

BARBARA NICHTWEISS

Erik Peterson

Ein Konvertit zwischen Antimodernismus und Modernismus

I. Wege zu Thomas von Aquin und darüber hinaus

1. Eine Thomas-Vorlesung in Göttingen 1923/24

Am Ende des Wintersemesters 1923/24 schloss eine Vorlesung über Thomas von Aquin (1225–1274) mit folgenden Worten:

Es gibt keine Theologie, die nicht immer zugleich kirchliche und konfessionelle Theologie wäre. Es kann ihrem Wesen nach keine Dogmatik geben, die nicht scholastisch behandelt würde. Gerade weil das Dogma nicht die persönliche Überzeugung eines Einzelnen, sondern der Glaube der Kirche ist, darum kann auch die Dogmatik nicht die persönliche Spekulation eines einzelnen Mannes sein, nach dem Schema des ›wie ich es sehe‹ dargestellt. Weil das Dogma nicht die Überzeugung des Einzelnen ist, darum ist auch die Dogmatik nicht die Arbeit einzelner Männer, sondern das gemeinsame Suchen vieler Generationen. Wie das Dogma der Kirche gehört, so gehört auch die dogmatische Arbeit der Kirche. [...] Es ist [...] ein Irrtum, wenn man glaubt, dass man Christus ohne Kirche, ohne Dogma, ohne Theologie zu haben vermöchte¹.

Eine Vorlesung über Thomas von Aquin mit einem derartigen Schlussplädoyer wäre damals nicht weiter bemerkenswert gewesen, wenn sie an einer katholischen Fakultät bzw. in einem Priesterseminar gehalten worden wäre. Wir befinden uns aber in einer protestantischen Fakultät, und zwar in Göttingen. Der Vortragende ist auch kein Dogmatiker, sondern der 33-jährige Privatdozent für Kirchengeschichte und christliche Archäologie, Erik Peterson (1890–1960). Im Auditorium sitzt freilich jemand, der sich alsbald anschickte, ein Dogmatiker zu werden, und für ihn insbesondere sind diese Worte gesprochen: der junge Karl Barth (1886–1968), damals bereits berühmt und umstritten als Protagonist der Dialektischen Theologie. Das Zusammentreffen war nicht zufällig, vielmehr

1 Erik PETERSON, Thomas von Aquin, in: DERS., *Theologie und Theologen. Texte*, hg. v. Barbara NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 9/1), Würzburg 2009, 188f. Die Bände der Erik-Peterson-Edition »Ausgewählte Schriften« werden im Folgenden mit dem Kürzel AS zitiert. – Die internationale Forschungs- bzw. Sekundärliteratur zu Peterson ist in den vergangenen 20 Jahren enorm angewachsen; eine fortlaufend aktualisierte Bibliographie ist einzusehen unter: <http://www.bistum-mainz.de/sonderseiten/epeter/forschung/index.html>. – Pars pro toto sei besonders hingewiesen auf den umfangreichen Sammelband (652 Seiten): Giancarlo CARONELLO (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012. – Ein von Paola LOMBARDI erstelltes Register des erst vor wenigen Jahren archivalisch geordneten Nachlasses Erik Petersons an der Universität von Turin findet sich in: Adele M. CASTAGNO (Hg.), *L'Archivio »Erik Peterson« all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario*, Alessandria 2010, 81–233.

war die Thomas-Vorlesung wahrscheinlich Ergebnis des Vorhabens, gemeinsam einmal den Katholizismus zu studieren. Auf Karl Barths weiteren theologischen Lebensweg sollte diese Vorlesung Petersons einen erheblichen Einfluss nehmen.

2. Jugendjahre eines protestantischen Gelehrten

Wie kam ein junger evangelischer Privatdozent dazu, sich so vehement für das Dogma und eine scholastische Dogmatik einzusetzen? Stammte er vielleicht aus einem streng konservativen lutherischen Pfarrhaus? Oder kam er aus einer Region mit einem hohen katholischen Bevölkerungsanteil? Das Gegenteil ist der Fall; in der familiären Herkunft ähnelt Petersons Biographie eher den Erfahrungen einer Mehrzahl heutiger Studenten. 1890 geboren und aufgewachsen ist er mit zwei jüngeren Brüdern in Hamburg(-Blankenese) in gut bürgerlichem Milieu². Die Vorfahren väterlicherseits waren einst aus dem lutherischen Schweden eingewandert, der Vater selber aber, von Beruf Physiotherapeut, war Atheist. Die Mutter wiederum stammte aus einem hugenottischen Adelsgeschlecht, war also reformiert, stand jedoch einem geprägten Christentum ebenfalls fern, wenngleich sie religiös etwas offener war als ihr Mann. Von der Kindheit und Schulzeit, die Peterson 1910 im angesehenen liberalen Wilhelm-Gymnasium mit dem Abitur beendete, wissen wir nicht viel. Es ist immerhin bezeichnend, dass der kleine Erik seine erste Bekanntschaft mit der Bibel auf dem Dachboden machte, wo er ein Exemplar in einer Bücherkiste seines Großvaters fand. Den reformierten Konfirmationsunterricht empfand er als unglaublich, im Religionsunterricht der Schule verwirrten ihn die Bestreitung der Wunder und der Auferstehung Jesu Christi. Umso überraschender ist es, dass Erik Peterson nach dem Abitur den ursprünglichen Plan eines Geschichtsstudiums aufgab, da ihm die Geschichte als solche wie ein *sinnloses Rätsel* erschien und sich stattdessen – gegen den Widerstand seiner Familie – für die Theologie entschied³. Er absolvierte dieses Studium zwischen 1910 und 1914 in Form einer Odyssee durch die Theologischen Fakultäten von Straßburg, Greifswald, Berlin, Göttingen, Basel und dann wieder Göttingen. Die gesuchte Orientierung fand er dabei nach eigener Aussage aber nicht: *Wissenschaftliches Arbeiten hatte ich während meiner Studienzeit nicht gelernt, ich war nach den verschiedensten Seiten hin angeregt worden, eine klare Stellungnahme gegenüber den sich meist widersprechenden Anschauungen, die ich kennen gelernt hatte, war mir nicht möglich*⁴.

Der Katholizismus spielte für Peterson in diesen Jahren noch keine Rolle. Das belegt gerade die vermutlich erste und einzige Berührung, von der wir aus dieser Zeit wissen: Während seiner beiden ersten Straßburger Semester beobachtete Peterson im dortigen Münster öfter heimlich die katholische Messe. Was er dort sah, war ihm jedoch völlig

2 Ein erster Versuch einer umfassenden Darstellung stellte die Dissertation dar: Barbara NICHTWEISS, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1992, ²1994. – Zahlreiche autobiographische Materialien aus dem Nachlass Erik Petersons (Universität Turin), Teile seiner Korrespondenz, Erinnerungen von Zeitgenossen sowie ein tabellarischer Überblick über seine Lebensstationen sind publiziert in: Erik PETERSON, Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u. a., Reflexionen und Erinnerungen (AS 9/2), hg. v. Barbara NICHTWEISS, Würzburg 2009; vgl. hier insbesondere die Karteikarte mit Notizen Karl Barths zu einem Gespräch mit Peterson über dessen Leben am 5. Juni 1931 (485), die Erinnerungen von Paolo Siniscalco (verfasst 1963/2007) an Erzählungen Petersons (523–529) sowie verschiedene von Peterson selbst verfasste Curriculae vitae und Selbstdarstellungen (459–475).

3 Erik PETERSON, Eintrag ins Bonner Album Professorum, 1926/27, AS 9/2 (wie Anm. 2), 464.

4 Ebd., 465.

fremd und unverständlich⁵ und sollte es etliche Jahre auch noch bleiben. Religiösen Rückhalt fand Peterson in seinen Studienjahren woanders: Es war vermutlich der Erfolg der pietistisch inspirierten Schülermission in Hamburg gewesen, die Peterson überhaupt zum überzeugten Christsein und dann auch zum Theologiestudium brachte. Jedenfalls war er während seines Studiums ein, wie er selbst sagte, *glühendes Mitglied der Gemeinschaftsbewegung*⁶, die wiederum aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen war; näherhin war er Mitglied der *Deutschen Christlichen Studentenvereinigung* (DCSV). Gleich zu Beginn seines Studiums in Straßburg wurde dem jungen Studenten jenes Erlebnis der Wiedergeburt zuteil, *das den Grundstein jedes pietistischen Lebens bildet*⁷. *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*, liest man auf einem Zettel in Petersons Nachlass, und weiter: *Nun bin ich all dessen gewiss, was die Kirche lehrt*⁸. Das nun wiederum brachte ihn in grundlegenden Konflikt mit der theologischen Meinungsführerschaft der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, nämlich mit dem liberalen Kulturprotestantismus. Rückblickend schrieb Peterson 1937: *Es gehörte noch um 1910 mehr Mut dazu, sich zur altgläubigen als zur liberalen Theologie zu bekennen. Von dem unerhörten liberalen Gesinnungsterror jener Zeiten wissen die jüngeren Generationen nichts mehr. (...) Noch heute wäre es eine Ehrenpflicht, aller jener zu gedenken, die gegenüber dem liberalen Ansturm jener Tage ihren Mann standen*⁹.

Mit dem Ersten Weltkrieg brach bekanntlich nicht nur die Welt des Kulturprotestantismus samt seinem liberalen Fortschrittsoptimismus sowie das Wilhelminische Reich (1890–1918) samt dem evangelischen Staatskirchentum in sich zusammen. Auch für Erik Peterson persönlich führte der Krieg in die totale Krise: Schon Ende 1914 nach nur drei Monaten Kasernendienst und einem psychophysischen Zusammenbruch inklusive Selbstmordversuch wurde er mit der Diagnose »geisteskrank« als dienstuntauglich aus dem Heeresdienst entlassen¹⁰. Peterson musste nun in jeder Hinsicht ganz neu anfangen, musste versuchen, irgendwie Boden unter die Füße zu bekommen, nicht nur gesundheitlich, nicht nur geistig, auch beruflich, da seine Eltern in wirtschaftliche Not geraten waren und ihn nicht mehr finanziell unterstützen konnten. In Göttingen erhielt er die Stelle des Inspektors am Theologischen Stift, auf der er bis 1919 in geradezu mönchischer Zurückgezogenheit eine Dissertation fertigstellen konnte. Unter dem Einfluss der in Göttingen ansässigen Religionsgeschichtlichen Schule wählte er ein religions- bzw. formgeschichtliches Thema, das er sich weitgehend autodidaktisch erarbeitete: die antike Heis-Theos(Ein-Gott)-Formel¹¹. Er habe sich damals *der Historie in die Arme* geworfen, um *wenigstens auf diesem Gebiete den Befähigungsnachweis zu erbringen* und sich

5 Vgl. AS 9/2 (wie Anm. 2), 486, 525.

6 Peterson an Erika Gothe, April 1923, AS 9/2 (wie Anm. 2), 195.

7 Erik PETERSON, Kierkegaard und der Protestantismus (1947/48), wieder in: DERS., Marginalien zur Theologie und andere Schriften (AS 9/2 [wie Anm. 2]), hg. v. Barbara NICHTWEISS, Würzburg 1995, Zitat 58.

8 AS 9/2 (wie Anm. 2), 3.

9 Erik PETERSON, Rezension zu Agnes von ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (1936/37), wieder in: AS 9/1 (wie Anm. 1), Zitat 568.

10 Vgl. AS 9/2 (wie Anm. 2), 486.

11 Nach einer Teilveröffentlichung 1920 erschien diese Dissertations- und dann auch Habilitationsschrift in wesentlich erweiterter Form 1926, sowie 2012 im Nachdruck: Erik PETERSON, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken »Ein-Gott«-Akklamation. Reprint der Ausgabe 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph MARKSCHIES, Henrik HILDEBRANDT, Barbara NICHTWEISS u. a. (AS 8), Würzburg 2012.

zugleich *vor der großen Nähe gewisser quälender Fragen zu schützen*, schrieb er 1920 in einem Brief an Theodor Haecker (1879–1945)¹².

Die frühere pietistische Beheimatung inklusive eines frühen Ausflugs in die Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys (1833–1911) reichte zur Beruhigung dieser *quälenden Fragen* nicht mehr aus; stattdessen orientierte sich Peterson nun für einige Jahre existentiell hauptsächlich an seinem *geistigen Mentor* Sören Kierkegaard (1813–1855)¹³, der gerade in pietistischen Kreisen schon lange gelesen wurde, bevor er insbesondere durch die Dialektische Theologie Anfang der 1920er-Jahre allgemein in Mode geriet. Da war Peterson aber bereits wieder weiter, jenseits auch von Kierkegaard. *Gott ist größer als unser Herz*, dieses Wort aus 1 Joh 3,20 ist in den Jahren um 1920 ein immer wiederkehrender Leitspruch in Petersons privaten Notizen wie in seinen Vorlesungen, z. B. zur neueren protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichte¹⁴. Es gilt, *das fromme Ich* wieder loszuwerden¹⁵, das in mancherlei Gestalt nicht nur zum zentralen Bezugs- oder Ausgangspunkt der protestantischen Theologie der vergangenen drei Jahrhunderte, sondern auch der persönlichen religiösen Biographie Erik Petersons geworden war. Während also in der gleichzeitigen katholischen Theologie vorsichtig das enge scholastische und lehramtliche Korsett geweitet wurde, um dem Leben, dem Erlebnis, der Erfahrung mehr Luft zu verschaffen, war Peterson auf protestantischer Seite mit solchen Bestrebungen theologisch schon durch: *Es sind jetzt einige Jahrhunderte gegen das Dogma der Kirche angestürmt*, führte er 1923 in einem Vortrag aus; *man hat die Dogmen begrifflich aufgelöst oder psychologisch aufgeweicht, sodass alles Strenge und Gebietende von ihnen abgefallen ist. Auch eine orthodoxe Theologie [...] wird nicht müde zu betonen, es komme auf das Leben und nicht auf das Dogma an – es wird Zeit, dass man diesen Satz einmal wieder umkehrt und nachdrücklich behauptet: Auf das Dogma und nicht auf das, was ihr so Leben nennt, auf das Dogma und nicht auf eure frommen Erlebnisse und eure fromme Geschäftigkeit kommt es letztlich doch allein an*¹⁶.

Wenn man es etwas überspitzt formulieren will, könnte man also sagen, dass Peterson in seinen damals gut 30 Lebensjahren im Zeitraffer eine rund 300 Jahre dauernde Entwicklung des Protestantismus durchlaufen und – sit venia verbo – als erledigt abgehakt hat, allerdings in umgekehrter Reihenfolge: angefangen von der Endphase der extremen Säkularisierung und Glaubensunfähigkeit über den frommen Subjektivismus und Biblizismus des Pietismus samt seinen neueren existentiellen Ausläufern zurück – nur zurück wohin? Zur altprotestantischen Orthodoxie? Doch deren Zentrum, die Rechtfertigungslehre, war Peterson als Wurzel manchen Übels schon lange suspekt geworden. Noch weiter zurück? Zum Mittelalter oder gar zur christliche Antike?

3. Antimoderne Avantgarde

In jedem Falle, eines war Peterson in den zehn Jahren seiner Studien- und Promotionszeit überdeutlich geworden: Die Aufforderung des *Me schematizete: Passet euch nicht dieser Welt an!* (Röm 12,2) gilt nicht nur generell gegenüber dem alten Äon¹⁷, sondern insbe-

12 An Haecker, 22. Dezember 1920, AS 9/2 (wie Anm. 2), 158.

13 Vgl. AS 9/2 (wie Anm. 2), 468.

14 Vgl. Nachweise in meiner Einleitung zu AS 9/1 (wie Anm. 1), LVII, Anm. 136.

15 So Peterson in seiner Vorlesung zur neueren protestantischen Kirchengeschichte im Wintersemester 1922/23, AS 9/1 (wie Anm. 1), 542.

16 Vortrag »Über die gegenwärtige Lage der Theologie«, Göttingen 1923, AS 9/1 (wie Anm. 1), 60.

17 Vgl. Petersons theologische Exegese zu Röm 12,2 in seinen seinerzeit unveröffentlichten Bonner Vorlesungsmanskripten: Neutestamentliche Bedeutungslehre, in: Erik PETERSON, Der Erste

sondere gegenüber dem alten Äon in seiner modernen Gestalt. Allein schon das Adjektiv »modern« war für Peterson ein *nichtssagender und nichtswürdiger Ausdruck*¹⁸, ebenso suspekt wie alles, was er umfasste: Fortschrittsgläubigkeit und Entwicklungsdenken, die Ideologisierung von Kultur, Bildung und Kunst, die Autonomisierung der Lebensbereiche gegenüber Glauben und Kirche, die zunehmende Technisierung, außerdem Liberalismus, Kapitalismus und Konsumismus, Nationalismus und Imperialismus, Idealismus wie Materialismus oder Historismus ... Die Liste könnte beliebig verlängert werden, und die diesbezüglichen Antipathien Petersons lassen sich vielfach durch kräftige und »politisch inkorrekte« Zitate aus seinen Tagebüchern, Briefen und Vorlesungen belegen¹⁹. In Peterson haben wir also einen bekennenden Antimodernen vor uns, und ich füge gleich hinzu, dass sich das bis an sein Lebensende auch nicht mehr ändern sollte.

Gerade als Antimoderner blieb Peterson seiner Zeit als ein wacher und kritischer Zeitgenosse, stets »up to date« verbunden. Während katholischen Theologiestudenten die Werke kritischer Denker höchstens mit einer Ausnahmegenehmigung zugänglich waren, schlug sich in Petersons Lektüreheften in den Jahren seiner Ausbildung neben historischer Fachliteratur, schöngestiger Literatur und frommen Erbauungsschriften auch so ziemlich alles nieder, was die moderne Religionskritik bis dahin hervorgebracht hatte²⁰. So fand er z.B. einen Friedrich Nietzsche (1844–1900) und den mit ihm befreundeten christentumskritischen Baseler Kirchenhistoriker Franz Overbeck (1837–1905) für die Theologie weitaus ernstzunehmender und spannender als die seinerzeit noch kulturprotestantisch maßgeblichen Weimarer Klassiker. Wenn Peterson sich im Laufe seines späteren Lebens gelegentlich positiv auf die bildende Kunst bezog, fielen Namen wie Paul Klee (1879–1940) und Wassily Kandinsky (1866–1944), und überhaupt – so bemerkte der alte Peterson 1957 in seinem Tagebuch im Blick auf das mittlerweile geteilte Deutschland: *Ich gehöre zur Generation von Benn und Brecht und nicht zu den andern, die überhaupt keine Dichter haben, die sie vertreten*²¹. Politisch stand Peterson zeitlebens eher links, auch wenn sich das weder in direktem gesellschaftlichem Engagement, noch in seinen Schriften expressis verbis niederschlug²². Während der Zeit seiner protestantischen Lehrtätigkeit in

Brief an die Korinther (AS 7), hg. v. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Würzburg 2007, 426f. – DERS., Der Römerbrief (AS 6), hg. v. Barbara NICHTWEISS u. Ferdinand HAHN, Würzburg 1997, 332.

18 Vortrag *Über die gegenwärtige Lage der Theologie*, AS 9/1 (wie Anm. 1), 60.

19 Vgl. eine kleine Zusammenstellung: Barbara NICHTWEISS, Das Neue durch den Abbruch hindurch schauen. Vier Miniaturen zur Einführung in das Denken Erik Petersons, in: CARONELLO (Hg.), Erik Peterson (wie Anm. 1), 53–86, hier: 62.

20 Vgl. dazu im Einzelnen NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 68–70.

21 Notiz vom 29. November 1957, AS 9/2 (wie Anm. 2), 435.

22 Mehr oder weniger unmittelbare Belege, dafür vgl. Tagebucheintrag vom 17. Mai 1918 (AS 9/2 [wie Anm. 2], 56: *Stehe ungefähr jetzt auf dem Standpunkt der Unabhängigen Sozialisten*) sowie Gesprächserinnerungen von Paolo Siniscalco mit dem alten Peterson (AS 9/2 [wie Anm. 2], 527: *christlich inspirierter Sozialismus*). Zudem könnten etliche Freundschaften untergründig mitbedingt gewesen sein durch eine ähnliche politisch-gesellschaftliche Grundorientierung, z.B. mit dem sozialistisch eingestellten (jungen) Karl Barth und dem in Bonn sozialdemokratisch aktiven Exegeten Karl Ludwig Schmidt (1891–1956), mit den sozial engagierten französischen Dominikanern ab den 1930er-Jahren bzw. mit Jacques Maritain (1882–1973); schließlich waren es in den Nachkriegsjahren in Italien nicht zuletzt christlich-sozialreformerische Kreise (z.B. um den Großindustriellen Adriano Olivetti [1901–1960], der zu den persönlichen Unterstützern Petersons gehörte), die an der Publikation theologischer Schriften Erik Petersons in italienischer Übersetzung interessiert waren, vgl. dazu Giancarlo CARONELLO, Zur Rezeption Erik Petersons in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte, in: Barbara NICHTWEISS (Hg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson (Religion – Geschichte – Ge-

Deutschland 1920–1929 war Peterson für seine Zeitgenossen kaum einzuordnen; fasziniert beobachtete etwa Karl Barth diese seltsame Mischung von Archaisch und Avantgarde, die Peterson nicht zuletzt in einem provozierenden ehelosen und dandyhaften Lebensstil frei nach Kierkegaard verkörperte. *Ein Moralist war er durchaus nicht, intolerant nur dort, wo es um die theologische Interpretation des Glaubens ging*, erinnerte sich später (1982) der Germanist Benno von Wiese (1903–1987) an jene Jahre²³. Vor allem aber war Peterson jenseits aller zeitweiligen Maskeraden, Provokationen und Polemiken ein zutiefst frommer, im Grunde sogar kindlich-demütiger Mann, für den »Gott« nicht nur ein Wort auf dem Papier war, vielmehr eine überwältigende und gerade deshalb oft sehr belastende Realität.

4. Zwischen Konfessionen und theologischen Schulen

Wir wissen nicht genau, wann und wie der Katholizismus als Möglichkeit in den geistigen Horizont Petersons trat. Vermutlich geschah dies bereits in den Jahren ab 1915 und anfangs wohl mehr über die Lektüre von Kirchenvätern wie Augustinus (354–430) oder von Mystikern des Mittelalters. Bereits 1918 vermerkte Peterson in seinem Tagebuch, dass er sich vermutlich einmal zwischen Kierkegaard und der katholischen Kirche würde entscheiden müssen²⁴, wobei »Kierkegaard« hier für eine Position innerprotestantischer Kritik steht und »katholische Kirche« für die Entscheidung zur Konversion. 1918 liest Peterson bereits John Henry Newman (1801–1890). 1921 bietet er dem gerade konvertierten Theodor Haecker, mit dem er damals in regem Briefwechsel stand, an, beim Korrekturlesen der deutschen Übersetzung von *Grammar of Assent* zu helfen, bricht dieses Unternehmen dann aber ab in heller Angst, auch konvertieren zu müssen²⁵. Konvertieren will Peterson damals nicht, jedenfalls nicht aus eigenem Ermessen; er meint, nur ein unmittelbares Gnadenwirken Gottes könne von der Treueverpflichtung gegenüber der angestammten Konfession und Kirche entbinden²⁶. Und während in seinem engsten persönlichen Umfeld – unter anderem auch im Umfeld der Phänomenologen in Göttingen und München, zu denen Peterson vielfältige Kontakte hatte – geradezu reihenweise Menschen ihre Konfession wechselten bzw. in der Mehrzahl zur katholischen Kirche übertraten²⁷, blieb Peterson selbst noch jahrelang auf seinem evangelischen Posten, wenngleich

sellschaft 16), Münster/Hamburg/London 2001, 274–330. – Roberto ALCIATI, Il Fondo »Erik Peterson« all'Università di Torino, in: CASTAGNO, L'Archivio (wie Anm. 1), 53–77, insbes. 66–68. – Raffaele FARINA, Eine überfällige Anerkennung. Erik Peterson und die *Vaticana*, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 3–19. – Vgl. zu diesen Themen- bzw. Personenkreisen insgesamt im vorliegenden Band den Beitrag von Gerd R. HORN. – In der wissenschaftlichen Aufarbeitung Petersons sind diese untergründigen politisch-gesellschaftlichen Verbindungslinien bisher noch nicht deutlich genug herausgearbeitet worden, möglicherweise bedingt durch die starke Konzentration der Rezeption auf Petersons zwischen 1924 und 1933 enge Freundschaft mit dem ganz und gar unsozialistischen Carl Schmitt.

23 Text in: AS 9/2 (wie Anm. 2), 514.

24 Tagebuchnotiz vom 8. Juli 1918, AS 9/2 (wie Anm. 2), 72.

25 Vgl. Briefe an Haecker vom 2. März 1921 (AS 9/2 [wie Anm. 2], 164) und 24. April 1921 (AS 9/2 [wie Anm. 2], 170).

26 Vgl. an Haecker vom 22. September 1921, AS 9/2 (wie Anm. 2), 179f.

27 Damalige Konvertiten zum Katholizismus, mit denen Peterson befreundet war: 1914 konvertierte Dietrich von Hildebrand (1889–1977); 1920 der Germanist Günther Müller (1890–1957), ein Schulkamerad Petersons; 1921 Theodor Haecker (1879–1945); 1922 Edith Stein (1891–1942); 1923

unter größten Kämpfen, Krisen und Skandalen, sobald er zu theologischen Fragen öffentlich das Wort ergriff.

Dabei geriet er bereits Mitte der 1920er-Jahre auf Kollisionskurs mit fast jeder Schule, die der vielstimmige Protestantismus seinerzeit zu bieten hatte: mit der Religionsgeschichtlichen Schule, mit der sogenannten Luther-Renaissance, mit seinen früheren Lehrern aus dem pietistischen und antiliberalen Lager und schließlich auch mit der Dialektischen Theologie, namentlich mit Friedrich Gogarten (1887–1967), Rudolf Bultmann (1884–1976) und insbesondere Karl Barth, wiewohl Peterson und Barth im gemeinsamen Kampf gegen den sogenannten »Neuprotestantismus« sich eigentlich als Streitgenossen fühlten. Obwohl sich der Protestantismus seiner Meinungsvielfalt und Diskussionsfreudigkeit gegenüber der katholischen Theologie rühmte, merkte Peterson bald, dass es eine Verdachtszone gab, in die zu geraten akademisch tödlich war, nämlich den Verdacht, katholische Positionen zu vertreten bzw. zu katholisieren: *Studentenschaft und Stadtgeistlichkeit tuschelt sich ins Ohr, ich sei ein Kryptokatholik*, beklagt sich Peterson bereits 1921²⁸. Von diesem Vorwurf wurde ihm gegenüber zum Teil dann auch öffentlich reichlich Gebrauch gemacht, wiewohl der Angegriffene sich dagegen heftig verwahrte. So schrieb er beispielsweise 1926 seinem einflussreichen Gegenspieler, dem Göttinger Kirchenhistoriker Emanuel Hirsch (1888–1972), nachdem dieser einen Aufsatz Petersons für die *Zeitschrift für systematische Theologie* abgelehnt und Peterson dabei auch gleich noch die Demissionierung nahegelegt hatte: *Man höre auf, mir entgegenzuhalten, dass das, was ich vortrage, katholisch sei, man zeige mir vielmehr, dass es falsch und schriftwidrig ist. Ich habe in dem Aufsatz nichts weiter gesagt, als dass Taufe nicht Rechtfertigung und Glaube nicht sakramentale Wirkung ist. Wenn das katholisch ist, dann muss schon die Logik katholisch sein*²⁹.

In der Tat zeigt eine nähere Einsichtnahme in die Veröffentlichungen, Vorarbeiten und Vorlesungen der damaligen Jahre, dass Peterson es in der Verarbeitung der Literatur konsequent vermied, Schriften und Ansichten katholischer Theologen stillschweigend in seine Ausführungen einzuschmuggeln. Seine Auseinandersetzungen mit der evangelischen Theologie, seine damaligen Versuche zur theologischen Begriffsklärung und Positionsbestimmung erfolgten fast ausschließlich im kritischen Gespräch mit den Ergebnissen und Vorschlägen *protestantischer* Historiker und Theologen. Ausnahmen machte Peterson dort, wo es das Thema nahelegte, beispielsweise 1924 in einem größeren Aufsatz zur *Theorie der Mystik*³⁰, der aus einer Vorlesung zur Geschichte der Mystik erwachsen war. Dazu sichtete und diskutierte er einschlägige Werke sowohl von protestantischen wie von katholischen Theologen, nämlich hauptsächlich von Albrecht Ritschl (1822–1889), Max Reischle (1858–1905), Auguste Poulain S.J. (1836–1919), Auguste Saudreau (1859–1946), Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964) und Cuthbert Butler OSB (1858–1934). Am Ende folgte Peterson mit seinem eigenen Vorschlag zum Thema aber weder den referierten protestantischen Vorgaben noch einer der katholischen, sondern erarbeitete sich unmittelbar aus liturgischen Quellen und der patristischen Literatur einen ganz anderen Lösungsvorschlag, der seinerzeit ohne jede Parallele war: nämlich ein Verständnis des

Anna Reinach (1899–1953), die mit Peterson eng befreundete Witwe des Phänomenologen Adolf Reinach (1883–1917).

²⁸ An Haecker, 24. April 1921, AS 9/2 (wie Anm. 2), 171.

²⁹ An Hirsch, handschriftliche Kopie in einem Brief an Karl Barth vom 5. Januar 1926, AS 9/2 (wie Anm. 2), 171.

³⁰ *Zeitschrift für systematische Theologie* 2, 1924/25, 146–166, wieder in: AS 9/1 (wie Anm. 1), 277–295 mit seinerzeit unveröffentlichten Vorarbeiten (296–302).

Wesens der Mystik aus der Analogie zur Gottesschau der Engel. Peterson betrat damals mit der intensiven Frage nach der Bedeutung von Engeln und Dämonen in verschiedenen Bereichen der Theologie und des kirchlichen Kultus wie etwa auch im Bemühen um eine Neubewertung der sogenannten allegorischen Schriftauslegung Themenfelder, die in der etablierten protestantischen Theologie als längst abgetan galten und deshalb gemieden wurden, an denen aber auch die zeitgenössische katholische Theologie ein vitales Interesse weitgehend eingebüßt hatte. Der Spott von Kollegen und Studenten war ihm dabei sicher. Man werde ja *heute fast für einen Verrückten gehalten* [...], *wenn man in der Theologie von Engeln zu sprechen wagt*, bemerkte Peterson 1925 in seinem ersten Brief an Jacques Maritain³¹.

5. Das Problem der Scholastik

Eine theologische Vorlesung über Thomas von Aquin war in den Augen der protestantischen Kollegen nicht minder eigenartig, zumal das Mittelalter und seine Theologie nicht zu den Peterson anvertrauten Aufgabengebieten gehörten. Ich hatte anfangs bereits ausgeführt, dass diese Vorlesung mutmaßlich im Zusammenhang stand mit dem Projekt *des gemeinsamen Studiums des Katholizismus mit Karl Barth*³². Peterson hielt diese Vorlesung nicht nur für Karl Barth, sondern ebenso für sich selbst. Denn bei allen Anziehungskräften, die der Katholizismus schon seit Jahren auf ihn ausübte – es gab hier *einen* Bereich, der ihm am fremdartigsten und von Hause aus am unsympathischsten war: die scholastische Theologie. Noch am 4. März 1919 liest man in seinem Tagebuch: *Das Volk lebt in der Anschauung, seine Beherrscher in Begriffen (Für das Volk hat die katholische Kirche die Anschauung in der Messe, für den Klerus aber hat sie das System des Thomas)*³³. Anfang der 1920er-Jahre stellte sich Peterson der Aufgabe, die scholastische Theologie vorurteilsfreier in Augenschein zu nehmen. Er versuchte es zunächst mit der Dogmatik von Franz Diekamp (1864–1943)³⁴, die, wiewohl nur ein *sekundäres Werk*, ihm immerhin *Lust zum Beten* machte³⁵. Dann wollte Peterson sich Thomas von Aquin im Original nähern. Ob er dieses Vorhaben allerdings je intensiver ausgeführt hat, kann man bezweifeln³⁶.

Die Thomas-Vorlesung 1923/24 war solchermaßen ein halsbrecherisches Wagnis. Die Analyse des Manuskripts für die Edition 2009 hat ergeben, dass Peterson in allen darstellenden Teilen – er handelt über Glaube und Vernunft, Gottesbeweise, allgemeine Gotteslehre und Trinitätslehre, die Christologie, die Engel und die Kirche – lediglich Darstellungen katholischer Theologen wie vor allem von Martin Grabmann (1857–1949), Engelbert Krebs (1881–1950), Franz Diekamp, Matthias Notton (1866–1943) und Karl Werner (1821–1881) kompilierte – freilich ohne deren Namen zu nennen. Die interpretierenden Teile der Vorlesungen stammen hingegen ganz von Peterson selbst; es finden sich keine Parallelen dazu, weder in der katholischen noch der evangelischen Theologie

31 An Maritain, 11. Dezember 1925 (Archives Maritain, Kolbsheim; eine Veröffentlichung der Korrespondenz Petersons mit Maritain ist geplant). – Vgl. zum Verhältnis der beiden Philippe CHENAUX, Erik Peterson und Jacques Maritain – eine Freundschaft im Streit, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 597–608.

32 Walter Hächler (1898 – verschollen 1954) an Peterson, 5. Juli 1923, AS 9/2 (wie Anm. 2), 197.

33 AS 9/2 (wie Anm. 2), 93.

34 Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, 3 Bde., Münster 1912–14 u.ö.

35 An Haecker, 15. Februar 1920, AS 9/2 (wie Anm. 2), 142.

36 Vgl. dazu Einleitung zu AS 9/1 (wie Anm. 1), XXIX–XXXVI.

jener Tage. Und bei allem Willen, die Theologie des Thomas zu verstehen und vor den Augen Karl Barths als Vorbild großer Dogmatik zum Leuchten zu bringen – ganz kann Peterson selbst das Gefühl der Fremdheit und auch eines gewissen Misstrauens nicht unterdrücken. Das gilt insbesondere gegenüber allem, was in den Thomas-Darstellungen, die er zugrunde legt, zu sehr nach simpler »natürlicher Theologie«, zu sehr nach einer problemlosen Harmonisierung von Glauben und Wissen riecht³⁷. Peterson sucht nicht die Harmonie, sondern die Reibungspunkte. Er stellt Fragen an Thomas, auf die kaum ein katholischer Theologe damals verfallen wäre. Und er beantwortet sie tastend in dialektischen Wendungen, deren Werkzeuge gelegentlich aus dem Arsenal Kierkegaards stammen. Insgesamt aber liefert er einen Thomas von Aquin in anselmianischer Verpackung. Mit Anselm von Canterbury (1033–1109), mit dessen Formeln *credo ut intelligam* und *fides quaerens intellectum* beginnt er seine Vorlesung³⁸, und es ist wohl kein Zufall, dass Karl Barth knapp zehn Jahre später die hermeneutische Programmschrift zu seiner Kirchlichen Dogmatik eben Anselm von Canterbury widmen und mit dem Titel *Fides quaerens intellectum* versehen wird³⁹.

Mit der Thomas-Vorlesung hatte Peterson das Problem »Scholastik« für sich selbst überwunden. Er zitierte Thomas gelegentlich noch, auch in seinen exegetischen Vorlesungen, aber seine Sache wird die thomistische Theologie nicht werden, auch nicht nach seiner Konversion. 1937 erscheint der erste Band der Dogmatik von Michael Schmaus (1897–1993)⁴⁰. Peterson verfasst eine längere Besprechung unter der Überschrift *Theologie und Sprache*, die allerdings nur in einer Kurzform in der *Schweizerische[n] Rundschau* erscheint. Peterson gefällt diese neue Dogmatik von Schmaus weitaus besser als die alte von Franz Diekamp. Das liege aber nicht am Inhalt oder an der Wissenschaftlichkeit als solcher, so schreibt er, sondern an der jeweiligen sprachlichen Gestalt:

Die Dogmatik von Diekamp ist nicht gesprochen, sondern formuliert; darum wirkt das Deutsch in der Dogmatik Diekamp's beinahe wie eine Übersetzung aus dem Lateinischen. Die Dogmatik von Schmaus ist dagegen gesprochen, nein, noch mehr: Sie ist ein Stück Verkündigung, und das macht ihre Besonderheit aus. Dahinter verberge sich nun aber, so Peterson weiter, das Problem der Theologie selber: Die Dogmatik von Diekamp meidet gleichsam die Sprache; um der Strenge der wissenschaftlichen Formulierung willen glaubt sie sich von der Sprache ablösen zu können. Die Dogmatik von Schmaus dagegen bedarf der Sprache, weil sie in der Theologie zugleich ein Stück Zeugnis sieht, das für das Wort Gottes abgelegt wird. [...] Wenn man mit Schlagworten den Tatbestand ausdrücken wollte, könnte man sagen, die Dogmatik von Diekamp sei in der Form scholastisch, die von Schmaus dagegen in der Form patristisch. [...] In dem Verhältnis zur Sprache ... kommt ... der entscheidende Unterschied zwischen patristischer und scholastischer Theologie zum Ausdruck. 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‹. [...] Weil das Wesen der Theologie

37 Vgl. u.a. seine Einschätzung gegenüber Haecker, 22. Dezember 1923, AS 9/2 (wie Anm. 2), 202.

38 Vgl. AS 9/1 (wie Anm. 1), 71f.

39 Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München 1931 u.ö. – Vgl. auch die diesbezüglichen Briefe Barths an Peterson (2. Januar 1932, AS 9/2 [wie Anm. 2], 312; 22. August 1932, AS 9/2 [wie Anm. 2], 322).

40 Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*. Teil 1: Einleitung. Gott der Eine und Dreieinige, München 1937.

sich weder in dem Satz der Überlieferung noch in der Formulierung einer wissenschaftlichen Aussage erschöpft, darum wird das Verhältnis zur Sprache auch notwendig ein inwendiges Kriterium für die Ursprünglichkeit theologischen Erkennens überhaupt⁴¹.

Damit hatte Peterson nicht nur versucht, das Neue an der Dogmatik von Schmaus zum Ausdruck zu bringen, sondern auch einen wesentlichen Aspekt seiner eigenen theologischen Versuche artikuliert. Wir werden am Ende dieses Beitrags noch einmal darauf zurückkommen.

II. Zur Gestalt des Werkes Petersons zwischen Historiographie und Theologie

1. Peterson als Professor in Bonn 1924–1929

Es wird vielleicht aufgefallen sein, dass ich bisher Peterson als »Antimodernen« skizziert habe, nicht aber als »Antimodernisten«. Das hat seinen Grund. Denn so sehr seine Kritik an der Moderne und ihren Theologien inhaltlich mit dem römisch-katholischen »Antimodernismus« bzw. entsprechenden lehramtlichen Verlautbarungen⁴² korrelieren mochte, bis ungefähr 1925 hatte Peterson von diesen innerkatholischen Konflikten wahrscheinlich nur wenig Kenntnis⁴³. Seine Annäherungen an die katholische Welt, die gegenüber den Zerklüftungen des Protestantismus von imponierender Geschlossenheit zu sein schien, waren dazu noch zu äußerlich; Göttingen samt seiner Universität war zu protestantisch geprägt, als dass die innerkatholischen Probleme an Peterson hätten näher herantreten können. Das änderte sich mit seinem Wechsel nach Bonn im Herbst 1924 auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und – vertretungsweise – Neues Testament, da der neutestamentliche Lehrstuhl in Bonn damals nicht eigens besetzt wurde. Bonn hatte auch eine katholische Fakultät; Köln und Maria Laach waren nicht weit, und Peterson setzte sein »Dandyleben« nun in Gesellschaft konfessionell und akademisch bunt gemischter Runden⁴⁴ fort, zu denen – in wechselnden Zusammenstellungen – auch originäre Katholiken wie der Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985), katholische Theologen

41 Zitiert aus der seinerzeit unveröffentlichten Langfassung: AS 9/1 (wie Anm. 1), 202–204. Kurzfassung (Schweizerische Rundschau), in: Ebd., 205.

42 Vgl. dazu den konzisen Überblick bei Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007.

43 Ein kleines Indiz dafür ist z. B., dass Peterson – wenn auch vom Hörensagen her – 1918 das Hauptwerk von Louis DUCHESNE, Histoire ancienne de l'église (3 Bde., Paris 1906–10), das seit 1912 auf dem römischen »Index« stand, weiterempfiehlt (an Haecker, 28. Juli 1918, AS 9/2 [wie Anm. 2], 73f.). – Allerdings war Peterson – wie die Verkaufsliste seiner Bibliothek an die Erzabtei Beuron Ende 1934 zeigt – im Besitz der Schrift des protestantischen Kirchenhistorikers Karl Holl (1866–1926): Karl HOLL, Der Modernismus, Tübingen 1908 (wieder in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III: Der Westen, Tübingen 1928, 437–459), in der Holl einen recht detaillierten Überblick über die Konflikte und deren Protagonisten in der katholischen Kirche gab.

44 Einen ersten Überblick über diesen Kreis: NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 722–727. – Dem Thema »Erik Peterson und die Universität Bonn« war eine eigene Tagung vom 6.–8. Februar 2013 in Bonn gewidmet, deren Vorträge derzeit für den Druck vorbereitet werden, hg. v. Michael MEYER-BLANCK.

wie Karl Eschweiler (1886–1936)⁴⁵ und der Benediktiner Thomas Michels (1892–1979), Schriftsteller (z. B. der Priester Johannes Kirschweg [1900–1951]), Journalisten wie Paul Adams (1894–1961) und der Konvertit Waldemar Gurian (1902–1954) sowie der katholische Kirchenhistoriker Wilhelm Neuß (1880–1965) und der katholische Philosoph Alois Dempf (1891–1982) gehörten. Damit hielt offensichtlich auch das Antimodernismusproblem Einzug in einige Teile des Denkens und Schreibens Petersons⁴⁶, insbesondere im Umkreis seines Traktats über die Kirche 1928.

2. Zur Gestalt des Gesamtwerkes

Doch zuvor sind einige Bemerkungen zur Gesamtgestalt des Werkes von Erik Peterson nötig, insbesondere wenn man ihn – wie im vorliegenden Band – in einer Reihe mit namhaften oder gar berühmten Theologen bzw. Dogmatikern wie John Henry Newman, Engelbert Krebs oder gar Karl Rahner (1904–1984) auftreten lässt, die alle zu Lebzeiten umfangreiche Schriften und Bücher mit ausgesprochen systematischem Charakter publiziert hatten.

Wir haben bereits gesehen, dass Peterson von Haus aus Kirchenhistoriker mit weitem Ausgriff auf die Religionsgeschichte der Antike war. Was zunächst als Flucht vor den allzu bedrängenden theologischen Fragen begonnen hatte, wurde bald ein Teil der Methode, den Historismus zu bekämpfen und insbesondere in der Theologie zu überwinden. Dies sei aber nur möglich, so Peterson 1933, *wenn man ebenso wie die Gegner (oder noch besser) das historische Material beherrscht. Darin beruht für mich die innere Notwendigkeit zu historischer Arbeit*⁴⁷. Diese Arbeit fand ihren prominenten Anfang in Petersons einziger Monographie, seiner bereits erwähnten Dissertations- und Habilitationsschrift zur antiken Akklamationsformel *Heis Theos*, die er 1926 in wesentlich erweiterter Form publiziert – ein Standardwerk bis heute⁴⁸. Am Ende steht der Sammelband seiner letzten historischen Studien, unter dem Titel *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959 bei Herder erschienen. Beide Werke – wie auch eine Unzahl kleinerer und größerer Studien dazwischen – sind für den Nichtspezialisten keine leichte Lektüre und führen in teilweise sehr entlegene Gebiete antiker Religiosität. Ich nenne einige Titel aus dem letzten Sammelband: *Die Taufe im Acherusischen See*, *Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt*, *Die Befreiung Adams aus der Ananke*, *Die Zauberpraktiken eines syrischen Bischofs*. Hinter diesen sonderbar klingenden Titeln verbergen sich etliche bahnbrechende Einsichten etwa zur Vorgeschichte der Taufe, zum Ursprung der Gnosis oder der frühchristlichen Askese. Peterson hatte sich im Laufe seines Lebens als Werkzeug für diese Studien einen schon seinerzeit mythisch gewordenen Zettelkasten

45 Vgl. zu diesem und dem Umfeld: Thomas MARSCHLER, Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), Regensburg 2011.

46 Alois DEMPFF hat in einer Skizze dieses Kreises darauf hingewiesen (Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg, in: Hochland 61, 1969, 234–242), dass zumindest ein Teil dieser Gruppe (darunter auch Schüler Petersons), der sich in Bonn im Hause des Gründers der Zeitschrift *Abendland* (1925), Hermann Platz (1880–1943), traf, seinen Ursprung um die Jahrhundertwende in einem Hörer- und Leserkreis des katholischen Dogmatikers Hermann Schell (1850–1906) gehabt habe; Schells Werke wurden 1898/99 als modernistisch indiziert; vgl. dazu ARNOLD, Modernismus (wie Anm. 42), 40–45.

47 Selbstbeschreibung in einem Brief an Anselm Stolz OSB (1900–1942), 30. August 1933, AS 9/2 (wie Anm. 2), 468f.

48 Vgl. dazu oben Anm. 11.

angelegt, genauer gesagt eine Kartothek mit rund einer halben Million Begriffsbelegen aus der antiken Literatur, die nach Eindruck von Christoph Marksches noch heute modernen Datenbanken überlegen ist⁴⁹.

Neben diesen historischen Studien hat Peterson eine Reihe von kleineren theologischen Schriften veröffentlicht. Wobei »neben« eigentlich schon wieder missverständlich ist, denn, so schreibt er 1933: *Zwischen dem Historiker und dem Theologen klafft für mich kein »Abgrund«, vielmehr war meine ganze Arbeit gerade darauf gerichtet, diese zweigleisige Theologie zu überwinden*⁵⁰. Die meisten dieser theologischen Schriften erschienen 1951 bei Kösel, gesammelt unter dem Titel *Theologische Traktate*⁵¹. Dieser Band enthält beispielsweise auch die berühmte Studie von 1935 *Der Monotheismus als politisches Problem*, die bis heute die Debatte um die politische Theologie befeuert. Abgesehen von dieser Studie und einem von Peterson publizierten Briefwechsel mit Adolf Harnack (1851–1930) beruhen die Traktate ursprünglich aber fast ausschließlich auf einzelnen kurzen Vorträgen. Zwei stammen noch aus Petersons protestantischer Zeit: *Was ist Theologie?* (1925) und *Die Kirche* (1928/29), die seinerzeit als selbstständige Streitschriften gedruckt erschienen waren. Alle anderen »Traktate« beruhen auf Vorträgen aus den 1930er-Jahren, die Peterson bei den Salzburger Hochschulwochen oder Vortragsreisen des Katholischen Akademikerverbandes zu den Themen Kirche, Liturgie, Engel, Märtyrer und Menschsein gehalten hatte; ein Universitäts-Lehrstuhl war ihm nach seiner Konversion (Dezember 1930) in der katholischen Welt nicht mehr beschieden. Sein umfangreicher handschriftlicher Nachlass und besonders die darin enthaltenen Vorlesungsmanuskripte, die in Turin aufbewahrt werden⁵², erlauben heute nähere Einblicke in die Vor- bzw. Entstehungsgeschichte seiner Vorträge in katholischer Zeit. So ist zu sehen, dass auch die Inspirationen, manchmal sogar ganze Textteile der »katholischen« Arbeiten noch auf Vorarbeiten Petersons in der Zeit seiner evangelischen Lehrtätigkeit als Exeget des Neuen Testaments zurückgehen. Das bedingte, dass die genannten, durchaus konventionellen Themen, gemessen an damaligen katholischen Maßstäben, auf doch recht unkonventionelle Art behandelt wurden. Die einzelnen Vorträge bzw. Theologischen Traktate bilden dabei jedoch auch in ihrer Gesamtheit keine »Dogmatik« oder gar ein »System«. Peterson hatte geradezu einen *Horror vor dem System*, wie der mit ihm befreundete Exeget Heinrich Schlier (1900–1978; 1953 zur katholischen Kirche konvertiert) es einmal formuliert hat⁵³. Eher könnte man die *Theologische[n] Traktate* betrachten als eine Folge einzelner Loci, die theologisch durchdrungen werden, und zwar in einer außerordentlich dichten, sprachlich ebenso einfachen wie rhetorisch geschliffenen Weise. Petersons Darstellungsweise tendierte stets eher zum Aphorismus als zur umfassenden Darstellung; er sammelte auch nicht hinter anderen her, sondern meldete sich öffentlich nur zu Wort, wenn er einen frischen Fund, eine sonst noch nicht artikulierte Sichtweise oder Interpretation zu bieten hatte.

Alle Einzelvorträge und Schriften der *Theologische[n] Traktate* hatten jeweils bereits bei ihrem ersten Erscheinen eine eigene Wirkungsgeschichte und dann noch einmal eine zweite, als sie 1951 gesammelt bei Kösel erschienen. Es ist freilich nicht ganz leicht, den Wirkungen Erik Petersons auf die Spur zu kommen. Denn sowenig er selbst einer bestimmten Schule angehörte, sowenig konnte er, bedingt durch die zahlreichen Brüche

49 Vgl. PETERSON, *Heis Theos* (wie Anm. 11), 349f.

50 An Anselm Stolz, 30. August 1933, AS 9/2 (wie Anm. 2), 469.

51 Jetzt wieder Würzburg 1994: *Theologische Traktate* (AS 1), hg. v. Barbara NICHTWEISS.

52 Vgl. oben, Anm. 1.

53 Brief an Franco Bolgiani (1922–2012), 27. Januar 1964, AS 9/2 (wie Anm. 2), 496.

seiner Biographie, aber auch einer gewissen Zurückgezogenheit, eine eigene theologische oder historische Schule begründen, die sein Erbe gesammelt, gepflegt und weitergeführt hätte. Seine Bedeutung trat deshalb nur allmählich zutage. Auch noch Jahrzehnte nach seinem Tod werden immer wieder neue Rezeptionsspuren Petersons oder sogar intensive Leser und Bewunderer seines Werkes publik. So bekannte Papst Benedikt XVI. in einer Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Peterson-Symposiums am 25. Oktober 2010 in Rom: *Ich bin auf die Figur von Erik Peterson erstmals 1951 gestoßen. Damals war ich Kaplan in Bogenhausen, und der Chef des dort ansässigen Kösel-Verlages, Herr Wild, hat mir den eben erschienenen Band ›Theologische Traktate‹ überreicht. Ich habe ihn mit wachsender Begier gelesen und mich von ihm wirklich ergreifen lassen, denn hier war die Theologie, nach der ich suchte: Theologie, die einerseits den ganzen historischen Ernst aufbringt, Texte zu verstehen, zu untersuchen, sie mit allem Ernst historischer Forschung zu analysieren, und die doch nicht in der Vergangenheit stehenbleibt, sondern die Selbstüberschreitung des Buchstabens mitvollzieht, in diese Selbstüberschreitung des Buchstabens mithineintritt, sich von ihr mitnehmen lässt und damit in die Berührung mit dem kommt, von dem her sie stammt – mit dem lebendigen Gott⁵⁴.*

Wir werden dem Namen des Theologen Joseph Ratzinger im letzten Teil dieses Beitrags noch einmal begegnen.

III. Die Frage nach Ursprung und Wesen der Kirche zwischen Modernismus und Antimodernismus: Petersons Kirchentraktat 1928

1. Zur Entstehung des Traktats *Die Kirche*

Nun kommen wir zu der Schrift Petersons, die uns am unmittelbarsten in den Konfliktbereich zwischen Modernismus und Antimodernismus im engeren Sinne führt: sein Traktat *Die Kirche* von 1928, zugleich der Schwanengesang seiner relativ kurzen Karriere als Professor der evangelischen Theologie. Der knappe Traktat hatte mehrere direkte und indirekte Anlässe und Zwecksetzungen, auch mehrere Adressaten. Konkret handelt es sich um einen Vortrag, den Peterson am 4. September 1928 bei einer Tagung in den Niederlanden auf Schloss Hardenbroeck bei Utrecht auf kurzfristige Einladung eines alten Studienfreundes, des Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw (1890–1950) hielt. Unmittelbar im Anschluss ließ Peterson den Text – vordatiert auf 1929 – als kleines Heftchen im Verlag Beck gedruckt erscheinen und fügte im Nachwort hinzu, es handele sich nur um die Pilotschrift zu einem geplanten größeren Buch über die Kirche – ein Buch, das nie erscheinen sollte. *Ich hatte an Sie gedacht, als ich diesen Vortrag hielt*, schrieb Peterson am 23. Oktober 1928 an Karl Barth, *an Sie und an Harnack*⁵⁵. Mit Letzterem hatte Peterson im Sommer 1927 gerade seinen später berühmt gewordenen Briefwechsel geführt, in dem er Harnack Bekenntnisse entlockt hatte, wie zum Beispiel dieses:

54 Vgl. den Text der Ansprache in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), XXV–XXVIII, Zitat: XXVII aus einem bei der Ansprache frei formulierten Passus. Die Wendung »Ich bin ein Peterson-Fan seit 1951« gebrauchte der Papst bereits am 21. Oktober 2005 in der Audienzhalle, als ihm Kardinal Karl Lehmann einen Band der Peterson-Edition, Lukasevangelium und Synoptica (AS 5), hg. v. Reinhard von BENDEMANN, überreichte.

55 AS 9/2 (wie Anm. 2), 268.

*Der Protestantismus muß rund bekennen, daß er eine Kirche wie die katholische nicht sein will und nicht sein kann, daß er alle formalen Autoritäten ablehnt und daß er ausschließlich auf den Eindruck rechnet, welchen die Botschaft von Gott und dem Vater Jesu Christi und unserem Vater hervorruft*⁵⁶.

Oder auch:

*Was aus den Evangelischen Kirchen werden wird, weiß ich nicht; aber [...] begrüßen kann ich nur die Entwicklung, die immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft im Sinne – ich scheue mich nicht – des Quäkertums und des Kongregationalismus führt*⁵⁷.

Dies war nun das Letzte, was Peterson hätte begrüßen wollen. Er sah vielmehr gerade im Blick auf die politisch zunehmend labileren Bedingungen der Weimarer Zeit mit Sorge, dass die evangelischen Kirchen den Zusammenbruch des alten Staatskirchentums noch nicht innerlich aufgearbeitet und neue Strukturen eigener kirchlicher Autorität aufgebaut hatten. So liest man im Nachwort zum Kirchentraktat:

*Man kann vielleicht in die Trennung von Staat und Kirche einwilligen und damit auf eine Publizität verzichten, die der demokratische Staat der Kirche möglicherweise nicht einmal zu verleihen vermag; man kann jedoch nicht zu gleicher Zeit auch noch auf das Recht der Kirche, dogmatische Entscheidungen zu fällen, verzichten. Die Kirche hört auf, ›öffentliche‹ Größe zu sein, wenn sie auf dogmatische Stellungnahme verzichtet. Mit dem Verzicht auf ›Öffentlichkeit‹ im Begriff der Kirche ist dieser aber auch die Möglichkeit zu einer ›öffentlichen Wirksamkeit‹ genommen. Die politischen und nationalen Folgen einer solchen Entwicklung für Deutschland sind nicht leicht zu unterschätzen*⁵⁸. – Womit er, leider, recht behalten sollte⁵⁹.

Der Kirchen-Vortrag war, auch wenn er rasch heruntergeschrieben sein mochte, kein Spontaneinfall. Vorausgegangen waren ihm schon Anfang der 1920er-Jahre intensive Auseinandersetzungen mit Beiträgen zum Verständnis der Struktur der Alten Kirche von Seiten nicht nur Harnacks, sondern insbesondere Rudolph Sohms (1841–1914), Karl Holls (1866–1926) und Ferdinand Kattenbuschs (1851–1935). Hinzu kamen eigene rechtsgeschichtliche Forschungsergebnisse im Zusammenhang des Phänomens der Ak-

56 Peterson hat den Briefwechsel 1932 nach dem Tod Adolf (von) Harnacks im Hochland mit einem Nachwort publiziert; später wurde er Teil der Theologische[n] Traktate. Vgl. Zitat aus dem Brief Harnacks an Peterson vom 28. Juni 1928, AS 1 (wie Anm. 1), 179. – Vgl. ergänzend jetzt auch Christian NOTTMEIER (Hg.), *Neu entdeckte Briefe Erik Petersons an Adolf von Harnack (1926–1930)*, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 153–159. – DERS., *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung. Adolf von Harnack und Erik Peterson*, in: Ebd., 129–152.

57 Harnack an Peterson, 7. Juli 1928, Theologische Traktate (AS 1 [wie Anm. 51]), 183.

58 Die Kirche, München 1929 (bzw. eigentlich Herbst 1928), wieder in: Theologische Traktate (AS 1 [wie Anm. 51]), 245–257, Zitat: 255. – Der Text ist inzwischen in nochmals durchgesehener Fassung mit einer Reihe von seinerzeit unveröffentlichten Vorarbeiten wiederabgedruckt im Editions-Sonderband der Ausgewählten Schriften: Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, hg. v. Barbara NICHTWEISS u. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Würzburg 2010, 93–104, Zitat: 104. Im Folgenden wird diese letzte Ausgabe (= Ekk) der Zitation zugrunde gelegt.

59 Vgl. dazu seine im Herbst 1933 im *Hochland* veröffentlichte Gegenwartsanalyse: Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche; jetzt in AS 9/1 (wie Anm. 1), 610–645.

klamation, die Peterson in seinem *Heis-Theos*-Buch geerntet hatte⁶⁰. Eine erste ausführliche Erörterung und Darlegung unternahm er im Frühjahr 1926 in Ferienvorlesungen zum Begriff »Ekklesia« an der Universität Bonn (2010 veröffentlicht)⁶¹ und führte sie in der Exegese insbesondere des 1. Korintherbriefs weiter⁶². Es fällt im Blick auf die Masse dieser Hintergrundarbeiten auf, dass Peterson hier fast ausschließlich mit Ergebnissen und Thesen protestantischer Theologen (Exegeten und Historiker) gearbeitet hat, nicht mit katholischen⁶³. So bezog er sich auch im Nachwort zum Kirchentraktat namentlich ausschließlich auf evangelische Kollegen (Karl Holl, Wilhelm Mundle [1892–1971] oder Hans Lietzmann [1872–1955]), wenn er dazu bemerkte: *Der in der neueren Theologie üblich gewordene Ausweg, dass man Gedanken [...] als ›Historiker‹ entwickelt, als ›Theologe‹ jedoch nicht weiter berücksichtigt, scheint mir unmöglich zu sein*⁶⁴.

2. Bezüge auf Alfred Loisy

Ein ursprünglich katholischer Theologe wird im Kirchentraktat nun aber doch zitiert, und zwar gleich im ersten Satz, nämlich Alfred Loisy (1857–1940), der in den Augen des römischen Lehramts modernistische Häretiker par excellence⁶⁵: *Es gibt eine bekannte Sentenz von Loisy: ›Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venu‹*⁶⁶ (Jesus kündigte das Reich an, und es kam die Kirche). Peterson klassifiziert das Loisy-Zitat im Folgesatz als *skeptische Feststellung eines Historikers*, weshalb man sich im Blick auf die eigentlich apologetische Intention Loisys in *L'Évangile et l'Église* fragen kann, wie gut Peterson die Schrift Loisys im Original studiert hatte⁶⁷. Die seinerzeit unveröffentlichten Bonner Ekklesia-Vorträge von 1926 beginnen freilich auch schon mit dem Loisy-Zitat, dessen *skeptischer Sinn* von Peterson im Folgenden dahingehend näher ausgeführt wird, dass *Kirche und Reich Gottes als zwei einander ausschließende Gegensätze zu betrachten wären*. Und er fährt fort: *Für Loisy ist das rein eschatologisch aufgefasste Reich Gottes der Inhalt der Verkündigung Jesu, während die ›Kirche‹ außerhalb des Willens Jesu lag, ja gegen seinen Willen sich dann aus den natürlichen Voraussetzungen allen geschichtlichen Lebens ›entwickelt‹ hat. Ein freilich etwas mythisch gefärbter Glaube an die Macht der historischen Entwicklung und an ihre demiurgische Kraft liegt seiner These zu Grunde, ein Glaube, den er mit manchen unserer Zeitgenossen – auch unserer theologischen Zeit-*

60 Vgl. dazu Barbara NICHTWEISS, »Akklamation«. Zur Entstehung und Bedeutung von »Heis Theos«, in: AS 8 (wie Anm. 11), 609–642.

61 In: Ekkl (wie Anm. 58), 9–85; diese Vorträge mit dem Originaltitel *Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* werden im Folgenden zitiert: Studien, Ekkl.

62 AS 7 (wie Anm. 17).

63 Eine Ausnahme bildet insbes. die Berücksichtigung von Kommentaren von Marie-Joseph Lagrange OP (1858–1938), der nur mit Mühen einer förmlichen Zensur seiner biblischen Arbeiten entgangen war, in Petersons Vorlesungen zum Lukas-Evangelium (1925/26 u. 1928; AS 5 [wie Anm. 54]).

64 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 103.

65 Vgl. ARNOLD, Modernismus (wie Anm. 42), 52–68.

66 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 93. – Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111.

67 Im Verzeichnis seiner Fachbibliothek, die Peterson Ende 1934 aus wirtschaftlicher Not an die Erzabtei Beuron verkauft hatte, sind von LOISY aufgeführt: *L'Épître aux Galates* (1916) und *Essai Historique sur le Sacrifice* (1920). Aber daraus kann man natürlich nicht schließen, dass Peterson andere Werke von Loisy nicht hatte oder kannte, zumal die Patres in Beuron vermutlich klug genug waren, nur solche Bücher von Peterson anzukaufen, mit denen sie Lücken im eigenen Bestand schließen konnten.

genossen – teilt, der aber kaum der christliche Glaube ist⁶⁸. Peterson belegt diese Aussage dann mit Hinweisen auf Albert Schweitzer (1875–1965) (*rein eschatologischer Charakter der Verkündigung Jesu*) und Heinrich Lhotzky (1859–1930) (*Gegensatz von Religion und Reich Gottes*). Mit der weiteren Entwicklung des Denkens von Loisy nach dessen lehramtlicher Verurteilung und Exkommunikation zeigt sich Peterson vertraut und prägt in den Ekklesia-Vorträgen die berühmte Loisy-Sentenz entsprechend um: ›*On annonçait le royaume de Dieu*‹, so könnte man mit einer Abwandlung des Satzes von Loisy sagen, ›*et c'est l'humanité qui est venue*‹⁶⁹. [Man verkündigte das Reich Gottes, und gekommen ist die Humanität.]

Diese etwas süffisanten Bemerkungen zu Loisy übernimmt Peterson zwei Jahre später im gedruckten Vortrag bzw. Traktat *Die Kirche* nicht. Im Verlauf dieses Traktats wird Loisy jedoch noch zweimal namentlich erwähnt, zunächst einmal wird ihm recht gegeben: *Es ist wahr, was Loisy sagt: ›Jesus annonçait le royaume*⁷⁰, im abschließenden Teil ist die Kritik moderat formuliert: Peterson meint gezeigt zu haben, *dass die Sentenz von Loisy über das Verhältnis von Reich und Kirche, so blendend sie zunächst auch ist, das Problem doch zu sehr vereinfacht*⁷¹. Er nimmt die Herausforderung von Loisy also grundsätzlich ernst; hinter Loisy's Sentenz verberge sich in der Tat *ein zentrales Problem der Theologie*, wie Peterson eingangs feststellt⁷².

3. Rückblick auf die Geschichte protestantischer Bibelkritik

Diese Feststellung hat ein interessantes frühes Parallelstück in einer Vorlesung, die Peterson sechs Jahre zuvor als junger Privatdozent in Göttingen über die protestantische Kirchen- und Theologiegeschichte des 17.-19. Jahrhunderts gehalten hatte⁷³. Er behandelte dabei einen Stoff, der ihm Schmerz und Pein bereitete, denn – abgesehen von einigen Lichtblicken hie und da (etwa bei einigen pietistischen Theologen) – erschien ihm diese Epochenabfolge als Dekadenzgeschichte, wie er insbesondere am Eindringen des Rationalismus in die Bibelinterpretation⁷⁴ mit aller Deutlichkeit aufzeigte. Ein Johann Salomo Semler (1725–1791) zum Beispiel kann bei Peterson keinen Pluspunkt erringen⁷⁵. Umso mehr überraschen in Petersons Vorlesung seine lobenden Worte für den Deisten Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), dessen bibelkritische Studien Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) als *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten* 1774–78 veröffentlicht hatte. Peterson referiert ausführlich den Inhalt des berühmt-berüchtigten Fragments *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, in dem Reimarus zur *Erklärung des Urchristentums die Existenz zweier verschiedener eschatologischer Systeme* postuliert hatte: *Das erste von Jesus vertretene war das politische Messiasideal, das zweite von den Jüngern propagierte war das apokalyptische Messiasideal. Mit dem Tod Jesu wäre das erste System*

68 Studien, Ekkl (wie Anm. 61 bzw. 58), 9.

69 Ebd., 10.

70 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 97.

71 Ebd., 102.

72 Ebd., 93.

73 Diese Vorlesung ist in Auszügen veröffentlicht in AS 9/1 (wie Anm. 1), 353–553.

74 Vgl. dazu Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese und Hermeneutik* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 217), Tübingen 2007 sowie die einführenden Kapitel bei Ulrich WILCKENS, *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann*, Neukirchen-Vluyn 2012, 15–46.

75 Vgl. AS 9/1 (wie Anm. 1), 437–452.

gescheitert, und aus Berechnung und Betrug hätten die Jünger dann die Einführung des zweiten vollzogen⁷⁶. Peterson unterscheidet anschließend zwischen dem reflektierenden Teil der Ausführungen von Reimarus, den er fragwürdig findet, und dem analytischen, der *einfach glänzend* und *mit hervorragendem Scharfsinn* erfasst worden sei. Kritiker des Reimarus, die ihn einfach als Dilettanten abtun wollten (und hier schließt Peterson auch *moderne liberale Theologen* mit ein) zeigten einfach, *dass sie nichts gelernt haben und nichts wissen*. Das von Reimarus aufgeworfene Problem sei später in etwas veränderter Gestalt etwa bei Johannes Weiß (1863–1914) und Albert Schweitzer (1875–1965) wieder aufgegriffen worden. Peterson lehnt bei Lösungsversuchen insbesondere den Rückgriff auf psychologisierende Erklärungen ab:

Die moderne und weit verbreitete Erklärung, dass der Ursprung des Christusblaubens in Visionen und Halluzinationen oder allgemeiner in Erlebnissen seinen Anfang genommen habe, ist von der Erklärung des Reimarus doch nur insofern geschieden, dass sie eine subjektive Täuschung annimmt, während Reimarus an eine objektive Täuschung denkt⁷⁷.

4. Die Problemstellung im Kontext von Modernismus und Antimodernismus

Schärfer wird das Problem von Peterson in der Vorrede zu seiner Bonner Vorlesung *Geschichte der Alten Kirche* im Sommersemester 1928 in den Blick genommen, also ein halbes Jahr vor Entstehung des Traktates *Die Kirche*⁷⁸. Dies ist meines Wissens der einzige Text, in dem Peterson in jenen Jahren *expressis verbis* auf die Position der Modernisten und die antimodernistische Reaktion in der katholischen Kirche zu sprechen kommt. Den Konflikt bestimmt er folgendermaßen: Auf der einen Seite die Position der *Modernisten und reinen Historiker*⁷⁹, die *zwischen Jesus und der Kirche überhaupt keinen inneren Zusammenhang gelten lassen wollen*⁸⁰, auf der anderen Seite die diametral entgegengesetzte lehramtliche Position, die Peterson im dogmatischen Satz *Jesus Christus instituit ecclesiam* zusammengefasst findet; er behauptet allerdings, die antimodernistischen Hintergründe solcher Feststellungen in den *modernen Lehrbüchern der Dogmatik* nur vom Hörensagen zu kennen⁸¹.

Den Lösungsweg, den Peterson im Blick auf diese festgefahrene Kontraposition einschlagen wird, ist nun von einer doppelten Blickrichtung bestimmt, die bereits in diesem Text zur Konstituierung der Kirche hermeneutisch klar gemacht wird.

1. Zum einen in genetischer Perspektive die Hinterfragung eines bestimmten Verständnisses von Geschichte:

Die Meinung des 19. Jahrhunderts, die auch weithin in katholische Kreise gedrungen ist, man könne irgendwelche spezifisch historischen Vorgänge erst einmal sozusagen auf natürlichem Wege registrieren, ähnelt allzu sehr den Versuchen des 17. und 18. Jahrhunderts, eine rein natürliche Philosophie oder natürliche Theologie unabhängig von den dogmatischen Wahrheiten feststellen zu wollen. Ich halte das für eine Illusion, denn

76 Ebd., 460.

77 Ebd., 462.

78 Jetzt veröffentlicht unter dem Titel »Zur Konstituierung der Kirche«, in: Ekkl (wie Anm. 58), 87–92.

79 Ebd., 89.

80 Ebd., 88.

81 Ebd., 88 mit Anm. 2 (Nachweis entsprechender Belege seitens der Hg.).

*es gibt, wenn wir einmal bei dem Historischen bleiben, eine spezifisch theologisch bestimmte Geschichte – und sie ist es, die allein den Namen Geschichte verdient –, die man niemals als bloßer Historiker begreift, wenn man nicht auch ihre theologischen Voraussetzungen mit in Rechnung stellt*⁸².

2. Zum anderen in systematischer Perspektive die Hinterfragung eines kirchen- bzw. gesellschaftsrechtlich zu eng geführten Verständnisses der Formel *instituit ecclesiam*. Denn:

*das Kirchenrecht setzt seinerseits wohl den Begriff der Kirche voraus, aber die Kirche hat nicht das Kirchenrecht in gleicher Weise zu einer vorübergehenden Voraussetzung. Mit anderen Worten: es gibt keine kirchenrechtlichen Begriffe, die ihrerseits nicht dogmatische Begriffe zur Voraussetzung hätten. Die Frage nach dem Ursprung der Kirche kann darum primär immer nur mit den Formeln der Dogmatik und nicht mit denen des Kirchenrechts beantwortet werden*⁸³.

Entsprechend findet man dann auch in Petersons Traktat »Die Kirche« zum einen die genetische Linie einer *spezifisch theologisch bestimmten Geschichte*, in die zum anderen systematisch die Frage nach Wesen und Gestalt der Kirche in urchristlichem Verständnis eingezogen wird.

5. Argumentationslinien im Traktat »Die Kirche«

Ich kann im Folgenden nur einige Ankerpunkte aus dem Kirchentraktat Petersons ansprechen. Denn so sehr sich Peterson in seiner Darstellung auf eine sehr knappe Skizzierung der eben erwähnten Linien beschränkt, so sind bei ihm andererseits die Statements so dicht aneinandergenagelt, dass sie schwer nochmals zusammenzufassen sind. Der mit Peterson befreundete Thomas Michels OSB (1892–1979) – später (ab 1947) Leiter der Salzburger Hochschulwochen – meinte dazu in seiner Rezension: *Peterson hat nicht einen Traktat »de ecclesia« geschrieben, doch diese Schrift von nur 16 Seiten enthält mehr als manches dickleibige Buch, das man beiseite legt, ohne in irgendeinen zentralen Gedanken eingeführt worden zu sein*⁸⁴.

Das erste geschichtlich-heilsgeschichtliche Eckdatum besteht darin, dass Jesus, laut Peterson, den Juden das Reich, nicht aber den Heiden die Kirche gepredigt habe⁸⁵. Die Sendung Jesu ausschließlich zu den verlorenen Stämmen Israels und damit auch die unverlierbare Würde der Juden als auserwähltes Volk Gottes hat Peterson – das zeigen auch die vorauslaufenden exegetischen Vorlesungen – ganz ernst genommen. Das zweite Eckdatum ist das Kommen des Reiches und die Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage, und auch das könne sich nur so vollziehen, dass *auch ganz Israel selig werde*⁸⁶. Einen erläuternden Subtext dazu findet man in einem diesbezüglichen Brief Petersons an Jacques Maritain: *Wird am Ende der Zeiten Israel in die Kirche aufgenommen oder umgekehrt die Kirche in das gläubige Israel? Ich kann nicht umhin, mich für die zweite Möglichkeit zu entscheiden*⁸⁷ (in dieser Deutlichkeit hat Peterson diese Meinung allerdings nie veröffent-

82 Ebd., 87.

83 Ebd., 89.

84 Thomas MICHELS, Rez. Erik PETERSON, Die Kirche, in: Werk und Wort. Literarische Beilage zur Germania Nr. 30, 8. Dezember 1928.

85 Vgl. Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 98.

86 Ebd., 103.

87 Erik Peterson an Jacques Maritain, 7. Juli 1929, ausführlicher zit. in: Barbara NICHTWEISS, Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, in: Ekkl (wie Anm. 58), 111–151, Zitat: 139.

licht). Die Zeit der Kirche und auch diese selbst stehen also grundsätzlich unter einem »eschatologischen Vorbehalt« – eine Wortprägung Petersons Mitte der 1920er-Jahre, die durch seinen Hörer Ernst Käsemann (1906–1998) Eingang in das theologische Vokabular der Gegenwart gefunden hat. Aber auch schon die Entstehung der Kirche (anstelle des unmittelbaren Anbruchs des Reiches Gottes) sei bedingt durch die *Voraussetzung*, dass *die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind*⁸⁸ – und zwar in der Zeit *nach Ostern*, als und solange die Zwölf inmitten der Jesusgläubigen Juden noch in der Heiligen Stadt Jerusalem verblieben seien⁸⁹. Die Konstituierung der Kirche ist wesentlich mit der Wendung zu den Heiden verbunden, wie sie in der prophetischen Erzählung vom Pfingstereignis vorweggenommen und mit der Entscheidung des Apostelkonzils – dem ersten Dogma: *der heilige Geist und wir haben beschlossen* (Apg 15,28) – gewissermaßen juristisch eingeholt wird⁹⁰. Kirche ist für Peterson in diesem Traktat also wesentlich Heidenkirche, und diese Wendung von den Juden zu den Heiden beruht auf einer Führung durch den Geist, wird also nicht mit pragmatischen oder psychologischen Erwägungen begründet (allerdings erwähnt er mehrfach den »Mut«, den die Zwölf in der Entscheidung aufbringen mussten, der Weisung des Geistes zu den Heiden zu folgen).

Die Legitimitätsbeziehung der Kirche zu Jesus wie auch die Verbindung zu seiner Reich-Gottes-Verkündigung wird nun von Peterson wesentlich über die Größe der Zwölf hergestellt. Sie bilden das institutionelle Element seiner Verkündigung, gehören ursprünglich aber zunächst ganz dem jüdisch-eschatologischen Kreis an: Sie repräsentieren die Zwölf Stämme Israels und sollen diese mit Jesus richten (Mt 19,28)⁹¹. Ihnen überträgt Jesus umfassende Vollmacht (*Wer euch hört, hört mich* [Lk 10,16]; Spruch von der Binde- und Lösegewalt [Mt 16,19; 18,18 etc.]). Die Zwölf werden nachösterlich aber auch zum Konstitutivum der (Heiden-)Kirche, was durch die Begriffsfügung »Zwölf Apostel« angezeigt wird. Durch die Zwölf Apostel ist eine Autorität gleichsam eschatologischen Rechts und damit auch die dogmatische Autorität in der Kirche verbürgt und legitimiert; auf sie, die Zwölf Apostel, geht auch die Amtsstruktur der Kirche zurück. Peterson formuliert in seinem Traktat mit aller Deutlichkeit, nun aber in eklatanter Spannung zu den antimodernistischen Festsetzungen⁹² katholischerseits: *Jesus [hat] weder unmittelbar die Kirche gestiftet, noch [hat] er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt [...]. Die Hierarchie der Kirche führt sich vielmehr auf den in den zwölf Aposteln wirksamen Heiligen Geist und nicht unmittelbar auf Jesus selber zurück*⁹³. Die Zwölf Apostel sind es zudem, die die Verbindung zum (künftigen) Reich garantieren. Deswegen stecke in der Kirche, auch wenn sie selbst nicht das Reich Gottes ist, *etwas [...] vom Herrschaftsanspruch ›der Zwölfe‹ im Gottesreich*⁹⁴. Peterson konzidiert, dass durch dieses *Ineinander von Reich und Kirche* der Kirche auch *eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet* sei: *Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch*

88 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 93. – Dieser Gedankengang Petersons wird zustimmend referiert von Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 141.

89 Vgl. Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 96.

90 Vgl. ebd., 102.

91 Vgl. ebd., 96.

92 Vgl. den sog. Antimodernisteneid bzw. das *Motu Proprio Sacrorum antistitum*, 1. September 1910, DH 3540: *Ebenso glaube ich mit festem Glauben, dass die Kirche ... durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, als er bei uns lebte, unmittelbar und direkt eingesetzt ... wurde.*

93 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 98.

94 Ebd., 102.

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‹⁹⁵.

Es ist ein Charakteristikum im Kirchentraktat Petersons, dass die Wendung von den Juden zu den Heiden als Konstitutionsbedingung und zugleich bleibendes Konstitutivum eingeführt wird. In diesem Rahmen erklärt und legitimiert er dann auch die – wie wir sahen – seit Reimarus in verschiedenen Weisen diagnostizierte Doppelung eschatologischer Vorstellungen bzw. eine grundsätzliche Veränderung in der Interpretation von Begriffen und Geboten aus der eschatologischen Verkündigung Jesu:

Da die ursprünglichen Adressaten der Botschaft Jesu und der Apostel sich im Unglauben verstockt haben, müssen alle Begriffe des Evangeliums bei ihrer Projektierung auf ein anderes Feld notwendig auch eine Brechung erfahren. Heiden und Juden sind in der Heilsordnung wesensverschieden, denn Gott hat wahrhaftig zu Moses am Sinai gesprochen und die Erwählung Israels ist unwiderruflich (Röm 11,29). Verzichtet man aber darauf, die Heiden zu Juden zu machen, dann muss das Evangelium notwendig in die Seins- und Existenzform des Heiden eingehen. Ich meine das nicht in dem Sinne einer praktisch-missionarischen Adaption, sondern viel ernster, in dem Sinne, dass man die andere Seins- und Existenzform des Heiden gegenüber dem Juden auch wirklich anerkennt und ernstnimmt⁹⁶.

Dies betrifft nun auch den Begriff und Eigennamen der Kirche selbst, die ja laut Peterson überhaupt erst in diesem Übergang zu den Heiden entsteht – und damit komme ich kurz zum gewissermaßen systematischen Aspekt in der Bestimmung des »altchristlichen Kirchenbegriffs« bei Peterson. Der Eigenname »Ekklesia« wird von ihm nicht – wie es gemeinhin geschieht – in der Fortführung der Septuaginta-Übersetzung für hebr. *kahal* (Versammlung) interpretiert, sondern eben im Sinne jener *Seins- und Existenzform des Heiden*, das heißt konkret der hellenistischen Welt, in die die Verkündigung des Evangeliums jetzt eingeht. ἐκκλησία ist ursprünglich ein Begriff bzw. eine Institution des griechischen Staatsrechts. *Die profane ekklesia der Antike ist bekanntlich eine Institution der polis. Es ist die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer polis⁹⁷*. Peterson ging näher aus von der Bedeutung, die der Begriff *ekklesia* für einen griechisch redenden Menschen zur Zeit der jungen Kirche gehabt haben muss: Damals war, verglichen mit der Epoche der attischen Demokratie, die Bedeutung der profanen *ekklesia* zwar schon stark eingeschränkt, doch die grundlegende rechtliche Struktur dieser Einrichtung war noch vorhanden und erlebbar (sogar in Jerusalem als hellenistischer Stadt trat zu Zeiten Jesu noch die Ekklesia der Stadtbürger zusammen⁹⁸).

95 Ebd., 102f.; dazu gibt es wiederum einen erläuternden Subtext im Brief Petersons an Maritain, 6. Januar 1929: *Es ist ein Schatten, der auf der Kirche liegt, dass das Spirituelle in ihr nicht die letzte Vollendung des Geschöpflichen zulässt. Wir empfangen z. B. den heil. Geist in der Taufe und legen das Taufkleid als Symbol des Auferstehungsleibes an; aber wir haben noch nicht den »Leib der Herrlichkeit«. Ich glaube, dass ein großer Teil des Gegensatzes zwischen Juden und Antisemiten, ja ein nicht geringer Teil der Politik in den vom Christentum bestimmten Ländern, sich aus dieser Tatsache erklärt, dass Israel berufen wurde, aber nicht geglaubt hat; dass das Reich Gottes ἐν δυνάμει καὶ δόξη [in Kraft und Herrlichkeit] kommen sollte und dass doch jetzt in der Kirche noch alles erst μυστήριον [Mysterium] ist und einer endgültigen Vollendung noch harret.*

96 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 94.

97 Ebd., 101f.

98 Vgl. diesen über Peterson hinausführenden Hinweis bei Hans-Ulrich WEIDEMANN, Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: Ekkl (wie Anm. 58), 152–195 bzw. 174–177.

Fundamental ist bei diesem Ansatz vor allem, dass *ekklesia* in diesem konkret-politischen Zusammenhang semantisch gesehen keine Bezeichnung für eine Form von Gemeinschaft ist, die für sich allein stehen kann: Eine Ekklesia, eine Bürgerversammlung, gibt es immer nur im Kontext der ihr übergeordneten Größe des Gemeinwesens, auf die sie bezogen ist, also der Polis. Diese Struktur der antiken Ekklesia fand Peterson nun auch im neutestamentlichen Verständnis von *ekklesia* bestätigt. Auch die christliche Ekklesia setzt eine Polis voraus, aber nicht irgendeine irdische (wie etwa Korinth, Athen, Rom), sondern die himmlische Stadt, das *obere Jerusalem* (Gal 4,21–27). *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 die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen – und auch die Rechtsakte der christlichen Ekklesia sind Kulthandlungen – zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt zu definieren*⁹⁹. Der *polis*-Begriff des Neuen Testaments ist nach Peterson zu verstehen als eine Transformierung des ursprünglich jüdischen, konkret-eschatologischen *basileia*-Begriffs; diese Transformierung erfolgte *unter der Voraussetzung, dass das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht*¹⁰⁰.

Peterson hat in seinen Ekklesia-Vorträgen von 1926 und anderen exegetischen Vorlesungen seiner Professorenzeit in Bonn sowie 1935 im Traktat *Von den Engeln* die Berechtigung dieses Ekklesia-Polis-Ansatzes bzw. des ursprünglich politisch-staatsrechtlichen Hintergrundes etlicher neutestamentlicher und liturgischer Begriffe vielfach belegt. Der biblische Locus classicus ist Hebr 12,22ff., wonach die Christen sich *dem himmlischen Jerusalem und den Myriaden von Engeln, der Festversammlung und der Ekklesia der Erstgeborenen, die im Himmel als Bürger eingetragen sind, und Gott, dem Richter aller, sowie den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler des Neuen Testaments Jesus* nahen¹⁰¹. Locus classicus im Christenleben bis heute ist die Liturgie mit der Aufforderung der Präfation, sich im Lobpreis des Sanctus *mit allen Engeln und Heiligen* zu vereinen. Es ist eine Struktur, die in der Alten Kirche vielfach gut greifbar war und sich auch bis heute an Knotenpunkten kirchlicher Liturgie erhalten hat. Sie konnte aber in ihren gewissermaßen staatsrechtlichen Hintergründen nicht mehr theologisch reflektiert werden, weil die politische Analogwelt, das griechische Polis-Wesen, im imperialen Monarchismus der beginnenden Kaiserzeit ausgelöscht worden war. Diese Hintergründe wieder freigelegt zu haben, war eine originale Leistung Erik Petersons. Von ihr aus erscheinen viele Gegensätze, in die sich die theologischen und konfessionellen Streitigkeiten festgefahren hatten, in neuem Licht. Ich kann im Folgenden nur thesenartig einige nennen.

6. Einige theologische Konsequenzen und Ausblicke

a) Nochmals zum Problem der »Kirchengründung«: Wenn *ekklesia* als *terminus technicus* des griechischen Staatsrechtes verstanden wird, dann ist »Kirche« zwar eine Institution der Polis, gerade als solche aber eine Institution, der gegenüber die Frage »Wer hat sie gegründet?« bzw. konkret die Aussage *Iesum instituit Ecclesiam* in juristischer Engführung sinnlos ist. Die institutionalisierte »Versammlung von Vollbürgern« kann genauso

99 Mit dieser Formulierung im einführenden Teil des Traktates »Von den Engeln« (1935; wieder abgedruckt in: Theologische Traktate, AS 1 [wie Anm. 51], 198 bzw. auch Ekkl [wie Anm. 58], 107) greift Peterson fast wörtlich eine Formulierung aus dem Traktat »Die Kirche« wieder auf (Ekkl [wie Anm. 58], 101f.).

100 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 94.

101 Vgl. Von den Engeln, Ekkl (wie Anm. 99), 105 (bzw. AS 1 [wie Anm. 51], 197).

wenig Objekt von personalen Gründungshandlungen sein wie heute etwa ein Parlament oder eine Stadtverordnetenversammlung. »Gegründet« im juristischen Sinne werden nur die übergeordneten Größen, also eine Stadt, ein Staat oder auch ein Verein. Wenn das geschehen ist, werden die rechtlich vorgesehenen Versammlungen einberufen bzw. »konstituieren« sich. Das ist auch der Grund, warum Peterson die Redeweise von der »Konstituierung« der Kirche bevorzugte und 1926 in seinen Ekklesiavorträgen in der Diskussion um die Kirchengründung schon *die ganze Fragestellung falsch* fand: *Gegründet wird die Stadt Gottes auf den Fundamenten der zwölf Apostel und auf dem Eckstein Christus, in der Stadt Gottes kommt es dann erst zur Konstituierung dessen, was wir ekklesia nennen*¹⁰². – Leider hat er diese Beobachtung seiner Ekklesia-Vorträge selbst nie publiziert.

b) Zur Frage »Ist die Kirche sichtbar oder unsichtbar?« ergibt sich von Petersons Ansatz her ein »sowohl als auch« in eigener Prägung. Sichtbar für unsere Augen sind die jetzt lebenden Mitglieder der Ekklesia, unsichtbar der bereits verstorbene oder nicht-menschliche Teil der Himmelsbürger (also die Engel):

*Die Ekklesia ist zur einen Hälfte auf der Erde, die andere Hälfte, zu der die Engel und Seligen 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 die Himmelsstadt sich auf der Erde niederlassen. In dieser räumlichen Trennung von Polis und Ekklesia, in dieser räumlichen Trennung, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck. Denn diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und zweiter Ankunft liegt. Wenn die Himmelsstadt sich am Ende der Tage auf die Erde niederlässt, dann wird der Gegensatz von Ekklesia und Polis ebenso aufgehoben sein wie der Gegensatz von Himmel und Erde*¹⁰³.

c) Auch zur Frage nach der Einheit der Kirche weiß Peterson aus diesem Ansatz einen Schluss zu ziehen: Da es nur eine Himmelsstadt gibt, gibt es auch nur eine Ekklesia, die schon jetzt im Himmel dauerhaft versammelt ist und zu der die jetzt noch irdischlebenden Mitbürger je und je in ihren (liturgischen) Versammlungen hinzutreten. *Es kann nur Eine Kirche geben, und es können nicht etwa im 16. oder im 19. Jahrhundert noch einmal neue Kirchen gegründet werden. Das ist aus den Voraussetzungen des urchristlichen Kirchenbegriffs im Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie vollkommen unmöglich*¹⁰⁴. Vermutlich ist der von Peterson freigelegte Bezug zwischen Ekklesia und Himmelsstadt auch hilfreich für eine Frage, die die Exegese mindestens seit den Zeiten Rudolph Sohms immer wieder beschäftigt hat, nämlich das Phänomen, dass im frühen Christentum die geographisch verstreuten Orts-Ekklesien und die Gesamt-Ekklesia offenbar problemlos zusammengesehen werden konnten bzw. die Bezeichnung *ekklesia* sowohl das eine wie das andere meint.

d) Auch zur Frage der Öffentlichkeit der Kirche und ihres politischen Charakters ergeben sich aus Petersons Ansatz neue Perspektiven: Der Begriff der »Politik« ist vom Ursprung her bekanntlich bezogen auf die »Polis«, das stadt-staatliche Gemeinwesen der Antike. Da nun aber eine Ekklesia essentiell in Relation zu einer Polis steht, ja sogar eine Institution dieser Polis ist, folgt – das führt Peterson 1935 in den Vorträgen des Traktats *Von den Engeln* breit aus –, dass auch die Kirche einen politischen Charakter hat oder

102 Studien, Ekkl (wie Anm. 61 bzw. 58), 40f.

103 Ebd., 43f.

104 Ebd., 43, Anm. 105.

genauer gesagt: einen quasi-politischen Charakter, wie Peterson es ausdrückt, denn die Polis, der Stadtstaat, auf den sie sich unmittelbar bezieht, ist ja nicht ein politisches Gemeinwesen auf dieser Erde, sondern eben die endzeitliche Stadt im Himmel. Der Auftrag der Christen ist also nicht direkt auf die irdische Staatenwelt, ihre Politik und Gesellschaft bezogen; indirekt aber hat dieser »quasi-politische Charakter« der Kirche, dank ihres Bezugs zur Himmelsstadt, durchaus irdische Auswirkungen¹⁰⁵.

Das gilt konsequent auch für die Frage nach der Öffentlichkeit der Kirche, die im Zentrum der Überlegungen Petersons in der ausgehenden Weimarer Zeit wie auch seiner Vorträge im nationalsozialistischen Deutschland stand: Die Ekklesia, auch die irdisch versammelte, partizipiert an der eschatologischen Öffentlichkeit der himmlischen Stadt; ihr eignet also eine genuine Öffentlichkeit, die ganz unabhängig davon ist, ob der irdische Staat der Kirche irgendeine öffentliche Funktion zuerkennt oder nicht; sie ist im Prinzip auch unabhängig davon, wie »öffentlich« sich die Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft präsentieren kann:

Der Kult, den sie feiert, ist ein öffentlicher Kult und keine Mysterienfeier, und er ist eine pflichtmäßige 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 Vereinen¹⁰⁶.

e) Schließlich ist das ansatzweise von Peterson herausgearbeitete *ekklesia*-Verständnis auch interessant im Blick auf die kontroverse Frage nach einem »demokratischen« Charakter der Kirche bzw. nach dem Status des Volkes in der Kirche. Einerseits hat Peterson es abgelehnt, das Kirchenvolk als bloße Masse von Gläubigen zu betrachten, sondern den kirchlichen *laós* als *Nachfolger des antiken démos* betrachtet¹⁰⁷, dem infolgedessen auch ein bestimmter Rechtsstatus zukomme. Auf der anderen Seite hat er betont, dass weder die profane *ekklesia* in der späthellenistischen Zeit, insbesondere aber nicht die christliche *ekklesia* als »souverän« in der Beschlussfassung oder in der Gestaltung und Bestallung der vorgesetzten Ämter betrachtet werden könne. Die Amtsgewalt der Bischöfe und Presbyter leite sich von der *Machtfülle* der Apostel ab¹⁰⁸. Doch diese der Ekklesia vorgeordneten Instanzen sind wiederum nicht ohne die – wenigstens formelle – Zustimmung der versammelten Ekklesia beschlussfähig, was Peterson an der Beobachtung der liturgischen und juristischen Bedeutung der Akklamation in der Kirche des Altertums bis ins hohe Mittelalter hinein festmacht. Einschlägige Ausführungen dazu findet man vor allem in den Ekklesia-Vorträgen von 1926¹⁰⁹ sowie der unmittelbar benachbarten Vorlesung über den 1. Korintherbrief¹¹⁰, wobei die liturgiehistorisch-kirchenrechtlichen Spezialuntersuchungen Petersons in *Heis Theos* vorauszusetzen sind¹¹¹. Da dies hier nicht im Einzelnen

105 Vgl. dazu auch Christoph SCHMIDT, Apokalyptischer Strukturwandel der Öffentlichkeit. Von der politischen Theologie zur Theopolitik. Anmerkungen zu Erik Petersons Buch von den Engeln – Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus von 1935, in: DERS., Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne (Makom 6), München 2009, hier Kap. VI, 113–142.

106 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 102.

107 Vgl. ebd., 102, Anm. 19.

108 Vgl. ebd., 102.

109 Studien, Ekkl (wie Anm. 61 bzw. 58), 66–70.

110 AS 7 (wie Anm. 17, zu 1 Kor 5,3–5), 166–170.

111 Vgl. insbes. PETERSON, Heis Theos, AS 8 (wie Anm. 11), 176–180 (zur *áxios*-Akklamation).

ausgeführt werden kann, möge als Beleg die folgende äußerst knappe Zusammenfassung genügen:

Das Schema dieses kirchenrechtlichen Denkens ist ganz einfach. Vorausgesetzt ist das Vorhandensein von übergeordneten Instanzen wie Apostel und Bischöfe. Bei diesen liegt die eigentliche Gewalt. Sie handeln aber nicht diktatorisch, sondern im Einverständnis mit dem Volk. Der consensus populi ist nötig für die Gültigkeit der Rechtsgeschäfte. Der consensus des Volkes kommt in den Akklamationen zum Ausdruck, die es in der rechtsgültigen Versammlung einer kultischen Ekklesia ruft¹¹².

Diese kurzen Zitate aus dem seinerzeit unveröffentlichten Hintergrundmaterial des Kirchentraktats können nur andeuten, dass Peterson in seinen exegetischen, rechtsgeschichtlichen und philologischen Studien zwischen 1925 und 1930 altkirchliche Strukturen freigelegt hat, die jenseits vieler bis heute üblicher kontradiktorischer Schemata liegen.

7. Zur Rezeption des Kirchentraktats

Wie ist Petersons Kirchentraktat damals aufgenommen worden? Zunächst muss man in Erinnerung behalten, dass Peterson bei Erscheinen des Traktats noch protestantischer Theologieprofessor war bzw. genau in diesen Monaten (1928/29) sogar Dekan seiner Fakultät in Bonn. Er unterlag also nicht römischer Jurisdiktion. Der Traktat war auch keineswegs als Selbstempfehlungsschreiben an die katholische Theologie gerichtet, sondern sollte nach Absicht seines Verfassers innerhalb der evangelischen Theologie eine breite Debatte über dringend anzugehende Kernfragen des Verständnisses von Kirche auslösen. Das Gegenteil war der Fall: Die Schrift stieß im evangelischen Raum fast überall auf eisige Ablehnung; auch Karl Barth äußerte brieflich gegenüber Peterson sein Unverständnis über diese wenigen Seiten *Glossolie ohne Dolmetschung*¹¹³. *Peterson ist ein bedeutender Theologe, der einzige von hohem Rang, den der Protestantismus heute besitzt. Daß die heutige Kirche ihn totschrweigt, ehrt ihn*, kommentierte der Schriftsteller Franz Blei (1871–1942)¹¹⁴. Petersons Ansicht, dass *eine Kirche ohne apostolisches Kirchenrecht und ohne die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen, überhaupt nicht als Kirche angesprochen werden kann*¹¹⁵, war offensichtlich nicht diskutabel, sondern löste nur z. B. in evangelischen Kirchenblättern vernehmliches Murren aus, diesem krypto-katholischen Theologen auf protestantischem Lehrstuhl sei endlich das Handwerk zu legen¹¹⁶. Im Hintergrund wurden universitätspolitisch einige Fäden gezogen. Petersons Bewerbung um den neu ausgeschriebenen Lehrstuhl für Neues Testament an seiner Bonner Fakultät – bisher hatte er zusammen mit dem Dogmatiker Hans Emil Weber (1882–1950) diesen vertretungsweise wahrgenommen – scheiterte. Er sollte zurückgedrängt werden ins Fach der Kirchengeschichte. Für ihn war dies ein entscheidender Hinweis, dass es Zeit war zu gehen. Im Mai 1929 reichte er sein Gesuch um Beurlaubung, ein knappes Jahr später (März 1930) um Entpflichtung und Emeritierung ein; im Dezember 1930 ließ er sich in Rom in St. Peter in die katholische Kirche aufnehmen.

112 AS 7 (wie Anm. 17), 168.

113 Barth an Peterson, 25. Oktober 1928, AS 9/2 (wie Anm. 2), 271.

114 Literarische Welt, 14. November 1928, 22.

115 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 100.

116 Petersons Enttäuschung über das geringe Echo schlug sich u. a. nieder in einem Brief an Karl Barth, 13. Oktober 1929, AS 9/2 (wie Anm. 2), 282f. (dort mit Anm. 281).

Weitaus lebhafter war bereits das unmittelbare Echo auf katholischer Seite. Nachdem die protestantische Welt schwieg, waren es zunächst Angehörige des katholischen Freundeskreises um Peterson, die positive Rezensionen anregten oder selbst verfassten wie Thomas Michels¹¹⁷, der Münsteraner Dichter und Redakteur Gottfried Hasenkamp (1902–1990)¹¹⁸, Alois Dempf¹¹⁹ und der Theologiestudent Werner Becker (1904–1981)¹²⁰. Letzterer, Werner Becker, war nach vorausgehender juristischer Promotion bei Carl Schmitt (1888–1985) Kölner Priesteramtskandidat im *Collegium Leoninum* in Bonn und zugleich Hörer Petersons; er stellte *in persona* übrigens auch die Verbindung zwischen dem Peterson- und dem Guardinikreis dar. Über Werner Becker, der im Wintersemester 1928/29 eine Externitas in Tübingen absolvierte, wissen wir auch, dass dort Petersons Traktat in Gesprächen zwischen Karl Adam (1876–1966), Paul Simon (1882–1946) und Joseph Rupert Geiselman (1890–1970) *nach allen Seiten hin besprochen* wurde¹²¹; Karl Adam verfasste dann auch eine recht freundliche Rezension in der *Theologische[n] Quartalschrift*¹²²; Werner Becker selbst handelte sich freilich mit einer eigenen begeisterten Peterson-Rezension, in der er einige Ansichten noch etwas zuspitzte, ein Publikationsverbot seines Bischofs, des Kölner Kardinals Karl Joseph Schulte (1871–1941) ein¹²³.

Die einen begrüßten also mit einem gewissen Aufatmen den frischen Wind, der aus dieser Schrift über das Wesen der Kirche in manche starre apologetische Argumentationsmuster der katholischen Ekklesiologie hinein wehte. Andere katholische Theologen reagierten mit starken Vorbehalten. Hier machte sich zum einen bemerkbar, dass sich Peterson auf die von Alfred Loisy angezeigte Problematik in weitaus größerem Maße eingelassen hatte, als man es seinerzeit in der katholischen Apologetik tun konnte. Des Weiteren hatte Peterson seine Begrifflichkeit eben nicht innerhalb der katholisch-scholastischen Schultradition entwickelt, sondern zum einen Teil in Auseinandersetzung mit der protestantischen Diskussion, zum anderen Teil in genuinen altphilologischen Studien. Schließlich war auch sein geschliffener dialektischer Sprach- und Denkstil katholischen Lesern vielfach fremd. So kritisierte z. B. Erich Przywara S.J. (1889–1972), der schon seit dem Erscheinen von *Was ist Theologie?* (1925) zu Peterson in einem Verhältnis gegenseitiger Aversion stand, dessen Darlegungen zum Rechtscharakter der Kirche als zu dialektisch und eschatologistisch¹²⁴. Sein Ordensbruder August Deneffe S.J. (1875–1943) empfahl Peterson in der Zeitschrift *Scholastik* zur persönlichen Weiterbildung die Lektüre eines klassischen katholischen Kirchentraktats *De Ecclesia*¹²⁵. Jacques Maritain äußerte seine Vorbehalte unmittelbar in einem sehr interessanten Briefwechsel mit Peterson, wies aber später (1935/36) auch öffentlich in *Humanisme intégral* daraufhin, dass Peterson

117 Thomas MICHELS, Rez. zu Erik PETERSON, Die Kirche, in: Werk und Wert. Literarische Beilage zur Germania vom 8. Dezember 1928. – Zu einer ersten Erfassung derartiger Reaktionen siehe auch NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 846–860.

118 Gottfried HASENKAMP, in: Das neue Reich 11, 1928/29, 570f.

119 Alois DEMPFF, in: Kölnische Volkszeitung vom 30. Dezember 1928, Beilage Nr. 938.

120 Werner BECKER, Zwei Vorträge von Erik Peterson, in: Die Schildgenossen 9, 1929, 439–441.

121 Brief von Becker an Carl Schmitt, 13. Dezember 1928, AS 9/2 (wie Anm. 2), 511, Anm. 88. – Zur Person Beckers s. Ebd., 499f., 510–512.

122 Karl ADAM, in: Theologische Quartalschrift 110, 1929, 175–177.

123 So Becker in einem Brief an Peterson, 22. Oktober 1931.

124 Erich PRZYWARA, in: Stimmen der Zeit 117, 1929, 232f.

125 August DENEFFE, in: Scholastik 4, 1929, 288. – Zur Lektüre empfohlen wird der erste Band von Hermann DIECKMANN, De ecclesia. Tractatus historico-dogmatici, Freiburg i. Br. 1925.

die Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes zu weit getrieben habe¹²⁶. Jean Rivière (1878–1946), der kurz darauf ein lange Zeit als klassisch geltendes Buch über den Modernismus veröffentlichte¹²⁷, meinte, solange der Wille Christi nicht das reale Fundament der Kirche abgebe, bleibe auch Petersons Spielart »modernistischer« Ekklesiologie sehr zerbrechlich¹²⁸. Robert Grosche (1888–1967) hatte Petersons kurze Bemerkungen zum Verhältnis von historischer Forschung und dogmatischen Aussagen zunächst völlig missverstanden; er äußerte sich sehr ungnädig über den Traktat in der Zeitschrift *Abendland*¹²⁹, gehörte in den folgenden Jahren im deutschen Sprachraum aber zu den ersten, die aus diesem Traktat wie den nachfolgenden ekklesiologischen Schriften Petersons grundlegenden Gewinn zogen¹³⁰. Auch von Odo Casel OSB (1886–1948) kam erwartungsgemäß Kritik¹³¹, hatte Peterson doch seine politisch-staatsrechtliche Herleitung des Ekklesia-Begriffs der von Casel gepflegten Wesenserleitung von Kirche und Kultus aus der antiken Mysterienfeier deutlich entgegengesetzt. Die weitergeführte Auseinandersetzung zwischen Casel und Peterson sollte in den 1930er-Jahren in der benediktinischen Welt die Bildung der gegensätzlichen theologisch-politischen Lager Maria Laach contra Beuron, wo Peterson seinen Rückhalt hatte, noch vertiefen¹³².

Man sieht schon aus diesen wenigen Einblicken, dass Peterson das katholische Lager mit seinem Kirchentraktat ziemlich aufgemischt hatte. Ihm selbst bereitete die Frage nach Jesus und der Kirchengründung in katholischer Interpretation offensichtlich ebenfalls Unbehagen. Im Sommer 1930, ein halbes Jahr vor seiner Konversion, hielt er sich im Rahmen eines Studienstipendiums erstmals in Rom auf. Von dort schickte er Karl Barth eine Ansichtskarte vom Petersplatz mit der launigen Bemerkung: *Reisen Sie einmal nach Rom und besuchen Sie das Collegium Angelicum der Dominikaner. Dort gibt es noch Theologen. Besonders empfehlenswert P. Garrigou-Lagrange*¹³³. Näheres dazu erfahren wir aus einem Brief Petersons an Carl Schmitt: *In Rom sagten mir die Dominikaner im Collegium Angelicum, dass meine kleine Schrift über die Kirche katholisch sei. Ich habe mir dann von dem berühmten römischen Theologen, P. Garrigou-Lagrange O.P. sagen lassen, was der Satz bedeutet: Jesus Christus instituit ecclesiam. Er soll nicht heißen, dass Christus einen*

126 Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, in: *Oeuvres*, Bd. VI, Fribourg/Paris 1984, 407f.: »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 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. L'Église est le royaume de Dieu commencé (...).«

127 Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris 1929. – Vgl. dazu Albert RAFFELT, *Das »Wesen des Christentums« nach Alfred Loisy*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 35, 1972, 165–199, 168, Anm. 22.

128 Jean RIVIÈRE, in: *Revue des Sciences Religieuses* 8, 1929, 280.

129 Robert GROSCHE, in: *Abendland* 4, 1928, 126.

130 Vgl. die Beiträge von Robert GROSCHE, »Salus ex Judaeis«, in: *Catholica* 5, 1936, 30–40. – DERS., *Reich Gottes und Kirche*, in: *Catholica* 6, 1937, 45–61. – Außerdem etliche Bezüge auf Peterson im Sammelband: DERS., *Pilgernde Kirche*, Freiburg i.Br. 21969 (1938); vgl. ebd. das Personenregister und besonders den Hinweis auf die kleine, von der katholischen Theologie noch kaum beachtete Schrift von Erik PETERSON, *Die Kirche* (wie Anm. 58), 40, Anm. 23.

131 Odo CASEL, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8, 1928, 258–260.

132 Vgl. dazu NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 414–426.

133 Karte an Karl Barth vom 28. Juni 1930, AS 9/2 (wie Anm. 2), 292.

Verein gegründet hat, mit dem Papst als Vorsitzenden¹³⁴. Gleichwohl räumte Peterson in einer Fußnote in seinem 1935 aus mehreren Einzelvorträgen zusammengestellten Buch *Von den Engeln* ein, dass sein Kirchentraktat *gewiss vielfach missverständlich formuliert* gewesen sei, und präziserte im Folgenden insbesondere seine frühere Formulierung, in der Kirche stecke etwas vom Reich¹³⁵. Und auf die Frage der Kirchengründung durch Jesus ist Peterson in den Schriften seiner katholischen Zeit wohlweislich überhaupt nicht mehr eingegangen.

Der Kirchentraktat bereitete nun nämlich doch noch Probleme. Am 15. Juli 1934 schrieb Peterson an Jacques Maritain: *Die kleine Broschüre über die Kirche wollten die Dominikaner in Belgien übersetzen. Ich habe gebeten, davon Abstand zu nehmen, es würde Missverständnisse und Schwierigkeiten geben, wie ich hier in Rom gemerkt habe*. Ein junger französischer Bewunderer Petersons, Yves Congar OP (1904–1995), der damals im belgischen Studienhaus *Le Saulchoir* der Dominikaner lehrte, wollte freilich nicht so schnell aufgeben, hatte er doch den Kirchentraktat ins Herz geschlossen und schrieb 1936 an Peterson: *Das Problem [von Kirche und Reich Gottes], das von den Katholiken sehr vernachlässigt wird, ist extrem interessant. In Frankreich hat, wie Sie wissen, Loisy dem Problem eine Lösung gegeben, die einen radikalen Wechsel zwischen ›Reich‹ und ›Kirche‹ annimmt. Ihre Lösung hingegen trägt vielen Gegebenheiten, zahlreichen Texten der Evangelien und des hl. Paulus Rechnung; außerdem erneuert und erfrischt sie auf eine so interessante Weise das Verständnis von Apostolizität*¹³⁶. Doch vergeblich erwog Congar in diesen Jahren bis 1945 etliche Tricks, wie der römischen Bibelkommission eine Imprimatur für Petersons Traktat in französischer Übersetzung abzurufen sei (Etikettierung als Schrift eines damals protestantischen Theologen; Ausnutzung eines Wechsels in der Leitung der Bibelkommission). Als die Jesuiten 1953 schließlich *L'Église in Dieu Vivant* veröffentlichten, war Congar selbst bereits ein Opfer von römischem Lehrverbot, Demissionierung und Verbannung geworden; später freilich hat er die Erkenntnisse Petersons in seinen eigenen Schriften weiter verarbeitet¹³⁷.

Überhaupt die Franzosen: Petersons lebenslange Liebe zu seinem *imaginären Vaterland*¹³⁸ Frankreich (das er freilich nie bereisen sollte) stieß hier auf große Gegenliebe¹³⁹. Mit der französischen Ausgabe von Petersons Paulus-Auslegung (Röm 9–11) *Die Kirche aus Juden und Heiden* durch Jacques Maritain begann 1935 eine beachtliche Reihe von französischen Übersetzungen oder sogar Erstveröffentlichungen, um die sich neben Maritain und Congar vor allem auch Jean Daniélou S.J. (1905–1974) und Henri de Lubac S.J. (1896–1991) verdient gemacht haben. Petersons Werke dürften nicht nur »eine der Quellen eschatologischen Denkens der gegenwärtigen französischen katholischen Theologie«¹⁴⁰ ge-

134 Peterson an Carl Schmitt (Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, RW 265–192), 3. August 1930.

135 AS 1 (wie Anm. 51), 233, Anm. 19 (auch in Eklk [wie Anm. 58], 130).

136 Congar an Peterson, 6. März 1936 (*Ce problème, trop négligé par les catholiques [...], est extrêmement intéressant. En France, M. Loisy lui a donné la solution que vous savez, en acceptant un changement radical entre le »Royaume« et l'»Église«. La solution que vous en donnez rend compte de beaucoup de données, de nombreux textes des Évangiles et de S. Paul; de plus, elle renouvelle et rafraîchit la notion si intéressante d'apostolizité.*) – Vgl. dazu auch NICHTWEISS, Der altchristliche Kirchenbegriff (wie Anm. 87), 126–130.

137 So bezieht er sich z. B. mit Zustimmung auf Petersons Aussagen, denen zufolge zwischen Israel und dem Reich die Kirche stehe, die durch die Aussendung der »Apostel« an die »Völker« zustande kommt: Yves CONGAR, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart³ 1964, 167.

138 So Peterson in einem Tagebucheintrag vom 20. April 1947, AS 9/2 (wie Anm. 2), 405.

139 Vgl. dazu Barbara NICHTWEISS, »Imaginäres Vaterland«. Erste Skizze der Beziehungen Erik Petersons nach Frankreich, in: DIES., *Vom Ende der Zeit* (wie Anm. 22), 265–274.

140 Christofer FREY, *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt*, Göttingen 1969, 164.

wesen sein, sondern beeinflussten in Frankreich auch die Wahrnehmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum in der Antike¹⁴¹. *Mit den Franzosen stehe ich in enger Fühlung*, schrieb Peterson 1946 aus Rom an Thomas Michels. *Sie wissen, dass es dort eine Renaissance der patristischen Studien gibt*¹⁴². Henri de Lubac meinte 1947 sogar, es sei rechtens, Peterson als Kirchenvater (*Père de l'Église*)¹⁴³ zu bezeichnen, und Hans Urs von Balthasar steigerte das Lob noch, indem er 1955 aus der Schweiz an Peterson schrieb: *Sie sind in Deutschland und bei uns immer weiter ein Schutzgott der guten Theologie und des menschlichen Mutes im Denken, ach, hätten Sie bloß eine Schar Jünger Ihres Geistes aufziehen können. Man hat es verhindert und nun ist die dt. Theologie ein Ruinenfeld. Paris fühlt sich nicht minder zerschlagen, seit den Indizierungen, alle guten Leute [sind] mundtot*¹⁴⁴.

Mit dem Erscheinen des Sammelbands der *Theologische[n] Traktate* 1951 und damit auch erneut des Kirchentraktates war freilich in diesem *Ruinenfeld* bereits die Saat für neue Früchte ausgebracht – wenn auch sowohl im Vorwort der deutschen *Traktate* wie auch der französischen Übersetzung des Kirchentraktats von 1953 in unterschiedlicher Weise auf den protestantischen Ursprung dieser Schrift und ihre dogmatische Ergänzungsbedürftigkeit hingewiesen worden war¹⁴⁵. Petersons Theorie, Kirche gebe 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*¹⁴⁶, wurde nun nicht nur von Heinrich Schlier (1900–1978) – noch in seiner protestantischen Zeit – »aufgenommen und variiert«¹⁴⁷, auch Jürgen Moltmann (* 1926) bezog sich 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 Evangeliums durch »ganz-Israel« entstanden« sei¹⁴⁸. 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 kritisierte, dass Peterson – wie überhaupt die protestantische Theologie zwischen den beiden Weltkriegen – die Kirche zu sehr vom historischen Jesus losgelöst habe¹⁴⁹.

141 Vgl. z. B. die Erinnerungen von Yves CONGAR an einen Besuch am 15. Mai 1946 bei Peterson in Rom: »Il nous explique différentes idées, et en particulier sa conviction que la pensée chrétienne est, à ses débuts, dominée par la question du rapport avec le judaïsme: dépendance et affrontement.« (Journal d'un théologien [1946–1956], hg. v. Étienne FOUILLOUX, Paris 2000, 84). – Zum Thema vgl. jetzt die kritische Würdigung der Beiträge Petersons und ihre Einordnung in die Forschungsgeschichte von Jörg FREY, Erik Peterson und das Judentum, in: CARONELLO (Hg.), Peterson (wie Anm. 1), 299–327.

142 Peterson an Michels, 2. Juli 1946 (Nachlass Peterson, Publikation ist für AS 10 in Vorbereitung).

143 Henri de Lubac an Peterson, 28. Februar 1947: *En tout cas, votre ami avait bien raison quand il vous appelait »un Père de l'Église«!* (Nachlass Peterson, Publikation ist für AS 10 in Vorbereitung).

144 Hans Urs von Balthasar an Peterson, 28. August 1955, AS 9/2 (wie Anm. 2), 396.

145 Vgl. dazu NICHTWEISS, Der altchristliche Kirchenbegriff (EkkI [wie Anm. 87]), 129.

146 Die Kirche, EkkI (wie Anm. 58), 97f.

147 So Gerhard HEINZ, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 4), Mainz 1974, 224.

148 Jürgen MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 169.

149 Karl LEHMANN, Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus, in: Walter SEIDEL (Hg.), Kirche – Ort des Heils, Würzburg 1987, 11–32, 16f., 23, 27.

Eine besondere Wirkungsgeschichte hatten Petersons Traktate, und hier besonders der Kirchentraktat, bei Joseph Ratzinger. In seinem umfangreichen Artikel *Kirche* (1961) im *Lexikon für Theologie und Kirche* erschienen, und in anderen Beiträgen führte Ratzinger unter namentlicher Nennung von Peterson (und Schlier) verschiedene Einsichten des Kirchentraktats weiter¹⁵⁰. Ratzinger hat Petersons Darstellung allerdings etwas abgemildert durch den Zusatz, die Kirche sei durch Jesus »in ihren wesentlichen Elementen vorgeformt und vorgegeben« gewesen¹⁵¹. Auch Leonardo Boff (* 1938) hat in einer frühen ekklesiologischen Arbeit Ratzingers ekklesiologische Peterson-Loisy-Interpretation aufgegriffen¹⁵², freilich in einer Art, die von Ratzinger abgelehnt wurde. 1991 hat sich Ratzinger dazu noch einmal geäußert: Die These von Loisy »hatte zuerst 1929 E. Peterson in seinem berühmten kleinen Traktat ›Die Kirche‹ [...] aufgegriffen und ins Katholische gewendet. Ich habe wohl selbst zu ihrer Verbreitung beigetragen durch ihre Behandlung in meinen Vorlesungen und ihre von Peterson und Schlier her wesentlich modifizierte Übernahme in meinem Artikel ›Kirche‹ im LThK. Leider sind diese Umgestaltungen in der Popularisierung abgestreift worden; dem Satz wurde eine Sinngebung unterlegt, die auch von Loisy her nicht gedeckt war, so z. B. bei L. Boff«¹⁵³.

IV. Im Übergang der Epochen

John Connelly hat kürzlich in einer Studie zur »Revolution« der katholischen Lehre über das Judentum in den drei Jahrzehnten vor dem II. Vatikanischen Konzil die These entwickelt, dass es vor allem Konvertiten aus Judentum und dem Protestantismus (wie Erik Peterson) gewesen seien, die Bewegung in die überkommenen Denkmuster gebracht hätten¹⁵⁴. Ähnliches gilt, wie hier paradigmatisch gezeigt wurde, für die Frage nach der Kirche. Erik Peterson hat diese spätere Wirkungsgeschichte, die mit der Veröffentlichung der *Theologische[n] Traktate* einsetzte, nicht mehr miterlebt. Er ist am 26. Oktober 1960, am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, gestorben, nach fast drei Jahrzehnten des Lebens in Rom, die für ihn und seine Familie von großer wirtschaftlicher Not gekennzeichnet waren. Seiner Kinder wegen wollte er sich nicht mehr im nationalsozialistischen Deutschland niederlassen. Trotz seiner weltweit anerkannten Gelehrsamkeit passte er als Konvertit, dem ein gewisser katholischer »Stallgeruch« fehlte, als Laie bzw. Familienvater nicht in die Schemata römisch-katholischer Lehrinstitute. Publizistischen Rückhalt erfuhr er in Deutschland eher von Organisationen und Unternehmungen außerhalb des normalen

150 Joseph RATZINGER, Art. Kirche (systematisch), in: LThK² 6, 174f. – Jetzt in: DERS., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Theologie und Ökumene (Gesammelte Schriften [GS] 8/1 und 8/2), Freiburg i. Br. 2010, 205–219 bzw. 208–211 sowie 520 und 1210. – Außerdem DERS., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg i. Br. 1973, 17f. sowie DERS., Einführung in das Christentum, München 1970, 51.

151 RATZINGER, Art. Kirche (wie Anm. 150).

152 Vgl. Leonardo BOFF, 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 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 28), Paderborn 1972, bes. 504ff.

153 Joseph Kardinal RATZINGER, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg i. B. u. a. 1991, 19, Anm. 6. – Jetzt GS (wie Anm. 150), 225, Anm. 6; er bezieht sich auf Leonardo BOFF, Charisma und Macht; zuerst spanisch 1981, deutsch 1990.

154 John CONNELLY, From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965, Cambridge/London 2012.

akademischen Lehrbetriebs: dem katholischen Akademikerverband, der mit ihm Vortragsreisen organisierte, den Salzburger Hochschulwochen oder auch der kirchlicherseits einst des »literarischen Modernismus« verdächtigten Zeitschrift *Hochland*¹⁵⁵, in der er zwischen 1932 und 1959 zwölf Beiträge veröffentlichte. Nach vielen Enttäuschungen gelang es ihm mit der persönlichen Hilfe von Kardinal Giovanni Mercati (1866–1957), ab 1937 im römischen *Päpstlichen Institut für christliche Archäologie* zunächst mit einem kleinen Lehrdeputat, ab 1947 mit einem Extraordinariat für Antike und Christentum Fuß zu fassen¹⁵⁶. Zwei veritable Angebote hat Peterson allerdings ausgeschlagen: 1938 eine Berufung an die Katholische Universität in Washington¹⁵⁷ und 1946 in der Nachfolge von Ernesto Buonaiuti (1881–1946) auf einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Staatlichen Universität in Rom¹⁵⁸. Diverse briefliche bzw. (auto-)biographische Zeugnisse aus seinen römischen Jahren zeigen, dass Peterson sich gut in das liturgische und – trotz eines gewissen Einzelgängertums – gesellschaftlich-akademische Leben im Umkreis des Vatikans integriert hatte, es allerdings auch vermied, missliebiger aufzufallen¹⁵⁹. Der vatikanische Regierungs- und Organisationsstil (zumal zur Zeit des Pontifikats Pius' XII. [1939–1958]) bereitete ihm durchaus Unbehagen. Doch äußerte Peterson diesbezügliche Kritik nur in privaten Gesprächen bzw. vertraute sie seinen Notizblättern an. So ist in seinem Nachlass ein Fragment aus den letzten Lebensjahren erhalten (betitelt mit *Organisation und Institution*), in dem Peterson die Preisgabe des alten eschatologischen Institutionsbegriffs¹⁶⁰ zugunsten eines neuzeitlichen Organisationsverständnisses in der Kirche beklagt. In diesem Zusammenhang fällt dann auch der scharfe Satz: *Das Papsttum als göttlich-sakramentale Institution wird unterminiert, wenn es sich selber faschistisch zu konstituieren versucht (Pius XII.)*¹⁶¹. Auf die ältere Modernismuskrise kam er nur selten

155 Vgl. dazu OTTO WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 458–473.

156 Vgl. dazu jetzt STEFAN HEID, Erik Petersons Lehrtätigkeit am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 35–50.

157 Vgl. Peterson an Gerardus van der Leeuw, 26. Mai 1938, AS 9/2 (wie Anm. 2), 360.

158 Vgl. Petersons Entwurf eines Berichtes an das Deutsche Außenministerium (1957), AS 9/2 (wie Anm. 2), 472. Peterson gibt hier als Begründung für seine Ablehnung an, dass mit der Übernahme dieses Lehrstuhls die Annahme der italienischen Staatsbürgerschaft verbunden gewesen wäre. Man kann darüber hinaus allerdings spekulieren, ob nicht auch die Nachfolge speziell von Buonaiuti, der 1906 als »Modernist« zunächst seinen kirchengeschichtlichen Lehrstuhl an der Gregoriana verloren hatte, später exkommuniziert und 1926 schließlich zum Vitandus erklärt worden war, für Peterson einen unangenehmen Beigeschmack gehabt haben könnte.

159 Vielsagend ist hier eine Erinnerung des mit Peterson befreundeten evangelischen Exegeten Oscar Cullmann (1902–1999), dessen alljährliche Vorlesungen an der römischen Waldenser-Fakultät Peterson nicht zu besuchen wagte, obwohl dort auch katholische Geistliche anzutreffen waren. Er sei bereits genug von der römischen Diplomatie beeinflusst, so Peterson gegenüber Cullmann, um zu wissen, dass er in seiner Lage vorsichtig sein müsste: Die Kleriker, so sagte er, haben jemanden über sich, von dem sie die Erlaubnis zur Teilnahme an einer Vorlesung erbitten können. *Sie sind sozusagen durch ihre Soutane geschützt, ich, der ich Laie bin, bin nicht geschützt.* (Erinnerungen von Oscar Cullmann an Erik Peterson [1963], AS 9/2 [wie Anm. 2], 492).

160 Zu Petersons Verständnis des altchristlichen Kirchenbegriffs – Ekklesia als Institution der Himmelsstadt – vgl. oben Abschnitt III.5 und 6.

161 Vgl. dazu des Näheren NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 870–872. – Dieses Fragment und weitere kritische Notizen – quantitativ sind es gemessen am Gesamtbestand des Nachlasses nicht allzu viele – sind zur Publikation im Editionsband AS 10 vorgesehen.

zu sprechen¹⁶²; auch zum zeitgenössischen Kampf um die »Nouvelle Théologie« in den 1950er-Jahren, in dem der einst von Peterson hoch gelobte Pater Garrigou-Lagrange OP eine nicht sehr rühmliche Rolle spielte, hat er sich kaum geäußert (zumindest nach den bisher vorliegenden Zeugnissen). Seine eigenen theologischen Arbeiten (anders als seine historischen Studien) zersplitterten in den letzten Jahren in *Marginalien* und *Fragmente*. Allerdings hat uns Erik Peterson einen schönen Brief an Karl Löwith (1897–1973) vom 24. November 1947 hinterlassen, in dem er retrograde Tendenzen sowohl in der protestantischen wie vor allem in der katholischen Theologie dieser Jahre kritisch in den Blick nimmt und am Ende erstaunlicherweise zwei »Semi-Modernisten« als Vorbilder für die theologischen Aufgaben der Gegenwart aufführt:

Ich erhalte den Besuch von vielen jungen Leuten aus allen Orden und Ländern, die meisten befinden sich im Aufruhr gegenüber dem üblichen Betrieb der Theologie. Dabei muss ich mir klar darüber werden, wie weit man gehen kann. Es ist keine leichte Sache, vor allem warne ich immer, dass man von der bisherigen Arbeit einfach davonläuft. Die Sache liegt etwas ähnlich, wie bei den Protestanten. Kehren diese zum XVI. [zurück], so wollen die Katholiken zum III/IVs. zurückkehren. Das geht so nicht. Aber es sind viele Probleme damit verknüpft, nicht zum wenigsten das der Sprache, aber dann auch das des theologischen Unterrichts. Von der Schwierigkeit, »die Wahrheit« zu übermitteln, machen sich die Wenigsten eine Vorstellung. Die Menschen suchen immer Formulierungen, die ihnen angeboten werden; die wenigsten ahnen, dass man selber formulieren muss, selber das Sprechen erlernen muss. Im XIXs. hat nur Newman etwas davon geahnt und dann der Baron von Hügel¹⁶³.

162 1938 zeigt Peterson in einer Rezension der ersten drei Bände der *Papstgeschichte der neuesten Zeit* (München 1934–36) aus der Feder von Josef SCHMIDLIN (1876–1944) wenig Verständnis für dessen kritische Beurteilung der antimodernistischen Wende im Pontifikat von Pius X: *Dagegen werden wohl seine [Schmidlins] Urteile über geschichtliche Personen und Gegebenheiten nur zu einem kleinen Teil Beifall finden. Seine Darstellungen Pius' X. und seines Kampfes gegen den Modernismus wird z.B. nur Befremden auslösen, aber solche Abschnitte finden sich auch sonst noch reichlich in diesem Werk. Die Schmidlinsche Papstgeschichte wahrt zu wenig den Zusammenhang mit der allgemeinen politischen und geistigen Geschichte. Um weniger subjektiv, das heißt, um »gerechter« urteilen zu können, hätte es eines feineren historischen Sinnes bedurft, dann wäre auch das unglückliche Schema, wonach der eine Papst mehr »fortschrittlich« und der andere es weniger ist, vermieden worden. Schließlich ist uns die »Fortschrittlichkeit« ja ein problematischer Begriff geworden, und so glauben wir denn auch nicht, dass er eine »historische« oder gar eine »theologische« Kategorie darstellt.* – Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte in: Der katholische Gedanke 11, 1938, 153–160, hier: 157f. (Ich danke Claus Arnold für hilfreiche Hinweise zum Charakter der »Papstgeschichte« von Schmidlin.)

163 AS 9/2 (wie Anm. 2), 384. – Die Nennung des Namens von Friedrich Freiherr von Hügel (1852–1925, seit 1867 in England lebender kath. Laientheologe österreichischer Herkunft; einer der Hauptvertreter des Modernismus, der aber persönlich die unmittelbare Konfrontation mit »Rom« zu vermeiden wusste) ist m. W. in Schriften und Nachlass Petersons einzigartig. Vermutlich ist sie hier ausgelöst durch das Erscheinen eines Hügel-Bändchens in der Reihe »Zeugen des Wortes« (Herder), in der zu gleicher Zeit auch Newman wieder neu zugänglich gemacht wurde. Die Liebe Petersons zu Newman reicht freilich viel weiter in die Zeit vor 1920 zurück, wie eingangs vermerkt. – Vgl. zu Newman im vorliegenden Band den Beitrag von Roman Siebenrock; außerdem Marius REISER, Erik Peterson (1890–1960) als Leser John Henry Newmans, in: Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ/Karl Kardinal LEHMANN/Marius REISER, Im Wandel treu. John Henry Kardinal Newman (Mainzer Perspektiven: Orientierungen 8), Mainz 2011, 52–56.

