. 26.

⁴⁴⁶ Man sollte diese Deutung darum möglichst nicht weiter verfolgen (auch P.Kosłowski schreibt, bei Peterson würden "Theologie und Politik völlig getrennt" vgl. Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?, a.a.O. 28). Erst recht nicht kann man Peterson unter jene Theologen einreihen, die aufgrund einer Unvereinbarkeitserklärung von "Glaube und Politik, Theologie und Weltverantwortung" dafür mitverantwortlich waren, "daß die deutschen Kirchen 1933 unvorbereitet und wehrlos der nationalsozialistischen Kirchenpolitik gegenüberstanden", ja als Staatsbürger die Politik Hitlers sogar unterstützten - so die Peterson-Sicht von G.Ruhbach, vgl. Die politische Theologie Eusebs von Caesarea (1974), in: ders. (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976 (= Wege der Forschung, 306), 236-258; 237.

⁴⁴⁷ Die Ansicht, Petersons theologische Kraft habe in den 30er Jahren nachgelassen, vertritt auch der Schmitt-Schüler Krauss, vgl. Erinnerungen an Carl Schmitt Teil I, in: Criticón 16 (1986), 127-130; 129: "Der andere Theologe war Erik Peterson, damals noch Protestant, später zum Katholizismus konvertiert, worauf sich sonderbarerweise seine Arbeiten verschlechterten und er, noch merkwürdiger, sogar seinen Freund Carl Schmitt angriff, speziell dessen 'Politische Theologie', die er für 'erledigt' erklärte".

⁴⁴⁸ Politische Theologie II, a.a.O. 105. Wobei allerdings anzumerken ist, daß nach Peterson nicht der Theologe "entscheidet", sondern das kirchliche Lehramt. Die Theologen sind in dieser Hinsicht nur die Vor- und Nachbereiter des Urteilspruchs.

⁴⁴⁹ In diese Richtung interpretiert auch Scholz, Bemerkungen zur Funktion (in: Schindler, Monotheismus), a.a.O. den Konflikt um die Thesen des Monotheismus-Traktats.

Ordnungen und Entwicklungen zu erfassen seien. Die theologische Perspektive kann zwar Sachkompetenz in den einzelnen Wissenschaftsbereichen nicht ersetzen, aber sie ist doch letzter Bezugspunkt in der Deutung⁴⁵⁰. Es ist in den bisherigen Darstellungen auch offenkundig geworden, daß Peterson als Konsequenz der "Revolution im Himmel", die das Evangelium öffentlich verkündet, die Umgestaltung der Staaten in *christliche* Staaten betrachtete⁴⁵¹. Der Christ habe den Staat danach zu beurteilen, ob er "mit den Voraussetzungen christlicher Theologie" zu vereinbaren ist⁴⁵², d.h. dem "geschichtlichen und politischen Weltbild der Christen" Rechnung trägt oder zumindest nicht widerspricht⁴⁵³. Ein christlicher Staat oder wenigstens ein für die Christen akzeptabler Staat ist daran zu erkennen, daß er - etwa in seiner Einstellung zur Nationalitätenfrage - für die eschatologische Wirklichkeit des christlichen Glaubens transparent ist, statt sie zu verdunkeln oder ihr gar bewußt entgegenzuwirken⁴⁵⁴.

Nach Petersons Ansicht sind mit dem christlichen Glauben also durchaus "Staatsideale"⁴⁵⁵ und "politische Ideen" verbunden, an denen sich entscheidet, ob sich die Christen am Aufbau eines Gemeinwesens beteiligen können, sich verweigern oder gar im "Krieg der Märtyrer" ein politisches System zu Fall bringen müssen. Unter den Voraussetzungen der modernen Demokratie hat der Katholik nach Petersons Ansicht dieser Aufgabe der Christianisierung des Staates "mit Hilfe einer katholischen Partei" nachzukommen; auch "von den Voraussetzungen eines mehr autoritären Regimes" müsse der

450 Auf Petersons Forderung nach einer theologischen Grundlage der Historiographie wurde schon wiederholt verwiesen, vgl. Kap. VI.3., Kap. IX sowie oben S. 765. Vgl. weiter auch Petersons Forderungen an eine christliche Literaturwissenschaft; 1927 schreibt er in einer in der Theologischen Literaturzeitung veröffentlichten Rezension des Literaturwiss. Jahrbuches der Görres-Gesellschaft von 1926 (vgl. Bibl.Nr.41): "Aufgabe künftiger Forschung scheint es mir zu sein, über rein ästhetische, psychologische, geographische usw. Gesichtspunkte hinaus die Literaturgeschichte aus dem Verschwommenen der sogen. geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise zum Zentrum der theologischen Fragen hinzuführen." (ebd. Sp.112). Vgl. auch das Diktum "Katholische Germanistik und Literaturwissenschaft hat von der Theologie aus die Probleme der Sprache und der Dichtung zu behandeln." Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche (1933/34), 160.

451 Vgl. z.B. oben S. 753 ff, 804 f. F.Scholz hat gegen Maier, Moltmann u.a. gemeint, daß man sich im Kampf gegen den Integralismus nicht auf Peterson berufen könne (vgl. Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These, a.a.O. 186 Anm. 69). Es ist daran richtig, daß Peterson sich dagegen wandte, weltliche und religiöse Sphäre in einer Weise zu scheiden, daß man nur um *den* Preis die Autonomie des Religiösen anerkenne, "als der Fromme auch die Autonomie des Weltlichen anerkennt" (Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4,5 ff; Ms S. 78). Wenn man, wie Peterson, davon ausgeht, daß die Offenbarung nicht nur in einer abstrakten Zusage von Erlösung besteht, sondern auch das Wesen von Mensch und Welt offenlegt, ist die Folgerung konsequent, daß die Christen in der Interpretation dieser Welt in den einzelnen Wissenschaften wie auch im Handeln diese aus der Offenbarung gewonnenen und im Laufe der Theologiegeschichte formulierten Erkenntnisse zum letzten Maßstab nehmen müssen. Insofern vertritt Peterson gewiß einen "integralistischen" Standpunkt; allerdings kann man ihn nicht dem historischen Integralismus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zurechnen, weil er m.W. nirgends z.B. dafür eintrat, daß alle Laienaktivitäten direkter *amtlicher* Führung unterstellt sein müßten, vgl. zum Integralismus E.Hegel, Art. Integralismus, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd.3 (1987⁷), Sp. 109-111. Vgl. weiter zum Integralismusproblem im Zusammenhang der Modernismus-Krise wie besonders auch der Gegenwart H.U.v.Balthasar, Integralismus heute, in: W.Beinert (Hg.), "Katholischer" Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 166-175.

452 Vgl. Ms Der liberale Nationalstaat, S. 15.

453 Vgl. Christus als Imperator, 164 Anm. 16: "In der Eidesfrage wurde für die alten Christen akut, ob es möglich war, ein geschichtliches und politisches Weltbild anzuerkennen, das nicht das christliche war." Peterson beantwortet die Frage negativ.

454 Vgl. dazu oben S. 366, 773, 804 f.

455 Vgl. Ms Der liberale Nationalstaat, S. 14: "Der 'humanitäre' Nationalstaat des Europäischen Liberalismus im 19.Jahrhundert ist zweifellos die der christlichen Theologie entgegengesetzteste Verwirklichung eines Staats-Ideals."

Versuch einer christlichen Einflußnahme unternommen werden⁴⁵⁶. Peterson war - zumindest in den 20er und 30er Jahren - davon überzeugt, daß sich die "politischen Ideen" der Christen immer wieder durchsetzen würden, weil sie "die Wirklichkeit des übernatürlichen wie des natürlichen Lebens für sich" hätten⁴⁵⁷.

Man kann sich kaum vorstellen, daß Carl Schmitt diese doch sehr prononcierte Ansicht Petersons, die politische Sphäre sei theologischen Kategorien untergeordnet⁴⁵⁸, verborgen geblieben sein sollte. Spätestens 1938 muß ihm das klar geworden sein, als ihm Peterson nach der Lektüre des *Leviathan* schrieb, "die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat"⁴⁵⁹. Petersons Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat impliziert, daß sich mit den Christen - auch wenn sie unter Umständen durchaus am Aufbau und Erhalt eines Staates mitwirken können - keine absolut krisenfeste, kompakte politische Einheit mehr herstellen läßt, die nach Schmitt an der Fähigkeit zur Freund-Feind-Unterscheidung erkennbar ist⁴⁶⁰. In bestimmten Konfliktsituationen könnten sich die Christen darauf besinnen, daß sie durch die Taufe letztverbindlich nur der "politischen" Einheit des Reiches Gottes zugehören, deren Bürger von Gott quer durch alle nationalen, ethnischen und sozialen Einheiten berufen worden sind, und dann die Freund-Feind-Linie ganz anders ziehen als es im Interesse des Staates liegt⁴⁶¹.

456 Vgl. Ms Politik und Theologie, S. 19 (im Falle des liberalen Nationalstaates seien solche Versuche freilich aussichtslos). Diese politische Einstellung scheint sich auch nicht mehr sehr verändert zu haben, wie aus einem Brief des alten Peterson an Thomas Michels (20.1.1958) hervorgeht. Die Bemerkungen stehen insgesamt in wissenschaftspolitischem Kontext (Pläne für die katholische Universität in Salzburg; mögliche Aufbewahrungsorte für Petersons wissenschaftlichen Nachlaß): "Hat das kleine Österreich von heute noch eine Aufgabe, die Österreich von dem Adenauer'schen West-Deutschland unterscheidet? (...) Ich würde so gerne wissen, wie die Situation in Österreich ist. Ich bin so skeptisch gegenüber dem heutigen Westdeutschland. Ist von da auch nur etwas zu erwarten? Mit der CDU, die ganz von Protestanten unterwandert ist, kann man doch nichts anfangen. Ist das in Österreich besser? Die Kooperation mit den Sozialisten kann eine alte österreichische Komponente sein. (...) Woran ich interessiert bin, das ist doch die katholische Tradition. Ich habe den Eindruck, daß diese im höchsten Maße in West-Europa gefährdet ist. (...) Die Lage ist ernst. Wenn Deutschland jetzt aufrüstet, werden immer weniger Mittel für geistige Dinge vorhanden sein. Die Vorbereitung des dritten Weltkrieges wird alle Mittel verschlingen, resp. die Mittel werden nur die Nuklear-Physik begünstigen. Aber haben wir denn nichts Anderes den Amerikanern anzubieten resp. den Russen entgegenzustellen?"

457 Vgl. den Schluß des Manuskriptes über den "liberalen Nationalstaat", S. 14 f: "Die Katholiken haben im 19. Jahrhundert nicht den Nationalstaat geschaffen. Sie sind dafür als nicht 'national' geächtet worden. In diesem Urteil derer, die den modernen Nationalstaat geschaffen haben, kommt ein ganz richtiges Gefühl zum Ausdruck, daß nämlich der Nationalstaat des 19. Jahrhunderts mit den Voraussetzungen christlicher Theologie unvereinbar ist. Wenn somit die Katholiken auch von der schöpferischen Gestaltung des politisch-gesellschaftlichen Lebens in Europa im 19. Jahrhundert ausgeschaltet worden sind, so wissen sie doch, daß ihre politischen Ideen im Gegensatz zu denen, die den Nationalstaat des 19. Jahrhunderts geschaffen haben, die richtigen sind und sich noch einmal als solche bewähren werden, denn sie haben die Wirklichkeit des übernatürlichen wie des natürlichen Lebens für sich." Aus verstreuten Bemerkungen Peterson kann man schließen, daß er es als politische Aufgabe der Katholiken betrachtete, als katholische Partei den Staat zu "christianisieren", sofern dieser nicht von seinen ideologischen Grundlagen her eine solche Christianisierung grundsätzlich ausschließt.

458 Vgl. Ms Politik und Theologie, S. 1, wo Peterson es als die (häretische) Ansicht des Liberalismus bezeichnet, daß "die politische Sphäre in sich selbständig und damit auch allen theologischen Kategorien entzogen sei".

459 An Schmitt, 13.7.1938, vgl. dazu auch oben S. 735.

460 Vgl. dazu z.B. *Adam*, Rekonstruktion des Politischen, a.a.O. 66: "Als Freund-Feind-Unterscheidung ist das Politische *die* Entscheidung, die im Begriff der Souveränität monopolisiert worden ist. Wird dieses Monopol bedroht, sei es von außen (...) oder von innen, dann ist die politische Einheit bedroht, die nur in und durch die Möglichkeit dieses Entscheidungsmonopols existiert."

461 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 9,10 f., Ms S. 266: "Das ganze Problem: Staat und Kirche gibt es im eigentlichen Sinne erst, seitdem nicht mehr fleischliche Abkunft von Abraham oder Isaak die Zugehörigkeit zum Volke Gottes konstituiert, sondern die Verheißung Gottes und seine Auswahl. Alle Kämpfe

h) Silete Theologi in munere alieno!?

Carl Schmitt reagierte bekanntermaßen äußerst empfindlich auf Einmischungen von Theologen auf sein Gebiet. Gurian hatte bei ihm schon 1926 eine "Angst vor Theologen als äusserer Autorität" beobachtet⁴⁶². Aus Schmitts "Glossarium" geht in aller Deutlichkeit hervor, daß er sich als "Theologe der Jurisprudenz" verstand und sich so in einer höchst mißlichen "Lage zwischen den Theologen und den Juristen weltlichen Rechts" sah⁴⁶³. Er habe immer "nur zu Juristen und für Juristen" geschrieben, aber diese hätten ihn in ihrem technizistischen Positivismus nicht verstanden. Statt dessen hätten die "Nichtjuristen" bei all seinen Worten und Formulierungen "mitgehört" und ihn "als einen Wüstenfuchs" zerrissen⁴⁶⁴. Doch die kirchlichen bzw. theologischen Vertreter der "delikat-vorsichtigsten potestas indirecta"⁴⁶⁵, die sich nicht (wie Schmitt 1933) am offenen und risikoreichen Wagnis der "potestas directa" beteiligen, hätten es leicht, "radikale Gesinnungsethik zu treiben"⁴⁶⁶. Die "Kleriker" behielten sich den "Wein", d.h. "die Unterscheidung der Geister", selber vor⁴⁶⁷, was Schmitt vor allem deshalb gestört haben dürfte, weil ihm damit als "Theologen der Jurisprudenz" verwehrt wird, in eigener Regie Freund und Feind zu unterscheiden. Dem vermeintlichen Gebot der Kirche "*Laicus taceat in ecclesia nisi clamet acclamationes praescriptas*" schleudert Schmitt seine Antwort entgegen: "*Silete theologi extra ecclesiam!*"⁴⁶⁸

Schmitt hatte zwar die "politische Form" der katholischen Kirche hoch gelobt, aber Entscheidungsbefugnisse im politischen Bereich wollte er ihr nicht zugestehen, sondern rechnete sie zusammen mit Gewerkschaften und anderen gesellschaftlichen Organisationen zu den "indirekten Gewalten", gegen deren Einfluß sich der Staat abschotten müßte. Er selbst erstrebte nach eigenem Bekunden die "eigentlich katholische Verschärfung"⁴⁶⁹, aber mit welcher Methode sie zu erreichen und in welcher Weise sie politisch umgesetzt werden sollte, darin wollte er sich nicht von den Vorgaben der Kirche binden und sich von keinem Theologen hineinreden lassen. Die Heftigkeit des späten Feldzugs gegen Peterson erklärt sich psychologisch zu einem guten Teil aus dem Unbehagen, das er offenbar als Laie den Theologen gegenüber empfand. Dieses Gefühl hat sich im Laufe der Zeit, wie mir scheint, zum ausgeprägten Ressentiment verstärkt, besonders nachdem er, der Laie, eingestehen mußte, sich 1933 tatsächlich geirrt zu haben, während in der Öffentlichkeit der Nachkriegszeit der Scharfblick Petersons, des Theologen, allgemein gelobt wurde. Dem im Monotheismus-Traktat erfolgten Übergriff des Theologen auf sein ureigenes Gebiet, das Gebiet der "politischen Theologie", mußte ein Ende bereitet werden. Dementsprechend ließ Schmitt seine Streitschrift gegen den Theologen Peterson in

zwischen Staat und Kirche haben die Durchbrechung der natürlichen Ordnung durch die Auswahl und Verheißung Gottes zur Voraussetzung." Man erinnere sich auch an die Bemerkung Petersons vom 13.8. 1938 zu Schmitts "Leviathan", die "typisch judenchristliche 'Aufspaltung der politischen Einheit'" (Leviathan, a.a.O. 21) scheine ihm "auf ein Wort Jesu zurückzugehen".

462 Vgl. Brief an Peterson, 20.(o.29).9.1926.

463 Vgl. Glossarium, a.a.O. 23 (3.10.48).

464 Vgl. ebd. 17 (23.9.47).

465 Vgl. ebd. 23 (3.10.47).

466 Vgl. ebd. 106 (27.2.48).

467 Vgl. ebd. 312 (10.11.50).

468 Vgl. ebd. 281 (26.11.1949).

469 Vgl. ebd. 165 (16.6.48).

die "große Thomas-Hobbes-Frage" des "Quis iudicabit?" münden, und dies nicht, ohne im Blick auf die Zeit der Bürgerkriege darauf hinzuweisen, daß im "Zwischenzustand der 'unsauberen Mischung'" von Politik und Theologie sich die Konfliktpartner mit dem Ruf "Silete in munere alieno!" gegenseitig in die Schranken wiesen⁴⁷⁰.

So unberechtigt es von Schmitt war, Peterson mit seiner angeblichen Forderung der absoluten Trennung von Politik und Theologie in den Zusammenhang mit dem Liberalismus zu bringen⁴⁷¹, so sehr ist man versucht zu fragen, ob nicht umgekehrt Schmitt trotz seines erklärten Antiliberalismus in der Verhältnisbestimmung von Politik und Theologie, von Staat und Kirche unbewußt liberale Positionen fortschrieb. Günther Maschke hat im Blick auf Schmitts in den 30er Jahren vertretenes Ideal des "totalen Staates" gerade diese Auffassung kundgetan: "Schmitt, dieser große Kritiker des Liberalismus, konnte sich mit seinem Konzept nicht vom Liberalismus lösen, vom Liberalismus, der eine Autonomie der Wertbilder, der Kunst, der Moral, der Religion, der Philosophie etc. behauptete und dem hier die Autonomie des Politischen entsprach."⁴⁷² Einem Theologen wie Peterson, der diese Autonomie des Politischen ablehnte, rief Schmitt das alte "Silete theologi!" zu, offensichtlich mit dem Ziel, als "Theologe der Jurisprudenz" unbehelligt vom Einspruch einer theologischen Autorität auf dem Feld seiner arkanen "politischen Theologie" agieren zu können.

i) "Politische" Theologie

In mancher Hinsicht mögen Petersons politische Ansichten im einzelnen zeitbedingt gewesen sein und darum heute überholt erscheinen. Doch es gilt für die Bestimmung des grundsätzlichen Verhältnisses von Politik und Theologie festzuhalten: Peterson war als Theologe nicht nur wider Willen und nebenbei, sondern ganz bewußt und ausdrücklich immer auch politisch, weil in seiner Sicht der Mensch ein unabänderlich polishaftes Wesen ist, grundlegend bestimmt von der politischen Ordnung, in der er sich befindet. Auch die Taufe hebt diese polisbezogene Konstitution des menschlichen Wesens nicht auf, denn durch sie wird der Christ Bürger der eschatologischen Polis und hat - im Konfliktfall - nur die Wahl zwischen den beiden Poleis, zwischen dem Antichristus, der im Zusammenhang einer dämonisierten politischen Ordnung die Wahrheit verfälscht, und Christus, der vor der politischen Öffentlichkeit dieser Welt Zeugnis für die Wahrheit abgelegt und in seinem Offenbarwerden als Kyrios die Öffentlichkeit der kommenden Welt aufgeschlossen hat. Es gibt vor dieser Alternative keinen Rückzug in eine neutrale, unpolitische Sphäre.

470 Vgl. Politische Theologie II, a.a.O. 107. Vgl. dazu auch Leviathan, a.a.O. 147 f; Schmitt hebt hier hervor, daß dieser "berühmte Schweigebefehl" ursprünglich von einem Juristen erhoben wurde.

471 Vgl. ebd. 23 f, wo Schmitt Peterson auf der großen Linie der Zwei-Reiche-Lehre, Augustinus' Unterscheidung der beiden Civitates, der vom Mittelalter überkommenen Dualität der Institutionen von Staat und Kirche bis zur Trennung von Religion und Politik "im Liberalismus des 19. Jahrhunderts" ansiedelt.

472 Nachwort zum "Leviathan", a.a.O. 236. An den Liberalismus gemahnt auch Schmitts privatisierende Interpretation des christlichen Gebotes der Feindesliebe, vgl. oben S. 762. Meier, Schmitt, Strauss, a.a.O. 19 ff, hat anhand der Analyse der jeweils abgeänderten Auflagen vom "Begriff des Politischen" gezeigt, daß Schmitt die anfänglich vertretene liberale Ansicht von der Autonomie der "Kulturprovinzen" und der Sachgebiete korrigierte, indem er sie der Totalität des Politischen unterwarf. - Eine bestimmte Form von Autonomie des Politischen selbst gegenüber den Eingriffen und Urteilen der Kirche und ihren Theologen hat Schmitt aber, wie wir sehen, aufrechterhalten.

Eine "politische Theologie" ist vom christlichen Glauben her insofern "erledigt", als damit eine ausgebildete politische Theorie gemeint ist, die - offen oder verdeckt - konsequent und umfassend theologische Aussagen und Verheißungen, die auf die jetzt noch transzendente, endzeitliche Polis des kommenden Äons gerichtet sind, auf den alten Äon, das jetzige Saeculum bezieht, zur Rechtfertigung einer politischen Situation oder eines politischen Ziels in Dienst nimmt und damit häretisch die bis zur Wiederkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels bestehende "Kluft" zwischen Himmel und Erde schließt.

Doch der begriffliche Gegensatz zur "politischen Theologie" im engeren Wortsinn lautet eben nicht "unpolitische Theologie". Laut Peterson hat die orthodoxe Theologie - selbst und gerade dort, wo sie sich scheinbar weltabgewandt mit scheinbar unpolitischen Themen wie der Trinität Gottes und der jenseitigen Welt befaßt - immer auch indirekt politische Implikationen, die nicht aus-, sondern einschließen, daß Christen vom Glauben aus politische Optionen treffen, politisch handeln und daß Kirche und Theologie zu politischen Fragen Stellung nehmen. Peterson hat das nicht nur gefordert, sondern selbst auch praktiziert, und insofern ist seine Theologie - jetzt im weiteren Wortsinne - auch eine "politische" Theologie⁴⁷³.

Die "neue" politische Theologie entstand mit Anleihen aus verschiedenen Richtungen weitgehend der evangelischen Theologie - z.B. der systematischen Reflexion der biblischen Eschatologie, der Sozialethik, den Befreiungstheologien und verschiedenen neueren philosophischen Entwürfen -, aber ihre Vertreter haben sich im Streit um ihren Ansatz auch auf Peterson berufen⁴⁷⁴. Wie wir sahen, nahmen sie ihn für ihre "Entfaltung der politischen Dimension der Theologie" zu einem guten Teil mit Recht als Gewährsmann in Anspruch, sei es, daß es J.B. Metz vor allem auf "die Überwindung der Privatisierung des christlichen Glaubens und die neue Wahrnehmung der kritischen und befreienden Funktion der Kirche" ankam, sei es, daß für J.Moltmann "die christliche Kritik der bürgerlichen und politischen Religion im Vordergrund" stand⁴⁷⁵. Daß sich dabei diese verschiedenen Versuche einer "neuen" politischen Theologie keineswegs in jeder Hinsicht mit den Entwürfen Petersons decken, muß kaum eigens betont werden. Hier sei nur noch

473 Schmitt hat scharfsinnig bemerkt (vgl. Politische Theologie II, 95), daß Peterson seine These von der Erledigung der "politischen Theologie" schließlich wieder einschränkt in der Formulierung, grundsätzlich sei "der Bruch mit jeder 'politischen Theologie' vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht" (Monotheismus als politisches Problem, 105). Es sei noch auf eine andere einschränkende Formulierung Petersons hingewiesen: Im Kaiser-Augustus-Aufsatz (289) schreibt Peterson, daß das Faktum einer "politischen Theologie" vom "Theologen freilich stets mit Mißtrauen betrachtet und in seiner meist häretischen Artung erkannt" worden sei (Hervorhebung von mir). Was heißt hier "meist"? Es ist nach Peterson offensichtlich auch eine "politische Theologie" denkbar, die nicht häretisch und infolgedessen auch akzeptabel ist. Angesichts der Altlasten, die dieser Begriff mit sich schleppt, kann man sich freilich fragen, ob man diese legitime "politische Theologie" auch so nennen soll. Freilich scheint sich bislang auch noch keine brauchbare Alternative gefunden zu haben.

474 Vgl. J.Moltmann, Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, in: Marsch, (Hg.), Diskussion, a.a.O. 201-238; 216; Ders., Umkehr zur Zukunft, München/Hamburg 1970, 174 f; einer der frühesten Verweise Moltmanns auf Peterson scheint mir vorzuliegen in seinem Forschungsbericht "Probleme der neueren evangelischen Theologie" in: Verkündigung und Forschung 11 (1966), 100-128; 111 (Moltmann bezieht sich hier auf Petersons Aussagen im "Buch von den Engeln"/Theologische Traktate über die eschatologische Durchbrechung des ontologischen Ewigkeitsbegriffs); J.B.Metz, "Politische Theologie" in der Diskussion, in: Peukert (Hg.), Diskussion, a.a.O. 276 ff;

475 So die Charakterisierung ihrer Anliegen bei J.Moltmann, Mein theologischer Weg, in: ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 219-240; 235. Vgl. auch J.B.Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968, 101; er schreibt hier, für die in den 60er Jahren entstandenen "politische Theologie" sei die Entprivatisierung "die primäre theologiekritische Aufgabe der politischen Theologie" (im Original hervorgehoben).

einmal auf Petersons wichtige Ergebnisse zur theologischen Bestimmung und Differenzierung des Öffentlichkeitsbegriffs verwiesen⁴⁷⁶. Peterson hat nicht nur mit Nachdruck auf die originäre politische Dimension der Theologie aufmerksam gemacht, sondern zugleich auch wertvolle Kriterien entwickelt, die eine auf die politischen Dimensionen des Evangeliums bedachte Theologie davor bewahren können, zu irgendeiner Form von theologisierender Politik oder gar innerweltlicher Heilslehre zu degenerieren. Diese Kriterien kann man mit dem Begriff des "eschatologischen Vorbehalts" zusammenfassen, den sehr wahrscheinlich Peterson selbst in den 20er Jahren geprägt hat⁴⁷⁷ und der samt einigen grundlegenden Elementen der Schriftinterpretation Petersons durch die Vermittlung Ernst Käsemanns zum Allgemeingut der heutigen Theologie geworden ist. Wenn gleich auf diesen und anderen, direkten und verborgenen Wegen viele Anregungen Petersons in der evangelischen wie der katholischen Theologie schon lange ihre Kraft erwiesen haben, so hat man damit diese Quelle doch noch längst nicht erschöpft.

⁴⁷⁶ Vgl. oben S. 746 ff.

⁴⁷⁷ Vgl. dazu oben S. 490 f.

XII. ERIK PETERSONS KONVERSION UND SEIN LEBEN ALS KATHOLIK

"Eine merkwürdige Randgestalt werden Sie ja in diesem Aeon immer bleiben."¹

1. Die Konversion Petersons und ihre Hintergründe

a) Fakultätswechsel, Beurlaubung und Konversion

Im Laufe seiner kirchengeschichtlichen und neutestamentlichen Forschungen als Privatdozent in Göttingen und als Professor in Bonn verfestigte sich bei Peterson die Überzeugung, daß die Mißstände in der evangelischen Kirche und Theologie nicht nur mit den Irrtümern des "Neuprotestantismus" zusammenhingen, sondern schon in einer Fehldeutung des Neuen Testaments bei den Reformatoren selbst begründet lagen. Mit dieser Einsicht zog er sich zunächst in einer Art "innerer Emigration" auf das Gebiet einer *evangelischen*, aber nicht *reformatorischen* Theologie zurück:

"Ich bezweifle, daß die Reformatoren das Neue Testament richtig ausgelegt haben. An wen bin ich bei einem solchen Widerstreit gebunden, an die Reformatoren oder an das Neue Testament? Beck hat sich in seinem solchen Konflikt an das Neue Testament gehalten. Kann ich anders handeln?"²

Doch es war auf die Dauer keine Lösung, wie einst Johann Tobias Beck in dieser Konfliktsituation zu verharren. Aus dem Zweifel, ob die Reformatoren die Bibel recht verstanden hätten, wurde die feste Überzeugung, daß der Protestantismus mit der Schrift nicht in Einklang zu bringen sei. Peterson sah nun auch deutlich, daß ein Verzicht auf seine Lehrtätigkeit als evangelischer Theologie unausweichlich war:

"Ich glaube nicht, daß der Protestantismus ein Recht hat, sich auf die Hl.Schrift zu berufen. Ich glaube, daß diese gegen und nicht für ihn zeugt. Damit aber habe ich das Recht verloren, evangelische Theologie zu lehren. Ich kann nicht mit Beck oder Heitmüller mich mit der bloßen Konstatierung dieses Zwiespalts beruhigen. Für mich ist die Theologie kein Spiel."³

Peterson hatte immer versucht, das Problem seiner Stellung in der evangelischen Theologie und Kirche zu trennen von der Frage einer Konversion zur katholischen Kirche⁴. Tatsächlich sind in seiner Biographie die beiden Schritte der Ablösung von der evangelischen theologischen Fakultät in Bonn und der Konversion auch deutlich voneinander abgesetzt. Zunächst stand im Herbst 1928 der Entschluß fest, nach dem Übergangsstadium einer Beurlaubung in die Philosophische Fakultät zu wechseln:

"Ich bin fest entschlossen, die evangelische Theologie zu verlassen. Ich glaube, es ist das Beste, wenn ich noch ein Jahr aushalte, dann mich auf ein Jahr beurlauben lasse und danach versuche, die Stelle von C. Clemen in der philosophischen Fakultät zu bekommen."⁵

1 Barth an Peterson, 22.8.1932.

2 Peterson an Barth, 6.8.1927, vgl. dazu im einzelnen oben Kap. V.3.

3 An Barth, 13.10.1929.

4 Vgl. dazu oben S. 214, 224.

5 Peterson an Schmitt, 2.11.1928.

Es folgte ein "verzweifelter Winter allein in Bonn", der Peterson darin bestärkte, im Mai 1929 sein Urlaubsgesuch in der Fakultätssitzung vorzutragen⁶. Trotz aller Wirren um seine Nachfolge⁷ gelang es ihm, seine Vorstellungen in die Tat umzusetzen: Im Oktober 1929 wurde er für das Wintersemester beurlaubt und reiste ab nach Göttingen. Dort kam es zu einem Gespräch mit dem Berliner Ministerialdirektor Richter⁸; Peterson empörte sich später darüber, daß in Ermangelung einer Lehrgewalt in der evangelischen Kirche ein Staatsbeamter darüber befand, daß seine theologischen Äußerungen "zu weit" gingen und daß er die Fakultät wechseln solle⁹. Für Ende März 1930 beantragte er seine Entpflichtung, nachdem ihm das Ministerium "ein Ordinariat in einer philosophischen Fakultät in Aussicht gestellt" hatte¹⁰. Insgesamt fühlte er sich bei seinem Fakultätswechsel "von der Regierung sehr anständig behandelt"¹¹. Schwierigkeiten erwuchsen ihm nicht von seiten des Staates, sondern aus Kreisen der rheinischen Kirche, für die Peterson mit seinen Schriften "Was ist Theologie?" und "Die Kirche" ein Skandal war; umgekehrt bekannte Peterson, daß ihm diese "Landeskirche fremder war als die Heilsarmee"¹². Als die Verhandlungen um den Fakultätswechsel stagnierten, argwöhnte er, man scheine "zu intrigieren, um meine Rückkehr in die Rheinlande überhaupt zu verhindern"¹³. Tatsächlich wurde diese Absicht alsbald öffentlich kundgetan: "Als die Philosophische Fakultät in Bonn sich anschickte, meine Honorarprofessur zu beantragen, erschien ein Artikel in der Deutsch-Evangelischen Korrespondenz (Evangelischer Bund) und verlangte, daß ich Bonn verlassen solle. Gleichzeitig setzte eine große Hetze ein"¹⁴. So fand etwa auch die Schriftleitung der "Wartburg", Petersons Wechsel in die Philosophische Fakultät sei zwar "an sich als durchaus sinngemäß zu begrüßen". Doch "würde uns in diesem Falle ein Verbleiben Petersons in Bonn vom Standpunkt des rheinischen Protestantismus aus als untragbar erscheinen"¹⁵. Peterson ärgerte sich darüber, "daß man erst sich entsetzt, weil ich geschrieben hatte, der Irrlehrer würde des Landes verwiesen und dann ohne Rechtsgrundlage so etwas wie eine Landesverweisung versucht"¹⁶. Die öffentliche Kampagne gegen ein Verbleiben Petersons in Bonn verunsicherte nicht nur die Philosophische Fakultät in ihrem Bemühen, Peterson als Honorarprofessor zu gewinnen¹⁷, auch die Theologische Fakultät fühlte sich so unter Druck gesetzt, daß sie beinahe bei der Philosophi-

6 Vgl. an Schmitt, 10.5.1929.

7 Vgl. dazu oben S. 521 ff.

8 Vgl. Peterson an Schmitt, 23.12.1929.

9 Vgl. Peterson an Barth, 13.10.1929; vgl. dazu auch *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 103: In einem Brief vom 17.5.1934 (in der Personalakte) schreibt Peterson, das Ministerium habe ihm "im Jahre 1927 oder 1928" den Austritt aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät nahegelegt, da sich seine theologischen Ansichten zu weit von denen der evangelischen Kirche entfernten. Mit Petersons eigener Einsicht in die Unhaltbarkeit seiner Position mischte sich damals wohl ein gewisser Druck von staatlichen Stellen; schließlich darf man auch nicht seine Verärgerung über die Zurücksetzung innerhalb der Fakultät vergessen, vgl. dazu oben S. 267, 521.

10 Vgl. nach einem Brief Petersons vom 17.5.1934, der dem Gesuch um Urlaub an den Dekan der Philosophischen Fakultät in Bonn beigegeben war. Er ist in den Bonner Akten Petersons von *Fellechner* eingesehen worden, vgl. Entwicklung, a.a.O. 103 f.

11 Peterson an Schmitt, 24.10.1930.

12 Peterson an Barth, 30.12.1931.

13 Peterson an Schmitt, 23.12.1929.

14 Peterson an Schmitt, 3.2.1930, vgl. Deutsch-Evangelische Korrespondenz Nr. 1 (1930).

15 Vorbemerkung zum Aufsatz *Staudtes* über den Rheinischen Protestantismus und Peterson, a.a.O. 42. Auch in diversen Briefen an Peterson in dieser Zeit ist immer wieder von unerquicklichen Umtrieben rheinischer Protestanten gegen ihn die Rede.

16 Peterson an Schmitt, 3.2.1930. Peterson bezieht sich auf "Was ist Theologie?", 28, wo er geschrieben hatte, man könne den Irrlehrer "als einen Ruhestörer des Landes verweisen".

17 Vgl. Peterson an Schmitt, 3.2.1930.

schen Fakultät vorstellig geworden wäre, um dort die Übernahme Petersons zu verhindern. Dieses Unheil wendeten der Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt und der Alttestamentler Gustav Hölscher mit persönlichen Erklärungen über die hohen wissenschaftlichen Fähigkeiten ihres Kollegen ab¹⁸. Peterson seinerseits drohte damit, daß sich bald "die Berliner Presse" - gemeint ist vermutlich der Redakteur Paul Adams von der "Germania" - mit der Angelegenheit befassen würde. Daraufhin erfolgte "eine Erklärung der theologischen Fakultät, und dann beschloß die philosophische Fakultät einstimmig den Antrag betr. der Honorarprofessur"¹⁹.

Am 14. Oktober 1930 wurde Peterson zum Honorarprofessor für Religionsgeschichte des Hellenismus, altchristliche und byzantinische Literatur der Philosophischen Fakultät ernannt²⁰. Er ließ sich sogleich für die nächsten zwei Semester beurlauben, "damit zwischen meiner alten und meiner neuen Tätigkeit ein deutlicher Abschnitt liegt". Diese Pause war von ihm zugleich gedacht als ein "Akt der Rücksichtnahme gegenüber der theologischen Fakultät in Bonn und gegenüber der Rheinischen Kirche"²¹. Peterson bedurfte aber auch persönlich dringend einer Zeit der Erholung. Die Emeritierung und der Fakultätswechsel samt all der damit verbundenen unerfreulichen Auseinandersetzungen hatten ihm seelisch und physisch schwer zugesetzt, und es brauchte einige Monate, bis er "den Chok überwunden" hatte²². Schwieriger noch war für ihn "die innere Auseinandersetzung mit dem Fakultätswechsel" und die Besinnung auf seine "eigentliche Aufgabe"²³. Das "Professor-sein" allein, so fand Peterson, "ist schließlich kein Ziel"²⁴.

Die Monate nach seiner Emeritierung verbrachte Peterson in Göttingen. Im Juni 1930 ermöglichte ihm ein Staatsstipendium einen vierwöchigen Aufenthalt in Rom²⁵. Hier gefiel es ihm sehr gut, und die südländische Atmosphäre war ihm eine Erholung: "Was mich in Rom gesund gemacht hat, das ist ein so ganz anderes Verhältnis zur Natur, zur Sonne, zum Licht, ein Entspannen aus einer Verkrampfung."²⁶ Er nutzte diese Zeit aber auch zur Fühlungnahme mit dem katholischen Milieu: Karl Barth erhielt zwei Ansichtskarten vom Petersplatz und von der schlüsseltragenden Petrus-Statue in der Basilika

18 Von diesen Vorgängen berichtete K.L.Schmidt Peterson in einem Brief vom 28.2.1930. *Bizer*, Bonner Gelehrte, a.a.O. 249 bringt den Text eines Fakultätsbeschlusses vom 17.1.1930, in dem sich die Fakultät einer eigenen Stellungnahme zum Übergang Petersons in die Philosophische Fakultät bewußt enthält. Die Texte der Erklärungen von Hölscher und Schmidt sind wohl im Anschluß an diese Sitzung verfaßt worden; Durchschläge befinden sich im Karl Barth-Archiv. Hölscher schrieb mit Datum vom 18.1.1930: "Ich betrachte Herrn Dr. Peterson als einen der besten Kenner des neutestamentlichen Griechisch und der neutestamentlichen Begriffsgeschichte. Ich habe ihn als ein wertvolles Mitglied unserer Fakultät schätzen gelernt und kann es nur bedauern, dass ein Gelehrter von solch einem Range durch seine eigene Stellung zur evangelischen Kirche und Anschauung genötigt ist, aus der Theologischen Fakultät auszuschcheiden." Schmidts Erklärung vom 22.1.1930 lautet: "Der vorstehenden Erklärung des Herrn Kollegen Hölscher kann ich mich meinerseits nur anschließen. Dazu möchte ich noch bemerken, dass ich als Vertreter des Neuen Testaments nach wie vor die wissenschaftlich-theologische Auseinandersetzung mit Herrn Kollegen Peterson für besonders fruchtbar halte und mich freuen würde, wenn die Möglichkeit dazu an Ort und Stelle gegeben wird." (Namen im Original hervorgehoben).

19 Peterson an Schmitt, 3.2.1930.

20 Vgl. *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 104.

21 Peterson an Schmitt, 24.10.1930.

22 Vgl. Peterson an Barth, 30.12.1931. Von Beeinträchtigungen seiner Gesundheit ist auch sonst in den vorangegangenen Jahren oft die Rede.

23 Peterson an Schmitt, 24.10.1930. Im Brief vom 13.10.1929 hatte Peterson Barth gegenüber noch der Hoffnung Ausdruck gegeben, er könne vielleicht in der Philosophischen Fakultät seine alten exegetischen Vorlesungen halten.

24 Peterson an Barth, 28.10.1930.

25 Das geht aus dem Zettel hervor, auf dem Peterson seine vier Romreisen Anfang der 30er Jahre notierte.

26 Peterson an Schmitt, 3.8.1991.

St. Peter. Peterson berichtet darauf von seinen Gesprächen mit "römischen Prälaten"²⁷. Besonders intensiv waren seine Kontakte offensichtlich zum Collegium Angelicum. Bei den deutschen Dominikanern, die er dort kennenlernte, diagnostizierte Peterson zwar mangelnde Begabung "für spezifisch theologische Fragen", um so größeren Eindruck machte auf ihn dafür der französische Dominikaner Reginald Garrigou-Lagrange: "ein wirklicher Theologe, der mir ausgezeichnet gefallen hat"²⁸.

Nach diesen angenehmen Erfahrungen wollte Peterson "bald wieder nach Rom"²⁹. Bis es im Dezember 1930 so weit war, hatte er die Entscheidung gefällt, sich in die katholische Kirche aufnehmen zu lassen. Zwischen der Beurlaubung im Herbst 1929 und diesem Datum lagen immerhin noch einmal mehr als 15 Monate der Besinnung³⁰. Nach einem kurzen Besuch bei seiner Familie in Hamburg brach Peterson am 1. Dezember 1930 mit Anne Reinach von Göttingen nach München auf. Er verließ München am 5. Dezember und kam am 11. Dezember in Rom an, wo er ab dem 15. Dezember Konvertitenunterricht erhielt. Am 22. Dezember erfolgten *abiuratio* und Beichte, am 23. Dezember schließlich erhielt er die Taufe und empfing die hl. Kommunion³¹. In einem Telegramm Kardinal Pacellis vom 22.12.1930 an den Beichtvater Petersons wird mitgeteilt, daß der Papst den erbetenen Apostolischen Segen anerkenne³²; man darf daraus vorsichtig schließen, daß damals der "Fall Peterson" Papst Pius XI. wenigstens in Umrissen bekannt geworden ist. Bis zum Mai 1931 blieb Peterson in Rom; er lebte dort ziemlich zurückgezogen in der "Villa S. Francesca"³³ und arbeitete lediglich ein wenig im Deutschen Archäologischen Institut und im Päpstlichen Bibelinstitut³⁴.

Petersons Konversion hatte eine lange Vorgeschichte, wurde doch schon im Jahr 1916 in jenem Briefwechsel mit Hirsch Petersons theologischer Standpunkt "katholisch" genannt. So notvoll und schwierig die Suche nach seinem kirchlichen Ort sich gestaltete, so wenig triumphalistisch vollzog sich schließlich seine Konversion: "Mir ist dieser Schritt schrecklich schwer geworden, aber ich sah keinen Ausweg. Mehr noch, ich hatte Angst, alles zu verlieren, wenn ich ihn nicht täte. So folge ich weniger einer richtigen Einsicht, als versuche, nach langem Sträuben gehorsam zu sein."³⁵ Sehr bedrückt klingt auch noch der Brief, den Peterson am Silvestertag 1930 an Karl Barth - und in ähnlicher Form am Neujahrstag 1931 auch an andere³⁶ - schickte:

27 Vgl. Ansichtskarte an Barth (mit Stempel vom 26.6.1930). An Schmitt schreibt Peterson am 3.8.1930, er habe in Rom "viele Leute kennengelernt, u.a. auch den Kardinal Ehrle". Kardinal Ehrle S.J. war Präfekt der vatikanischen Bibliothek.

28 Peterson an Schmitt, 3.8.1930. Vgl. auch die Ansichtskarte an Barth vom 28.6.1930.

29 Peterson an Schmitt, 3.8.1930.

30 In vielen Berichten und Notizen über Peterson findet sich eine falsche Angabe über das Datum seiner Konversion, meistens das Jahresende 1929 (vgl. z.B. *Maritain*, Préface, a.a.O., was andere, wie z.B. *Herter*, Nachruf, 430; *Siniscalco*, La vita e l'opera, a.a.O. 2, vielleicht übernommen haben). Peterson hat allerdings selbst sein Konversionsdatum gelegentlich falsch angegeben, vgl. *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 150. Aus den Briefen Anne Reinachs, die solche Irrtümer nachsichtig korrigierte, kann man schließen, daß Peterson für die Chronik seines irdischen Geschickes kein sehr ausgeprägtes Gedächtnis hatte.

31 So die Daten auf einem Notizzettel von Petersons eigener Hand, vgl. auch *Bolgiani*, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 53. Zum Problem der Konvertitentaufer vgl. oben S. 193. P. Paulus Gordan OSB, ebenfalls ein Konvertit, erinnert sich noch daran, in der Osterwoche des Jahres 1931 mit Peterson zusammen in Rom gefirmt worden zu sein (Mitteilung an mich vom 27.6.1990).

32 "Santo Padre accorda paternamente implorata benedizione apostolica nota persona -- Cardinale Pacelli."

33 Via di Monti Parioli, 40.

34 Vgl. Peterson an Barth, 19.2.1931.

35 Peterson an Schmitt, 17.12.1930.

36 Erhalten sind in Petersons Nachlaß abschriftlich die Mitteilungen über seine Konversion an Erich Seeberg und den Ministerialdirektor Richter vom 1.1.1931.

"Soll ich noch hinzufügen, daß mir dieser Schritt schrecklich schwer geworden ist? Daß ich die evangelische Kirche aufrichtig geliebt habe und nicht aufhören werde, sie lieb zu haben? Daß es mir sehr schwer fällt, so viele Menschen, mit denen ich verbunden war, zu betrüben? Daß es mir bitter ankommt, ein Treueverhältnis zu lösen? Ich brauche das doch gewiß nicht noch ausdrücklich hervorzuheben. Wer mich ein wenig nur gekannt hat, der weiß, daß die Verzweiflung der letzten Jahre in dem hoffnungslosen Bemühen ihren Grund hatte, der Wahrheit Gottes, die von mir Gehorsam forderte, auszuweichen. (...) Ich habe mich 20 Jahre lang in der Theologie umgesehen. Was ich getan habe, das habe ich von meinem Gewissen gezwungen - um nicht von Gott verworfen zu werden - getan. Wer mich jetzt richtet, dem sei gesagt, daß ich gegen sein Gericht an das Gericht Gottes appellieren werde."³⁷

Er hatte "alles aufgeboten (...), um diesen Schritt [der Konversion] zu vermeiden"³⁸ und hielt noch immer "Konversionen (...) für eine peinliche Sache"³⁹. So vollzog er den Schritt in aller Stille und möglichst ohne Aufsehen. Er suchte auch "das Peinliche von Konvertitenbekenntnissen zu vermeiden"⁴⁰. Darum wählte er im Nachwort zum Harnack-Briefwechsel, in dem er einige Gründe seiner Konversion mitteilte, "den indirekten Weg der Aufzeigung der Difficulties of Protestantism", die er sich hier "aus den Voraussetzungen des Protestantismus heraus zu entwickeln" bemühte, statt "fremde Maßstäbe heranzutragen":

"Ich habe zu verstehen und nicht zu verurteilen versucht. (...) Ich hoffe, daß man auf protestantischer Seite erkennen wird, daß ich mich gehütet habe, irgend etwas Verletzendes gegen die evangelische Kirche zu sagen. Ich weiß mich persönlich von allem Ressentiment frei."⁴¹

Aus Petersons Bedrückung soll man freilich nicht schließen, daß er in der Sache unsicher gewesen wäre⁴². Er hatte gegenüber seiner Entscheidung keinerlei innere Vorbehalte, sonst - so schrieb er Carl Schmitt - "hätte ich diesen Schritt nicht in Rom und nicht in St. Peter vollzogen"⁴³. Wenn man an die große Bedeutung denkt, die Peterson schon in seiner protestantischen Zeit z.B. der Apostolizität der Kirche und dem Blutezeugnis der Märtyrer beigemessen hatte, kann man sich denken, welche Bewegung die Begegnung mit Rom in ihm ausgelöst haben mochte. Dieser tiefe Eindruck wird auch noch deutlich in der Widmung der ersten selbständigen Schrift, die Peterson als Katholik veröffentlichte - "Die Kirche aus Juden und Heiden" (1933): "Ecclesiae Romanae in qua beati apostoli Petrus et Paulus vocationem catholicae et ex gentibus et ex judaeis per sanguinis effusionem confirmarunt".

37 An Barth, Sylvester 1930, vgl. Bibl. Nr. 60, Sp.60. In dem Brief an Richter schreibt Peterson nicht nur, daß er stets bemüht gewesen sei, seiner Kirche zu dienen, sondern sogar, daß er sich ihr gegenüber auch in Zukunft verpflichtet wisse.

38 An E. Seeberg ebd.; vgl. an Barth (Theologische Blätter).

39 An Seeberg, ebd.

40 Peterson an Barth, 15.10.1932.

41 An Barth, ebd. Zum Inhalt dieses Epilogs vgl. oben z.B. S. 763 f. Dieser Text ist also Petersons "Konvertitenbekenntnis". In einem der Sammelbände mit Konvertitenberichten (K.Brem, Konvertit und Kirche. Bekenntnis als Heilsweg im Wandel von fünf Jahrhunderten, Nürnberg o.J.) ist allerdings nicht dieses Nachwort, sondern ein Teil von "Was ist Theologie?" abgedruckt, vgl. ebd. 308-321.

42 Dabei war er durchaus der Meinung, daß die katholische Kirche auch von bestimmten evangelischen Traditionen bereichert werden könnte und sollte. Am 26.10.1928 hatte er an Barth geschrieben, er selbst sehe den einzig möglichen Ausweg aus dem Dilemma der protestantischen Territorialkirchen in deren Selbstauflösung; sie sollten es dann ihren Mitgliedern überlassen, "auf dem Wege von Einzelkonversionen die römisch-katholische Kirche mit dem Sauertheg der Paulinischen Verkündigung zu durchsetzen".

43 An Schmitt, 24.12.1930. Schmitt war nämlich vom bedrückten Ton, in dem Peterson seine Konversion im Brief vom 17.12.1930 angekündigt hatte, "tief erschüttert" gewesen, und meinte, Peterson habe "mit Andeutungen und Vorbehalten (...) und wie unter einem Druck" geschrieben (an Peterson, 21.12.1930).

b) Konversion eines Romantikers?

Peterson hat im Epilog zum Harnack-Briefwechsel die Hauptschwierigkeit des heutigen Protestantismus, die gleichwohl wesentlich mit seinen Entstehungsbedingungen zusammenhänge, darin gesehen, wie nach dem Ende des christlichen Staates bzw. der christlichen Territorialstaaten noch evangelische "Kirche" im Vollsinn des Wortes möglich sein könne. Mit diesen objektiven Anfragen Petersons hat man sich in der evangelischen Theologie kaum beschäftigt⁴⁴. Statt dessen trat ein, was Peterson bei seiner Konversion befürchtete: Etliche würden ihn jetzt "einen haltlosen Romantiker schelten"⁴⁵.

Das Autorenduo Carl Schmitt und Franz Blei hat in den 20er Jahren zum Romantik-Urteil geschrieben: "Romantik ist das, was, ohne selbst definiert zu werden, alles andere durch sich definieren will, das indefinible Definiens. (...) Also: Buddhismus ist Romantik, ferner ist Romantik: Neuplatonismus, Christentum, Katholizismus, Protestantismus, Täuferum, Sturm und Drang, Zionismus, Philosemitismus, Antisemitismus, Nationalismus, Sozialismus usw. usw. Du mußt nur darauf achten, daß das Wort Romantik immer Prädikat und niemals Subjekt sein darf."⁴⁶ Diese Beobachtung, daß alle möglichen Ideen und geistigen Einstellungen "romantisch" genannt werden können, kann man auch bei den Kommentaren zu Petersons Konversion und Theologie machen: O.Rühle meinte, Petersons Kirchentraktat zeige "eine gewisse romantisch-archaisierende, patristische Einstellung"⁴⁷. H.Frick lokalisierte in Petersons "konstruiertem Geschichtsrealismus" einen "romantischen Realismus", der näherhin im Versuch stecke, das "Reich wesentlich an Israel zu binden" und von der Kirche zu trennen, statt es als beiden Größen gegenüber in gleicher Weise transzendent bzw. immer wieder nahekommend zu sehen⁴⁸. K.Aland bezichtigte Peterson allgemein einer "romantisierenden Geschichtsauffassung"⁴⁹. K.Löwith bereicherte dieses Spektrum durch eine weitere Nuance, indem er sich auf Petersons Vorliebe für die ästhetizistische Dichtung der Spätromantik bezog: "Sein Konvertitentum unterschied sich nicht wesentlich von dem der Romantiker, obschon es dogmatisch gefestigter war. Ich hatte des öfteren den Eindruck, daß ihm Baudelaire näher lag als die Kirchenväter, über die er an einem päpstlichen Institut Vorlesungen hielt."⁵⁰ W.Trillhaas gewann 1924 in Göttingen just den gegenteiligen Eindruck von Peterson: "Aber er war schon damals ganz katholisch, nicht im Sinne einer romantischen Modernität, sondern in Erneuerung der Theologie der Kirchenväter."⁵¹ Otto Piper, Petersons einstiger Göttinger Fakultätskollege, sah ähnlich den Grund für Petersons Konversion in dessen tiefer religiöser Identifikation mit dem Leben der Kirche der ersten Jahrhunderte⁵².

44 Vgl. dazu auch oben S. 225 Anm. 201, 638 ff.

45 Peterson an Barth, Sylvester 1930 (Theol. Blätter, Sp. 60).

46 Das große Bestiarium der Literatur, Frankfurt 1982 (nach der Ausgabe von 1924), 121; vgl. auch C.Schmitt, Romantik, in: Hochland 22 (1924/25), 157-171; 165.

47 Art.Peterson, RGG², Tübingen 1930, Sp. 1100.

48 Vgl. Romantik und Realismus im Kirchenbegriff, Tübingen 1929, 16 ff, 19.

49 Vgl. Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums, Berlin 1961 (=Theologische Bibliothek Töpelmann, 5), 123.

50 Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Stuttgart 1986, 93 f.

51 Aufgehobene Vergangenheit, a.a.O. 98.

52 O.Piper, Recent Developments, a.a.O. 68: "So deeply he identified his religion with the religious life of the first centuries that finally he became converted to catholicism."

Peterson selbst hat die Gefahr des Romantisierens immer erkannt, sich selbst daraufhin geprüft und davon freizuhalten versucht. Schon 1919 schrieb er an Haecker, er fühle sich "aller romantischen Anwandlungen der katholischen Kirche gegenüber (...) frei"⁵³, und kurze Zeit darauf liest man in seinem Tagebuch, es gebe "über aller Romantik des Herzens (...) noch eine Sachlichkeit, die allein aus der Wahrheit" stamme: "Die Wahrheit ist nicht romantisch."⁵⁴ 1925 schrieb er an Carl Schmitt, es sei im christlichen Leben "not, daß wir nicht romantisch oder tragisch aussehen"⁵⁵. Er konnte sich auch nicht dem verbreiteten Urteil anschließen, daß der Katholizismus wesentlich romantisch sei: "Der Geist des Katholizismus selber aber ist natürlich überhaupt kein spezifisch romantischer Geist, eher hat er - vermöge seiner Herkunft aus der Antike - noch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Klassizismus."⁵⁶

Es ist zwar richtig, daß Peterson eine Vorliebe für die spätrömantische Dichtung des ausgehenden 19. Jahrhunderts (z.B. Baudelaire) hegte und in ihrer Metaphorik sogar bestimmte Elemente der geistigen Welt der Kirchenväter, besonders der alexandrinischen Theologen, wiederfand. Das gilt vor allem für seine Konzeption von Mystik, die im Kontext der Vorstellung von den kosmischen Ordnungen der Engel, dem engelgleichen Leben der Mönche und der Repräsentation dieser Ordnung der Engel und der Engelähnlichen in der Liturgie und ihren Hymnen steht⁵⁷. Doch gerade in diesem Bereich zeigt sich auch der tiefgreifende Unterschied, der Peterson von den Dichtern und Denkern der Romantik des beginnenden 19. Jahrhunderts trennte. Peterson vertrat keineswegs deren Ästhetik des Verfließens, des magischen Spiels mit Metaphern und Arabesken des Unendlichen; überhaupt war ihm das Unendlichkeitsstreben des romantischen Subjekts zutiefst suspekt. Seine "geistige Schau" bezog sich auf die von Gott gesetzten und klar voneinander geschiedenen Ordnungen, und die Bedingung der Möglichkeit ihrer Wahrnehmung war für ihn die Anerkennung jener wesentlichen "Kluft" und "Grenze", durch die Schöpfer und Schöpfung voneinander getrennt sind. In seinem geradezu scholastischen Willen zur "Distinktion" ist ein deutlich anti-romantischer Impetus wirksam.

Man kann den Unterschied zwischen Peterson und Romantikern wie Novalis sehr gut an ihrer jeweiligen Sicht des Todes erkennen. Peterson charakterisierte den Tod im Verständnis der Romantiker als den "romantischen Augenblick an sich", der "Pforte in die Unendlichkeit und also der Anfang der romantischen Erfüllung" sei, nicht aber "Feind und Schicksal, das von außen kommt"⁵⁸. Als einen solchen von außen kommenden Feind, ja als "intelligentes Wesen", das mit "seiner uns weit überlegenen Intelligenz" den Menschen "einkreist", empfand Peterson selbst den Tod⁵⁹, mit dem er zeit seines Lebens sozusagen Aug in Auge lebte⁶⁰. Er lehnte alle Spielarten einer "Metaphysik der Nacht" und der Auslöschung des Bewußtseins ab, sei es in der Religion, sei es in der Ersatzreligion der romantischen Kunst. Er wehrte sich zwar seit jeher gegen einen "abgeschmackten

53 An Haecker, 10.7.1919.

54 Tagebucheintragung, 6.11.1919.

55 An Schmitt, 29.12.1925.

56 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 6.

57 Vgl. dazu oben S. 398.

58 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 6.

59 Vgl. Fragmente (Marginalien), 90.

60 Vgl. auch die gute Formulierung *Schliers*, Peterson, a.a.O. 269 vom "Tod, der ihn und den er schon lange belauerte".

Rationalismus", befreite sich aber im Lauf der 20er Jahre von der Vorstellung, daß der christliche Glaube deshalb "irrational" sei:

"Damit, daß der christliche Glaube nur vom Tage etwas wissen will, ist der Logos-Charakter des christlichen Glaubens von selbst gegeben, das Helle, das Bewußte, das sich gegen das Unbewußte und Irrationale der Nacht Stellen. Es ist eine der unsinnigsten Entstellungen des christlichen Glaubens, wenn man ihn mit dem Irrationalen in Verbindung bringt."⁶¹

Peterson sah es als verhängnisvoll an, daß die Kirche des 19. Jahrhunderts "von der Erneuerung des Glaubens durch die Romantik profitieren wollte, ohne sich über die zerstörenden Mächte der Romantik hinreichend Rechenschaft abzulegen". Mit der Romantik seien erneut jene dämonisch-dionysischen Erfahrungswelten eingebrochen, die "sakramental im Siegel des Glaubens" verschlossen worden waren⁶². Die Begeisterung der Romantiker für die (mittelalterliche) katholische Kirche betrachtete er mit Skepsis; sie habe letztlich politische Motive gehabt, da die Romantiker meinten, dem erstarkenden Staat und der infolge einer Gleichgewichtsverschiebung des gesellschaftlichen Lebens drohenden Revolution die organisch gegliederte Sozialordnung der mittelalterlichen Kirche entgegenstellen zu müssen:

"Aus all diesen Ausführungen geht zur Genüge hervor, daß weder Dogma noch Sakrament, weder Mystik noch Offenbarung, überhaupt nicht der Katholizismus als rein religiöse Erscheinung betrachtet, den Romantikern den Anstoß zur Beschäftigung mit dem Mittelalter gegeben hat, sondern vielmehr von der Kunst oder Geistes- oder Gemeinschaftsordnung geht ihre katholisierende Bewegung aus. Wackenroder und übrigens auch Tieck sind vom Ästhetischen, Novalis vom Utopisch-Sozialen und Schlegel aus philosophischen und politischen Gründen zum Katholizismus zurückgekehrt."⁶³

In der Reihe jener romantischen Konvertiten wollte sich Peterson nicht wissen. Lediglich Friedrich Schlegel zollte er ein gewisses Wohlwollen und milde Nachsicht⁶⁴.

Auch in seiner Einstellung zu den verschiedenen Formen und Gestalten der geschichtlichen Verwirklichung des Glaubens bzw. in seinen geschichtstheologischen Auffassungen insgesamt orientierte sich Peterson nicht an den Romantikern. Deren Begeisterung für das Mittelalter fand er schon fragwürdig, lange bevor Frick gegen ihn 1929 den Vorwurf des "konstruierten Geschichtsrealismus" erhob:

"Der Katholizismus der Romantiker ist nichts als ein idealisierter Katholizismus. Idealisiert in dem Sinne, daß er nur einen willkürlich bestimmten Zeitabschnitt aus der Geschichte des Katho-

61 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 13,13, Ms S. 389.

62 Tagebucheintragung, 9.2.1951.

63 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19. Jahrhunderts, § 6.

64 Vgl. ebd.: "Wenn Friedrich Schlegel zur katholischen Kirche zurückkehrt, so ist das bei aller Schwäche seiner religiösen Position immer noch sympathischer als die tausendfach verlausulierte und hinterhältige Stellung Schleiermachers zur evangelischen Kirche." Ein noch besseres Zeugnis erhält Friedrich Schlegel in Petersons Rezension (1937, Bibl.Nr.123) der von J.Körner herausgegebenen Briefe an A.W.Schlegel unter dem Titel "Krisenjahre der Frühromantik": "Die Art, in der August Wilhelms Bruder Friedrich Schlegel die frühromantische Periode liquidierte, indem er nämlich konvertierte und zugleich Dorothea ehelichte, erscheint, menschlich und christlich gesehen, weitaus sauberer als die Weise seines Bruders. Das prägt sich auch in den Briefen aus. Die Briefe von Friedrich und Dorothea Schlegel nach ihrer Konversion lassen Güte, Nachsicht und Einsicht erkennen, ihnen gegenüber erscheinen die Briefe von August Wilhelm Schlegel oberflächlich. (...) Über die Konversion Friedrichs erhalten wir neues Material. Daß sie aus lauterem Motiven erfolgt ist, ist jetzt deutlich. Friedrich war eine ängstliche Natur. Bei einem Zusammentreffen mit dem Bruder hatte er nicht den Mut, diesem von der Konversion Mitteilung zu machen." (427, 430).

lizismus - eben den mittelalterlichen Ausschnitt - darstellt. Die Romantiker (...) haben ihre Ideen verleiblicht und ihnen das Gewand einer historischen Erscheinung (...) geliehen."⁶⁵

Peterson sah die gegen sich gerichtete Kritik, er würde in romantischer Manier nur eigene subjektive Ideen verkünden, darin begründet, daß alte theologische Deutungstraditionen im Bewußtsein seiner Hörer und Leser nicht mehr präsent waren. Er hat diesen Vorwurf zu entkräften versucht, indem er sich auf die Schrift stützte. So bemerkte er z.B. zum Vortrag über die "Kirche aus Juden und Heiden", der inhaltlich eine Reihe von Thesen aus dem Kirchentraktat weiterführt, in der Form aber eine Exegese ist:

"Ich habe in Salzburg über mein Thema an der Hand einer Exegese von Röm. 9-11 gehandelt. Wenn ich thetisch gesprochen hätte, hätte man meine Ausführungen für *subjektive Romantik* angesehen. So habe ich meine Gedanken entwickeln können und zugleich die Autorität der hl. Schrift im Hintergrund gehabt. Obwohl das, was ich ausführte, durchaus im Sinne der Tradition war, durfte ich diese Tradition doch als beinahe vergessen betrachten."⁶⁶

Als evangelischer wie als katholischer Theologe war es Petersons Bestreben, die Patristik wieder "dogmatisch-spekulativ" fruchtbar zu machen, und das schloß für ihn die Berücksichtigung der engen wechselseitigen Verbindung zwischen der Theologie der Väter und der Schrift ein:

"Ich glaube, daß es sehr schwer ist, die Gedanken der Kirchenväter mitzudenken, wenn man sich nicht vorher bemüht hat, gründlich die Hl.Schrift zu studieren. Wer die Gedanken des Neuen Testaments weiterdenkt, wird notwendigerweise zu den Kirchenvätern geführt."⁶⁷

Wenn Peterson so an der Schrift und den Vätern theologisch Maß nahm und aus diesen Quellen auch das Wesen der Kirche zu verstehen suchte, kann man diese Rückbesinnung nicht gleichsetzen mit der Auswahl und Verklärung einer beliebigen historischen Epoche, wie es die Romantiker mit dem christlichen Mittelalter und die Weimarer Klassiker mit der griechischen Antike getan hatten. Einem Theologen wie Peterson, der sich auf die Schrift - und zwar nicht nur als Quelle der frühesten Kirchengeschichte, sondern auch als *locus theologicus* - beruft, kann man nicht einfach mit dem Verdikt einer romantischen Geschichtsverklärung beikommen. Peterson fand im Gegenteil, daß sich gerade die Vertreter der zeitgenössischen Lutherrenaissance einmal fragen sollten, ob sie nicht einer "historischen Romantik" huldigten, wenn sie z.B. mit der Frage nach dem "gnädigen Gott" ein Problem in den Mittelpunkt der Theologie rückten, das doch - im Unterschied zu Luther - heute niemanden mehr wirklich bewege⁶⁸.

65 Vorlesung Kirchengeschichte des 18./19.Jahrhunderts, § 6.

66 An Anselm Stolz, 1.9.1932 (Hervorhebung von mir).

67 Rez. Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte (1938), 153.

68 Vgl. folgende Bemerkung Petersons in der Wiedergabe seiner Hörerin Paula Schaefer (zu ihrer Person vgl. unten Anm. 75): "Es ist doch erschreckend, daß ein namhafter Theologe [Anm. Erik Peterson in Bonn] der Gegenwart sagen kann: 'Die Frage der Reformatoren nach einem gnädigen Gott ist gar nicht mehr das Anliegen des heutigen Protestantismus; dieser ist viel zu sehr davon überzeugt, daß er einen gnädigen Gott hat.'" (Evangelische Exerzitien, in: Christliche Welt 42 [1928], Sp. 477-479; 477) Vgl. dazu die Bemerkung Petersons zu Röm 5, 22 b (2. Vorlesung Römerbrief, Ms S. 124): "Eine ganz andere Frage ist aber, ob die Praxis der heutigen protestantischen Kirche Anlaß gibt, auf diesen Begriff [der Rechtfertigung] wieder zurückzugreifen, ob die konkreten Voraussetzungen für die Herausstellung dieses Begriffs wirklich vorhanden sind. Man kann das bezweifeln und kann in den Bemühungen von Holl und seinen Schülern, die Rechtfertigungslehre wieder in den Mittelpunkt der theologischen Hörerungen zu stellen, mehr eine histo-

Die Gründe, die Peterson schließlich zum Übertritt in die katholische Kirche bewegten, sind so vielschichtig, wie es die Persönlichkeit dieses Mannes und seine Geisteswelt gewesen sind. Es ist im Verlauf dieser Darstellung deutlich geworden, daß sich ebenso charakterliche und psychologische Konditionen feststellen lassen wie bestimmte geschichtliche und politische Erfahrungen, vor allem jedoch auch theologische Motive. Manche dieser Aspekte kann man als individuell und zeitgeschichtlich bedingt relativieren. Andere bleiben weiterhin als wichtige Anfragen für das Gespräch zwischen den Kirchen und Konfessionen bestehen. Peterson hat aber immer betont, daß alle Gründe der Seele und der Vernunft, mit denen man eine Konversion erklären zu können meint, noch transzendiert werden vom Willen Gottes, der das letzte Maß aller Entscheidungen sei. Man wird Peterson nicht absprechen können, mit allen seinen Kräften und auch über diese hinaus um die Erkenntnis dieses Willens gerungen zu haben. So hat seine Konversion auch eine geistliche Dimension, die sich allen Erklärungen entzieht. Wie Karl Barth damals an Peterson schrieb, so hat man bleibend Anlaß, "des großen Rätsels, das Sie uns aufgegeben haben, und das doch vorhanden wäre, auch wenn nicht gerade Sie es uns aufgegeben hätten, immer wieder zu gedenken"⁶⁹.

c) Reaktionen auf die Konversion

Die kirchliche Ortlosigkeit, in die Peterson mit seinem Ausscheiden aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät geraten war, gefiel seinen Freunden so wenig wie seinen Gegnern: Karl Barth nicht, der in diesem Schwebezustand zwischen den Konfessionen die schlechteste Lösung des Rätsels Peterson erblickte, aber auch nicht dem als Anwalt der Rheinischen Kirche schreibenden Pfarrer Staudte, der in Peterson einen vorerst zwischen den Welten umherirrenden, heimatlosen, letztlich aber doch in die katholische Kirche gehörenden Theologen sah⁷⁰. Friedrich Heiler wiederum bedauerte es, daß Peterson dem Druck seiner Gegner gewichen war: "objektiv ist dieser Schritt für den Fortschritt des kirchlichen Gedankens in der protestantischen Theologie ein empfindlicher Verlust. Ich zweifle nicht daran, dass es Ihnen bei einem Bleiben in Bonn gelungen wäre, sich siegreich gegen ihre Gegner zu behaupten."⁷¹

Petersons Konversion überraschte niemanden mehr und klärte die Lage. Theologische, kirchliche und nichtkirchliche Zeitschriften meldeten die Nachricht im In- und Ausland bis hin in die Vereinigten Staaten. Laut Peterson, der alles Aufsehen vermeiden wollte, ging auch diese Meldung nur "infolge einer Torheit des Evangelischen Bundes" durch die Presse⁷². Doch eine große Diskussion blieb, sehr zur Erleichterung der näher Betroffe-

rische Romantik sehen, als eine durch das Leben der evangelischen Kirche in der Gegenwart bedingte Notwendigkeit." (Hervorhebung von mir).

⁶⁹ Barth an Peterson, 11.3.1931.

⁷⁰ Vgl. Der rheinische Protestantismus und D.Erik Peterson, a.a.O.

⁷¹ An Peterson, 13.11.1929.

⁷² Peterson an Schmitt, 16.2.1931. Häufiger abgedruckt (z.B. Kölnische Volkszeitung, 24.1.1931; Western American [Texas], 7.3.1931) wurde ein Kommentar des Evangelischen Bundes, der zuerst in der "Deutschen Evangelischen Korrespondenz" (Nr.2, 14.1.1931) erschien: "So gewiß wir vor jeder ernsten persönlichen Entscheidung Achtung haben, so bedauern wir den Schritt Petersons doch schmerzlich. Seine beiden aufsehenerregenden Broschüren 'Was ist Theologie?' (1925) und 'Die Kirche' (1929) zeigten schon deutlich, daß er den reformatorischen Kirchengedanken, Luthers Idee vom Priestertum aller Gläubigen und das Wesen evangelischer Theologie und Lehre nie völlig verstanden hatte. So war es zu begrüßen, daß er der Belastung der Evangelisch-theologischen Fakultät Bonn und der Rheinischen Kirche durch seine Wirk-

nen, aus: "Zu dem grossen Gerede oder Geschreibe, wie ich es eigentlich erwartet hatte, ist es (...) infolge Ihres Übertritts nicht gekommen", berichtete Barth im März 1931 an Peterson⁷³. Sieht man einmal von der Barth-Wobbermin-Kontroverse um die "Schuld" an Petersons Übertritt ab⁷⁴, so befaßten sich auf protestantischer Seite lediglich Petersons Hörerin Paula Schaefer⁷⁵ und, im Anschluß an ihren Artikel, Georg Boss⁷⁶ mit Petersons Konversion. Paula Schaefer meinte damals, der aus seiner Naturveranlagung heraus juristisch denkende Peterson sei dem "mit fast dämonischer Jurisprudenz verklausulierten System der katholischen Kirche" zum Opfer gefallen; zu sehr Theoretiker habe er die "im Protestantismus der Gegenwart (...) liegenden Möglichkeiten nicht gesehen, geschweige denn ausgenutzt"⁷⁷. "Einseitig" wie fast alle "hochbegabten Menschen" sei er an der Aufgabe, "ein junges Theologengeschlecht heranzubilden, das die von ihm erkannten Schäden beseitigen helfen könnte, zerbrochen". Darüber hinaus zeige sich aber in Petersons Übertritt deutlich die "Not um die Gemeinschaft" in der evangelischen Kirche⁷⁸. Georg Boss sah diese Krisis auch in dem seltsamen Phänomen zum Ausdruck kommen, daß ein Konvertit und nunmehr Katholik bekennen konnte, die evangelische Kirche "aufrichtig geliebt" zu haben und sie auch weiterhin lieb zu haben⁷⁹: Damit befinde sich Peterson in einem "objektiven Gegensatz zu der seit 400 Jahren festgehaltenen offiziellen Stellungnahme des römischen Hirtenamtes gegenüber der 'sogenannten Reformation'"⁸⁰.

In den Kreisen der evangelischen Theologen, die Peterson näher kannten, beurteilte man den Schritt Petersons ähnlich differenziert, wie Karl Barth es - zumindest in dem privaten Antwortbrief an Peterson - getan hatte⁸¹. "Die alten Bonner Kollegen haben mir reizende Briefe geschrieben", fand Peterson sogar⁸², und meinte damit neben dem Brief

samkeit selbst ein Ende machte." Peterson hat etliche kleine Zeitungsausschnitte mit der Nachricht von seiner Konversion gesammelt.

73 An Peterson, 11.3.1931.

74 Vgl. oben S. 528 ff.

75 Zu Petersons Übertritt zur römischen Kirche, in: *Christliche Welt* 45 (1931), Sp. 287 f. Paula Schaefer (Dr. phil.), geb. 22.8.1886 in Essen, wohnte damals in Bad Godesberg. Ihren Briefen an Peterson kann man entnehmen, daß sie seine Vorlesungen besuchte und sich mit ihm einig wußte in der Notwendigkeit einer kirchlichen Erneuerung des Protestantismus. Sie zeigte besonders Interesse an den Entwicklungen der anglikanischen Kirche; 1933 erschien von ihr ein Werk über "Die katholische Wiedergeburt der anglikanischen Kirche", vgl. *dies.*, Warum evangelisch, warum katholisch?, in: *Ökumenische Einheit* 1948, 50-53; 50. Ihr Leben scheint sie in mehrere Kirchen, zuletzt wohl in die römisch-katholische Kirche geführt zu haben, vgl. ihre Bemerkung ebd. 50: "Ich habe einen langen Weg hinter mir; kenne ich doch neben vielen Freikirchen den Protestantismus (sowohl Luthertum als Calvinismus), den Anglikanismus und den römischen Katholizismus von innen her." sowie 53: "Zweierlei steht fest, daß es der Wille Christi ist, daß wir zur Wiedervereinigung streben sollen. Und ferner, daß der Katholizismus die ganze Fülle der Wahrheit umfaßt." Wohl seit 1925 Mitglied der Hochkirchlichen Vereinigung hat sie sich zeit ihres Lebens mit Vorträgen und Artikeln in dieser Gemeinschaft und ihrem Umkreis engagiert, vgl. H.M. Niepmann, *Chronik der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses e.V. über die ersten 50 Jahre ihres Bestehens 1918-1968*, Bochum 1988 (= Eine Heilige Kirche, Neue Folge, 2), 39. Paula Schaefer hat sich seit 1928 in Kommentaren und Rezensionen mit Petersons Theologie und Lebensweg befaßt. Peterson hat sie später auf einer Vortragsreise besucht, und zwar im Oktober 1936 in Trier, wo sie als Privatdozentin für alte Geschichte lebte.

76 Erik Peterson und die evangelische Not, in: *Religiöse Besinnung* 3 (1931), 180-182. Vgl. auch *Fellechner*, *Entwicklung*, a.a.O. 109.

77 Zu Petersons Übertritt, a.a.O. 287 f.

78 Ebd. 288.

79 Vgl. Peterson im Brief an Barth von Sylvester 1930 (*Theol. Blätter*, a.a.O.).

80 Boss, Peterson, a.a.O. 181.

81 Briefliche Reaktionen liegen vor u.a. von E. Seeberg (3.1.1931), G. Kittel (6.3.1931), G. Hölscher (17.1.1931) und G. van der Leeuw (13.3.1931).

82 An Schmitt, 19.2.1931.

Hans Emil Webers besonders die Reaktion Gustav Hölschers⁸³. Im Blick auf Petersons persönlichen Werdegang zollte man seiner Entscheidung Verständnis und Respekt, ja im Falle Hölschers sogar so etwas wie Bewunderung für seinen Mut. Je nach der vorausgesetzten Verhältnisbestimmung von Konfession und Kirche hielt man freilich die Konversion an sich entweder für falsch⁸⁴ - "Peterson ist nach Ägypten zurückgegangen"⁸⁵ - oder relativierte sie in ihrer Bedeutung⁸⁶. Gelegentlich klang an, daß der notvolle Schritt Petersons den Mangel an einer Gemeinschaft des Gebetes unter den Theologen jenseits aller Streitigkeiten aufdecke⁸⁷. Schädlich für die evangelische Kirche hielten die Freunde und Bekannten Petersons diese Konversion in jedem Fall. Sie bedeutete ein Ärgernis und eine gewisse Diskreditierung derjenigen, die Peterson in der Vergangenheit gegen den Vorwurf des Katholisierens in Schutz genommen hatten. Zugleich hatte Peterson nun jene Erwartungen, die Barth zusammen mit anderen "immer noch leise" gehegt hatte, endgültig enttäuscht⁸⁸: "ich bedauere, dass unsere evangelische Kirche fortan Ihrer Mitarbeit entzogen sein wird", schrieb auch van der Leeuw. "Als Gelehrter werden Sie auch fernerhin Wertvolles schaffen. Aber als Theologe hätten Sie gerade auf evangelischer Seite so unendlich viel bedeuten können!"⁸⁹

Petersons Konversion fiel in eine Zeit, in der die Konversionsstatistiken eine besonders hohe Anziehungskraft der katholischen Kirche belegten⁹⁰. In etlichen Briefen (von Protestanten wie Katholiken) an Peterson wird von weiteren Konversionen berichtet. Welche Sogwirkung der Übertritt Petersons seinerseits entwickelte, läßt sich naturgemäß schwer abschätzen: Von den indirekten Folgewirkungen bei Oskar Bauhofer und später Heinrich Schlier war schon die Rede, ebenso vom Weg mancher seiner Schüler in die katholische Kirche. Gelegentlich taucht Petersons Name auch in veröffentlichten Konvertitenbekenntnissen auf⁹¹.

In katholischen Kreisen löste Petersons Entscheidung natürlich weithin Jubel, Genugtuung und Dankbarkeit aus. In der Maria Laacher Abtei wurde gefeiert⁹². Viele ka-

⁸³ Vgl. an Barth, 19.2.1931.

⁸⁴ So Barth und K.L.Schmidt in der Vorbemerkung zum abgedruckten Brief Petersons: "Wir denken aber, daß es der theologischen Klarheit dient, wenn wir zugleich öffentlich aussprechen, daß wir diesen seinen Schritt materiell nur als Irrtum und Abfall von der einen wahren katholischen Kirche verstehen und beurteilen können." Auch E.Seeberg (3.1.1931) wollte für seinen Teil weiter an den Segen der schlichten Pflichterfüllung innerhalb der protestantischen Kirche glauben. Tief enttäuscht und mit harter Verurteilung reagierte die protestantische Ehefrau von Hans Lipps, Christine Lipps (22.2.1931): "Wer katholisch wird, glaubt nicht an Gott, Du glaubst nur an die Kirche".

⁸⁵ G.van der Leeuw, Een merkwaardige briefwisseling met Harnack, in: *Algemeen Weekblad*, 10.Jahrg., Nr. 12, S.4.

⁸⁶ Hölscher (Brief vom 17.1.1931) maß dem "Konfessionswesen" als "durchaus historischen Gestalten" nur relativ-historischen Wert bei. Auch van der Leeuw (Brief vom 13.3.1931) schrieb: "Ich glaube, daß uns nach wie vor das Band derselben Glaubensgemeinschaft bindet."

⁸⁷ G.Kittel an Peterson, 6.3.1931.

⁸⁸ Barth an Peterson, 2.1.1931.

⁸⁹ Van der Leeuw an Peterson, 13.3.1931. Im Kommentar zum Harnack-Briefwechsel (Merkwürdige briefwisseling, a.a.O.) zieht van der Leeuw den Vergleich mit Newman.

⁹⁰ Vgl. *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 106 ff.

⁹¹ Vgl. H.Schnieper, *Mein Weg zur Kirche*, Nürnberg 1948, 140, außerdem K.Thieme (der seit 1931 Nachfolger von Georg Boss in der Redaktion der "Religiösen Besinnung" war), *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche*. Akten und Abhandlungen, Schlieren/Zürich 1934, 20 f: "Denn erkenntnistmäßig wurde ich (...) über die Begegnung mit dem Denken des östlichen Christentums, mit Sohms, Harnacks, Holls und Kattenbuschs Forschungen zum Problem der Urkirche, mit Petersons Aufsätzen und Vorträgen (...) unwiderstehlich zur Anerkennung aller Ansprüche der katholischen Kirche hingedrängt".

⁹² Nach mündlicher Mitteilung von P.Emmanuel von Severus und P.Burkhard Neunheuser.

tholische Freunde gestanden Peterson, schon lange für seine Konversion gebetet zu haben. Glückwünsche erreichten ihn nicht nur von katholischen Fachkollegen, wie z.B. von J. Mouterde, sondern auch u.a. von Hugo Lang OSB und, in telegraphischer Form, von Jacques und Raissa Maritain. Kardinal Schulte von Köln, zu dem Peterson schon vor seiner Konversion Kontakt geknüpft hatte und mit dem er auch weiterhin gute Beziehungen unterhielt, gratulierte ebenfalls⁹³. Peterson stellte erleichtert fest, man habe "von katholischer Seite (...) alles Taktlose vermieden"⁹⁴. In der Tat wurde in der katholischen Öffentlichkeit seine Konversion kaum in gedruckter Form kommentiert. Lediglich der junge Yves Congar verfaßte dazu eine kurze wohlmeinende Bemerkung, in der er auf die wissenschaftlichen Qualitäten Petersons und seinen kontinuierlichen Weg zur katholischen Kirche aufmerksam machte und aus dessen veröffentlichtem Brief an Karl Barth zitierte⁹⁵.

2. Probleme der Anerkennung und Integration

a) Auf der Suche nach einer neuen Aufgabe

Zugleich mit der Nachricht seiner Konversion erklärte Peterson der Philosophischen Fakultät und dem Ministerium, auf die Honorarprofessur in Bonn zu verzichten, um in der evangelischen Kirche niemandem Anstoß zu geben⁹⁶. Er knüpfte diesen Verzicht allerdings an die Bedingung, ihn so lange formell in dieser Stellung zu belassen, bis er außerhalb der Rheinlande eine entsprechende Stellung an einer anderen Universität gefunden hätte⁹⁷. Diese Übergangsregelung wurde für die folgenden Jahre zum Dauerzustand, Semester um Semester durch Urlaubsgesuche verlängert. Der katholische Kirchengeschichtler Wilhelm Neuß, der in Bonn Petersons finanzielle Dinge regelte, forderte ihn immer wieder auf, sich durch einen gelegentlichen Auftritt in Bonn seine dortigen Rechte zu erhalten⁹⁸. Peterson kam zwar auf seinen Vortragsreisen ab und zu durch diese Stadt - z.B. im Januar 1935 und im Oktober 1936 - und besuchte dabei alte Freunde wie Alois Dempf und ehemalige Kollegen von der Evangelisch-Theologischen Fakultät, scheint aber dort in der Vorkriegszeit keine Vorlesungen und Vorträge mehr gehalten zu haben. Vermutlich wollte er kein unliebsames Aufsehen mehr erregen. In einem Lebenslauf von 1934 schrieb er, er habe seine Honorarprofessur in Bonn nicht ausüben können "wegen des Widerstandes protestantischer Kreise"⁹⁹. 1936 wurde diese Honorarprofessur gestrichen¹⁰⁰.

Die Suche nach einer neuen Stellung gestaltete sich äußerst schwierig. Schon im März 1929 - Peterson war damals noch Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn

93 An Peterson, 13.1.1931.

94 An Schmitt, 16.2.1931.

95 Vgl. Conversion d'Erik Peterson, in: *La Vie Intellectuelle* 4 (1931), 211 f.

96 An Ministerialdirektor Richter, 1.1.1931; vgl. auch die Briefe an Barth und Seeberg vom selben Tag bzw. von Sylvester.

97 Vgl. an Richter ebd. sowie an Schmitt, 24.12.1930.

98 Auch andere "Bonner", z.B. ehemalige Schüler und Freunde, versuchten Peterson dazu zu bewegen, doch bald seine Honorarprofessur anzutreten, berichtete er an Schmitt, (21.12.1932).

99 Curriculum Vitae von 1934 im Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Rom).

100 Vgl. *Fellechner*, Entwicklung, a.a.O. 104.

- hatte er dem Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte¹⁰¹ einen Besuch abgestattet in der Hoffnung, dieser könne ihm "eine Professur in Köln verschaffen"; doch das sei dem Kardinal nicht möglich gewesen¹⁰². Nach der Konversion hat Peterson seine Erwartungen sicher nicht zu hoch gehängt. Eine Professur an einer Katholisch-Theologischen Fakultät kam erst gar nicht in Frage, vielmehr bemühte er sich um einen speziellen Lehrauftrag bzw. eine Honorarprofessur an einer Philosophischen Fakultät, wobei ihm klar war, daß solche Stellen nur an großen Universitäten zu erlangen wären¹⁰³.

Nachdem es Peterson bei seinen verschiedenen Aufenthalten in Rom dort sehr gut gefallen hatte, überlegte er sich, "künftig abwechselnd in München und Rom zu leben"¹⁰⁴. In München am Kufsteiner Platz hatte Anfang der 30er Jahre Anne Reinach eine Wohnung bezogen und ein Zimmer an Peterson abgetreten. Er hatte ja schon ungefähr seit 1918 etliche Freunde in München, vor allem im Kreis um Theodor Haecker¹⁰⁵. So konzentrierten sich seine Bemühungen um eine neue Stellung zunächst auf diese Stadt. Doch die dortige Philosophische Fakultät war vermutlich nicht bereit, für Peterson eine Honorarprofessur zu beantragen¹⁰⁶. Peterson war weiter ratlos, was aus seiner Zukunft werden sollte: "Ich muß mit meinen geringen Kräften und meinen schwachen Nerven rechnen. Ich muß auf der anderen Seite sehen, daß ich nach Möglichkeit die Kontinuität zwischen meinen früheren und meinen künftigen Arbeiten wahre."¹⁰⁷

Ziemlich klar immerhin war damals Petersons Wunsch, in den geistlichen Stand zu treten: "Ich werde wohl Priester werden, aber was dann geschieht, hängt nicht von Fakultäten und Staatsbehörden ab."¹⁰⁸ Werner Becker schrieb in seinen Erinnerungen, er sei, wie Peterson ihm gesagt habe, der einzige aus dem Freundeskreis gewesen, der ihn zu diesem Schritt ermutigt hätte, alle anderen hätten ihm davon abgeraten¹⁰⁹. Ganz zutreffend ist das wohl nicht, denn z.B. Thomas Michels äußerte sich in seinen Briefen zu dieser Frage zumindest nicht negativ. Karl Barth bestärkte Peterson sogar in diesem Wunsch. Zwar empfand er persönlich das römisch-katholische Priestertum als eine Existenz, in der Christus sehr verborgen sei. Doch er fand, für Peterson würde eine Weihe zum Priester endlich den letzten Bruch mit jener "Zuschauerhaltung" bedeuten, die er ihm immer besonders verübelt hatte¹¹⁰. Peterson wandte sich also - vermutlich schon vor seiner Konversion - an die kirchlichen Autoritäten bzw. sogar an Kardinal Faulhaber persönlich¹¹¹, um sich über den Weg zur Priesterweihe zu beraten. Doch dort knüpfte

101 Vgl. zur Person U.v.Hehl, Art. Schulte (1871-1941), in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803-1945, Berlin 1983, 680-682. Peterson fand ihn "würdig", ohne daß er den "Eindruck von einem Kirchenfürsten" mache, vgl. an Schmitt, 8.3.1929.

102 Vgl. Peterson an Schmitt, 8.3.1929.

103 An H.Lietzmann, 8.2.1932, in: *Aland*, Glanz und Niedergang, a.a.O. 695.

104 Vgl. an Schmitt, 16.2.1932.

105 Vgl. dazu oben S. 111.

106 Paul Simon (1882-1946), der zwischen 1925 und 1933 Professor für Philosophie und Apologetik sowie Rektor der Universität in Tübingen war (anschließend Dompropst und Offizial in Paderborn, wo ihn Peterson im November 1936 auch einmal besuchte), schrieb an Peterson am 25.1.1931: "In München werde ich mich weiter bemühen. Wenn man doch wenigstens einen Ordinarius der Philosophischen Fakultät bewegen könnte, den Antrag zu stellen."

107 Peterson an Barth, 30.12.1931.

108 Ebd. Auch P.Paulus Gordan hörte im Frühjahr 1931 in Rom, Peterson wolle Priester werden (Mitteilung an mich, 27.6.1990).

109 Vgl. *Bolgiani*, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 53.

110 Barth an Peterson, 2.1.1932.

111 In Petersons Nachlaß existiert ein kurzes Empfehlungsschreiben Erich Przywaras, gerichtet an eine "Eminenz". Im Jahr ist es undatiert, nur im Tag (2.12); da sich Peterson vor seiner Romreise 1930 zwi-

man eine Weihe an derart schwere Bedingungen, daß dieser Weg für Peterson, einen Mann Anfang vierzig, kaum gangbar war. Laut Werner Becker verlangte man von ihm ein vollständiges Studium der katholischen Theologie inclusive des Philosophicums¹¹². Aus Petersons eigenem Bericht läßt sich freilich schließen, daß Kardinal Faulhaber ihm immerhin eine besondere Form des Studiums unter Leitung Martin Grabmanns gestattet hatte:

"Wenn nichts Besonderes sich ereignet, studiere ich im Winter Theologie in München. D.h. ich werde für mich privat Dogmatik, Moral und Kirchenrecht arbeiten, beraten von dem reizenden Grabmann. So ist es mit dem Kardinal ausgemacht worden."¹¹³

Da Peterson noch im Dezember von seiner Zukunft als Priester sprach¹¹⁴, kann man vermuten, daß er mit diesem Studium tatsächlich auch begonnen hatte. Doch er verlor offensichtlich schnell den Mut, diesen Weg weiterzugehen: "da man in München nichts für mich tut, weder an der Universität, noch in der Kirche, wo man nicht sehr bereitwillig ist, mir die Weihen zu geben", schrieb Peterson im Februar 1932¹¹⁵, sehe er sich gezwungen, anderweitig nach einer Stellung zu suchen. "Der jetzige Schwebezustand kann jedenfalls nicht so bleiben, ich muß einer Ordnung wieder eingefügt werden."¹¹⁶

Eine solche Chance schien sich Anfang des Jahres 1932 zu bieten, als sich der protestantische Kirchenhistoriker Hans Lietzmann zusammen mit dem Altphilologen Ludwig August Deubner¹¹⁷ um eine Honorarprofessur für Peterson in Berlin zu bemühen begann. Peterson war von dieser Unterstützung Lietzmans ganz überrascht, da er ihn nicht für seinen Freund gehalten hatte¹¹⁸. Er zog dieses Angebot aber nur so lange in Erwägung, als er noch nicht erfahren hatte, daß Carl Schmitt Berlin demnächst wieder verlassen würde¹¹⁹. So beendete er nach einigen Tagen der Überlegung von sich aus diese Bemühungen um die Honorarprofessur mit der Begründung, er brauche für sich selber wie für seine Hörer "katholisches Milieu", das Berlin nicht zu bieten habe¹²⁰. Ein Stellenangebot in einer Stadt mit "katholischem Milieu" eröffnete sich aber auch in den folgenden Monaten und Jahren nicht. In einer vermutlich etwas einseitigen Weise lastete Peterson damals seine Mißerfolge in der Suche nach einer Honorarprofessur den Umtrieben der protestantischen Theologen an: "Versuche eine Lehrtätigkeit an anderen deutschen Universitäten zu erhalten, schlugen fehl, da die meisten Universitäten protestantisch-theologische Fakultäten haben, die gegen eine Lehrtätigkeit des ehemaligen prote-

schen dem 1. und dem 5. Dezember in München aufhielt, würde ein Besuch bei Faulhaber gut in diesen Zeitraum passen.

¹¹² Vgl. *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 53.

¹¹³ Peterson an Schmitt, 24.9.1931.

¹¹⁴ Vgl. den schon oben zitierten Brief an Barth vom 30.12.1931.

¹¹⁵ An Thomas Michels, 9.2.1932.

¹¹⁶ An Michels, ebd.

¹¹⁷ Vgl. Peterson an Schmitt, 16.2.1931. Vgl. auch Peterson an Lietzmann, 8.2.1932, in: *Aland*, *Glanz und Niedergang*, a.a.O. 695. Peterson hatte Deubner gerade in Rom kennengelernt. Er meinte Hans Lietzmann gegenüber, auch der damals nach Berlin wechselnde Historiker Wilhelm Weber würde sich für ihn einsetzen.

¹¹⁸ Peterson an Michels, 9.2.1932. Vgl. zu Lietzmans Berlin-Plänen mit Peterson auch K. *Aland*, *Hans Lietzmann und die katholischen Patristiker seiner Zeit*, in: Granfield/Jungmann (Hg.), *Kyriakon*. FS Quasten, Bd. 2, a.a.O. 615-635; 624.

¹¹⁹ Vgl. dazu oben S. 731.

¹²⁰ An H. Lietzmann, 15.2.1932, in: *Aland*, *Glanz und Niedergang*, a.a.O. 696.

stantischen Theologen Einspruch erheben."¹²¹ Peterson war jedoch von seinem theologischen Profil her auch in den Einrichtungen der katholischen Kirche schwer zu integrieren, und man bemühte sich dort auch nicht sehr darum: "Selbst wenn der gute Wille auf katholischer Seite vorhanden wäre", bemerkte Thomas Michels dazu¹²², "wüsste ich nicht leicht zu sagen, wo man Sie so einordnen könnte, dass Sie Ihren persönlichen Gaben entsprechend sich auswirken könnten. Es sei denn, dass ein wahrhaft erleuchteter Bischof Ihnen mit der Erteilung der Weihen zugleich auch einen Wirkungskreis gäbe, der Ihnen entspricht." Einen solchen Bischof, der zu einer unkonventionellen Lösung für einen unkonventionellen Gelehrten wie Peterson sich bereit gefunden hätte, schien es damals aber nicht zu geben. Einige Jahre später kam Peterson zur Einsicht, daß die Hauptschwierigkeit, eine Lehrmöglichkeit im kirchlichen Binnenbereich zu erlangen, tatsächlich in seinem Laienstatus lag¹²³, den zu verändern er sich vergeblich bemüht hatte.

b) "Die Kirche" und ihr katholisches Echo

Die Zurückhaltung, mit der man Peterson zu einem großen Teil in der katholischen Kirche begegnete, läßt sich vermutlich nicht nur so erklären, daß sein Lebenswandel der Göttinger und Bonner Zeit dem katholischen Ideal eines priesterlichen Hochschullehrers widersprochen haben könnte. Schon die verdeckte Kontroverse mit Odo Casel bzw. dem Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen, zeigt, daß man sich von einem Konvertiten theologisch nicht allzuviel sagen lassen wollte: Peterson wurde "für nicht kompetent" erachtet, "über so wesentlich innerkatholische Begriffe, wie es das Mysterium ist, zu urteilen"¹²⁴. Mit Mißtrauen betrachtete man vielerorts die theologischen Methoden und Anschauungen, die der ehemalige Protestant vertreten hatte oder vielleicht auch noch vertrat. Das Echo auf Petersons Traktate der 20er Jahre war im katholischen Bereich durchaus ambivalent, und das gilt besonders für die Schrift über die Kirche, die letzte im engeren Sinne theologische Publikation vor der Konversion. Aus den Besprechungen dieses Traktates gewinnt man den Eindruck, daß sich Peterson mit seinen Thesen genau zwischen die Stühle der Konfessionen gesetzt hatte: Protestantischen Beobachtern war mehr oder weniger klar, daß sich der Autor dieser Gedankengänge auf dem Weg nach Rom befände, wenn er nicht schon dort angekommen war. Aber auch die katholischen Theologen waren - bei aller Freundlichkeit und Begeisterung, mit der die Schrift von einigen persönlichen katholischen Freunden Petersons aufgenommen wurde - durchaus nicht mit allem einverstanden, was hier geschrieben stand¹²⁵. Bis zur Einberufung des Zweiten Vati-

¹²¹ Curriculum Vitae von 1934 für das Päpstliche Institut für Christliche Archäologie in Rom.

¹²² An Peterson, 16.2.1932.

¹²³ An Thomas Michels, 10.10.1935.

¹²⁴ Abt Ildefons Herwegen an Thomas Michels, 15.11.1934.

¹²⁵ Vgl. außer den bereits angeführten Rezensionen von *Hasenkamp*, *Michels*, *Becker*, *Dempff* und *Blei* (vgl. oben S. 726 Anm. 39) die Rezensionen von *K.Adam*, in: Theologische Quartalschrift 110 (1929), 175-177; *H.Bruders*, Neues Wollen in der evangelischen Kirche, in: Hildesheimer Zeitung Nr. 75 (30.23.1929), Godesberger Volkszeitung, Nr. 87 (15.4.1929) sowie in Deutsche Reichszeitung/Sieg-Rhein-Zeitung; *O.Casel*, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 8 (1928), 258-260; *A.Deneffe*, in: Scholastik 4 (1929), 288; *R.Grosche*, in: Abendland 4 (1928), 126 f; *J.Koch*, in: Schlesisches Pastoralblatt 49 (1929), 2-8; *F.de Lanversin* (zu "Was ist Theologie?" und "Die Kirche"), in: La Vie Intellectuelle 2 (1929), 219-226; *J.Lebreton*, in: Recherches de science religieuse, 19 (1929), 352; *St.Lösch*, in: Bücherwelt 26 (1929), 278; *R.Mouterde*, in: Mélanges de l'université Saint-Joseph, Beyrouth, 12 (1929), 290-94; *E.Przywara*, in: Stimmen der Zeit 117 (1929), 232 f; *J.Rivière*, in: Revue de sciences religieuses 9 (1929), 280; *Fl.Schla-*

kanischen Konzils sollten noch dreißig Jahre ins Land gehen, und die alten "Bastionen", mit denen sich die katholische Kirche und Theologie gegen die stürmischen Entwicklungen der Neuzeit und der Moderne abgesichert hatten, standen noch ziemlich unerschüttert. Wer wie Peterson der Ansicht war, "daß sich die konfessionellen Gegensätze totgelaufen haben"¹²⁶, und darum unter kritischer Berücksichtigung der wissenschaftlichen und methodologischen Entwicklung neue Wege im Umgang mit fundamentaltheologischen und dogmatischen Problemen suchte, hatte es damals schwer. E. Salmann meint im Blick auf die damaligen theologischen Auseinandersetzungen im benediktinischen Bereich, man werde "die Kämpfe um die Erneuerung von Theologie und Kirche nicht recht verstehen und würdigen können, wenn man nicht eine solide Kenntnis jener Jahre besitzt, die so reich an Größe, Humanitas und Bildung, aber zugleich (wenigstens von heute und von außen gesehen) bedrückt von bitterer Enge und einer merkwürdigen Entlegenheit waren. Man wird den Ghetto-Charakter damaliger Theologie leicht ermessen, wenn man nur einen Blick auf die zeitgenössische Philosophie oder protestantische Theologie wirft, von den Gegebenheiten im politischen, wissenschaftlichen und kulturellen Bereich gar nicht zu reden."¹²⁷

Die katholische Theologie war damals kaum vorbereitet auf die Fragestellungen z.B. der historisch-kritischen Methode und der religionsgeschichtlichen bzw. eschatologischen Schule, die mit dem Konvertiten Peterson nun in den Binnenraum der katholischen Kirche gelangten. "Auf jenem Gebiet hat man sich eben bisher immer mit einer apologetischen Abwehr der eschatologischen Schule begnügt", berichtete Werner Becker¹²⁸ im Blick auf bestimmte ekklesiologische Fragen. Man sah in manchen Kreisen wohl eher mit Sorge, daß Petersons Kirchentraktat - so das "Hochland" - geeignet war, "die Theologie außerhalb und innerhalb der Kirche in Bewegung zu bringen"¹²⁹. Peterson hatte mit dieser Schrift kein herkömmliches "Traktat *de ecclesia*" geschrieben¹³⁰. Dempf urteilte, Peterson erreiche die "Transposition des Reichs in die Kirche" mit einer "meisterhaften" und "*durchaus neuen*" "philologischen und soziologischen Analyse des Reichs- und Kirchenbegriffs"¹³¹. Die Art, wie er "die katholischen Thesen über Sichtbarkeit, Unfehlbarkeit usf. der Kirche erarbeitet, ist praktisch doch nicht die heute in der katholischen Theologie übliche", schrieb auch Anselm Stolz mit kritischem Blick auf die sonst oft bezeugende "bedauerliche Verwechslung von scholastischem (besser neuscholastischem) System und katholischer Wahrheit", die zu einer sehr verengten Wahrnehmung urchristlichen Gedankengutes geführt habe¹³².

Peterson hatte im Traktat "Die Kirche" versucht, über die Größe der zwölf Apostel verschiedene Dichotomien des Problems von Entstehung und Wesen der Kirche zusammenzuführen: die Dichotomie von Geschichte und Theologie, von Kirchenrecht und charismatischem Wirken des Geistes, von der konkret-eschatologischen Predigt Jesu und der kirchlichen Lehre von den "letzten Dingen", von der Sendung Jesu zum Hause Israel und

genhaufen, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 54 (1930), 584-587; S., in: Hochland 26 (1928/29), 322 (kurze Notiz innerhalb einer Bücherschau).

126 Peterson an Barth, 23.10.1928.

127 Salmann, Einführung zum Band "La teologia mistico-sapienziale", a.a.O. 5-11, 10.

128 An Peterson, 22.10.1931.

129 Rez. Die Kirche, a.a.O.

130 Michels, Rez. Die Kirche, a.a.O.

131 Rez. Die Kirche, a.a.O. (Hervorhebung von mir).

132 Das Problem der Kirche, 463.

der Heidenmission der Kirche. Diese Ausführungen hatte er in drei Thesen münden lassen:

1. "Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind. Zum Begriff der Kirche gehört, daß sie wesentlich Heidenkirche ist."¹³³
2. "Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht"¹³⁴.
3. "Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die zwölf Apostel im Heiligen Geiste berufen sind und aus dem Heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben."¹³⁵

Schon im Ansatz wurde der Traktat von manchen Theologen gar nicht begriffen. Robert Grosche beispielsweise hatte Petersons Grundanliegen, die historische und theologische Reflexion wieder zusammenzuführen, mißverstanden und warf ihm vor, diese Kluft lediglich verringern zu wollen und damit "um ein Beträchtliches" hinter den Standpunkt Karl Barths zurückzufallen¹³⁶. Einige Jahre später hat Grosche allerdings eine stärkere Beachtung dieser wichtigen Schrift Petersons in der katholischen Theologie angemahnt¹³⁷. Weitere Probleme bereitete der hypothetische Ansatz des Kirchentraktats. Petersons setzt zu Beginn "den Fall, die Juden wären in der ersten Zeit nach Christi Tod an ihn gläubig geworden" und meint dann, in diesem Falle hätte es keine Kirche gegeben, sondern es "wäre der Menschensohn wiedergekommen und das Reich wäre hereingebrochen"¹³⁸. Dieser Ansicht widersprach Charles Journet in seinem großen Werk über die Kirche. Er veröffentlichte an dieser Stelle auch noch einen längeren Brief Jacques Maritains, in dem sich dieser gegen das von Peterson angewandte Verfahren aussprach, in einer hypothetischen Konstruktion ein heilsgeschichtlich wichtiges Element der Vergangenheit zu ändern, wenn man dann zugleich einen anderen Heilsplan Gottes als den tatsächlich eingetrossenen postulieren müsse¹³⁹. Petersons These, daß die Kirche nicht ursprünglich in den Heilsplan Gottes hineingehört habe, sondern erst möglich und nötig geworden sei, nachdem sich das jüdische Volk als der eigentliche Adressat der Reich-Gottes-Verkündigung dieser Botschaft verweigerte, traf die katholische Theologie und das Lehramt an einer empfindlichen Stelle. Man sieht das an dem Schicksal, das Werner Becker infolge seiner Peterson-Rezension ereilte. Becker unterstrich Petersons Grundthese und bezeichnete sogar bewußt "überspitzt" die Verstockung der Juden gegenüber der Botschaft Jesu als "den zweiten Sündenfall der Menschheit"¹⁴⁰. Daraufhin verhängte der Kölner Kardinal Schulte über ihn ein Schreibverbot¹⁴¹. Becker, der damals gerade ins Vorbereitungsstadium seiner Priesterweihe trat, trug diesen Verweis gelassen, da er als Seminarist sowieso einstweilen

133 Die Kirche, 411.

134 Ebd. 412 f.

135 Ebd. 417 (im Original sind diese Passagen jeweils hervorgehoben).

136 Grosche, Rez. Die Kirche, a.a.O. 126 f. Gegen diese Ansicht Grosches hatte sich implizit wiederum W. Becker in seiner Rezension gewandt (an Peterson, 16.12.1929).

137 Vgl. R. Grosche, Pilgernde Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1969², [1938¹], 40. Die vielen Verweise auf verschiedene Werke Petersons in dieser Aufsatzsammlung sind ein Ausdruck der Anziehungskraft, die Petersons theologisches Denken auf den Kölner Prälaten (1881-1967) ausübte, der die Zeitschrift *Catholica* begründete und besonders im ökumenischen Bereich zu den Vorbereitern des II. Vaticanums zählt. Vgl. zu Grosches wachsendem Verständnis für Peterson auch oben S. 772.

138 Die Kirche, 411.

139 Vgl. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Bd. 2, Paris 1962², 87 f.

140 Becker, Rez. Die Kirche, a.a.O. 440.

141 Becker an Peterson, 22.10.1931.

nichts mehr hatte veröffentlichen wollen. Zudem fühlte er sich in seiner inkriminierten Auffassung durchaus bestärkt durch die Beobachtung, daß Romano Guardini in derselben Weise, wenngleich in etwas vorsichtigerer Form, die Verstocktheit der Juden gedeutet hatte¹⁴².

"Ob es wohl allzu kühn wäre", hatte Guardini 1930 in einem "tastenden Versuch" geschrieben, "zu meinen, die Reich-Gottes-Verkündigung habe eine reale Möglichkeit bedeutet? Und zwar folgende: Gott wäre bereit gewesen, seine unmittelbare Herrschaft auf Erden wirklich aufzurichten. Das wäre angeboten gewesen. Jesus hätte es verkündet und seine Lehre darauf ausgerichtet. Die Menschen aber hätten es nicht angenommen. Die absolute Entscheidung der Geschichte wäre gekommen gewesen und wäre negativ gefallen. Dann erst wäre die Erlösung den anderen Weg gegangen, durch den Tod des Messias."¹⁴³ Guardini hat diese Ansicht, wonach seinerzeit der Anbruch des von Jesus verkündigten Reich Gottes eine reale Möglichkeit gewesen sei, zeitlebens vertreten: Gott sei unter den Bedingungen der Geschichte, die die Freiheit der Entscheidung implizieren, Mensch geworden¹⁴⁴. Wie sich das Leben und Wirken Jesu bei einem Erfolg seiner Sendung zu den Juden gestaltet haben könnte - Guardini vermag sich sogar einen Jesus im biblischen Alter Mose und Abrahams zu denken¹⁴⁵ - und auf welche Weise das Reich Gottes gekommen wäre, könne man im Nachhinein zwar nicht sagen, aber die prophetische Verkündigung über das Reich des Messias sei ernstzunehmen¹⁴⁶. Doch "die Möglichkeit des ersten *kairos*" sei in einem gewissermaßen "zweiten Sündenfall" ebenso vertan worden wie das Paradies durch die erste Empörung¹⁴⁷. "Von da ab ist die Erlösung das Kreuz"¹⁴⁸, und vor dem Hintergrund, daß die Möglichkeit einer unmittelbaren Ergriffenheit des Volkes durch den Gekommenen und seinen Geist verspielt wurde, sei nun auch Pfingsten als eine Art Neuschöpfung zu verstehen¹⁴⁹. Wahrscheinlich hat Guardini sich in diesen Gedankengängen von den Schriften Petersons - sie kannten sich persönlich nur flüchtig - inspirieren lassen¹⁵⁰. Seine Spekulationen sind aber in einer Hinsicht viel waghalsiger als die Petersons. Peterson hat sich m.W. nie zu der Äußerung vorgewagt, Jesus wäre der Tod am Kreuz erspart geblieben, wenn sich die Juden seiner Botschaft geöffnet hätten¹⁵¹. Vermutlich sehr überlegt sprach er im Kirchentraktat nur vom Fall, die Juden wären "in der ersten Zeit *nach Christi Tod* an ihn gläubig geworden"¹⁵². Seine Folgerung, es wäre dann nicht zur Schöpfung der Kirche gekommen, entspricht seiner anderen These, daß die Zeit der Kirche auch heute in dem Augenblick beendet wäre, wenn sich das Volk der Juden als ganzes bekehren würde, da die Wendung "von den Juden zu den Heiden" zur Konstitutionsbedingung von Kirche gehöre. E.Przywara hatte "Die Kirche" offensichtlich nicht gründlich genug gelesen, wenn er Peterson zusammen mit Guardini und ihren Nachfolgern eine "Ausleerung des Kreuzes" (vgl. 1 Kor 1,17) vorwarf, weil sie das Mysterium Crucis zu einem "geschichtlichen Unfall" säkularisiert hätten¹⁵³. Peterson zumindest wird von diesem Vorwurf nicht getroffen.

142 An Peterson ebd.

143 Der Glaube im Neuen Testament (VI.), in: Die Schildgenossen 10 (1930), 394-407, 481-498; 399 f.

144 Vgl. Guardini, Die Existenz des Christen, hrsg. aus dem Nachlaß von J.Spörl, Paderborn 1977² [1976¹], 306. Das Buch umfaßt Vorlesungen Guardinis aus den Jahren 1958-1962/63.

145 Vgl. ebd.

146 Vgl. ebd. 346.

147 Vgl. ebd. 348.

148 Vgl. ebd. 349.

149 Vgl. ebd. 348.

150 Guardini hat sich selbst bei der Kennzeichnung der Kirche als "die Elongatur der Menschwerdung in die Geschichte" auf Peterson berufen - vermutlich auf "Was ist Theologie?", wo diese Sicht der Sache nach, wenn auch nicht in derselben Formulierung vorkommt, vgl. A.Schilson, Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis, Düsseldorf 1986, 235 f.

151 Vgl. näher unten S. 858 f.

152 Die Kirche, 412 (Hervorhebung von mir).

153 Vgl. Przywara, Analogia Entis, a.a.O. 453. Ein zweites Mal greift Przywara im Blick auf einen übersteigerten "Primat des Corpus Christi mysticum" im Verständnis der Kirche eine Position Guardinis an, die dieser "in Anlehnung" an Petersons Schrift über die Kirche aus Juden und Heiden eingenommen habe, vgl. Corpus Christi Mysticum - Eine Bilanz (1940), in: ders./B.Gertz (Hg.), Katholische Krise, Düsseldorf 1967, 123-152; 133. Vgl. eine weitere kritische Bemerkung Przywaras gegen den "neuen Katholizismus" im Gefolge Petersons und Guardinis, in dem das Kreuzesmysterium zugunsten von Auferstehung, Verklä-

Die katholischen Rezensenten des Kirchen-Traktats¹⁵⁴ konzentrierten ihre Kritik in verschiedener Hinsicht auf den Hiatus, der ihrer Ansicht nach in Petersons Theorie von der Konstituierung der Kirche zwischen der Sendung Jesu Christi zum Volk Israel und der Größe der Zwölf einerseits und der heidenchristlichen Kirche der vom Geist ausgesendeten zwölf Apostel andererseits klappte. Casel kritisierte Petersons - in dieser verkürzten Form nicht richtig wiedergegebene - Ansicht, das Kirchenrecht stamme aus dem Judentum und nicht aus der Kirche selbst¹⁵⁵. Schlagenhauen meinte, es bliebe eine unüberwindliche Differenz bestehen zwischen dem "konkret-eschatologisch" verkündigenden Jesus und dem verkündigten Christus in der apostolischen Predigt, solange man nicht annehme, Jesus habe sich bewußt und freiwillig am Kreuz für alle hingegeben und die Kirche gestiftet¹⁵⁶. Auch Karl Adam meinte in seiner ansonsten sehr freundlichen Rezension, Jesus habe die Keimanlagen der künftigen neuen Heidenkirche selber schon mit vorbereitet¹⁵⁷. Wie immer Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums verlaufen wären, wenn die Juden in ihrer Gesamtheit den Messias anerkannt hätten, Deneffe zufolge wäre "die Kirche (...) auf jeden Fall gekommen", sei sie doch schon im Alten Bund geweissagt und von Christus "beabsichtigt und gegründet"¹⁵⁸. Lanversin meinte, Peterson sehe fälschlicherweise im zweiten Plan der göttlichen Vorsehung eine Art Notbehelf, doch das Ende der alten Heilsökonomie sei bereits durch Johannes den Täufer bezeichnet und die Wendung zu allen Völkern gehöre - wie etwa verschiedene Gleichnisse Jesu, erst recht natürlich der Aussendungsbeehl des Auferstandenen zeigten - zur Substanz des Evangeliums¹⁵⁹. Der Bruch mit dem jüdischen Volk habe nicht erst in der nachösterlichen Zeit, sondern schon im Leben Jesu selbst stattgefunden¹⁶⁰. Solange der Wille Christi nicht das reale Fundament der Kirche abgebe, konstatierte Jean Rivière - er veröffentlichte im selben Jahr ein Standardwerk über den Modernismus¹⁶¹ - bleibe auch eine solche Spielart "modernistischer" Ekklesiologie wie diejenige Petersons sehr zerbrechlich¹⁶².

Das Dekret "Lamentabili" (1907) verurteilte als Ansicht Alfred Loisy den Satz, es habe nicht im Sinne Christi gelegen, die Kirche als eine Jahrhunderte währende Gesellschaft zu begründen, vielmehr habe nach der Meinung Christi das Himmelreich zugleich mit dem Weltende unmittelbar bevorstanden¹⁶³. Peterson hat seinen Traktat mit dem bekannten Satz Loisy "Jesus kündigte das Reich an, und es kam die Kirche" eingeleitet. Er kam zwar zum Schluß, daß diese

runge und Wiederkunft Christi zu sehr zurücktrete, zit. bei K.H. Neufeld, Kategorien des Katholischen. P. Erich Przywara - 100 Jahre, in: *Catholica* 43 (1989), 295-311; 304.

154 Vgl. oben Anm. 846 Anm. 125.

155 Vgl. a.a.O. 260.

156 Vgl. a.a.O. 585 f.

157 Vgl. a.a.O. 177. Diese Rezension von Adam hatte Paul Simon initiiert (vgl. Brief an Peterson, 19.11.1928). Simon fand dann allerdings, Adam habe weder die große Bedeutung noch die Brisanz des Kirchen-Traktats recht wahrgenommen.

158 Vgl. Rez. Die Kirche, a.a.O.

159 Vgl. a.a.O. 225 f. Becker gestand zu, daß Peterson die Weisung des Auferstandenen nicht erwähne, fand aber, diese Perikope stünde der Richtung der Ausführungen Petersons nicht entgegen, a.a.O. 441. Auf den Taufbefehl von Mt 28 macht auch Hasenkamp, a.a.O. 571, aufmerksam.

160 So Koch, a.a.O. 7, unter Hinweis auf die Worte Jesu in Caesarea Philippi (Mt 16,13-20).

161 Le modernisme dans l'Eglise, Paris 1929, vgl. A. Raffelt, Das "Wesen des Christentums" nach Alfred Loisy, in: *Wissenschaft und Weisheit* 35 (1972), 165-199; 168 Anm. 22.

162 Vgl. Rivière, Rez. Die Kirche, a.a.O.

163 Dekret Lamentabili vom 3. Juli 1907, Satz 52, vgl. J. Böffmer, Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika *Pascendi*, des Dekretes *Lamentabili* und des Eides wider den Modernismus, Freiburg 1912, 435.

2. Probleme der Anerkennung und Integration

These, "so blendend sie zunächst auch ist", das Problem zu sehr vereinfache¹⁶⁴, weil der Kirche durchaus eine wesentliche Beziehung zum Reich eigne. Doch er hat den Satz Loisy nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern weitergedacht und differenziert. Jüngst wurde er von Joseph Kardinal Ratzinger dafür gelobt, diese These Loisy "zuerst (...) aufgegriffen und ins Katholische gewendet" zu haben¹⁶⁵. Zur Zeit der Publikation des Kirchentrakts und Petersons Konversion aber brachte ihn diese Bezugnahme auf Loisy in die gefährliche Nähe des Modernismus-Verdachts.

Dieser Verdacht nährte sich besonders durch Petersons Aussage, Jesus habe nicht nur nicht unmittelbar die Kirche gestiftet, sondern auch die Ämter der Kirche nicht selber eingesetzt¹⁶⁶. Im Eid wider die Modernisten von 1910 war aber just dieses Bekenntnis verlangt worden, "daß die Kirche (...) durch den wirklichen und historischen Christus selbst, da er noch bei uns weilte, unmittelbar und direkt eingesetzt wurde"¹⁶⁷. Der Protestant Staudte empfand gedämpfte Genugtuung, daß wenigstens noch in diesem Punkt Peterson "in einem erfreulichen Gegensatz zum katholischen Dogma" stehe¹⁶⁸, Hasenkamp sah diese "mißverständlichen Folgerungen" Petersons am ehesten als unvereinbar mit der katholischen Lehre¹⁶⁹, und auch Maritain stellte fest, daß in dieser Hinsicht Petersons Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes nicht vereinbar sei mit der katholischen Auffassung von der direkten Einsetzung der Kirche durch Jesus¹⁷⁰.

Schließlich waren im Gegensatz zu Anselm Stolz¹⁷¹ einige Kritiker unzufrieden mit Petersons Unterscheidung von Kirche und Reich Gottes, z.B. Auguste Deneffe: "Die sichtbare Kirche auf Erden ist zwar nicht dasselbe wie das in seiner umfassendsten Bedeutung genommene Reich Christi; aber sie ist dasselbe wie das sichtbare Reich Christi auf Erden."¹⁷² Ebenso mahnte Jacques Maritain, die Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes solle nicht forciert werden: "*L'Église est le royaume de Dieu commencé*"¹⁷³. Auch Erich Przywara, der ja offenbar von Anfang an wenig Verständnis für den theologischen Ansatz Petersons aufbringen konnte, fürchtete, in diesem Kirchen-Traktat regiere "das mörderische 'Eschatologismus allein'". Er führte dagegen ins Feld, daß die Kirche das Reich Gottes *ist*, und zwar so, "daß hierdurch ihr Rechtscharakter *ius divinum* ist, d.h. ein Rechtscharakter, der im strengst übernatürlichen Sinn 'von Gott her

164 Vgl. Die Kirche, 423. Vgl. auch Petersons im Kirchentraktat nicht veröffentlichte Polemik gegen Loisy weitere theologische Entwicklung oben S. 483.

165 Vgl. Joseph Cardinal Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg/ Basel/Wien 1991, 19 Anm. 6. Peterson meinte offenbar, daß Loisy seine These "Jesus kündigte das Reich an, und es kam die Kirche" im Sinne eines Gegensatzes zwischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der sich geschichtlich entwickelnden Kirche verstanden habe (vgl. Die Kirche 411). Diese Interpretation wird freilich Loisy, der in der Entwicklung der Kirche eine weder äußerliche noch fremde Fortsetzung des Evangeliums sah, nicht ganz gerecht, vgl. K. Lehmann, Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus, in: W. Seidel (Hg.), Kirche - Ort des Heils, Würzburg 1987, 11-32; 15.

166 Vgl. Die Kirche, 417.

167 Vgl. Beßmer, Philosophie und Theologie, a.a.O. 540.

168 Der rheinische Protestantismus, a.a.O. 47.

169 Rez. Die Kirche, a.a.O. 571.

170 Vgl. J. Maritain, Humanisme intégral, in: Oeuvres Bd. VI, Fribourg/Paris 1984, 407 f.

171 Vgl. Das Problem der Kirche, a.a.O. 464 sowie oben S. 767 Anm. 45. vgl. weiter auch 422 ff.

172 Deneffe, Rez. Die Kirche, a.a.O.

173 Vgl. Humanisme intégral, a.a.O. 408. Vgl. zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Reich Gottes W. Becker, Die Buße als Sakrament der Kirche, in: Eine heilige Kirche 7 (1935), 249-254, der hier Petersons und Guardianis Bestimmungen von Nicht-Identität, aber Bezogenheit beider Größen aufeinander im Blick hat (ebd. 253) und dabei auch ein Beispiel für eine zu undifferenzierte Ineinsetzung in der damaligen Theologie zitiert: "Steht nicht die ganze Wucht dieser Problematik uns vor Augen, wenn wir bei einem katholischen Autor lesen, daß die Beichtstühle in unseren Kirchen mit den 12 Thronen gleichbedeutend seien, die Christus seinen Aposteln verheißen hat?" (ebd. 254).

in die Welt ist" ¹⁷⁴. Werner Becker empfand Petersons "starken Glauben an das Kommen des Reichs" und sein tiefes "Mißtrauen in unsere Weltzeit", die einer "von Gott gestellten Kulturaufgabe" keinen Raum lassen, als unkatholisch ¹⁷⁵.

Trotz dieser Vorbehalte haben die Schriften Petersons gerade in ihrem eschatologischen Gehalt wichtige Anstöße für die Entwicklung des theologischen Denkens seit den 30er Jahren gegeben ¹⁷⁶. Petersons Theorie vom Ursprung der Kirche im Übergang von den Juden zu den Heiden hat vor allem in späterer Zeit Unterstützung gefunden. Heinrich Schlier hat sie - noch in seiner protestantischen Zeit - "aufgenommen und variiert" ¹⁷⁷. Aus heutiger Sicht kann man sogar sagen, daß dieser von Peterson und Schlier formulierte heilsgeschichtliche Ansatz im Verständnis der Entstehung der Kirche die gesamte neuere Ekklesiologie maßgeblich bestimmt hat - hauptsächlich in der katholischen ¹⁷⁸, aber in etlichen Punkten auch in der evangelischen Theologie. So bezieht sich etwa Jürgen Moltmann auf die "mit besonderer Klarheit" von Peterson herausgestellte Erkenntnis, daß die "Kirche 'aus Juden und Heiden' (...) erst nach der Auferstehung und durch die Geisterfahrung zusammen mit der Ablehnung des Evangelium durch 'ganz-Israel' entstanden" sei ¹⁷⁹. Auf katholischer Seite hat Thomas Michels den Aspekt, daß die Vollen- dung nicht ohne die Juden möglich sein werde, aufgegriffen ¹⁸⁰. Später berief sich Yves Congar mit Zustimmung auf Petersons Aussagen, denenzufolge zwischen Israel und dem Reich die Kirche stehe, "die durch die Aussendung der 'Apostel' an die 'Völker' zu- stande kommt" ¹⁸¹. Umfassend ließ sich besonders J. Ratzinger von der Ekklesiologie Pe- tersons anregen, als er schrieb, "konkret" habe erst "die Tatsache, daß die Ecclesia Is- raelis sich weigert, der Eucharistie des Auferstandes zuzuhören", dahin geführt, daß "nun die Ecclesia grundsätzlich geöffnet wird" ¹⁸²; sie ist "in ihrer konkreten Realität erst eine

174 Rez. Die Kirche, a.a.O. 233: "Wenn aber so der Eschatologismus als das eigentlich Vermeinte bleibt, während das Reich Gottes hier auf Erden, d.h. die Rechtskirche wie eine nachträgliche Korrektur ist, gewiß gott-gegründet, aber als Korrektur und darum immer fremdbezüglich zum Eigentlichen des eschatolo- gischen Reichs, bleibt dann nicht immer noch das mörderische 'Eschatologismus allein'?" Gegen Petersons "Eschatologismus" meinte sich *Przywara* auch in der Rezension der "Kirche aus Juden und Heiden" (in: Stimmen der Zeit 126 (1934), 414 f) wenden zu müssen: "Aber eben darum ist die 'Zeit der Kirche' nicht, wie Peterson immer noch möchte, schlechthin 'die eschatologische' (...), sondern im Realismus dieser Welt vollzieht sich der 'göttliche Überschwang', wie der Heilige Geist auch als Feuer dieses Überschwangs in diese Welt hinein ausgegossen ist und ausgegossen zum Siegel der Sendung in diese Welt hinein." (415) - Es wurde schon darauf verwiesen, daß die Grunddifferenz zwischen beiden in der Frage nach dem Verhält- nis von Offenbarung und "natürlicher Theologie" bzw. im Problem der "*analogia entis*" zu suchen sein dürfte, vgl. oben S. 710.

175 Rez. Die Kirche, a.a.O. 441.

176 Vgl. dazu Chr. Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt*, Göttingen 1969, 164: "Daß Petersons Werke eine der Quellen eschatologischen Denkens der gegenwärtigen französischen katholischen Theologie gewesen sein könnte, leuchtet ein." Peterson sei ein geeigneter Vermittler der durch Loisy diskreditierten eschatologischen Vorstellungen gewesen, weil er als Konvertit und Exeget nicht dem Verdacht des Moder- nismus oder Protestantismus ausgesetzt gewesen sei. - Wir sahen eben, daß der letzte Teil dieser Deutung nur bedingt zutrifft, weil auch Peterson mit dem Modernismus-Verdikt belegt wurde.

177 G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1974 (= Tübinger Theologische Studien, 4), 224. Vgl. auch oben S. 231 ff.

178 Vgl. zum Einfluß der Theorien Petersons und Schliers F. Schüssler-Florenza, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992, 127, 132.

179 Der Weg Jesu Christi, a.a.O. 169. Vgl. auch Kirche in der Kraft des Geistes, a.a.O. 163, zu den zen- tralen Thesen Petersons mit einigen Differenzierungen Moltmanns.

180 Vgl. *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*, Salzburg 1935, 28 (in bezug auf "Die Kirche aus Juden und Heiden").

181 Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1964³, 167. Vgl. auch die Auseinander- setzungen mit Peterson im Sammelband: Y. Congar, *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1964 (= Unam Sanctam, 41), vgl. dort das Personenregister.

182 Dogma und Verkündigung, Freiburg 1973, 17 f; vgl. auch Einführung in das Christentum, a.a.O. 51.

Setzung im Hl.Geist"¹⁸³. Ratzinger hat Petersons Darstellung allerdings etwas abgemildert durch den Zusatz, die Kirche sei durch Jesus "in ihren wesentlichen Elementen vorgeformt und vorgegeben" gewesen¹⁸⁴. Leonardo Boff hat in einer frühen ekklesiologischen Arbeit die von Ratzinger vertiefte Sicht Petersons weitergeführt¹⁸⁵ und sich auch noch im inzwischen lehramtlich zurückgewiesenen Buch "Kirche: Charisma und Macht" (1981) auf Petersons "berühmte Schrift" mit ihrer Verhältnisbestimmung von Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und Kirche berufen¹⁸⁶. Heinrich Fries referierte insgesamt zustimmend die Hauptthesen des Kirchentraktats in seiner Fundamentaltheologie, verbunden mit einigen Anfragen zum Verhältnis von Kirche und Reich Gottes sowie von Juden und Heiden¹⁸⁷. Karl Lehmann hat mit Hinweis auf Peterson den spannungsvollen Charakter der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft aus Juden und Heiden hervorgehoben und als eigentliches "Geburtsfest der Kirche" das Pfingstereignis bezeichnet, wobei er allerdings kritisiert, daß Peterson - wie überhaupt die protestantische Theologie zwischen den beiden Weltkriegen - die Kirche zu sehr vom historischen Jesus losgelöst habe¹⁸⁸.

c) Die Frage nach dem Ursprung der Kirche

Peterson hatte in seinen Thesen über den Ursprung der Kirche eine Gratwanderung zwischen zweien seiner Ansicht nach irreführenden, weil einseitigen Theorien versucht: Die eine Theorie war die der "Modernisten und reinen Historiker", die sich in der Auffassung vom Gegensatz zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und dem historisch und religionssoziologisch erklärbaren Entstehungsprozeß der Kirche konzentrierte¹⁸⁹. Ihnen gegenüber, so meinte Peterson, müsse man darauf hinweisen, daß Ursprung und Wesen der Kirche primär unter dogmatischem Gesichtspunkt zu verstehen seien. Andererseits sei die historische Frage, ob Jesus die Kirche gegründet habe, in Rechnung zu stellen gegenüber einer zu engen juristischen Betrachtungsweise, die in apologetischer Absicht und "mit Hilfe der Formeln eines am Begriff der Gesellschaft orientierten Kirchenrechts" zur Aussage des "Jesus Christus instituit ecclesiam" gelangte¹⁹⁰. Als antimodernistische und

183 Vgl. ders. Art. Kirche III. systematisch, in: LThK Bd.VI, Freiburg 1961, Sp. 173-183, 177. Ratzinger referiert im folgenden Kernthesen aus Petersons Kirchentraktat. Vgl. dazu auch Heinz, Problem der Kirchenentstehung, a.a.O. 226, sowie Ratzinger selbst, Zur Gemeinschaft berufen, a.a.O. 19 Anm.6.

184 Art. Kirche, ebd.

185 Vgl. Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972 (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 28), bes. 504 ff.

186 Vgl. L.Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1990 (Original: Igreja: Carisma e Poder, Petrópolis 1981), 137, 139. Vgl. kritisch dazu im Blick auf Boffs Deutung der Loisy-These, die nicht der von Peterson und Schlier vorgenommenen Modifizierungen entspräche, Ratzinger, Zur Gemeinschaft berufen, a.a.O. 19 Anm.6.

187 Vgl. Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln 1985, 362.

188 Vgl. Ursprung der Kirche, a.a.O. 16 f, 23, 27.

189 Vgl. vor allem das Thesenpapier Ms Die Konstituierung der Kirche.

190 Peterson kannte diese Formel des "Jesus Christus instituit ecclesiam" bei der Abfassung dieses Manuskriptes über "Die Konstituierung der Kirche" zugegebenermaßen nur vom Hörensagen (vgl. ebd. Ms S. 4). Das Manuskript ist nicht leicht zu datieren; möglicherweise entstand es im Anschluß von Gesprächen, die Peterson vor seiner Konversion im Sommer 1930 in Rom mit Garrigou-Lagrange geführt hatte, vgl. Brief an Schmitt, 3.8.1930: "In Rom sagten mir die Dominikaner im Collegium Angelicum, daß meine kleine Schrift über die Kirche katholisch sei. Ich habe mir dann von dem berühmtesten römischen Theologen, P.Garrigou-Lagrange O.P., sagen lassen, was der Satz bedeutet: *Jesus Christus instituit ecclesiam*. Er soll heißen: Jesus Christus hat die Absicht geäußert, daß es eine Kirche geben soll. Er soll nicht heißen, daß Christus einen Verein gegründet hat, mit dem Papst als Vorsitzenden." Im selben Brief kündigt Peterson

dialektisch (hier im Sinne von "antithetisch") gemeinte These, die "die Legitimitätsbeziehung zwischen Christus und der Kirche zum Ausdruck" bringen soll, bereitete Peterson dieser Satz keine Schwierigkeiten, wohl aber, wenn man ihn "als theoretische Aussage" interpretiere¹⁹¹. Die Frage nach dem Ursprung der Kirche sei "ein geschichtliches Konstituierungsproblem" und nicht "ein organisatorisches Institutionsproblem"¹⁹², was nicht ausschließe, daß die Kirche *auch* Institution sei. Peterson versuchte nun, die dogmatische Fragestellung und das historische Problem im Kontext der spezifisch theologischen Geschichte bzw. der "Offenbarungsgeschichte", die mit der Berufung Abrahams angehoben habe, zusammenzubringen. Da "Ekklesia" von den Kirchenvätern als Gegensatzbegriff zu "Synagoge" verstanden worden sei¹⁹³, sei diese Geschichte nicht nur als Fortsetzung, sondern auch als Entgegensetzung zu begreifen:

"Das antijüdische Verständnis der Offenbarungsgeschichte bedeutet also, daß sich die Kirche *übernatürlich* und nicht im Sinne einer natürlichen religionssoziologischen Bildung konstituiert weiß. Dieses Bewußtsein von einer übernatürlichen Konstituierung der Kirche wird aber nun nicht primär darauf zurückgeführt, daß Christus die Kirche als eine Institution ins Leben gerufen hat, sondern daß die Apostel ihren Weg von den Juden zu den Heiden unter der Weisung des Hl. Geistes genommen haben."¹⁹⁴

Dieses "offenbarungsgeschichtliche" Verständnis vom Ursprung der Kirche hat Peterson in der Römerbriefauslegung der "Kirche aus Juden und Heiden" (1933) entfaltet. Doch er hat durchaus nicht nur, wie Heinz meint, die aus ihrem Kontext gelösten Kapitel 9-11 des Römerbriefes "zum ausschließlichen Fundament der Ekklesiologie" gemacht¹⁹⁵. Das "Buch von den Engeln" zeigt, daß Peterson im Anschluß z.B. an den Hebräerbrief auch über den Charakter der Kirche als Institution weiter nachgedacht hat. Wenn die christliche Ekklesia - in Analogie zur profanen, politischen Ekklesia - als eine Institution der himmlischen Polis, nämlich als die "zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen (...) zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt" zu verstehen ist¹⁹⁶, ergibt sich ein interessanter neuer Aspekt für die Frage nach dem Ob, Wann und Wie der Gründung dieser Ekklesia durch den irdischen Jesus. Er besteht darin, daß die Frage nach einem Gründungsakt im Begriff der *ekklesia* als staatsrechtlichem *terminus technicus* sozusagen gar nicht vorgesehen ist:

"Die ganze Fragestellung ist falsch. Die Kirche wird ebensowenig gegründet wie der Staat. Antik gesprochen wird immer nur eine *polis* gegründet, in der *polis* aber gründet sich dann der Staat. Genau ebenso ist das Konstitutionsproblem der Kirche. Gegründet wird die Stadt Gottes auf den

an, demnächst mit der Arbeit am versprochenen Buch über die Kirche (vgl. Die Kirche [Originalausgabe 1929]), 17) zu beginnen. Gegenwärtig befasse er sich mit der griechischen resp. hellenistischen Rechtsgeschichte.

191 Vgl. Ms Die Konstituierung der Kirche, ebd. S. 5.

192 Vgl. ebd. Ms S. 7.

193 Peterson bezieht sich hier auf die etymologische Interpretation, *ekklesia* leite sich ab von *ekkalein* (herausrufen). Vgl. dazu Kirche aus Juden und Heiden, 253: "Das 'Volk Gottes', das 'wahre Israel', die Ekklesia, ist also kein aus der natürlichen Ordnung heraus sich konstituierendes Gebilde wie die Synagoge. Die Kirchenväter haben diesen Unterschied zwischen *synagoga* und *ecclesia* schon im Sprachlichen gespürt. Die *synagoga* ist ihnen eine *congregatio*, die Versammlung einer *grex*, also letztlich ein natürliches Gebilde. In der *ecclesia* haben sie dagegen das: *ekkalein*, die *evocatio*, das Herausrufen aus der Welt mit ihren natürlichen Ordnungen und natürlichen soziologischen Schöpfungen vernommen."

194 Ms Die Konstituierung der Kirche, S. 12.

195 Das Problem der Kirchenentstehung, a. a. O. 224.

196 Vgl. Buch von den Engeln, 329; Die Kirche, 422.

2. Probleme der Anerkennung und Integration

Fundamenten der zwölf Apostel und auf dem Eckstein Christus, in der Stadt Gottes kommt es dann erst zur Konstituierung dessen, was wir *ekklesia* nennen. Soweit das himmlische Jerusalem Stadt ist, hat sie auch einen Rat und eine Volksversammlung. Die Volksversammlung ist die *ekklesia* im engeren Sinn, zum Rat gehören die Engel, die Propheten und die Heiligen und die mit den Engeln - ich erinnere an die *aggeloi* in der Offenbarung Johannis - im Zusammenhang stehenden 'Aufseher', die zur *leitourgia* ausgelosten Beamten, der *kleros*."¹⁹⁷

Diese aus der historischen Begriffsanalyse gewonnene These, die Peterson freilich nie veröffentlicht hat, unterstützt von anderer Seite noch die Behauptung des Kirchentraktats, Jesus habe nicht unmittelbar die Kirche gestiftet. Man muß sie gewiß zunächst vor dem Hintergrund eines damals juristisch und historisch eingeführten Verständnisses der Kirchengründung sehen, aber sie könnte wohl auch noch in der breiter geführten Diskussion dieser Frage in unserer Zeit bedenkenswert sein. Die Bewertung dieser These Petersons wird dabei abhängig sein von der Vorentscheidung darüber, ob im urkirchlichen Verständnis von *ekklesia* - insbesondere im Milieu der heidenchristlichen Gemeinden - tatsächlich in dem Maße die profan-staatsrechtliche Bedeutung dieses Begriffs präsent war bzw. infolge der Heidenmission wieder neu an Bedeutung gewann, wie Peterson meinte, oder ob sich ein weniger politisch prägnanter und von eigenen kultischen und apokalyptischen Traditionen geprägter Sprachgebrauch des hellenistisch beeinflussten Judentums im jungen Christentum dokumentiert. Peterson und K.L. Schmidt hatten sich damals in dieser Frage nicht einigen können¹⁹⁸, und diese Kontroverse scheint in verschiedenen Nuancen bis heute unter den Exegeten anzudauern. Vermutlich aber schließen sich die unterschiedlichen Herleitungen des christlichen Sprachgebrauchs gar nicht gegenseitig aus, da sich auch im jüdischen Verständnis von *ekklesia*, das Peterson damals in den ausgehenden 20er Jahren noch nicht näher eruiert hatte, einige charakteristische Merkmale der hellenistischen politischen Institution aufweisen lassen¹⁹⁹. In den vielen fruchtbaren und weg-

197 Ms Die Kirche, Teil III, S. 9.

198 Vgl. dazu oben Exkurs 18.

199 Den vielschichtigen und z.T. weiten Gebrauch von "ekklesia" zur Bezeichnung der Versammlung des jüdischen Volkes sowie den Unterschied zwischen der älteren griechischen und neueren jüdischen Bedeutung hat u.a. Ehrhardt, Politische Metaphysik Bd.1, a.a.O. 139 ff herausgearbeitet. Er schrieb, daß zur Zeit Jesu im Judentum die politische Bedeutung dieses Begriffs gegenüber einer eher kultischen stark an Boden gewonnen hatte, vgl. ebd. 143. Im Denken Philos war die Versammlung (Ekklesia) am Berge Horeb von konstitutiver Bedeutung: Philo meinte, "am Berge Horeb habe die Ekklesia die göttliche Polis Israels durch die Annahme des göttlichen Nomos konstituiert" (ebd.); das ist übrigens die umgekehrte Verhältnisbestimmung von Ekklesia und Polis, die Peterson seiner Interpretation der Konstituierung der Kirche zugrundelegte. Schlier hat Petersons Position (ohne namentlichen Hinweis) vorsichtig einbezogen. Er fand, es wäre doch merkwürdig, wenn die von Paulus angeschriebenen griechischen Gemeinden beim Wort *ekklesia* nicht "auch daran dachten, daß in ihrem alltäglichen, bürgerlichen Leben die rechtmäßig berufene und zum Vollzug von öffentlichen Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger ihrer Polis *ekklesia* heißt" (Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen, in: Besinnung auf das neue Testament, a.a.O. 294-306; 298). In neuerer Zeit hat besonders Klaus Berger die Übereinstimmungen zwischen dem politischen und dem jüdisch-religiösen Verständnis von Ekklesia hervorgehoben und von hier aus den christlichen Sprachgebrauch interpretiert: "In vielen Einzelzügen des konkreten Erscheinungsbildes ist mithin die christliche 'ekklesia' der jüdisch-hellenistischen 'ekklesia' wirklich vergleichbar." (Volksversammlung, a.a.O. 184; vgl. auch ders., Art. Kirche I/II, in: TRE Bd.18 [1988], 198-218; 201,214 f). Berger vermag zu zeigen - und das liegt auf der Linie der vielschichtigen Untersuchungen Petersons ein halbes Jahrhundert zuvor -, daß in der Vorstellung von 'ekklesia' politische und juristische wie auch kultische und eschatologisch-apokalyptische Traditionen eingeflossen sind. M. Gielen interpretiert den komplexen Sachverhalt folgendermaßen: "Als mit der paulinischen Mission in Griechenland und Kleinasien der hier ursprünglich im politischen Bereich beheimatete, jetzt christlich geprägte und der alttestamentlich-jüdischen Tradition verpflichtete Ekklesia-Begriff wieder in seinem angestammten Sprachraum zurückkehrt, tritt der Aspekt der Versammlung, der im Griechischen ausschließlich ist, erneut in den Vordergrund." (Zur Interpretation der Formel *he kai' oikon ekklesia*, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 77 [1986], 109-125; 119). J.Roloff hingegen hat vor kurzem die Bedeutungsrichtungen wieder strikt

weisenden Ergebnissen, die Peterson auf dem Gebiet der Liturgie und Angelologie, der Mystik und Eschatologie, der theologischen Grundlegung des Kirchenrechts sowie der Verhältnisbestimmung von Kirche und politischer Welt zutage förderte, hat sich sein Rückgriff auf die politische und sakrale Bedeutung und Erscheinung von *ekklesia* zur Zeit Jesu gewiß bewährt.

Bei allen Argumenten, die Peterson in den ausgehenden 20er Jahren gegen den Satz "Jesus Christus instituit ecclesiam" angeführt hat, hat er seine Einwände doch keineswegs in der Absicht formuliert, die Kirche - auch als Institution - von Jesus Christus und seiner Verkündigung zu trennen oder gar als Abfall von dessen Intentionen darzustellen und ihr den übernatürlichen Charakter abzusprechen. Es soll hier nicht der Versuch gemacht werden, alle Einwände, die von katholischer Seite gegen "Die Kirche" erhoben worden sind, detailliert auszuräumen. Doch in Petersons exegetischen Vorlesungen aus seinen Bonner Jahren - vor allem der Auslegung des Lukas-Evangeliums - finden sich einige wichtige Beobachtungen zum Selbst- und Sendungsbewußtsein Jesu und der Verankerung der Kirche in seinem Wirken²⁰⁰. Man kann dann erkennen, daß in Petersons Verständnis kein so großer Graben zwischen dem unter den Juden wirkenden irdischen Jesus und der die Heiden missionierenden Kirche der Apostel bestand, wie es die brillant stilisierten, darum aber auch vereinfachenden Thesen des Kirchentrakts erscheinen lassen.

Schon im Kirchentraktat selbst hatte Peterson die Aussage, daß die Botschaft Jesu konkret-eschatologisch auf die Juden bezogen gewesen sei²⁰¹, differenziert: In einer Anmerkung dazu schreibt er, die Tatsache, "daß die eschatologische Verkündigung Jesu zunächst auf die Juden *bezogen* war, bedeutet nicht, daß sie mit den eschatologischen Vorstellungen der Juden *identisch* gewesen ist"²⁰². Peterson hat in seinen Vorlesungen immer wieder auf die Inkongruenzen zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und seinem Selbstzeugnis einerseits und den eschatologischen Erwartungen im damaligen Judentum andererseits aufmerksam gemacht²⁰³ und beispielsweise auch darauf hingewiesen, daß Jesu Wirksamkeit von Anfang an "über die engen Grenzen des kompakt-jüdischen Bereichs hinausgegangen" sei²⁰⁴. Er arbeitete vor allem immer wieder die Differenz zwischen der jüdischen Messiaserwartung und dem verhüllten Selbstzeugnis Jesu als "Menschensohn" heraus; er vertrat die Ansicht, die Menschensohnbezeichnung in ihrer neutestamentlichen Bedeutungsfülle ginge auf Jesus selbst zurück²⁰⁵.

voneinander geschieden, wenn er behauptet, der spezifisch christliche Sprachgebrauch knüpfe nicht an die politische Bedeutung (Versammlung der freien Polisbürger) an, sondern sei vor dem Hintergrund des AT und des apokalyptischen Judentums als Übersetzung des aramäischen "qahal el" Ausdruck des Bewußtseins, das "endzeitliche Aufgebot" Gottes zu sein, vgl. Art. Kirche 2.1., in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd.2 (1989), Sp.1053-1057; 1053 f.

200 Die Vorlesung über das Lukas-Evangelium ist in ihren wesentlichen Teilen im Wintersemester 1925/26, also drei Jahre vor dem Kirchentraktat, entstanden. Peterson hat sie allerdings im Sommersemester 1928 erneut gehalten und dabei den alten Text nur geringfügig überarbeitet.

201 Vgl. Die Kirche, 412.

202 Ebd. 426.

203 Vgl. dazu auch oben S. 317 f, 484.

204 Zu den Angaben der Orte in Lk 6,17 f, von denen die Menschen zu Jesus herbeigeströmt sind, Ms S. 128.

205 Vgl. oben S. 370 Anm. 219, 581, unten S. 857. Zur Täuferfrage und Jesu Antwort, die Peterson für authentisch hielt, bemerkte er abschließend: "Johannes drängt, daß das Reich Gottes kommen soll. Darum drängt er Jesus, er solle sich als Messias öffentlich bezeugen. Jesus aber bezeugt sich nicht als Messias, sondern als der Menschensohn, denn nicht die Würde eines jüdischen Messias, sondern Kreuz und Auferstehung, das Leiden des Menschensohnes und sein Wiederkommen auf den Wolken des Himmels stehen ihm vor Augen." Vgl. zu Lk 7,18-23, Ms S. 184-189.

Peterson ist natürlich nicht entgangen, daß der "Mißerfolg" der Sendung Jesu an die Juden²⁰⁶ sich schon zu Lebzeiten Jesu abzeichnete und ihm selbst bewußt war. Die Androhung, daß Gott bei der Ablehnung seines Gesandten - dem typischen Schicksal der Propheten - den Weg zu den Heiden einschlagen werde, fand Peterson schon in der Erzählung vom Widerstand, auf den Jesus in seiner Heimat Nazareth stieß²⁰⁷. Den Vergleich "dieser Generation" mit den Kindern auf dem Marktplatz (Lk 7,31-35)²⁰⁸ interpretierte er als geheimnisvolle Weissagung Jesu über sein eigenes Schicksals - Verwerfung und Himmelfahrt - und als Gerichtsankündigung. Peterson wollte damals wohl auch die Verknüpfung von Menschensohn und Weisheit (Lk 7,34 f) auf Jesus zurückführen, wobei er zur Deutung des Weisheitsbegriffs auf die apokryphe Weisheitsliteratur zurückgriff²⁰⁹. Nur unter dieser Voraussetzung, daß die göttliche Weisheit gezwungenermaßen die Welt wieder verlassen habe, meinte Peterson auch die Kirche verstehen zu können²¹⁰.

Die Berufung der Zwölf stellt nach Peterson im Wirken Jesu eine einschneidende Wendung dar, die schon im Zusammenhang der Ablehnung seiner Verkündigung verstanden werden muß. Die Aussendung der Zwölf (Lk 9,1-6) deutete er als Jesu letzte an das jüdische Volk gerichtete Mahnung vor seinem Todesgang: Die Orte, in denen die Jünger nicht aufgenommen wurden, sollten fortan als heidnischer Boden gelten ("den Staub von den Füßen schütteln")²¹¹. Mit der Berufung der Zwölf ist die Grundlage dafür geschaffen, daß die spätere Institution der Kirche mit Jesu Wirksamkeit vereinbar ist:

"Die Berufung der 12 noch bei Lebzeiten Jesu ist ein ungeheuer wichtiges Ereignis, denn indem die Jünger in einem relativen Sinne Jesu Werk fortsetzen, geht Jesus in das Institutionelle ein, und insoweit erscheint der Apostolat in gewissem Sinne als ein Amt."²¹²

206 2. Vorlesung Römerbrief, zu Röm 11,32, Ms S. 350.

207 Vgl. Lk 4,16-30. Dazu Peterson: "die Juden nehmen die Propheten nicht auf, so daß sie von Gott zu den Heiden geschickt werden. Beispiele dafür sind *Elias* und *Elisa*. Darin ist involviert, daß das auch Jesu Sendung sein werde. Es wird nicht gesagt, daß *Kapernaum* für die Heidenstadt gilt, aber es kann sein, daß *Kapernaum* mit den Assoziationen, die es bei der Nachbarstadt hervorrief, den Anlaß dafür gegeben hat, daß sich die Polemik Jesu, die von dem Gegensatz zweier Dörfer ausgeht, nun zu dem Gegensatz von Juden und Heiden ausweitet." (Vorlesung Lukas-Evangelium, zu Lk 4, 25-27, Ms S. 88).

208 Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 191-195.

209 "Nach Hen.42,2 kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz, da ihre Kinder ihr die gebührende Ehre weigerten. Es ist möglich, daß Jesus sich hier mit der göttlichen *Sophia* vergleicht und sein Schicksal an dem ihren verdeutlicht. Die Kinder der *Sophia* geben ihr ja recht, denn wenn sie so Törichtes sagen (...), dann bringen sie damit zum Ausdruck, daß für die *Sophia* kein Platz auf der Erde ist, daß sie, die mit den Kindern auf dem Markt spielen wollte, wieder dahin zurückkehren muß, von wo sie gekommen ist, nämlich in den Himmel. Von dieser Deutung aus erfährt die Resignation der vorübergehenden Verse (...) eine letzte Steigerung. Ironie und Trauer verbergen sich in diesem geheimnisvollen Satz, der zugleich eine Weissagung ist. Eine Weissagung der Himmelfahrt Christi. Wenn man nun beachtet, daß die *Sophia* hier mit Christus in Verbindung gebracht ist, so kann man annehmen, daß hier zugleich eine geheimnisvolle Selbstpräzisierung Jesu vorliegt. Er ist als Menschensohn wohl auch die zu ihren Kindern herabgestiegene Weisheit. Was hier von Jesus mit Worten wie Menschensohn und Weisheit angedeutet wird, geht weiter über die jüdische Messiasvorstellung hinaus." (Ms S. 194 f).

210 "Nur aus dieser Gesamtkonzeption heraus vermag ich dann die Kirche zu begreifen. Sie ist die Sphäre, in der die *Sophia* jetzt ihr Zelt aufgeschlagen hat, nachdem sie die Welt verlassen hat. Der *kosmos* ist sich selbst überlassen, denn die *Sophia* Gottes hat ihn verlassen. Er, von dem Johannes bekennt, daß er unter uns sein Zelt aufgeschlagen hatte, ist fortgegangen, weil die Finsternis nicht das Licht, die Kinder der *Sophia* nicht ihre Mutter begriffen haben. Seitdem wohnt die *Sophia* in dem neuen Äon der Kirche." (Vorlesung Lukas-Evangelium, ebd. S. 195).

211 Vgl. zu Lk 9,1-6, Ms S. 221-225.

212 Zu Lk 6,12-16, Ms S. 122. Vgl. ähnlich Berger, Art. Kirche II (1988), a.a.O. 210 über die Bedeutung der Berufung eines Zwölferkreises, die historisch "gut möglich" sei: "Jesus wäre dann nicht nur der isolierte Prediger und Prophet, sondern er hätte die Zwölf als Träger, Delegaten, und 'Erben' seiner Vollmacht geschaffen und damit eine ebenso sichtbare wie anstößige Umsetzung seiner Botschaft in gesell-

"Amt" ist hier zum einen im umfassenden Sinne gemeint, ist doch den Zwölfen die *exousia* zu verschiedenen Wirksamkeiten verliehen worden, die später in der Kirche in getrennten kirchenrechtlichen und charismatischen Ständen auseinandergetreten sind (z.B. Exorzismus, Krankenheilung), zum zweiten im eingeschränkten Sinne, insofern das spätere Schickal Jesu den Charakter dieses übertragenen "Amtes" tiefgreifend veränderte: "Das ganze Problem, wieweit der Apostolat ein Amt ist und inwieweit Christus in das Institutionelle eingeht, ist natürlich viel komplizierter und wird speziell durch Jesu Tod, Auferstehung und Himmelfahrt jedes Mal in neuer Weise modifiziert."²¹³ Die Berufung der *Zwölf* war aber in jedem Fall für Peterson Grund zur Aussage, daß die Kirche nicht Menschenwerk, sondern das Werk Jesu Christi sei, der mit den Zwölfen das Fundament "für die Errichtung des himmlischen Baus der Endzeit"²¹⁴ selbst gelegt habe.

An anderer Stelle hat Peterson die Wurzeln der urchristlichen *traditio* von Herrenworten in der autoritativen Beziehung zwischen Jesus und den Zwölfen gesehen und meinte, man könne darum durchaus sagen, daß Jesus die Kirche durch bewußte Akte gestiftet habe²¹⁵. Schließlich hat er Mt 16,18f bzw. das in dieser Perikope von Matthäus angesiedelte Logion von der Vorzugsstellung des Petrus samt einer ihm zuteil gewordenen Verheißung als authentisch anerkannt²¹⁶, auch wenn er in der Frage nach dem "Sitz im Leben" mehr Zutrauen zur johanneischen Ordnung dieses Wortes (vgl. Joh 1,42) hatte und meinte, Mt 16,18 f gehöre in die Berufungsgeschichte des Petrus²¹⁷. In der Frage der Naherwartung (Lk 9,27) äußerte er sich vorsichtig und versuchte der Annahme, daß sich Jesus in der Bestimmung des Zeitpunktes der Parusie geirrt habe, auszuweichen²¹⁸.

Das Kreuz war für Peterson keineswegs ein geschichtlicher Unfall, der Jesus unvermutet zugestoßen ist, wie einige Rezensenten aus dem Kirchentraktat hatten herauslesen wollen. Am Sendungs- und Selbstbewußtsein Jesu hat er keine historisch-kritischen Abstriche zu-

schaftliche, institutionelle Wirklichkeit. Das wäre zwar noch etwas anderes als 'Kirche', aber doch unübersehbares Dokument der Absicht Jesu, Botschaften und Heilungstaten nicht für sich bestehen, sondern sie gesellschaftliche Gestalt annehmen zu lassen und es nicht bei seiner eigenen Person als der isolierten Mitte zu belassen."

213 Vorlesung Lukas-Evangelium, ebd. In seiner Vorlesung über das Johannes-Evangelium hat Peterson den Apostolat nicht mit Pfingsten (wie im Kirchentraktat), sondern mit der Auferstehung Jesu Christi in Zusammenhang gebracht, vgl. zu Joh 6,76 Ms. S. 374.

214 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6,70, Ms S. 382.

215 Vgl. oben S. 570 Anm. 305.

216 Das hat Peterson schon in seiner ersten Vorlesung über alte Kirchengeschichte (WS 1921/22) betont - "Ich bin nun der Meinung, daß Mt 16,18 unbedingt echt ist" - und in Parallele zum Wort vom Aufbau des Tempels (vgl. Mk 14,58 par) die Petrus-Verheißung so gedeutet: "Christus kündigt dem Petrus seine Auferstehung an und in der Auferstehung seines Leibes den Bau der *ekklesia*." Er fügte hinzu, "daß gerade die religionsgeschichtliche Forschung am Neuen Testament die Vorzüglichkeit der Überlieferung herausstellen wird und daß die rückläufige Bewegung, von der Harnack einst gesprochen und die er selbst inauguriert hat, noch lange nicht abgeschlossen" sei; die "textkritischen Operationen, die Harnack noch vor einigen Jahren an dieser Stelle unternommen hat", hielt Peterson allerdings für unnötig. Er bezieht sich vermutlich auf Harnacks Aufsatz "Der Spruch über Petrus als Felsen der Kirche (Mt 16,17 f)", in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1918, 637-654. - Petersons Voraussage einer wieder zunehmenden Würdigung der "Vorzüglichkeit" der ntl. Überlieferung hat sich bekanntlich z.B. im Gefolge der Uppsala-Schule (vgl. die Forschungen von H.Riesenfeld und B.Gerhardsson) und im Zusammenhang der "neuen Jesus-Frage" in Deutschland (E.Käsemann, J.Jeremias) für die exegetische Wissenschaft bewahrheitet.

217 Vorlesung Johannes-Evangelium, zu Joh 6,68, Ms S. 379.

218 Peterson meinte, Lk 9,27 müsse sich nicht unbedingt auf die Parusie Jesu (resp. des Menschensohnes) beziehen: "Das Reich Gottes sehen könnte sich auch auf die Schöpfung der *ekklesia* beziehen und auf jenen Reich-Gottes-Begriff, den Paulus in Röm.14, 17 und 1.Cor 4,20 kennt." (Vorlesung Lukas-Evangelium, Ms S. 241) Außerdem könne mit der Wendung "den Tod nicht kosten" auch eine Entrückung gemeint sein (ebd. 242).

gelassen; das zeigt sich besonders bei seiner Auslegung von Menschensohnlogien wie Lk 9,22²¹⁹. Der Abstiegs- und Aufstiegsgedanke war von der Tradition her mit dem Menschensohnbegriff verknüpft, und Peterson hegte keinen Zweifel daran, daß sich Jesus als vom Himmel bzw. vom Vater kommend und wieder dorthin zurückkehrend wußte. Das "Muß" des Leidens sah Peterson eher als Teil einer möglicherweise im Rückgriff auf Psalmentraditionen erfolgten jesuanischen Umformung, die im Zusammenhang der apokalyptischen Umkehrung der Ordnungen im Ausnahmezustand der eschatologischen Zeit zu verstehen sei²²⁰. Die konkreten Aussagen über die Umstände seines Todes inklusive der Kreuzigung waren für ihn Erweis, daß Jesus sein Schicksal vorausgesehen und bewußt geradezu vorangetrieben habe. Die Aufforderung an seine Jünger, ihr Kreuz auf sich zu nehmen (Lk 9,23) - ein Spruch, der historisch-kritisch nicht zu eliminieren sei - deutete Peterson so, daß Jesus auf dem Weg nach Jerusalem die recht gedankenlos, weil nicht in die Reich-Gottes-Mysterien eingeweihte, hinter ihm "hertrottende" Menschenmenge aufgefordert habe, sein Schicksal zu teilen: "Er erwartete eine Massenkreuzigung in Jerusalem, wie sie in diesem Jahrhundert häufig vorgekommen sind." Leider habe Lukas durch die Spiritualisierung ("täglich") den ganzen konkret-historischen Sinn des Spruches "verdorben", schalt Peterson²²¹. Es könne Jesus nicht einfach darauf angekommen sein, "überhaupt zu leiden und getötet zu werden", nein, Jesus suchte Peterson zufolge in "religions-politischer Absicht" die Verwerfung bzw. die Verurteilung durch die jerusalemischen Repräsentanten des jüdischen Volkes: "Es ist klar, daß die Verwerfung Jesu in Jerusalem die Verwerfung Jerusalems im Gefolge haben wird."²²² Da der Kreuzestod keine jüdische, sondern eine römische Hinrichtungsart war, hielt Peterson es für zwingend, daß Jesus auch an einen Konflikt mit der römischen Behörde gedacht habe²²³. Jesus ist der damaligen Auffassung Petersons zufolge also ganz bewußt in den Tod gegangen.

Eine minimalistische Deutung des Selbst- und Sendungsbewußtseins Jesu hätte man dem Exegeten Peterson kaum vorwerfen können. Dennoch ändert der Befund nichts an der These, daß Jesus nicht den Heiden die Kirche gepredigt habe²²⁴ und die Kirche mit ihren Ämterstrukturen auch nicht organisatorisch instituiert²²⁵ habe. Hier ist zu berücksichtigen, daß "Kirche" im christlichen Sinne für Peterson nicht unter die allgemeinen Kategorien religiöser Gruppierungen, Organisationen oder Institutionen zu subsumieren ist. Als "Leib Christi" ist sie sakramental verwurzelt in Jesu Christi Tod und Auferstehung, und als Schöpfung des Pfingstgeistes setzt sie voraus, daß Jesus Christus, ihr

219 In der Übersetzung Petersons: "Er sagte: Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und am dritten Tage auferstehen." Ms S. 230.

220 "In den letzten Tagen werden Erste Letzte und Letzte Erste. Das ist sozusagen: eschatologisches Dogma. In dieses Gesetz des eschatologischen Dogmas ordnet sich auch das Leiden Christi und auch das Mitleiden mit Christus ein." (zu Lk 9,47 f., Ms S. 273 f).

221 Zu Lk 9,23, Ms S. 238. Im Kirchentraktat hat Peterson die Umformung der konkret-eschatologischen Begriffe in die Kategorien von Askese und Moral als notwendig und legitim gebilligt (vgl. Die Kirche, 413 f); Ansätze zur Deutung der Umformung etwa der Feldpredigt von Lk 6, 20 ff in der neuen Situation der Kirche finden sich freilich auch schon in der Lukas-Vorlesung. Peterson war es aber wichtig, zunächst einmal den konkreten Sinn der Logien Jesu in der Zeit vor dessen Tod zu kennen.

222 Zu Lk 9,22, Ms S. 236.

223 Vgl. ebd. 239.

224 Vgl. Die Kirche, 417.

225 Vgl. dazu Ms Konstituierung der Kirche, S. 7.

Haupt, in den Himmel aufgefahren ist²²⁶. Kirche in diesem vollen theologischen Sinne kann nicht historisch in die Zeit des auf Erden lebenden Jesus zurückprojiziert werden²²⁷.

d) Im Umkreis der katholischen Theologie

Peterson hatte mit seinen Äußerungen im Kirchentraktat über den Ursprung der Kirche Anstoß in der katholischen Theologie erregt. Wohlmeinende Freunde haben in den Jahren nach seiner Konversion gelegentlich geschrieben, in solchen mit der katholischen Lehre unverträglichen Punkten müsse er seine Ansicht ändern bzw. habe sie auch geändert²²⁸.

226 Vgl. Was ist Theologie?, 31.

227 Ein analoges Problem stellte sich Peterson in der Frage, ob und inwieweit Jesus Sakramente eingesetzt habe. Hier ist seine Auslegung von 1 Kor 11, 23 ff aufschlußreich (er las über den 1. Korintherbrief im SS 1926 und im WS 1928/29). Peterson hat diese Schilderung der Paradosis des Herrenmahls nach allen Regeln der exegetischen Kunst ausgelegt, also z.B. die verschiedenen neutestamentlichen Versionen miteinander verglichen, den Testamentsbegriff erörtert, jüdische Mahlformen und frühchristliche Kultrationen in Rechnung gestellt (vgl. Ms. S. 179-200). Wie die Kirche selbst, so gehören die Sakramente in die Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi und seiner Wiederkehr (in bezug auf das Logion von der Frucht des Weinstocks, Mk 14,25; Mt 26,29). Peterson folgert daraus, daß der Sinn der Abendmahlsfeier weder aus dem Leben Jesu noch aus dem Zustand der eschatologischen Vollendung heraus gedeutet werden kann (vgl. Ms S. 194). Das letzte Mahl vor Jesu Tod kann noch kein sakramentales Abendmahl gewesen sein, weil das Sakrament den Tod Jesu voraussetzt (vgl. ebd.). Bei den Abendmahlsberichten handele es sich nicht einfach um eine Kultlegende (Bultmann), sondern um zwei ineinandergeschobene Berichte (vgl. ebd. 195), wobei die historische Schilderung des letzten Mahles lediglich den Hintergrund für die Kult- bzw. Einsetzungsworte "Das ist mein Leib und das ist mein Bundesblut" bilde (vgl. ebd. 195 f). Diese zentralen Worte können nun laut Peterson unmöglich zum letzten Mahle Jesu gehört haben, sondern wurden von der Überlieferung resp. von den Evangelisten Jesus "in den Mund gelegt", um die kultischen Abendmahlsätze auf ihn zurückzuführen (vgl. ebd. 196) und den Stiftungsscharakter des Abendmahls hervorzuheben. Aus dem Leben Jesu seien diese Worte nicht zu verstehen, weil sie unter der Voraussetzung des Todes Jesu und der Gegebenheit der Sakramente formuliert seien; sie seien also nur aus dem christlichen Kultus zu verstehen. Diese später in die Schilderung des letzten Mahles eingetragenen Kultworte hätten "proleptischen Charakter": "Proleptisch, das scheint mir der Sinn der Abendmahlsberichte zu sein, spendet Christus im Abendmahlsaal die Eucharistie; d.h. aber, streng genommen, historisch betrachtet wird hier noch nicht das Abendmahl gespendet." (Ebd. 197; zum Begriff der "Prolepse" vgl. oben S. 486). Als Teil einer Parabelhandlung könne Jesus diese Worte beim letzten Mahle auch nicht gesprochen haben, denn es sei "eine phantastische Vorstellung", daß die Jünger einen Leib essen sollen, der erst noch gebrochen werden wird, bzw. Blut trinken sollen, das, wie das Blut der Besprengung, erst noch vergossen werden wird. Die neue *diaske* habe erst mit dem Tode Jesu Christi begonnen (vgl. ebd. 197). - Man kann vermuten, daß solche Thesen, hätte Peterson sie damals veröffentlicht, den Unmut einiger römisch-katholischer Rezensenten sehr gesteigert hätten, auch wenn die Absicht, die Peterson bei diesen Analysen und Urteilen insgesamt leitete, gerade diese war, ein Verständnis des Herrenmahls der Kirche als bloß symbolische oder didaktische Zeichenhandlung auszuschließen. Diese Intention wird in der Korintherbriefvorlesung ganz deutlich: Wenn das Abendmahl als erste Eucharistiefeier verstanden wird und die Einsetzungsworte am Vorabend des Todes Jesu "nur" symbolische, vorausweisende Bedeutung hatten, so fürchtete Peterson, ginge damit die realistische Bedeutung des "est" verloren (vgl. dazu auch oben S. 178, 258 ff). Gewiß ist ihm darin Recht zu geben, daß das historische, das letzte Abendmahl des vorösterlichen Jesus noch nicht die erste Eucharistiefeier gewesen ist. Die theologischen Gründe, die ihn zur Auslagerung der Einsetzungsworte aus dem letzten Abendmahl veranlaßten, werden den Exegeten jedoch kaum stichhaltig erscheinen. Heute verknüpft man die Sicht von "vorwärts", vom Lebensweg Jesu aus, und die Sicht von "rückwärts", von Tod und Auferstehung Jesu her, stärker miteinander, und sieht keinen Gegensatz zwischen einer proleptischen Zeichenhandlung des vorösterlichen Jesus und der unmittelbar anschließenden In-Kraft-Setzung dieser vorausweisenden Worte in seiner Selbsthingabe. Unter dieser Perspektive erscheinen gerade die Einsetzungsworte "in einem historisch sehr wahrscheinlichen Handlungszusammenhang" (X.Léon-Dufour, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Stuttgart 1983, 220).

228 Vgl. Stolz, Problem der Kirche, 464, in bezug auf nicht näher genannte Einzelheiten der Unterscheidung von Kirche und Reich Gottes ("Es ist wohl überflüssig, eigens darauf aufmerksam zu machen, daß Einzelheiten in Petersons 'Kirche' anfechtbar sind und daß er selbst als Katholik nicht mehr alles darin billigen kann."), ebenso Maritain (Humanisme intégral, in: Oeuvres Bd. VI, Fribourg/Paris 1984, 407 f): "La distinction instituée dans cet essai par Peterson, d'une façon qu'aujourd'hui il nuancerait certainement davantage (il la poussait alors jusqu'à en faire une opposition, ce qui n'est pas conciliable avec la thèse

In der Tat stand Peterson seinen Schriften aus protestantischer Zeit später kritisch gegenüber²²⁹, besonders dem Kirchentraktat, dieser "gewiß vielfach mißverständlich formulierten, kleinen Schrift"²³⁰, in der eigentlich nur "der moderne Aufbau der Geschichte des Urchristentums durch die protestantischen Historiker" zu Ende geführt wurde²³¹. Es entspricht wohl den Intentionen Petersons, den Kirchentraktat aus seiner protestantischen Zeit vor dem Hintergrund der "Kirche aus Juden und Heiden" und dem "Buch von den Engeln" zu lesen. Allerdings hat er die für die katholischen Theologen mißliebigen Passagen aus dem Kirchentraktat auch nie öffentlich korrigiert, sondern solche kritischen Fragen wie das Problem, ob und inwieweit der vorösterliche Jesus die Kirche gestiftet, Ämter und Sakramente eingesetzt habe, gar nicht mehr behandelt. Unmittelbar nach seiner Konversion hatte er sich ohnehin einige Monate theologischer Untersuchungen und Publikationen enthalten und wollte sich nur mit historisch-philologischen Arbeiten befassen, da er "vor dem Glatteis der katholischen Theologie (...) etwas Angst" hatte²³². Als er sich dann mit theologischen Vorträgen wieder hervorwagte und z.B. auf den Salzburger Hochschulwochen 1932 auch einiges Aufsehen erregte, war er "gespannt, wie lange man meine theologische Schriftstellerei ruhig mit ansehen wird". Er fürchtete nun "die *invidia clericalis*, speziell der kleinen Geister unter den Theologieprofessoren"²³³. Doch wenn es auch zu Spannungen mit einigen Theologen aus Maria Laach und mit dem Katholischen Akademikerverband kam, so ist doch nicht bekannt, daß Peterson mit seinen patristisch wohlfundierten Schriften jemals mit dem Lehramt der katholischen Kirche in Konflikt gekommen wäre.

Von seinen theologischen und exegetischen Forschungen aus protestantischer Zeit brachte Peterson einen reichen Fundus mit in die katholische Theologie, aus dem er jahrelang schöpfen konnte, ohne ihn damit erschöpft zu haben. Er suchte in den Jahren nach seiner Konversion gewiß die Einbindung in das "katholische Milieu" und den Umgang mit katholischen Theologen, um, wie er gelegentlich schrieb, seinen Glauben zu stärken²³⁴. Im Vergleich zu den Traktaten über die Theologie und die Kirche hat sich der

catholique de l'institution immédiate de l'Église par Jésus), cette distinction entre l'Église et le royaume de Dieu ne doit évidemment pas être forcée." (Hervorhebung von mir). Ch.*Journet* schrieb, diese gegen bestimmte Tendenzen der protestantischen Ekklesiologie gerichteten Aussagen "ne saurait aujourd'hui représenter la pensée exacte des son auteur" (L'Église du verbe incarné, Bd.2, a.a.O. 87 Anm. 1). Auch im Vorwort zur französischen Übersetzung der "Kirche", die erst im Jahr 1953 erfolgte (vgl. Bibl. Nr.44), wies man vorsorglich auf die Differenzen des Traktats mit der katholischen Lehre hin und schrieb über den Autor: "A coup sûr, il s'exprimerait aujourd'hui de façon différente."

²²⁹ Vgl. das Vorwort des Kösel-Verlags zu den "Theologischen Traktaten". Wegen den Modalitäten dieser Neuausgabe wie des Vorworts ist es zwischen Peterson und dem Verleger H.Wild zu ernstlichen Verstimmungen gekommen: Nicht nur die Anordnung der Aufsätze wurde Peterson aufgezwungen (vgl. Abschrift eines Briefes von Peterson an Wild, 11.12.1950), auch das von Peterson entworfene Vorwort hatte der Verleger nicht abdrucken wollen (vgl. eine andere Briefabschrift von Peterson an Wild, wahrsch. 29.4.1950). Der Streit drehte sich um den Satz: "Niemand weiß besser als der Autor, daß solche Schriften, wie alles Menschenwerk, der Vergänglichkeit unterworfen sind." (Entwurf Petersons vom Mai 1950). Wild mißverstand diesen Satz als Kundgabe von Bescheidenheit, die zwar den Autor in ein sympathisches Licht rücke, dem Verkauf des Buches aber wenig förderlich sei, während Peterson darin nicht sein Verhältnis zum Publikum, sondern "das Verhältnis meiner schriftstellerischen Tätigkeit zu Gott" reflektierte (an Wild, wahrsch. 29.4.1950). Man einigte sich dann auf einen Kompromißvorschlag Petersons, den er aber nicht selbst unterzeichnete, sondern der Verlag.

²³⁰ Buch von den Engeln, 387 Anm.19.

²³¹ Epilog Harnack-Briefwechsel, 316.

²³² Peterson an Schmitt, 16.2.1931.

²³³ An Stolz, 1.9.1932.

²³⁴ Vgl. Peterson an Stolz, 1.9.1932.

Tonfall seiner Schriften beruhigt²³⁵, neue Themen wie das der Mariologie bereicherten sein theologisches und spirituelles Spektrum, andere Themen wie das der Eucharistie und der Liturgie wurden vertieft und befreiter angegangen²³⁶. Dennoch wird man insgesamt der Beobachtung seiner Bonner Hörerin Paula Schaefer anlässlich der Vorträge über die "Kirche aus Juden und Heiden" zustimmen können: "Es ist noch der alte Peterson, der hier spricht, wie er einst auf dem evangelisch-theologischen Katheder in Bonn stand. An seiner Theologie hat sich kaum etwas geändert."²³⁷

Peterson wartete vergeblich darauf, daß man ihn in der katholischen Kirche und Theologie "noch einmal zum Dienst holt"²³⁸. Er mußte jahrelang ohne theologisches Amt und ohne eine ausdrückliche kirchliche Legitimation und Approbation in der Sphäre "theologischer Schriftstellerei"²³⁹ bleiben. Ihm, der einige Jahre zuvor in "Was ist Theologie?" den Theologen als "den größten Gegensatz zum Schriftsteller" bezeichnet hatte²⁴⁰, wird das besonders bitter gewesen sein. Otto Karrer sah sich veranlaßt zur Mahnung an die eigenen Reihen, wahrzunehmen, "was uns die Konvertiten vom geistigen Schläge der Peterson, Häcker, Thieme, Bauhofer usf. für Theologie und kirchliches Leben und für die Mission der Kirche in der Gegenwart bedeuten - wenn wir uns nicht kleinlich an diesen oder jenen persönlichen Eigentümlichkeiten stoßen, die so gut wie bei Newman ihr gutes Recht in der lebendigen 'Kirche aus vielen (je lebendigeren, desto wahrhafteren!) Gliedern' haben"²⁴¹. Einerseits, so erinnerte man sich später beim Erscheinen der "Theologischen Traktate", waren alle theologischen Untersuchungen Petersons "bei ihrem Erscheinen ein Ereignis"²⁴² und "schon vor Jahrzehnten mitbestimmend (...) für das theologische Gepräge unserer Tage"²⁴³, andererseits ist gerade die Betonung der Qualität und der bleibenden Aktualität dieser Arbeiten²⁴⁴ ein Indiz dafür, daß Petersons Schriften keineswegs in allen kirchlichen und theologischen Kreisen so bekannt und beachtet waren, wie sie es verdienten. Jean Daniélou stellte 1954 im Blick auf die französische Leserschaft fest, sie kenne kaum Petersons theologisches Werk, das doch "eines der bemerkenswertesten im Katholizismus der Gegenwart" sei²⁴⁵. Karl Thieme konstatierte zur selben Zeit für den deutschen Sprachraum, daß der Konvertit Peterson von protestantischer Seite eines theologischen Preisausschreibens (die Basler Aktion K.L.Schmidts) und bis in die jüngste Zeit seitenlanger Ausführungen in der Kirchlichen Dogmatik Barths gewürdigt wurde, man "im katholischen Schrifttum deutscher Zunge aber seinem Namen kaum mehr begegnet und selbst in 'Una Sancta'-Kreisen viel mehr Interesse für eine Revision der Reformationsgeschichte als für die grundlegende Erneuerung der neutestamentlichen

235 Anne Reinach an Peterson (18.11.[1945?]): "Wie schön, wie befriedet, sind Deine Sachen aus der katholischen Zeit".

236 Vgl. dazu die Untersuchungen zu Petersons Verständnis von Mystik oben S. 449 f.

237 "Die Kirche aus Juden und Heiden". Nach Erik Petersons gleichnamiger Schrift, in: Eine heilige Kirche 16 (1934), 124 f; 124. In der Tat entstammten diese Vorträge auf den Salzburger Hochschulwochen in leicht überarbeiteter Form Petersons Bonner Römerbriefvorlesung.

238 An Stolz, 1.9.1932.

239 Vgl. an Stolz, ebd.

240 Vgl. Was ist Theologie?, 21.

241 Rez. zu O.Bauhofer, Einheit im Glauben, in: Schweizerische Rundschau 36 (1936/37), 71 f; 71.

242 H.Gollwitzer, Rez. Theologische Traktate, a.a.O.

243 Anzeige der Theologischen Traktate durch die Schriftleitung der Benediktinischen Monatschrift 27 (1951), 245.

244 Vgl. z.B. E.Kinder, Rez. Theologische Traktate, in: Theologische Literaturzeitung 1952, Sp. 554 f. Vgl. auch das hohe Lob von J.M.Guirau anlässlich des Erscheinens der spanischen Übersetzung, in: Augustinianum 7 (1968), 168 f.

245 Vgl. Vorwort zu Le Livre des Anges, a.a.O.

Exegese" bestünde. Diese Beobachtung schien Thieme "zu jenen Versäumnissen unsrer Zeit zu gehören, die vielleicht einmal kaum weniger streng gerichtet werden als die äußerlich größeren vor 400 Jahren"²⁴⁶.

3. Petersons Leben in Rom

a) Römische Mangeljahre

Peterson hatte zwischen 1930 und 1932 vier Reisen nach Rom unternommen²⁴⁷. Nachdem sich in Deutschland keine Wirkmöglichkeit für ihn finden lassen wollte, zog er ganz nach Rom, behielt aber wohl nominell noch einige Zeit die Münchener Wohnung Anne Reinachs als eine Art zweiten Wohnsitz bei²⁴⁸. In Rom zeichneten sich vage Möglichkeiten einer - unbezahlten! - theologischen Lehrtätigkeit ab: Im Frühjahr 1932 waren die Benediktiner des Kollegs von S. Anselmo (Pontificio Ateneo di S. Anselmo) bemüht, bei der Römischen Studienkongregation die Lehrerlaubnis für Peterson zu erwirken. Auch die Dominikaner überlegten, ob sie Peterson - vermutlich im Angelicum (Pontificio Ateneo Angelicum) - als Dozenten heranziehen sollten.²⁴⁹ Diese Hoffnungen erfüllten sich offensichtlich nicht; statt dessen erhielt Peterson eine Privatdozentur am "Istituto dell'Apollinare al Laterano"²⁵⁰. Im Mai 1934 meldete er offiziell beim Päpstlichen Institut für christliche Archäologie den Wunsch an nach einem Lehrauftrag im Bereich "Antike (Hellenismus) und Christentum"²⁵¹. Er meinte, da mit Enrico Josi bereits ein Laie an diesem Institut lehre, könne sein eigener Laienstatus kein grundsätzliches Hindernis bedeuten²⁵². Obwohl der Gründer und Leiter des Instituts, Johann Peter Kirsch (1861-1941), Petersons hohen wissenschaftlichen Rang hervorhob, lehnte man im Akademischen Rat den Antrag ab, da das Institut nicht über die finanziellen Mittel verfüge, Peterson ins Lehrkollegium aufzunehmen²⁵³. Peterson lehrte daraufhin vermutlich einstweilen in diesem Institut inoffiziell und unentgeltlich; außerdem arbeitete er bis 1937 als wissenschaftlicher Berater am Deutschen Archäologischen Institut, aber auch diese Stellung war unbezahlt²⁵⁴.

Diese beruflichen Mißerfolge waren umso schmerzlicher, als Peterson mittlerweile nicht mehr nur für sein eigenes Auskommen zu sorgen hatte. Am 1. Juni 1933 hatte er in Rom Matilde Bertini geheiratet, "eine junge hübsche Italienerin"²⁵⁵ (geb. 1910) aus guter römischer Familie; ihr Vater war Redakteur beim "Osservatore Romano". Ein Jahr später

246 Rez. Theologische Traktate, in: Basler Volksblatt, 17.10.1953.

247 Laut Notizzettel ca. vier Wochen im Juni 1930 (Staatsstipendium), vom Dezember 1930 bis Mai 1931 (Konversion), 10 Tage im Oktober 1931 vom Gardasee aus, schließlich von Ende März 1932 bis Anfang Mai mit Carl Schmitt zusammen.

248 In den Papieren findet sich eine Anmeldebescheinigung Petersons für den Kufsteinerplatz 4 (München-Bogenhausen) mit Datum vom 11.8.1934.

249 So der Bericht Petersons an Carl Schmitt, 31.5.1932.

250 Dies ist aus dem Protokoll des Akademischen Rates (Consiglio Accademico) des Päpstlichen Institutes für christliche Archäologie vom 28.6.1934 zu ersehen.

251 Petersons Antrag samt dem beigefügten Lebenslauf ist nicht datiert, wohl aber die begleitende Empfehlung von P. Thery OP (25.5.1934).

252 Vgl. in eben diesem Antrag.

253 So laut Protokoll des Consiglio Accademico vom 21.6.1934.

254 Laut Herter, Nachruf Peterson, a.a.O. 430; vgl. dazu Fellechner, Entwicklung, a.a.O. 110.

255 So Löwith, Mein Leben in Deutschland, a.a.O. 93. Mündlichen Traditionen zufolge war Peterson bei der ersten Begegnung mit Matilde Bertini so hingerissen, daß frühere Lebenspläne an Bedeutung verloren.

kam die erste Tochter zur Welt - Petersons Freunde und Bekannte erlebten ihn damals ganz überrascht als begeisterten Vater, der "nicht mehr ohne Kind auf dem Arm zu sehen" war²⁵⁶ -, und in recht kurzem Abstand folgten noch weitere vier Kinder²⁵⁷. Proportional zur wachsenden Familie nahmen Petersons finanzielle Einkünfte weiter ab. Anfangs kamen aus Deutschland noch die Zahlungen seiner Pension, doch ab 1934 drosselte der NS-Staat die bewilligten Devisen bzw. setzte die Zahlung immer wieder ganz aus²⁵⁸. Nur durch besondere Anstrengungen, etwa durch die Vermittlung des Nuntius²⁵⁹, konnte eine befristete Devisengenehmigung immer noch einmal erreicht werden. "Ich bekam jetzt nur noch 250 Mark überwiesen, der Rest geht auf ein Sperrkonto", berichtet Peterson Ende des Jahres 1936. "Wenn ich alleine wäre, machte mir alles keine Sorge, aber nun habe ich an meine junge Frau und die kleinen Kinder zu denken."²⁶⁰ Der deutsche Staat griff zudem rigoros in Petersons Reiseplanungen ein und verbot ihm beispielsweise noch nachträglich den Besuch der Salzburger Hochschulwochen bzw. das Halten von Vorträgen bei dieser Gelegenheit²⁶¹. Aufgrund seiner finanziellen Abhängigkeit hielt sich Peterson mit politischen Äußerungen zurück; er wollte den NS-Staat nicht allzusehr reizen: "Ich muß alles vermeiden, was mich politisch in einen Gegensatz zur deutschen Regierung bringt, denn ich erhalte von ihr mein Geld und habe jetzt in 2 Jahren gesehen, daß kein anderer bereit ist, mir Geld und Arbeit zu geben."²⁶² Konsequenter war er in dieser Zurückhaltung allerdings nicht. Er unternahm bis 1938 mehrfach - hauptsächlich der Honorare wegen - ausgedehnte Vortragsreisen durch Deutschland sowie Österreich, der Schweiz, gelegentlich auch Belgien und den Niederlanden, bei denen er in einigen Städten eine beachtliche Zahl von Zuhörern anzog²⁶³ und übrigens auch den einen oder anderen Bischof kennenlernte²⁶⁴. Die Themen dieser Vorträge aus dem Umkreis der Märtyrertheologie und der Auslegung der Johannes-Apokalypse waren schon an sich nicht ungefährlich. Peterson wagte darüberhinaus deutliche politische Anspielungen. Im August 1934 legte er auf einer Tagung des Katholischen Akademikerverbandes in Heidelberg die Sendschreiben an die sieben Gemeinden (vgl. Apk 1,9-3,22) aus. Als er zum Brief an die Gemeinde von Pergamo kam, erklärte er: "In Pergamo gab es eine kultische Verehrung

256 So Anne Reinach in einem Brief an Thomas Michels, 30.7.1935.

257 Die Geburtsjahre der Kinder (vier Mädchen, ein Junge): Felicitas (1934), Andrea (1936; dessen Paten, laut *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 54, Jacques und Raissa Maritain waren), Marika (1938), Diana (1939), Isabella (1940).

258 Davon ist beispielsweise schon am 3.11.1934 in einem Brief an Thomas Michels die Rede. Im September 1935 zweifelt Peterson, ob er unter diesen Umständen - er hatte nur für 1/2 Jahr Devisen zugeteilt bekommen - überhaupt noch in Rom würde bleiben können, vgl. an Barth, 13.9.1935.

259 An Thomas Michels, 10.10.1935.

260 An Michels, 21.12.1936.

261 An Michels, 10.10.1935.

262 An Michels, 14.5.1935. Es drehte sich in diesem Fall um die Besprechung eines politisch brisanten Buches von Michels, die Peterson aus diesem Grunde nicht übernehmen wollte (dabei ging es vermutlich um die geschichtstheologische Schrift "Das Heilswerk der Kirche", Salzburg 1935, in der Michels mit kritischem Blick auf die politische Gegenwart die katholische Reichsidee entfaltete; in manchen Einzelfragen ist der Einfluß von Gedanken Petersons spürbar - ausdrücklich genannt wird das "Buch von den Engeln", vgl. 86). Peterson hoffte auch, die Vorträge auf den Salzburger Hochschulwochen würden so gehalten sein, daß den reichsdeutschen Teilnehmern keine Schwierigkeiten erwachsen würden.

263 So berichtet er brieflich seiner Frau - vermutlich im Jahr 1935 - davon, daß er in Freiburg/Breisgau vor 400 ("Che pena!"), in Aachen sogar vor 600-700 Menschen ("Era un grande successo.") gesprochen habe. Es gab aber auch die gegenteilige Erfahrung.

264 Am 27.1.1935 schrieb Peterson an seine Frau, der Trierer Bischof (Franz Rudolf Bornewasser) habe ihm als ehrenhafter und tapferer Mann sehr gut gefallen. Wenn Peterson im Rheinland war (z.B. im Oktober 1936), besuchte er in Köln Kardinal Karl Joseph Schulte.

des Teufels - und jetzt steht der Altar von Pergamo in Berlin."²⁶⁵ Der große, zustimmende Applaus zeigte, daß man Peterson verstanden hatte, erinnerte sich Yves Congar, der bei dieser Tagung Peterson persönlich kennenlernte und sich mit ihm befreundete²⁶⁶. Peterson fürchtete, daß ihm seine Vorträge in Deutschland teuer zu stehen kommen würden²⁶⁷. Tatsächlich wurden Anfang 1937 die Devisen, die man ihm noch während der Vortragsreise durch Deutschland im November 1936 zugesichert hatte, gestrichen und flossen trotz Einschaltung zweier Ministerien und des Nuntius nicht wieder²⁶⁸.

Peterson war in diesen Jahren unablässig auf der Suche nach Unterstützung - schon im Herbst 1934 muß er beim Papst ein Stipendiengesuch eingereicht haben²⁶⁹ - und bemühte sich auch um kleinste Verdienstmöglichkeiten. Er bat beispielsweise Freunde und Bekannte, ihn als vatikanischen Berichterstatte an Schweizer und Österreicher Zeitungen und Kirchenblätter zu vermitteln²⁷⁰, auch wenn ihn die Aussicht, deswegen wissenschaftliche und theologische Arbeiten zurückstellen zu müssen, alles andere als freute²⁷¹. Der untergründig schwelende Konflikt mit dem Benediktinerorden bzw. dem Abt von Maria Laach beschnitt zusätzlich seine Wirkmöglichkeiten: Nicht nur, daß Ildefons Herwegen Thomas Michels untersagte, gemeinsam mit Peterson die Zeitschrift "Aevum Christianum" herauszugeben²⁷², auch der Generalsekretär des Katholischen Akademikerverbandes, Franz Xaver Münch, scheint nach einem Wink aus Maria Laach Petersons Publikationen und Vorträge im Rahmen dieses Verbandes eingeschränkt zu haben²⁷³. Da sich in Rom für Peterson aber auch keine bezahlte Stellung finden lassen wollte, konnten ihm Karl Barth und der von ihm eingeschaltete katholische Philosoph Bernhard Rosenmöller, damals Professor in Braunsberg, nur raten, wieder nach Deutschland zurückzukehren und dort als unauffälliger Privatdozent in Ruhe seine Pension zu verzehren²⁷⁴; in Deutschland, so meinte Rosenmöller, würde man an seiner protestantischen Herkunft weniger Anstoß nehmen als in den romanischen Ländern²⁷⁵. Diese Lösung kam für Peterson nicht in Frage, weil er seine Kinder nicht der nationalsozialistischen Indoktrination aussetzen wollte. Er meinte, das "Recht auf Auswanderung um des Glaubens willen" könne man

265 Vgl. Y. M.-J. Congar, *Chrétiens en Dialogue. Contribution catholiques à l'Oecuménisme*, Paris 1964 (= *Unam Sanctam*, 50), 96. Vgl. auch *Boligiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 55. Peterson meinte den griechischen Monumental-Altar im 1930 fertiggestellten Berliner Pergamon-Museum. Der Passus findet sich in der 1. Vorlesung zur Johannes-Apokalypse, vgl. zu Apk 2,13 f, Ms S. 49: "In Pergamon steht der Thron des Satan, so wird zuerst gesagt, und dazu heißt es, daß der Satan dort seine Wohnung habe. Nun erinnere man sich, daß der Altar als Götterthron gilt, dann ist es doch sehr wahrscheinlich, daß wir an den riesigen Altar von Pergamon zu denken haben. (...) Der Altar überragte die ganze Stadt (...). Im übrigen ist ja bekannt, daß dieser Thron heute in Berlin ist." Der letzte Satz ist ein Zusatz am Rand, den Peterson vermutlich erst für die Vorträge in Heidelberg eingefügt hat.

266 Vgl. Congar, *Chrétiens en Dialogue*, ebd.

267 Vgl. an Michels, 21.12.1936.

268 Vgl. an Michels, 24.2.1937.

269 Vgl. an Michels, 3.11.1934.

270 An O. Karrer, Juni 1936 (Streiflichter, a.a.O. 12), an Michels, 27.9.1936.

271 An Michels, 27.9.1936.

272 Vgl. oben S. 424.

273 Zumindest lauteten so die Mutmaßungen Petersons gegenüber Thomas Michels, vgl. Brief vom 10.10.1935. Damit sei "selbst diese bescheidene Tätigkeit in der Öffentlichkeit zu Ende". Prälat Münch hatte sich offensichtlich an Petersons Vortrag über den "Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung" - hier entwickelte Peterson seinen theologischen Öffentlichkeitsbegriff - gestoßen und diesen Odo Casels wegen nicht in der verbandseigenen Zeitschrift "Der katholische Gedanke" drucken wollen. Der Aufsatz erschien im "Hochland" und wurde dann in das Märtyrer-Buch integriert; vgl. dazu oben S. 424 f.

274 Barth an Peterson, 21.11.1935; Rosenmöller an Barth, 1.12.1935; vgl. oben S. 531.

275 Rosenmöller an Barth, ebd.

ihm doch nicht absprechen²⁷⁶. Seine konkreten Lebensumstände und die Bedingungen der damaligen Zeit hatten ihn in eine ziemlich auswegslose Lage geführt, wie Karl Barth mit einiger Ironie feststellte: "Ich kann (...) nur bewundern oder betrauern, dass Sie so Vieles zugleich wollen: katholisch werden *und* Theologe bleiben *und* heiraten *und* in Rom leben"²⁷⁷.

In Rom fand Peterson doch noch einen nicht unbedeutenden Fürsprecher: Giovanni Kardinal Mercati (1866-1957), seit 1936 Bibliothekar und Archivar der Römischen Kirche. Mercati war, wie Peterson, ein mit handschriftlichen Quellen arbeitender, hochangesehener Forscher; er beschäftigte sich vor allem mit Themen aus der abendländischen und byzantinischen Geistes- und Bibliotheksgeschichte. Doch dieser "bescheidene, bis in sein höchstes Alter rastlos tätige Gelehrte" war darüberhinaus auch "stets ein selbstloser Förderer fremder Forschungen"²⁷⁸. In dieser Eigenschaft äußerte er im November 1936 gegenüber Kirsch den Wunsch, man möge Peterson einen Lehrstuhl am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie geben - die finanziellen Mittel (5000 Lire jährlich) wolle er selbst zur Verfügung stellen, so lange er noch lebe. Der Akademische Rat des Instituts nahm dieses Angebot dankend an und hoffte, Peterson werde mit einem Lehrangebot über die "antike Literatur in Bezug zum religiösen Leben" die Tätigkeit von P.Kunibert Mohlberg OSB am Institut ergänzen. Kirsch wollte bei seiner nächsten Audienz mit Papst Pius XI. über diesen Plan sprechen²⁷⁹. Auch Mercati hatte Peterson beim Papst für diese Tätigkeit empfohlen²⁸⁰. So erhielt Peterson am 18. Januar 1937 mit dem Stipendium von Mercati den kleinen Lehrauftrag für das akademische Jahr 1936/37 und darüber hinaus so lange, als es dem Direktor des Instituts gut erscheinen und die Bedingungen des Instituts es zulassen würden. Im Februar begann er mit der Veranstaltung: "Storia della letteratura cristiana antica. Lettura ed esegesi di antichi autori cristiani"²⁸¹.

Das kleine Stipendium von Mercati reichte bei weitem nicht zur Existenzsicherung einer Familie²⁸². Peterson verdiente sich darum mit Bibliothekarsarbeiten an der Päpstlichen Universität Gregoriana zusätzlich Geld und kam so insgesamt auf einen Monatslohn von 70 Mark (500 Lire), der natürlich ebenfalls nicht genügte²⁸³. In all diesen Jahren gingen die Bemühungen um einen Lehrstuhl außerhalb Deutschlands weiter; sie waren alle erfolglos²⁸⁴. Anfang 1935 beispielsweise scheiterte ein Versuch, in Wien ein Extraordinariat zu erhalten; zwei Jahre später teilte Kardinal Innitzer auf erneute Bemühungen um eine Stelle in der Wiener Universität hin mit, es sei keine solche frei²⁸⁵. Gelegentlich schienen sich konkrete Möglichkeiten zu ergeben, die Peterson dann aber aus verschiedenen Gründen nicht annehmen zu können meinte. Im Briefwechsel mit Thomas Michels

276 Vgl. an Barth, 26.11.1935.

277 Barth an Peterson, 21.11.1935.

278 H.Jedin, Art. Mercati, Giovanni, in: LThK² Bd. 7, Sp. 303 f. Peterson steuerte den Aufsatz "Christianus" (vgl. Bibl. Nr. 166) zur Festschrift anlässlich des 80. Geburtstages von Mercati bei.

279 So der Inhalt des Sitzungsprotokolls des Consiglio Accademico vom 23.11.1936.

280 Vgl. Bolgiani, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 54.

281 Laut Mitteilung von Dr. Albrecht Weiland, Sekretär des Pontificio Istituto di Archeologia Christiana, mit Bezug auf das Jahrbuch 1936/37 des Instituts.

282 Vgl. auch Bolgiani, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 25, 36.

283 Diese Angaben in einem Brief an Michels, 24.2.1937.

284 Bolgiani, Il pensiero e l'opera, a.a.O. 54, berichtet von "unzähligen" und sämtlich erfolglosen Anfragen Petersons und seiner Freunde an kirchliche und staatliche Universitäten in aller Welt.

285 Vgl. Brief Petersons an Michels, 24.2.1937; Kardinal Schulte (Köln) hatte sich für Peterson bei seinem Wiener Amtsbruder verwandt. Zu den - im einzelnen nicht sehr durchsichtigen - Vorgängen von 1935 vgl. ebenfalls den Briefwechsel mit Michels aus dem entsprechenden Zeitraum.

ging es immer wieder um die Versuche einer Wiederbelebung der alten Benediktiner-Universität bzw. die Errichtung einer Katholischen Universität in Salzburg²⁸⁶. P. Wilhelm Schmidt S.V.D., der künftiger Rektor einer solchen Einrichtung sein sollte, verhandelte 1937 mit verschiedenen Professoren bzw. Gelehrten, die für die Lehrstühle an dieser geplanten Universität in Frage kamen; dabei wurde Peterson für das Fach "Geschichte des Altertums" vorgesehen²⁸⁷. 1938 aber lehnte Peterson in einer schweren Entscheidung diesen ihm angetragenen Lehrstuhl ab, weil zum einen die deutsche Regierung ihre Zustimmung verweigerte, zum anderen dieser Lehrstuhl "den Verzicht auf alle theologische Arbeit" und damit den "Verrat" an seinem Lebenswerk bedeutet hätte²⁸⁸ - da die Salzburger Universität tatsächlich dann erst 1963 als Volluniversität neu begründet werden konnte, war diese Absage freilich letztlich für Petersons akademische Laufbahn nicht relevant. 1938 erhielt Peterson eine Berufung an die Katholische Universität von Washington für eine - offenbar mit Unterstützung aus Rom - neu errichtete Professur für Geschichte des christlichen Altertums, Archäologie und Patrologie. Auch dieses Angebot wies er zurück. Die Gründe dafür sind nicht genau bekannt: sei es, daß das Angebot insgesamt nicht angemessen war²⁸⁹, sei es, daß Peterson den Wechsel in die ihm ihrem Wesen nach total fremde und unsympathische amerikanische Welt scheute. Statt seiner erhielt Johannes Quasten diesen Lehrstuhl in Washington²⁹⁰. Peterson tat es bald leid, daß er die Stelle ausgeschlagen hatte²⁹¹, und schrieb schon wenige Monate später an Quasten "einen ganz verzweiferten Brief", dieser solle "etwas für ihn tun und ihn herüberholen"²⁹². Quasten hatte bei seinen Bemühungen für Peterson aber keinen Erfolg.

Im Herbst 1942 erklärte Petersons römischer Kollege Kunibert Mohlberg (1878-1963), der seit 1931 am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie als Ordinarius in den Fächern Liturgie- und Kirchengeschichte sowie Hagiographie lehrte²⁹³, das nächste Semester in Zürich verbringen zu wollen, wo er in der dortigen Zentralbibliothek einen Katalog mittelalterlicher Manuskripte anlegte. Mohlberg war ein etwas schwieriger Charakter, und das Institut konnte nur gegen seinen Willen durchsetzen, daß er in der Zeit seiner Abwesenheit vertreten und daß diese Aufgabe Peterson anvertraut wurde. Da es von den Satzungen her bedenklich war, einem Laien die Behandlung eines im engeren Sinne kirchlichen Faches zu überlassen, beschloß man, daß Peterson Mohlberg nur im Fach der Alten Kirchengeschichte, nicht aber der Liturgie und der Hagiographie ersetzen sollte. Er

²⁸⁶ Vgl. zu diesen Bemühungen *Bornemann*, P. Wilhelm Schmidt S.V.D., a.a.O. 258 ff.

²⁸⁷ Vgl. ebd. 273 f. Auch diese Möglichkeit wurde von Kardinal Schulte unterstützt, vgl. Peterson an Michels, 24.2.1937.

²⁸⁸ Peterson an Michels, Brief ohne Datum.

²⁸⁹ So *Boligiani*, *Il Pensiero e l'opera*, a.a.O. 54.

²⁹⁰ Quasten berichtet am 13.11.1936 an Odo Casel, daß ihn ein überraschendes Schreiben Mercatis zu einer Reise nach Rom veranlaßte, wo er sich überzeugen konnte, "dass dem Vatikan an der Errichtung der neuen Professur (...) sehr viel gelegen war". Er habe zudem "so günstige Bedingungen" erhalten, daß er "nach einem erneuten Telegramm aus Washington zusagte und annahm" (Brief im Archiv von Maria Laach). Kardinal Mercati spielte bei der Besetzung dieses Lehrstuhls offenbar eine wichtige Rolle. *Boligiani* berichtet freilich, daß Mercati die Absage Petersons gebilligt habe (*Il Pensiero e l'opera*, a.a.O. 54).

²⁹¹ Vgl. an Michels, 29.8.1945: "Ich habe nicht gut daran getan, als ich Washington ablehnte, aber es scheint mir - und das freut mich -, daß Quasten dort der rechte Mann am rechten Ort ist. Er kann organisieren, und das kann ich nicht." Zu Petersons Mangel an Organisationstalent vgl. auch oben S. 39, 523 Anm. 229.

²⁹² Vgl. Brief von Qasten an Odo Casel, 8.1.1940 (Archiv von Maria Laach).

²⁹³ Vgl. zur Person E.von *Severus*, P.Kunibert Mohlberg zu Gedächtnis, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 8 (1963), V-VIII; B.*Neunheuser*, In memoriam L.Cuniberti Mohlberg, O.S.B., in: Ephemerides Liturgicae 78 (1964), 58-62. Peterson hat 1948 in der Mohlberg-Festschrift zu dessen 70.Geburtstag den Beitrag über "Henoch im jüdischen Gebet und in jüdischer Kunst" beigesteuert.

erhielt dafür vom Gehalt Mohlbergs (1450 Lire) 1000 Lire monatlich zuzüglich zum Stipendium von Mercati, so daß er nun auf insgesamt 1415 Lire monatlich kam.²⁹⁴ Für einen Vater von mittlerweile fünf Kindern - seine Kollegen waren ja fast alle Priester und Ordensleute ohne eigene Familie, und ihre Entlohnung war dementsprechend niedrig berechnet - war auch das ein alles andere als üppiges Einkommen. Mit der Inflation konnte sein Gehalt erst recht nicht mithalten, und die allgemeine Knappheit der Kriegs- und Nachkriegszeit verschlechterte die Lage noch mehr: "Ich sitze in einer kalten Stube und friere schrecklich. Kohlen gibt es nicht. Im Hause toben 5 Kinder. Im Innern treibt mich die Unruhe, wie es bei der fortschreitenden Inflation mit uns weitergehen soll. Ich bekomme vom Vatikan 5000 Lire im Monat, das ist der Preis eines Hemdes! (...) Sterben ist nach meinen bisherigen Erfahrungen leichter als leben."²⁹⁵ Als Peterson 1945 von einem Auto angefahren wurde, konnte er die Krankenhauskosten für seine Behandlung nicht bezahlen und mußte ein demütiges Bittschreiben um finanzielle Unterstützung an Papst Pius XII. richten.²⁹⁶ Zusätzliche große Schwierigkeiten bereitete ihm die Kündigung der alten Wohnung auf dem Aventin (Via San Anselmo 7) und die Enge der neuen Wohnung (Viale Vaticano), die es nicht gestattete, daß er seine Bibliothek aufstellte.²⁹⁷ Schließlich ließ Mohlberg seit dem Sommer 1945 immer wieder verlauten, er wolle demnächst nach Rom zurückkehren und seine alte Position wieder einnehmen.²⁹⁸ Peterson bekam so erneut die Unsicherheit seiner Stellung zu spüren und sah schon bitter voraus, demnächst wieder ein Dasein zu fristen als "Lehrbeauftragter für Patrologie mit einem Monatsgehalt, das dem täglichen Einkommen eines Straßenkehrers entspricht".²⁹⁹ Als Mohlberg die Ankündigung seiner Rückkehr weiter aufrechterhielt, fürchtete Peterson, mit seiner Familie "auf die Straße gesetzt zu werden und somit auch noch die geringfügige Summe (etwa ein Fünftel dessen, was wir brauchen) zu verlieren".³⁰⁰ Seine Frau absolvierte in dieser Zeit eine Ausbildung zur Sozialpflegerin, um den Unterhalt der Familie sichern zu helfen. Man kann sich vorstellen, daß es für Peterson - einem weltweit anerkannten Gelehrten - sehr demütigend war, nicht genug Geld verdienen zu können, um seine Familie zu ernähren. Angesichts der Anstrengungen seiner Frau schrieb er bitter, es tue ihm leid um sie, aber "die heutige Gesellschaft, der Vatikan eingeschlossen, hat ja keine Mittel, die geistigen Arbeiter zu bezahlen".³⁰¹ Es erfüllte ihn mit Bitterkeit, daß er 17 Jahre nach seiner Konversion und 13 Jahre nach seiner Übersiedlung nach Rom "noch nicht eines Postens für würdig erachtet" worden war, "und das als ein Vater von 5 Kindern".³⁰²

294 Vgl. zu diesen Vorgängen und Beschlüssen die Protokolle des Consiglio Accademico vom 27.10.1942 und 10.11.1942.

295 An Michels, 19.11.1945.

296 Vgl. dazu *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 56; sowie Brief an Michels, 29.8.1945.

297 Vgl. dazu *Bolgiani*, ebd. 56 f. Vgl. auch oben Exkurs 8. Seine letzten Lebensjahre verbrachte Peterson dann in einer vatikaneigenen geräumigen Wohnung in der Via di Porta Angelica 63.

298 Vgl. Peterson an Michels, 29.8.1945, außerdem Protokoll des Consiglio Accademico am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie vom 8.11.1945.

299 An Michels, 29.8.1945.

300 An Michels, 22.11.1946.

301 An Michels, 2.7.1946.

302 An Michels, 22.11.1946.

b) Zwischen Anerkennung und Vergessensein

Die letzten Kriegsjahre und die unmittelbare Nachkriegszeit waren (nicht nur) für Peterson und seine Familie eine besonders harte Prüfung, doch es gab auch erfreuliche Entwicklungen und eine Wende zum Besseren. Am 7. August 1946 restituierte die Bonner Philosophische Fakultät die Honorarprofessur Petersons³⁰³; er sprach im März 1951 - vermutlich auf seiner ersten Deutschlandreise nach dem Krieg - noch einmal in seiner alten Universität³⁰⁴. In Rom erwies sich die Befürchtung, Mohlbergs wegen "auf die Straße gesetzt" zu werden, als unbegründet. Im Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie erkannte man Petersons Verdienste und die vier Jahre der Vertretung durchaus an und war nicht bereit, den Ansprüchen Mohlbergs, der sich die ganze Zeit um seine Verantwortung im Institut nicht sehr gekümmert hatte, stattzugeben. Im November 1946 berieten sich die Verantwortlichen des Institutes bei Anwesenheit des Großkanzlers, Kardinal Giuseppe Pizzardo, erneut über die berufliche Zukunft Petersons, und nachdem der Papst seine Zustimmung signalisiert hatte, beschloß der Rat des Instituts einstimmig, Peterson nicht nur weiterhin im Fach der antiken christlichen Literatur (Patrologie) lehren zu lassen, sondern ihm auch noch aufgrund seiner besonderen Kenntnisse den Bereich "Antike und Christentum", unterteilt in die Vorlesungsreihen "Judentum und Christentum" und "Hellenismus und Christentum", anzuvertrauen³⁰⁵. Am Epiphaniestag im Januar 1947 wurde Peterson offiziell zum Extraordinarius bestellt. Im August 1956 schließlich wurde er von der römischen Studienkongregation zum Ordinarius ernannt³⁰⁶. Damit hatte er 26 Jahre nach seiner Konversion und 4 Jahre vor seinem Tod jenen akademischen Status wiedererlangt, den er 1929 in Bonn um des Glaubens willen aufgegeben hatte.

Viel Bitterkeit hatte sich angesammelt in den schweren Jahren, die Peterson als Konvertit in Rom verbrachte. Die Wanderungen und Wandlungen seines Lebens hatte er gern mit dem Auszug Abrahams in eine ungewisse Fremde verglichen³⁰⁷, und im Gleichnis von der Heimkehr des verlorenen Sohnes (Lk 15,11-32) fand er das Bild für die Aufnahme in die katholische Kirche³⁰⁸. Doch angesichts der Zurückhaltung, mit der man ihm, dem Konvertiten, in der katholischen Kirche begegnete³⁰⁹, warf der "ältere Bruder" seinen dunklen Schatten über das Bild: "Ich sehe im Gleichnis vom verlorenen Sohn jetzt immer wieder den älteren Bruder vor mir stehen. Und dann wundern die Leute sich, wenn immer wieder ein Antiklerikalismus aufkommt, der im Grunde keine dogmatischen,

303 Heter, Nachruf, a.a.O. 430.

304 Laut einem Bericht im Bonner Generalanzeiger vom 29.3.1951, der mit den Worten beginnt: "Ueber die Kritik des Nationalismus im alten Christentum sprach gestern abend im überfüllten Hörsaal XVI Prof. Dr. Erik Peterson (Rom). Prof. Dr. Jedin begrüßte den früheren Bonner Gelehrten als 'hervorragenden Forscher und christlichen Denker'."

305 Vgl. Protokolle vom 19.11.1946, 25.11.1946, 30.11.1946; vgl. auch die offizielle Unterrichtung des Großkanzlers des Instituts, Kardinal Pizzardo, in einem Brief vom 11.12.1946 des Institutsdirektors Lucien de Bruyne.

306 Vgl. das Ernennungsschreiben mit dem "Nihil obstat", ausgestellt vom Präfekten der Congregation, Kardinal Pizzardo, vom 8.8.1956.

307 Vgl. oben S. 199.

308 Diese Deutung des Gleichnisses ist traditionell, vgl. Hugo Balls Feststellung: "Die Kirche hat für die Konversion das wunderbare Bild vom verlorenen Sohn, der sein Vaterhaus verläßt (...), um zuletzt zer schlagen und elend heimzukehren und gütige Aufnahme zu finden" (Die religiöse Konversion [1925], in: ders., Der Künstler und die Zeitkrankheit, Frankfurt 1988 [1967¹], 336-376; 345).

309 Vgl. dazu auch *Bolgiani*, *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 25 f, mit Bezug auf diesbezügliche Bemerkungen Maritains im "Préface" zur französischen Ausgabe der "Kirche aus Juden und Heiden".

sondern moralische Gründe hat!"³¹⁰ Lange Zeit ein Hungerleider und Bittsteller vor den Toren des Vatikans war Peterson zum äußerst kritischen Beobachter der dortigen Strukturen und Gepflogenheiten geworden. Er hielt sich mit der Äußerung seiner Ansichten auch keineswegs zurück, und wer ihn in dieser Zeit kannte oder kennenlernte, wußte von dieser bitteren Kritik zu berichten. Nicht jeder hörte sie gerne: "Wenn befreundete Gelehrte ihm auf dem Corso begegneten, mieden sie ihn; sie baten ihn zu schweigen, damit es nicht zum Skandal käme."³¹¹ Peterson hat 1952 offenbar sogar mit dem Gedanken gespielt, im Kösel-Verlag ein Buch mit persönlich gehaltenen Beobachtungen und kritischen Anmerkungen zum Erscheinungsbild der Kirche bzw. des Vatikans zu veröffentlichen³¹²; im Tagebuch dieser Jahre und auf einigen Notizzetteln findet sich auch einiges Material für ein solches Projekt.

Exkurs 25: Petersons Kritik an der Kirche als Organisation

Franco Bolgiani hat bereits auf in diesem Zusammenhang sehr aufschlußreiche Notizen des alten Peterson zur Unterscheidung von Institution und Organisation aufmerksam gemacht und deren Inhalt referiert³¹³. Institution in der Kirche, so heißt es in diesen Aufzeichnungen, sei immer "eschatologische Institution, d.h. Sakrament". Eschatologische Institution wird hier verstanden als eine von Jesus gestiftete eschatologische Antizipation. Peterson zählte zu diesen eschatologischen Institutionen nicht nur die Kirche selbst und die Sakramente, sondern z.B. auch die Askese. Gegen diese eschatologischen Institutionen habe sich der Angriff des Protestantismus gerichtet.

Der negative Gegenbegriff zur "Institution" ist in diesen Notizen Petersons die "Organisation", die des eschatologischen und sakramentalen Charakters ermangele. Für die Neuzeit konstatierte Peterson eine Tendenz zur immer stärkeren Organisierung vormals institutioneller Gegebenheiten: Als Beispiele nennt er die zentrale Organisierung der Missionstätigkeit und die Vergesellschaftung der Orden, z.B. die zentrale Organisationsform der Jesuiten im Gegensatz zum Benediktinerorden, in dem die einzelnen Abteien selbstständig sind. In einer bestimmten Form von caritativer Hilfe meinte Peterson die Ersetzung des "institutionellen Brotes im Sakrament" durch das "genossenschaftliche Brot" erkennen zu können. Alle diese Veränderungen sah er eingebunden in das für die Neuzeit charakteristische Verständnis der Kirche als weltweiter "Überorganisation (Papsttum)", die die verschiedenen Organisationen auf unteren Ebenen zentral organisiere. Dadurch sei nicht nur die Kirche um ihren institutionellen Charakter gebracht worden, auch das Papsttum selbst sei in seinem Charakter als "göttlich-sakramentaler Institution" "unterminiert" worden³¹⁴. Ein Übermaß an Aktivität setze die Kirche dem Verdacht aus, sich selber konstituieren zu wollen, doch sei zu Recht der Glaube und seien nicht die Werke "die Rechtfertigung für die göttliche Konstitution der Kirche". Es sei ein "ursprünglich theologischer Akt" - das

310 An Michels, 22.11.1946.

311 G. Quispel, *Encratism*, a.a.O. 36 (Übersetzung von mir). Von diesen Begebenheiten erfuhr Quispel durch Karl Kerényi.

312 Das kann man einem Brief Anne Reinachs vom 4. Juni 1952 entnehmen, die von diesem Vorhaben ganz begeistert war, aber zu einer gewissen Selbstzensur riet: "Wild [vom Kösel-Verlag] hat mir von dem Plan des neuen Buches erzählt. Ich bin hoch entzückt. Hoffentlich gehst Du gleich dran. Wild sagte, Du habest angefragt, was Du denn hineinsetzen sollst. Da haben wir beschlossen, möglichst alles, was nicht zu frech ist. Die Kreislaufstörungen im Vatikan und solche Dinge mußt Du Deinen Enkeln hinterlassen. Aber alles (,) was noch gerade geht, daran wollen wir uns alle selber noch freuen. Das wird die Tag- und Nachtbücher [Theodor Haeckers] in Schatten stellen. (...) Dann gibt es einen kleinen Vorabdruck im Hochland (...), und dann gibt es einen Bestseller, und Du wirst noch reich auf Deine alten Tage." Die "Fragmente" (1955) bzw. "Neuen Fragmente" (1959; vgl. Bibl. Nr. 406 und 416) sind vermutlich das Rudiment dieses Publikationsplans.

313 Vgl. *Il pensiero e l'opera*, a.a.O. 44 ff; 57.

314 Man könnte hier eine ganze Reihe von sarkastischen Äußerungen Petersons vor allem über die Gestalt des Papsttums von Pius XII. zitieren.

säkularisierte Gegenstück dazu finde man in der Kapitalismuskritik der Sozialisten -, die Organisation als Teil des Herrschaftsbereiches des "Herren dieses Aeons" zu "entlarven". Die Kirche als Institution werde von dieser Kritik nicht angegriffen: "Die 'Institution, eschatologisch gesehen', kann niemals 'entlarvt' [werden], weil sie dem künftigen Äon angehört."³¹⁵

Peterson redete hier nicht einem protestantischen Ressentiment gegenüber der sichtbaren Kirche das Wort. Seine kritische Unterscheidung bezieht sich nicht auf die Trennung "unsichtbar und sichtbar", sondern auf bestimmte konkrete Gestaltungsformen von Kirche. Schon im Austritt Petersons aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (wohl 1917) hatte sich gezeigt, daß für ihn ein radikales christliches Leben und eine Vergesellschaftung um der größeren Effektivität willen unvereinbare Größen waren. In seiner ersten Veröffentlichung (1918) hatte er sich dann bekümmert darüber gezeigt, daß offenbar niemand den "Gegensatz zwischen der Jüngerschaft Jesu und dem Beamtentum" empfinde³¹⁶. Diesen Eindruck, daß sich die Kirche von ihrem Wesen her nicht auf bestimmte politische und wirtschaftliche Organisationsformen der heutigen Welt einlassen könne, hat Peterson dann vermutlich unter dem Einfluß Carl Schmitts in die begriffliche Entgegensetzung von Institution und Organisation gefaßt³¹⁷. Es wurde schon dargestellt, wie er dann - unabhängig von Schmitt - die institutionelle Gestalt von Kirche entwickelte: Kirche als Versammlung der Himmelsbürger ist eine Himmel und Erde umfassende Institution der himmlischen Polis; sie ist auf Erden da, wo die Getauften im Gottesdienst, der Liturgie, zur immerwährenden himmlischen Versammlung hinzutreten, und in diesem transzendenten Bezug ist sie auch die *eine* Kirche. Diese Konzeption schloß für Peterson - zur Zeit seiner Konversion wie im Alter - nicht aus, sondern ein, daß die Ortskirche jener Stadt, in der die Apostel Petrus und Paulus das Martyrium erlitten, einen besonderen Rang innehat. In derselben Zeit, in der Peterson seine Abneigung gegenüber dem Papst kundtat³¹⁸, betonte er öffentlich gegen den evangelischen Theologen Oscar Cullmann (mit dem er gut bekannt war) bzw. gegen jene, die allenfalls den Vorrang des historischen Petrus anerkennen wollen, denen aber Petrus als der Fels der Kirche zum Stein des Anstoßes wird: "'In te Petrus loquitur', hat man mit Recht dem Papste zugerufen. Wir müssen mit allen unseren Sinnen in der Kirche leben. (...) Es gilt, auch auf die viva vox der Stimme des Petrus in der Kirche zu *hören*. Nichts ist Vergangenheit, alles ist Gegenwart im Leben Christi: Petrus ist Gegenwart und Malchos, dem Petrus das Ohr abgehauen hat. Aber wie Christus das abgeschlagene Ohr des Malchos wieder geheilt hat, so kann er auch heute noch das abgeschlagene Ohr heilen bei denen, die bereit sind, auf Petrus zu hören."³¹⁹

Solche Aussagen wird man mit den scharfen kritischen Bemerkungen gegen Papst und kirchliche Organisation in Petersons Nachlaß, die hier nur knapp skizziert werden konnten, in ein differenziertes und ausgewogenes Verhältnis bringen müssen. Es ging Peterson letztlich darum, daß nicht alle Strukturen und Formen der Leitung, Verwaltung und Selbstdarstellung der heutigen Kirche unveräußerlich zu ihrem Wesen gehören, sondern Resultat einer in seinen Augen höchst bedenklichen Anpassung an die neuzeitliche und moderne "Welt" samt ihren politischen, wirtschaftlichen und technischen Entwicklungen seien. Dieser Analyse zufolge hat der Prozeß der Säkularisierung verdeckt auch auf die Kirche selbst übergegriffen: Sie läuft Gefahr, ihre eschatologische Zeitlosigkeit und Gleichzeitigkeit zu verlieren, und wird, indem sie sich einer bestimmten Zeit anpaßt, historisch und bald auch im negativen Sinne anachronistisch³²⁰. Es gehört Peterson zufolge zu den Aufgaben der Theologie, mit dem paulinischen Ruf des "Me schemati-

315 Alles in den Notizen überschrieben mit "Institution und Organisation in der Kirche".

316 Vgl. der veröffentlichte Brief an Otto Schmitz (Bibl.Nr.1), 590.

317 Vgl. Schmitt, Römischer Katholizismus, a.a.O. 27: "Die politische Mechanik hat ihre eigenen Gesetze, und der Katholizismus so gut wie jede andere in die Politik hineingezogene geschichtliche Größe wird von ihnen erfaßt. Daß seit dem 16.Jahrhundert der 'Apparat' der Kirche starrer geworden ist, daß sie (...) mehr als im Mittelalter *zentralisierte Bürokratie und Organisation* ist, alles das, was man soziologisch als 'Jesuitismus' charakterisiert, erklärt sich nicht nur aus dem Kampf mit den Protestanten, sondern auch aus der Reaktion gegen den Mechanismus der Zeit." (Hervorhebung von mir). Schmitt hielt diese Entwicklung so lange für unbedenklich, als innerhalb des organisatorischen "Schutzpanzers" der Kirche noch die Idee - Kirche als eine auf Repräsentation aufgebaute Institution - lebendig sei. - Der Einfluß der Katholizismus-Schrift Schmitts auf Petersons während oder nach dem Pontifikat Pius' XII. niedergeschriebene Gedanken zu "Institution und Organisation" ist deutlich.

318 Vgl. Quispel, Encratism, a.a.O. 36: "After the war Peterson disliked the pope and told so everybody."

319 Rez. Petrus (1953).

320 Vgl. Tagebucheintragung, 26.7.1949: "Warum soll es nicht sein, dass wenn der Vatikan noch immer im Mittelalter lebt, die australischen Neger kraft eigenen Entschlusses noch immer im Paläolithikum leben?"

zete!" kritisch solche gefährlichen Anpassungen aufzudecken, denn: "Glauben im Gegensatz zur Welt, das ist nichts. Glauben im Gegensatz zu dem, was Welt in der Kirche ist, darauf kommt es an."³²¹

Auch in Rom litt Peterson unter dem bei ihm chronischen Gefühl der Isolierung. Der einzige Freund, mit dem er sich nach eigenem Bekunden in zufriedenstellender Weise über theologische Probleme unterhalten konnte, war der Benediktiner Anselm Stolz, der aber schon 1942 starb³²². Karl Ludwig Schmidt vermochte den Klagen Petersons kaum zu glauben: "Ihre Mitteilung, daß Sie in Rom niemanden hätten, mit dem Sie reden könnten, ist einigermaßen bewegend. Fast möchte ich's für übertrieben halten, daß es einem römisch-katholischen Theologen in Rom so und nicht anders ergehen soll!"³²³ Tatsächlich war diese Isolierung gelegentlich vielleicht mehr subjektiv empfunden als objektiv vorhanden, auch wenn Rom gewiß nicht das anregende Geistesleben zu bieten hatte, an dem Peterson im Deutschland der Weimarer Zeit teilgenommen hatte.

Petersons Anteilnahme auch an den politischen Ereignissen jener Zeit wird deutlich in einigen Erinnerungen des Kirchenhistorikers W.H.C.Frend³²⁴, der in den letzten Kriegsjahren in Rom als Officer des "Political Intelligence Service" tätig war und in dieser Funktion die spezielle Aufgabe hatte, die in Rom lebenden Deutschen im Auge zu behalten. Einige der Betroffenen, die sich dem verbrecherischen Regime in Deutschland gegenüber keineswegs zur Loyalität verpflichtet fühlten, begegneten ihrem Beobachter sehr entgegenkommend: So gaben z.B. Peterson, E.Kantorowicz (der mit Peterson befreundet war) und Freiherr Raitz von Frentz Informationen aus der Deutschen Botschaft am Vatikan an Frend weiter. Von Peterson erfuhr Frend beispielsweise vom gescheiterten Attentat des 20.Juli 1944, und als die Britische Botschaft am 31.Juli 1944 von der Deutschen Botschaft offiziell über diese Ereignisse unterrichtet wurde, wußte Frend aufgrund der vorgängigen Informationen Petersons, daß diese Meldungen zutrafen³²⁵.

Die Kontakte Petersons erstreckten sich vor allem jedoch auf das Gebiet der historischen und theologischen Wissenschaft. In seiner römischen Zeit wurde er Mitglied in der Päpstlichen Römischen Akademie der Archäologie, im Deutschen Archäologischen Institut und im "Sodalitium Neotestamentarium" von Uppsala³²⁶. Er hatte etliche Beziehungen in der internationalen Gelehrtenwelt und innerhalb Italiens und seiner Universitäten. Er war mitverantwortlich bei der Herausgabe der "Enciclopedia Cattolica" und verfaßte selbst für dieses Werk über 200 Artikel. Im Frühjahr 1952 hielt er vier Vorlesungen zum Thema "Judentum und Christentum" an der katholischen Universität in Mailand. Das Ansehen, das er in Italien genoß, zeigte sich auch in einer Berufung auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Universität Rom; Peterson lehnte sie jedoch ab, weil damit die Annahme der italienischen Staatsbürgerschaft verbunden gewesen wäre³²⁷. Viele Gelehrte

321 Tagebucheintragung, 15.7.1948.

322 An Michels, 3.11.1934.

323 K.L.Schmidt an Peterson, 21.3.1940.

324 Frend hatte noch 1937/38 in Berlin bei Hans Lietzmann studiert und wurde später Professor für alte Kirchengeschichte an der Universität in Glasgow.

325 Diese Geschehnisse, die mittlerweile nicht mehr der Geheimhaltung unterliegen, erzählte mir freundlichweise Prof.Frend in einem Gespräch am 22.8.1991. Frend wußte auch von Petersons persönlicher Bekanntschaft mit Werner Bergengruen, vgl. oben S. 111.

326 Vgl. *Siniscalco*, *La vita e l'opera*, a.a.O. 6; *Testini*, Nachruf, a.a.O. 190.

327 So nach dem handschriftlichen Konzept eines Berichtes an das deutsche Außenministeriums vom 9.12.1957 über seine kulturellen Tätigkeiten im Ausland.

besuchten ihn, wenn sie einmal nach Rom kamen³²⁸ oder etwa bei ihrer Emigration dort Station machten³²⁹. Eine gute Freundschaft verband ihn auch mit dem nach England emigrierten bedeutenden Orientalisten Paul E. Kahle und seiner Familie, die er noch aus ihrer gemeinsamen Zeit in Bonn kannte; Frau Kahle soll sogar unter dem Einfluß Petersons katholisch geworden sein. Neue Verbindungen zur deutschen Theologie entstanden, der katholischen (z.B. zu Hans Urs von Balthasar) wie der evangelischen (z.B. zu Oscar Cullmann). Besonders jedoch kam nun Petersons lange bestehende Affinität mit Frankreich zum Tragen. Als in den Nachkriegszeiten Jacques Maritain französischer Botschafter im Vatikan war, eröffnete er Peterson Kontakte im französischen Kulturleben Roms, die in diesen Zeiten für einen Deutschen sehr ungewöhnlich waren. Peterson lernte dabei französische Bischöfe und Gelehrte kennen. Als zunächst einzigem Deutschen ebnete ihm Maritain den Weg zum "Cercle d'Études françaises".³³⁰ Fortan stand Peterson "mit den Franzosen in enger Fühlung"³³¹. Er war z.B. bekannt mit Henri de Lubac³³², Jean Daniélou, Pierre Courcelle, dem Historiker Henri-Irénée Marrou und dem mit Maritain verbundenen, in Fribourg lehrenden Theologen und späteren Kardinal Charles Journet. Damals erwachte in Frankreich das Interesse an der Theologie der Kirchenväter. Dieser patrologischen Renaissance sei es wohl zu verdanken, vermutete Peterson, daß er "ständig Besuche von den französischen Dominikanern" erhielt³³³. Doch nicht nur Dominikaner sprachen bei Peterson vor: "Beinahe jeder, der nach Rom kam, besuchte Peterson und war beeindruckt von dessen Originalität und tiefer Gelehrsamkeit", erinnert sich Gilles Quispel. "Wenn überhaupt, so war in diesem Falle die mündliche Tradition von überragender Bedeutung."³³⁴ Die Spuren dieser "mündlichen Tradition", durch die Peterson im persönlichen Gespräch und in seiner Lehrtätigkeit auf Kollegen und die nachwachsende Forschergeneration wirkte, werden sich kaum noch im einzelnen verfolgen lassen. In der Familie erinnert man sich noch, daß man sich im Vatikan Petersons patrologische Gelehrsamkeit bei der Vorbereitung kirchenamtlicher Dokumente zunutze machte und daß der eine oder andere Besucher sich theologische Gedanken Petersons, die dieser selbst nicht mehr veröffentlichte, für das eigene Werk aneignete.

Als Peterson 1947 in Rom endlich die Professur am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie erhielt, war seine Schaffenskraft schon sehr geschwächt: "Seit Jahren habe ich keine Erholung gehabt, und die Sorgen um das tägliche Brot haben mich müde gemacht."³³⁵ Schon Anfang der 40er Jahre erlitt er den ersten physischen Zusammenbruch,

328 Vgl. die Erinnerung von H.Jedin an Peterson aus den Jahren um 1945. Jedin berichtet hier, sich mit Peterson und dessen Frau entzweit zu haben über die Frage nach der Notwendigkeit einer militärischen Besetzung Roms durch die Deutschen, die Peterson ablehnte, vgl. H.Jedin, Lebensbericht. Mit Dokumentenanhang, hrsg. v.K.Reppen, Mainz 1984 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 35), 125.

329 Vgl. Löwith, Mein Leben in Deutschland, a.a.O. 93 f.

330 Vgl. Bericht an das deutsche Außenministerium, 9.12.1957.

331 Peterson an Thomas Michels, 2.7.1946 und besonders den Bericht an das deutsche Außenministerium vom 9.12.1957.

332 Vgl. Bericht an das deutsche Außenministerium sowie die Notiz Lubacs über ein Treffen mit Peterson am 9.9.1946 in S.Louis de Français (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989). Mit Lubac wechselte Peterson zwischen 1947 und 1956 auch eine ganze Reihe von Briefen.

333 Vgl. an Michels, 2.7.1946. Hier ist gewiß an seinen langjährigen Bekannten Yves Congar und an André-Jean Festugière, den Peterson im Bericht an das deutsche Außenministerium erwähnt, zu denken. Vgl. zum Einfluß Petersons auf die französischen Theologen auch Frey, *Mysterium*, a.a.O. 164.

334 Encratism, a.a.O. 43.

335 An Michels, 20.12.1949.

nach dem Autounfall 1945 blieb ein Schaden am Arm zurück³³⁶, und 1955 schwächte ihn ein Herzinfarkt noch weiter³³⁷; hinzu kam außerdem ein Krebsleiden. Die wissenschaftliche Arbeit strengte ihn so an, daß er größere Publikationspläne und Vortragsreihen erst gar nicht mehr annehmen konnte³³⁸. So sehr die kleinen, nicht immer leicht zugänglichen Aufsätze und Fragmente im Band der "Marginalien zur Theologie" (1956) die Aufmerksamkeit und Bewunderung bedeutender Gelehrter erregten³³⁹, so geriet Peterson doch vor allem im deutschen Sprachraum bereits in Vergessenheit³⁴⁰. Schon viele Jahre zuvor war er sich in Rom vorgekommen wie "ein Scheintoter, der gegen den Deckel des Sarges klopft und hofft, man werde bemerken, daß er noch lebt"³⁴¹. So gründlich er von der Nichtigkeit der irdischen Dinge überzeugt war, so litt er doch unter "dieser Übermacht des Vergessens"³⁴², der er sich offenbar vor allem bei den Katholiken gegenüber sah: "Um die Wahrheit zu sagen", schrieb er im Dankesbrief an Wolfgang Trillhaas, der ihm zum 60. Geburtstag gratuliert hatte, "es haben überhaupt nur evangelische Theologen sich dieses Tages erinnert, von den Katholiken nicht einer."³⁴³ Sein irdisches Leben war schon fast vollendet, als ihm 1960, zum 70. Geburtstag, gleichzeitig die Bonner Philosophische und die Münchener Katholisch-Theologische Fakultät den Ehrendoktor verliehen.

Karl Barth hat einmal treffend bemerkt, eine "merkwürdige Randgestalt (...) in diesem Äon" werde Peterson wohl immer bleiben³⁴⁴. Peterson selbst meinte im Alter nicht mehr recht unterscheiden zu können, ob er ein *ektroma*, eine Frühgeburt "des kommenden oder des gegenwärtigen Äons" sei³⁴⁵. Es scheine, "daß alles in einer großen Konfusion endet, daß die Klarheit allein bei Gott ist und daß die Konfusion ein Bild für den Zwischenzustand ist, durch den uns unser Engel hindurchführen muß, bis wir am Ende - ohne die Hilfe des Engels - die Klarheit Gottes sehen"³⁴⁶.

In seinen letzten Lebensjahren hielt sich Peterson wieder häufiger in seiner Heimatstadt Hamburg auf. Zu den italienischen Ärzten hatte er nämlich wenig Vertrauen. Doch nun war er in Rom einem Klassenkameraden aus der Hamburger Schulzeit nach vielen Jahrzehnten wiederbegegnet, dem mittlerweile schon pensionierten Arzt Guido Möhring. Ihm und seiner Frau Juana ist die letzte Aufsatzsammlung "Frühkirche, Judentum und Gnosis" gewidmet. Unter ihrer Obhut verbrachte Peterson seine letzten Lebensmonate in Hamburg³⁴⁷, nachdem er dort im März 1960 auf der Straße gestürzt und verletzt ins Kranken-

336 Vgl. an Michels, 29.8.1945.

337 Vgl. an Michels, 21.6.1955.

338 So lehnte er z.B. 1948 die Aufforderung ab, "in Notre Dame 27 Vorträge über die Liturgie zu halten", weil er "einer solchen Anstrengung einfach nicht mehr gewachsen" sei, vgl. an Michels, 20.12.1948.

339 Vgl. z.B. die Besprechungen der "Marginalien" von Y. Congar, in: Vie spirituelle 95 (1956), 528; F. Stier, in: Welt und Wort 12 (1957), 30; H. Krings, in: Hochland 50 (1957/58), 588 f; A. Orbe, in: Gregorianum 38 (1957), 771.

340 Vgl. dazu oben S. 862 f.

341 Peterson an Schmitt, 6.9.1930.

342 Fragmente (Marginalien), 89.

343 Peterson an Trillhaas, 3.8.1950.

344 Vgl. Barth an Peterson, 22.8.1932.

345 Vgl. Tagebucheintragung, 14.2.1958. Mit dem Ausdruck *ektroma* nimmt Peterson vielleicht Bezug auf 1 Kor 15,8.

346 Ebd. Im Hintergrund dieser Aufzeichnung könnte auch der biographische Umstand stehen, daß Peterson in seinen letzten Jahren unter gelegentlichen Anfällen geistiger Verwirrung litt, was er selbst wahrnahm.

347 Vgl. auch Schlier, Peterson, a.a.O. 265.

haus eingeliefert worden war³⁴⁸. Nach schwerer Krankheit bzw. einer mehrteiligen Operation starb Erik Peterson am 26. Oktober im Hamburger Krankenhaus St. Georg³⁴⁹.

Der Tote lag wegen mancher Schwierigkeiten noch zwei Wochen in Hamburg, bis die Familie den Leichnam nach Rom überführen lassen konnte. Es war Petersons tiefer Wunsch gewesen, dort auf dem Campo Santo Teutonico beerdigt zu werden. Er war seit dem 8.12.1937 Mitglied in der Erzbruderschaft zur Schmerzhafte Muttergottes beim Campo Santo gewesen, nahm jedoch kaum am Gemeinschaftsleben der Bruderschaft teil, wie er sich überhaupt mit seiner Familie vom Leben der deutschen Gemeinde in Rom ziemlich entfernt hielt. Dem damaligen Vicario der Erzbruderschaft des Campo Santo, Andreas Rasetschnigg, gegenüber machte er in diesem Zusammenhang einmal die scherzhafte Bemerkung, die Bruderschaft würde sich ohnehin "noch einmal die Finger danach lecken", ihn auf dem Friedhof des Campo Santo bestatten zu dürfen. Doch eben Rasetschnigg verhinderte dies nun nach Petersons Tod mit der damals satzungskonformen Begründung einer mangelnden Beteiligung am Bruderschaftsleben.³⁵⁰ Nach einer anderen Version war eine noch ausstehende letzte Ratenzahlung für das Grab der Grund der Verweigerung³⁵¹. Die Familie bemühte sich daraufhin um die Genehmigung, Erik Peterson auf dem großen städtischen Friedhof Roms, dem Campo Verano, zu bestatten. Hier wurde er dann im Grab der Bertinis, der Familie seiner Frau, beigesetzt.

³⁴⁸ Vgl. die Benachrichtigung über diesen Unfall aus einer Hamburger Klinik an den Direktor des Päpstlichen Institutes für Christliche Archäologie, de Bruyne, vom 30.3.1960.

³⁴⁹ Peterson ist damals wohl an der Prostata operiert worden und erlitt eine postoperative Embolie im Kopf.

³⁵⁰ Diese Informationen verdanke ich Herrn Dr. Albrecht Weiland, der sie mir nach der mündlichen Erzählung eines damaligen Vorstandsmitgliedes, Herrn Anton Schaedel, mitgeteilt hat (Brief vom 24.7.1990). Die Mitteilung in *Oriens Christianus* 45 (1961), 159, Peterson sei auf dem Campo Santo begraben, ist also nicht richtig.

³⁵¹ So nach mündlicher Mitteilung von Prof. F. Bolgiani. Nach Mitteilung von A. Weiland (4.2.1993) mußten Bruderschaftsmitglieder allerdings nichts zahlen.

XIII. SCHLUSS: ZUR BEDEUTUNG ERIK PETERSONS FÜR DIE THEOLOGIE UNSERER ZEIT

Das theologische Lebenswerk eines einzelnen trägt immer die unverwechselbaren Züge jenes Theologen, der es schuf. Idealtypisch gesehen gibt es Theologen, deren Leistung eher darin besteht, neue Wege zu erschließen und zu erkunden, und andere, die sich mehr im breiten Strom der Forschung bewegen und die nötige Arbeit des Sammelns und Systematisierens besorgen. Erik Peterson gehörte als Theologe wie als Historiker deutlich in die erstgenannte Gruppe der Pioniere: Fast alle seine theologischen Traktate und Aufsätze, aber auch seine begriffsgeschichtlichen Studien und seine Interpretationen historischer Quellen stellten seinerzeit einen Vorstoß in noch unerschlossene oder wieder aus dem Blickfeld geratene Themenbereiche dar. Oft erfolgten sie gegen die vorherrschenden Tendenzen theologischer Reflexion und historischer Schulen. Pioniere wie Peterson erleiden nicht selten das Schicksal, zunächst ihrer Zeit voraus zu sein und mit ihren Entdeckungen und Forderungen von nur wenigen anerkannt zu werden oder - im Falle, daß ihre Anregungen schließlich aufgegriffen, von anderen vertieft, entfaltet und solchermassen schließlich zum selbstverständlichen Gedankengut werden - in ihrer Bedeutung als mutige Vorläufer bald wieder in Vergessenheit zu geraten.

Es war eines der Ziele dieser Arbeit, die vielfältigen Pionierleistungen Petersons im Rahmen der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts sichtbar werden zu lassen. Es dürfte kaum eine Übertreibung sein, wenn man angesichts der - bisher in vielen Bereichen verborgenen - Wirkungsgeschichte Petersons feststellt, daß die Entwicklung des theologischen Denkens in unserem Jahrhundert ohne die Beiträge Petersons einen anderen Verlauf genommen oder sich doch zumindest mit Verzögerungen vollzogen hätte. Noch einmal anders und rascher wären gewiß manche Wandlungen und Vorstöße der Theologiegeschichte abgelaufen, wenn die äußeren Umstände von Petersons Leben und seine innere, geistige Disposition es ihm erlaubt hätten, den Reichtum seiner Gedanken und die Fülle seines gelehrten Wissens, von denen die nachgelassenen Manuskripte zeugen, nicht nur in einigen schmalen Bändchen und konzentrierten Meditationen, sondern in ausführlicherer und umfassenderer Gestalt der Fachwelt und der theologisch interessierten Öffentlichkeit vorzulegen.

So sehr manche Impulse des theologischen und historischen Denkens Erik Petersons von anderen aufgegriffen und in vielfältiger Weise fruchtbar gemacht worden sind, so sind seine Anregungen damit doch noch nicht abgegolten. Wenngleich die vorliegende Arbeit mit ihrem biographischen und theologie- und forschungsgeschichtlichen Ansatz einen Zeitraum behandelte, der mittlerweile 40 bis 80 Jahre zurückliegt, so wäre ihr Ziel doch mißverstanden, wenn man das Lebenswerk Petersons nun als Teil einer abgeschlossenen Epoche der Vergangenheit meint *ad acta* legen zu können.

Auf die Frage, welche Aspekte dieses Werkes denn nun für Theologie und Kirche der Gegenwart von Bedeutung sein könnten, soll nicht mit einer Auflistung der einzelnen Ergebnisse dieser Untersuchung geantwortet werden. In gewisser Hinsicht liegt der Wert der Forschungen und theologischen Reflexionen Petersons gewiß gerade in einer Fülle von Differenzierungen verschiedener Aspekte und Dimensionen, die man besser entfaltet als zusammenfaßt, um diesem Denken gerecht zu werden. Gleichwohl bedeutet dies nicht, daß Petersons Theologie heterogen, konzeptions- und konturlos wäre. Es lassen sich durchaus einige zentrale Gedanken benennen, die sich durch alle seine Schriften

mehr oder weniger deutlich hindurchziehen und ihnen ein unverwechselbares Gepräge geben. Ich nenne drei Aspekte:

- 1) Peterson war vermutlich der erste, der in unserer Zeit mit den historischen Erkenntnissen über den spezifischen eschatologisch-apokalyptischen Glauben der frühen Christen auch theologisch ernst machte. Wir leben *post Christum natum* irreversibel in der "letzten" Zeit, die davon bestimmt ist, daß mit der kosmisch-politischen Wende der Äonen durch den Sieg Jesu Christi alles schon entschieden ist. Unter dieser Voraussetzung entwickelte Peterson ein theologisches Verständnis von Geschichte mit hermeneutischen und methodologischen Konsequenzen für die historische Forschung und (Kirchen-)Geschichtsschreibung.
- 2) Diese schon geschehene "Wende" schließt nicht aus, sondern ein, daß alte und neue Welt im Verhältnis vielschichtiger analog-dialektischer Entsprechungen zueinander stehen und daß das Neue derzeit nur mit Hilfe dieser Entsprechungen zu begreifen und zu ergreifen ist. Peterson hat sich hier besonders auf die politische Dimension von Entsprechungen zwischen altem und neuem Äon konzentriert, die in der rechtlichen Verfassung der Kirche als einer Institution mit eigener Öffentlichkeit zum Ausdruck kommt. Was es bedeutet, daß Kirche eine solchermaßen öffentliche Größe ist, hat Peterson in verschiedenen Schriften unter liturgischem, politischem, spirituellem und lebenspraktischem Aspekt erläutert.
- 3) Kirche ist als "Kirche aus Juden und Heiden" immer auch "Kirche von den Juden zu den Heiden". Diese heilsgeschichtliche Bestimmung ist nicht als Beschreibung eines zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossenen Übergangs zu verstehen, sondern als Bezeichnung der beiden Pole, zwischen denen sich wesensgemäß die Existenz der Kirche realisiert: Es gibt bestimmte Lebens- und Vollzugsformen kirchlichen Lebens, in denen die Kirche bleibend an ihren Ursprung aus dem auserwählten Volk der Juden gebunden ist, andere, die mit der geistgewirkten Sendung an die Heidenvölker in Zusammenhang stehen. Kirche ist nur Kirche, wenn sie an beiden Dimensionen ihrer Existenz festhält.

Überzeugungskraft gewinnen diese Bestimmungen, indem Peterson eine Vielfalt theologischer Fragen und Aspekte auch der zeitgenössischen Diskussion in ihrem Rahmen erläutern und verständlich machen kann. Wer sich von der komprimierten und steilen Form mancher Schriften nicht gleich abschrecken läßt, wird finden, daß sie nicht nur auf un-
vermutet viele verschiedene theologische Fragen eine Antwort geben, sondern auch untereinander vielfältig vernetzt sind und sich gegenseitig ergänzen.

Diese Bestimmungen sind bei Peterson nicht aus abstrakter Reflexion und Konstruktion erwachsen, sondern aus dem Versuch, das oft verwirrende Bild, das die frühe Kirche und ihr Schrifttum dem Betrachter bietet, zu deuten. Diese Suche nach einer Verbindung zwischen gewissenhafter und oft akribischer historischer Analyse und ausgeprägtem theologisch-spekulativen Interesse ist für Petersons Lebenswerk kennzeichnend. Er hat in seinen Vorlesungen der 20er Jahre deutlich gesagt, daß letztlich theologische Fragen die Motivation seiner historischen Arbeit bildeten. Er hat ebenso explizit bekannt, daß er sich in diesen theologischen Fragen dem Glauben der Kirche verpflichtet wußte und daß dieser Glaube - das Dogma der Kirche - die Basis seiner historischen Erkundungen war. Es gibt

keinen Anlaß zur Vermutung, daß sich diese Einstellung Petersons in späterer Zeit geändert hätte. Bis tief in unser Jahrhundert hinein wurde eine solche Haltung oft als bloß ideologisch abgelehnt, mittlerweile jedoch konnte sie vielfach ihre inhaltliche und hermeneutische Bedeutung erweisen. Es ist erstaunlich und zugleich sehr ermutigend für den historisch arbeitenden Theologen, daß diese Rückbindung an den Glauben der Kirche sich in den historischen Forschungen und Ergebnissen Petersons insgesamt keineswegs hemmend oder irreführend ausgewirkt hat. Im Gegenteil: er erkannte nicht nur sehr früh fundamentale Fehler in den Leitvorstellungen führender Religions- und Kirchenhistoriker seiner Zeit, sondern entdeckte selbst - etwa in der Frage nach dem Ursprung der christlichen Askese, der Gnosis und der Bedeutung des Juden(christen)tums - neue Felder der historischen Forschung, die mittlerweile in der Arbeit anderer Historiker gleich welcher Konfession, ja sogar kirchlich ungebundener Wissenschaftler, reiche Früchte tragen. Petersons Lebenswerk gibt solchermaßen Anlaß zur Hoffnung, daß die Verbindung von Glaube und kritischer Forschung doch nicht jene unmögliche Quadratur des Kreises darstellt, wie man oft meint. Vor einer solchen Form von historisch-kritischer Forschung braucht sich auch die Kirche nicht ängstlich zu verwahren, auch und gerade, wenn die Ergebnisse dieser Forschung keineswegs nur den *status quo* des gegenwärtigen kirchlichen Lebens und der Theologie bestätigen, sondern vielmehr oft verschüttete Quellen freilegen, aus denen sich eine *ecclesia semper reformanda* immer wieder regenerieren sollte.

Der Zugang Erik Petersons zu historischen und theologischen Fragestellungen ist geprägt von einer phänomenologisch geschulten Konzentration auf jeweils eine bestimmte Erscheinung, eine bestimmte Dimension, eine bestimmte Ordnung oder Lebensform in der Vielfalt kirchlichen und geschichtlichen Lebens. Er bemühte sich nicht nur, seinen jeweiligen Gegenstand in seinem "Wesen" zu erfassen, sondern interpretierte ihn in seiner Bedeutung auch immer mit aller - oft schon anstößigen - Konsequenz. Wer sich einmal tiefer auf diese Denkweise Petersons eingelassen hat und wem auf diese Weise die Schärfe und Prägnanz seiner Bestimmungen bewußt geworden ist, wird manche thematisch gleichgerichteten Versuche von Theologen der Gegenwart oder der Vergangenheit bald als eher unbefriedigend empfinden.

Gleichwohl birgt diese spezifische Konzentration auf jeweils einen bestimmten Aspekt des Glaubens auch die Gefahr einseitiger Wahrnehmung und Rezeption von seiten der Leser: Man kann Peterson beispielsweise als Verfechter des Kirchenrechts, der kirchenamtlichen Autorität und als Befürworter einer strikt an die Dogmen der Kirche gebundenen Theologie sehen oder im Gegenteil als Anwalt des wesensmäßig nicht zu verrechtlichenden charismatischen Elements in der Kirche. Man kann sich auf Peterson als einen strikt antignostischen, inkarnatorisch-sakramental orientierten Theologen berufen, man kann aus seinem Denken aber auch einen starken mystisch-gnostischen und asketischen Strang herausziehen. Es ist möglich, sich auf Peterson, den Apokalyptiker, zu konzentrieren, ebenso legitim kann man mit einigen seiner Gedanken aber auch eine positive Sicht der Schöpfung entfalten. Man kann mit Petersons Denken die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens betonen, aber auch die Freiheit der Kirche, in der Sendung zu den Heiden deren geistige Anschauungen und Lebensformen modifiziert zu assimilieren. Petersons Schriften sind ein Reservoir grundsätzlicher Kritik an bestimmten Entwürfen und Programmen "politischer Theologie", doch in ihnen selbst stehen die strukturel-

len Verbindungen von Politik und Theologie im Mittelpunkt und sie fordern durchaus politische Aufmerksamkeit von den Theologen und politisches Engagement von den Christen wie von der Kirche als solcher. - Das alles sind keine Spekulationen über einen möglichen zukünftigen Gebrauch der Schriften Petersons, vielmehr zeigt die vielfältige Rezeptionsgeschichte seines Werkes in der Vergangenheit, daß fast alle Theologen und Historiker, die hier einen Fundus von Anregungen und Orientierungen entdeckten, einen selektiven Gebrauch dieses Schatzes machten, bestimmte Aspekte übernahmen und entfalteten, andere hingegen nicht wahrnahmen oder sogar bewußt ausblendeten. Diese Form auswählender Rezeption war gewiß nicht unfruchtbar, aber mehr noch wird die - nicht nur ökumenische - Chance einer neuen Besinnung auf die Theologie Petersons darin liegen, seine Gedanken in ihrer ganzen Spannweite wahrzunehmen und fruchtbar zu machen. Dies scheint umso wichtiger, als unsere kirchliche Gegenwart von einer schädlichen Zerissenheit in verschiedene Parteien und Richtungen gekennzeichnet ist, in der weitgehend nur noch ein gefährliches Entweder - Oder zu gelten scheint. In Petersons aus den urchristlichen Quellen geschöpften theologischen Schriften leuchtet demgegenüber das Bild einer Kirche auf, in der alle Ämter, Berufungen, Aufgaben, geistigen Möglichkeiten und religiösen Vollzüge ihren legitimen, freilich auch immer begrenzten Platz und ihre bestimmte Aufgabe zur Auferbauung des Leibes Jesu Christi haben. Daß die Anerkennung und Verwirklichung dieser Vielfalt und Fülle sich in dieser Welt kaum je in reibungsloser Harmonie vollziehen wird, war Peterson nicht verborgen, zumal seine eigene Existenz zutiefst vom Kampf verschiedener Seelen in seiner Brust gekennzeichnet war. In seinen theologischen Entwürfen herrscht darum auch keine "Friedhofsruhe", vielmehr sind hier Spannungen und das Ringen um ein je neues Gleichgewicht der Kräfte als Kennzeichen unserer Situation "zwischen den Zeiten" durchaus einbegriffen. Mindestens ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger erschien Peterson jedoch die Aufgabe, daß sich die Kirche und die einzelnen Christen nicht in falscher Weise "dieser Welt" anpassen, sondern in kritischer Wachsamkeit auf die "Zeichen der Zeit" achten.

Die Theologie Erik Petersons hat es eigentlich nicht nötig, daß man ihre Aktualität für die Gegenwart betont und ihre Bewährung für die Zukunft postuliert. Sie hat sich schon bewährt. Es soll hier nicht in billiger Weise der Stab über jene gebrochen werden, die im Zusammenhang der Ereignisse des Jahres 1933 in die Irre gegangen sind, doch das schließt nicht aus, die Qualität eines Denkens hervorzuheben, das aus seinen eigenen Ansätzen heraus in solch schwierigen Zeiten die richtige Orientierung bot. Erik Peterson hat in den Erschütterungen der damaligen Jahre seine Theologie nicht ändern müssen: Er hatte sich nicht angepaßt, mußte infolgedessen später auch nichts wegstreichen und ebenso wenig hastig nach neuen Antworten suchen. Was aus theologischer und kirchlicher Sicht zu den Wendungen um 1933 zu sagen war, hatte er sich schon im Verlauf der 20er Jahre erarbeitet, und schon damals sah er viele spätere Entwicklungen mit erstaunlicher Klarheit voraus.

Man hat Peterson, der für die Berechtigung einer nicht vordergründig zweckgebundenen theologischen Erkenntnis eintrat, gelegentlich den Hang zu verantwortungsloser Esoterik vorgeworfen. Wir sahen, daß dieser Vorwurf unberechtigt ist: Peterson nahm immer sehr genau die geistigen Strömungen sowie die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen seiner Gegenwart wahr. Er versuchte ihnen freilich je länger,

desto weniger in einer kurzschlüssigen, direkten Weise affirmativ oder polemisch zu begegnen, sondern vertraute darauf, daß die Antworten aus der historischen Erforschung und theologischen Reflexion der Schrift, der Kirchenväter sowie der dogmatischen und praktischen Tradition der Kirche erwachsen würden. Manchem Zeitgenossen erschien damals diese Form der Rückbesinnung als romantischer Archaismus, doch aus heutiger Sicht wird man eher urteilen, daß diese Form der Reflexion Petersons theologisches Bemühen davor bewahrte, nach einer Phase kurzatmiger Aktualität als allzu zeitbedingt rasch zu vergilben und zu verstauben. Die Ergebnisse, die Peterson vor mehreren Jahrzehnten aus dem Leben und Denken der alten Kirche zu Tage förderte, werden vielmehr so lange frisch und aktuell, aber auch herausfordernd bleiben, als es eine Kirche und als es Christen gibt, die in Schrift und Tradition den bleibenden Maßstab und den festen Boden ihres Denkens und Handelns sehen.

Man hat in Rezensionen der Werke Petersons oft seine "Originalität" gerühmt. Ohne ihm hier dieses Lob vorenthalten zu wollen, so wäre es doch gewiß in seinem Sinne, seine große Leistung vor allem darin zu sehen, im Denken und Lehren der Originalität und Radikalität des christlichen Glaubens, dem "feurigen Hauch" des Urchristentums³⁵², Raum gewährt zu haben. Es ging ihm dabei nicht um ungestaltete, chaotische Kraft. Eine Theologie mit "Grazie" schwebte ihm als jungem Dozenten vor³⁵³, und in diesem Wort "Grazie" schwingt auch etwas mit, was nicht vom Menschen einfach bewußt produziert werden kann: "Nur wenn wir vor Gott spielen, kommt sogar in die Wissenschaft Anmut"³⁵⁴.

³⁵² Vgl. *Zeuge der Wahrheit*, 202.

³⁵³ Vgl. oben S. 1.

³⁵⁴ *Tagebucheintragung*, 28.9.1956.

ANHANG

BIBLIOGRAPHIE ERIK PETERSONS

1918

1. [Brief vom 22.10.1918 an Otto Schmitz über die gegenwärtige Lage der evangelischen Kirche], anonym in: *Licht und Leben* 30 (1918), 589-591

1919

2. *Der Himmel des Garnisonspfarrers*, in: *Der Brenner* 6 (1919/20), 62-64
wieder in: A.Schindler (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (= Studien zur evangelischen Ethik Bd. 14), Gütersloh 1978, 227-229
Übers. frz. *Le ciel de l'aumônier de garnison*, transl. J.Doré/C.Flamant, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 43 (1992), 46-48

1920

3. $\epsilon\iota\varsigma$ Θεός . Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde und der *venia legendi* der Hochwürdigsten Theologischen Fakultät der Universität Göttingen, Göttingen 1920 (Teildruck der Dissertation)

1921

4. Rez. N.A.Bees (Hg.), *Die Inschriften der Jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom, entdeckt und erklärt von N.Müller* [1921], in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 2 (1921), 205-209

1922

5. Rez. F.Dölger, *Sol salutis* [1922], in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 3 (1922), 183-186

1923

6. *Zu griechischen Asketikern I*, in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 4 (1923), 5-8
7. *Der Gottesfreund: Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42 (1923), 161-202
8. *Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1923/24), 468-481
9. Rez. S.Eitrem/A.Friedrichsen, *Ein christliches Amulett auf Papyrus* [1921], in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 4 (1923), 135

10. Sammelrezension. Zur Religionsgeschichte des Hellenismus, in: Theologische Literaturzeitung 48 (1923), Sp. 409-414; enthält:
- a) K.Reinhardt, Poseidonios [1921],
 - b) Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik [1921]
 - c) G.Méantis, Recherches sur le Pythagorisme [1922]
 - d) Fr.Cumont, After Life in Roman paganism [1922]
 - e) W.Spiegelberg, Eine neue Spur des Astrologen Petosiris [1922]
 - f) U.Wilckens, Urkunden der Ptolemäerzeit [1922]
 - g) F.Cumont, Die Mysterien des Mithra [1923]
 - h) H.Greifmann, Mithras der Rinderdieb [1923]
 - i) R.Reitzenstein, Vorchristliche Erlösungslehren [1922]
 - j) Zeitschrift Syria [1920 ff]
 - k) H.Junker, Über iranische Quellen der hellenist. Aionvorstellung [1923]
 - l) W.Jäger, Aristoteles [1923]
 - m) Thedinga, Numenios und Plotin
 - n) O.Söhngen, Das mystische Erleben bei Plotin [1923]
 - o) F.Cumont, Le culte égyptien e le mysticisme de Plotin [1922]
 - p) Th.Hopfner (Hg.), Jamblich. Die Geheimlehren [1923]
 - q) Ritter, Picatrix [1923]
11. Rez. W.E.Crum/H.J.Bell, Coptica consilio et impensis instituti Rask-Oerstediani [1922], in: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 4 (1923), 134 f
12. Rez. P.Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris [1922], in: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 4 (1923), 409 f

1924

13. *Zur Theorie der Mystik*, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1924/25), 146-166
14. *Zur Gebetsostung*, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924), 168 f
15. *Alte Schulformeln und ihre Deutungen*, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alten Kirche 23 (1924), 293-298
16. Rez. S.Eitrem, Die Versuchung Jesu [1924], in: Theologische Literaturzeitung 49 (1924), Sp. 398 f.
17. Rez. I.Hammer-Jensen, Die älteste Alchemie [1921], in: Theologische Literaturzeitung 49 (1924), Sp. 511-513

1925

18. **Was ist Theologie?** Bonn 1925 [1926]
- wieder in: Theologische Traktate (Nr. 278), 9-43; ohne Anmerkungen in: K.Brem, Konvertit und Kirche. Bekenntnis als Heilsweg im Wandel von fünf Jahrhunderten, Nürnberg o.J., 308-321; G.Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft (= Theologische Bücherei, Bd. 43), 132-151, München 1971
19. *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, in: Zwischen den Zeiten 3 (1925), 141-153
- verarbeitet in: Buch von den Engeln, Teil III (Nr. 97)

20. *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925), 281-302
21. Übersetzung: Des hl. Priesters Hieronymus Homilie von der Geburt des Herrn. In Auswahl übersetzt, anonym, in: *Der Erzähler. Beilage zum Münsterischen Anzeiger*, Nr. 86, 25.12.1925
erneut in: *Das neue Ufer, Kulturelle Beilage der Germania*, Nr.42, 25.12.1928
22. Rez. *Neues Quellenmaterial zur Geschichte des Manichäismus*, [zu Veröffentlichungen von A. de la Fuye und P. Pelliot], in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44 (1925), 470 f
23. Rez. F. Cumont, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* [1921/22], in: *Theologische Literaturzeitung* 50 (1925), Sp. 485-487
24. Rez. E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer* [1925], in: *Theologische Literaturzeitung* 50 (1925), Sp. 505 f
25. Rez. H. Kling, *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek* [1924], in: *Theologische Literaturzeitung* 50 (1925), Sp. 529 f

1926

26. Εἰς Θεός . Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* Bd.24), Göttingen 1926
27. *Bemerkungen zur mandäischen Literatur*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alten Kirche* 25 (1926), 236-248
wieder in: G. Widengren (Hg.), *Der Mandäismus (= Wege der Forschung, 167)*, Darmstadt 1982, 319-331
28. *Engel- und Dämonennamen. Nomina Barbara*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 75 (1926), 393-421
29. Rez. E. Salin, *Civitas Dei* [1926], in: *Schmollers Jahrbuch* 50 (1926), 174-176
30. Rez. W. Förster, *Herr ist Jesus* [1924], in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 5 (1926/27), 222-228
31. Rez. A. v. Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, Teil II: Die manichäischen Miniaturen* [1923], in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 5 (1926), 265-266
32. Rez. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* [1926], in: *Theologische Literaturzeitung* 51 (1926), Sp. 291 f.
33. Rez. S. Eitrem (Hg.), *Papyri Osloenses* [1925], in: *Theologische Literaturzeitung* 51 (1926), Sp. 508-510

1927

34. *Zu griechischen Asketikern II*, in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 5 (1926/27), 412-418
35. Εἰς Θεός als Zirkusakklamation in Byzanz, in: *Theologische Literaturzeitung* 52 (1927), Sp. 493-495

36. N. [Nathanael] *Bonwetsch* (Nachruf), in: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 5 (1926/27), 501 f
37. *Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien*, in: Festgabe für Adolf Deißmann, Tübingen 1927, 320-326
38. Art. *Bergpredigt*, I. Biblisch, in: RGG Bd. I, 1927², Sp.907-910
39. Rez. I. de Vuippens, *Le paradis terrestre au troisième ciel* [1925], in: Theologische Literaturzeitung 52 (1927), Sp. 78-80
40. Rez. A.v.Premmerstein, *Griechisch-heidnische Weise als Verkündiger christlicher Lehre* [1926], in: Theologische Literaturzeitung 52 (1927), Sp. 106 f
41. Rez. G.Müller (Hg.), *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft* [1926], in: Theologische Literaturzeitung 52 (1927), Sp. 111 f
42. Sammelrezension, in: Theologische Literaturzeitung 52 (1927), Sp. 177 f, enthält:
a) R.Mouterde, *Sur le recueil des inscriptions grecques et latines de la Syrie* [1926]
b) N.Svensson, *Eine byzantinische Inschrift aus Hebron* [1926]
43. Rez. L.Jalabert/R.Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes* [1926], in: Theologische Literaturzeitung 52 (1927), Sp. 397-399

1928

44. **Die Kirche**, München (vordatiert auf: 1929)
wiederabgedruckt in: Theologische Traktate (Nr. 278), 409-427
Übers. frz. L'Église, in: Dieu Vivant 25 (1953), 99-112.
45. *Urchristentum und Mandäismus*, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 27 (1928), 55-98
auszugsweise wieder in: G.Widengren, *Mandäismus* (a.a.O., vgl. Nr. 27), 372-377
46. *Zum Gedächtnis von Max Scheler*, in: Theologische Blätter 7 (1928), Sp.165-167
wiederabgedruckt in: Das neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania Nr.23, 28.7.1928
47. *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage*, in: Theologische Blätter 7 (1928), Sp.317-323
48. Art. *Goldene Regel*, in: RGG, Bd. II, 1928², Sp.1304
49. Art. *Gottesfreunde*, in: RGG, Bd. II, 1928², Sp.1353 f
50. Rez. Jesus bei den Manichäern (zu E.Waldschmidt/W.Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* [1926]), in: Theologische Literaturzeitung 53 (1928), Sp. 241-250
51. Rez. Ethnologie und Theologie. (Zur Festschrift für P.W.Schmidt S.V.D.), anonym ("Professur X") in: Das neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania, Nr. 27, 13.7.1928

1929

[Die Kirche, vgl. Nr. 44]

52. *Die Bedeutung der ὤκεανέ -Akklamation*, in: Rheinisches Museum für Philologie 78 (1929), 221-223
53. *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*, in: W.Koepp (Hg.), Reinhold-Seeberg-Festschrift, Bd. 1. Zur Theorie des Christentums, Leipzig 1929, 283-297
54. Art. *Judenchristentum*, in: RGG, Bd. III, 1929², Sp. 463-466

1930

55. *Die Einholung des Kyrios*, in: Zeitschrift für systematische Theologie 7 (1929/30) (= Festschrift für Carl Stange), 682-702
56. *Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur*, in: Theologische Literaturzeitung 55 (1930), Sp.255-257
57. Rez. P.R.Coleman-Norton (Hg.), Palladii Dialogus de vita S.Joannis Chrysostomi [1928], in: Deutsche Literaturzeitung 51 (1930), Sp. 149 f
58. Rez. L.Jalabert/R.Mouterde, Inscriptions grecques et latines de la Syrie I [1929], in: Theologische Literaturzeitung 55 (1930), Sp. 254 f
59. Rez. H.Lother, Der Pfau in der altchristlichen Kunst [1929], in: Theologische Blätter 9 (1930), Sp. 278 f

1931

60. [Brief an Karl Barth über Konversion, Sylvester 1930], in: Theologische Blätter 10 (1931), Sp. 60
61. *Zu Dio Chrysostomos Or I,72*, in: Philologische Wochenschrift 51 (1931), Sp. 64
62. *Zur Textkritik des Clemens Alex. und Euagrius*, in: Theologische Literaturzeitung 56 (1931), Sp. 69 f
63. *Göttliche Monarchie*, in: Theologische Quartalschrift 112 (1931), 537-564
Verarbeitet in Nr. 96)
64. Rez. J.Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos v. Panapolis [1930], in: Deutsche Literaturzeitung 1931, Sp. 99 f

1932

65. *Zu griechischen Asketikern III*, in: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 9 (1931/32), 45-54

66. *Die Alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes*, in: Ephemerides liturgicae 46 (1932), 66-77
67. *Dona, munera, sacrificia*, in: Ephemerides liturgicae 46 (1932), 75-77
68. *Die Häretiker der Philippus-Akten*, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alten Kirche 31 (1932), 97-111
69. *Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog*, in: Hochland 30 (1932/33), 111-124
wieder in: Theologische Traktate (Nr. 278), 293-321
Übers. des Epilogs: La crisi della teologia e della chiesa protestante, in: Fides 33 (1933), 155-160
70. *Zum Messalianismus der Philippus-Akten*, in: Oriens christianus s.III 7 (1932), 172-179
71. *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer*, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alten Kirche 31 (1932), 273-288
72. *Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar*, in: Theologische Quartalschrift 113 (1932), 289-298
73. Ἀγάπη, in: Biblische Zeitschrift 20 (1932), 378-382
74. *Nilus, De octo spiritibus im Isaak-Florilegium*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 56 (1932), 596-599

1933

75. **Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen** (= Bücherei der Salzburger Hochschulwochen Bd. 2), Salzburg 1933
wiederabgedruckt in: Theologische Traktate (Nr. 278), 239-292
Übers. frz. Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église (transl. E. Kamnitzer/P. Corps [= Linn]), suivi d'un essai sur l'Apocalypse (transl. G. Massoulard), Préface de J. Maritain (= Courriers des îles 6), Paris 1935;
Übers. ital. Il mistero degli Ebrei e dei gentili nella chiesa, Prefazione di Jacques Maritain, transl. A. Miggiano (= Edizione di Comunità), Rom 1946
76. *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie, in: Hochland 30 (1932/33), 289-299
Verarbeitet in Nr. 96
wieder in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, 174-180
77. *Herkunft und Bedeutung der* μόνος πρὸς μόνον *-Formel bei Plotin*, in: Philologus 88 (1933), 30-41

78. ἐπακούειν = *respondieren*, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 11 (1933), 131
79. *Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur II*, in: Theologische Revue 32 (1933), Sp. 242 f
80. *Irrige Zuweisungen asketischer Texte*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 57 (1933), 271-274
81. *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, in: Hochland 31 (1933/34), 64-79; 144-160
82. Art. ἀλαλάζω , in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. I, 1933 [1957²], 228
83. Art. ἀνεξιχνίαστος , in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. I, 1933 [1957²], 359 f
84. Art. ἀπάντησις , in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. I, 1933 [1957²], 380

1934

85. *Ein manichäischer Bücherfund in Ägypten*, in: Hochland 31 (1933/34), 402-410
86. *Himmlische und irdische Liturgie*, in: Benediktinische Monatschrift 16 (1934), 39-47
verarbeitet in: Buch von den Engeln, Teil II (Nr. 97)
Übers. frz. La liturgie du ciel et de la terre, in: Irénikon 14 (1937), 147-157
87. *Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 58 (1934), 110-113
88. *Zwei angeblich montanistische Inschriften*, in: Römische Quartalschrift 42 (1934), 173-176
89. *Fiducia in den altrömischen Sakramentaren*, in: Liturgisches Leben 1 (1934), 224-231
90. *Der himmlische Kultus in Kapitel 4 und 5 der Geheimen Offenbarung*, in: Liturgisches Leben 1 (1934), 297-306
verarbeitet in: Buch von den Engeln, Teil II, (Nr. 97)
91. *Ein Amulett-Text*, in: Römische Quartalschrift 42 (1934), 333

92. *Theologie des Kleides*, in: *Benediktinische Monatschrift* 16 (1934), 347-356
wieder in: *Marginalien zur Theologie* (Nr. 408), 41-55
Übers. frz. Pour une théologie du vêtement, transl. M.-J. Congar, in: *Supplément de la Vie spirituelle* 46 (1936), 168-179; selbständig: *Pour une théologie du vêtement* (= *La Clarté-Dieu* 8), Lyon 1943
Übers. span. Para una teología del vestido, in: *Criterio* (Buenos Aires) 25 (1952), 793-796
93. *Zwei Vermutungen*: 1. Ἐἷς Θεός in der sepulkralen Epigraphik, 2. Christus im Frauengewand, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 58 (1934), 400-402
94. *Das jugendliche Alter der Lectoren*, in: *Ephemerides liturgicae* 48 (1934), 437-442
95. Rez. C.Schmidt/H.J.Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten, in: *Byzantinische Zeitschrift* 34 (1934), 379-387

1935

96. **Der Monotheismus als politisches Problem.** Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935
wieder in: *Theologische Traktate* (Nr. 278), 45-147
Übers. ital. Il monoteismo come problema politico, transl. H.Ulianich/F.della Salda Melloni, Editoriale di G.Ruggieri, (= *Queriniana* 147), Brescia 1983
97. **Das Buch von den Engeln.** Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus, München 1935 (1955²)
enthält überarbeitet Nr. 19, 86, 90
wieder in: *Theologische Traktate* (Nr. 278), 323-407
Übers. frz. Le livre des anges, transl. C.Champollion, Préf. de J.Daniélou, (Desclée de Brouwer), 1954
Übers. ital. Il libro degli angeli, transl. R.Giachino (= *Ardens et Lucens*), Rom 1946; 1989², 1989³, 1991⁴ (= *Coll. Studi teologici e pastorali* 5)
Übers. engl. The angels and the liturgie. The status and significance of the holy angels in worship, transl. R.Walls, London/Darton 1964
Übers. span. El libro de los Angeles (= *Coll. Patmos* 71), Madrid 1957
98. *Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung*, in: *Hochland* 33 (1935/36), 1-10
überarbeitet in: *Zeuge der Wahrheit* (Nr. 106), 31-52; *Theologische Traktate* (Nr. 278), 184-203
Übers. frz. G.Massoulard vgl. Nr. 75, 75-102
99. *Über die heiligen Engel*, in: *Katholische Frauenbildung im deutschen Volk* 48 (1935), 547-552
Übers. frz. Les saints Anges, in: *Revue liturgique et monastique* 22 (1937), 333-339;
Übers. engl. (aus dem frz.) The Holy Angels, in: *Orate fratres* (Collegeville, Min.) 12 (1938), 212-218

1936

100. *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in: Schweizer Rundschau 35 (1935/36), 875-886
101. *Christus als Imperator*, in: Catholica 5 (1936), 64-72
wieder in: Zeuge der Wahrheit (vgl. Nr. 106), 73-86, Theologische Traktate (Nr. 278), 149-164;
Übers. frz. *Le Christ Imperator*, in: Les Questions liturgiques et paroissiales (Louvain) 23 (1938), 282-287
102. *Was ist der Mensch?*, in: Schweizer Annalen 1936, 187-194
überarbeitet vgl. Nr. 102 b (1948)
Übers. frz. *Qu'est-ce que l'homme?* in: Vie Intellectuelle 51 (1937), 9-22
Übers. ital. *L'Uomo*, in: Il Regno (Zeitschrift v. "Pro Civitate Cristiana", Assisi) 1947, Heft Nr.9, 33-36
103. Übersetzung: *Aus den Meditationen des Karthäuser-Priors Guigo* (mit einem kurzen Nachwort), in: Der Katholische Gedanke 9 (1936), 219-224
104. *Perfidia judaica*, in: Ephemerides liturgicae 50 (1936), 296-311
105. Sammelrezension: *War Petrus in Rom?*, in: Hochland 34 (1936/37), 82-84, enthält:
a) K.Heussi, *War Petrus in Rom?* [1936]
b) K.Heussi, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* [1936]
c) K.Heussi, *War Petrus wirklich römischer Märtyrer?* [1937]
d) H.Lietzmann, *Petrus-römischer Märtyrer* [1936]
e) E.Hirsch, *Das vierte Evangelium* [1936],
f) E.Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium* [1936]

1937

106. **Zeuge der Wahrheit**, Leipzig 1937
enthält Nr. 98, 107, 109, 101
wieder in: Theologische Traktate (Nr. 278), 165-224
Übers. frz. *Les témoins de la vérité*, transl. R.Lahaye, (= *La sphère et la croix*), 1948
Übers. ital. aus dem frz. *I testimoni della verità*, transl. K.Canevaro, (= *Vita e Pensiero*), Milano 1955
107. *Der Märtyrer und die Kirche*, in: Hochland 34 (1936/37), 385-394
wieder in: Zeuge der Wahrheit (Nr. 106), 9-29; Theologische Traktate (Nr. 278), 165-184
Übers. frz. *Le Martyr et l'Église*, transl. R.Lahaye, in: *Dieu Vivant* 5 (1946), 17-31
Übers. ital. (Hochland-Fassung 391-394 mit Auslassungen) *Il martire e la chiesa*, in: *Ecclesia (Città del Vaticano)* 6 (1947), 14-16
108. *Karl Barth und die Problematik der protestantischen Theologie*, in: Schweizerische Rundschau 36 (1936/37), 628-630

109. *Das priesterliche Königtum Christi*, in: Der katholische Gedanke 10 (1937), 12-21
wieder in: Zeuge der Wahrheit (Nr. 106), 53-71; Theologische Traktate (Nr. 278),
203-219
110. *Die Schweiz in neuentdeckten Romantikerbriefen*, in: Vaterland Nr.180 vom
3.8.1937
111. Rez. H.Grabert, Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes [1936], in:
Schweizerische Rundschau 36 (1936/37), 1061 f.
112. Sammelrezension, in: Schweizerische Rundschau 36 (1936/37), 1062, enthält:
a) W.Bröcker, Aristoteles [1935]
b) K.Oltmanns, Meister Eckehart [1935]
c) M.A.H.Stomps, Die Anthropologie Martin Luthers [1935]
113. Rez. Adolf von Harnack (Biographie von A.v.Zahn-Harnack, Berlin 1936), in: Hochland 33
(1936/37), 280-282
114. Rez. H.Thiersch, Ependytes und Ephod, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56 (1937),
432 f
115. Rez. E.Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae [1936], in:
Zeitschrift für Kirchengeschichte 56 (1937), 433
116. Rez. W.Gundel, Dekane und Dekansterbilder [1936], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte
56 (1937), 434
117. Rez. K.Steur, Poimandres en Philo [1935], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56 (1937),
142
118. Rez. L.Robert, Villes d'Asie mineure [1935], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56
(1937), 142
119. Rez. C.Zijderweld, Teleta [1934], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56 (1937), 142 f
120. Rez. S.Cavallin, Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita Caesarii Arelatensis
[1934], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56 (1937), 147 f
121. Rez. C.Hohenlohe, Einfluß des Christentums auf das Corpus juris civilis [1937], in:
Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 385
122. Rez. D.Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38),
389
123. Rez. Neue Romantikerbriefe (zu J.Körner, Krisenjahre der Frühromantik [1937]), in:
Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 426-430
124. Rez. W.Koppers (Hg.), Die Indogermanen- und Germanenfrage, in: Schweizerische
Rundschau 37 (1937/38), 540 f

1938

125. *Auslegung des Philipperbriefes*, in: Der katholische Gedanke 11 (1938), 5-13; 131-
137; 197-201; 250-265
selbständig vgl. Nr. 125 b (1940)
126. Sammelrezension: *Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte*, in: Der ka-
tholische Gedanke 11 (1938), 153-160, enthält:
a) Bibliothek der Kirchenväter
b) O.Bardenhewer, Marienpredigten aus der Väterzeit [1934]

- c) F.Billicsich, Das Problem der Theodizee [1936]
 - d) J.Ritter, Mundus intelligibilis [1937]
 - e) K.Janssen, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins [1936]
 - f) R.Harder [Hg.], Schriften Plotins [1930 ff]
 - g) F.Lieblang, Grundfragen der mystischen Theologie [1934]
 - h) F.Heiler, Die kath.Kirche des Ostens und des Westens Bd.1 [1937]
 - i) E.Casper, Das Papsttum [1936]
 - j) E.Casper, Nikolaus I. [1936]
 - k) J.Schmidlin, Papstgeschichte
 - l) W.Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie [1935]
 - m) H.Kämpf, Pierre Dubois [1935]
 - n) L.Knabe, Die Gelasianische Zweigewaltentheorie [1934]
 - o) Das Bild vom Menschen. Festschrift F.Tillmann [1934]
 - p) W.Muschg, Die Mystik in der Schweiz [1935]
 - q) M.Hagedorn, Reformation und spanische Andachtsliteratur [1934]
 - r) G.Schreiber, Deutschland und Spanien [1936]
 - s) G.Schreiber, Volk und Volkstum [1936 f]
 - t) L.A.Veit, Volksfrommes Brauchtum
 - u) B.v.Waltershausen, Paracelsus [1936]
127. Rez. B.Steidle, *Patrologia seu Historia antiquae Litteraturae ecclesiastica* [1937], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 817
128. Rez. *Cartesio nel terzo Centenario del 'Discurso del Metodo'* [1937], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 888
129. Rez. J.Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* [1937], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 888 f
130. Rez. W.Schmidt, Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit I [1937], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 894
131. Rez. W.Schmidt, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* [1937], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 894 f
132. (?) Rez. P.Wyser, *Theologie als Wissenschaft* [1938], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 962 f
133. Rez. W.Schnyder, *Acht Studien zur christlichen Altertumswissenschaft und zur Kirchengeschichte* [1937], in: Schweizerische Rundschau 37 (1937/38), 894 f.
134. (?) Rez. J.Hasenfuß, *Die moderne Religionssoziologie* [1937], in: Schweizerische Rundschau 38 (1938/39), 68 f
135. Rez. H.Schöffler, *Abendland und Altes Testament* [1937], in: Schweizerische Rundschau 38 (1938/39), 142 f
136. Rez. M.Schmaus, *Katholische Dogmatik Bd. 1* [1938], in: Schweizerische Rundschau 38 (1938/39), 206
137. Rez. R.Höslinger, *Die alte afrikanische Kirche* [1935], in: Schweizerische Rundschau 38 (1938/39), 412
138. Rez. F.Goebel, *Formen und Formeln der epischen Dichtung in der griechischen Dichtung* [1935], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938), 252
139. Rez. H.Meier u.a., *Kulturwiss.Bibliographie zum Nachleben der Antike* [1934], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938), 253
140. Rez. G.Kutsch, *In Lactanti De ira Dei librum quaestiones philologiae* [1933], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938), 252 f
141. Rez. E.Mederer, *Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern* [1936], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938), 252-254

142. Rez. I.Hausherr (Hg.), Gregorii monachi Cyprii, De theoria sancta [1937], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938), 299;
143. Rez. F.Rütten, Die Victorverehrung im christlichen Altertum [1936], in: Theologische Revue 37 (1938), Sp. 52-54
144. Rez. E.Seeberg, Wer ist Christus?, in: Theologische Revue 37 (1938), Sp. 137 f

1939

145. Rez. Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 574
146. Rez. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves IV (Mélanges Fr.Cumont) [1936], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 574 f
147. Rez. W.Till, Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden [1935 u.1936], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 582
148. Rez. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin [1935-1937], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 582 f
149. Rez. J.Mackinnon, From Christ to Costantine [1937], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 583
150. Rez. H.Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der Theologische Literatur der Byzantiner [1937] in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 601
151. Rez. R.Salomon, Opicinus de Canistris [1936], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 601 f

1940

- [125 b] **Apostel und Zeuge Christi.** Auslegung des Philipperbriefes, Freiburg 1940 (1952³); Neuauflage mit einer Vorbemerkung von H.Schürmann und einem Gedenkwort von H.Schlier (= Die Botschaft Gottes, Ntl. Reihe, Heft 12), Leipzig 1962
Übers. ital. Apostolo e martire nella Lettera ai Filippesi, transl. A.Pintonello (= Edizione liturgiche), Rom 1947

1941

152. *L'immagine di Dio in S.Ireneo*, in: La scuola cattolica 69 (1941), 46-54
Übers.frz. L'homme image de Dieu chez saint Irénée, in: Vie spirituelle 100 (1959), 584-594
153. "Ἐργον in der Bedeutung "Bau" bei Paulus, in: Biblica 22 (1941), 439-441
154. Rez. R.Otto, Reich Gottes und Menschensohn [1940], in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 17 (1941), 87-89
155. Rez. H.Frick (Hg.), Rudolf Otto - Ehrung [1940], in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 17 (1941), 89 f
156. Rez. Tor Andrae, Die letzten Dinge [1940], in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 17 (1941), 90 f
- 157 a. Rez. G.van der Leeuw, Der Mensch und die Religion [1941], in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 17 (1941), 91 f
- 157 b. Rez. R.F.Merkel, Die Mystik im Kulturleben der Völker [1940], in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 17 (1941), 92

158. Rez. C.H.Roberts (Hg.), Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library [1938], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940), 207 f
159. Sammelrezension, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940), 208 f, enthält:
 - a) H.Janssen, Kultur und Sprache [1938]
 - b) H.Janssen, Semantische opmerkingen over het oudchristelijk Latijn [1938]
 - c) O.Jansson, L'Expressivité chez Salvien de Marseille [1937]
160. Rez. F.Diekamp, Analecta Patristica [1938], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940), 210 f
161. Rez. M.Viller/K.Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit [1939], in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940), 211
162. Rez. A.M.Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940), 246 f

1944

163. *Didachè cap. 9 e 10*, in: Ephemerides liturgicae 58 (1944), 3-13
Übers. ital. Didachè. Capitoli 9-10, Rom 1944

1945

164. *La croce e la preghiera verso oriente*, in: Ephemerides liturgicae 59 (1945), 52-68
Deutsche Fassung in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 15-35

1946

165. *Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?*, in: Wort und Wahrheit 1 (1946), 346 f
Übers. ital. Nonne hic est filius fabri?, in: Comunità 1 (1946), S. 12
166. *Christianus*, in: Miscellanea Giovanni Mercati I (= Studi e testi Bd. 121), Città del Vaticano 1946, 355-372
Deutsche Fassung in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 64-87
167. *La théologie du vêtement*, in: Rythmes du monde 1946, 3-9
(Originalbeitrag, nicht identisch mit Nr. 92)
Deutsch: Theologie der Kleidung, in: Wort und Wahrheit 2 (1947), 193-199;
Universitas 3 (1948), 1409-1414

1947

168. *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in: Theologische Zeitschrift 3 (1947), 1-15
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 1-14
169. *Μερίς* . Hostien-Partikel und Opfer-Anteil, in: Ephemerides liturgicae 61 (1947), 3-12
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 97-106

170. *Die Keduscha im Henoch-Buch*, in: Ephemerides liturgicae 61 (1947), 12
171. *Die "Acta Xanthippae et Polyxenae"*, in: Analecta Bollandiana 65 (1947), 57-60
172. *Le rire de Sara* [Das Lachen Saras], in: Rythmes du monde 1947, 62-65, transl. Cl. Pairault/G. Schnetzer; Das Lachen von Sara, ebd. 65-67;
Deutsche sprachl. leicht geglättete Fassung: Das Lachen Saras. Eine biblische Erwägung über das Wesen der Frau, in: Wort und Wahrheit 2 (1947), 753-755, wieder in: Marginalien zur Theologie (Nr. 408), 57-64
173. *Le Traitement de la rage par les Elkesaites d'après Hippolyte*, in: Recherches de science religieuse 34 (1947), 232-238
Deutsch: Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt. Ein Beitrag zur Geschichte des Ritus und der Theologie der altchristlichen Taufe, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 221-235
174. *Ein Fragment des Hierakas (?)*, in: Le Muséon 60 (1947), 257-260
175. *Polemik gegen die Mystiker in der jüdischen Gebetssammlung der apostolischen Constitutionen*, in: Ephemerides liturgicae 61 (1947), 339 f.
176. *Existentialismus und protestantische Theologie*, in: Wort und Wahrheit 2 (1947), 409-412
wieder in: Marginalien zur Theologie (Nr. 408), 9-15
Übers. frz. Existentialisme et théologie protestante, in: Dieu vivant 10 (1948), 45 ff
177. *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, in: Orientalia christiana periodica 13 (1947) (= Miscellanea Guillaume de Jerphanion I), 624-635
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 254-270
178. *L'influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante contemporanea*, in: Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino e di religione cattolica (Hg.), Acta Pontificae Adademiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae 13 (1947), 127 ff; sowie in: Humanitas 11 (1947), 681-685
Deutsch: Kierkegaard und der Protestantismus, in: Wort und Wahrheit 3 (1948), 579-548; wieder in: Marginalien zur Theologie (Nr. 408), 17-27

1948

[Kierkegaard und der Protestantismus, vgl. Nr. 178]

179. *Die Zauber-Praktiken eines syrischen Bischofs*, in: Miscellanea Pio Paschini. Studi di storia ecclesiastica, Bd. 1, (= Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Nova Series XV, 1-4), Rom 1948, 95-102
unter dem Titel "Die geheimen Praktiken eines syrischen Bischofs", in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 346-355
180. *Theologie der menschlichen Erscheinung*, in: Hochland 41 (1948/49), 148-153
wieder in: Marginalien zur Theologie (Nr. 408), 29-39

181. *L'origini dell'ascesi cristiana*, in: Euntēs docetē I, Rom 1948, 195-204
Ergänzte deutsche Fassung: Der Ursprung der christlichen Askese, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2 (1949/50), 197-206; nochmals überarbeitete und erweiterte Fassung: Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 209-220
182. *La libération d'Adam de l' 'Ανάγκη* . A la mémoire de Fr.Cumont, in: *Révue biblique* 55 (1948), 199-214
Deutsch: Die Befreiung Adams aus der 'Ανάγκη , in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 107-128
- [102 b] *Was ist der Mensch? Mensch und Menschensohn*, in: Wort und Wahrheit 3 (1948), 241-247 (überarbeitete Fassung von Nr. 102)
wieder in: Theologische Traktate (Nr. 278), 225-238
Übers. frz. Qu'est-ce que l'homme? Transl. J.-L.Blaise/J.-L.Souletie, in: RICP (vgl. Nr. 2) 36-42
183. *Henoch im jüdischen Gebet und in jüdischer Kunst*, in: *Miscellanea liturgica in honorem L.Cuniberti Mohlberg I*, Rom 1948 (= *Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae'* Bd. 22), 413-417
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 36-42
184. Art. *Abramo*, Apocalisse di - in: *Enciclopedia Cattolica*, Band I, Vatikan 1948, Sp. 122
185. Art. *Abramo*, *Testamento di* - ebd. 122 f
186. Art. *Adamo*, *Testamento di* - ebd. 278 f,
187. Art. *Adamo*, *Vita di A. ed Eva*, ebd. 279 f
188. Art. *Addai*, *Dottrina di* - ebd. 290 f
189. Art. *Adimanto*, ebd. 307 f
190. Art. *Agnostos Theós*, ebd. 488 f
191. Art. *Andrea*, *Atti di* - ebd. 1186-1188
192. Art. *Apelle*, ebd. 1596
193. Art. *Apostoli*, ebd. 1680-1687
194. Art. *Aristone di Pella*, ebd. 1911 f

1949

[Der Ursprung der christlichen Askese, vgl. Nr. 181]

195. *La λειτουργία des prophètes et des didascales à Antioche*, transl. C.Mondésert, in: *Recherches de science religieuse* 36 (1949), 577-579
196. *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, in: *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 142-162
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 183-208
197. *Zu Apostelgeschichte 13,1 f*, in: *Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis* 3 (1949), Sp. 9 f
198. Art. *Aseneth*, in: *Enciclopedia Cattolica*, Bd. II, Città del Vaticano 1949, 106 f
199. Art. *Audi*, ebd. 389 f

200. Art. *Bardesane*, ebd. 840 f.
201. Art. *Budge, E.A.W.*, in: Enciclopedia Cattolica, Bd. III, Città del Vaticano 1949, 194 f
202. Art. *Burkitt, F.C.*, ebd. 236 f
203. Art. *Caena Cypriani*, ebd. 275
204. Art. *Caio di Roma e gli Alogi*, ebd. 305-307
205. Art. *Canon Apostolici*, ebd. 550
206. Art. *Cataloghi degli Apostoli*, ebd. 1066 f
207. Art. *Cerdone*, 1313 f
208. Art. *Cerinto*, 1319 f
209. Art. *Cesario di Arles*, ebd. 1353 f
210. Art. *Clemente*, Opere apocrife: II. Epistola a -; 2. Epistola ai Corinti; Lettere alle Vergini; Liturgia di Clemente, ebd. 1811-1814

1950

211. *La Testimonianza della Sposa*, in: Tabor 5 (1950), 19-23
212. *Zu Philipper 4,1*, in: Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis 4 (1950), Sp. 27
213. *Das Schiff als Symbol der Kirche: Die Tat des Messias im eschatologischen Meeressturm in der jüdischen und altchristlichen Überlieferung*, in: Theologische Zeitschrift 6 (1950), 77-79
unter dem Titel "Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie" wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 92-96
214. *Parabola del ricco e del povero*, in: La Fiera Letteraria VI. 5, Nr. 14, 2.4.1950, 6;
Deutsch: Der Reiche und der Arme, in: Wort und Wahrheit 5 (1950), 405-407;
wieder in: Marginalien zur Theologie (Nr. 408), 79-83
Übers. frz. *Le riche et le pauvre*, transl. J. Doré/C. Flamant, in: RICP (vgl. Nr. 2), 43-45
215. *Das Praescriptum des 1. Clemensbriefes*, in: Pro regno - pro sanctuario. Een bundel studies en bijdragen by de 60. verjaardag van Gerardus van der Leeuw, Nijkerk 1950, 351-357
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 129-136
216. Art. *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, in: Enciclopedia Cattolica, Bd IV, Città del Vaticano 1950, 428
217. Art. *Cosma il Melóde*, ebd. 685 f
218. Art. *Costituzioni Apostoliche*, ebd. 781 f
219. Art. *Cristiano*, ebd. 910
220. Art. *De centesima, sexagesima, tricesima*, ebd. 1267
221. Art. *De cruce*, ebd. 1288
222. Art. *De duodecim abusivis saeculi*, ebd. 1297 f
223. Art. *De duplici martyrio ad Fortunatum*, ebd. 1298
224. Art. *De ecclesia*, ebd. 1299
225. Art. *De evangelio*, ebd. 1299
226. Art. *De execrandis gentium diis*, ebd. 1299
227. Art. *De fratribus septem Maccabaeis carmen*, ebd. 1309

228. Art. *De Iesu Christo Deo et Homine*, ebd. 1333
229. Art. *De induratione cordis pharaonis*, ebd. 1333
230. Art. *De Iona*, ebd. 1333 f
231. Art. *De iudicio domini*, ebd. 1337
232. Art. *De laude martyrii*, ebd. 1340 f
233. Art. *De miraculis Sancti Stephani*, ebd. 1399
234. Art. *De monogramma Christi*, ebd. 1427
235. Art. *De montibus Sina et Sion*, ebd. 1428 f
236. Art. *De passione Domini*, ebd. 1438
237. Art. *De promissionibus et praedicationibus Dei*, ebd. 1447
238. Art. *De rebaptismate*, ebd. 1449
239. Art. *De recta in Deum fide*, ebd. 1449 f
240. Art. *De singularitate clericorum*, ebd. 1483 f
241. Art. *De Sodoma*, ebd. 1486
242. Art. *De spectaculis*, ebd. 1486 f
243. Art. *De verbi incarnatione*, ebd. 1505
244. Art. *Didaché*, ebd. 1562-1565
245. Art. *Didascalia*, ebd. 1565 f
246. Art. *Diekamp, Fr.*, ebd. 1573
247. Art. *Diogneto, Epistola a -*, ebd. 1660
248. Art. *Dionigi, vescovo di Corinto*, ebd. 1668
249. Art. *Doctrina patrum de incarnatione*, ebd. 1782 f
250. Art. *Ecumenio*, in: *Enciclopedia Cattolica*, Bd. V, Città del Vaticano 1950, 63
251. Art. *Egesippo*, ebd. 136 f
252. Art. *Egesippo, Pseudo*, ebd. 137
253. Art. *Elpidio Rustico*, ebd. 264
254. Art. *Emerobattisti*, ebd. 283
255. Art. *Endelechio Severo*, ebd. 341
256. Art. *Enea di Gaza*, ebd. 350
257. Art. *Epifanio di Salamina*, ebd. 428
258. Art. *Eracleone*, ebd. 467
259. Art. *Ermogene*, ebd. 510 f
260. Art. *Esichio di Mileto*, ebd. 582
261. Art. *Eulogio d'Alessandria*, ebd. 808
262. Art. *Eusebio d'Alessandria*, ebd. 841
263. Art. *Eusebio di Emesa*, 855 f
264. Art. *Eustazio, vescovo d'Antiochia*, ebd. 862 f
265. Art. *Eustrazio, metropolita di Nicea*, ebd. 864
266. Art. *Eustrazio, patriarca di Costantinopoli*, ebd. 864
267. Art. *Evagrio*, ebd. 877
268. Art. *Evodio*, ebd. 897
269. Art. *Fabricius, J.A.*, ebd. 948 f
270. Art. *Febadio*, ebd. 1068
271. Art. *Filippo, Il Vangelo di F.*, ebd. 1312
272. Art. *Filone di Carpasia*, ebd. 1348 f

273. Art. *Florino*, ebd. 1455 f
274. Art. *Gallandi, A.*, ebd. 1882
275. Art. *Gelasio di Caesarea*, ebd. 1980
276. Art. *Gelasio di Cizico*, ebd. 1980
277. Art. *Gaudenzio, vescovo di Brescia*, ebd. 1962

1951

278. **Theologische Traktate**, Freiburg 1951
(Enthält Nr. 18, 44, 69, 75, 96, 97, 101, 102 b, 106)
Übers. span. *Tratados teológicos*, transl. A.A.Rodrigo (= *Christiandad*), 1966
(enthält auch Nr. 409)
279. *1 Korinther 1,18 f und die Thematik des jüdischen Bußtages*, in: *Biblica* 32 (1951), 97-103
wieder in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 43-50
280. *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in: *Theologische Zeitschrift* 7 (1951), 81-91;
leicht gekürzt wieder in: *Hochland* 44 (1951/52), 216-223; *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 51-63
Übers. frz. *Le problème du nationalisme dans le Christianisme des premiers siècles*, in: *Dieu vivant* 22 (1952), 87-97, transl. Cl.Champollion; selbständig mit e. Anhang von J.Daniélou (= *Editions de Chevetogne*), 1953
281. *L'uomo disincarnato*, in: *Umanesimo e mondo cristiano*, Rom 1951, 113-124
Deutsch: *Der Haß wider das Fleisch. Versuchung und Fall durch die Gnosis*, transl. A.Wandruszka, in: *Wort und Wahrheit* 7 (1952), 5-10; wieder in: *Marginalien zur Theologie* (Nr. 408), 65-78
282. Art. *Giovanni, Atti di G.*, in: *Enciclopedia Cattolica*, Bd. VI, Città del Vaticano 1951, ebd. 510 f
283. Art. *Giovanni di Carpato*, ebd. 532
284. Art. *Giovanni Climaco*, ebd. 533
285. Art. *Giovanni di Eubea*, ebd. 557
286. Art. *Giovanni di Maiuma*, ebd. 569
287. Art. *Giovanni Malalas*, ebd. 569
288. Art. *Giovanni di Scitopoli*, ebd. 608 f
289. Art. *Giudeocristiani*, ebd. 705-708
290. Art. *Giunilio Africano*, ebd. 762 f
291. Art. *Gnosi*, ebd. 876-882
292. Art. *Grabe, J.E.*, ebd. 979
293. Art. *Gregorio il Taumaturgo*, ebd. 1157 f
294. Art. *Harnack, A.v.*, ebd. 1365 f
295. Art. *Ieraca*, ebd. 1584 f
296. Art. *Ignazio, vescovo di Antiochia*, ebd. 1598 f
297. Art. *Ilariano*, ebd. 1613
298. Art. *Ilario di Arles*, ebd. 1613

299. Art. *Ilario di Roma*, ebd. 1616
300. Art. *Isaia*, in : *Enciclopedia Cattolica*, Bd VII, Città del Vaticano 1951, 244 f
301. Art. *Isidoro Gnositico*, ebd. 153
302. Art. *La Bigne, M.de*, ebd. 777 f
303. Art. *Laudes Domini*, ebd. 957
304. Art. *Leonzio di Bisanzio*, ebd. 1168 f
305. Art. *Leonzio di Napoli*, ebd. 1169
306. Art. *Leporio*, ebd. 1189
307. Art. *Liberato, diacono di Cartagine*, ebd. 1259
308. Art. *Liber generationis*, ebd. 1267
309. Art. *Lietzmann, H.*, ebd. 1339 f
310. Art. *Lione, Lettera delle Chiese di L. e Vienna*, ebd. 1397 f
311. Art. *Lucio Destro*, Pseudo, ebd. 1634
312. Art. *Macario d'Alessandria*, ebd. 1740
313. Art. *Macario il Grande*, ebd. 1740-1742
314. Art. *Macario di Magnesia*, 1742 f
315. Art. *Malchione*, ebd. 1900
316. Art. *Mani e Manicheismo*, ebd. 1959-1963

1952

[Der Haß wider das Fleisch, vgl. Nr. 281]

317. *Entstehung und Bedeutung des Namens "Christen"*, in: *Schweizer Rundschau* 51 (1951/52), 611-613
318. *Ps. Cyprian, Adversus Judaeos, und Melito von Sardes*, in: *Vigiliae Christianae* 6 (1952), 33-43
wieder in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 137-145
319. *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, in: *Rivista di archeologia cristiana* 27 (1952), 37-68
wieder in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 146-182
320. *Über das Petrusgrab*, in: *Schweizer Rundschau* 52 (1952), 326-331
Übers. frz. A propos du tombeau de saint Pierre, in: *Le Flambeau (Bruxelles)* 35 (1952), 486-496
- [?] *Der Stand der Vollkommenheit in der Urkirche*, in: *Acta Congressus Religiosorum* (1952)*
321. *An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag*, in: J. Rast/H. Wild (Hg.), *Jakob Hegner, Briefe zu seinem 70. Geburtstag*, Olten/München 1952, 58-60
wieder in: *Marginalien zur Theologie* (Nr. 408), 85-87

* So eine Angabe in Petersons eigener Bibliographie, die auch von Testini übernommen wurde. Nachweis dieser Veröffentlichung ist noch nicht gelungen.

322. *Der Nationalismus als theologisches Problem im Juden- und Frühchristentum*, in: O.v.Nell-Breuning/H.Sacher (Hg.), Wörterbuch der Politik Bd. I. Gesellschaftliche Ordnungssysteme (= Heft V, 1951), Freiburg 1952, Sp.284-286
323. Art. *Marcellino, Conte*, in: Enciclopedia Cattolica, Bd VIII, Città del Vaticano 1952, 9
324. Art. *Marcellino, Prete*, ebd. 11
325. Art. *Marcione, Eretico*, ebd. 36-38
326. Art. *"Adversus Marcionem"*, ebd. 38
327. Art. *Marco, Diacono*, ebd. 40
328. Art. *Marco l'Eremita*, ebd. 40 f
329. Art. *Marco, Gnostico*, ebd. 49 f
330. Art. *Mario d'Aventicum*, ebd. 165
331. Art. *Mario Vittore, Claudio*, ebd. 167
332. Art. *Martirio e Martire*, ebd. 233-236
333. Art. *Massenzio, Giovanni*, ebd. 291
334. Art. *Matteo, Anonimo in M.*, ebd. 495 f
335. Art. *Melitone di Sardi*, ebd. 645 f
336. Art. *Messaliani*, ebd. 841 f
337. Art. *Milziade*, ebd. 1015
338. Art. *Modi di Gerusalemme*, ebd. 1199
339. Art. *Montfaucon, B.de*, ebd. 1374-1376
340. Art. *Museo di Marsiglia*, ebd. 1543
341. Art. *Nemesio, vescovo di Emesa*, ebd. 1737 f
342. Art. *Niceta di Remesiana*, ebd. 1838 f
343. Art. *Ad Novatianum* [Novaziano], ebd. 1980
344. Art. *Ofti*, in: Enciclopedia Cattolica, Bd. IX, Città del Vaticano 1952, 80 f
345. Art. *Olimpiodoro*, ebd. 97
346. Art. *Orienzio*, ebd. 345 f
347. Art. *Ottaziano, Porfirio*, ebd. 456
348. Art. *Padri apostolici*, ebd. 523
349. Art. *Palingenesia*, ebd. 632
350. Art. *Palladio, vescovo di Elenopoli*, ebd. 641
351. Art. *Panfilo, santo*, ebd. 676 f
352. Art. *Panfilo*, ebd. 677
353. Art. *Panteno*, ebd. 693 f
354. Art. *Paolino di Périgueux*, ebd. 703 f
355. Art. *Papia di Gerapoli*, ebd. 781 f
356. Art. *Pierio*, ebd. 1381 f
357. Art. *Pionio*, ebd. 1554 f
358. Art. *Policarpo, santo*, ebd. 1670 f
359. Art. *Policrate di Efeso*, ebd. 1672 f
360. Art. *Praedestinatus*, ebd. 1880

1953

361. *Die römischen Ausgrabungen*, in: Deutsche Tagespost Nr. 81, 10./11.7.1953, 10
362. *Musik und Theologie*, in: Musik und Altar 6 (1953/54; Heft 3 = Sonderheft zum 50 jährigen Jubiläum des Motu proprio Pius X. über die Kirchenmusik), 86-88
363. *Das Amulett von Acre*, in: Aegyptus 33 (1953), 172-178
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 346-355
364. Rez. *Petrus* (zu O.Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, [1952]), in: Wort und Wahrheit 8 (1953), 626
365. Art. *Primasio*, in: Enciclopedia Cattolica, Bd. X, Città del Vaticano 1953, 4
366. Art. *Proba*, ebd. 56
367. Art. *Procopio di Gaza*, ebd. 85
368. Art. *Quadrato, Apologista*, ebd. 362 f
369. Art. *Quodvultdeus*, ebd. 438
370. Art. *Rustico Romano*, ebd. 1480 f
371. Art. *Salonio di Ginevra*, ebd. 1699
372. Art. *Satornilio*, ebd. 1964 f
373. Art. *Sesto, Sentenze di -*, in: Enciclopedia Cattolica, Bd. XI, Città del Vaticano 1953, 429 f
374. Art. *Sethiani*, ebd. 433 f
375. Art. *Severiano*, ebd. 462
376. Art. *Severo*, ebd. 464
377. Art. *Simpliciano, vescovo di Milano*, ebd. 648
378. Art. *Sinesio*, ebd. 699 f
379. Art. *Sirmond, J.*, ebd. 760
380. Art. *Socrate*, ebd. 883
381. Art. *Sofronio*, ebd. 906
382. Art. *Sofronio di Gerusalemme*, ebd. 906 f
383. Art. *Sozomeno*, ebd. 1016 f
384. Art. *Stefano Gobardo*, ebd. 1307
385. Art. *Teodoreto, vescovo di Ciro*, ebd. 1926 f
386. Art. *Teodoro il Lettore*, ebd. 1934
387. Art. *Teodoro di Raithu*, ebd. 1938
388. Art. *Teodoto lo Gnostico*, ebd. 1946
389. Art. *Teodulo, presbitero in Celesiria*, ebd. 1947
390. Art. *Teognosto di Alessandria*, ebd. 1956

1954

391. *Die Begegnung mit dem Ungeheuer: Hermas, Visio IV*, in: Vigiliae Christianae 8 (1954), 52-71
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 285-309

392. *Die Spiritualität des griechischen Physiologus*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 60-72
wieder in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 236-253
393. *Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse*, in: *Miscellanea Giulio Belvederi* (= Collezione "Amici delle catacombe", Bd. 23), Città del Vaticano (Rom) 1954, 181-185
wieder in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 88-91
394. Art. *Ticonio*, in: *Enciclopedia Cattolica*, Bd. XII, Città del Vaticano 1954, 85
395. Art. *Tito di Bostra*, ebd. 147
396. Art. *Tolomeo, Gnostico*, ebd. 212 f
397. Art. *Valentino Gnostico*, ebd. 979-981
398. Art. *Valeriano di Cemele*, ebd. 986
399. Art. *Venanzio Fortunato*, ebd. 1177
400. Art. *Vigilanzio*, ebd. 1414
401. Art. *Vigilio, vescovo di Tapso*, ebd. 1416 f
402. Art. *Vitae Patrum*, ebd. 1516 f
403. Art. *Vittore di Antiochia*, ebd. 1540
404. Art. *Vittore di Capua*, ebd. 1540 f
405. Art. *Zosimas*, ebd. 1823

1955

406. *Fragmente*, in: *Hochland* 47 (1954/55), 401-405
wieder in: *Marginalien zur Theologie* (Nr. 408), 89-101
407. *Die Taufe im Acherusischen See*, in: *Vigiliae Christianae* 9 (1955), 1-20
wieder in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Nr. 415), 310-332
408. Rez. Th.Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum II* [1954], in: *Rivista di archeologia cristiana* 31 (1955), 275-279

1956

409. **Marginalien zur Theologie**, München 1956
(enthält Nr. 92, 172, 176, 178, 180, 213, 280, 320, 405)
Übers.pan. in: *Tratados teológicos*, 1966, vgl. Nr. 278
410. Art. *Patristica*, in: *Dizionario ecclesiastico*, Bd. III, Turin 1956, 111
411. Art. *Patrologia*, in: *Dizionario ecclesiastico*, Bd. III, Turin 1956, 113

1957

412. **Als ich gestorben war**. Privatdruck als Festgabe für die Freunde des Kösel-Verlags, (München) Weihnachten 1957

413. Rez. Th.Klauser (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum III [1955-1957], in: Rivista di archeologia cristiana 33 (1957), 203 f

1958

414. *Kritische Analyse der V. Vision des Hermas*, in: J.Spoerl (Hg.), Theologie aus dem Geist der Geschichte (= Festschrift für B.Altaner), Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 77 (1958), 362-369
wieder in: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Nr. 415), 271-284

1959

415. **Frühkirche, Judentum und Gnosis.** Studien und Untersuchungen, Freiburg 1959 (repr. Nachdruck Darmstadt 1982),
enthält in überarbeiteter und erweiterter Form Nr. 164, 166, 168, 171, 173, 177, 179, 181, 182, 183, 196, 213, 215, 279, 280, 318, 319, 363, 391, 392, 393, 407, 414
416. *Neue Fragmente*, in: Hochland 51 (1958/59), 248-251

1965

417. *Giudaismo e cristianesimo.* Culto guidaico e culto cristiano (1. Teil der Vorlesungen in Mailand 1952, aus dem Nachlaß hrsg.v. F.Bolgiani), in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 1 (1965), 367-391

Bisherige Bibliographien: Erik Peterson selbst hat in seinen späteren Lebensjahren zwei Fassungen seiner Bibliographie angefertigt bzw. anfertigen lassen: eine handschriftliche und eine maschinenschriftliche (im Nachlaß Petersons in Turin), die auch z.T. Nachweise seiner Rezensionen und der Übersetzungen seiner Werke enthalten. Beide sind unvollständig, ungenau und fehlerhaft (z.B. sind Rezensionen angeführt, die nachweislich in den entsprechenden Zeitschriften nicht abgedruckt worden sind). Nach Petersons Tod hat Pasquale Testini, wohl mit Kenntnis der Bibliographien von Peterson selbst, eine Bibliographie zusammengestellt und veröffentlicht (mit 131 Titeln, in: Rivista di archeologia cristiana 37 [1961], 191-199). Auch diese Bibliographie ist noch unvollständig und fehlerhaft (so ist für das Jahr 1943 ein langer, in schwedischer Sprache abgefaßter Aufsatz zu "Isaak Rothovius" angeführt, doch stammt dieser von einem schwedischen Kirchenhistoriker namens Emil Peterson). Eine Auswahl-Bibliographie, bearbeitet von M.Gertges und J.Badewien, erschien 1978 (in: A.Schindler, Monotheismus als politisches Problem? Vgl. Bibl. Nr. 2, 229-233). Die hier aufgrund umfangreicher Recherchen vorgelegte Bibliographie dürfte nach jetzigem Erkenntnisstand, was eigenständige Schriften und Aufsätze anbelangt, vollständig und zuverlässig sein. Übersetzungen wurden angeführt, soweit sie aus Petersons eigenen Zusammenstellungen sowie ausländischen Bibliographien zu eruierten waren (hier danke ich Herrn Dr.G.Caronello, Berlin, für ergänzende Hinweise). Die Angaben der Rezensionen Petersons erheben keinen Anspruch auf letzte Vollständigkeit.

NACHLASS ERIK PETERSONS

Eine wissenschaftlich umfassende und adäquate Beschreibung des Nachlasses fehlt noch. Hier handelt es sich nur um den Versuch eines ersten Überblicks, der zum einen die Orientierung hinsichtlich der in der vorliegenden Darstellung verwendeten Quellen erleichtern, zum anderen einen Eindruck von Petersons weitgefächerten Studien vermitteln soll. Die Titel, die in dieser Aufstellung in eckige Klammern gesetzt sind, stammen nicht von Peterson, sondern sind entweder ein späterer Vermerk von anderer Hand auf den Manuskripten oder stammen von mir.

Tagebücher

[Tagebuch I]

28.3.1911-14.1.1914, ineinandergelegte Blätter, 99 Seiten.

[Tagebuch II]

3.5.1918-20.5.1921, DIN A 5 Heft, 130 Seiten.

[Tagebuch III]

18.4.1947-28.2.1959, DIN A 6 Heft, 120 Seiten.

Vorlesungsmanuskripte

Die Datierung der Vorlesungen auf einzelne Semester habe ich größtenteils mit Hilfe der Göttinger und Bonner Vorlesungsverzeichnisse dieser Jahre vorgenommen.

Religionsgeschichte des Hellenismus

(Göttingen 2-stündig WS 1920/21, 2-stündig SS 1923, Bonn 2 stündig SS 1925) engbeschriebene, z.T. doppelböigige Blätter, keine Seitennumerierung (ca. 200 S.), nach Vorlesungen unterteilt, viele Korrekturen. Mit einer Einleitung.

Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts

[eigentlich des 17. u. 18. Jahrhunderts, ab Orthodoxie bis Pietismus/Spener] (Göttingen 2-stündig oder mehr, da zusätzlich Vertretung für N. Bonwetsch, SS 1921), engbeschriebene, z.T. doppelböigige Blätter, keine Seitennumerierung (ca. 100 S.), wenige Paragraphen-Überschriften, nach Vorlesungen unterteilt (18). Mit einer Einleitung.

Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts

[eigentlich des 18. u. 19. Jahrhunderts, beginnt mit Übergang von Pietismus zur Aufklärung, endet mit Erweckungsbewegung/Konfessionalismus] (Göttingen 2-stündig WS 1922/23), engbeschriebene, z.T. doppelböigige Blätter, keine Seitennumerierung (ca. 75 S.), wenige Paragraphen-Überschriften, nach Vorlesungen unterteilt (21).

Kirchengeschichte I (Alte Kirche)

1. *Fassung* (Göttingen 4-stündig WS 1921/22), verschiedenformatige, ungeordnete Blätter (ca. 30), z.T. nach Vorlesungen unterteilt. Mit einer Einleitung.
2. *Fassung* (vermutlich Bonn 4-stündig WS 1924/45). 194 halbbeschriebene, nummerierte Seiten, nach Paragraphen gegliedert, Einschub aus älterer Vorlesung: § 5 Der Kanon der Kirche. Mit 13 Seiten Einleitung zum Problem der *Konstituierung der Kirche* [laut einer späteren Zuordnung von Peterson].

Geschichte des Mönchtums (bzw. der Askese)

(Göttingen 2-stündig SS 1922; Bonn 2-stündig SS 1926), 39 engbeschriebene Blätter, 79 Seiten, unterteilt nach Paragraphen und Vorlesungsstunden (18-20), zahlreiche Korrekturen. Mit einer Einleitung.

Römische Katakomben

(Göttingen 1-stündig WS 1922/23), 9 verschiedenformatige, engbeschriebene Blätter.

Geschichte der altkirchlichen Literatur

(Göttingen 2-stündig WS 1923/24), 11 engbeschriebene Blätter, ca. 25 Seiten, Zählung nach Vorlesungen nur bis zur 3. Vorlesung; sonst keine Unterteilung. Mit einer Einleitung.

Thomas von Aquin

(Göttingen 1-stündig WS 1923/24), 23 engbeschriebene Blätter, ca. 40 Seiten, nach Vorlesungen unterteilt (11).

Geschichte der altkirchlichen Mystik

(2-stündig Göttingen SS 1924, Bonn WS 1925/26), 41 engbeschriebene Blätter, ca. 70-80 Seiten, nach Vorlesungen unterteilt (ca. 16) mit Exkurs über "Paulus und die Mystik", zahlreiche Korrekturen.

Neutestamentliche Bedeutungslehre (bzw. Neutestamentliche Theologie)

Die Vorlesung besteht offensichtlich aus drei Paragraphen mit unterschiedlicher Entstehungszeit:

Bonn 2-stündig WS 1924/25:

§ 1. 1. *Einleitung*: Die Unmöglichkeit einer neutestamentlichen Theologie, 2 engbeschriebene Blätter.

2. *Die Lehre des Apostels Paulus*, 14 engbeschriebene, z.T. doppelböigige Blätter.

Wahrscheinlich Bonn 4-stündig WS 1926/27:

§ 2. *Das Mysterium des Menschensohns*, halbseitig, 81 nummerierte Seiten.

§ 3. *Der Kyrios*, halbseitig, 19 nummerierte Seiten (Seiten 82-106), nicht beendet.

Auslegung des Römerbriefs

1. *Fassung* (Bonn 4-stündig SS 1925) Röm 1,1-8,16. 34 engbeschriebene Blätter, ca. 65 nicht nummerierte Seiten, am Anfang stichwortartig. Keine Einleitung.

2. *Fassung* (Bonn 4-stündig WS 1927/28), komplett, außer Röm 5,15-8,15 (Verweis auf Vorlesung in der 1.Fassung), halbseitig, 432 nummerierte Seiten. Sehr kurze Einleitung. (Kap. 9-11 wurde 1933 überarbeitet veröffentlicht als "Die Kirche aus Juden und Heiden", vgl. Bibl. Nr. 75).

Auslegung des Lukas-Evangeliums

(4-stündig Bonn WS 1925/26; SS 1928), Lk 1,1-9,47, 290 nummerierte Seiten, bis S.243 halbseitig und eng, ab S.244 halbseitig und breitzeitig. 9 römisch bezifferte Seiten mit einer Einleitung zum Inspirationsbegriff.

Auslegung der Offenbarung Johannis

1. *Fassung* (Bonn 2-stündig WS 1926/27; SS 1929), Apk 1-13, halbseitig, 194 nummerierte Seiten.
2. *Fassung* (wahrscheinlich zur Veröffentlichung vorbereitetes Manuskript im Anschluß an Vorlesungen im August 1934 auf der Heidelberger Tagung des Katholischen Akademikerverbandes), Apk 1 - 10, halbseitig, 157 nummerierte Seiten und 24 Seiten mit 101 Anmerkungen. Mit 19 Seiten Einleitung zum römischen Kaiserkult.

Auslegung des Johannes-Evangeliums

(Bonn 4-stündig SS 1927; 3-stündig SS 1929), Joh 1,1 - 7,30, halbseitig, 413 nummerierte Seiten.

Auslegung des 1.Korintherbriefs

(Bonn 3-stündig WS 1928/29), 1 Kor 1,1 - 15,34, ohne Kap. 6 - 9; halbseitig, 305 nummerierte Seiten. Einleitung über Korinth.

Dogmengeschichte des Altertums

(Bonn, 3-stündig WS 1928/29), halbseitig, 253 nummerierte Seiten, in 13 Paragraphen eingeteilt (bis Konzil von Chalcedon), incl. 18 Seiten Einleitung über den Begriff des Dogmas (§ 1).

[Die Kirche]:

Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff. Konvolut verschiedener Vorlesungen, Vorlesungsreihen und Vorträge, aus verschiedener Zeit, ca. 1926 - 1931. Es findet sich in den Bonner Vorlesungsverzeichnissen kein Hinweis auf eine ekklesiologische Vorlesung Petersons. Die Texte bzw. Vorträge dürften z.T. im Vorfeld des Traktats "Die Kirche" von 1928 entstanden sein, z.T. dann als Vorarbeiten eines damals angekündigten größeren Buches über die Kirche. Noch im Sommer 1930 arbeitete Peterson während eines Aufenthaltes in Rom an dieser Publikation; etliche Zusätze und Verbesserungen in den Manuskripten dürften aus dieser Zeit stammen.

Die Manuskripte sind ohne Überschriften; die Blätter halbseitig (z.T. eng) beschrieben. Die folgenden Inhaltsangaben stammen von mir.

- [Teil I: Begriff der *ekklesia* in der Antike], 9 nummerierte Seiten.
- [Teil II: Begriff der *ekklesia* im Neuen Testament], 3 nummerierte Seiten.
- [Teil III: Ekklesia und Himmelsstadt; Zusammenhang mit der Aiontheologie], 10 nummerierte Seiten.
- [Teil IV: Heiliges Recht und Kirchenrecht], 38 nummerierte Seiten, vermutlich zuerst bei einem Bonner Ferienkurs im April 1926 gehalten; in jetziger Form stammt der Text wohl aus späterer Zeit, ist vielleicht 1929 für einen Vortrag beim Katholischen Akademikerverband entstanden.
- Weitere Fragmente zum Ekklesia-Begriff und zur Liturgie.

Italienische Vorlesungen

Patrologia. Letteratura e Storia antica I-II

(laut F. Bolgiani gehalten im Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana und 1942/43 an der Universität Rom), halb- und ganzseitig beschrieben, 170 nummerierte, sehr heterogene Seiten, zusätzl. alphabetisierte Einschübe.

Storia della chiesa antica I

(laut handschriftlichem Vermerk: Vorlesung im Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, während des Krieges), halbseitig, 20 nummerierte Seiten.

[Storia della] chiesa antica II

halbseitig, 50 nummerierte Seiten.

Storia ecclesiastica III

3 Seiten.

[Il Culto della chiesa antica]

halbseitig, 111 Blätter, verschiedene Numerierungen und Buchstaben, keine erkennbare Gliederung.

[Storia religiosa dell'Egitto antico]

halbseitig, 122 nummerierte Seiten, vielfache Korrekturen u. Erweiterungen.

La 1. Epistola di Clemente

halbseitig, 52 verschieden nummerierte und alphabetisierte Seiten.

[Epistola ai Filippesi]

halbseitig, 5 Blätter.

Introduzione ai libri del NT

(laut Datierung Petersons: Roma Univ. 1941-42), halbseitig, 35 Seiten, nicht beendet (historisch-kritische und fundamentaltheologische Fragestellungen z.B. zur Kanondiskussion).

Giudaismo e Cristianesimo

4 lezioni alla Università cattolica di Milano, 1952 (1. La problema del culto; 2. La problema della morale; 3. La problema della gnosi; 4. La problema politico).

Ca. 40 Blätter; vgl. auch Bibl. Nr. 417.

Arbeiten und Predigten aus der Studienzeit (1910-1914)

Der geschichtliche Charakter des sittlichen Handelns

18 Seiten in einem DIN A 5 Heft, mit Bewertung eines Lehrers.

Die Versöhnungslehre bei Collenbusch und Menken

mit Korrekturen eines Lehrers.

[Vortrag über Friedrich Schiller]

25 Seiten in einem DIN A 5 Heft.

Die Paulusbriefe im Gesangbuch der Evangelischen Kirche

40 Seiten in einem DIN A 5 Heft mit einem Gutachten von O.Schmitz vom 13.12.1911.

Hölderlins Stellung zu Religion und Christentum

(2 Hefte nach Litzmann, F.Hölderlins Leben in Briefen, 1890).

[Predigten und Predigtentwürfe]

zu 1 Sam 17; Joh 15,5; Joh 16,16-23; Joh 17,9-19; 2 Kor 2,17; zum Glauben an die hl. Kirche im Epheserbrief; zu Eph 4,1-6 (Teil der Examensprüfung); zu Eph 4,17-5,2 (Sommersemester 1915); zu Eph 6,1-3 (Teil der Examensprüfung); zum Advent.

Die christliche Freiheit bei Paulus

Examensarbeit (1914), Entwurf, 17 halbe Seiten auf langen Blättern.

Weitere Zeugnisse aus der Studienzeit

[Notiz über die Bekehrung]

4 Seiten vom 7.7.1910.

[Gedichte]

Lose Blätter. Datierte Gedichte von 1914 und 1915 sowie undatierte Gedichte, insgesamt mindestens 50. Weitere Gedichte befinden sich im 1.Tagebuch und in einem Heft, das mit "Apokrypha" betitelt ist.

[Gebet] zu Ps 32,5

8 DIN A 5 Seiten

Exzerpthefte

- zu Erwin Kirchner, Philosophie der Romantik II
- zu Philipp Otto Runge, Religiöse Stellung (3 Hefte)
- Grundlagen unseres Predigens, zu Sören Kierkegaards "Einübung im Christentum" (1 langes, beidseitig beschriebenes Blatt)
- 5 dicke DIN A 5 Hefte, eng gefüllt mit Abschriften von verschiedensten Autoren von der Antike bis zur Gegenwart, ca. 1910-1920.

Unveröffentlichte Vorträge, Aufsätze und sonstige zusammenhängende Texte¹

[Text zum Sinn des Advents]

ursprünglich ein Brief an die Mutter, 6 Seiten.

Die Weihnachtsfeier. Ein Monolog

ursprünglich ein Brief an die Mutter, 7 Seiten.

Biblische Einleitung über Marc 1,5

Gehalten in der C.S.V. Basel, 17.6.1913.

Positiv und liberal

Vortragsentwurf ca. 1915-1918, 12 Seiten.

Das Individuelle in der Geschichte

ursprünglich ein Brief an A. Albers, 4 Seiten.

[Vortrag über die gegenwärtige Lage der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung]

8.1.1920, 3 engbeschriebene Seiten.

Probevorlesung für die Habilitierung in Göttingen über Ph. O. Runge

Sommer 1920, 10 Blätter, 20 halbe Seiten.

Erste Vorlesung als Privatdozent in Göttingen

maschinenschriftliche Reinschrift der Einleitung zur Vorlesung Religionsgeschichte des Hellenismus WS 1920/21, 15 Seiten.

Zur Phänomenologie der Geschichte

Vortragsentwurf (unvollendet), 2 Blätter, 4 halbe Seiten.

Liturgische Wesensgesetze

2 engbeschriebene Blätter, 3 1/2 Seiten, ca. 1923/24.

[Über die Lage der evgl. Theologie und die evgl. Kirche der Gegenwart]

Vortrag ca. 1923/24, 2 engbeschriebene Blätter, 4 Seiten.

[Entwurf einer Antwort an Karl Barth]

vermutl. Ende 1925/Anfang 1926, 5 Seiten und zahlreiche Notizen, in der Mappe "Theologie".

Rezension zu A. v. Harnack

Die Bezeichnung Jesu als "Knecht Gottes" [1926], 1 1/2 Seiten (vermutlich unveröffentlicht).

¹ Sofern die Texte nicht datiert sind und aus der zitierten Literatur keine Anhaltspunkte zu gewinnen sind, basieren zeitliche Zuordnungen z.T. auf Vermutungen (z.B. aufgrund des Schriftbildes).

Historia

Konzept, 4 Seiten.

Bibellesen in der alten Kirche

3 1/2 engbeschriebene Seiten.

Judentum und Christentum

27 Seiten.

Göttliche Monarchie

halbseitig, 18 Seiten.

[Monotheismus]

halbseitig, Fragment eines Vortrags.

Die Situation der Kirche in Deutschland

6 Seiten, (bezieht sich auf die kath. Kirche, mit Nachschrift an F.J.J. (?) Buytendijk, daß dieser Beitrag für seine Zeitschrift gedacht sei).

Theologie und Politik

zum Verhältnis von Johannes-Apokalypse und Kaiserkult, halbseitig, 12 Seiten, vermutlich Einleitung zu einer der Auslegungen der Johannes-Apokalypse.

Politik und Theologie

(Untertitel: Ein ungedruckter Aufsatz), ca. 1933/1934, halbseitig, 21 Seiten.

Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie

(teilweise identisch mit dem vorstehenden Aufsatz), halbseitig, 15 Seiten.

Protestantismus als norddeutsche Erscheinung

(zu Hans Blüher, Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter, Hamburg 1931), halbseitig, 7 Seiten.

[Das Verhältnis der Kirchenväter zur Sprache]

halbseitig, 5 1/2 Seiten.

[Zum christlichen Menschenbild]

9 Seiten (vermutlich eine Einleitung zum Vortrag "Was ist der Mensch?" anlässlich der christlichen Universitätswoche in Basel 1936, vgl. Bibl. Nr. 102).

Il culto imperiale

halbseitig, 6 Seiten.

Jesus im NT

5 Blätter.

Theologie und Sprache

(anläßlich des ersten Bandes der Dogmatik von M.Schmaus, München 1938, im Vergleich mit der Dogmatik Fr.Diekamps), 5 Seiten; gekürzte Version vgl. Bibl. Nr. 136.

Nonne hic est filius fabri?

2 Seiten [vgl. ital. Fassung Bibl. Nr. 165; dt.Fassung sollte laut Peterson in "Wort und Wahrheit" erscheinen, ist es aber offensichtlich nicht].

La coscienza della storia nel Cristianesimo primitivo

(Hinweis auf dieses Manuskript bei F.Bolgiani, Figure e problemi del cristianesimo contemporaneo: il pensiero e l'opera di Erik Peterson, in: ders., Storia del cristianesimo, Turin 1965, XXIX).

[Manuskript zu "Als ich gestorben war"]

umfangreicher als die Veröffentlichung, vgl. Bibl. Nr. 412.

Übersetzungen

Anfang einer Übersetzung "Aponii, in Cant.Cant.Comment."

halbseitig, 11 1/2 Seiten.

Origenes, Ermutigung zum Martyrium

42 maschinenschriftliche Seiten, inclusive einer Einleitung (3 1/2 Seiten); laut beiliegendem Brief (20.20.1948) von O.Schulmeister (Herder-Verlag, Wien) zur Veröffentlichung bestimmt.

Notizen und Miszellen

Umfangreiches Konvolut mit Exzerpten, Notizen und Textfragmenten

auf losen Blättern und Zettelchen zu ganz verschiedenen Veröffentlichungen und Themen, z.B. zahlreiche Notizen zu Leben und Werk Martin Luthers.

Miszellen

z.B. zu den Themen: Der Leib und das Feuer, Der Fürst dieser Welt, zu Kierkegaard (Kierkegaard und Ignatius), zur Bedeutung der Inkarnation, zum Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus, zu Politik und Eschatologie, zu Institution und Organisation, zur Mariologie und zum Wesen der Frau.

Arbeitsmappen

z.T. von Peterson betitelt, enthalten Notizen und fragmentarische Texte zu folgenden Themen:

Acherusischer See;

Adorno, Minima Moralia (Exzerpte);

Agape;

ainigma;

Akklamationen;

Notizen zu Apg. und Apk;

Arché, archaios;
Die Armen;
Ascetica (zu Evagrius und zu den Ammonas-Briefen);
Cosmas Indikopleustes;
Einholung der Seele in die Himmelsstadt;
episkiazein;
Ex ore infantium (Das Kind);
Exegetica (zu diversen Schriftversen);
Fontes in historiam archaeologiae et artis christianae;
Gebet für die Juden;
Gebetsorientierung;
Die Greuel der Häretiker;
Hamartia;
Der Herodes-Tag bei Persius;
Hymnen, Gebete, Exorzismen, Zaubertexte;
Irenaeus. Buch V (halbseitig, 18 Seiten);
Herrenmahl, Agape, Refrigerium;
Juden (enthält Texte mit der Überschrift "Der Vater", 5 Seiten, und "Die Nachfolge Christi",
1 1/2 Seiten);
Kaiserkult;
1 Kor;
Kronos als Gott der Juden und der Asketen;
Lipps (über Beispiel, Exempel, Fall);
Liturgischer Nachhall im Henoch-Buch;
Liturgiegeschichtliche Miszellen (enthält Notizen zu Sendeformeln, Doxologien, altrömischen
Sakramentaren, zum Sanctus, zu *Synapte*; 14 Seiten Text);
Mandäerfrage;
Manichäismus;
Mystik;
Das Paradies im 3. Himmel;
Patristische Literatur;
De sancti Petri Apostoli Eloquentia;
Protestantismus;
Ph.O. Runge;
Der Schriftsteller und sein Publikum im Altertum;
Soziale Rangstufen in der alten Kirche;
Sprache und Religion;
Sursum corda (5 Seiten);
Synagoga und kirchliche Rhetorik (mit ca. 18 Seiten Textentwurf);
Taufkapelle von Dura;
Theologie (u.a. mit dem Vortragstext von "Was ist Theologie?" u. dem Antwortentwurf an
Karl Barth);
Theophilus. Adversus Marcionem (halbseitig, 17 Seiten italienischer und 11 1/2 Seiten deut-
scher Text);
Tyche und Satan;
Aus Vatikanischen Handschriften;
Verwandlung von Göttern und Dämonen, Islam, Notizen zur Religionsgeschichte (z.B. zum
griech. Heroenkult);
Völkerengel;
Wortverzeichnisse aus der Väterliteratur;
Die Zahl der Sekten;
Die Verkürzung der Zeit.

Briefumschläge mit Notizen

zu den Themen: Der Heilige und die Wahrheit; Das Wesen der Kirche und der Kirchengeschichte; Gedanken über Luther und die Reformation; Das NT und die Askese.

Verschiedene Gebetstexte

Stammen wohl von Peterson selbst.

Briefe, Briefentwürfe und -abschriften von Peterson

Vereinzelt haben sich Briefe, Briefentwürfe und Briefabschriften auf losen Blättern oder innerhalb von Tagebucheintragungen im Nachlaß Petersons erhalten, z.T. ist der Empfänger und/oder das Datum des Brief(entwurfes) nicht zu ersehen. Außer verschiedenen Briefen an *Freunde und Lehrer* (E.Stange) aus der Studienzeit, Abschriften von Briefen an Th.*Haecker*, A.*Albers* und O.*Schmitz* im 2.Tagebuch, finden sich folgende Briefe im Nachlaß:

- 2 Briefe an E.*Hirsch* von 1915 und vom 16.1.1925,
einige wenige Briefe über Fragen der historischen Forschung (z.B. vom 22.2.1920 vermutlich an F.*Dölger*),
- 1 Brief an E.*Gothe* (1923),
- 1 Brief an E.*Schaeder* vom 23.12.1928;
- 1 Brief an E.*Seeberg* vom 1.1.1931,
- 3 Briefe an A.*Stolz* OSB vom 1.9.1932, 14.11.1932, 30.8.1933;
- 1 Brief an O.*Perler* vom 27.5.1952,
- 1 undatierter Brief an F.*Dessauer*,
- 1 Brief an A.*Dempf* (den dieser dem Archiv zuschickte),
- Briefe an Frau Matilde *Peterson* und die Kinder,
- Briefabschriften an *Verlage* (z.B. Köselverlag/Wild) und *Amtspersonen* sowie an Personen, in deren Nachlässen sich die Originale haben auffinden lassen (z.B. an K.Barth).

Briefe Petersons in anderen Nachlässen

28 Briefe an Theodor Haecker zwischen 1918 und 1919

(Nachlaß Th.Haecker, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a.Neckar).

2 Briefe an Frau Haecker von 1919 und 1921

(im Nachlaß Th.Haeckers, a.a.O.)

38 Briefe und Karten an Karl Barth zwischen 1921 und 1951

(Karl Barth Archiv, Basel); Briefe vom 23.6.1925 und vom 6.11.1925 sind teilweise abgedruckt in K.Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hrsg. von H.Finze (= Barth-Gesamtausgabe III), 644 f; Brief von Silvester 1930 (31.12.1930) abgedruckt in den Theol. Blättern 10 (1931), Sp. 59 f.

39 Briefe und Karten an Carl Schmitt zwischen 1925 und 1949

(laut einer Notiz von Schmitt weiterer Brief von 1950, bisher nicht auffindbar; Nachlaß Carl Schmitt, Hauptstaatsarchiv Düsseldorf).

- 5 Briefe und Karten an P.*Odo Casel* OSB (Herstelle) zwischen 1925 und 1930
(Archiv der Abtei Maria Laach).
- 3 Briefe an *Hans Lietzmann* von 1932 und 1934
publiziert in: K.Aland (Hg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutsche Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892-1942), Berlin/New York 1979, S. 695 f, 765.
- 31 Briefe und Karten an P.*Thomas Michels* OSB zwischen 1932 und 1958
(Archiv der Abtei Maria Laach).
- 2 Briefe an *Otto Karrer* vom Juni und September 1936
teilweise publiziert in O.Karrer, Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933-1975, Frankfurt/Stuttgart 1976, 11-13.
- 1 Brief an *Werner Becker* (Gründonnerstag 1944)
(im Nachlaß C.Schmitts, a.a.O.).
- 1 Brief an *Paul Adams*, 16.3.1948
(Abschrift im Nachlaß Carl Schmitts)
- 2 Briefe und Karten an *Wolfgang Trillhaas*, 18.1.1950 und 3.8.1950
sowie ein an Barth gerichtetes "Gutachten" (Notizzettel) über eine Arbeit von Trillhaas (1924)
(im Besitz von W.Trillhaas).
- 1 Brief an *Hedwig Conrad-Martius*, 26.2.1957
(Nachlaß H.Conrad-Martius, Bayerische Staatsbibliothek, München).

BIOGRAPHISCHE ZEITTADEL

7. Juni 1890	Erik Peterson Grandjean wird in Hamburg geboren; Eltern: John Peterson (1861-1945) und Julie Agnes Caroline Grandjean (1867-1943); jüngere Brüder: Hans und Karl Heinz
1890 - 1910	Kindheit, Jugend und Schulzeit in Hamburg/Blankenese
1910 - 1914	Studium der evangelischen Theologie; Mitgliedschaft in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV)
Sommersemester 1910 und Wintersemester 1910/11	Beginn des Theologiestudiums in Straßburg
7. Juli 1910	Bekehrungserlebnis
Sommersemester 1911	Studium in Greifswald
Wintersemester 1911/12	Studium in Berlin
Sommersemester 1912 und Wintersemester 1912/13	Studium in Göttingen
Sommersemester 1913	Studium in Basel
Wintersemester 1913/14 und Sommersemester 1914	Studium in Göttingen
14. September 1914	Erstes Theologisches Examen
6. Oktober 1914 bis 14. Dezember 1914	Militärdienst
Frühjahr und Sommer 1915	Sekretär Carl Stanges in der Fürsorgeabteilung des Göttinger Gefangenenlagers
Herbst 1915 bis Frühjahr 1919	Stellvertretender Inspektor im Theologischen Stift in Göttingen; Privatdozentenstipendium
Herbst 1916 bis Frühsommer 1920	Arbeit an der Dissertation und Habilitationsschrift "Heis Theos", Universität Göttingen (Doktorvater: Prof.Dr. N.Bonwetsch)
Vermutlich 1917	Austritt aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung
Frühjahr 1918	Erste persönliche Begegnung mit Theodor Haecker in München

Biographische Zeittafel

24. Februar 1920	Einreichung der Dissertationsschrift "Heis theos"
12. Mai 1920	Mündliche Prüfung und Promotion zum Lic.theol.; alsbald auch Habilitation
14. Juli 1920	Antrittsvorlesung über Ph.O.Runge
6. August 1920	Venia legendi für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie
Wintersemester 1920/21	Beginn der Vorlesungs- und Lehrtätig- keit an der Universität Göttingen; Privatdozentenstipendium
Juli 1921	Erste persönliche Begegnung mit Karl Barth in Göttingen
Herbst 1921	Umzug in Göttingen in das Haus Am Steinsgraben 28 als Untermieter von Anne Reinach (1884-1953)
Wintersemester 1921/22	Lehrauftrag für das Fach Christliche Ar- chäologie an der Universität Göttingen
Sommer 1924	Erste persönliche Begegnung mit Heinrich Schlier in Göttingen
Wintersemester 1924/25	Wechsel nach Bonn; Professur für Kirchengeschichte und Neues Testament; Erste Begegnung mit Carl Schmitt
Juli 1925	<i>Publikation:</i> "Was ist Theologie?"
1926	<i>Publikation:</i> "Heis Theos"
Herbst 1928	<i>Publikation:</i> "Die Kirche"; Entschluß, die Evangelisch-Theologische Fakultät zu verlassen
1928/1929	Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn
Mai 1929	Gesuch an die Fakultät um Beurlaubung
Oktober 1929	Beurlaubung durch das Ministerium in Berlin; Rückkehr nach Göttingen
März 1930	Antrag an das Ministerium in Berlin auf Entpflichtung
14. Oktober 1930	Ernennung zum Honorarprofessor für Religionsgeschichte des Hellenismus, altchristliche und byzantinische Literatur in der Philosophischen Fakultät der Uni- versität Bonn

Biographische Zeittafel

1930 - 1936	Berurlaubungen in der Ausübung der Bonner Honorarprofessur
Juni 1930	Vierwöchiger Studienaufenthalt in Rom (Staatsstipendium)
Dezember 1930 bis Mai 1931	Aufenthalt in Rom
23. Dezember 1930	Aufnahme in die Katholische Kirche
Anfang der 30er Jahre	Peterson wohnt in München-Bogenhausen zur Untermiete bei Anne Reinach
Oktober 1931	Reise nach Rom
März bis Mai 1932	Reise nach Rom zusammen mit Carl Schmitt
Sommer 1932	Vorträge auf den Salzburger Hochschulwochen über "Die Kirche aus Juden und Heiden" (Publikation 1933)
1. Juni 1933	Eheschließung in Rom mit Matilde Bertini
1934 - 1940	Geburt der Kinder Felicitas (1934), Andrea[s] (1936), Marika (1938), Diana (1939) und Isabella (1940)
Frühjahr/Sommer 1934	Petersons Wunsch nach einem bezahlten Lehrauftrag am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie (Rom) wird abgelehnt
1934 - 1937	Unbezahlte Tätigkeiten in Rom, z.B. am Deutschen Archäologischen Institut
1935 - 1938	Ausgedehnte Vortragsreisen durch Deutschland, Österreich, die Schweiz, Belgien und die Niederlande
1935	Publikationen: "Das Buch von den Engeln", "Monotheismus als politisches Problem"
1936	Streichung der Honorarprofessur in Bonn
1937	<i>Publikation:</i> "Der Zeuge der Wahrheit"
1937	Ende der Devisenbewilligung durch den Deutschen Staat

Biographische Zeittafel

18. Januar 1937	Lehrauftrag für die Geschichte der antiken christlichen Literatur am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie (Rom); Stipendium von Kardinal Giovanni Mercati (Bibliothekar und Archivar der Römischen Kirche)
1938	Ablehnung einer Berufung an die Katholische Universität in Washington
1942 bis 1947	Stellvertretung für Prof.Dr. Kunibert Mohlberg OSB am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie (Rom) im Fach Geschichte der Alten Kirche
1941 bis 1943	Exegetische und patrologische Vorlesungen an der Universität Rom
7. August 1946	Restituierung der Honorarprofessur in der Philosophischen Fakultät Bonn der Universität Bonn
6. Januar 1947	Ernennung zum Extraordinarius am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie (Rom) für den Bereich der Patristik sowie das Verhältnis von "Antike und Christentum"
1948 - 1954	Redaktionelle Mitarbeit und zahlreiche Beiträge für die "Enciclopedia Cattolica"
1951	<i>Publikation:</i> Sammelband "Theologische Traktate"
Frühjahr 1952	Vorlesungen zum Thema "Judentum und Christentum" an der Katholischen Universität in Mailand
1956	<i>Publikation:</i> Sammelband "Marginalien zur Theologie"
8. August 1956	Ernennung zum Ordinarius am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie (Rom)
1959	<i>Publikation:</i> Sammelband "Frühkirche, Judentum und Gnosis"
Juni 1960	Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München
26. Oktober 1960	Erik Peterson stirbt im Krankenhaus St.Georg in Hamburg/ca. 2 Wochen später Beisetzung in Rom, Campo Verano

INDEX ZUR SEKUNDÄRLITERATUR

Auf Abkürzungen wurde in dieser Arbeit weitgehend verzichtet. Lediglich für die bekannten theologischen Nachschlagewerke wurden die gängigen Kürzel verwendet:

LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
TRE	Theologische Realenzyklopädie

Wenn aus unveröffentlichten Manuskripten zitiert wurde, ist dies bei der Herkunftsangabe am Kürzel "Ms" zu ersehen bzw. am Hinweis, daß es sich um eine Vorlesung, Notiz o.Ä. handelt. Unveröffentlichte Briefe sind daran zu erkennen, daß sie ohne Seitenangabe zitiert sind.

Auf ein ausführliches Verzeichnis der herangezogenen Primär- und Sekundärliteratur wurde verzichtet, da es angesichts der Fülle und Diversität der in dieser Arbeit behandelten Themen und Personen nur wenig heuristischen Wert hätte. Die Forschungsliteratur zu Erik Peterson im engeren Sinne ist leicht den Fußnoten der Einleitung bzw. des Forschungsüberblicks S. 2 ff zu entnehmen. Sonstige Literatur wurde jeweils am ersten Zitationsort vollständig nachgewiesen (gelegentlich, wenn die Umstände es nahelegten, auch noch ein weiteres Mal); bei weiteren Zitationen wurde ein Kurztitel mit "a.a.O." verwendet. Der folgende Index der Autoren mit Kurztiteln dient dazu, diesen ersten Ort der vollständigen Angabe innerhalb der Arbeit aufzufinden. Wenn es sich um einen Beitrag innerhalb eines Sammelbandes handelt, wird in Klammern auch der Herausgeber (bzw. die Herausgeber) des Sammelbandes genannt; der Sammelband ist außerdem unter dem/den Herausgeber(n) noch einmal eigens aufgeführt. Wenn ein Beitrag der Aufsatzsammlung ein- und desselben Autors entnommen ist, wird in Klammern der Kurztitel der Sammlung angegeben.

- Adam, A. Rekonstruktion des Politischen 740
 Adam, K. Heim 47; Glaube und Glaubenswissenschaft 340; Rez. Die Kirche 846
 Adams, A. Transzendenz der Erkenntnis 723
 Adorno, Th. Kierkegaard noch einmal (Theunissen/Greve) 99; Konstruktion des Ästhetischen 110
 Aland, K. Glanz und Niedergang 40; Pietismus und moderne Welt 60; Glaubenswechsel 836; Lietzmann (Granfield/Jungmann) 845
 Albers, A. Müller und Barth 505
 Alberts, R. u.a. Schöpfung und Befreiung/FS Westermann 580
 Alker, E. Biographie Kierkegaards 246
 Allo, E.B. Rez. Heis Theos 284
 Althaus, P. Bekehrung 65; Theologie des Glaubens 131/426; Rez. Was ist Theologie? 592
 Ambrosius von Mailand, De fide 110/652
 Amelung, E. Art. Kulturprotestantismus 72
 Amersfoort, J.v./Oort, J.v. Juden und Christen 295
 Amstutz, J. Peterson 8
 Anderson, R.E. Mitteilung (Theunissen/Greve) 104
 Anz, W. Wirkungsgeschichte Kierkegaards 104; Philosophie und Glaube (Schrey) 113; Schleiermacher und Kierkegaard 133
 Arendt, H. Menschen 723; Gurian (Menschen) 723
 Assmann, J. Ma'at 794
 Aubert, R. Kirche in Gegenwart 814
 Augustinus, De vera religione 769
 Avé-Lallement, E. Lipps 238
 Backhaus, K. Jüngerkreise 325
 Badewien, J. (vgl. Schindler)
 Bakker, N.T. Krisis der Offenbarung 473
 Ball, H. Konversion (Künstler) 869
 Balthasar, H.U.v. Weizenkorn 383; Barth 499; Integralismus (Beinert) 825

Barion, H. Art. Potestas indirecta (Kirche und Kirchenrecht) 756; Kirche und Kirchenrecht 756; Weltgesellschaftl. Machtform (Kirche und Kirchenrecht) 816
Bärsch, C.-E. Institutionenbegriff (Göhler) 802
Barth, H.M. Protestantismus als Lebensstil 122; Mystik als Herausforderung 383

Barth, K.

Autobiographische Skizzen/Nachwort Schleiermacher-Auswahl 501;
Begriff der Kirche (Theologie und Kirche) 517;
Biblische Fragen (Wort Gottes und Theologie) 607;
Briefe 1961-1968 243;
Briefwechsel Bultmann 1;
Briefwechsel Rade 217/508;
Briefwechsel Thurneysen 4;
Christ in Gesellschaft (Wort Gottes und Theologie) 602;
Christliche Dogmatik im Entwurf 518;
Erklärung des Joh.-Evgl. 533;
Erklärung des Philipperbriefes 533;
Fides quaerens intellectum 692;
Geleitwort Bizer/Heppe 683;
Grundformen theol. Denkens (Theol. Fragen und Antworten) 558
Kirche und Theologie (ZdZ) 516;
Kirchliche Dogmatik I/1 und II/1 711;
Kirchliche Dogmatik II/2 549;
Kirchliche Dogmatik III/2 376;
Kirchliche Dogmatik III/3 435;
Kurze Erklärung des Römerbriefes 533;
Letzte Zeugnisse 559;
Menschenwort und Gotteswort (Vorträge 1922-1925) 553;
Menschlichkeit Gottes 666;
Mozart 440;
Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl 501;
Not und Verheißung (Vorträge 1922-1925) 541;
Offener Briefwechsel mit Wobbermin 528 f;
Problem der Ethik (Vorträge 1922-1925) 659;
Protestantische Theologie im 19. Jh. 93/648;
Rechtfertigung und Recht (Schweizer Stimme) 805
Reformierte Lehre (Vorträge 1922-1925) 571;
Römischer Katholizismus (Theologie und Kirche) 518;
Römerbrief I 433/501;
Römerbrief II 432;
Schicksal und Idee (Theol. Fragen) 685;
Schriftprinzip der ref. Kirche (Vorträge 1922-1925) 568;
Schweizer Stimme 805;
Theol. Fragen und Antworten (Sammelband 1957) 558;
Theologie und heutiger Mensch (ZdZ) 557;
Theologie und Kirche (Sammelband 1928) 462;
Unerledigte Anfragen (Theologie und Kirche) 462;
Unterricht Bd. I 553;
Unterricht Bd. 2 433/567;
Verheißung, Zeit - Erfüllung 564;
Vorträge 1922-1925 102;
Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (Vorträge 1922-1925) 514;
Wort Gottes und Theologie (Sammelband 1924) 514

Bartl, K. Säkularisierungsdebatte 806
Bartz, W. Heiligkeit 192

- Bauch, H. Bengels Pneumatologie 92
Baudelaire, Ch. Fleurs du Mal 398
Bauer, E.-J. Rosenmöller (Corth/Neidl/Pfligersdorffer) 531
Bauer, G. Christliche Hoffnung 739
Bauer, K.-A. Kerygma und Kirche 225
Bauhofer, O. Rez. Buch von den Engeln 386; Einheit 862
Baumgartner, W. Mandäerfrage (Widengren) 327
Baumgartner, H.M./Gerhardt, G./Konhardt, K./Schönrich, G. Art. Kategorie 542
Baumstark, A. Rez. Heis Theos 286; Trishagion 409
Beck, J.T. Christliche Lehr-Wissenschaft 367
Beck-Verlag (Festschrift zum 200jährigen Bestehen) 62;
Becker, W. Überschritt 108; Christliche Universitätswoche 223; Zwei Vorträge von Peterson 592/726;
Buße 851
Becker, H./Kaczynski, R. Liturgie und Dichtung 403
Behm, J. Rez. Heis Theos 285; Pneumatische Exegese 572
Beinert, W. Fundamentalismus 825
Beintker, M. Dialektik 471
Békés, G.J. Stolz (Salmann) 422
Bendersky, J.W. Schmitt 728
Benrath, G.A. Erweckung 120; Art. Geschichte 480
Benson, R.H. Herr der Welt 598
Berger, K. Art. Gnosis 329; Volksversammlung 411; Art. Kirche 855
Berger, T. Liturgie und Tanz 403; Liturgie - Spiegel 446
Berneburg, E. Burckhardt 156
Bernet, R./Kern, I./Marbach, E. Husserl 343
Bernoulli, C.A. Overbeck 461
Beskow, P. Rex Gloriorum 738
Beßmer, J. Modernismus 850
Beyreuther, E. Geschichte des Pietismus 65; Erweckungsbewegung 94
Bianchi, U. Prometeo 337
Bieder, W. Ekklesia und Polis 6
Bill, A. Rez. Heis Theos 284
Binder, K. Rez. Buch von den Engeln 386
Birkner, H.-J. Art. Hirsch 202
Bizer, E. Bonner Gelehrte 11
Bläser, P. Anwendbarkeit (Hollenbach/Staudinger) 294
Blei, F. Rez. Die Kirche 639; Bestiarium 836
Blessing, E. Haecker 108
Bloy, L. Heil durch die Juden 548
Böcher, O. Art. Astrologie 308
Bochi, G. Peccato e fede 106
Böckenförde, E.-W. Begriff des Politischen (Quaritsch/Complexio; Recht/Staat/Freiheit) 745;
Recht/Staat/Freiheit 745; Katholizismus im Jahr 1933 758; Krise der Rechtsordnung (Michalski) 759;
Politische Theorie (Taubes/Fürst) 7901
Böckenförde, E.-W./Spaemann, R. Menschenrechte 808
Bodenstein, W. Theologie Holls 573
Boff, L. Kirche als Sakrament 853; Charisma und Macht 853
Bogler, Th. Engel 410
Bohlin, T. Luther, Kierkegaard 160
Böhm, A. Häresien 598
Bolgiani, F. Il pensiero e l'opera 10; Figure e problemi 10; Introduzione Schlier/Il tempo 225
Boll, F. Kleine Schriften 308; Sternglaube 309; Offenbarung Johannis 311
Bolli, H. Schleiermacher-Auswahl 501
Bollnow, O.F. Lipps (Dilthey-Jahrbuch) 239
Bolz, N. Auszug aus der entzauberten Welt 759
Bonhoeffer, D. Wesen der Kirche 232; Seminare-Vorlesungen-Predigten 232; Akt und Sein 232; Sanctum Communio 232

- Bonwetsch, N. Religiöses Erlebnis 273
Bornemann, F. P. Wilhelm Schmidt S.V.D. 314
Borowski, H. Kleist 348
Boss, G. Peterson 841
Bousset, W. Kyrios Christos 304; Religion der Mandäer (Widengren) 320; Apophtegmata; Jesus der Herr 393; Offenbarung Johannis 436
Bracher, K.D. Verfall und Fortschritt 800
Brakelmann, G. Protestantische Kriegstheologie 32
Brandenburger, E. Adam und Christus 337
Brändle, R./Stegemann, E.W. Overbeck 471
Brandt, W. Rez. Was ist Theologie? 594
Braun, F.M. Neues Licht auf die Kirche 523
Brecht, M. Epoche der Neuzeit 87
Brem, K. Konvertit und Kirche 108/835
Breuning, K. Vision des Reiches 425
Brinkschmidt, E. Kierkegaard und Barth 101
Brinktrine, J. Rez. Buch von den Engeln 386
Broek, R.v.d. Vorwort FS Quispel (Broek/Vermaseren) 336
Broek, R.v.d./Vermaseren, M.J. Studies in Gnosticism. FS Quispel 329
Brown, P. Keuschheit der Engel/Body and Society 158
Brox, N. Hirt des Hermas 281
Brück, M.v. Rez. Buch von den Engeln 386
Bruders, H. Rez. Die Kirche 846
Brunner, E. Grundproblem (Schrey) 348
Bubner, R. Geschichtsprozesse 205
Büchele, H. Jesus und die Öffentlichkeit 748
Buff, W. Barth und Hirsch (Müller) 209
Bugnini, A. Liturgiereform 448
Bultmann, R. Jesus 305; Urchristliche Religion 321; Bedeutung der neuerschlossenen Quellen (Widengren) 321; Glauben und Verstehen 514; Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (Glauben und Verstehen) 515; Rez. Was ist Theologie 521/601; Frage der "dialektischen Theologie" [ZdZ 522] = (Moltmann/Anfänge) 551;
Bunge, G. Enleitung Evagrius/Briefe 391
Busch, E. Barths Lebenslauf 243/499; Anfänge 505; Pietisten 501
Buss, H. Kierkegaards Angriff 56;
Calder, W.M./Flashar, H./Lindken, Th. Wilamowitz 270
Cancik, H. Augustin (Taubes/Fürst) 795
Capelle, B. Rez. Buch von den Engeln 386
Cappeloern, N.J. Gesichtspunkt 118
Carrier, H. Einführung/Social doctrine 808
Casel, O. Rez. Heis Theos 284/416; Einführung zum Jahrbuch 407; Rez. Die Kirche 417/846; Rez. Dona, munera, sacrificia 417; Rez. Alexandrinische Liturgie 417; Rez. Agape 417; Rez. Geist der apostolischen Kirche 419; Rez. Was ist Theologie? 574; Rez. Buch von den Engeln 418
Cassirer, E. Kleist 348
Chadwick, H. Enkratieia 157
Christ, K. Römer 799
Claessens, D.u.K. Kapitalismus 250
Classen, C.J. Klassische Altertumswissenschaft 270
Clemens von Alexandrien Teppiche 339
Colpe, C. Religionsgeschichtliche Schule 262; Art. Reitzenstein 271; Siegel der Propheten 295; Art. Mandäer 327/329; Art. Gnosis 332
Congar, Y. Rez. Marginalien 455/874; Lehre von der Kirche 755; Monothéisme politique 785; Conversion d'Erik Peterson 843; Laie 852; Sainte Église 852; Chrétiens en Dialogue 865
Coppens, J. Rez. Zeuge der Wahrheit 191; Rez. Heis Theos 284
Coreth, E./Neidl, W.M./Pfligersdorffer, G. Christliche Philosophie 108
Corset, P. Premiers rencontres (Gisel) 500
Crimman, R.P. Junger Barth im Kreuzfeuer 438

- Crum, W.E. Rez. Heis Theos 284
Cullmann, O. K.L.Schmidt 522
Cumont, F. Rez. Heis Theos 284
Damaschke, A. Riggenbach 43
Dambacher, E. Haecker-Bibliographie (Siefken) 107
Daniélou, J. Vorwort Livre des Anges 1; Théologie du Judéo-Christianisme 295; Bulletin 317; Les anges 447
Darlap, A. Rezeption Kierkegaards (Anz/Lübcke/Schmöe) 107
Dausend, H. Rez. Buch von den Engeln 386
Deghaye, P. realiter und idealiter 92
Deißmann, A. Licht vom Osten 41; "in Christo Jesu" 393;
Delehaye, H. Rez. Heis Theos 284
Demandt, A. Staatsform und Feindbild 798
Dempff, A., Art. Peterson 2; Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft 10; Fortschrittliche Intelligenz 10; Rez. Buch von den Engeln 386; Selbstdarstellung (Pongratz) 722; Rez. Die Kirche 726; Sacrum Imperium 770
Deneffe, A. Rez. Was ist Theologie? 595; Rez. Die Kirche 846
Deuser, H. Kierkegaard 104
Dibelius, M. Rez. Heis Theos 284; Paulus und die Mystik 393;
Diekamp, F. Katholische Dogmatik 656
Diem, H. Kierkegaards Hinterlassenschaft (sine vi - sed verbo) 106; Existenzdialektik 151; Theologie als kirchliche Wissenschaft Bd.1 593; Bd.2 607
Dilcher, G./Staff, I. Christentum und modernes Recht 810
Dilthey-Jahrbuch 238
Dinzelbacher, P. Wörterbuch der Mystik 451
Dölger, F. Ichtyos 275; Sol salutis 276; Rez. Buch von den Engeln 386
Doresse, J. Secret Books 337
Dormeyer, D. Evangelium 569
Dörries, H. Theologie des Makarius 391
Drijvers, H.J.W. Ursprünge des Gnostizismus (Rudolph, Gnosis, WdF) 337
Eadmer, Leben des hl. Anselm 671
Edsman, C.-M. Theologie oder Religionswissenschaft (Lanczkowski) 268
Ehler, B. Herrschaft des Gekreuzigten 225
Ehrhardt, A.T. Politische Metaphysik I 413/749
Eiriksson, M. Paradox (Theunissen/Greve) 185
Eißfeldt, O. Art. Religionsgeschichtliche Schule 262
Eitrem, S. Rez. Heis Theos 284
Endres, E. Stein 236
Engelbert, P. Geschichte des Benediktinerkollegs 421
Engelhardt, U. Bildungsbürgertum 250
Engelmann, U. Bibliothek Beuron (Festschrift Beuron) 245
Ernst, J. Johannes der Täufer 322; War Jesus ein Schüler 325
Esch, W. Rez. Was ist Theologie? 594
Eschweiler, K. Zwei Wege 594
Everett, W.T. Gottes Bund 753
Fahrenbach, H. Kierkegaard-Auslegung 106; Existenzdialektische Ethik 169
Fascher, E. Harnack 38
Fauth, W. Reitzenstein (Classen) 270
Federici, T. Rez. Buch von den Engeln 386
Fellechner, E. Entwicklung (Schindler) 11; Methode und These (Schindler) 12;
Fendt, L. Katholische Theologie 595
Fetscher, I. Bürgertum 250
Feuerer, G. Kirchenbegriff 530
Filoramo, G. History of Gnosticism 333
Filtthaut, Th. Mysterienlehre 414
Fischer, H. Systematische Theologie (Strecker) 33; Subjektivität und Sünde 119
Flasch, K. Einleitung Anselm/Gaunilo 694

- Flückinger, F. Protestantische Theologie im 19. Jh. 93
Foerster, W. Otto Schmitz 42
Fossum, J.E. Name of God 336
Fox, R.L. Pagans and Christians 157
Frank, I. Franz von Assisi 444
Frank, K.S. Askese und Mönchtum 157; Grundzüge Geschichte der alten Kirche 200; Aggelikos Bios 399
Frank, M./Haverkamp, A. Individualität 70
Frankemölle, H./Kertelge, K. Vom Urchristentum/FS Gnlika 325
Franz, J. Mainzer Gelehrte 236
Frenz, J. Rez. Heis Theos 284
Frey, Chr. Mysterium 852
Freyer, Th. Mensch unter dem Himmel 713
Frick, H. Romantik und Realismus 3/836
Fries, H. Art. Peterson 2; Katholische Religionsphilosophie 527; Fundamentaltheologie 853
Frohnes, H./Knorr, U.W. Kirchengeschichte 156
Fuchs, K. Lebensbilder 236
Gadamer, H.G. Vorwort Lipps/Werke 239; Kleine Schriften 342; Phänomenologische Bewegung 342
Garellick, H. Gegenvernunft (Theunissen/Greve) 133
Gall, U. Kleist 348
García-Tato, I. Trinitätslehre Barths 702
Geffcken, J. Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 30
Geldbach, E. Gemeinschaftsbewegung 58
Gelzer, H. Rez. Zeuge der Wahrheit 191
Genthe, H.J. Kleine Geschichte 261
Gerardi, B. Rez. Zeuge der Wahrheit 190
Gerdes H. Einleitung Kierkegaard/Christliche Reden 117; Christusbild 174
Gerhardt, V. Begriff der Politik 785
Gerken, A. Theologie 112
Gerosa, L. Charisma und Recht 628
Gertes, M. Statistik der Begriffe "politisch-theologisch" (Schindler) 12;
Gese, H./Höfner, M./Rudolph, K. Religionen Altarabiens 328
Gethmann, C.F. Art. Realität 346
Gethmann-Siefert, A. Philosophie und Theologie 105
Gielen, M. Formel *he kat' oikon ekklesia* 855
Gilson, E. Études 696; Signification historique du thomisme (Études) 696
Gisel, P. Barth 499; Réceptions (Barth) 499
Glebe-Möller, J. Political Dogmatic 785
Goeters, F.J.G. Barth in Bonn 521
Goez, W. Translatio imperii 773
Gogarten, F. Rez. Was ist Theologie? 593
Göhler, G. Theorie politischer Institutionen 802
Goldammer, K. Religionen 316
Gollwitzer, H. Rez. Theol. Traktate 427
Gozier, A. Casel 414
Graf, F.W. Kulturprotestantismus 72; Antihistorische Revolution (Rohls/Wenz) 135; Lutherischer Neurealismus 218; Weber und die prot. Theologie 252
Granfield, P./Jungmann, J.A. Kyriakon/FS Quasten 336/845
Greive, W. Kirche als Ort der Wahrheit 500
Greschat, M. Theologen des Protestantismus 366
Greschmann, H. Gestirnsreligionen 309
Grillmeier, A. Jesus Christus II/2 704
Grosche, R. Pilgernde Kirche 447/848; Theol. Schriftauslegung 573; Deutscher Katholik 767; Salus ex Judaeis 772; Reich Gottes und Kirche 772; Rez. Die Kirche 846
Groß, K. Gotteshand 370
Guarda, V. Kierkegaard-Studien 129
Guardini, R. Glaube im NT 849; Existenz des Christen 849
Guillaumont, A.u.C. Art. Evagrius Ponticus 391

Guirau, J.M. Rez. *Tratados teologicos* 862
Gülden, J. Vorwort Becker 724
Gundel, W. Art. *Astralreligion* 308
Günther, H.R.G. *Jung-Stilling* 118
Hächler, W. Rez. *Zeuge der Wahrheit* 191

Haecker, Th.

Altarreden (*Opuscula*) 170;
Begriff der Wahrheit (*Opuscula*) 142;
Betrachtungen über Vergil 596;
Buckel Kierkegaards 108;
Christentum und Kultur 108;
Kierkegaard (*Christentum und Kultur*) 707;
Kierkegaard/Religiöse Reden 148;
Kierkegaard/Tagebücher 198;
Nachwort 83;
Newman-Übersetzungen 127;
Opuscula 99;
Philosophie der Innerlichkeit 108;
Prinzip der Analogie (*Christentum und Kultur*) 707;
Versuchung Christi 111

Haitjema, Th.L. Barths "kritische Theologie" 499
Halkenhäuser, J. Kirche und Kommunität 149
Haltern, U. Bürgerliche Gesellschaft 250
Hampel, V. Menschensohn 581
Hansen, K. Anderer Kierkegaard (Schrey) 113
Hansen, K./Lietzmann, H. Schmitt 143
Härle, W. Art. *Dialektische Theologie* 649; *Theologie des 'frühen' Barth* 686
Harnack, A.v. Entstehung der christlichen Theologie 39/580; Aufgabe der theologischen Fakultäten 268;
Lehrbuch der Dogmengeschichte 383; Protestantismus und Katholizismus 570; Entstehung der Kirchen-
verfassung 614
Hartmann, R. Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes (Schindler) 11; Synopse der drei Peterson-Aufsätze
(Schindler) 11;
Hasenkamp, G. Epilog (Rahner/Severus) 421; Dem Worte verpflichtet 723; Es kommt dein Tag 723;
Hochdienst 723; Rez. *Die Kirche* 726
Hauriou, M. Theorie der Institution 802
Häußling, A.A. Jahrbuch 407
Hegel, E. Art. *Integralismus* 825
Heggebacher, O. Taufe als Rechtsakt 618
Hehl, U.v. Art. *Schulte* 844
Heidegger, M. *Parmenides* 798, *Sein und Zeit* 117
Heiligenthal, R. Art. *Lagarde* 263
Heim, K. Leitfaden zur Dogmatik 45; Glaube und Leben 46; Einführung 46; Ich gedenke 47; Schicksalsge-
danke 49; Dogmatische Grundlage (Schmitz) 66; Krieg und Gewissen 84; Wesen des evangel. Christen-
tums 382
Heinz, G. Problem der Kirchenentstehung 852
Heiß, R. *Dialektik* 649
Held, K. Einleitung zu Husserl/Ausgew. Texte 340
Hempel, J. Art. *Religionsgeschichtliche Schule* 262
Hepp, C. Avantgarde 125
Herbstrieth, W. Lipps im Blick Steins (*Dilthey-Jahrbuch*) 238
Herlitz, G./Kirschner, B. Art. *Institutum Judaicum* 546
Hermann, R. Stange 33; Grundlegung der Religionsphilosophie 352
Herms, E. Hirsch 207
Hernegger, R. Macht ohne Auftrag 738

- Herrmann, E. *Ecclesia in res publica* 738
 Herter, H. *Nachruf Peterson* 9
 Herwegen, I. *Alte Quellen* 749
 Heussi, K. *Krisis des Historismus* 457
 Hildebrand, D.v. *Sittlichkeit* 343
 Hilger, H. *Baum* 375
 Hirsch, E. *Idealistische Philosophie* 146
 Hirt, H. *Monotheismus* 781
 Hjelde, S. *Eschaton* 481
 Hochenbleicher-Schwarz, A. *Existenzproblem* 129
 Höfer, L. *Karrer* 191
 Hofius, O. *Philipper* 2,6-11 288; *Gemeinschaft mit Engeln* 412
 Hofrichter, P. *Johannesprolog* 333
 Hohoff, C. *Haecker* 108
 Holzhauser, V. *Konsens und Konflikt* 736;
 Holl, K. *Gesammelte Aufsätze Bd. 2* 314; *Urchristentum (Ges.Aufsätze)* 314; *Lutherstudien/Gesammelte Aufsätze Bd.1* 573; *Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd.2* 615; *Kirchenbegriff des Paulus (Aufsätze 2)* 615
 Hollenbach, J.M./Staudinger, H. *Moderne Exegese* 294
 Hollerbach, A./Luf, G./Frowein, J.A./Huber, W. *Art. Menschenrechte* 808
 Holtz, G. *Begriff der Leidenschaft* 132
 Huber, E.R. *Schmitt in der Reichskrise (Quaritsch/Complexio)* 728
 Huber, W. *Kirche und Öffentlichkeit* 752
 Hügli, A. *Erkenntnis der Subjektivität* 132
 Hunsinger, G. *Literalität und Expressivität* 589
 Huovinen, E. *Barth und die Mystik* 432
 Hürten H. *Verfolgung* 191; *Gurian* 723; *Katholische Akademikerverbände* 726
 Husserl, E. *Phänomenologische Methode* 340; *Logische Untersuchungen* 341; *Ideen I* 341; *Philosophie als strenge Wissenschaft* 344
 Isensee, J. *Verantwortung* 753; *Kritik an Menschenrechten (Böckenförde/Spaemann)* 808
 Jacob, Chr. *Arkandisziplin* 573
 Janke, W. *Art. Idealismus* 348
 Jedin, H. *Art. Mercati* 866; *Lebensbericht* 873
 Jelke, R. *Problem der Realität* 36
 Josuttis, M. *Praktische Theologie* 262; *Weg in das Leben* 437
 Journet, Ch. *L'Église* 848
 Jüngel, E. *Barth-Studien* 13; *Von der Dialektik zur Analogie* 13 (*Barth-Studien*); *Stellvertretung (Wertlose Wahrheit)* 164; *Theologische Anfänge (Barth-Studien)* 461; *Jüngel/Dalferth Einleitung Barth/Fides quarens intellectum* 692; *Entsprechungen* 784; *Dilemma der natürlichen Theologie (Entsprechungen)* 784
 Jungmann, J.A. *Rez. Buch von den Engeln* 386; *Missarum Sollemnia* 407
 Justitia et Pax, *Kirche und Menschenrechte* 808
 Kafka, E. *Wer erledigt wen?* 736
 Kähler, M. *Historischer Jesus* 475
 Kahlert, H. *Held* 262
 Kaiser, G. *Pietismus und Patriotismus* 79
 Kamlah, W. *Christentum und Geschichtlichkeit* 774
 Kamper, D. *Einbildungskraft* 184
 Kampmann, Th. *Erzieher* 107; *Haecker* 108
 Kant, I. *Kritik der Urteilskraft* 125; *Kritik der reinen Vernunft* 346
 Kantzenbach, F.W. *Orthodoxie und Pietismus* 64; *Evangelium und Dogma* 607
 Karpp, H. *Lagardes Kritik* 263
 Karrer, M. *Petrus* 492
 Karrer, O. *Rez. Zeuge der Wahrheit* 191; *Streiflichter* 191;
 Käsemann, E.
 Amt und Gemeinde (Ex.Vers.I), 228;
 An die Römer 225/490;

- Aspekte der Kirche (Konflikte) 224;
Eph 4,1-6 (Ex. Vers.I) 228;
Exegetische Versuche Bd.I 227;
Exegetische Versuche Bd.II 228;
Interpretationsproblem (Ex. Vers.II) 229;
Kirchliche Konflikte 224;
Krit.Analyse von Phil 2,5-11 (Ex. Vers.I) 228;
Leib und Leib Christi 226;
Paulin. Abendmahlslehre (Ex. Vers.I) 228;
Problem des histor.Jesus (Ex. Vers.I) 489;
Röm 6,19-23 (Ex. Vers.I) 228;
Ruf der Freiheit 229;
Sätze heiligen Rechts (Ex. Vers.II) 229/631;
Urchristliche Apokalyptik (Ex. Vers.II) 228;
Urchristliche Taufliturgie (Ex. Vers.I) 227;
Was ich als deutscher Theologe ... (Konflikte) 226
- Kasper, W. Schrift und Tradition 570; Geistliche Schriftauslegung (Frankemölle/Kertelge) 574, Gott Jesu Christi 785
Kaulbach, F. Art. Erkenntnis 125
Kehrbach, K.Th. Problem der Kirche 107
Keller, H. Rez. Buch von den Engeln 386/422; Kirche als Kultgemeinschaft 414/422; Zu uns komme dein Reich 425
Kennedy, E. Politischer Expressionismus (Quaritsch/Complexio) 729
Kertelge, K. Gottesdienst (Richter/Liturgie) 438
Kienzler, K. Glauben und Denken 695
- Kierkegaard, S.
- Augenblick 114;
Begriff Angst 302;
Bewaffnete Neutralität 183;
Buch Adler 102;
Christentum und Christenheit (vgl. unter Schlechta);
Christliche Reden 118;
Der Gegenwart zur Selbstprüfung (Erbauliche Reden) 148;
Einübung im Christentum 104;
Entweder-Oder 137;
Erbauliche Reden 1850/51 103;
Furcht und Zittern 131;
Hat man das Recht, sich für die Wahrheit totschiagen zu lassen? (Kleine Schriften) 183;
Kleine Schriften 1948/49 183;
Krankheit zum Tode 121;
Literarische Anzeige 131;
Philosophische Brocken 118;
Religiöse Reden 148;
Schriften über sich selbst 103;
Tagebücher (Auswahl Haecker) 198;
Tagebücher (Diederichs-Ausgabe) 118;
Unwissenschaftliche Nachschrift 103;
Urteilt selbst (Erbauliche Reden) 104;
Wiederholung 769
- Kinder, E. Rez. Theol. Traktate 862
Kippenberg, H. Vorderasiatische Erlösungsreligionen 190
Kirschkamp, J. Geist des Catholicismus 656
Kirschweng, J. Trost 722

- Kittel, G. Religiöse Lage 168
Klappert, B. Israel und die Kirche 548
Klatt, W. Gunkel 262
Klauck, H.-J. Allegorie und Allegorese 581; Gemeinde zwischen Haus und Stadt 624
Klauser, Th. Dölger 275
Kleist, H.v. Werke 348
Kloeden, W.v. Leiden und Gemeinde 117
Knauer, P./Mennekes, F. Katholische Theologie 669
Köberle, A. Heim 46; Verständnis Heims 46;
Koch, A. Rez. Buch von den Engeln 386
Koch, J. Christus und die Kirche (Rez. Die Kirche) 4/846
Kodalle, K.-M. Eroberung des Nutzlosen 51; Non-konformer Einzelner (Taubes) 143
Koepcke, C. Andreas-Salomé 294
Koepgen, G. Gnosis des Christentums 410/433; Engel und Mensch 410/433
Köhler, O. Kirche in der Gegenwart 814
Koktanek, A.M. Spengler 62; Briefe Spenglers 63;
Konstantinovic, Z. Diarisches Ich (Methagl/Scheichl) 108
Kooi, G.v.d. Anfängliche Theologie 296
Korsch, D. Intellectus fidei 694
Körtner, U.H.J. Theologie 471
Koslowski, P. Gnosis und Mystik 92; Politischer Monotheismus (Taubes/Fürst) 785; Metaphysische Theologie und Dogma 3
Krahe, M.-J. Psalmen 414
Kramme, R. Plessner und Schmitt 143
Kraus, G. Gotteserkenntnis 676
Krause, G. Ewigkeitslied 117
Krauss, G. Erinnerungen Teil 3 723; Erinnerungen Teil 2 723; Rechtsbegriff Sohms 733; Erinnerungen Teil 1 824
Kreck, W. Grundentscheidungen 500; Zukunft des Gekommenen 752
Kretschmar, G. Ursprung der Askese (Frank) 157; Christliches Leben (Frohnes/Knorrr) 156; Kirche aus Juden und Heiden (Amersfoort, J.v./Oort, J.v.) 295; Einordnung der Gnosis (Rudolph, Gnosis) 336; Weg zur Reichskirche 738; Welterfahrung 792
Krings, H. Rez. Marginalien 874
Kröckert, H./Krötke, W. Theologie als Christologie 693
Krockow, Chr.v. Entscheidung 143
Kucera, Z. Art. Heim 46
Kugelman, L. Antizipation 486
Kühne, U. Kirche 802
Külpe, O. Realisierung 36
Kümmel, W.G. Neues Testament 264; Rez. RAC 277
Küng, H. Barth 499
Kunz, E. Glaube 668
Kupisch, K. Studenten 42; Idealismus 58; Geschichte des Protestantismus 59; Barth in Selbstzeugnissen 693
Kurten, P. Umkehr 65
Labbé, Y. Foi et intelligence 694
Lagarde, P. de Schriften für Deutschland 270
Lambert, W. Baaders Philosophie des Gebets 606
Lanczkowski, G. Religionswissenschaft 264
Landsberg, P.L. Erfahrung des Todes 705
Lang, H. Theologie 594
Lange, P. Konkrete Theologie 499
Langer, M. Haecker 108
Lannert, B. Wiederentdeckung 481
Lanversin, F.de Peterson 4/846
Lebreton, J. Rez. Heis Theos 285; Rez. Die Kirche 846;

- Leeuw, G.v. Rez. Zeuge der Wahrheit 191; Rez. Heis Theos 285; Phänomenologie der Religion 374; Unsterblichkeit 374; Rez. Buch von den Engeln 386; Tanz 403; Rez. Wat is Theologie? 601; Merkwaardige briefwisseling 842
- Lehmann, K. Ursprung der Kirche (Seidel) 851
- Léon-Dufour, X. Abendmahl 860
- Leuven, R. Heil 236
- Lidzbarski, M. Mandäische Fragen (Widengren) 280; Alter und Heimat (Widengren) 326
- Lill, R. Kirche und Synagoge 548
- Lindhardt, P.G. Skandinavische Kirchengeschichte 120
- Lindt, A. Pietismus und Ökumene (Aland) 94;
- Link, Chr. Christologie Calvins 611
- Linse, U. Führer- und Reichsmythos (Taubes/Theokratie) 765
- Linton, O. Art. Ekklesia 411
- Lipps, H. Werke 239
- Litt, Th. Bildungsideal 73
- Lochman, J.M. Praktischer Bezug der Trinitätslehre 785
- Loegstrup, K.E. Kritik und Verrat (Schrey) 106; Krise des Bürgertums 259
- Loewenich, W.v. Erlebte Theologie 33
- Lohfink, N. Geschmack der Hoffnung 753
- Lohmeyer, E. Rez. Heis Theos 285
- Lohse, B. Art. Hamburg 29
- Lönne, K.E. Politischer Katholizismus 765
- Lösch, St. Rez. Buch von den Engeln 386; Rez. Die Kirche 846
- Löser, W. Das "bleibend Denkwürdige" (Löser/Lehmann/Lutz-Bachmann) 13; Verbindliches Lehren 13; Dimensionen der Auslegung 225; Theologie als Zeugnis 235; Im Geiste des Origenes 391
- Löser, W./Lehmann, K./Lutz-Bachmann, M. Dogmengeschichte/FS Bacht/Grillmeier/Schönmetzer 13
- Louth, A. Origins of Mystical Tradition 384
- Löwith, K. Leben in Deutschland 62/836; Jener Einzelne (Theunissen/Greve) 99; Entwicklung der Phänomenologie (Sämtliche Schriften) 105; Von Hegel zu Nietzsche 135; Mensch in Geschichte 762; Politischer Dezisionismus (Mensch in Geschichte) 762
- Lubac, H.d. Geist aus Geschichte 574; Mémoire 873
- Lübbe, H. Entscheidung 138; Politische Theologie (Taubes/Fürst) 813
- Luck, U. Heideggers Ausarbeitung (Noller) 541; Bekehrung des Paulus 747
- Lüdemann, G. Religionsgeschichtliche Schule (Möller) 262; Religionsgeschichtliche Schule (Müller) 272
- Lüdemann, G./Schröder, M. Religionsgeschichtliche Schule 262
- Lütgert, W. Wichern 42
- Lütz, D. Homo viator 686
- Luz, U. Evangelium nach Matthäus I 762
- Maaß, F.-D. Mystik im Gespräch 387
- Macuch, R. Alter und Heimat (Widengren) 328
- Maier, H. Peterson 3; Kritik der politischen Theologie 806
- Maier-Petersen, M. Fingerzeig Gottes 90
- Mann, W. Beruf 206
- Maritain, J. Oeuvres complètes 5/724; Vorwort Mystère des Juifs et des Gentils 5/724; Mystère d'Israel 5; Humanisme 851
- Markus, R.A. Saeculum 738
- Maron, G. Harnack (Gespräch mit Rom) 40; Revolution und Biographie 475
- Marquard, O. Individuum (Frank/Haverkamp) 145
- Marquardt, F.-W. Entdeckung des Judentums 548
- Marré, H./Stütting, J. Theologie an der Universität 213
- Marsch, W.-D. Diskussion über die 'Theologie der Hoffnung' 739
- Martimort, A.G. L'Eglise en prière 408
- Martin, G. Kant 347
- Marx, W. Phänomenologie 340
- Marxen, A. Problem der Analogie 6
- Maschke, G. Zum 'Leviathan' (Schmitt/Leviathan) 730; Schmitt in Europa 732
- Maser, P. Orientalische Mystik 69

- Maurer, R. Chiliasmus (Taubes/Fürst) 795
Maurer, W. Kirche und ihr Recht 613; Sohms Ringen (Kirche und ihr Recht) 613; Harnack und Sohm (Kirche und ihr Recht) 614
May, G. Je länger, je ärger 209
Mehlhausen, J. Art. Geschichte 457
Mehnert, G. Evangelische Volkskirche 46
Mehring, R. Pathetisches Denken 762
Meier, Chr. Entstehung des Politischen 795; Schmitts Begriffsbildung (Quaritsch/Complexio) 798
Meier, H. Schmitt, Strauss 742
Menke, K.H. Stellvertretung 164
Merton, Th. Berg der sieben Stufen 453
Metz, J.B. Glaube in Geschichte und Gesellschaft 787; Politische Theologie (Peukert) 829; Theologie der Welt 829
Metzger, A. Nachwort Landsberg/Erfahrung 725
Meyer, A. Art. Organismus 125
Meyer, J. Geschichte der Göttinger theol.Fak. 202
Meyer-Drawe, K. Wort als Antwort (Dilthey-Jahrbuch) 240
Michalski, K. Krise 759
Michel, O. Rez. Zeuge der Wahrheit 191
Michels, Th. Rez. Buch von den Engeln 386; Sarmenta 421; Rez. Die Kirche 421/726; Nachruf Casel 421; Heilswerk der Kirche 772/852
Mikat, P. Art. Öffentlichkeitsauftrag 753
Mimouni, S.C. Judéo-Christianisme 295
Mirgeler, A. Christentum und Weltgestaltung 772
Moessner, D.P. Karl Ludwig Schmidt 522
Mohler, A. Schmitt und die 'Konservative Revolution' (Quaritsch/Complexio) 729
Möller, B. Theologie in Göttingen 207

Moltmann, J.
 Anfänge der dialektischen Theologie 551;
 Antwort auf die Kritik (Marsch) 829;
 Eschatologischer Augenblick 483;
 Gekreuzigter Gott 785;
 Kirche in der Kraft des Geistes 787;
 Politik der Nachfolge (Schillebeeckx) 785;
 Politische Theologie - Politische Ethik 491;
 'Polit. Theologie' in Diskussion (Peukert) 787;
 Probleme der Eschatologie 563;
 Theologie gegen Mythologie 478;
 Trinität und Reich Gottes 782;
 Umkehr zur Zukunft 829
 Weg Jesu Christi 197

Molyneux, M. Peterson on Theology and the Church 8
Morgan, R. K.L.Schmidts Forschung 522
Mouterde, R. Rez. Heis Theos 285; Rez. Die Kirche 846
Müller, G.E. Dialektische Philosophie 649
Müller, H.M. Christliche Wahrheit 52; Kulturprotestantismus 272
Müller, H.M. Credo, ut intellegam 518
Müller, K. Judentum 264
Müller, W. Bürgertum und Christentum 250
Müller-Schwefe, H.R. Art. Apologetik 50
Murphy, F.X. Art. Peterson 2
Murray, R. Symbols 161; Recent Studies 386;
Müsing, H.-W. Speners Pia Desideria 90
Naecher, J. Spengler 63;

- Nebelsick, H.P. Barth's Understanding 693
Neufeld, K.H. Przywara 850
Neunheuser, B. Nachruf Mohlberg 867
Neuser, W. Barth in Münster 512
Newman, H. Ausgewählte Predigten 446; Entwicklung der Glaubenslehre 575
Neyer, M.A. Stein 236
Nichtweiß, B. Peterson 3
Nicolas, H.J. Rez. Buch von den Engeln 386
Nicoletti, M. Trascendenza e potere 814
Niederwimmer, K. Didache 317
Nielsen, B.F. Rationalität 694
Niepmann, H.M. Chronik der Hochkirchlichen Vereinigung 841
Nietzsche, F. Werkausgabe 458; Vom Nutzen und Nachteil (Werkausgabe) 458; Zarathustra (Werke) 667
Nigg, W. Liberalismus 72; Blumhardt 377
Nissen, M. Rembrandtdeutscher 125
Noller, G. Heidegger 541
Nolte, E. Bürgerlich 250; Faschismus 814
Norden, E. Agnostos Theos 274; Geburt des Kindes 309
Nygren, A. Carl Stange 33
Nyssen, W. Epimetheus (Quaritsch/Complexio) 729
Oesterle, H.J. Barths These über den Gottesbeweis 694
Orbe, A. Rez. Livre des Anges 386; Cristologia gnostica 386; Rez. Marginalien 874
Orth, E.W. Profile der Phänomenologie 340
Ott, H. Grundbewegung des Glaubens 694
Ott, L. Art. Morgott 657
Ottmann, H. Politische Theologie als Begriffsgeschichte (Gerhardt) 785
Overbeck, F. Christentum und Kultur 40; Christlichkeit 460/1; Geschichte des Kanons 461; Johannesevangelium 461; Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung 465
Pagels, E. Adam, Eva und die Schlange 158
Pannenberg, W. Art. Geschichte 479; Aufgabe einer politischen Theologie 780; Bestimmung des Menschen 782; Christliches Imperium (Bestimmung des Menschen) 782
Parente, F. Wilamowitz (Calder/Flashar/Lindken) 279
Paulsen, H. Traditionsgeschichtliche Methode 262
Pellegrino, M. Karthotek Petersons 281
Penco, G. Iniziative culturali 423
Pesch, O.H. Art. Übernatürlich 664
Peters, T.R. Overbeck (Schillebeeckx) 473
Pétrément, S. Separate God 336
Peukert, H. Diskussion zur 'politischen Theologie' 739
Pfeiffer, A. Dialektik der "Blumhardt-Bewegung" 81; Overbeck 471
Piepmeier, R. Oetinger (Kosłowski) 92
Pietron, J. Geistliche Schriftauslegung 590
Pingree, D./Böcher, O./Riedinger, R. Art. Astrologie 308
Pinomaa, L. Art. Dialektik 649
Piper, O. Theologische Lage 218; Sinn der Kirche 218; Recent Developments 261
Pirson, D. Art. Öffentlichkeitsanspruch 753
Pöggeler, O. "Denkweg" Heideggers 105
Pohle, L. Christen und Staat 754
Pöhlmann, W. Apokalyptische Geschichtsdeutung 822
Pokorny, P. Ursprung der Gnosis (Rudolph, Gnosis, WdF) 337
Pongratz, L.J. Philosophie in Selbstdarstellungen 722
Pottier, B. Lettre aux Romains 590
Pottmeyer, H.J. Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft 680
Preisendanz, L. Rez. Heis Theos 285
Przywara, E. Geheimnis 112; Neue Theologie 340; Corpus Christi mysticum (Przywara/Gertz) 661/849; Gottgeheimnis 706; Analogia Entis 710; Rez. Die Kirche 846; Rez. Kirche aus Juden und Heiden 852
Przywara, E./Gertz, B. Katholische Krise 661/849

- Puech, H.-Ch. Gnose 341; Rez. Monotheismus 738
Quadt, A. Gott und Mensch 442
Quaritsch, H. Positionen und Begriffe 723; Complexio Oppositorum 728
Quispel, G. Encratism 3; Gnostischer Anthropos 330; Gnostic Studies I 330; Gnosis und Religionswissenschaft 331; Gnostic Studies II 331; Origins of Gnostic Demiurge (Kyriakon) 336;
Raffelt, A. Loisy 850
Rahner, H. Spielender Mensch 403
Rahner, K. Was ist Häresie? 598
Rahner, H./Severus, E.v. Perennitas/FS Michels 421
Rahner, K./Vorglimmer, H. Kleines Konzilskompendium 192
Rainbow, P.A. Jewish Monotheism 318
Ratzinger, J. Einführung in das Christentum 190; Einheit der Nationen 781; Zur Gemeinschaft gerufen 851; Art. Kirche 853; Dogma und Verkündigung 852
Ratzinger, J./Fries, H. Einsicht und Glaube 192
Recheis, A. Engel, Tod und Seelenreise 395
Refoulé, F. Romains 9-11 547
Rehm, W. Verführer 150
Reimer, L. Wiederholung (Theunissen/Greve) 171
Reinach, A. Über Phänomenologie 343; Gesammelte Schriften 343
Reinhardt, K. Mystik und Pietismus 149
Reitzenstein, R. Mandäerfrage (Widengren) 272; Poimandres 309; Hellenistische Mysterienreligionen 269/320; Historia Monachorum 391
Rendtdorff, R. Christologische Auslegung (Alberts) 580
Rengstorf, K.H./Luck, U. Paulusbild 637
Rest, W. Kontroverstheologische Relevanz (Schrey) 107
Reventloff, H.G. Hauptprobleme 572
Richter, K. Liturgie 438
Ricoeur, P. Philosophieren (Theunissen/Greve) 106
Riedel, M. Art. Generation 475
Riedinger, R. Astrologie 308
Riedinger, H. Geschichtliche und geistliche Schriftauslegung (Löser/Lehmann/Lutz-Bachmann) 574
Riekkinen, V. Römer 13 754
Rilke, R.M. Stunden-Buch 398
Ringleben, J. Aneignung 66; Gottes Reich 206
Ritschl, A. Geschichte des Pietismus 89
Rivière, J. Rez. Die Kirche 846; Modernisme 850
Rodi, F./Schuhmann, K. Lipps (Dilthey-Jahrbuch) 239
Rohls, J. Credo, ut intellegam (Rohls/Wenz) 586
Rohls, J./Wenz, G. Vernunft des Glaubens. FS Pannenberg 135
Rohrmoser, G. Religion und Politik 782
Rollmann, H. Theologie und Religionsgeschichte 262
Roloff, J. Exegetische Verantwortung 624; Apostolizität (Exeget. Verantwortung) 624; Kirchliche Rechtbildungen (Exeget. Verantwortung) 624; Art. Kirche 855
Roos, H. Suche 107
Rovatti, P.A. Rätsel der Epoché 350
Rudolph, K. Art. Religionsgeschichtliche Schule 262; Mandäer 327; Religion der Mandäer (Gese/Höfner/Rudolph) 328; Zum gegenwärtigen Stand (Tröger) 328; Gnosis 328; Gnosis und Gnostizismus (WdF) 336; Forschungsbericht 336
Ruggieri, G. Resistenza e dogma 12; Gott und Macht 12;
Rubbach, G. Konstantinische Wende 824; Politische Theologie Eusebs (Konstantinische Wende) 824
Rühle, O. Art. Peterson 2
Ruini, C. Il Vangelo nella storia 739
Rumscheidt, H.M. Way of Theology 499
Ruoco Varela, A.M. Kirchenrechtstheologie 613
Rüsche, F. Rez. Heis Theos 284
Rüthers, B. Schmitt im Dritten Reich 143/729; Unbegrenzte Auslegung 731
Salin, E. Civitas Dei 765

- Salmann, E. *Teologia mistico-sapientiale* 422; *Gnadenerfahrung* 422; *Einführung (Teologia mistico-sapientiale)* 423; *Problem der 'Analysis fidei' (Teologia mistico-sapientiale)* 423; *Anselm-Interpretation (Teologia mistico-sapientiale)* 693
- Sänger, D. *Phänomenologie* 262
- Schade, H. *Werk Seewalds* 728
- Schaefer, P. *Petersens Übertritt* 165/841; *Rez. Buch von den Engeln* 386; *Notwendigkeit des Dogmas* 408; *Evangelische Exerzitien* 839; *Warum evangelisch* 841; *Kirche aus Juden und Heiden* 862
- Schaeffler, R. *Wechselbeziehungen* 478
- Schäfer, R. *Gotteslehre* 811; *Politischer Glaube (Gotteslehre)* 811
- Scheeben, M.J. *Natur und Gnade* 664
- Scheffele, E. *Sehen (Dilthey-Jahrbuch)* 240
- Scheler, M. *Umsturz der Werte* 252; *Vom Ewigen* 353; *Rehabilitierung der Tugend (Umsturz)* 357; *Idee des Menschen (Umsturz)* 361
- Schellong, D. *Bürgertum und christliche Religion* 73; *Noch einmal: Overbeck (Brändle/Stegemann)* 471
- Schenk, R. *Gnade* 666
- Schian, W. *Rez. Was ist Theologie?* 594
- Schildmann, W. *Barths Träume* 499
- Schillebeeckx, E. *Mystik und Politik/FS Metz* 473
- Schiller, Th. *Faszination des Verfemten (Hansen/Lietzmann)* 143
- Schilson, A. *Perspektiven* 849
- Schindler, A. *Monotheismus als politisches Problem* 11;
- Schindler, A./Scholz, F. *Theologie Schmitts (Taubes/Fürst)* 811
- Schlaeger, J. *Psycho-Logik* 70
- Schlagenhaufen, F. *Rez. Heis Theos* 285; *Rez. Die Kirche* 846
- Schlaich, K. *Handbuch Staatskirchenrecht* 753
- Schlatter, A. *Selbstdarstellung (Stange)* 367
- Schlatter, Th. *Schlatters Rückblick* 367
- Schlechte, E. *Christentum und Christenheit; Auswahl (Kierkegaard)* 107
- Schlier, H.
- Antichrist (Zeit der Kirche)* 232;
 - Besinnung auf das NT* 292;
 - Biogr. Zeittafel (Geist und Kirche)* 230;
 - Bleibend Katholisches (Ende der Zeit)* 233;
 - Brief an die Epheser* 236;
 - Denken (Geist und Kirche)* 230;
 - Einleitung (Ende der Zeit)* 235;
 - Ende der Zeit* 233;
 - Engel nach dem NT (Besinnung)* 428;
 - Entscheidung Heidenmission (Zeit der Kirche)* 231
 - Geist und Kirche* 230;
 - Grundzüge paulin. Theologie* 369;
 - Hauptanliegen (Zeit der Kirche)* 234;
 - Ignatiusbriefe* 230;
 - Jesus und Pilatus (Zeit der Kirche)* 232;
 - Kerygma und Sophia (Zeit der Kirche)* 234;
 - Kirche nach dem Brief an die Epheser 7/231;*
 - Kurze Rechenschaft (Geist und Kirche)* 230;
 - Mächte und Gewalten (Besinnung)* 376;
 - Mächte und Gewalten (Q.D.)* 376;
 - Mandäerfrage* 319;
 - Nachwort (Zeit der Kirche)* 234;
 - Namen der Kirche (Besinnung)* 855
 - Peterson* 9;
 - Verhältnis Glaube-Mystik = Rez. Lobgesang* 230/427;
 - Über Sinn und Aufgabe (Besinnung)* 292;
 - Zeit der Kirche* 8/231

- Schmaus, M. Rez. Buch von den Engeln 386
Schmid, H.H. Erkenntnis des geschichtlichen Christus 367
Schmidinger, H.M. Scheler (Coreth/Neidl/Pfligersdorffer) 343
Schmidt, K.L. Art. Ekklesia 522
Schmidt, M. Pietismus und modernes Denken 60; Wiedergeburt und neuer Mensch 64; Francke (Wiedergeburt); Erweckungsfrömmigkeit 77; Speners Pia Desideria 90 (Wiedergeburt)
Schmithals, W. Pietismus 118
- Schmitt, C.
- Begriff des Politischen 747;
 - Däublers 'Nordlicht' 729;
 - Diktatur 800;
 - Drei Arten des rechtswissenschaftl. Denkens 802;
 - Ex captivitate 735;
 - Freiheitsrechte (Verfassungsrechtl. Aufsätze) 802;
 - Gegensatz von Parlamentarismus und Massendemokratie 724;
 - Geistesgeschichtliche Lage 810;
 - Glossarium 727;
 - Leviathan 730;
 - Politische Romantik 820;
 - Politische Theologie 726;
 - Politische Theologie II 3/724;
 - Positionen und Begriffe 735;
 - Reich-Staat-Bund (Positionen und Begriffe) 811;
 - Romantik 836
 - Römischer Katholizismus 729;
 - Sichtbarkeit der Kirche, 745;
 - Siebente Wandlung (Positionen und Begriffe) 733;
 - Staat als Mechanismus 740;
 - Verfassungslehre 241/740;
 - Verfassungsrechtl. Aufsätze 802;
 - Volksentscheid 740;
 - Vollendete Reformation (Leviathan) 756;
- Schmitz, H.-J. Frühkatholizismus 614
Schmitz, O. Warum werde ich nicht katholisch? 43; Pietismus und Theologie 64; Lehre des Neuen Testaments 67;
Schnädelbach, H. Geschichtsphilosophie nach Hegel 302
Schneemelcher, W. Neutestamentliche Apokryphen 491/608; Reden und Aufsätze 738
Schneider, C. Rez. Was ist Theologie? 594
Schneider, J. Rez. Buch von den Engeln 386
Schneider, R. Las Casas 722
Schnieber, H. Weg zur Kirche 842
Schniewind, J. Biblisches Wort der Bekehrung 64;
Schnur, R. Aufklärung 252
Scholder, K. Neuere deutsche Geschichte 79; Kirchen und Drittes Reich Bd.1 724; Kirchen und Drittes Reich Bd.2 725
Scholz, F. Funktion der Peterson-These (Schindler) 11; Zeuge der Wahrheit (Schindler) 11
Scholz, G. Art. Historismus 457
Schönberger, R. Responsio Anselmi 694
Schrey, H.-H. Kierkegaard 106f.
Schröder, H.O. Art. Fatum 800
Schröer, H. Art. Kierkegaard 117; Paradoxalität 132
Schubert, K. Art. Gnostizismus 336
Schüepf, G. Paradox 136

- Schuhmann, K. Lipps (Dilthey-Jahrbuch) 239
Schultzky, G. Wahrnehmung 115
Schulz, S. Bedeutung neuer Gnosisfunde 336
Schulz, W. Vollendung des deutschen Idealismus 346
Schürmann, H. Orientierungen 617; Ordnung und Recht (Orientierungen) 617; Freiheitsbotschaft (Orientierungen) 749
Schüssler-Fiorenza, F. Fundamentale Theologie 852
Schütte, H.W. Theologie als Religionsgeschichte 263
Schütz, P. Parusia 128
Schwager, R. Richter wird gerichtet 602
Schweitzer, A. Leben-Jesu-Forschung 3068/482
Schweizer, E. Karl Ludwig Schmidt 523
Seckler, M. Schiefe Wände des Lehrhauses 561
Seeberg, E. Arnold 150; Rez. Monotheismus 788
Seeberg, R. Pneumatische Schriftauslegung 572
Seemann, M. Mysterium Salutis 411
Seewald, R. Vorwort Haecker/Buckel Kierkegaards 108; Die Zeit befiehlt 111
Segal, A.F. Two Powers 337; Hellenistic Magic (Broek/Vermaseren) 337
Seidel, W. Kirche 851
Seifert, J. Hildebrand (Coreth/Neidl/Pfligersdorffer) 343
Sennett, R. Verfall und Ende 751
Sepp, H.R. Husserl 62/340;
Severus, E.v. Bios aggelikos (Bogler) 410; Nachruf Mohlberg 867
Siefken, H. Haecker 107
Simon, M. Religionsgeschichte (Lanczkowski) 264; Verus Israel 294
Siniscalco, P. Peterson 9; Il camino di Cristo 784
Söhngen, G. Symbol und Wirklichkeit 422; Gottes Herrlichkeit 680
Söhngen, O. Lutherischer Pietismus 90
Soiron, Th. Rez. Was ist Theologie? 595
Sombart, W. Bourgeois 252
Sorrell, R.D. St. Francis of Assisi 444
Spaemann, R. Politik zuerst? 814
Spieckermann, I. Gotteserkenntnis 499
Spiegelberg, H. Phenomenological Movement 340
Spieß, E. Rez. Was ist Theologie? 595
Staff, I. Staatsdenken 730; Begriff der Politischen Theologie (Dilcher/Staff) 810
Stange, C. Dogmatischer Etrag 35; Albrecht Ritschl 35; Christentum und moderne Weltanschauung (1: Problem der Religion, 2: Religion als Erfahrung) 35;
Stange, E. Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen 367
Stauder, H.F. Starhymn 312
Staudte, P.F. Der rheinische Protestantismus 4; Bedeutsame Übertritte 126
Stead, Chr. Philosophie und Theologie I 704
Stegemann, V. Einleitung Boll/Kleine Schriften 309
Stehl, J. Schmitt 816
Stein, E. Selbstbildnis in Briefen 61/343; Aus dem Leben 86;
Stephan, H./Schmidt, M. Geschichte der evangelischen Theologie 81
Stier, F. Rez. Marginalien 874
Stoeckle, B. Gratia supponit 666
Stoevesandt, H. Wandlungen 558
Stolleis, M. Arcana Imperii 810
Stolz, A. Problem der Kirche 5; Rez. Buch von den Engeln 386; Theologie der Mystik 386/452; Ascesi cristiana 423
Strack, H.L./Billerbeck, P. Evangelium nach Matthäus 792
Straub, J. Regeneratio Imperii I und II 738; Heidnische Geschichtsapologetik 738
Strecke, G. Theologie im 20. Jahrhundert 33; Art. Judenchristentum 295
Strobel, A. Art. Apokalyptik 486
Ströker, E. Husserls transzendente Phänomenologie 340

- Ströker, E./Janssen, P. Phänomenologische Philosophie 340
 Ström, A.V. Art. Leeuw 373
 Stuhlmacher, P. Schlatter (Greschat) 366; Evangelium 747
 Sudbrack, J. Schließt euch zusammen (Becker/Kaczynski) 403
 Sykes, St.W. Introduction (Rumscheidt) 499
 Taille, M. de la Aktuierung (Knauer/Mennekes) 669
 Tanner, K. Verstaatlichung des Gewissens 758
 Taubes, J. Fürst dieser Welt 143/739; Theokratie 776
 Tavad, G. Engel 401; Art. Engel 435
 Taylor, J.E. Early Jewish-Christianity 295
 Testini, P. Nachruf Peterson 9
 Theunissen, M. Kierkegaard-Bild (Schrey) 107; Begriff Ernst 129
 Theunissen, M./Greve, W. Materialien (mit Einleitung) 99
 Thieme, K. Deutsche evangelische Christen 107/842; Kierkegaard 107; Rez. Theol. Traktate 863
 Thomas, K.H. Logik und Existenz (Theunissen/Greve) 346
 Thulstrup, M.M. Kierkegaard og Pietismen 117
 Thulstrup, N. Kierkegaards Verhältnis zu Hegel 106
 Thust, M. Perspektivisches Weltbild 45; Christliche Revolution 45/61; Wort und geistige Realitäten 62; Ästhetischer Mensch 62; Reinheit des Herzens 62; Tersteegen 62; Kierkegaard und die wiss. Theologie 62; Welt der Formen 62; Kierkegaard 108
 Thyen, H. Art. Johannesevangelium 330
 Tödt, H.E. Art. Institution 802
 Tommissen, P. Schmittiana III 722; Bausteine (Quaritsch/Complexio) 725
 Track, J. Art. Analogie 712
 Trakl, G. Dichterisches Werk 398
 Treitinger, O. Kaiser- und Reichsidee 738
 Trillhaas, W. Aufgehobene Vergangenheit 33; Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken 53; Hirsch in Göttingen (Müller) 52; Einbruch der dialektischen Theologie (Möller) 207; Barth in Göttingen (Perspektiven) 222; Evangelische Theologie (Vorglimmer/Vander Gucht) 262; Dogmatik 449; Generationen 476;
 Trilling, W. 2. Brief an die Thess. 489
 Trocmé, E. Nouveau testament 31
 Troeltsch, E. Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten 138; Soziallehren 151
 Tröger, K.-W. Gnosis und Neues Testament 328
 Ueding, G. Klassik und Romantik 348
 Ullmann, W. Barths zweite Wende (Kröckert/Krötke) 693
 Ulmen, G.L. Politischer Mehrwert 746
 Umemoto, N. Königsherrschaft Gottes 792
 Urban, H.J. Bekenntnis 607
 Vaggagini, C. Theologie der Liturgie 447
 Valeske, U. Votum Ecclesiae 446
 Verheule, A.F. Bousset 262
 Verkade, W. Unruhe zu Gott 453
 Vetter, A. Frömmigkeit 113
 Vetter, H. Alter und neuer Mensch 117
 Vetter, R. Religionsphilosophie 35
 Vilmar, A.F.Ch. Theologie der Tatsachen 26, 148;
 Vogler, B. Recrutement des étudiants 31
 Vorglimmer, H./Vander Gucht, P. Bilanz der Theologie 262
 Vries, J.de Art. Idealismus 347
 Wächter, O. Bengel 43
 Wallmann, J. Rez. Briefwechsel Barth-Rade 501
 Walther, Chr. Berufsbegriff 206
 Ware, K. Art. Diadochos von Photice 391
 Watson, G. Study in St. Anselm's Soteriology 694
 Way, D.V. Lordship 225
 Weber Rez. Zeuge der Wahrheit 191

- Weber, J. *Finis christianismi* 473
Weber, M. *Religionssoziologie* 252
Weber, S. *Rez. Was ist Theologie?* 594
Wehrli, R. *Alter und Tod* 471
Weinhandl, M. *Hilty/Offene Türen* 109
Weinreich, O. *Religionswissenschaft* 278; *Rez. Heis Theos I* 282; *Rez. Heis Theos II* 285
Weisshaupt, K. *Zeitlichkeit* 129
Wengst, K. *Schriften des Urchristentums* 158/629
Wenz, G. *Neuzeitliches Christentum* (Frank/Haverkamp) 135; *Zwischen den Zeiten* 249
Westermann, C. *Gottes Engel* 440
Weyer-Menkhoff, S. *Reich Gottes* (Ringleben) 206
Widengren, G. *Mandäismus* 274/319; *Mani* 332; *Religionsphänomenologie* 332
Wiedenhofer, S. *Politische Theologie* 766
Wiedmann, R. *Kierkegaard* 108
Wiefel, W. *Wrede* 264
Wiese, B.v. *Ich erzähle mein Leben* 222
Wiesner, W. *Heim* 48
Wihler, A. *L'argomento del 'Proslogion'* 693
Wilckens, U. *Brief an die Römer* 371; *Art. Stylos* 492
Wilson, R.McLachlan *Art. Gnosis* 334; *Gnostic Origins* 339
Wimmel, H. *Sprachliche Verständigung* 119
Windisch, H. *Rez. Heis Theos* 285
Winzen, D. *Theologie des Reiches* 766
Wissink, J. *Barth über Thomas* 684
Wobbermin, G. *Leserbriefe zu Peterson/Bauhofer/Barth* 528 f
Wohlfahrt, H. *Rez. Zeuge der Wahrheit* 190
Wölber, H.-O. *Dogma und Ethos* 206
Wolf, E. *Art. Bonwetsch* 273
Wolf, H.-M. *Art. Beck* 366
Wrede, W. *Messiasgeheimnis* 305
Wyser, P. *Theologie* 668
Yamauchi, E.M. *Pre-Christian Gnosticism* 317; *Rez. Mandäer* 328; *Jewish Gnosticism* (Broek/Vermaseren) 329
Zechmeister, A. *Rez. Buch von den Engeln* 386
Ziegler, J.G. *"In Christus"* 393
Ziegler, M. *Engel und Dämon* 440
Zimmermann, A.F. *Urchristliche Lehrer* 633

REGISTER DER BIBLISCHEN SCHRIFTSTELLEN

<i>Gen</i>		9,2	291	12,49 f	478
2,9	375	11,13	582	15,11-32	869
3,7	582	14,3-9	584	20,35	454
3,17	75	14,25	860	22,30	620
16,12	515	14,58	858	23,21	287
<i>Ex</i>		<i>Lk</i>		<i>Joh</i>	
33,18-23	676	1,19	440	1	321, 329
<i>Dtn</i>		1,23	413	1	329
6,9	287	1,26-38	580	1,1	353, 661, 703
<i>Ps</i>		1,42	286	1,4	291
8,5	370	1,52	459	1,8	78, 576
41,8	406	2,1	637	1,12	617
<i>Koh</i>		2,7	313	1,42	858
5,1		2,33	300, 304	1,51	617, 618
<i>Weish</i>		3,11	257	2	582
9,1	491	3,15	325	2,12	313
<i>Jes</i>		3,16	141	2,19	455
6	405, 408	3,17	478	2,19 ff	492
6,3	412	4,1	378	2,19.21	409
43,18 f	65	4,5	758	2,21	581
<i>Dan</i>		4,5 ff	757	2,21 f	163, 581
7	494 f, 774 f, 803, 809	4,8	760	2,24	313
<i>Am</i>		4,16-30	857	3,14f	587, 650
5,21 f	438	4,35	377, 379	3,16	746
<i>Mt</i>		4,40	313, 370	3,32 f	617
2,23	324	4,40 f	380	3,33	142
5,44	762	6,12-16	857	4,39	581
10,22	547	6,17 f	856	4,39 f	568
13,11	392	6,20 ff	859	4,42	291
16,18	305, 492, 569, 619,	6,22 f	444	5,19 f	787
16,18f	621, 858	6,24	194	5,45	546
16,19	621	6,27	762	5,54	548
19,28	620	6,27 f	760	6	170, 173, 174, 175, 176, 555, 581, 587, 704
25,6	119	6,29	165	6,53	313, 604
26,6f	585	6,31	761	6,56	418
26,29	860	6,37 f	569, 587	6,65	362
<i>Mk</i>		6,38	545	6,68	858
1,22	638	7,18-23	856	6,70	858
4,11	392	7,31 f	477	7,3 f	748
		7,31-35	857	7,3 ff	750
		7,34 f	857	7,6	379, 487
		7,36-50	581, 584	7,18	358
		7,38	431	16,32	164
		9,1	377, 378, 379	18,36	621, 776
		9,1-6	857	19,20	365
		9,2	482	20,21	760
		9,22	291, 304, 311	20,21 f	626
		9,22	859		
		9,23	859		
		9,27	858		
		9,47 f	195, 260, 859	<i>Apg</i>	
		10,16	621	5,5.10	629
				5,29	755

Register der biblischen Schriftstellen

12,22	287	8,2	371	8,6	288
13,1	632, 637	8,4	636	10,6	574
13,11	629	8,9	626	10,11	487, 494 f
15,28	627	8,10.26	394	11,20	419, 748
19,28.34	283, 286	8,11	544	11,23	570
22,24	287	8,12	654	11,26	354
25,15	172	8,14	454, 550	11,27	178,259, 629
		8,17	156, 193, 197	11,27 ff	629
<i>Röm</i>		8,23	454	11,33 ff	860
1,1	622, 632 f, 747, 748, 753	8,24 f	545	12,3	286
1,1 f	747	8,26	394	12,4 ff	433
1,3	487	8,29	166, 368, 486, 487	12,8	630
1,5	632	8,30	488, 492	12,11	397
1,16	580	8,38	379, 428	12,28	632
1,17	367	9,7 ff	546, 547	13	396, 397
1,18-21	674	9,10	826	13,1	364
1,18-32	687	9,20	545	13,3	630
1,19	588	9,33	665	13,8	368
1,19-23	675 ff	9-11	166, 298, 547, 579, 637, 665, 839, 854	13,9	720
1,20	677, 691	10,3	484	13,9.12	721
1,32	545	10,6	753	13,11	495
2,1	545	10,14 f	626	13,12 f	357, 397
2,1-11	652	11,17	364	13,13	364, 637
2,5	545	11,28	547	14	394
2,5 ff	652	11,32	857	14,1 f	364
2,9 f	547	11,33	396	14,4b	588
2,9.11	545	12,1	404, 412	14,31	408, 700
2,14-16	674 ff	12,4	611	15,2	215
3,9 ff	545	12,6	711	15,5-7	544
3,21	651	12, 6 ff	433	15,8	874
3,25	291	13	191, 754	15,14	604
3,28	635, 651, 652, 654	13,1	754, 755	15,15	544
4,18 ff	185	13,3	754	15,16	651
4,24 f	41, 186	13,12	380	15,21 f	486, 563
5	167	13,13	838	16,22	286
5,1	635	14,7	195, 618, 748, 858		
5,3 ff	197	15,4 f	578	<i>2 Kor</i>	
5,6 ff	486	15,17-19	634	1,20	618
5,8	565	15,19	633	4,4	793
5,9 ff	486	15,23 ff	632	4,13	608
5,10	651			8,9	258
5,12	256, 545, 564, 651, 745, 747, 748	<i>1 Kor</i>		10-13	394
5,17	651	1,17	849	12	395
5,22	839	1,20	742	12,1-5	394
6.1-23	490	1,30	396	12,7	377
6,4	314, 477	2,6 ff	396		
6,6	368	2,7	484, 748	<i>Gal</i>	
6,7	415, 417, 490, 748	2,7 f	322	1,17	631
6,10	617	2,8	379	1,18	632
6,13	636	2,15	394	2,9	491, 620
6,17	141	3,21	635	2,20	393 f
6,19	368, 544, 588	4,3 f	394	3,28	165
7,4	304	4,20	858	4,6	394
7,6	371, 544, 617	5,5	629		
8	197	7	157	<i>Eph</i>	
		7,31	493	1,10	413

Register der biblischen Schriftstellen

1,21 794
 1,21 f 413
 1,23 162
 2,2 378, 381
 2,7 379
 2,19 412
 2,21 409
 3,4 ff 419
 3,9-11 484
 3,18 450, 491
 4,1-6 228
 4,5 286, 288
 6,12 381

Phil

2 288, 337, 408
 2,5-11 228, 406, 604, 787
 2,7 567, 711, 714
 2,11 225, 286, 773

Kol

1,13 166
 2,3 396
 2,12 415
 2,18 442
 3,1 415, 486

1 Thess

1,7 428
 4,14 741
 4,16 428

2 Thess

2,6 f 489, 740, 774

Hebr

1,1 370, 475, 488, 562, 583
 1,2 618
 1,4 413
 1,14 440
 11,36 565
 12,22 f 428, 437
 12,22 ff 409, 492
 12,23 412
 13,14 789

Jak

2,19 284, 286

1 Petr

2,5 492
 3,22 f 413

1 Joh

1,1 357
 3,2 400

Apk

1,1 291, 368, 482
 1,4 371
 1,5 796
 1,6 753
 1,8 483
 1,9 f 190
 1,9-3,22 864
 1,10 748
 2,7 375
 2,13 f 865
 2,22 629
 3,14 618
 4,8 439
 4,9 405
 4,10 436
 4-5 411, 428, 435, 437, 440 f
 5 311
 5,2-5 467
 5,8.11 436
 5,9 f 437
 5,12 287
 5,13 437
 6 29
 6,8 312
 7,12 287
 7,13 197
 15,22 621
 19,17 311
 21,14 491, 620
 21,16 450, 491
 22,2 375

REGISTER DER PERSONEN

Das Register enthält die Namen von Personen aus Antike, Mittelalter und Neuzeit, die in der Arbeit vorkommen, genannt oder zitiert werden, ausgenommen die Namen von Herausgebern (vgl. diese im Index zur Sekundärliteratur).

- Abel (biblisch) 324, 185
 Abraham (biblisch) 184 f, 199, 214, 474, 480, 561, 563, 869
 Adam (biblisch) 185, 333 f, 395, 432, 477, 485, 504, 563, 665 f, 711, 747, 796
 Adam, A. 745 f, 762, 799, 811, 813 f
 Adam, K. 47 ff, 340, 596, 846, 850
 Adams, A. 723
 Adams, P. 24, 244, 343, 573, 629, 723 f, 726, 728 f, 732, 833
 Adenauer, K. 826
 Adorno, Th. 99, 106, 110, 161, 180 f, 187,
 Aland, K. 22, 24, 40, 217, 222, 327, 409, 520, 836, 844 f
 Albers, A. 24, 62 f, 108 f, 125, 138, 146, 153, 204, 211, 216, 219, 253, 463, 469, 476, 478, 480, 482, 505, 507, 640, 653, 688
 Albright, W.A. 327
 Alexander der Große 791
 Alker, E. 246
 Allo, E.B. 284
 Alt, A. 32
 Althaus, P. 4, 33 f, 48, 64 f, 100, 102, 130 f, 177, 212 f, 218, 359, 385, 389, 395, 426, 509, 513, 517, 550, 552, 592, 594 f, 601, 603, 646, 654, 669
 Ambrosius von Mailand 110, 235, 301, 307, 652, 782
 Amelung, E. 72
 Amstutz, J. 8, 277
 Anderson, R.E. 104
 Andrae, B. 294
 Andreas [Salomé], L. 249
 Angelus Silesius 70
 Anrich, G.A. 31
 Anselm von Canterbury 423, 671 f, 678 f, 691-696, 716
 Antonius (Wüstenvater) 153, 338
 Anz, W. 104, 106, 113, 133, 160, 169, 171, 175
 Apollonius von Tyana 491
 Aponius 371, 431
 Arai, S. 337
 Arendt, H. 723
 Aristoteles 69, 78, 345, 351, 403, 673, 700, 749, 777, 791
 Arndt, J. 88, 118
 Arnold, G. 70, 118, 150, 596
 Assmann, J. 794
 Athanasius 780
 Aubert, R. 814 f
 Augustinus, A. 70, 201, 301, 307, 384, 397, 405, 428, 480, 491, 585, 596, 630, 671, 738, 752, 768, 773, 780, 786, 788, 818, 828
 Augustus (Kaiser) 637, 776, 778, 799 f
 Avé-Lallement, E. 24, 237 f, 240
 Avenarius, R. 48
 Baader, F.v. 70, 125, 240, 368, 401, 605
 Bach, J.S. 440
 Backhaus, K. 325
 Bacon, R. 69
 Badewien, J. 769, 780, 781, 782, 786
 Baeumker, C. 31
 Bahr, H. 69
 Bakker, N.T. 473, 503, 543, 558, 586, 587, 588, 687
 Ball, H. 869, 729
 Balthasar, H.U.v. 383, 391, 405, 499, 650, 655, 666, 680, 687, 705, 713, 720, 825, 873
 Balzac, H. 69
 Barion, H. 755, 756, 816
 Barrett, C.K. 492
 Bärsch, E. 802
 Barth, H. 586, 683
 Barth, H.-M. 122, 383, 389
 Barth, K. 1 f, 4, 10, 13, 16, 18, 24, 34, 39, 46, 48, 55, 86, 89, 91, 93, 97, 98, 101 f, 111 f, 116 f, 148, 155, 207, 210, 212-225, 230 f, 233, 243 f, 247, 249, 256, 274, 279, 280, 287, 296 f, 322, 340, 352, 359, 361, 367, 373, 376, 379, 384 f, 426, 429, 432-445, 453, 461 f, 466, 468, 470-474, 481 ff, 486, 495, 499-612, 618, 621, 625, 627, 631 f, 639-655, 659, 661, 666, 669 f, 676, 683-721, 727, 741, 743, 752, 763 f, 767, 776, 783, 801, 805, 831, 833 ff, 840 ff, 847, 862, 864 ff, 874
 Bartl, Kl. 806
 Bartz, W. 192
 Bauch, H. 92
 Baudelaire, Ch. 69, 398, 723, 836, 837
 Bauer, E.J. 531
 Bauer, G. 739
 Bauer, K.-A. 225, 232, 233, 234,
 Bauer, W. 158, 272, 285, 321, 324, 325, 328, 462
 Bauhofer, O. 386, 527, 528, 842, 862
 Baumgartner, W. 327
 Baumstark, A. 284, 286, 287, 288, 289, 294, 409, 420
 Beck, J.T. 70, 153, 214, 301, 366 ff, 479, 501 f, 572, 831
 Beck, V. 120
 Becker, W. 10, 24, 50, 108, 223, 592, 724, 726, 735, 771, 844 ff, 848, 850 ff
 Behm, J. 285 f, 572, 573
 Beintker, M. 471, 473, 500, 504, 534, 541, 558, 566, 586 ff, 607, 647, 649, 650 f, 653, 659, 686, 692, 706, 710, 714
 Beißer, F. 393
 Békés, G.J. 422, 423
 Bendersky, J.W. 728, 731, 733 f, 767
 Benedikt von Nursia 453
 Benedikt XV. 192
 Bengel, J.A. 43, 70, 91 ff, 96, 122, 125, 175, 301, 366, 479, 501 f, 569, 601

Register der Personen

- Benn, G. 249, 252, 732
 Benrath, G.A. 120, 480
 Benson, R.H. 598, 823
 Benz, E. 149, 191, 401
 Bergengruen, W. 111, 872
 Berger, Kl. 329 f, 337, 411, 621, 855, 857
 Berger, T. 403, 446, 448
 Bergson, H. 69, 77, 269, 404
 Bernsburg, E. 156
 Bernhard von Clairvaux 70
 Bernoulli, C.A. 460 f
 Beskow, P. 738, 787, 803
 Beßmer, J. 850
 Bethge, E. 232
 Beuscher, E. 154 f
 Beyreuther, E. 65, 90, 92, 94 f, 133
 Bezold, C. 309
 Bianchi, U. 337
 Bieder, W. 6 f, 188, 365, 523, 569, 574, 752
 Bill, A. 284, 286
 Binder, K. 385
 Birkner, H.J. 202, 207
 Bismarck, O.v. 69, 256
 Bizer, E. 11, 29, 31, 55, 70, 77, 99, 114, 226, 266 f, 272, 275, 302, 356, 457, 520 ff, 722, 833
 Bläser, P. 294, 300, 316
 Blei, F. 63, 639, 836, 846
 Blessing, E. 108, 109, 110
 Bloy, L. 248, 548, 741
 Blüher, H. 248
 Blumhardt, J.Chr./Chr. 85, 109, 377, 471, 501, 502, 566
 Böcher, O. 308
 Bochi, G. 106, 107, 114, 117, 118 ff
 Böckenförde, E.-W. 745, 757, 758 f, 765, 790, 811
 Bodenstein, W. 573
 Bodin, J. 480
 Boff, L. 853
 Bogler, Th. 447
 Bohlin, T. 160
 Böhm, A. 598
 Böhme, J. 70, 401
 Bolgiani, F. 3, 8 ff, 16, 22, 25-31, 38, 60, 64, 69, 97, 155, 225, 236, 245, 281, 340, 343, 500, 685, 718, 789, 834, 844 f, 864, 866, 867 ff, 875
 Boll, F. 308-312
 Bollnow, O.F. 232, 239, 240
 Bolz, N. 759, 762, 798, 813
 Bonald, L. de 785
 Bonaventura 70, 444, 507
 Bonhoeffer, A. 269
 Bonhoeffer, D. 192, 232, 233, 708
 Bonus, A. 77, 81
 Bonwetsch, N. 44, 202, 218, 273, 278, 285, 462
 Bornemann, F. 314, 867
 Bornemann, W. 262
 Bornewasser, F.R. 864
 Bornkamm, G. 226
 Borowski, H. 348
 Boss, G. 841
 Bousset, W. 245, 261 f, 264 f, 268 ff, 278, 280, 296, 299, 301, 304 f, 311, 317 f, 320, 322, 382, 391, 393, 436
 Bouyer, L. 574
 Bracher, K.D. 800
 Brakelmann, G. 32
 Brandenburger, E. 337
 Brandt, W. 594
 Braun, F.M. 523
 Brecht, B. 249
 Brecht, M. 87, 90, 133
 Brechtken, J. 115
 Brem, K. 108, 835
 Breuning, K. 425, 765-771, 773, 776, 779, 783, 792, 800, 808, 811
 Briefs, G. 729, 732, 734
 Brinkschmidt, E. 101
 Brinktrine, J. 386
 Broek, R.v.d. 336, 455
 Brorson, H.A. 117
 Brown, P. 158 f
 Brox, N. 281
 Brox, N./Paus, A. 421
 Brück, M.v. 386, 418
 Bruder, O. 513
 Bruders, H. 846
 Brunner, E. 151, 348, 515, 520, 524, 689
 Brunner, P. 233
 Bruyne, L. de 869, 874
 Bryennios, Th. 317
 Buber, M. 48, 406
 Bubner, R. 205
 Büchele, H. 748
 Buddha 362
 Buff, W. 209, 217
 Bugnini, A. 448
 Bultmann, R. 1, 4, 13, 46, 101, 110, 213, 222, 226 f, 230, 282, 305, 320 ff, 325, 328 f, 340, 376, 427, 439, 483, 500, 508, 514-518, 522, 534-544, 550 f, 592, 602 f, 605, 609 ff, 625, 639, 653, 675, 860
 Bunge, G. 391, 445
 Burckhardt, J. 69, 156, 457, 816
 Burger, E. 151
 Burkitt, F.C. 327
 Busch, E. 243, 499, 501 ff, 503, 506, 508 f, 521, 559, 606, 666, 693
 Buss, H. 56, 172 ff, 180, 183 f, 187, 193
 Busse, E.M. 240
 Caesar, Gaius Julius 799
 Calvin, J. 42, 70, 258, 539, 545, 560, 563, 566, 584, 683 f, 686, 689
 Campenhausen, H.v. 179
 Camus, A. 100
 Canaris, W. 422
 Cancik, H. 785
 Capelle, B. 386, 448
 Cappeloern, N.J. 118
 Carlyle, Th. 69, 209
 Carrier, H. 808
 Casel, O. 24, 277, 284, 288, 319, 385, 407, 412, 414-426, 453, 490, 574, 625, 636, 771, 846, 850, 865, 867
 Cassirer, E. 348, 670
 Celsus 314, 819

- Chadwick, H. 157 f
 Christ, K. 799
 Claessens, D.u.K. 250
 Claudel, P. 69, 127, 375
 Claus, C. 45
 Clemen, C. 268
 Clemen, P. 831
 Clemens von Alexandrien 339, 357, 391, 397 ff,
 405, 455, 486
 Cohen, H. 586
 Collenbusch, S. 70, 91, 93
 Colpe, C. 262, 271, 295, 327 ff, 332, 336 f
 Congar, Y. 10, 455, 755, 785, 843, 852, 865,
 873 f
 Conrad-Martius, H. 86, 238, 342 f
 Conzelmann, H. 329, 337, 479
 Coppens, J. 191, 284
 Corset, P. 500, 661, 703
 Cortés, D. 742, 784, 800
 Courcelle, P. 873
 Cremer, H. 32 f, 70, 366
 Crimman, R.P. 438, 500, 503, 505, 560, 608
 Crum, W.E. 284
 Cullmann, O. 10, 479, 522 f, 622, 871, 873
 Cumont, F. 284, 308, 327
 Damaschke, A. 43
 Dambacher, E. 107, 111
 Daniélou, J. 1, 5, 10, 295, 317, 338, 386, 447,
 574, 801, 862, 873
 Darlap, A. 107, 111
 Darwin, Ch. 345
 Däubler, Th. 729, 736
 Dausend, H. 386
 Deghaye, P. 92, 172, 175
 Dehmel, R. 69
 Dehn, G. 43, 53, 209
 Deißmann, A. 40 ff, 70, 165, 266, 268, 327,
 389, 393, 403, 637, 748
 Delehaye, H. 284, 287
 Demandt, A. 798
 Dempf, A. 2, 6, 10 f, 16, 111, 386, 479, 498,
 598, 645, 722, 724, 726, 770, 790, 811, 823,
 843, 846 f
 Deneffe, A. 595, 648, 846, 851
 Descartes, R. 245
 Dessauer, F. 773, 774, 805
 Deubner, L.A. 845
 Deuser, H. 104, 113, 129
 Diadochus von Photike 390 f, 443
 Dibelius, O. 284, 286, 287, 393, 569, 763
 Diehl, E.J.L. 281
 Diekamp, F. 364, 559, 656
 Diem, H. 106, 115, 151, 167, 180, 183, 188,
 542, 593, 607, 640
 Dilthey, W. 48, 69, 77, 125, 269, 302, 354,
 458, 475 f, 577
 Dinzelbacher, P. 451
 Diodor von Tarsus 782
 Dionysius Areop. 391, 384, 401, 405, 441, 575
 Dippel, J.K. 90
 Dobschütz, E.V. 327
 Dölger, F. 275 ff, 386, 421
 Döllinger, I. 561
 Doresse, J. 337
 Dormeyer, D. 569
 Dörries, H. 391
 Dostojewski, F. 69, 99, 248, 482, 503, 516,
 561, 566, 596, 744
 Drijvers, H.J.W. 337
 Drower, E.S. 328 f
 Droysen, J.G. 69, 264, 293
 Duchrow, U. 752
 Duhm, B. 42, 70, 263, 268
 Duns Scotus 668
 Eadmer 671
 Ebeling, G. 570
 Ebner, F. 406
 Ebner-Eschenbach, M.v. 69
 Edelman, J.G. 90
 Edsman, C.-M. 303, 268
 Ehler, B. 225
 Ehrhardt, A.T. 413, 621, 749, 793, 855, 781
 Ehrle, F. 40, 834
 Eichhorn, A. 262, 266
 Einstein, A. 48
 Eiríksson, M. 185
 Eisler, G. 547
 Eißfeldt, O. 262 ff, 275
 Eitrem, S. 284, 288, 290, 358
 Endres, E. 236 f
 Engel, W. 292
 Engelbert, P. 421 ff, 439, 448, 693
 Engelhardt, U. 250 f
 Engelmann, U. 245
 Ephraem der Syrer 439
 Epiktet 69
 Epikur/Epikuräismus 247, 486
 Epiphanius von Salamis 294, 324
 Ernst, J. 319, 325
 Erzberger, M. 54
 Esch, W. 594
 Eschweiler, K. 594, 723 f, 732
 Eucken, R. 69
 Eusebius von Caesarea 737, 768 f, 773, 778, 781
 f, 786, 791, 812, 816, 822
 Evagrius Ponticus 390 f, 405, 443, 445
 Everett, W.T. 753
 Fahrenbach, H. 106, 115, 169, 171 f
 Fascher, E. 38
 Faulenbach, H. 31, 274
 Faulhaber, M. 275, 844
 Fauth, W. 270, 272, 325, 328
 Federici, T. 386
 Feine, P. 268, 304
 Fellechner, E. 11, 23, 26 f, 29, 31 f, 34, 38, 40,
 42, 44, 203, 290, 340, 342, 462, 500, 596,
 722, 727, 752, 766, 779, 780, 782, 791, 832
 ff, 841 ff, 863
 Fendt, L. 595
 Fénelon, F. de 70
 Festugière, A.-J. 873
 Fetscher, I. 250
 Feuerbach, L. 69
 Feuerer, G. 530
 Fichte, J.G. 69, 84, 346, 348, 515, 536
 Ficker, J. 31
 Filoramo, G. 333, 337
 Filthaut, Th. 414
 Firmicus Maternus 308
 Fischer, H. 33, 35, 41, 119

- Flasch, K. 694
 Flaubert, G. 69
 Flückinger, F. 93, 366 ff
 Foerster, W. 42 f, 46
 Fontane, Th. 69
 Forget, J. 647
 Förster, F.W. 70
 Fossum, J.E. 336 f
 Fox, R.L. 157, 820
 France, A. 69
 Francke, A.H. 64 f, 87, 118
 Frank, H. 734
 Frank, I. 444
 Frank, K.S. 200, 391, 399, 410
 Frankemölle, H. 325
 Franz II. (Kaiser) 495
 Franz von Assisi 360, 444 f
 Franz, J. 236
 Friend, W.H.C. 24, 446, 872
 Frentz, E.E. Raitz v. 872
 Frenz 284
 Freud, S. 249, 377
 Frey, Chr. 852
 Freyer, Th. 713, 721
 Frick, H. 3, 4, 519, 640, 836, 838
 Friedländer, P. 336
 Friedrich der Große 69
 Fries, H. 2, 527, 531, 853
 Fuchs, K. 236
 Gadamer, H.G. 239, 240, 241, 242, 342
 Gall, U. 348
 García-Tato, I. 702, 708
 Garelick, H. 133
 Garrigou-Lagrange, R. 388, 399, 452, 834, 853
 Gauger, J. 53 f
 Geffcken, J. 30, 266, 268
 Geiger, M. 241
 Geismar, E. 102, 159, 503
 Geldbach, E. 58
 Gelzer, H. 191
 Genthe, H.J. 261, 367, 570
 George, St. 69
 Gerardi, B. 190
 Gerdes, H. 107, 117, 174
 Gerhardsson, B. 858
 Gerhardt, P. 433
 Gerken, A. 112, 160, 172
 Gerosa, L. 628
 Gertges, M. 11, 781
 Gethmann, C.F. 346 f
 Gethmann-Siefert, A. 105
 Gichtel, J.G. 150
 Gide, A. 69
 Gielen, M. 855
 Gilson, E. 696
 Gisel, P. 499
 Glebe-Möller, J. 785
 Goeters, F.J.G. 521, 524
 Goeters, W.G. 520, 523
 Goethe, J.W. 69, 76, 402, 503, 661
 Goetz, W. 773
 Gogarten, F. 103, 258, 400, 505, 508, 518, 520
 ff, 587, 593 f, 596, 603, 650, 670
 Goldammer, K. 316, 373
 Gollwitzer, H. 427, 862
 Goppelt, L. 574
 Gordon, P. 24, 279, 834, 844
 Göring, H. 731, 734
 Görres, J. 114
 Gothe, E. 64, 86
 Gowen, H.H. 284, 287, 288
 Gozier, A. 414
 Graber, R. 800
 Grabmann, M. 719, 845
 Graf, F.W. 72, 135, 218 f, 296, 473, 506
 Gredt, J. 719
 Gregor von Nazianz 778, 779, 782
 Greive, W. 500 f, 518
 Greßmann, H. 291, 266, 296, 301, 309, 313,
 546
 Greve, W. 106 f
 Grillmeier, A. 704
 Grisebach, E. 112, 518, 593
 Groethuysen, B. 250
 Grosche, R. 447, 573, 767, 770, 772, 776, 779,
 782, 806, 846, 848
 Groß, K. 370
 Großgebauer, Th. 88
 Grotius, H. 301
 Gründer, K. 740
 Grundtvig, N.F.S. 159
 Grünewald, M. 561, 585
 Guarda, V. 129, 180, 183 f
 Guardini, R. 111, 159, 725, 849
 Guillaumont, A.u.C. 391, 405
 Guirau, J.M. 862
 Gülden, J. 724
 Gumpfenberg, H.v. 24, 111, 245
 Gumpfenberg, L.v. 111
 Gunkel, H. 85, 262, 264 f, 282, 301, 308, 324,
 382, 501
 Günther, H.R.G. 118
 Gurian, W. 344, 723 ff, 733 f, 737, 770, 814,
 827
 Haas, E.H. 226, 231
 Hächler, W. 104, 191, 510 f, 532, 543
 Hackmann, H. 262, 264
 Haeckel, E. 50
 Haecker, Chr. 147
 Haecker, Th. 24, 27, 38 f, 48, 50, 52, 54, 63,
 81, 83, 85 f, 96, 99, 102, 103, 107-112, 118,
 122, 126 f, 142, 148, 151, 153 f, 160, 169,
 170, 172, 189, 202 ff, 211 f, 216, 220 f, 235
 ff, 246, 248, 269, 279, 282, 284, 322, 343 f,
 349, 357, 364, 367, 402, 406, 452, 463, 469,
 476, 479, 499, 503, 506, 507, 509, 510 ff,
 562, 573, 575, 591, 594, 596, 599 f, 652, 656
 f, 668, 671, 674, 683, 685, 688, 706 f, 718,
 727, 728 f, 732, 736 f, 745, 770, 773, 789,
 837, 844, 862
 Haenchen, E. 231, 329
 Haitjema, Th.L. 499, 513, 594, 647
 Halkenhäuser, J. 149, 150, 151, 153
 Hallmann, M. 595
 Haltern, U. 250, 252
 Hamann, J.G. 45, 69, 94, 96, 118, 175, 368,
 401, 569
 Hamburger, S. 355
 Hamlet 137
 Hampel, V. 581

- Hanna (biblisch) 557
Hansen, K. 113
Härle, W. 649, 686
Harnack, A.v. 37 ff, 70, 73, 97 f, 109 f, 189, 222, 233, 256, 261, 268, 272 f, 275 f, 292, 298, 302, 305, 327, 330, 364, 366, 383, 407, 469, 470 f, 501, 519, 529 f, 554, 570, 580, 607, 612-617, 622, 640, 643, 719, 763, 767, 842, 858
Hartmann, R. 776
Hasenkamp, G. 24, 421, 723 f, 726, 770, 846, 850 f
Hauck, A. 32, 59
Hauptmann, G. 69
Hauriou, M. 802
Häufiling, A.A. 407, 426
Hebbel, Chr.F. 69
Heckel, J. 752
Hegel, E. 825
Hegel, G.W.F. 49, 69, 147, 207, 263, 333, 346, 459, 464, 466, 476, 515, 536, 648
Hegelbacher, O. 618
Hegner, J. 110, 454, 736
Hehl, U.v. 844
Heidegger, M. 62, 100, 105 ff, 117, 143, 230, 239, 352, 427, 476, 515 f, 541, 729, 732, 798, 815
Heiler, F. 97 f, 213, 387, 506, 840
Heiligenthal, R. 263, 295
Heim, K. 24, 37, 43-53, 59, 61 ff, 65 f, 70, 80, 84, 145, 153, 354, 382, 586, 596, 600
Heinrici, C.F.G. 268
Heinz, G. 852 ff
Heiß, R. 649
Heitmüller, W. 262, 831
Held, K. 340, 342
Helmholtz, H.L.F.v. 345
Hempel, J. 262 ff, 296
Hengstenberg, E.W. 94
Hepp, C. 125
Heppe, H. 683
Heraklit 269
Herbstrith, W. 238, 240
Herder, J.G.v. 205, 263
Herlitz, G./Kirschner, B. 546
Hermann, R. 33, 34, 36, 37, 352
Hermes, E. 207, 209
Hernegger, R. 738
Herodes Antipas 802
Herrmann, W. 37, 70, 98, 501, 561, 676
Herter, H. 9, 16, 196, 281 f, 285, 294, 834, 863, 869
Herwegen, I. 419, 424, 425, 723, 749, 767, 771, 811, 846, 865
Hesse, H. 69
Heussi, K. 457, 480
Heyse, P. 69
Hieronymus 307, 773, 781, 782
Hildebrand, D.v. 343, 355, 770
Hilger, H. 375
Hilty, C. 108, 109
Hindenburg, P. 730
Hiob (biblisch) 560
Hippolyt von Rom 273, 808, 822
Hirsch, E. 32, 34, 37, 52, 71, 87, 102, 115, 123, 126, 146, 202, 205-210, 212 f, 216 ff, 322, 356, 368, 474, 510, 513, 517, 524, 537, 544, 592, 646, 801
Hirt, H. 781, 789, 811
Hitler, A. 731, 775, 800, 822 f
Hjelde, S. 481 f, 493
Hobbes, Th. 734, 741, 756, 775, 815, 828
Hochenbleicher-Schwarz, A. 129, 130, 169
Hofacker, L. 70
Höfer, L. 191
Hofius, O. 288, 412, 437, 447
Hofmannsthal, H.v. 69
Hofrichter, P. 333
Hohoff, C. 108 f, 111
Holczhauser, V. 736, 784
Hölderlin, F. 63, 69, 146, 248
Holl, J. 115
Holl, K. 35, 41, 97, 187, 209, 314, 368, 387, 509, 573, 577 f, 615 f, 622, 627, 632 ff, 651, 767, 839, 842
Hölscher, G. 219, 327, 520, 523, 525, 833, 841 f
Holtz, G. 132, 142
Holtzmann, H.J. 31, 257, 268
Huber, E.R. 728, 730 f
Huber, W. 752
Hügli, A. 132
Humboldt, F. 69
Hunzinger, C.H. 42
Hunsinger, G. 589
Huovinen, E. 432, 698
Hürten, H. 191, 198, 723 f, 726, 728, 815
Husserl, E. 61, 69, 109, 116, 238, 241, 340 ff, 344 f, 349-352, 354, 595, 661
Ibsen, H. 69
Ignatius von Antiochien 100, 195, 198
Ihmels, L. 32, 70
Innitzer, Th. 866
Irenäus von Lyon 273, 333, 665, 711
Isensee, J. 753, 808
Ismael (biblisch) 515
Jackson, A.V.W. 327
Jacob, Chr. 573
Jakob (biblisch) 22, 147
Jakobus (biblisch) 181, 622
Jamblich 404
James, W. 70
Jammes, F. 69
Janke, W. 348
Janssen, P. 340
Jaspers, K. 106, 347, 815
Jedin, H. 866, 869, 873
Jelke, R. 36, 76
Jellinghaus, Th. 70
Jeremia (biblisch) 211, 539, 560, 565, 566
Jeremias, A. 32, 262
Jeremias, J. 320, 858
Jesaja (biblisch) 371
Joachim von Fiore 193
Johannes Chrysostomos 413, 782
Johannes der Evangelist 403, 560
Johannes der Täufer 156, 319 f, 324 f, 329, 478, 569, 585, 850, 856
Johannes von Damaskus 417

- Johannes XXIII. 192, 818
Jonas, H. 331
Josi, E. 863
Josuttis, M. 262, 263, 302, 437
Journet, Ch. 10, 685, 755, 848, 860, 873
Judas Iskariot (biblisch) 106, 107, 496, 498, 620
Jüllicher, A. 268, 438, 508, 541, 581
Jung, C.G. 523
Jung, E.J. 771
Jüngel, E. 13, 164, 461, 471, 473, 500, 534, 558, 606, 653, 689, 692, 710, 784, 790
Jungmann, J.A. 386, 407, 445, 447, 448
Jürgensmeier, F. 188
Kaas, L. 818
Kafka, E. 736, 818
Kaftan, J. 70, 434, 501,
Kahle, P. 873
Kähler, M. 33 f, 45, 59, 70, 208, 366, 475, 481
Kahlert, H. 265
Kaiser, G. 79
Kamlah, W. 226, 484, 774
Kamper, D. 184
Kämpf, H. 820
Kampmann, Th. 107 ff, 111, 113, 159, 160
Kant, I. 36, 47 f, 60, 69, 125, 133, 205, 346 ff, 351, 367, 401, 477, 586, 648, 660, 672, 679, 690, 700
Kantorowicz, E. 810, 872
Kantzenbach, F.W. 64 f, 88, 97, 607
Karl der Große 774
Karpp, H. 263
Karrer, M. 492
Karrer, O. 191, 862, 865
Käsemann, E. 2, 10, 24, 222-231, 233 f, 243, 329, 371, 447, 489 f, 514, 628, 631, 633, 637, 748, 752, 830, 858
Kasper, W. 570, 574, 581, 785
Kattenbusch, F. 842
Kaufmann, F. 61 f
Kaulbach, F. 125, 352
Kehrbach, K.Th. 107, 159
Keller, H. 237, 386, 414, 422, 424, 425, 450, 768, 770, 795
Kelsen, H. 785
Kennedy, E. 729
Kerenyi, K. 870
Kertelge, K. 438
Kienzler, K. 695
Kierkegaard, S. 11, 17, 19, 25, 27, 48 f, 51, 56, 58, 62 f, 65, 67, 69 f, 82 f, 86, 99-201, 204, 208, 214, 220, 245 ff, 249, 252, 259, 269, 302, 345 ff, 351, 401, 427, 445, 453, 458 f, 463, 467 f, 475, 481 f, 493, 502 ff, 513 f, 531, 536, 539, 541 ff, 550, 557, 560, 562 f, 565 f, 576 f, 586, 596, 599, 601, 607, 620, 633, 641, 647, 650, 653, 659, 670 f, 675, 678, 698, 715, 718, 720, 742, 744, 759, 761, 813, 815
Kinder, E. 752, 862
Kippenberg, H.G. 190, 738, 750, 780
Kirchhoff 226
Kirsch, J.P. 863, 866
Kirschbaum, Ch.v. 532
Kirschkamp, J. 656
Kirschweng, J. 722 f
Kittel, G. 32, 168, 368, 841 f
Klappert, B. 548
Klatt, W. 262, 263, 264
Klauck, H.-J. 581, 624
Klausener, E. 771
Klausner, Th. 275 ff, 448
Klee, P. 249
Kleist, H.v. 348, 513
Kloeden, W.v. 117, 145, 159
Knab, O. 733
Köberle, A. 44 ff, 65
Koch, A. 386
Koch, J. 4, 846, 850
Kodalle, K.-M. 143, 208, 221
Koellreuter, O. 733
Koepcke, C. 249
Koeppen, G. 385, 410, 429, 451
Kögel, J.P. 32
Köhler, O. 814
Koktanek, A.M. 63
Kolb, I.G. 85
Kölbing, P. 31
Konstantinovic, Z. 108
Konstantin I. (Kaiser) 188, 737, 768 f, 775, 778, 805 f, 822
Kooi, G. van der 296, 471, 473, 499, 501 f, 541, 558, 586, 602, 650, 689
Korsch, D. 694 f
Körtner, U. 471
Koslowski, P. 3, 336, 392, 785, 824
Kottwitz, H.E.v. 80
Kraeling, C.H. 336
Krahe, J. 414
Kramer, F. 723
Kramme, R. 143, 800
Kraus, G. 676, 690, 713
Kraus, K. 69, 109, 378
Krause, G. 117
Krauss, G. 723 ff, 728, 731 ff, 824
Kreck, W. 500, 752
Kretschmar, G. 156 f, 295, 336 ff, 792
Krings, H. 874
Krockow, Chr.v. 143
Krüger, G. 226, 266
Kucera, Z. 46, 48, 50, 63
Kugelmann, L. 486
Kühne, J. 53
Kühne, U. 802
Külpe, O. 36
Kümmel, W. 264, 277, 305
Küng, H. 499, 713
Kunz, E. 668
Kunze, J. 32
Kupisch, K. 42, 51, 53, 55, 58, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 69, 79, 80, 82, 86, 115, 693
Kurten, P. 118
Kutter, H. 70, 161, 545
Labbé, Y. 694
Ladner, G. 735
Lagarde, P.de 69, 263, 269, 295, 436, 461, 547, 636 f, 327
Lahusen, F. 53
Lambert, W. 606
Lammenais, F.R. de 724
Lamprecht, K. 459
Landau-Remy, H. 514

- Landsberg, P.L. 725
 Lang, H. 594, 843
 Langbehn, J. 125
 Lange, P. 499, 549
 Langer, M. 108
 Lannert, B. 481
 Lanversin, F.de 4, 846, 850
 Las Casas, B.de 756
 Lavater, J.K. 92, 94, 96
 Lebreton, J. 285, 287, 846
 Leeuw, G.van der 82, 191, 255, 285, 373 f, 386, 403, 592, 594, 648, 841 f
 Lehmann, K. 851, 853
 Leiber, R. 724
 Leibniz, G.W. 207
 Lenin, W.I. 256
 Leo XIII. 808
 Léon-Dufour, X. 860
 Leontius von Jerusalem 704
 Lessing, G.E. 66, 69
 Leuven, R. 236 f
 Levison, W. 420
 Lhotzky, H. 77, 81
 Lichtenberg, G.Chr. 69
 Lidzbarski, M. 280, 319-326, 328
 Liebknecht, K. 255
 Lietzmann, H. 217, 222, 272, 279, 281, 308, 327, 844 f, 872
 Liliencron, D.v. 69
 Lilje, H. 53, 224
 Lill, R. 548
 Lindhardt, P.G. 120
 Lindt, A. 94
 Link, Chr. 611
 Linn, J. 735
 Linse, U. 765
 Linton, O. 411
 Lippold, Fr. 63
 Lipps, Chr. 239 f, 842
 Lipps, H. 24, 213, 238-243, 245, 343, 355, 368, 401, 727
 Litt, Th. 73
 Lochman, J.M. 785
 Loegstrup, K.E. 106, 134, 259
 Loewenich, W.v. 33, 44
 Lohfink, N. 753
 Lohmeyer, E. 179, 285, 287, 288, 311
 Lohse, B. 29
 Loisy, A. 327, 423, 478, 483, 489, 767, 850, 851
 Lönne, K.E. 765
 Löschen, St. 386, 846
 Löser, W. 3, 13, 225, 232, 235, 391, 405, 500, 598, 605 f
 Louth, A. 384, 391, 392, 403
 Löwenstein, M. 740
 Löwith, K. 62, 99, 105, 135, 137, 146, 160, 193, 547, 733, 740, 762, 798, 813, 815, 836, 863, 873
 Lubac, H. de 574, 666, 873
 Lübke, H. 138, 813
 Luck, U. 541, 637, 747
 Lüdemann, G. 262-268, 315, 382
 Ludendorff, E. 82 f
 Lukas der Evanglist 300, 489, 634
 Lütgert, W. 42
 Luther, M. 23, 35, 41, 47, 70 f, 84, 88, 98, 122, 124, 149, 151, 154, 166, 178, 181, 185, 187, 206, 208, 210, 213, 226, 234, 269, 301, 353, 365, 367, 377, 388, 434, 464, 498, 509 f, 536, 539, 545, 553, 558, 560 f, 564, 566 f, 572, 578, 596, 600, 618, 634 f, 640, 651, 664 f, 676, 684, 746, 840
 Lütz, D. 686
 Luz, U. 762
 Maaß, F.-D. 387
 Mach, E. 48, 50
 Machiavelli, N. 800
 Macuch, R. 328 f
 Maeterlinck, M. 69
 Magill, G. 110
 Mahling, F. 40, 42, 59
 Maier, H. 2 f, 257, 738 f, 780, 789, 806, 825
 Maier-Petersen, M. 90
 Makarius/Symeon 391
 Mandel, H. 32
 Mani 329
 Manilius 308, 395
 Mann, Th. 69
 Mann, W. 206
 Maria Magdalena 582, 584 f, 600
 Maritain, J. 5, 16, 340, 685, 723 f, 755, 834, 843, 848, 851, 860, 864, 869, 873
 Markion 38, 170, 580
 Markus, R.A. 738, 773
 Maron, G. 40, 475
 Marquard, O. 145, 785
 Marquardt, F.W. 548
 Marrou, H.-I. 873
 Marsch, D. 739
 Martensen, H.L. 116, 183
 Martimort, A.G. 408
 Martin, G. 347
 Marx, K. 434
 Marx, W. 340 f
 Marxen, A. 6 f, 408, 422, 428, 441, 711, 750
 Maschke, G. 730, 732, 740 f, 828
 Maser, P. 69
 Matthias (Apostel) 491, 620
 Maurer, R. 795
 Maurer, W. 613 f
 Maurras, Ch. 724, 729, 814
 Maxentius 805
 May, G. 209
 Mayer, A. 395
 Medem, E.v. 732
 Mehlhausen, J. 457
 Mehnert, G. 46
 Mehring, R. 762, 784, 809, 811, 813
 Meier, Chr. 795, 798, 813
 Meier, H. 742, 747, 762, 784, 813, 828
 Meinhold, J. 219, 520
 Melanchthon, Ph. 22, 70
 Menander (Gnostiker) 332
 Menke, K.H. 164
 Menken, G. 70, 91, 93, 479, 502
 Mercati, G. 455, 866, 867
 Mersch, E. 188
 Merton, Th. 453
 Merz, G. 426, 505, 513, 514, 636

Register der Personen

- Methodius von Olympos 273, 491
 Metz, J.B. 738, 784, 787, 829
 Metzger, A. 725
 Meyer, A. 125
 Meyer, E. 40, 69, 266, 327
 Meyer, J. 44, 54, 202
 Meyer-Drawe, K. 240
 Michaelis, G. 59
 Michel, O. 191, 193
 Michels, Th. 24, 28, 245, 248, 277, 282, 314, 374, 386, 415, 417, 419 ff, 424 f, 448, 454, 523, 643, 723, 726, 732 ff, 772, 798, 826, 844 ff, 852, 864 ff, 868, 870, 872 ff
 Mikat, P. 753
 Mimouni, S.C. 295
 Mirbt, C. 44, 262
 Mirgeler, A. 770, 772, 779
 Moessner, D.P. 522
 Mohlberg, K. 866-869
 Mohler, A. 729
 Möhler, J.A. 39, 114, 126, 163, 599
 Möhring, G. und J. 874
 Moltmann, J. 2, 12, 25, 197, 478, 483, 490 f, 494, 563, 603, 738, 782-788, 793, 801, 809, 829, 852
 Molyneux, M. 8, 10 f, 13, 16, 116, 385, 448, 456, 500
 Montaigne, M.E.de 69
 Morgan, R. 522
 Morgenstern, Chr. 69
 Morgott, F. 657
 Mörike, E. 145
 Moses (biblisch) 395, 485
 Mott, J. 70
 Mouterde, R. 285, 288, 843, 846
 Mozart, W.A. 439, 445
 Muckermann, F. 779
 Müller, G. 671
 Müller, G.E. 649, 681
 Müller, H.M. 518
 Müller, J. 63, 81, 505
 Müller, K. 264
 Müller, L. 725
 Müller, W. 250 f
 Müller-Schwefe, H.R. 50
 Münch, F.X. 424, 726, 865
 Mundle, W.F. 616
 Murphy, F.X. 2
 Murray, R. 158, 386, 448
 Müsing, H.-W. 90
 Mussolini, B. 732
 Mynster, J.P. 181, 183
 Naehrer, J. 63
 Natorp, P. 245
 Naumann, F. 69, 257
 Neander, A. 547
 Nebelsick, H.P. 693
 Nebukadnezar 641
 Neufeld, K.H. 849
 Neunheuser, B. 24, 237, 423, 842, 867
 Neuser, W. 512
 Neuß, W. 243, 725, 843
 Newman, J.H. 76, 108 f, 127, 235, 245, 446, 465, 575, 599, 706
 Neyer, A. 236
 Nichtweiß, B. 3
 Nicolas, H.J. 386
 Nicoletti, M. 814
 Niedermeyer, G. 53, 59, 79, 80
 Niederwimmer, K. 317
 Nielsen, B.F. 694
 Niepmann, H.M. 841
 Niesel, W. 224
 Nietzsche, Fr. 45, 60, 69, 77 f, 99, 144, 249, 277, 310, 380, 457 ff, 461, 466 f, 472 f, 479, 503, 637, 667, 704
 Nigg, W. 72, 106, 377
 Nissen, M. 125
 Noah (biblisch) 477
 Nock, A.D. 336
 Nohl, H. 69, 346
 Nöldeke, Th. 319
 Noller, G. 541
 Nolte, E. 250, 814 f
 Norden, E. 266, 274, 285, 309
 Novalis 69, 309, 838
 Nowack, W. 31
 Nygren, A. 32 f, 35, 37
 Nyssen, W. 729
 Oberheid, H. 722, 725 f, 765
 Oesterle, H.J. 694
 Oettinger, F.Chr. 70, 91 f, 96, 172, 175, 177, 368, 501 f, 569, 574
 Opicinius de Canistris 734
 Opitz, H.-G. 41, 224
 Orbe, A. 386, 874
 Origenes 301, 307, 391, 397, 401, 410, 491, 574, 644, 781
 Orosius 737, 769, 781, 782
 Orpheus 403
 Orth, E.W. 340
 Ostwald, W. 48
 Ott, H. 694
 Ott, L. 657
 Ottmann, H. 785, 806, 807
 Otto der Große 774
 Otto, R. 218, 266, 387, 483
 Otto, W. 318
 Overbeck, F. 40, 70, 156, 207, 457, 460-467, 470 ff, 474 f, 477 f, 481, 489, 495, 497, 503, 507, 513, 574 ff, 584, 586, 632, 719, 816
 Pagels, E. 158
 Pannenberg, W. 479, 713, 780, 782, 787, 798
 Papen, F.v. 731
 Papen, F.v. 771, 811
 Paracelsus, Th.B. 345
 Parente, F. 279
 Pascal, B. 70, 137, 193, 311, 465,
 Paulsen, H. 262 f, 265, 275, 296
 Paulus der Apostel 41 ff, 56, 72, 77, 80, 141, 166, 227 ff, 234, 253, 270, 283, 295, 303 f, 318, 371, 393 ff, 477, 486, 513, 539, 544, 560, 566, 578, 615 f, 627, 631-637, 675, 753, 759, 835
 Pégu, Ch. 69
 Pellegrino, M. 245, 281, 282
 Penco, G. 423
 Perels, H.-U. 780
 Perl, C.J. 769
 Perler, O. 294, 618

- Pesch, O.H. 664
 Peters, T.R. 473
 Peterson (-Bertini), M. 1, 237, 863, 868, 873, 875
 Peterson (geb. Grandjean), J.A.C. 26 ff, 60
 Peterson, A. 26
 Peterson, F., A., M., D., I. 875
 Peterson, H. u. K. 26, 28
 Peterson, J. 26 ff, 52
 Peterson, J.A. 26
 Pétrement, S. 336
 Petrus der Apostel 157, 164, 380, 622, 634, 823, 871
 Peukert, H. 739
 Pfaff, Chr. 51, 90
 Pfeiffer, A. 81, 471, 473
 Pfennigsdorf, E. 520
 Pfleger, K. 456
 Philo von Alexandrien 395, 404, 675, 791 f, 855
 Piepmeier, R. 92
 Pietron, J. 590
 Pingree, D. 308
 Pinomaa, L. 649
 Piper, O. 218 f, 261, 356, 505 f, 522, 528, 572, 586, 836
 Pirson, D. 753
 Pius VI. 808
 Pius X. 814
 Pius XI. 834, 866
 Pius XII. (Pacelli, E.) 834, 868, 870
 Pizzardo, G. 869
 Platon 78, 69, 342, 351, 355, 404, 414, 586, 673, 700, 776, 779
 Platz, H. 722, 725
 Plotin 69, 76, 293, 384, 397 f, 404, 406, 673
 Plutarch 293, 404
 Pöggeler, O. 105
 Pohle, L. 754
 Pöhlmann, W. 822
 Pokorny, P. 337
 Pontius Pilatus 142, 232, 757, 803, 498
 Porphyrius 404
 Poseidonius 307, 395, 397
 Pottier, B. 590
 Pottmeyer, H.J. 680
 Poulain, A.-J. 387 f
 Preisendanz, L. 276, 285 f
 Prentice, W.K. 283
 Proclus 404, 673
 Proksch, O. 32
 Proudhon, P.J. 809
 Prudentius, A. 781 f
 Przywara, E. 111 ff, 160, 340, 426, 518, 527, 585, 592, 595, 661, 666, 684, 705 f, 710, 713, 773, 776, 844, 846, 849, 851 f
 Pückler, E.v. 58 f
 Puech, H.-C. 337, 738
 Pusey, E.B. 446
 Quad, A. 442, 666, 704, 710
 Quaritsch, H. 723, 728, 729, 731, 733, 734, 737
 Quasten, J. 426, 448, 867
 Quispel, G. 2 f, 12, 16, 24, 82, 156 f, 255, 294, 326, 329 ff, 334, 336 f, 348, 350, 453, 455, 462, 515 f, 574 f, 780, 870 f, 873
 Raabe, W. 69
 Rade, M. 72, 219, 500, 508, 538
 Radetzki, S.v. 111
 Raffelt, A. 850
 Ragaz, L. 296
 Rahlfs, A. 262
 Rahner, H. 403
 Rahner, K. 598, 666
 Rainbow, P.A. 318
 Ranke, L.v. 69
 Rasetschnigg, A. 875
 Rathenau, W. 252
 Ratzinger, J. 2, 190, 784, 796, 851 f, 781
 Recheis, A. 395
 Refoulé, F. 547
 Rehm, W. 150
 Reimer, L. 171, 172
 Reinach, Adolf 236, 342 f, 351, 353, 355, 358, 372
 Reinach, Anna 20, 24, 198, 219, 236 ff, 242, 244 f, 248, 281, 343, 345, 420, 422, 424, 453, 508, 516, 646, 834, 844, 862 f, 870
 Reinach, P. 237
 Reinhardt, K. 149 f, 240
 Reischle, M. 388
 Reiser, B. 439
 Reitzenstein, R. 154, 227, 264, 266, 269 ff, 278, 280, 309, 318, 320-328, 336, 379, 391, 394, 414, 421
 Renan, E. 69
 Rendtorff, F. 32
 Rendtorff, R. 580
 Rengstorff, K.H. 637
 Rest, W. 107 f, 111 f, 114
 Reventloff, H.G. 572
 Richter, W. 520, 525, 832, 834, 843
 Rickert, H. 48, 458
 Ricoeur, P. 106, 112
 Riedel, M. 475, 476, 477
 Riedinger, R. 308
 Riedlinger, H. 574
 Riehl, W.H. 251
 Riekkinen, V. 754
 Riesenfeld, H. 858
 Riegenbach, E. 42, 52
 Rilke, R.M. 69, 249, 398
 Ringleben, J. 65, 119, 121, 134, 144 f, 147, 167, 175
 Ritschl, A. 38, 40, 70, 87, 89, 90, 92 f, 96 ff, 133, 151, 154, 205 ff, 251, 258, 262, 270, 382, 384, 387 f, 404, 518, 670, 688
 Ritschl, O. 219, 520, 521, 523
 Rittelmeyer, F. 70
 Rivière, J. 850
 Rodi, F. 239, 241 f
 Rohls, J. 586, 694, 702
 Rohrmoser, G. 782
 Rollmann, H. 262, 263, 268
 Roloff, J. 624, 855
 Roos, H. 107, 112, 114
 Rosenberg, A. 787
 Rosenmöller, B. 531, 865
 Rostovtzeff, M. 277
 Rothe, R. 70
 Rousselot, P. 422, 668, 693
 Rovatti, P.A. 350

Register der Personen

- Rudolph, K. 262 f, 265, 271, 297, 327 ff, 336 ff
Ruggieri, G. 12, 776, 780, 801, 810
Ruhbach, G. 824
Rühle, O. 2, 592, 836
Ruini, C. 739
Runge, Ph.O. 203
Ruoco-Varela, A.M. 613
Rüsche, F. 284
Ruschke, W.M. 499, 654
Rüthers, B. 143, 729, 731, 733 f, 802
Sabatier, P. 360
Salin, E. 726, 765, 779
Salmann, E. 422 f, 668, 693 f, 847
Sänger, D. 262, 291, 297, 318
Sänger, P.-P. 67
Sartre, J.-P. 100
Sasse, H. 527
Sattler, D. 111
Saudreau, A. 387 f
Sauter, G. 572
Schade, H. 728
Schaedel, A. 875
Schaefer, E. 33, 70, 389
Schaefer, H.H. 261, 271, 321 f, 325, 327
Schaefer, P. 165, 224, 386, 408, 612, 722, 841, 862
Schaeffler, R. 478
Schäfer, R. 811
Scheeben, M.J. 164, 599, 657, 664, 719
Scheel, O. 153, 217, 222, 280
Scheiffele, E. 240
Scheler, M. 27, 69, 109, 252, 343 f, 353, 355, 357, 360 f, 400, 518, 522, 661, 669, 724 f
Schell, H. 275, 722
Schelling, F.W. 69, 125, 346
Schellong, D. 73, 151, 206, 209, 250 f, 259, 471 f, 586
Schenk, R. 666
Schenke, H.-M. 337
Schian, W. 594
Schiedermaier, L. 24, 222 f, 246
Schiele, E. 28, 82, 265
Schildmann, W. 499
Schiller, F. 65, 69, 503
Schiller, Th. 143
Schilson, A. 393, 849
Schindler, A. 11 f, 23, 732, 736, 738 ff, 779, 782
Schindler, A./Scholz, F. 811, 813
Schjelderup, H. 61
Schlaeger, J. 70
Schlagenhaufen, F. 285, 287, 850
Schlaich, K. 753
Schlatter, A. 37, 59, 70, 179, 269, 366 f, 544
Schlatter, Th. 367
Schlechta, E. 107
Schlegel, A. 838
Schlegel, F. 838
Schleicher, K. 730, 731
Schleiermacher, F.W. 36 f, 70, 84, 94, 118, 133 f, 263, 434, 529, 660, 838
Schlier, H. 2, 8 ff, 16, 101, 213, 225 f, 230-236, 277, 280 ff, 292, 294, 297, 319, 327, 336, 369, 376, 381, 385, 426 ff, 440, 456, 474, 497, 522, 532, 565, 637, 652, 656, 721, 736, 757, 788, 804 f, 815, 823, 837, 842, 852 ff, 874
Schmauss, M. 364, 386, 412, 559
Schmid, H.H. 367
Schmidinger, H.M. 343, 360
Schmidt, K.L. 6, 16, 230, 244, 518, 522-527, 530, 593, 640, 833, 855, 862, 872
Schmidt, M. 60, 63 ff, 77, 81, 90, 97 f
Schmidt, W. 314 f, 867
Schmithals, W. 118 f, 160, 329
Schmitt, C. 3, 6, 11, 16, 24, 143, 215, 241, 243 f, 247 f, 251, 283, 458, 469, 516 f, 561, 598, 613, 616, 624, 629, 632, 639, 722, 724-762, 765, 769 f, 775-781, 784, 786 ff, 794 ff, 798 ff, 806, 809-829, 831 f, 834 ff, 840, 842 ff, 853, 861, 871, 874
Schmitt, D. 735
Schmitz, G. 24, 43, 154 f, 243
Schmitz, H.-J. 614
Schmitz, O. 24, 34 f, 42 ff, 48, 52 ff, 67, 78, 80, 84, 153, 155, 248, 269 ff, 271, 274, 276, 278, 282, 358, 368, 373, 461, 482, 505, 600, 614, 617, 653, 871
Schmabel, F. 811
Schmädelbach, H. 302, 457
Schneemelcher, W. 491, 608
Schneider, C. 594, 647
Schneider, J. 386
Schneider, R. 722
Schnieber, H. 842
Schnieuwind, J. 64, 66, 300
Schnur, R. 252
Schoeps, H.J. 325, 337
Scholder, K. 79, 724, 725
Scholem, G. 334, 336
Schöllgen, W. 277
Scholz, F. 11, 40, 83, 100 f, 107, 114, 149, 155, 175, 180, 193 ff, 198, 452, 739, 784 f, 811, 818, 824 f
Scholz, G. 457
Scholz, H. 693
Schomerus, H. 224
Schönberger, R. 694
Schöningh, F. 111
Schopenhauer, A. 69, 156, 345, 350
Schorn, A. 344
Schrenpf, Chr. 108, 159
Schrenk, E. 65, 70
Schröder, H.O. 800
Schröder, M. 262, 264, 265
Schröder, R.A. 69,
Schröder, H. 117, 118, 132
Schubert, K. 336
Schüpp, G. 136, 159
Schuhmann, K. 239, 241 ff
Schulte, K.J. 531, 843 f, 866 f
Schultzky, G. 115, 129
Schulz, S. 336
Schulz, W. 346
Schürmann, H. 617, 749
Schüssler-Fiorenza, F. 852
Schütte, H.W. 263
Schütz, P. 128, 132, 147, 160, 173
Schwager, R. 602, 712, 713
Schwartz, E. 819

Register der Personen

- Schweitzer, A. 70, 266, 305 f, 387, 481 ff
 Schweizer, E. 523
 Scribe, Chr. 88
 Seckler, M. 561, 642, 645
 Seeborg, E. 40, 150, 215, 387, 788, 834 f, 841, 843
 Seeborg, R. 572
 Seemann, M. 411, 431
 Seewald, R. 108, 111, 610, 728,
 Segal, A.F. 329, 337
 Seiferts, J. 343
 Sellmair, J. 111
 Semler, J.S. 93, 138
 Seneca 69
 Sennett, R. 751
 Sepp, H.R. 62, 340
 Sepulveda, G. 756
 Severus, E.v. 24, 237, 410, 422, 722, 842, 867
 Siebeck, R. 521
 Siefken, H. 107, 109, 127, 728
 Simmel, G. 69
 Simon (biblisch) 557
 Simon Magus 332 f, 823
 Simon, M. 264, 294
 Simon, P. 844, 850
 Siniscalco, P. 5, 9, 10, 16, 29, 42, 123, 784, 834, 872
 Sloek, J. 115
 Smend, R. (AT) 44
 Smend, R. (Ius) 616
 Soden, F.v. 40, 227
 Söderblom, N. 387
 Sohm, R. 229, 613-617, 619, 627 f, 630 f, 746, 802, 805, 842
 Söhngen, G. 422, 680
 Söhngen, O. 90
 Soiron, Th. 595
 Sokrates 362, 561, 596
 Sombart, W. 252, 548, 729
 Sorel, G. 787
 Sorrell, R.D. 444
 Spaemann, R. 814
 Spener, Ph.J. 89 ff, 247, 506, 816
 Spengler, O. 48, 62 f, 109, 248, 312, 464
 Spieckermann, I. 499, 689 f, 692, 697
 Spiegelberg, H. 340, 342, 355
 Spieß, E. 595, 647 f
 Spitta, F. 31, 436
 Spranger, E. 69
 Staff, I. 730, 810
 Stahl, J. 259
 Stange, C. 32-37, 44, 50, 52, 61 f, 70, 82, 202, 209, 212, 217, 269, 351, 462
 Stange, E. 367
 Stapel, W. 766 f, 792, 811
 Stauder, H.F. 312
 Staudte, P.F. 4, 99, 126, 514, 595, 647, 832, 840
 Stead, Chr. 704
 Stefl, M. 111
 Stegemann, V. 309
 Stehl, J. 816
 Stein, E. 61, 68, 86, 198, 236-242, 342 f, 355, 453
 Stendhal 69
 Stephan, H. 81, 95, 566
 Sternheim, C. 378
 Stier, F. 874
 Stinnes, H. 725
 Stirner, M. 69
 Stoeckle, B. 666
 Stoevesandt, H. 558
 Stolleis, M. 810
 Stolz, A. 4 f, 16, 40, 102, 199, 271, 297 ff, 302, 352, 386, 421, 422 ff, 452, 530, 533, 607, 656, 693, 696, 766 f, 770, 839, 847, 851, 860 f, 872
 Strack, H.L. (Billerbeck) 276, 546, 792
 Straub, J. 738
 Strauß, D.F. 70, 434
 Streckel, G. 295, 747
 Stresemann, G. 256
 Strindberg, A. 69, 144
 Strobel, A. 486
 Ströker, E. 340, 342
 Ström, A.V. 373
 Stuhlmacher, P. 366 f, 747
 Sudbrack, J. 403
 Swedenborg, E. 400 f
 Sykes, St.W. 499, 683
 Taille, M. de la 669
 Tanner, Kl. 758
 Taubes, J. 739, 818
 Tavard, G. 401, 435
 Taylor, J.E. 295
 Tell, I. 24, 423
 Teresa von Avila 70
 Tersteegen, G. 70, 118
 Tertullian 96, 501, 645, 778
 Testini, P. 5, 9, 16, 223, 281 f, 872
 Theodor bar Konai 323
 Theodoret von Cyrus 782
 Thery, P. 863
 Theunissen, M. 106, 107, 129
 Thieme, K. 107, 110, 842, 862 f
 Tholuck, A. 69 f
 Thomas von Aquin 6, 14, 78, 108, 164, 175, 188, 194, 301, 345, 356, 384, 401, 510, 512, 551, 575, 599, 652, 655-680, 683 ff, 687, 689, 691, 698, 706 f, 716, 720, 736
 Thomas von Kempen 390
 Thomas, K.H. 346
 Thomasius, Chr. 90, 643
 Thulstrup, M.M. 117, 118, 120, 150
 Thulstrup, N. 106, 115
 Thurneysen, E. 112, 221, 385, 471, 500, 503, 514, 516, 534, 592, 704
 Thust, M. 45 ff, 50, 61 f, 108, 113, 115 f, 146, 149, 150, 343, 507
 Thyen, H. 330
 Tieck, L. 838
 Tillich, P. 112, 218, 520, 524, 641
 Titius, A. 202, 462
 Todorowicz (Schmitt), D. 727, 735
 Tödt, H.E. 802
 Tolstoj, L. 69
 Tommissen, P. 722 f, 725, 726 f, 730, 735, 765, 818
 Track, J. 706, 712
 Trakl, G. 398

Register der Personen

- Treitinger, O. 738
Trendelenburg, A. 542
Trillhaas, W. 24, 33, 52, 86, 207, 217 ff, 221 f,
224, 243 f, 222, 262, 273, 279, 359, 447, 449,
476, 500, 509 ff, 532, 836, 874
Trilling, W. 489
Troc, E. 31
Troeltsch, E. 109 f, 138, 151, 209, 252, 262,
265, 268 f, 296 f, 382, 387, 457, 459, 527,
614
Ueding, G. 348
Ullmann, W. 693 ff
Ulmen, G.L. 746, 814
Umemoto, N. 792
Unnik, W.C.van 337
Urban, H.J. 607
Usener, H. 266
Vaggagini, C. 447
Valeske, U. 446 f
Varro, M.T. 790
Verheule, A.F. 262-269, 271, 278, 299, 391
Verkade, W. 453
Vetter, A. 113
Vetter, H. 117 f
Vetter, R. 35
Vilmar, A.F.Chr. 26, 148, 259
Vischer, W. 574
Vogelsang, E. 233
Vogler, B. 31
Voltaire, F.M. 69
Vbus, A. 157
Vries, J.de 347
Wchter, O. 43
Wackenroder, W.H. 838
Wallmann, J. 90, 501
Walther, Chr. 206
Ware, K. 391
Warneck, G. 70
Watson, G. 694
Way, D.V. 225, 227, 490
Weber, E. 389
Weber, H.E. 213, 219, 267, 292, 520 f, 525,
842
Weber, J. 473
Weber, M. 151, 252, 548, 759, 801
Weber, S. 594
Weber, W. 327
Wehrli, R. 471
Wehrung, G. 32
Weiland, A. 866, 875
Weinel, H. 266, 269, 304, 637
Weinhandl, M. 109
Weinreich, O. 276, 278, 282, 285 f, 290
Weischedel, W. 226
Weisshaupt, K. 129 f, 136, 144, 162
Wei, J. 262, 265, 269, 382, 481, 483, 486, 493
Wei, K. 729, 732
Wellhausen, J. 268
Wendland, P. 264, 266, 293, 296
Wengst, K. 158, 629
Wenz, G. 135, 147, 167, 249
Wernle, P. 42
Wesley, C. 70
Westermann, K. 440
Weyer-Menkoff, S. 206
Widengren, G. 272, 319, 320, 325, 327, 328,
329, 332
Wiedenhofer, S. 766
Wiedmann, R. 108
Wiefel, W. 264
Wiese, B.v. 222, 243, 244, 544, 597, 723, 724,
725
Wiesner, W. 48
Wihler, A. 693
Wilamowitz-Moellendorff, U.v. 63, 69, 266,
270, 272, 279
Wilckens, U. 371, 492
Wild, H. 861, 870
Wilson, W. 483
Wilson, R.McLachlan 334, 336
Wimmel, H. 119
Windelband, W. 69, 458
Windisch, H. 285, 287
Winterswyl, A. 385
Winzen, D. 766 f, 769, 771, 779, 782 f, 811 f
Wissink, J. 684
Wittig, J. 724
Wobbermin, G. 528 ff, 717
Wohlenberg, G. 30 ff, 37, 40, 41 f, 52 f, 59,
268
Wohlfahrt, H. 190
Wlber, H.-O. 206, 210, 251
Wolf, E. 273, 752
Wolf, H.-M. 366
Wrede, W. 262, 265 f, 292, 299, 303, 305, 368,
581
Wynecken, G. 110
Wyser, P. 668
Yamauchi, E.M. 317, 319, 326, 328 ff
Zachaeus (biblisch) 380
Zahn, Th. 32
Zhringer, D. 425
Zechmeister, A. 386, 411, 418
Zeller, S. 85
Ziegler, J.G. 393
Ziegler, M. 440
Zimmermann, A.F. 633
Zimmern, H. 266, 328
Zinzendorf, N.L.v. 70, 87
Zndel, F. 602
Zweig, St. 69
Zwingli, H. 683

REGISTER DER SACHEN

- Abendmahl/Eucharistie(feier) 95, 174, 178, 195, 258 f, 270, 313, 405, 452, 558 f, 582, 604 f, 704, 860, 862, 870
 -dominica caena/kyriakon deipnon 419, 748 f
 -Einsetzung 860
 -eucharistia 405, 413 f, 416, 741
- Aberglauben 206, 272, 286, 402, 286 (► Magie)
- Absolutheit des Christentums 207, 268, 599
- Abstraktheit/Abstraktion 36, 78, 96 f, 125 f, 143, 158, 176, 248, 254, 290 f, 362, 364, 401, 463, 469, 475 f, 546, 557, 590, 654, 675, 679, 713 (► Anschaulichkeit; Konkrektion; "Überhaupt")
- Action Française 724, 729, 814 f
 "Aevum Christianum" 424
- Agendenstreit 95
- Agnostizismus 347
- Akklamation 283 f, 287 ff, 408 ff, 421, 436, 612 f, 617 f, 624, 740, 749, 779, 804
 -kyrie eleison 283, 287 f
- Akt 303, 351, 354 f, 359, 362, 577, 605, 661, 669, 871
- Aktion 799, 800, 804
- Aktivität/Aktionismus 661, 870
- Aktualität 171, 177, 258, 356, 571, 608, 685, 687, 708
 -Aktualisierung 178, 492, 804, 821
- Allegorische Schriftauslegung ► Exegese
- Altpreußische Union 94 f
- Amen 617 f
- Am't (bes. bischöfliches) 190 f, 229, 362, 554, 599, 612, 622 f, 626 ff, 631, 759 f, 764, 851, 857 f
 -Antiklerikalismus 869
 -Gemeindeleitung 554
 -kleros 855
 -Presbyterat 759
 -sacerdotium 789
- Analogie 6 f, 700, 705-715
 -der Apokalyptik 484
 -der Begriffe 673
 -von Ethik und Glauben 171
 -der Geschichtsschreibung 480
 -von Gnosis und Mystik 397
 -von Gottesgeist und Menscheng Geist 399
 -der Öffentlichkeiten 418, 751
 -des Rechts 617, 760
 -der Reiche 773
 -der Sprache 589, 605
 -der Herrschaftsform 486, 776 f, 794, 796 f, 802, 821
 -analogia entis 7, 684 f, 705-715, 776
 -analogia fidei 7, 706, 711, 713
 -analogia relationis 713
- Aneignung 121, 159, 161, 169, 173 ff, 220, 365, 415, 577 f
- Anfechtung 167, 456, 652
- Angelologie ► Engel
- Anglikanismus 841
- Angst 28, 104, 126, 216, 256, 410, 599, 659
- Anschaulichkeit 587 ff, 651, 655 (► Schau)
 -Unanschaulichkeit 473, 502, 586 ff, 651, 653 f, 669 f, 681, 687
 -Anschauung 29, 36, 79, 97, 341 f, 347, 349, 350, 356 ff, 360, 374, 502, 599
- Anthropologie/Menschsein 74, 118 f, 197, 303, 315, 344, 361, 370, 378 f, 400 ff, 432 ff, 451, 504, 543 ff, 565, 596, 658 ff, 665 f, 712 f, 747, 807 ff
- Antichrist 14, 71, 76, 96, 190, 333, 489, 512, 526, 597 f, 706, 761 f, 773, 807 f, 822 ff
- Antizipation/Prolepse/Vorwegnahme 190, 413, 486, 617, 793, 804, 860, 870
- Äon/aion/Äonenwende 46, 165 f, 189, 209, 227 f, 256, 259, 284, 290, 311 f, 314, 335, 369, 379 f, 396 f, 415, 477, 480-498, 504, 564, 578 f, 618, 620 f, 636, 652, 681 f, 742 f, 747 f, 751, 755, 761, 765, 781, 787, 793 f, 871
 -Ewigkeit 310, 473, 485, 556
- Apatheia 391, 398
- Aphorismus 22, 109, 240, 721
- Apokalyptik 109, 134, 157, 195, 207, 227 f, 253, 260, 308, 317, 333, 350, 481, 483 f, 545, 618 f, 624, 635, 682, 822, 859
 -Johannes-Apokalypse 14, 29, 42, 182, 187, 189, 191, 232, 292, 311 f, 316, 385, 418, 436 ff, 484, 621 f, 798, 801 ff, 821, 864 f
 -apokalypsis 260, 418, 563, 676, 750 (► Verhüllung/Enthüllung)
- Apologetik 37, 50 f, 465
- Apostel/Apostolat 303, 389, 542, 551, 562, 569, 605, 616, 620, 625 ff, 631 ff, 748, 759, 857 f
 -Apostel der Ausnahme/Paulus 14, 229, 303, 394 f, 631-637, 759 (► Personenregister: Paulus)
 -Apostel/Zwölf/Zwölfersymbolik 140, 189, 290, 298, 486, 491 f, 616, 620-624, 621 f, 626, 632-635, 681, 744, 759 f, 851, 857 f
 -Apostelgeschichte 298
 -Apostelkonzil 616, 627 f
 -Apostolizität 620, 622
 -Sukzession, apostolische 466, 616, 621 ff, 831, 633 f, 745
- Apriori 49, 347, 367, 477, 587, 678
- Arbeit 153, 208 ff, 257, 411, 766, 868
- Arcanum 809 f, 813
- Archäologie 263, 276
- Aretalogie 283, 287
- Argument/Argumentation 396, 517, 541, 549 ff, 559, 591, 743
- Aristotelismus 169, 292, 690 (► Personenregister: Aristoteles)
- Arme/Armut 14, 74 f, 255-258, 584
- Articulus fidei 552
- Askese/Asket 13 f, 96, 121, 148-158, 194, 197, 200, 235, 247, 252, 256 ff, 307 f, 335, 338,

- 349, 350 f, 362 f, 381, 387, 391, 398 f, 406, 423, 429 ff, 451, 456, 502, 797, 870
 -Anachoret/Eremit 151 ff, 398, 406, 423, 726 (► Wüste)
 -Enkratismus 12, 157 f
 -Mönch/Mönchtum/Kloster 148 ff, 199, 205, 210, 246 f, 271, 383 f, 390 f, 398 f, 406, 409 ff, 420 ff, 429 ff, 438 f, 444 f, 452 ff, 837
 Ästhetik/Ästhetizismus 60, 247, 398, 825, 836 ff
 Astrologie/Sterne 308-312, 384 f, 395, 397 f, 403, 406, 434, 436, 439, 441, 444, 485, 491, 557, 800
 Atheismus 381, 618
 Auferstehung 76, 157, 163, 166, 172, 186 f, 197, 256, 312 f, 412, 415, 453 ff, 484, 486, 488, 490, 544, 563, 604, 813, 820, 858
 Aufklärung 87 ff, 95, 263, 471, 777 f
 Aufstand ► Herrschaft/Aufstand
 Augenblick 67, 82, 101, 118, 130, 136, 147, 152, 347, 402, 473, 483, 602 f, 607, 641 f, 744, 750
 Aura 360
 Ausdruck 92 f, 358, 361, 363, 366, 369 ff, 393, 574, 578, 608, 670 f, 700 (► Begriff; Sprache)
 -Existentialausdruck 156
 Ausnahme/Außerordentliches 143, 149, 156, 561, 630-636, 638, 758-762, 671, 815
 -Ausnahmestand 761 f, 859
 -Apostel der Ausnahme ► Apostel/Paulus
 Autonomie 75, 209, 228, 381, 696, 758, 825, 828
 Autorität/Vollmacht/*authoritas/exousia* 51, 102 f, 111, 138 ff, 159, 213 ff, 218, 220, 301, 304, 314, 368 f, 394, 428, 467, 469, 507, 510, 540, 555 f, 561, 565 ff, 571, 576, 591 f, 593 f, 596, 599 ff, 604, 606 ff, 609 ff, 614 ff, 617, 620-628, 632-638, 641-645, 668, 715, 742, 755 ff, 759 f, 798-805, 858 (► Legitimierung)
 Basilika 416
 Bau ► Erbauung
 Baum 374 ff
 Befehl 536, 567
 Befreiungstheologien 829
 Begriff 47, 50, 77 f, 93, 96, 105, 107, 133, 200, 255, 291 f, 297, 352, 356 f, 358 f, 364, 367 ff, 403 ff, 412, 476, 488, 522, 537, 541 f, 559, 577, 599, 602, 604 f, 622, 657, 664, 676, 679, 696-701, 713, 740, 778, 783 f, 787 f, 790 ff, 795 ff, 807 ff, 812 f, 815, 821 (► Ausdruck; Sprache)
 Bekehrung 58 ff, 63-68, 86 f, 118, 376, 455
 Bekenntnis/Bekennner/Konfessor/(Ex-)Homologese 12, 142, 192, 194, 200, 234, 284, 286 ff, 291, 408, 481, 604
 -Augsburgische Konfession 121
 -Bekennende Kirche 53, 168, 192, 232 f
 -Bekenntnisschriften 233, 273, 600, 638, 763
 -Konkordienformel 600
 Benediktiner 154, 156, 245, 407, 414-426, 439, 452 f, 507, 512, 722 ff, 771, 865 f, 867 f
 Bergpredigt 156, 300, 760 f
 Berneuchener Kreis 153, 218
 Beruf 51 ff, 153, 204-211
 Berufung 155, 167 f, 183, 194 f, 197, 200, 210 f
 -*Vocatio Lutheri* 214
 Bewußtsein 49, 55, 78, 125, 178, 341 f, 346 ff, 349 ff, 353 f, 378, 394, 396, 465, 599, 660, 838
 Bild 351, 446, 497, 575, 585, 583, 588, 611, 711 (► Ebenbild)
 -*eidōs* 341
 Bildung/Bildungsbürgertum 74, 251
 Bohème 242 ff, 249, 729
 Bruderhof-Gemeinschaften 153
 Buddhismus/Buddha 331, 362, 391
 Bürgertum/Bourgeoisie 26, 74, 90, 121, 136, 182, 206, 247 ff, 249, 250, 253, 256, 357, 624, 742, 820
 Bürokratie 871
 Buße/Büßer 68, 274, 584
 -Bußkampf 147
 Calvinismus 42, 259, 510, 585 (► Personenregister: Calvin)
 Chalcedon 704
 Charisma/Charismatiker 14, 188, 190 f, 195, 197, 199, 229, 234, 357, 362, 364, 389 f, 393 f, 396 ff, 433, 542, 554 f, 562, 572, 578, 584, 625, 628-636, 643 ff, 759, 801
 Chor ► Musik/Chor
 Christianus 420, 750
 Christologie/Jesus Christus 36, 49, 56 f, 58, 64 f, 83, 124, 162 ff, 166, 169, 173 ff, 177 f, 179 ff, 180, 186 ff, 265, 289, 299, 311 f, 313, 317 f, 350, 362, 379 f, 410, 449, 476, 484 f, 495 f, 539, 550, 562 ff, 570 f, 578, 581, 583 f, 586, 589, 591, 604 f, 651, 658, 663, 703 f, 712 f, 716, 760 f, 786 f, 794, 796, 802 ff, 849, 856 ff (► Geburt Jesu; Himmelfahrt; "In Christus"; Inkarnation; Thronbesteigung)
 -An-/Enhypostasie 663, 703 ff, 713
 -Arianismus 778, 781
 -Doketismus 587
 -*generatio* 568
 -historischer Jesus 162, 173 f, 299, 301, 303 ff, 320, 324 f, 637, 859
 -Hypostatische Union 484, 705, 779, 796
 -*kyriakos* 419, 748 f
 -*kyrios* 228, 279, 286, 304, 368 ff, 606, 611 f, 618, 748 ff, 753, 773, 802
 -Leben-Jesu-Forschung 300, 305, 485
 -Menschensohn 74, 173, 197, 304, 317 f, 325, 360 ff, 369 f, 400, 494, 547, 581, 604, 620, 663, 704, 774, 803, 807 ff, 823, 856 f, 859
 -Menschheit Christi 188, 705, 713 f, 807 f
 CVJM 58
 Dämon/*daimon*/Dämonie/Dämonologie 14, 46, 219, 228, 259, 285, 290, 333, 369, 376, 376-381, 433 f, 442, 451, 456, 496, 803, 805, 808
 -*archon tou aeris* 378
 -Exorzismus 284, 287, 377 ff

- Satan/Teufel 66, 83 f, 242, 349, 376 ff, 757 f
- DCSV 30, 42, 44, 46, 51, 53, 55 f, 58-71, 79-87, 115, 121, 145, 273, 475 f, 871
- Demürg 170, 333, 337
- Demokratie ► Herrschaft/Demokratie
- Demut 177, 444 f, 786 f
- Dialektik 235, 463, 511, 514, 534, 538, 540, 545, 564, 586, 591, 647-715, 790
 - von altem und neuem Äon 681 f, 770
 - der Askese 148
 - der Ausnahmegebote 761
 - der Autoritätslosigkeit 103
 - der dogmatischen Begriffe 679
 - von Einzelnem und Kirche 168
 - der Existenz 105, 603
 - der Geschichte 485, 495 f
 - von Glaube und Christus 50
 - von Glaube und Vernunft 667 ff
 - von Glaube und Werken 651 f
 - des Glaubens 131, 670
 - von Glück und Seligkeit 133 f
 - von Gnosis und Sakrament 455
 - der Gotteserkenntnis 674 ff
 - des göttlichen Geistes 333
 - von Heiligkeit und Theologie 200
 - des Korrektivs 184
 - der Krisis 504
 - des Menschensohnes 362
 - der Möglichkeit 184, 374
 - von Mystik und Glaube 363, 426, 431, 449
 - von Mystik und Nachfolge 400
 - von Mystik und Religion 404
 - von Natur und Übernatur 661 ff
 - der Offenbarung 582, 589
 - der Öffentlichkeiten 751
 - des paulinischen Apostolats 631 ff
 - zwischen Peterson und Barth 718 ff
 - Max Schelers 252
 - des Schriftstellerdaseins 183 f
 - von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit 745
 - von Vernichtung und Selbstsein 66, 145
 - von Verspottung und Bestätigung 120
 - der Verzweiflung 48
 - von Wirklichkeit und Erlebnis 96
 - non in dialectica complacuit Deo salvum facere* ... 110, 235, 652
- Dialektische Theologie 13, 17, 19, 48, 100, 148, 224, 296, 315, 385, 387, 400, 432, 499 ff, 512 ff, 524, 528 f, 533 ff, 647 ff
 - dialogesthai* 653
 - Tangente 563
- Didache 158, 317, 629
- Dienst 187, 368, 544, 556, 558 (► Gottesdienst; Liturgie)
 - der Engel 428, 440
- Diktatur ► Herrschaft/Diktatur
- Ding an sich 97, 346, 348, 362, 586
- Diskontinuität 49, 67, 240, 354, 477, 496, 720 (► Distanz)
 - Kontinuität/Kontinuum 478, 480 f, 611, 495, 745, 774
- Diskretion/*discretio* 304, 453, 456 (► Schamgefühl)
- Diskussion 89, 570, 639, 742 f
- Distanz/Kluft/Abgrund/Grenze/*Abyssos* 137, 315, 347 ff, 354, 357, 373, 402, 405 f, 430, 432 f, 464, 469, 541, 561, 577 f, 583, 585, 599, 606, 659, 661 ff, 669, 673, 690, 696, 702, 705, 709, 713, 716, 837 (► Diskontinuität)
- Distinktion/Unterscheidung 194, 198, 287 f, 350, 352 ff, 358 f, 362 f, 389 f, 541 ff, 561, 597, 612, 650, 837
- Dogma 12 ff, 38 f, 57, 93, 101, 135-143, 180, 200, 210, 215, 232, 234 f, 251, 265, 288, 339, 352-356, 362 f, 416, 469, 480, 512, 528, 530, 538, 540, 544, 549, 551, 561 f, 568, 571, 583, 591-610, 613 f, 625, 627 f, 637 f, 640 f, 644, 659, 662, 673 f, 680, 715 f, 763, 784, 801, 819 ff, 838
 - Dogmatik/Systematische Theologie 5, 48 ff, 55, 88, 103 ff, 131, 139, 292, 306, 315, 339, 354 f, 368 f, 389 f, 407, 433 f, 469 f, 480, 482, 517 ff, 537, 541, 552, 555, 558 ff, 579, 591 ff, 598 ff, 607 ff, 640 ff, 647-715, 720 f, 783 f, 819 ff, 845 ff
 - Dogmatismus 615, 817
 - Dogmenentwicklung/Dogmengeschichte 5, 154, 222, 600, 606, 613 f
- Dominikaner 834, 853, 863, 873
- Doulos*/Sklave 291, 588
- Doxa*/Herrlichkeit 156, 253, 357 f, 474, 545, 608
 - Doxologie 287, 289, 371 f, 396, 408, 414
- Dreifaltigkeit ► Trinität
- Dualismus/Dualist/Dualität 79, 156, 158, 207, 335, 337, 344, 348, 752, 755 f, 781, 796, 819
- Durchsichtigkeit 140, 169, 171, 239 (► Transparenz)
 - perspicuitas* der Schrift 215, 569
- Dynameis*/Kräfte 629, 676, 777
- Dynamik 661, 801
- Ebenbildlichkeit Gottes/*Imago Dei* 665, 711
- Ehe 121, 150 f, 157, 431 (► Verlobung)
- Ehre Gottes 49, 71 f, 87, 504, 601
 - Ehrfurcht/Ehre 357 f
 - Ruhm 72, 634, 719 f
- Eigentum 254 ff, 577, 624, 749
- Einheit
 - der Geschichte 475
 - der Kirche 165, 466, 611, 787 (vgl. auch Ökumene)
 - des Kosmos/Äons 310, 477, 675, 777, 790, 796, 477
 - politisch 742, 769, 773, 777 ff, 781, 790, 826
 - theologisch (Gottes, mit Gott) 146, 290 f, 745, 778, 797
 - Monismus 49, 123, 805
- Einsamkeit 70, 144 f, 162, 164 f, 204, 217, 220, 349, 453, 466, 786, 832, 786, 872
- Einzelnere 143-168, 170, 180, 188, 220 f, 226, 255, 453, 542
- Eitelkeit 205, 252, 357 f, 578
- Ekklesia* ► Kirche/*ekklesia*

- Enciclopedia cattolica 281, 872
- Engel/Angelologie 13 f, 49, 147, 173, 200 f, 228, 232, 280, 294, 349, 369, 376, 383 ff, 391 f, 396 ff, 400-413, 426-456, 465, 560, 658 f, 663, 665, 716, 744, 747, 750, 777, 797, 837, 855, 874
- Enhypostasie ► Christologie/Enhypostasie
- Entmythologisierung ► Mythos
- Enthusiasmus 225, 243, 290, 432, 455, 464 f, 490, 616
- Entscheidung/Entschluß 60, 66, 68, 71, 113, 126 f, 135-143, 211, 216, 235, 459, 468, 475, 485, 498, 564, 742, 758 ff, 763, 801, 815, 826, 849
- Entweder-Oder 103, 136, 153, 196
- Entwicklung 263, 300, 305, 478, 480, 505
- Ephapax/Ein für allemal 562, 617
- Epheserbrief 162 f, 236, 378
- Epigraphik 280 ff
- Epiphanie Christi 312
- Epoché 342, 349 f, 373
- Epoche 347, 467, 476
- Eranos-Kreis 523
- Erbauung/Erbauliches 89, 117 ff, 144, 578, 631
- Bau-Metaphorik 491 f
- oikodomé* 399, 588 (► Säulen)
- Erbsünde ► Sünde/Erbsünde
- Erfahrung 15, 36, 164, 220, 263, 302, 395, 428, 451, 456, 467, 476, 501, 561, 573, 578, 608
- Erlebnis 49, 64 ff, 67, 78, 94 ff, 136, 166, 174, 187, 248, 278, 302 f, 354, 371, 393, 415, 451, 467, 501, 646, 688, 820
- Erinnerung 174, 454, 464, 479, 498, 502, 557 (► Vergegenwärtigung)
- anamnesis*/Anamnese 312, 556 f
- Gedächtnis Gottes 469
- Erkenntnis/Erkennen/Erkenntnistheorie 14, 35, 48, 58, 76, 133, 341, 346 ff, 351 ff, 354 f, 367 f, 391 f, 403 f, 419, 427 f, 454, 475, 540, 559 f, 575 f, 579, 582, 587, 589, 601 ff, 671 ff, 687 f, 695 ff, 698, 711 ff
- Empirismus 35, 348
- Erleuchtung 362, 510
- Selbsterkenntnis 128, 332
- Erlösung 171-178, 333, 344, 431, 537, 552, 569, 647, 747
- soter tou kosmou* 291
- Ernst 101, 468, 540 f, 591, 602, 647
- Erscheinungen Christi 544
- Erwählung 474, 489, 546 f, 792, 826
- Erweckung 59, 66, 94, 119 f, 183, 348, 410 f
- Erweckungsbewegung 69 f, 77, 80, 94, 96, 120, 147, 273
- Eschatologie 9, 12, 39, 142, 156 f, 167, 189 f, 219, 227 f, 231, 255 ff, 259 f, 262, 290, 311, 350, 366, 380, 392 ff, 406, 415, 423, 450, 470-498, 502, 505, 548, 563 ff, 576, 578-585, 617 f, 620-624, 631, 635 f, 650, 665, 667, 680 ff, 738, 750 ff, 755, 761, 767 f, 773 f, 776, 792 f, 797, 802 ff, 806-810, 823 f, 847, 852 ff, 870 (► Zeit/Endzeit)
- Eschatologischer Vorbehalt 165, 195, 228, 415, 490, 564, 625 f, 768, 776, 804, 806, 830
- eschaton* 488
- Esra-Buch 317
- "Es gibt" ► Gegebenheit/"es gibt"
- Ethik/Moral 35 ff, 89 f, 136, 171 f, 205 ff, 250, 257, 260, 381, 459, 545, 548, 597, 649, 675 ff, 747, 786, 859
- Moralismus 54, 368, 585
- Ethnologie 314 f
- Eucharistiefeier ► Abendmahl
- Europa 110, 826
- Evangelium/*euaggelion* 18, 472, 487, 557 f, 604 f, 610, 618 f, 635 f, 652, 753 f, 747
- Evangelien/Synoptiker 299 ff, 569 ff, 581 ff
- Markus-Evangelium 42
- Johannes-Evangelium 299, 301, 316, 320, 325, 368, 533, 581
- Lukas-Evangelium 300, 489
- Evidenz 668, 673
- Ewigkeit ► Äon/Ewigkeit; Zeit
- Exegese/Schriftauslegung 9, 14, 18, 32, 51 f, 91, 93 f, 96, 214 f, 222 f, 225 ff, 231 ff, 262 ff, 266 f, 269, 300 f, 302 ff, 308 ff, 312 ff, 317 f, 319 ff, 364 ff, 366 ff, 370 ff, 376 ff, 392 ff, 436 ff, 521 ff, 533 f, 545 ff, 572-585, 635 f, 703, 746 ff, 753 ff, 757 f, 760 ff, 769, 803 f, 839, 856 ff
- Allegorische Schriftauslegung 175, 355 f, 511, 572-585, 590, 658
- Biblische Theologie 292, 369
- Biblizismus 91 f, 214
- Formgeschichte 265, 274, 287, 289, 300, 569, 636
- Gattungsgeschichte 265, 279
- Historisch-kritische Methode 174, 577, 579
- Pneumatische Exegese 551, 572, 579
- Existenz 10, 15, 92, 99, 103 ff, 120 ff, 126, 128-201, 235, 347 f, 398, 400 f, 407, 411, 427 f, 434, 452, 456, 474 f, 479, 490, 535 ff, 542 f, 550, 578, 603, 607, 634 f, 661, 670 (► Geist/Geistesexistenz)
- Existenzmitteilung 103 ff, 162
- Existentialismus/Existenzphilosophie 11, 48, 100, 105 ff, 122, 483, 515, 815
- Exodus 199, 794
- Expressionismus 77, 729
- Extra Calvinisticum 611
- Farbe 341, 359, 823
- Faschismus 425, 813
- Fatalismus 459
- Feindschaft ► Freundschaft/Feindschaft
- Fideismus 648, 694, 713
- Finitum non capax infiniti* 584 f
- Fleisch und Blut/*sarx und haima* 170-178, 228
- Föederaltheologie 753
- Fortschritt 770
- Französische Revolution 807
- Frau 154, 157, 237 f, 344, 439, 580

- Freiheit 256, 269, 331, 476 f, 494, 536, 606, 628, 660, 749
 Freimaurei 247, 483, 729
 Freundschaft 60 f, 145 f, 718
 -Feind/Feindschaft 256, 547, 713, 753, 760 ff, 816
 -Freund-Feind 747, 760 ff, 798, 804, 826
 -Gottesfreund 201, 397
 Friede 413, 787
 -Pax (Augusta, Romana) 8, 772, 776, 781, 800
 -Pazifismus 219, 547, 761, 793, 820
 Frömmigkeit 9, 270, 303 f
 Frühkatholizismus 38, 226, 229, 234, 616 f, 631
 Führer/Führertum/Principat 107, 141, 190, 764, 766, 778, 783, 799 ff, 815
 Fülle/pleroma 163, 361, 605
 Funktion/Funktionalisierung 259, 441, 544, 557, 642, 670, 674, 678
 Fürbitte 201
 Gebet 388, 394, 452, 604
 Geburt Jesu/Weihnachten 291, 298, 313, 410, 486, 556 f, 579
 Gefühl 64 f, 109, 114, 133 f, 608 (► Erfahrung/Erlebnis)
 Gegebenheit 341, 353, 356 f, 359 ff, 400, 582, 608, 670, 677 ff, 698, 700, 708 f, 714 f
 -"Es gibt" 708 f
 Gegenstand/Gegenständlichkeit 47 f, 341 f, 350 f, 353, 356, 358 ff, 586, 660, 677, 685, 696 f, 709, 711 f
 Geheimnis ► Mysterium
 Gehorsam 112, 228, 536, 540, 555, 567, 591, 609
 Geist, Heiliger/pneuma 64, 226, 228, 272, 304, 344, 348, 357, 365, 371, 378, 394, 415, 431, 439, 476, 486, 544, 555, 571 f, 578, 583, 605, 614, 623, 625 ff, 660, 665, 700, 820
 -Geist der Zeit 476, 641
 -Geist des Menschen 137, 169 ff, 177, 205 f, 247, 302, 348, 398, 401 f, 404, 429, 451, 455, 555, 583, 663
 -Geistesexistenz 112, 129 f, 141, 151, 169, 171 ff, 401, 451, 455
 -Geistlichkeit 92, 172, 455
 -Pfingsten 298, 364 ff, 616, 625 ff, 633, 852 f
 Geisteswissenschaften 11, 591, 648, 825
 Geld 245, 254, 257 ff, 463, 496, 542, 555, 797, 809
 Gemeinde 84, 165, 490, 554, 623
 -Gemeindetheologie, urchristliche 301, 304, 306, 581
 Gemeinschaft/communio/koinonia 60, 145, 159 f, 162, 164 f, 418, 466, 555, 785 f, 841 f
 -Gemeinschaft der Heiligen 121, 165
 Gemeinschaftsbewegung 30, 42, 58 ff, 64 f, 68, 70, 77, 81, 85 ff, 145, 161, 273
 Generation/gennea 85 f, 144, 248, 254, 304, 466, 474-477, 487, 86
 Gerechtigkeit/Gerechter/dikaioyne 179, 486, 564, 651, 747 (► Rechtfertigung)
 -*adikia* 369
 Gericht/Weltgericht 317, 494, 652, 823
 Gesang ► Musik
 Geschichte/Geschichtsphilosophie bzw. -theologie 29 f, 48 f, 71, 138, 187, 205, 207-209, 220, 262 ff, 266 ff, 269, 292, 296 ff, 344 f, 356, 457-498, 548, 556 f, 561, 579, 616 f, 665, 720 f, 772 ff, 818, 821 ff, 853 ff
 -Geschichtlichkeit 475
 -Historismus/Historisierung 5, 17, 19, 277, 296-302, 341, 345, 457-462, 504 f, 556
 -Kirchengeschichte/Geschichtsschreibung 1, 19, 38, 40, 48 f, 87 ff, 266, 270, 292, 296-306, 312 ff, 322, 339, 360, 407, 457-480, 497 f, 506 ff, 521, 561, 579, 616 f, 765, 720, 772 ff, 867
 -Prae-/Posthistorie 474
 -Übergeschichtliches/-historisches 208, 459, 475, 481, 484
 -Urgeschichte 472 ff
 Gesellschaft 71, 73, 251 ff, 381, 598, 720, 735, 749, 785, 797, 838, 853
 -Soziologie/Religionssoziologie/soziologisch 251 f, 263, 548, 743, 785, 854
 Gesetz/nomos/Tora 56, 75, 369, 371, 383, 486, 628, 634 f, 677, 792
 Gewissen 41, 49, 66, 109 f, 187, 256, 377 f
 Glaube/pistis 14, 18, 48, 71, 88, 91, 96, 110, 112, 119, 128, 130 ff, 135, 137, 140 f, 177 f, 180 f, 185 ff, 213, 234, 274, 362, 378, 389 f, 393-400, 426, 432, 489, 528, 535 f, 540, 544, 555, 563, 582, 600 f, 604, 657 f, 667-682, 685-696, 705-715
 -*confidentia* 669
 -*credo quia absurdum* 672
 -*credo ut intellegam* 672, 691 f, 716
 -*fides quaerens intellectum* 672, 682, 685, 694, 716
 -*fiducia* 669, 686
 -Glaube und Werke 154, 181, 651 f, 682, 870
 -Glaubensgewißheit 65 f, 256
 -*sola fide* 181, 183, 401, 654
 -Glaubensakt 50, 88, 128, 130 f, 177 f, 636, 422, 601, 669 ff
 Gleichnis 504, 581 ff
 Gleichzeitigkeit 101, 107, 173-176, 179, 183, 410, 458, 542, 560 f, 871
 Glossalalie 364, 630
 Gnade/charis 67, 120 f, 130, 174 f, 188, 213, 388, 426, 432, 445, 583, 634, 651 f, 658, 664 ff, 673
 -*sola gratia* 181
 -*gratia non tollit naturam* 690
 Gnosis, charismatische 339, 357, 363, 367, 390-392, 396-400, 406, 429, 433, 454 f, 496, 552, 567, 630, 714
 Gnosis/Gnostizismus 12 f, 158, 170 ff, 227, 294, 307, 317, 319-339, 344, 399, 455, 490, 496, 545, 570, 587, 676 f, 754
 -Urmensch-(Mythos) 227, 271, 317, 320, 324, 328, 330, 336, 344
 Goldene Regel 761
 Gottesbeweise 674-680, 688-696, 716

- Gottesdienst 140, 208, 210, 217, 400, 437 f, 454, 492, 553, 580 (vgl. auch Liturgie)
- Gotteslob/Lobpreis 27, 64 f, 200, 371, 392, 403, 405 f, 410, 412, 414, 436 ff, 443 ff, 449, 451, 453 f, 559
- Gregorianik ► Musik/Gregorianik
- Hand/Handauflegung 313, 370, 808
- Handeln 205, 207 ff, 642
- Häresie/Häretiker/Ketzer 192, 213, 344, 455, 579, 595-598, 644 ff, 744, 820 ff, 829 (► Lehrer/Irrlehrer)
- Hebräerbrief 580, 795, 801, 854
- Heiden/Heidentum/Heidenmission 231, 270, 298 f, 353, 364 ff, 404, 420, 494, 522, 545, 547, 565, 642, 675 f, 735, 775, 789
- Heilige/Heiligkeit/Heiliges 121 f, 179 f, 182, 192, 199 ff, 360, 381, 467, 507, 576 f, 581, 597, 797, 855, 867
- Heiligung 67, 120 ff, 228, 235, 350
- Heiliges Recht ► Recht/Heiliges Recht
- Heilsgeschichte 209, 368, 479 f, 489, 502, 504, 624, 848, 852
- Hellenismus 226 f, 293 ff, 295, 308 ff, 318, 747, 855, 869
- Hellenisierung 38, 298, 330, 364, 614
- Henochbuch 317, 274, 857
- Herrenworte ► Wort/Herrenwort
- Herrlichkeit ► Doxa
- Herrschaft/politische Herrschaftsformen 206, 299, 420, 490, 737-826 (► Souverän; Staat)
- Anarchie 786
- Arche 777 f
- Archon/Archont 321, 333, 369, 379, 484, 754 f
- Aufstand/Revolution/stasis 46, 255 f, 599, 754 f, 757, 778, 805, 819 f
- Demokratie 409, 621, 623, 758, 772, 792, 799, 802, 825
- Diktatur 799 f, 825
- Königtum 47, 420, 752, 777 f, 788, 797, 802 ff
- Monarchie 738 f, 777 ff, 781, 784, 786 ff, 791 f, 794, 799-806, 819
- Polyarchie 781, 786
- Tyrannie/Tyrannis 676, 786 f, 804
- Hierarchie 6, 405, 413, 427 ff, 440 ff, 623, 628, 787, 797 (► Ordnung)
- Himmel 395, 412, 434, 441, 490, 590, 805
- Himmelfahrt 175, 333, 371, 406, 412, 447, 450, 611 f, 704, 744, 794, 857
- Himmelsreise 395, 397
- Hirt des Hermas 68, 281, 335, 811
- Historismus ► Geschichte/Historismus
- Hochkirchliche Vereinigung 153, 407, 841
- Hoffnung 256, 331, 486, 564
- Hoheslied 371, 431
- Hören 719, 871
- Humanität/Humanitarismus 74, 205 ff, 257, 344, 483, 494, 596, 646, 742 f, 807, 820, 823
- Hymnus/Hymnode 287, 391 f, 396 f, 403, 405, 408, 410 ff, 414, 430, 436 ff, 560, 741, 794
- Hypostase 396, 484
- Ideal 207, 254 ff
- Idealismus 5, 36 f, 47, 55, 82, 87, 89, 92 ff, 107, 169, 205-210, 249, 258, 356, 586, 340, 342, 346, 352, 356, 402, 465, 472, 587, 648, 672
- Idee 96, 182, 344, 351 f, 367, 404
- Ideengeschichte 278
- Ideologie ► Weltanschauung
- Ignatiusbriefe 230, 312
- Immanenz 130, 302, 365, 476, 482, 537, 547, 623, 660, 791, 818 (► Transzendenz)
- Imperialismus ► Reich/Imperialismus
- "In Christus" 166, 201, 228, 393, 452
- Indirekt/Indirektheit/(Un-)Mittelbarkeit 390, 395, 476, 609, 622 ff, 655, 660, 662 ff, 666, 674, 676, 678, 681, 696 ff, 700, 713, 716, 756, 783 (► Vermittlung)
- indirekte (religiöse) Mitteilung 103 f, 162, 220, 538, 576 f, 581 f, 586, 589, 698, 721, 763, 835
- indirekte Gewalten/potestas indirecta 735, 755 f, 826 f
- Individualismus 73, 134, 161, 166, 226, 501 ff, 593
- Individualität/Individuum 50, 60, 73, 144 ff, 171, 173, 226, 298, 303, 305, 369, 378, 453
- Ich-Du 48, 406, 786
- Inkarnation 163, 171, 173, 175, 235, 331 f, 352, 410, 429 f, 455, 549, 563, 568 f, 587, 595, 650, 685, 711, 744 f, 767, 774, 786, 809, 813
- Inkognito 116, 163, 189, 582, 671, 698
- Innere Mission 80, 153
- Innerlichkeit 60, 73, 88, 119 f, 127, 146, 159, 161, 181, 187, 211, 378, 394, 601, 746
- Inspiration/inspiratio 290, 301, 456, 568, 570 ff, 629
- Institution/institutio 7, 187, 235, 438, 492, 619, 623 f, 720, 746, 749 ff, 795, 798-805, 818 f, 853-858 ff, 870 f
- Institutionelles Rechtsdenken 802
- Integralismus 825
- Intellekt/Intellektualismus 132, 378, 403, 578, 587, 654, 660, 668, 670 f, 687 f, 697, 702
- Intensität/Intensivierung 113, 143, 163, 400 f, 434, 759-762
- Intentionalität/Intentional 341 f, 354 f, 367, 373, 557, 583, 609, 661, 670, 784
- Interpretation 279, 297, 572, 577, 583
- Intuition/Instinkt 38, 76 f, 138, 304, 341, 355 ff
- Irrationalismus/Irrationalität 49, 77, 128, 133, 138, 140, 144, 362, 382, 469, 653, 688, 838
- Ius divinum ► Recht/Ius divinum
- "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 407, 417
- Jerusalem 320, 323, 327, 412, 615 f, 620, 631 f, 375, 450, 748 ff, 794 f, 859
- Jesuiten 112, 512, 870 f
- Journalismus/Journalist/Publizistik 54, 109, 252 f, 507, 540, 547, 562, 593, 600
- Judenchristentum 12 f, 39, 156 ff, 293 ff, 324, 332, 334 ff, 548, 735

- Juden und Heiden 13, 14, 565, 628, 545
- Judentum/Juden/Israel 39, 54, 179, 185, 214, 264 f, 284, 286 ff, 294 f, 298 f, 312, 317 f, 320, 325, 333 ff, 365, 412, 420, 474, 482, 484 f, 489, 522 f, 545-549, 562, 564 f, 567, 569, 579 f, 634 f, 665, 734 f, 740 f, 754, 772, 774, 777 f, 789, 792 f, 802 ff, 854 ff, 869
- Antisemitismus 54, 81, 270, 434, 546 ff, 740, 766
- Judaistik 546
- perfidia judaica* 547
- synagoge 621, 522, 854
- Jugendbewegung 85 f, 722, 724
- Jungfräulichkeit/Jungfrauengeburt 157, 307, 568, 813
- Kairos* ▶ *Zeit/kairos*
- Kaiserkult/Kaiserverehrung 27, 283, 288 f, 437, 747 f, 754, 799 ff
- Kanon 268, 270, 301, 472, 570 ff, 580
- Kanon der Wahrheit/*regula fidei* 214, 339, 634
- Kapitalismus 109, 161, 249, 252, 254, 256, 259, 381, 434, 643
- Katechismus 221
- Katechon* 481, 489, 740, 774, 811
- Kategorie 47, 60, 67 f, 143, 179, 191, 194, 198, 348, 389, 399, 433, 478, 488, 542 f, 545, 557, 562, 565 f, 597 f, 600, 681, 716
- Raum-Zeit-Kategorien 347, 475 f, 479
- Katholizismus/katholisch/katholische Kirche 17 f, 40, 43, 86, 89, 95 ff, 108 ff, 117, 123 ff, 153, 180, 181, 208, 212 f, 224 f, 258, 355 f, 367, 382 f, 387 f, 464, 470, 505, 518, 526 ff, 593 ff, 743 f, 824, 837, 838, 841, 845, 870 ff (▶ *Frühkatholizismus*)
- Katholizität/Ökumenizität 134 f, 366, 518, 769, 781, 808, 822
- Katholischer Akademikerverband 424 f, 629, 726, 865
- Kerygma* ▶ *Verkündigung/kerygma*
- "Kerygma Petri" 491
- Kind 27, 125, 260, 864
- Gotteskind(sohn)schaft 66, 208, 313, 394, 454, 617 (▶ *Sohn Gottes*)
- Kirche 4 ff, 13 f, 39 f, 65, 96, 121, 159-168, 171, 186 ff, 199 f, 211, 216 ff, 228, 232 ff, 298, 349, 361, 364 ff, 368, 377 f, 393, 405, 412 f, 416 ff, 431, 436 ff, 443 f, 446, 454, 464, 476, 482 f, 487-493, 495, 497 f, 522 f, 530, 544, 548, 554, 557, 564 f, 569 f, 579, 584, 597, 603, 610-646, 668, 705, 743-753, 759 f, 763 f, 767, 774, 787, 795, 797, 801 ff, 836, 846-860, 859, 870, 870 ff
- als *creatura verbi* 569
- ekkleisia/polis* 6 f, 165, 283, 288 ff, 312, 405, 411 ff, 416, 436 f, 438, 490, 492, 522 f, 548, 572, 613 ff, 619, 621 ff, 626, 628, 637, 748 ff, 759 f, 768, 795, 802, 805 f, 854 f (▶ *Politik/polis*)
- als Gemeinschaft 164 f
- als Glaubensgegenstand 125, 139 f, 466
- als Institution ▶ *Institution*
- aus Juden und Heiden 298, 364 f, 522, 530, 545, 547 ff, 624, 626, 628, 665, 741, 805, 847 ff, 854 ff
- als Leib Christi 162 ff, 186 f, 188, 191, 193, 226, 228, 311, 361, 409, 412, 493, 605, 625, 646, 611, 619, 630, 646, 746, 773, 859
- als Organismus 124 f, 472
- und Gnosis 171, 398 f
- ihre Gründung/Konstituierung 164, 298, 478, 480, 489 f, 498, 570 f, 620 ff, 847-860, 870 f
- und Reich Gottes 423, 620, 767 ff, 773 ff, 795 ff, 803 ff, 826, 847 ff, 856 ff
- und Staat 476, 480, 495, 746-753, 755 f, 758, 768, 773, 797, 802, 805, 811 ff, 813 ff, 820 ff, 824 ff, 828
- und Lehre/Lehramt 55, 85, 141, 212, 234, 557, 597, 609 ff, 638, 641 f
- und Schrift 569 f
- als *societas/Körperschaft* 411, 619, 746, 752, 813
- und Theologie 210, 557, 560, 609 f, 641 f, 644, 715, 824
- Volkskirche 46
- Zugehörigkeit zu ihr 418
- Kirchengeschichte ▶ *Geschichte*
- Kirchenlehrer 554, 566, 604
- Kirchenrecht ▶ *Recht*
- Kirchensteuern 418, 615
- Klassizismus 837
- Kleid 172, 197, 370, 453, 582, 588, 665
- Klemensbriefe
- 1. Klemensbrief 615, 744 f
- 2. Klemensbrief 158
- Kolonialismus 254
- Kommunismus/Kommunisten/Marxismus 247, 255 ff, 730, 791 (▶ *Sozialismus*)
- Konfession/Konfessionalismus 17 f, 43, 84, 89, 94 f, 134, 211, 466, 513, 541, 631, 842
- Kongregationalismus 39, 482, 641
- Konkretion/konkret 97, 104, 139, 168, 291, 297, 540-549, 565, 586, 588, 591, 596, 610, 641, 716
- Konkupiszenz/Begierde 156 f, 331, 335, 350
- Konstantinische Wende 769, 798
- Konstruktion 188, 279, 341, 356 f, 367 f, 483, 784, 791
- Kontingenz 110, 475 f, 480
- Kontinuität ▶ *Diskontinuität*
- Konversion/Konvertiten 1, 5, 15, 17 f, 28, 40, 58, 98 f, 104, 107 ff, 113 f, 123-127, 137, 180, 193-199, 211 ff, 216 f, 224, 226, 231, 233 ff, 237, 355 f, 367, 374, 382 f, 417, 453, 524 ff, 526 ff, 718 f, 726 f, 729 f, 737, 763, 771, 831-843, 860 ff, 865 f, 869 f
- Konzilien 283, 288, 638
- Korrektiv 113, 122, 180, 184
- Korrelat/Korrelation/Korrespondenz 76, 78, 96, 135, 139, 148, 164, 166, 177 ff, 200, 206, 360 ff, 410, 416, 495, 572, 582, 604, 661 f, 624, 643, 698, 701 f, 708, 754, 760, 767, 775, 789, 794

- Kosmos/Kosmologie 47, 78, 156, 160, 166, 189, 197, 227, 310 ff, 314, 331 ff, 369, 380, 389, 394, 402, 406, 408 ff, 432, 444 f, 454, 478, 482, 484 ff, 491 ff, 502, 505, 675 ff, 721, 746 f, 774, 777, 795 f, 857
 -Akosmismus 160, 226, 259
 -Makrokosmos/Mikrokosmos 309, 779
 -*schema tou kosmou toutou* 493 f, 871 f
 -*stoicheia* 311
- Krankheit/Kranke/Krankenheilung 74, 377 ff
- Kreatürlichkeit ▶ Schöpfung
- "Kreuz und Adler" 425, 765
- Kreuz/Kreuzigung 76, 142, 164, 187 f, 197, 270, 349, 430, 482, 484, 486, 488, 490, 502, 548, 585, 650, 654, 761, 805, 859
 -*theologia crucis/gloriae* 187, 486, 585, 676, 801
- Krieg 32, 45, 79-85, 109, 142, 208, 253, 255, 413, 501, 762, 787, 798, 826
 -Soldaten 496
- Krise/krisis 99, 119, 142, 153, 348 f, 632, 682
- Kultur/Kultivierung/Kulturkritik 11, 70 ff, 73, 75, 161, 206, 247, 364 f, 459, 480, 852
- Kultus ▶ Liturgie
- Kunst 60, 72, 253, 381, 837 f
- Kyniker 247
- Laie/*laos* 119, 191, 195, 229, 289, 409 f, 624, 631, 821, 827, 438, 450, 846
- Leben/*zoë*/Theologie und Philosophie des Lebens 48, 76 ff, 91 f, 98, 125, 164, 170, 174, 176 f, 263, 354, 382, 467, 501 f, 505, 555, 568 f, 601, 648, 662, 688, 701 ff, 786
- Legende 188, 360
- Legitimierung/Legitimation/Legitimität 213, 561, 623 f, 632, 634, 637 f, 755, 759 f, 781, 798, 801, 803, 805, 854 (▶ Autorität)
- Lehre/*doctrina* 64 f, 89, 186, 213, 263, 292, 362, 466 f, 552, 557 f, 596, 801 (▶ Kirche/Lehre)
 -*didaskalos* 398, 632 f
 -Irrlehrer 597, 638, 832
 -Lehramt 213, 600, 631, 637 f, 640-646, 760, 861
 -Lehrer 9, 219-236, 466, 470, 566, 578, 720
- Leib/Leiblichkeit/Leiblosigkeit 14, 92, 152, 156, 158, 169-178, 181, 187, 226, 228, 256, 331, 361, 363, 378, 380, 393, 451, 453 ff, 584, 665 (▶ Kirche/Leib Christi; Geist/Geistlichkeit)
- Leiden 74, 152, 182, 194 ff, 235, 406, 475, 859
- Leidenschaft 104, 131-135, 142, 331, 398, 401, 467, 759
- Leistung 213, 413, 416, 630, 634, 644, 669, 720
- Leviathan 734 f, 775
- Liberalismus/liberal/liberale Theologie 9, 38, 53, 55 f, 65, 72 ff, 105, 109, 161 f, 224, 254, 272, 298, 361, 387, 484, 496, 501, 504, 512, 556, 742 f, 755, 758, 762, 764, 772, 807, 809, 813, 820 f, 828
 -"Christliche Welt" 35, 72, 508
- "Licht und Leben" 43
- Liebe 27 f, 80, 134, 344, 368, 396 f, 454, 584, 630, 761 f
 -*agape* 368, 396 f, 417, 486, 630
 -*caritas* 397, 787
 -*eros* 397
 -Gottes- und Nächstenliebe 444, 786
- Litanei 287, 289
- Literatur/Literaturwissenschaft 69, 825
- Liturgie/*leiturgia*/Kultus 14, 17, 123, 210, 235, 276, 283, 285, 289 ff, 294 f, 312, 315, 370 ff, 383 ff, 393, 399 f, 402-421, 428 ff, 435-453, 492, 553 ff, 572, 574, 583 f, 590, 604, 612, 658, 682, 741, 748 ff, 751, 786, 794, 796, 854 f, 860, 862, 867, 874
 -Liturgische Bewegung 407, 425
 -*logiké latreia* 404, 412, 439
- Loci theologici/Topologie 14, 359, 388 ff, 608, 720
- Locus communis 370
- Logienquelle (Q) 320, 323
- Logik 49, 213, 653, 657, 679
- Lutherrenaissance 35, 387, 839
- Macht 56, 187, 189, 255, 355, 755 ff, 760, 788, 799 ff, 807, 809, 820
- Magie/Magier/Zauberei 169, 283, 286, 298, 308, 311 ff, 337, 358, 382, 557, 837 (▶ Aberglauben)
 -Zauberpapyri 265, 286, 310, 334
- Makarius-Homilien 390 f
- Mandäer/Mandäismus 261, 272, 280, 294, 299, 306, 319-330, 338, 519, 522, 640, 734
- Manichäismus 157, 320, 329, 332 f, 344
- Mann 30, 128, 137, 237 f, 344, 512
- Maranatha 286
- Mariologie 157, 430, 580, 862
- Markus-Liturgie 371, 404, 408
- Martyrium/Märtyrer 12, 14, 121, 146, 150, 176, 179-201, 205, 235, 290, 363, 418 ff, 464, 544, 551, 604, 631, 636, 751, 768, 790, 796, 804 f, 864 (▶ Zeugnis)
 -Märtyrerakten 180, 190, 196, 274, 288
- Materialismus 791
- Materie 347
- Mechanik/Mechanismus 75 f, 309, 349, 654 f, 679
- Medizin 309, 378 f, 874
- Melancholie/Schwermut 137, 235, 789
- Mensch ▶ Anthropologie
- Menschenrechte 807 f
- Menschensohn ▶ Christologie/Menschensohn
- Menschheit 485, 545 ff, 713 f, 742, 762, 807 f
- Messalianer 391
- Messias 317 f, 325, 368, 484, 604, 741, 750, 793, 803, 856
 -Messiasgeheimnis 305, 581
- Metamorphosis 291
- Metaphysik 39, 129, 207, 258, 333, 356, 388, 392, 399 f, 402-407, 410 f, 427 f, 430 f, 441, 540, 580, 648, 657, 660, 662, 668, 673, 676, 678, 685, 707, 754, 757, 778, 783

- Mission 51, 58, 64, 84, 163, 276, 298, 315, 364 f, 633, 781, 792 f, 870
- Mittelalter 71, 255, 657, 691, 774, 786, 797, 828, 838 f, 871
- Moderne Welt 70 ff, 461 f
- Modernismus 275, 850 ff, 853
-Antimodernisteneid 691, 851
- Möglichkeit 473, 545, 549, 564, 587, 591, 599, 601 f, 712
- Monarchie ► Herrschaft/Monarchie
- Monotheismus 284, 290, 295, 298, 318, 360, 675 ff, 735, 765, 776-781, 791 f
- Moral ► Ethik
- Musik/*musica sacra* 270, 403, 439 f, 445
-Chor/Chorführer 312, 403
-Gesang 243, 312, 403, 439 f, 445, 453 f
-Gregorianik 439
-Musikinstrumente 315, 439
- Mysterium/mysterion/Geheimnis* 29, 164, 178, 195, 312, 360, 371, 392, 396, 403, 414-421, 424, 555, 563, 581, 589, 665, 679, 701 f, 720 f, 748, 809 f (► *Arcanum*)
-Mysterienkulte 269, 271, 291, 308, 311, 318, 404, 414 ff, 421, 482, 611
-Mysterienspiel 494
-Mysterientheologie 414 ff, 420 ff, 490
- Mystik/Mystiker 14, 41, 69, 77 ff, 88, 90, 97 f, 120, 130, 201, 230, 246 f, 259, 309 ff, 336, 355, 358 ff, 363, 383-407, 414 f, 426, 429 ff, 432 ff, 442-456, 507, 538, 542, 552, 560, 584, 604, 609, 649, 671, 678 f, 698 f, 707, 709, 740, 837 f
-Aufstieg/*ascensio* 392, 395, 430 f, 443 f, 560
-Brautmystik 394, 430 f
-Ekstase/*ekstasis* 200, 308, 395, 403 f, 406, 430 f
-Einung/*henosis* 394, 404, 406, 430
-Entrückung 394 f, 858
-Mystik und Politik 447
-Zahlenmystik 310
- Mythos/Mythologie 110, 143, 182, 190, 227, 271, 313 f, 374 f, 476, 478, 540, 540, 575, 591, 740, 786 f, 800
-Entmythologisierung 46, 376, 379 f, 402, 442
- Nachfolge/*imitatio* 64, 115, 119 ff, 149, 162, 167, 176, 179, 181 ff, 186 ff, 193 f, 197, 349, 429 ff, 463, 511, 544, 788
- Nasoräer/Nazaräer 320, 324
- Nation/Nationalstaat/Nationalismus/Patriotismus/Vaterland 54, 79, 81 ff, 94, 199, 207, 270, 366, 413, 498, 546, 765 ff, 770, 772 ff, 779, 792, 806 ff, 825 f (► Volk)
- Nationalsozialismus/ 191, 196, 198, 207 ff, 242, 366, 420, 546, 580, 724 f, 730 ff, 764, 766 f, 800 ff, 811, 864 f
- Natur/natürlich 169, 206, 208 f, 312, 374, 456, 480, 766, 823, 826, 833 (► Schöpfung; Kosmos)
-Natur und "Übernatur" 49, 362, 412, 431, 450, 453, 488, 496, 579, 659-667, 677, 697, 700, 792 f, 796, 814 f, 823
-supernaturale complet.... 665 f
-supernaturale supponit.... 665 f
-connaturalitas 175
- Natürliche Theologie bzw. Gotteserkenntnis 92 f, 315, 543, 658, 674 ff, 680, 688 ff, 695, 699, 706 ff, 716, 790 ff
- Neukantianismus 507 f, 586, 670
- Neutralität/Neutralisierung 71, 729, 756 ff, 762, 807
- Neuzeit 209, 249 f
- Nichts 141, 144, 146, 210, 758
- Nihilismus 105, 250, 813
- Noema/Noesis 341, 345, 661
- Nominalismus 97 f, 121 f, 185 f, 167, 207, 348, 587, 602, 635, 809
- Nutzen/Nützlichkeit 152 f, 204, 250, 260, 642
- Objektivität/Objektivierung 36, 51, 62, 76 f, 90, 94, 103, 112, 125, 132 f, 134 f, 140, 161 f, 166, 169, 176, 187, 348, 356, 367, 389, 404, 459, 502, 505, 528, 535 ff, 546, 549, 578, 582, 591, 594 f, 604, 608 ff, 635, 641, 660 f, 664, 708, 728
- Oden Salomonis 317, 321
- Offenbarung/Offenbarwerden 3, 7, 14, 36, 64, 79, 101, 110, 126, 137, 140 f, 162, 179, 207, 252, 268, 308, 315, 333, 349-354, 362 f, 365 f, 373 f, 394 f, 400, 406, 428, 462, 473, 487, 504 f, 508, 538, 542, 544, 551, 558 f, 560 f, 563 f, 566, 568 f, 575, 581-590, 591, 596 f, 602 ff, 608-612, 625, 643 f, 647, 652 f, 657-663, 666 ff, 672-677, 680, 685, 687-703, 705, 708, 710 ff, 716, 765, 783, 796, 825, 838 (► *apokalypsis*; Ver-/Enthüllung)
-Dämonen als Offenbarer 380
-Dialektik der Offenbarung 581 ff, 657 ff
-Diskontinuität der Offenbarung 720
-Erkenntnis der Offenbarung 140, 540, 602, 687 f, 419
-Gnosis und Offenbarung 396
-Jesus als Offenbarer 188
-Mensch und Offenbarung 410
-Offenbarwerden des Martyriums 198, 419
-Offenbarwerden Jesu Christi 418 ff, 713
-Offenbarung und Transzendenz 412
-Offenbarung und Dogma 591, 599, 602 ff, 608 ff
-Offenbarung und Erscheinung 675 ff
-Offenbarung und Öffentlichkeit 189 f, 427, 750 f
-Offenbarung und Recht 610 ff, 617, 623
-Offenbarung und Schrift 581 ff
-Offenbarungsgeschichte 479, 481, 854
-Offenbarungszeit 489
-Realismus und Offenbarung 92 f, 672
-*revelatio implicita* 603
-Vergegenwärtigung der Offenbarung 555 ff
-Vernunft und Offenbarung 49, 126, 658-715
- Öffentlichkeit 85, 189 f, 190, 195 f, 228, 413, 416, 418 ff, 427, 459, 487, 496, 581, 611 f, 618, 639, 643, 746-754, 758 f, 763, 796, 810, 828, 821, 823, 856, 865
-Öffentliche Meinung 561

- Privatheit/Privatisierung 51, 73, 135, 167, 187, 195, 304, 350, 496, 618, 643, 746 ff, 751, 761 f, 793, 803, 807, 820 f, 829
- Offizium* 409 f, 438, 453
- Ökonomie ► Wirtschaft
- Ökumene 18, 531
- Una Sancta 40, 218, 862
- Ontologie/Sein 67, 78, 144, 200, 218, 259 f, 341, 359, 391 f, 399 ff, 406, 412, 426 f, 431, 440 f, 444, 449 f, 542, 597, 622, 655, 659, 661, 663 f, 667 f, 682, 685, 699, 707, 709 f, 713
- Ontologisches Argument 679, 693, 695
- Opfer 112, 184 f, 189, 193, 198, 291, 400, 409, 412 ff, 433, 447, 465, 488, 495 f, 766, 788, 808 f
- logiké thysia* 416
- Opus operantis* 605
- Ordnung/*ordo/taxis* 7, 11, 312, 389 f, 392, 399 f, 404 f, 408 ff, 427 ff, 440 ff, 444 f, 450, 452, 565, 568, 572, 597, 614 f, 622 f, 628 ff, 635 f, 664 f, 668, 700, 707, 749, 777 ff, 787, 790, 792, 797 ff, 805, 813 f, 820, 822
- Konkretes Ordnungsdenken 802
- Organisation 39, 80, 208, 623, 854, 867, 870 f
- Organismus/organisch 77 f, 91, 124 ff, 470, 501, 605 f, 766
- Orthodoxe Kirche/Ostkirchen 224
- Osiris-Kult 313
- Oxford-Bewegung/Traktarianismus 446, 448
- Pädagogik/*Pädagoge/logos paidagogos* 57, 67, 90, 219 f, 398, 581
- Papsttum/Papst 75, 141, 191, 512, 526, 622, 638, 645, 737, 764, 787, 834, 853, 865, 869 ff
- Paradies 27, 193, 201, 237 f, 375 ff, 396, 454, 491, 647, 741, 761, 849
- Paradiesesbäume 376 f
- Paradieseskleid 665
- Paradox 49, 104, 110, 130, 132 f, 140, 142, 144 f, 151, 167, 176, 247, 378, 450, 481, 504, 536, 557, 562, 568, 586, 647, 651 ff, 677, 681, 686, 672, 674, 716, 786
- Parlamentarismus 521
- Parrhesia*/Freimut 201, 228, 381, 512, 797
- Partei 730, 735, 756, 825 f
- CDU 826
- Sozialdemokratie 69, 161
- Parusie 190, 400, 419, 460, 465, 470, 472, 485, 488 ff, 494, 563 f, 680 ff, 774, 820, 858
- Pathos 107, 113, 140, 206, 371, 553, 597, 560 f, 635
- Patristik/Kirchenväter 1, 69 f, 96, 120, 224, 258, 266, 274, 275 ff, 279, 293 f, 301, 307 f, 316, 331, 364, 370 ff, 376, 384, 390 ff, 397 ff, 422 f, 510, 559 f, 570, 581 f, 719, 836, 839, 869, 873
- Paulus-Akten 156
- Pazifismus ► Friede/Pazifismus
- Pelagianismus 66, 213
- Person/Personalismus 177 f, 259, 312, 362 f, 406, 494, 604, 676, 703, 705, 785 ff
- Persönlichkeit 37, 60, 72 ff, 206, 234, 253, 265, 305, 378, 501, 634
- Pfingsten ► Geist Gottes/Pfingsten
- Phänomenologie 17, 19, 61 f, 93, 116, 140, 154, 219, 232, 239 ff, 340-374, 381, 389 f, 515 f, 526, 541, 551, 586, 676 f, 708, 714, 748
- und Gotteserkenntnis 93, 676
- phainomena* 676
- phaneroun* 676
- Phänomenalismus 253 f, 348
- Phänomenologie der Geschichte 345
- Phänomenologie des NTs 366 ff
- phänomenologisch-antiquarische Betrachtung 277, 318
- Pharisäertum 56, 89, 584 ff
- Philippbrief 533, 786 f
- Philologie 51 f, 278 ff, 281, 292 f, 363, 505, 613, 628
- Philosophie 34, 37 f, 47 ff, 55, 69, 77 f, 91, 101, 105 ff, 111 f, 116, 124, 156, 207, 238 ff, 247 f, 269, 278 f, 293, 298 f, 307, 315, 332 f, 340 ff, 356, 383, 389, 403 ff, 427 f, 457 ff, 461, 464, 510, 527, 542, 579, 595, 641, 648, 656, 658, 672 f, 675, 680 f, 683, 685, 690, 696, 778, 789, 815, 828
- Pietismus 17, 19, 30 f, 37 f, 43, 46, 53, 55, 57, 58-73, 77-81, 85-98, 99, 114-122, 133 ff, 145, 147, 149 f, 160, 165 ff, 174, 175, 187, 242, 251, 270, 273, 302, 363, 367, 376, 381, 384, 390, 479, 501 ff, 507, 520, 689
- Platonismus/Neuplatonismus 342, 345, 351, 404 f, 711 (► Personenregister: Platon)
- Pluralismus 772 f, 775
- Polemik 509, 763, 771, 804
- Politik/das Politische 7, 12, 32, 53 f, 69, 79, 107, 143, 189 ff, 196, 217, 220, 228, 232, 253, 255, 259, 290, 349, 379, 409, 412 f, 416, 418, 420, 425, 436 f, 447, 464, 487, 490, 494 f, 497, 530, 546 ff, 580, 597, 605, 619, 643, 675, 737-830, 859, 872 (► Indirektheit/ potestas indirecta)
- polis* 199, 413, 637, 748, 789, 791, 795 ff, 798 f, 828
- polis* und *ekklesia* ► Kirche/*ekklesia*
- politeia* 749
- politeuma* 797
- Politische Theologie 11 ff, 737 ff, 742, 747, 752, 773, 776-798, 806-830
- Polytheismus 494 f, 675 ff, 776 ff
- "Positive Theologie" 35, 49 f, 55 f, 268, 462
- Präfation 408, 414, 447
- Predigt 43, 93 f, 131, 235, 540, 552-559, 606, 608, 609, 642 (► Verkündigung)
- Präsenz ► Repräsentation
- Prinzip 50, 208, 361 f, 389, 469, 623, 626, 635, 654, 681, 684, 705
- Privatheit/Privatisierung ► Öffentlichkeit/Privatheit

Professor/Theologieprofessor 71, 84, 104 f, 131, 140, 188, 204 f, 214, 247, 304, 466, 561 f, 564 f, 576, 578, 582, 586, 603, 608, 645, 833

Prolepse ► Antizipation

Propaganda 283, 286, 781, 792 f

Prophezie/Prophet 214, 293, 332, 344, 362, 366, 370, 389, 398, 507, 510, 540, 542, 550 f, 554, 560-567, 578 f, 600, 605, 613, 618, 625 f, 630 ff, 636, 646, 822, 855, 857

-Mantik 293

Protestantismus/Protestantische Kirchen 84, 97 f, 113, 117, 121 f, 123-127, 134, 149 ff, 162, 166 ff, 181 f, 185, 187, 198, 207 ff, 213 ff, 226, 232 ff, 251 f, 258, 325, 355 f, 387 ff, 407, 464, 525, 533, 539, 566, 570 f, 580, 587, 592 ff, 595, 600 f, 613, 638 ff, 641 f, 645 f, 671, 718 f, 743, 763 f, 801, 831, 836, 870 (= Reformation; Personenregister: Luther)

-Altprotestantismus (Orthodoxie) 56, 87 ff, 95, 530, 537 f, 570, 573, 600 f, 607, 638, 656, 685, 689

-Neuprotestantismus 427, 518, 524, 831

Prozeß Jesu 179, 189, 419 f, 748, 750 f, 735, 802 f

Psalmen 291, 410, 794

Pseudo-Clementinen 491

Psychologie/Psychoanalyse 18, 20, 41, 88, 90, 94, 99, 126, 138, 260, 263, 272, 302 ff, 314, 341, 345, 359 f, 371, 377, 389, 393, 396, 434, 455, 504 f, 542, 561, 578, 602, 634, 670, 686, 724, 820

-psyche/Seele/anima 152, 292, 378, 439, 451

Quäkertum 39, 482, 641

Rationalität/ratio/Rationalismus 51, 77, 90, 92 ff, 132 f, 138, 162, 251, 263, 270, 308, 357, 367 f, 377, 380, 382, 388, 402, 469, 474 ff, 577, 601, 606, 646, 671, 673, 679, 687, 694, 709, 757, 800, 838 (► Vernunft)

Realisierung 108, 778

Realismus 4, 46 f, 69, 92, 96, 107, 169, 178, 213, 218 f, 258, 342, 346, 348, 352, 366, 368 f, 373, 376, 465, 547, 587, 672, 685, 791 (► Wirklichkeit)

Recht/Kirchenrecht 14, 153, 190, 196, 229, 235, 283, 289 f, 413, 416 ff, 436, 571, 599, 610-638, 645, 727-762, 763 f, 776, 784, 791, 794 ff, 798-806, 810-822, 827 f, 841, 853 ff (► Amen; Autorität; Legitimierung; Siegel; Verfassung)

-adstipulatio 618

-heiliges Recht 229, 290, 628 ff, 759

-ius divinum 231, 594, 609, 610 ff, 614 f, 619, 622, 625 ff, 628, 851

Rechtfertigung 18, 37, 41, 64, 97 f, 121 f, 133, 155, 167, 178, 183, 185 f, 207 ff, 213 f, 228, 270, 359, 367, 389, 465, 488, 505, 533, 558, 635, 650 ff, 654, 839 f

Reduktion, phänomenologische 341 f, 350, 360, 393

Reformation 71, 124, 154, 208 f, 214, 234, 249, 270, 315, 463, 498, 509 f, 517 f, 528, 564, 819, 831, 862 (► Protestantismus)

-Reformorthodoxie 88

Regula fidei ► Kanon der Wahrheit

Reich Gottes 55, 83, 66, 189 f, 195, 204, 206, 231, 257, 260, 262, 290, 363, 381, 412, 471, 474, 480 f, 483, 490, 493 ff, 502, 547, 563, 565, 581, 616 f, 620 f, 624, 626 f, 750 ff, 754, 765 ff, 772, 774, 776, 781, 788, 792, 795, 798, 773, 803, 805, 808, 826, 849, 851 ff, 856

-Imperialismus 495, 774, 775, 803, 807, 808 f, 823

-Imperium/Reich 8, 187 ff, 310, 365, 416, 489, 494 f, 746, 750 f, 765 ff, 768 f, 773 ff, 777, 779, 781 ff, 789, 798, 802 ff, 807, 811

-Reichstheologie 425, 764-772, 776, 779, 782 ff, 789, 806, 808, 810 f

-translatio imperii 495, 773 f

-Zwei-Reiche-Lehre 752

Religion 35 f, 263 f, 268, 296, 314, 351, 404, 545

Religionsgeschichte/Religionsgeschichtliche Schule 14, 17, 19, 39, 224, 227, 261-339, 368 f, 373, 382, 384, 388, 390 f, 395, 414 f, 421, 436, 465, 481, 525, 531, 546 f, 574, 579, 617, 676

Religionsphänomenologie 264, 314, 373 f

Repräsentation 73, 84, 162 f, 333, 404, 407, 436, 449, 486, 490 f, 493 f, 496, 588, 611, 615 f, 620, 627, 633 f, 681, 743 ff, 751 f, 757, 774, 781, 799, 801, 808, 814, 824, 837, 871

-Präsenz 374, 452, 636, 781, 804

Resignation 134, 145, 172, 269, 469

Rest, eschatologischer 522

Restauration 94, 249, 259, 838

Revolution ► Herrschaft/Aufstand

Rheinische Kirche 279, 639, 832 f

Rhetorik 222, 369 ff, 559, 561, 744

Romantik 4, 55, 69, 94 f, 142, 249, 301, 498, 507, 836 ff

Römerbrief 225 ff, 266, 533, 545, 637

Ruhe/Unruhe 397 f, 824

Sache selbst 76, 341 f, 358, 362, 370, 402, 601, 634, 655

Sachliches/Sachlichkeit 60, 82, 177, 210, 358, 699, 837

Sakrament 14, 18, 66 ff, 96, 101, 169, 173-178, 191, 193 ff, 199, 226, 228, 235, 258 f, 290, 311, 313, 362, 390, 393 f, 399, 411, 415 ff, 430, 441, 443, 451 f, 455, 482, 490, 496 f, 488, 492, 496, 552-558, 562, 564, 569, 605, 636, 645, 654, 665, 682, 715, 766, 796, 838, 870

Säkularisierung 71, 105 ff, 561, 739, 756, 767 f, 776, 795, 797, 806 f, 809 f, 812, 814 f, 819 f, 823, 871

Salzburger Hochschulwochen 223, 420 f, 452, 547, 770, 862, 864

Sanctus/Trishagion 405, 408 ff, 438, 446 f, 451, 560, 794

Säulen/styloi 491 f, 615, 620

Satan ► Dämon/Teufel

- Scham/Schamgefühl 29, 48, 132, 152, 256, 304, 357, 364, 585, 786 (► Diskretion)
- Schau/Sehen/Vision/*theoria* 38, 76, 200, 350, 355 ff, 358, 363, 366 ff, 372, 389, 394 ff, 403, 410, 430 f, 433, 486, 509, 567, 586 f, 635, 642, 676, 679, 697, 707, 714, 719, 804, 837
- Schicksal/Verhängnis/*heimarmene/tyche* 49, 124, 310, 312, 331 ff, 344, 370, 800, 804
- Schlaf ► Traum
- Scholastik 70, 78 f, 108, 211, 292, 352, 356, 387, 401, 418, 422 f, 559, 608, 655 ff, 683 ff, 718 f, 727, 847
- Schöpfung/Kreatürlichkeit/*ktisma* 76, 160, 170, 197, 335, 351, 399 f, 405 f, 428, 430, 432-445, 449 f, 474 f, 496 f, 504, 650, 663 f, 666 f, 675 ff, 681 f, 705 ff, 792 (► Natur; Kosmos)
-*anagennesis* (Neuschöpfung) 496 f, 796
- Schrift/Bibel 18, 29 f, 51, 58, 61, 68, 86, 92 f, 175, 234, 236, 301, 550 f, 567 ff, 571, 576 ff, 604, 668, 831, 839 (► Exegese)
-Altes Testament 264, 286, 301, 546, 560, 562, 578 ff, 590
-Lutherbibel 365
-Neues Testament 92, 212, 214 f, 266 f, 339, 392, 570 f, 581 ff, 831
-Schrift und Tradition 215, 567-572
-Schriftprinzip/*sola scriptura* 39, 213 ff, 234, 266 f, 301, 519, 568, 570 f, 572, 581
- Schriftsteller 39, 54, 102, 111, 183, 210, 247 f, 540, 565, 593, 635, 862
- Schwärmertum 353
- Schweigen 223, 403, 454, 721
- Schwermut ► Melancholie
- Schwert 753 f
- Seelsorge 80
- Selbstmord 123, 377, 496, 525, 728
- Seligkeit 88, 133, 253
-Glückseligkeit 133 f
- Seligpreisungen 74, 257
- Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit 141, 165, 191, 195, 351, 368, 392, 398, 406, 420, 434, 446, 480, 540, 565 f, 582, 588, 591, 597, 614, 647, 676, 682, 711, 745, 801, 815
- Sieg/Sieger 188, 748, 762, 805
- Siegel/*sphragis* 195, 283, 290, 415, 419, 617 f, 838
- Sisinnius-Legende 283
- Skepsis/Skeptiker 35, 94 f, 299, 461, 463,
- Sohn Gottes 83, 295, 313, 333, 368, 380, 394, 430, 454, 487, 540, 550, 557, 562, 581 f, 584 f, 618, 622, 757, 786, 804, 807, 813 (► Kind/Gotteskindschaft)
- Souverän/Souveränität 661, 753, 758 ff, 800, 803, 805, 826
- Sozialismus 218, 255, 257, 547, 793, 826 (► Kommunismus)
- Spiritualisierung/Spiritualismus 156, 259, 412, 585
- Sprache 93, 96, 278 ff, 323 f, 363-373, 378, 401, 454, 559 f, 598, 605, 773 (► Ausdruck; Begriff; Stil; Wort)
-Grammatik 371, 454
-Griechisch/Koiné 221, 279, 364 ff
-Hebräisch 364 f
-*lalein* 551
-Latein 279, 365 f
-Spracheinheit 773
-Sprechakte 360, 549 ff
-Umgangssprache 370, 378
-Volksprache 364 ff, 773
- Sprung 67, 130, 135, 137, 142, 197, 443, 601, 607
- Staat/Staatsrecht 71, 73, 79 f, 82 f, 85, 105, 123, 142, 187, 189 f, 193, 196, 213, 232 f, 254, 366, 413, 417, 419, 425, 436, 476, 480, 492, 495 f, 598, 612, 621, 637 f, 640, 643, 711, 727-830, 832, 838, 854 (► Herrschaft; Kirche und Staat; Politik/*polis*, Verfassung)
-Staatsgeschichte 480
- Stand/Ständeordnung 168, 200, 210, 228, 407, 409, 444, 450 f, 584, 743, 743, 764
- Status/Zuständlichkeit 192, 392, 636, 748, 752 f, 775, 792, 801
- Stellvertretung 164
- Sterne ► Astrologie
- Stil/Stilgeschichte 274, 370, 561
- Stoa/Stoiker 227, 269, 310, 398, 486, 574
- Sturm und Drang 91, 93
- Subjektivität 73, 88, 95, 99, 113, 115 f, 125, 131, 134 ff, 140, 167, 169, 171, 175, 176 f, 550, 578, 601, 664, 708
- Subordinatianismus 778
- Substanz 172 f, 174, 176, 178, 258 f, 356, 388, 547, 634, 756, 797
- Sühne-Inschriften 274
- Sünde/Sünder/*hamartia* 66 f, 71, 74, 92, 141, 146 f, 157, 166 f, 169, 176, 187, 335, 349, 369, 371, 431, 444, 477, 478, 545, 584 f, 626, 650, 652, 666 f, 713, 746 f, 756, 805, 807, 809
-Erbsünde/Sündenfall 68, 75, 78, 84, 131, 166 f, 209, 335, 400, 611, 666, 703, 747, 848 f
- Superbia 769, 786
- Synagoge ► Judentum
- Symbol/Symbolik 11, 94, 141, 157, 172, 175, 179, 188 f, 200, 258, 292, 310 f, 323, 355, 370, 375, 380, 386, 405, 439, 446, 450, 453, 498, 545, 582 ff, 620, 633, 665, 734, 774, 794, 799, 801, 803 f, 810, 821, 823, 860
- Synkretismus 125, 264, 271 f, 284 ff, 289, 293, 331 ff, 335 ff
- System/Systematik 19, 50, 240, 341, 361, 367, 405, 426 f, 440, 442, 469, 504, 599, 608, 635, 681, 720
- Tanz 243, 403
- Taufe 67 f, 141, 157, 166, 169, 177 f, 193, 195, 197, 213, 227 f, 260, 319 f, 323, 325, 322, 371, 393, 400, 415 f, 418 f, 453, 478,

- 482, 487, 498, 544, 563, 588, 618, 626, 636,
651, 654, 797, 834
-Bluttaufe 193
-Konvertententaufe 193, 233, 834
-Taufsymbol 288, 634
- Technik 76, 96, 161, 250 f, 333, 439, 598, 742,
744, 758, 800, 822 ff, 744 (► Mechanik)
-*homo faber* 823
-Lautsprecher 823 f
-Nuklear-Physik 826
- Teilnahme/*participatio* 175, 178, 188, 195, 409
ff, 437 f, 447, 454, 465, 487, 540, 628, 643,
666, 687 f, 697, 706, 711
- Tempel 75, 290, 335, 358, 371, 393, 408 f, 412
f, 439, 449, 455, 492, 495 f, 565, 581, 681,
712, 793 ff, 858
- Territorialismus 215, 638, 775
- Theater 73, 315, 494
- Theologie/Theologe 1, 55 ff, 101 ff, 199 ff, 208
ff, 211 ff, 258 ff, 296 ff, 353 ff, 363 ff, 389
ff, 396, 460, 469 ff, 477 ff, 482, 499-721,
743, 764 ff, 782 ff, 788 ff, 793 ff, 816 ff, 828
ff, 861, 847 ff, 861, 871, 876 ff (► Analogie;
Anschauung; Argument; Dogma; Dialektik;
Erkenntnis; Kreuz/*theologia crucis*; Lehre; Li-
berale Theologie; Metaphysik; Natur/ Natür-
liche Theologie; Philosophie; Positive Theolo-
gie; Professor; Scholastik; System; Wissen)
-kritische Theologie 460, 538
-negative Theologie 538, 543, 663 f, 698 f,
721
-Neutestamentliche Theologie 369
-Prolegomena 539, 544, 701
-Theognosie 560
-*theologia* 199, 391, 403, 414, 442
-*theologos* 403
- "Theologische Literaturzeitung" 218
- Theosophie 91 f, 396, 401, 574, 720
- Thlipsis*/Bedrängnis 197, 380
- Thomas-Akten 157
- Thronbesteigung Jesu Christi 228, 413, 487,
635, 652 f, 682, 747 f, 753, 747, 757, 806
- Tod 78, 128 f, 136, 147, 249, 256, 312, 482,
493, 555, 562, 618, 635, 650, 663, 667, 682,
698, 747, 750, 793, 803, 809, 837
- Tod Jesu Christi 178, 312 f, 478, 482, 486 f,
502, 546, 556, 560, 579, 617, 603, 650, 667,
683, 750, 761, 793, 803, 805, 809, 849, 858,
859
- Toleranz/Intoleranz 71 f, 89, 531, 597
- Topologie ► *Loci theologici*
- Tradition/*paradosis*/Überlieferung 8, 14, 18,
139, 215 f, 234, 258, 282, 296, 299, 300,
305, 311 f, 353, 360, 560, 569 ff, 580, 582,
660, 604, 606, 608 ff, 627, 632, 636, 668,
826, 839
-Traditionsgeschichte 265, 311 f
- Tränen 27, 157, 187, 467, 584
- Transparenz 438, 584, 589, 679, 697 f (►
Durchsichtigkeit)
- Transzendenz 71, 78, 250, 256, 269, 317, 350,
353, 374, 399 f, 407, 412, 456, 477, 537, 602
f, 624, 694, 768, 776, 796 f, 820, 823, 836,
871 (► "von oben")
-Transzendierung 56, 133, 178, 208, 298,
365 f, 400, 403, 406, 408-413, 437, 447,
481, 496, 619, 695, 704, 751, 758, 793-797,
804, 809, 814
-Transzendentalität 340, 342, 346 f, 349,
351, 543, 622 ff, 661, 675, 681, 689, 659,
755
- Traum/Schlaf 66, 72, 185, 252 f, 410 f, 452,
455
- Treue 142, 161, 211, 547, 732 f, 820, 835
- Trinität/Trinitätslehre 65, 78, 284, 291, 354, 371
f, 391, 430, 451, 658-664, 672, 678, 685,
701 ff, 716, 738, 773, 775-787, 789, 793,
796, 805, 807, 819 ff, 829
- Tübinger Schule 263, 295
- Typos/Typologie/Typik 77, 184, 298, 474, 477,
485, 545, 578 ff, 583 f, 590
- "Überhaupt" 138, 298, 344, 398, 441, 540, 543
ff, 550, 565, 577 (► Abstraktion)
- Unanschaulichkeit ► Anschaulichkeit
- Unsterblichkeit 172 (► Auferstehung)
- Urgeschichte ► Geschichte/Urgeschichte
- Urliteratur 472
- Utopie 256, 783, 793, 795
- Vater/Vaterschaft 27, 864
- Vaterunser 201
- Vatikan 375, 737, 870 ff
- Verdienst/*meritum* 181, 186, 652, 720
- Verfassung 613 f, 619 f, 624, 630, 730, 749,
752 ff, 755, 757, 763 f, 777, 779, 786 f, 788,
800, 804, 812
-Weimarer Verfassung/-Staat 755, 758, 763 f,
769, 779
- Verführer 150, 184
- Vergegenwärtigung 417, 555 ff, 611 (► Erinne-
rung, Repräsentation/Präsenz)
- Verheißung/Erfüllung 184 ff, 199, 351, 365,
450, 454, 473, 480, 537 ff, 562 ff, 579 f, 774
f, 792, 797, 826, 829
- Verhüllung/Enthüllung 29, 102, 133, 163, 198,
315, 459, 539, 559, 563, 575, 577, 581 ff,
585, 588 ff, 652, 696 f, 714, 716, 856 (► *a-*
pokalypsis)
- Verkündigung 540, 551, 554, 556, 558, 560,
562, 567, 570 f, 589, 600, 625, 638 (► Pre-
digt)
-*kerygma* 234, 604, 626, 796
- Verlobung 150, 154 f (► Ehe)
- Vermittlung 56, 72, 161 f, 164, 251, 370, 411,
444, 466, 583, 586, 589, 622 f, 626, 636,
470, 498, 698, 691 (► Indirektheit)
- Vernunft 49, 51, 125, 130, 133, 135, 254, 332,
347, 349, 476, 653, 658 f, 666 ff, 673 f, 681,
686, 688, 690 f, 694 ff, 701 f, 703, 711, 716,
784 (► Rationalität)
-praktische Vernunft 90, 125
- Versailler Vertrag 747
- Verständnis 138, 303, 305, 315, 467 f, 476, 572,
577 f, 646

- Verzweigung 48, 112, 128 ff, 136 f, 146, 164, 209, 257, 347 f, 553, 835
- Volk/laos 72, 81 ff, 85, 161, 166, 208, 290, 315, 364 ff, 409, 436, 474, 522, 546 f, 624, 628, 741, 748 f, 758, 766 f, 769 f, 773, 777, 779, 791 f, 806, 809, 826, 855, 877 (► Nationalismus)
- Völkerbund 733
- Vollendung 563, 564, 651
- Vollmacht ► Autorität; Legitimierung
- "Von oben" 365, 473, 602, 608 f, 659, 744
- Wagnis 104, 137, 141 f, 601, 669 f
- Wahl 124, 141, 144, 163
- Wahnsinn 122, 129 f, 310
- Wahrheit 16, 54, 65, 75, 94 f, 99, 106, 113, 118, 124 f, 127, 131 ff, 140, 142, 146, 148, 160, 162, 167, 169, 171, 173, 177, 180 ff, 254, 302, 315, 339, 348 f, 355, 359, 441, 458, 464, 470, 475 f, 538 f, 545, 550, 580, 600 ff, 605, 608, 644, 646, 654, 669 f, 673, 691, 693, 695, 707, 712, 720 f, 757, 802 f, 814, 820, 828, 835, 837
- prima veritas 669, 695
- Weimarer Staat ► Verfassung/Weimar
- Weisheit/sophia 322, 396, 399, 484, 487, 793, 857
- Weltanschauung/Weltbild/Ideologie 12, 47, 55, 83, 250 ff, 269, 316, 339, 341, 344, 376, 434, 464, 476, 483, 773, 777 f, 785, 789, 793, 799 f, 804, 808 f, 812 f, 819, 822, 825
- Werke ► Glaube und Werke
- Wert 177, 677, 820
- Wesenheit/Wesen/Wesensschau 98, 125, 131, 200, 315, 341, 352 ff, 358 f, 361 ff, 370 ff, 379, 384, 386, 390, 440, 456, 635, 642 f, 659, 661, 672, 687, 708, 714
- Wesen des Christentums 38, 361
- des Protestantismus 126
- Widerstand 12, 191 f
- Wiedergeburt 31, 36, 60, 63-68, 89, 98, 118, 161, 171 f
- Wiederholung 27, 171 f
- Wiederkehr der Dinge 310, 485
- Wiederkunft Jesu Christi ► Parusie
- Wille 36 f, 56, 64, 78, 132, 147, 172, 176
- Wirklichkeit/Realität 35 f, 46-50, 74, 76 ff, 82, 91 f, 94 ff, 115, 120 f, 128 ff, 136 f, 147 f, 157 f, 167, 173, 175 f, 187, 193ff, 211, 218f, 235, 240, 250, 252 ff, 259, 262, 292, 302, 346 ff, 351, 354, 356, 358 f, 367, 370, 381, 389, 395, 399, 401, 420, 427, 465, 469, 502, 504 f, 533, 535 f, 539, 547, 549, 559, 562 f, 585 ff, 591, 599, 605, 649, 651, 660, 669, 672 f, 678 f, 690, 702, 707, 712, 720, 745, 795 (► Realismus)
- Wirtschaft/Ökonomie 250 ff, 256, 495 f, 598, 742 f, 746, 751, 758, 797, 811, 820
- Aktiengesellschaft 133, 253 f
- Banken 496
- Börse 643
- Industrie 598, 654, 820
- Wissen 658 ff, 664, 668, 685, 687, 690, 707
- scientia subalternata 667
- Wissenschaft 35 ff, 55, 75 f, 111, 138, 205, 208 ff, 223, 240, 245, 248, 250, 253, 311, 338 f, 341, 344 f, 350, 381, 464, 551, 560 f, 597, 599, 648, 667, 673, 825
- Wort 175, 194, 235, 363, 392, 403, 454, 541, 550 f, 555, 558, 567, 571, 576, 634, 648, 700, 751
- Wort Gottes/logos 51, 57 f, 92, 194, 235, 331, 333, 353, 356 f, 362, 364 f, 366, 375, 392, 398, 401, 403, 406, 412, 433, 454, 537, 539 f, 550 f, 558 ff, 560, 566, 568 f, 576, 583, 590 f, 605, 609, 614 f, 648, 661, 663, 688, 700, 703 ff, 709, 746, 838
- Herrenworte 300 f, 316, 570, 858
- Wunder 92, 96, 333, 378, 823
- Wüste 338, 378, 399, 632
- Zauber(-Papyri) ► Magie
- Zeit 136, 176, 189, 232, 347, 380, 475-480, 485-496, 556 f, 579, 608, 774, 793 (► Äon)
- Aorist 488
- Endzeit 187, 232, 375, 380, 485, 496, 556, 562, 578, 584, 626, 632, 744, 774, 793, 804, 855, 858
- hic et nunc 555 ff, 559, 587, 643, 790, 807
- kairos 486, 641, 643
- Zeugnis/Zeuge/martyria 142, 188 ff, 194, 201, 291, 420, 440 f, 540, 544, 551, 555, 559, 568 f, 617, 620, 748, 802 f (► Bekenntnis; Martyrium)
- Zorn Gottes/orgé 78 f, 474, 652
- Zweifel 65, 138
- "Zwischen den Zeiten" 62, 212, 442, 512 f
- Zwölf ► Apostel/Zwölf

Corrigenda zur 1. Auflage (1992)

In der vorliegenden 2. Auflage (1994) wurden Druckfehler verbessert, soweit sie mir aufgefallen waren. Wenn es der zur Verfügung stehende Raum zuließ, wurden außerdem eine Reihe sachlicher Versehen korrigiert, auf die mich z.T. sachkundige Leser hingewiesen haben, bzw. einige Ergänzungen nachgetragen. Ich danke allen, die mir entsprechende Hinweise zukommen ließen. Im folgenden sind alle diese sachlichen Verbesserungen bzw. Nachträge aufgeführt:

- S. 2, vorletzte und letzte Zeile Haupttext. Richtig: der Philosophischen Fakultät in Bonn wie der Katholisch-Theologischen Fakultät in München.
- S. 13, Anm. 103. Ergänzung (nicht in den Text eingetragen): Vgl. von Werner Löser jetzt auch die Darstellungen und Deutungen zu Erik Peterson: *Un converti en dialogue avec la théologie protestante de son temps; Un contribution déroutante à la théologie politique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 43 (1992), 7-21; 22-35 (= Themenheft Erik Peterson).
- S. 26, 11./12. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: Erik Adolf Peterson Grandjean [vollständiger Name Erik Petersons]
- S. 31, 5.-7. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: Laut eigenen Angaben im Bonner Album Professorum hatten ihn seine Eltern in diese Stadt geschickt, weil das dortige Thomasstift "große wirtschaftliche Erleichterungen bot".
3.-5. Zeile v. u. Haupttext. Richtig bzw. neu: Peterson meinte später, daß die Predigten von D. Paul Kölbing in der Brüdergemeinde vielleicht der wichtigste Gewinn dieser Zeit für ihn gewesen seien. Anm. 39: So Petersons Darstellung im Bonner Album Professorum; ich danke Herrn Prof.Dr.Heiner Faulenbach, der an einer Edition dieses Albums arbeitet, für die Zusendung des vollständigen Textes von Petersons Eintrag (Januar 1994). ...
- S. 33, 7. Zeile v. u. Haupttext. Richtig: Ruf auf den systematischen Lehrstuhl.
- S. 34, 7. Zeile v. u. Haupttext. Richtig: als amtierender Dekan bemühte er sich ...
- S. 42, 2. Zeile v. o. Haupttext, sowie Anm. 139. Statt "Hunninger" richtig: Hunzinger.
- S. 44, 11. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: ... Ersten Theologischen Examen.
- S. 52, 7. u. 8. Zeile v. u. Haupttext. Richtig: nach dem Theologischen Examen als Übergangslösung.
- S. 202, 6. Zeile v. u. Anmerkungen. Richtig: Brief vom Göttinger Systematiker Arthur Titius an Peterson.
- S. 224, 7. Zeile v. o. Haupttext. Ergänzung (in der 2. Auflage nicht nachgetragen): Ein weiterer damaliger Hörer Petersons war der Katholik und spätere Neutestamentler Otto Kuß, der in einem Brief vom 27.5.1929 Peterson um Ratschläge für seine weitere Laufbahn bat mit der Begründung: "wenn ich mich heute an Sie wende, so ist daran zum guten Teil immer noch der Eindruck schuld, den 1925 Ihre Römerbriefvorlesung auf mich gemacht hat".

- S. 230, Anm. 245. Richtig: ... Diese Briefe an Peterson datieren vom 15.5.1929 [statt 12.5.1929] und vom 15.7.1929.
 Anm. 247. Richtig: Vgl. Schmidt an Peterson, 15.5.1929 [statt 12.5.1929].
 Anm. 248. Richtig: Vgl. Schmidt an Peterson, 15.7.1929 [statt 17.5.1929].
- S. 231, 2. Zeile v. o. Haupttext. Der Satzteil "und sind sich auch nur selten persönlich begegnet" ist entfallen.
- S. 236, 1. und 2. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: Nach jenen gemeinsamen Wochen in Rom 1953 haben sie sich noch drei mal gesehen; von der Dankbarkeit ...
- S. 245, Anm. 380. Richtig: Er wohnte dann in der Meckenheimer Allee 43.
- S. 274, Anm. 113. Zusatz: Im Bonner "Album Professorum" betont er die Wirkung der Untersuchungen von Norden und Dölger ganz besonders: "Da ich keine Lehrer hatte, wurde die Richtung meiner Arbeiten durch Bücher bestimmt." (Text von H.Faulenbach, vgl. oben S.32 Anm.39)
- S. 378, 3. Zeile v. u. Haupttext. Richtig: *Archon tes exousias tou aeros*.
- S. 496, 17. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: ... haben die Hohenpriester Judas für seinen Verrat mit dem Geld des Tempels bezahlt.
- S. 522, Exkurs 18, 2. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: ... seit dem Sommer 1922 ...
- S. 805, 10. Zeile v. u. Haupttext. Richtig: Sieg Konstantins über Maxentius.
- S. 809, 5. u. 6. Zeile v. o. Haupttext. Richtig: In Abwandlung eines von Proudhon geprägten Wortes behauptete Schmitt: "Wer Menschheit sagt ..."
- S. 833, Anm. 18, 5. Zeile. Richtig: Hölscher schrieb mit Datum vom 18.1.1930: ...
- S. 975, Anm. 351. Ergänzung: Nach Mitteilung von A.Weiland (4.2.1993) mußten Bruderschaftsmitglieder allerdings nichts zahlen.
- S. 915. Richtig: 14. September 1914 Erstes Theologisches Examen.

Ergänzungen zur Bibliographie und Nachlaßbeschreibung:

- S. 881, Nr. 2. Ergänzt: Übers. frz. *Le ciel de l'aumônier de garnison*, transl. J.Doré/C.Flamant, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 43 (1992), 46-48.
- S. 886, Nr. 75. Richtig: Übers. frz. *Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église* (transl.E.Kamnitzer/ P.Corps [= Linn]), suivi d'un essai sur l'Apocalypse (transl.G.Massoulard), Préface de J.Maritain (= *Courriers des îles* 6), Paris 1935.
- S. 888, Nr. 98, ergänzt: Übers. frz. G.Massoulard vgl. Nr. 75, 75-102.
- S. 892, Nr. 156 und 157, verbessert und ergänzt:

156. Rez. Tor Andrae, *Die letzten Dinge* [1940], in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 17 (1941), 90 f

157 a. Rez. G.van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion* [1941], in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 17 (1941), 91 f

157 b. Rez. R.F.Merkel, Die Mystik im Kulturleben der Völker [1940], in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 17 (1941), 92.

- S. 893, Nr. 165, ergänzt: Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?, in: Wort und Wahrheit 1 (1946), 346 f.
- S. 895, Nr. 102 b, ergänzt: Übers. frz. Qu'est-ce que l'homme? Transl. J.-L.Blaise/J.-L.Souletie, in: RICP (vgl. Nr. 2) 36-42
- S. 896, Nr. 214, ergänzt: Übers. frz. Le riche et le pauvre, transl. J.Doré/C.Flamant, in: RICP (vgl. Nr.2), 43-45.
- S. 911, Arbeitsmappen, ergänzt: Eine Homilie des hl. Basilius de Dogmatibus?
- S. 913, letzter Absatz. Richtig: 39 Briefe und Karten an Carl Schmitt ...
- S.914, ergänzt: 1 Brief an Paul Adams, 16.3.1948, (Abschrift im Nachlaß Carl Schmitts).

ERIK PETERSON

Summe eines bewegten Lebens und reichen Werkes
aus neuen Quellen.

Lieber Herr Barth!

Von der Bonner Theologenschaft aufgefordert, habe ich kürzlich einen Vortrag über die Frage: Was ist Theologie? gehalten. Der Vortrag hat Skandal und Sensation hervorgerufen. Mit Scharren und Trampeln wurde er vor einem Publikum, das zu gleichen Hälften aus Katholiken und Protestanten bestand, zu Ende geführt. Ich halte das von mir Gesagte für das Beste, was ich bisher gemacht habe. In ca. 14 Tagen wird der Vortrag erscheinen und Ihnen zugehen.

„Lieber Herr Barth! Von der Bonner Theologenschaft aufgefordert, habe ich kürzlich einen Vortrag über die Frage: Was ist Theologie? gehalten. Der Vortrag hat Skandal und Sensation hervorgerufen. Mit Scharren und Trampeln wurde er vor einem Publikum, das zu gleichen Hälften aus Katholiken und Protestanten bestand, zu Ende geführt. Ich halte das von mir Gesagte für das Beste, was ich bisher gemacht habe. In ca. 14 Tagen wird der Vortrag erscheinen und Ihnen zugehen.“

Erik Peterson an Karl Barth, 23. 6. 1925.

ISBN 3-451-22869-6