

Peterson als Patristiker in der Bonner Zeit

Wolfram Kinzig, Bonn

1. Einleitung*

Der Titel meines Beitrags ist eigentlich irreführend, denn er beschreibt weithin eine Fehlannonce: Erik Peterson war mindestens bis zu seiner Konversion kein Kirchenhistoriker und somit auch kein Patristiker (insofern die Patristik in der evangelischen Theologie wissenschaftsenzyklopädisch als Teil der Kirchengeschichte erforscht und gelehrt wird),¹ obwohl er in Göttingen eine *Venia legendi* für Kirchengeschichte und christliche Archäologie erworben hatte.² Zu Gestalten, Ereignissen oder Entwicklungen seit der Zeit des Mittelalters hat er zwar Vorlesungen gehalten,³ aber nichts publiziert. Doch auch an den *patres*, den Kirchenvätern, war er nur punktuell interessiert. Zu den großen Theologen der Alten Kirche, zu Irenäus, Tertullian und Origenes, zu Athanasius, den Kappadoziern und Augustin, hat Peterson bis 1930 nichts Substantielles veröffentlicht. Ebenso wenig hat er sich zu den großen dogmatischen Auseinandersetzungen des 4. oder 5. Jahrhunderts geäußert, obwohl er zum Begriff des Dogmas durchaus einiges zu sagen wusste. Angesichts dessen kann ich nicht erkennen, dass Peterson in den Bonner Jahren,

* Im folgenden verwendete Abkürzungen:

AS = *Erik Peterson, Ausgewählte Schriften*, bisher 9 Bände, Würzburg 1994ff.

Ekk = *Erik Peterson, Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*. Hg. von Barbara Nichtweiß und Hans-Ulrich Weidemann, Würzburg 2010 (Erik Peterson – Ausgewählte Schriften Sonderband).

EP = *Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg im Breisgau u. a. ²1994.

Um die Fußnoten zu entlasten, wird im Folgenden auf Beiträge der Herausgeber in diesen Bänden nur unter Angabe des Namens und des Bandes ohne Nennung des einzelnen Beitrags verwiesen.

Weitere Abkürzungen nach TRE.

Für kritische Lektüre danke ich Julia Winnebeck und Ann-Kathrin Armbruster.

¹ Das gilt es vor allem gegenüber dem (teilweise) anderen Wissenschaftsverständnis der katholischen Theologie zu beachten; vgl. dazu auch *Hubertus R. Drobner, Erik Peterson und die Patrologie des 20. Jahrhunderts: Pietismus, Hellenisierung und Melito von Sardes*, in: Giancarlo Caronello (Hg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, 87–102: 87–92.

² Gegen *Thomas Söding, Ein Ausnahme-Exeget. Erik Peterson in der Theologie seiner Zeit*, in: Caronello (wie Anm. 1), 185–210: 191–193, 195f. Zur *Venia* vgl. EP, 203. Petersons Verhältnis zur christlichen Archäologie im Einzelnen bleibt im Folgenden unberücksichtigt. Es ließe sich mühelos zeigen, dass er im Bereich der christlichen Archäologie lediglich in der Epigraphik bewandert war. An der altchristlichen Kunst und an sonstigen materiellen Hinterlassenschaften des christlichen Altertums war er in dem hier betrachteten Zeitraum nicht erkennbar interessiert. Auch hat er an keinen Grabungen teilgenommen.

³ Vgl. dazu jetzt AS 9/1, 28–33, 360–414 (Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, noch in Göttingen).

die ihn zu seiner Konversion führten, „an der Schrift *und den Vätern* theologisch Maß“ genommen hätte, auch wenn er selbst dies behauptet hat.⁴ Mein Verdacht ist vielmehr: Wo er die Kirchenväter zitiert, dienten sie ihm in erster Linie als *testimonia probantia* und zur Illustration von Thesen, die zwar viel mit Kirche, aber wenig mit Kirchengeschichte im Sinne einer historisch-kritischen Darstellung der Veränderungen eines Institutionenkomplexes, der daran beteiligten Personen und ihres Lebens und Denkens zu tun hatten. Diese These möchte ich im Folgenden näher entfalten.

Dabei möchte ich so vorgehen, dass ich nacheinander verschiedene Aspekte von Petersons Bonner Forschartätigkeit in den Blick nehme, die mit der Alten Kirche in Zusammenhang stehen oder doch in Zusammenhang stehen könnten: sein Arbeitsumfeld, v. a. seine Kontakte zu anderen Kirchenhistorikern inner- und außerhalb Bonns, seine Lehre und die in Bonn geleistete Forschung. Daraus wird sich ergeben, dass Peterson an Kirchengeschichte als theologischer Disziplin und an kirchenhistorischer Forschung in seiner Bonner Zeit auffällig desinteressiert war. Abschließend möchte ich nach den Gründen für dieses Desinteresse fragen.

2. Petersons Austausch mit anderen Kirchenhistorikern

2.1. Peterson und die Kirchengeschichte, Altertumswissenschaft und Orientalistik in Bonn

Erik Peterson kam 1924 als Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an die Bonner Evangelisch-Theologische Fakultät und wirkte hier bis 1929, als er sich in die Philosophische Fakultät versetzen ließ und anschließend zum Katholizismus konvertierte.⁵ In Verbindung mit der Berufung nach Bonn wurde Peterson auch Direktor der dortigen christlich-archäologischen Abteilung, die im Wesentlichen aus einer „größeren Anzahl von Lichtbildern“ und einem Diaskop bestand.⁶ Die Kombination von Kirchengeschichte und Neuem Testament, wie-

⁴ Gegen EP, 839 (meine Hervorhebung). Nicht zufällig bezieht sich Nichtweiß bei diesem Urteil auf eine deutlich spätere Äußerung Petersons; vgl. *dens.*, Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte, *Der katholische Gedanke* 11 (1938), 153–160: 153: „Ich glaube, daß es sehr schwer ist, die Gedanken der Kirchenväter mitzudenken, wenn man sich nicht vorher bemüht hat, gründlich die Hl. Schrift zu studieren. Wer die Gedanken des Neuen Testaments weiterdenkt, wird notwendigerweise zu den Kirchenvätern geführt.“

⁵ Zu den Umständen von Petersons Berufung nach Bonn und zu seiner dortigen Wirksamkeit bis hin zur Konversion vgl. *Ernst Bizer*, Zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät von 1919 bis 1945, in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie*, Bonn 1968 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 240–250; EP, 219, 221–229, 243f., 266f., 722–727, 831–843 und passim; *Nichtweiß* in: AS 9/2, XLV–LIII.

⁶ Vgl. *Gustav Hölscher*, Das evangelisch-theologische Seminar, in: *Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn am Rhein*, Bd. II: Institute und Seminare, Bonn 1933, 31–37: 36.

wohl in der Systematik der Fächer innerhalb der Evangelischen Theologie zu jener Zeit nicht ungewöhnlich,⁷ war in Bonn dem Umstand geschuldet, dass die vakante neutestamentliche Professur wegen der niedrigen Studentenzahlen eingesparrt worden war und von Peterson gemeinsam mit dem Systematiker Hans Emil Weber vertreten werden sollte.⁸ Allerdings hat Peterson in der Bonner Zeit aus Gründen, die noch näher zu betrachten sind, das Feld der Kirchengeschichte auch nicht (mehr) als sein Proprium gesehen. Stattdessen wollte er einen neutestamentlichen Lehrstuhl übernehmen,⁹ und zwar nicht zuletzt auch deshalb, weil er es als eine Zumutung empfand, „einige weitere Jahre“ seines Lebens der Ausarbeitung von kirchengeschichtlichen Vorlesungen opfern zu müssen.¹⁰

Schon zuvor, in der Göttinger Zeit, hatte er sich eher als Religionshistoriker gesehen, ohne sich freilich der dort beheimateten Religionsgeschichtlichen Schule theologisch verbunden zu fühlen, auch wenn er im Rahmen seiner Privatdozententätigkeit für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie¹¹ durchaus Vorlesungen und Kollegs im Bereich seiner *Venia legendi* gehalten hat.

Wie schon in Göttingen,¹² so war Peterson auch in Bonn innerhalb der Fakultät isoliert.¹³ Immer wieder hat er seinem Missfallen über die Bonner Verhältnisse in Briefen und Gesprächen Ausdruck gegeben.¹⁴ Im November 1927 jammerte Peterson in einem Brief an Theodor Haecker angesichts des Weggangs von Carl Schmitt, er habe nun niemanden mehr, mit dem er in Bonn reden könne.¹⁵

Um Petersons Bonner Arbeitsumfeld rekonstruieren zu können, ist es hilfreich, zunächst einen Blick auf mögliche Gesprächspartner im Bereich der Kir-

⁷ Vgl. Wolfram Kinzig, Hans von Soden als Historiker der Alten Kirche, in: Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Akten der Tagung „Hans von Soden (1881–1945) – Ein Gelehrtenleben zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik“ am 31.03.–01.04.2012 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar (im Druck).

⁸ Vgl. Bizer (wie Anm. 5), 239–241; EP, 266f.; *Nichtweiß* in: AS 9/2, XLV.

⁹ Vgl. Peterson an Barth, 23.11.1927, in: AS 9/2, 253f.; *Hans Emil Weber* an Lietzmann, 23.12.1927, in: Kurt Aland (Hg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942), 559f. (Nr. 607) = AS 9/2, 256; *Karl Ludwig Schmidt* an Peterson, 31.05.1928, in: AS 9/2, 257; *Hans Emil Weber* an Karl Ludwig Schmidt, 06.10.1929, in: AS 9/2, 281f. sowie die dort folgenden Briefe. Peterson sollte 1927/28 auf das wieder neu eingerichtete neutestamentliche Ordinariat wechseln, was aber vom Ministerium abgelehnt wurde; Einzelheiten bei Bizer (wie Anm. 5), 248–250; *Nichtweiß* in: AS 9/2, XLIX–L.

¹⁰ Peterson an Harnack, 11.12.1927, in: Christian Nottmeier, Neu entdeckte Briefe Erik Petersons an Adolf von Harnack (1926–1930), in: Caronello (wie Anm. 1), 153–159: 157.

¹¹ Vgl. dazu EP, 202f.; *Nichtweiß* in: AS 9/1, XXXVIII, 145 Anm. 211. Peterson spricht in seiner ersten Vorlesung „Einführung in die Religionsgeschichte des Hellenismus“ (Göttingen, WS 1920/21) seltsamerweise davon, er sei für das „Gebiet der Religionsgeschichte und des Neuen Testaments“ berufen (AS 9/1, 13; kursiv von mir).

¹² Vgl. EP, 217–219.

¹³ Vgl. ebd., 219.

¹⁴ Vgl. hierzu z. B. Peterson an Barth, 30.11.1924, in: AS 9/2, 213; Peterson an Barth, 23.06.1925, in: AS 9/2, 221; August Albers an Peterson, 07.03.1928, in: AS 9/2, 257; Georg Merz an Barth, 24.04.1926, in: AS 9/2, 244f.

¹⁵ Peterson an Theodor Haecker, 05.11.1927, in: AS 9/2, 252.

chengeschichte bzw. der Altertumswissenschaften in Bonn selbst zu werfen und sodann nach fachlichen Kontakten zu fragen, die Peterson außerhalb Bonns gehabt haben mag.

2.1.1. Evangelisch-Theologische Fakultät

In der eigenen Fakultät wäre der zweite Kirchengeschichtler, *Wilhelm Gustav Goeters* (1878–1953),¹⁶ der nächste Ansprechpartner gewesen. Doch scheint der Neuankömmling zu dem bereits seit 1909 in Bonn tätigen Reformationshistoriker, der wissenschaftlich nicht sehr produktiv gewesen ist,¹⁷ keine engeren fachlichen Beziehungen aufgebaut zu haben. In den bisher edierten Dokumenten und Materialien zu Petersons Leben begegnet er, wenn ich recht sehe, nur im Kontext des zweimaligen Versuchs, Karl Barth nach Bonn zu berufen. Peterson hat in diesem Zusammenhang mit Goeters paktiert – zunächst, im Jahr 1924, vergeblich,¹⁸ dann vier Jahre später mit Erfolg.¹⁹

Nahezu gleichaltrig mit Peterson war *Ernst Barnikol* (1892–1968), der 1921 in Bonn im Neuen Testament habilitiert worden war und dort fortan als Privatdozent mit zeitweiligem Lehrauftrag für die neutestamentliche Zeitgeschichte wirkte.²⁰ Er bewegte sich zunehmend vom Neuen Testament weg in die Kirchengeschichte hinein, über die er ebenfalls Lehrveranstaltungen abhielt. Diese Doppelqualifikation führte schließlich dazu, dass er 1928 auf ein Extraordinariat für Kirchengeschichte und Geschichte des Urchristentums nach Kiel berufen wurde, woraufhin Peterson kurzfristig seine kirchengeschichtliche Vorlesung übernehmen musste.²¹ Mit seinen Interessen sowohl im Neuen Testament als

¹⁶ Zu ihm vgl. *Otto Wenig*, Verzeichnis der Professoren und Dozenten der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968, Bonn 1968 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 91; *Heiner Faulenbach*, Das Album Professorum der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1818–1933, Bonn 1995 (*Academica Bonnensia* 10), 232–235; *Hans-Paul Höpfner*, Die Universität Bonn im Dritten Reich. Akademische Biographien unter nationalsozialistischer Herrschaft, Bonn 1999 (*Academica Bonnensia* 12), 160f.; *Hans-Georg Ulrichs*, Art. Goeters, Wilhelm, in: BBKL, Bd. XXIV (2005), 715–719; URL <<http://www.catalogus-professorum-halensis.de/goeterswilhelm.html>> (08.11.2013).

¹⁷ Er publizierte eine einzige Monographie, eine erweiterte Fassung seiner Hallenser Dissertation von 1909: *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670*, Leipzig 1911. Vgl. ferner *dens.*, *Johannes Calvins Auslegung der Genesis*. Übersetzt und bearbeitet von Wilhelm Goeters, neue, durchgearbeitete Ausgabe, Neukirchen 1956 (*Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift* 1; posthum veröffentlicht).

¹⁸ Vgl. EP, 520 und *Nichtweiß* in: AS 9/2, L; ferner *Peterson* an Barth, 30.11.1924, in: AS 9/2, 213.

¹⁹ Vgl. EP, 523 und *Peterson* an Barth, 21.07.1928 (AS 9/2, 262); *Peterson* an Barth, 15.09.1929 (ebd., 278).

²⁰ Zu ihm vgl. *Bizer* (wie Anm. 5), 231f.; *Faulenbach* (wie Anm. 16), 5; *Wenig* (wie Anm. 16), 11; URL <<http://www.catalogus-professorum-halensis.de/barnikolernst.html>> (08.11.2013).

²¹ S. dazu unten S. 162.

auch in der Kirchengeschichte spiegelte Barnikol recht präzise die Vorlieben Petersons wider. Doch ist zu ihm keinerlei wissenschaftlicher (oder sonstiger) Kontakt Petersons nachweisbar.

Es scheint also durchaus den Tatsachen entsprochen zu haben, wenn Petersons Korrespondenzpartner August Albers notierte, Peterson ziehe „den Verkehr mit Vertretern von anderen Fakultäten“ denen der eigenen Fakultät vor.²²

2.1.2. Katholisch-Theologische Fakultät

Blickt man über die Evangelisch-Theologische Fakultät hinaus, ist zunächst an die katholische Schwesterfakultät zu denken, an der die Kirchengeschichte in ihren unterschiedlichen Spielarten in den 1920er Jahren in großem Reichtum vertreten war. Freilich ist dabei in Rechnung zu stellen, dass die damaligen Beziehungen zwischen den beiden Institutionen, die sich in einem akademischen und konfessionellen Konkurrenzverhältnis befanden, das durch die Diasporasituation der Protestanten im Rheinland noch erheblich verschärft wurde, nicht mit der heutigen freundschaftlichen Konvivenz vergleichbar sind.

Hier lehrte *Albert Ehrhard* (1862–1940) von 1920 bis zu seiner Emeritierung 1927 Kirchengeschichte.²³ Ehrhard hatte, als er nach Bonn kam, bereits ein recht bewegtes Leben hinter sich, denn er hatte 1907 an dem antimodernistischen päpstlichen Syllabus „Lamentabili“ öffentlich Kritik geäußert und war daraufhin seines Prälatentitels verlustig gegangen.²⁴ So sah er sich gezwungen, sich vom Modernismus ausdrücklich zu distanzieren. Zum Zeitpunkt von Petersons Wechsel war Ehrhard aber längst wieder rehabilitiert und wurde zunehmend mit kirchlichen wie wissenschaftlichen Ehren überhäuft, die vor allem seinen Leistungen auf dem Gebiet der Patristik und Byzantinistik galten. In der Bonner Zeit war Ehrhard vor allem mit einem großen Projekt beschäftigt: Die Preussische Akademie hatte ihn mit der Herausgabe der Märtyrerakten im Rahmen der Editionsrei-

²² *Albers* an Peterson, 07.03.1928, in: AS 9/2, 257; vgl. auch EP, 219 mit Anm. 164.

²³ Zu ihm vgl. *Alois Dempf*, *Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende*, Kolmar im Elsaß o. J. (1944); *Wilhelm Hengstenberg*, *Art. Ehrhard, Maria Joseph Albert*, in: NDB, Bd. IV, 1959, 357; *Karl Baus*, *Albert Ehrhard*, in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Katholische Theologie*, Bonn 1968 (150 Jahre Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 114–122; *Norbert Trippen*, *Albert Ehrhard – ein „Reformkatholik“*. Briefe deutscher und österreichischer Bischöfe und Theologen an den Präfekten der Indexkongregation, *Andreas Kardinal Steinhuber SJ*, in den Jahren 1902/03, RQ 71 (1976), 199–230; *dens.*, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg u. a. 1977, 110–182; *Georg Schöllgen*, *Art. Ehrhard, Albert Joseph Maria*, in: LThK, 3. Aufl., Bd. III (1995), 513.

²⁴ Vgl. hierzu *Michaela Sohn-Kronthaler*, *Österreich im Modernismustreit: Die Causa Albert Ehrhard und die Österreichische Bischofskonferenz*, in: *Rainer Bucher u. a. (Hgg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismustreits*, Innsbruck 2009 (Theologie im kulturellen Dialog 17), 131–153.

he der *Griechischen Christlichen Schriftsteller* beauftragt,²⁵ was schließlich zur Veröffentlichung des ersten Teils seines unvollendeten Opus magnum *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* führen sollte.²⁶ Hier hätte Peterson also einen überaus quellenkundigen Gesprächspartner gehabt. Doch scheint es zu keinem näheren Kontakt zwischen ihm und Ehrhard gekommen zu sein.

Als Franz Joseph Dölger (1879–1940)²⁷ 1929 als Nachfolger Albert Ehrhards nach Bonn kam, stand Peterson schon kurz vor seiner Konversion. Dennoch muss er hier genannt werden, denn Dölger hatte einen erheblichen Einfluss auf Petersons Dissertation *Εἰς θεός* gehabt, wie Peterson selbst mehrfach in Lebensläufen bezeugte. So notierte Peterson in der Selbstdarstellung, die er ins Album Professorum der Bonner Fakultät eintrug,²⁸ dass für *Εἰς θεός* Nordens *Agnostos Theos*²⁹ sowie Dölgers erster Band über das Fischesymbol in der Alten Kirche³⁰ bestimmend geworden seien. Bei Norden, so Peterson weiter, habe er die „formgeschichtliche Methode“ kennengelernt, bei Dölger „die Fruchtbarkeit der Verbindung von Archäologie und Religionsgeschichte“. Dölgers Buch verdanke er, „dass man die Geschichte der Ideen nicht von der Kenntnis der Realien absondern“ dürfe.³¹ Mit Dölger stand Peterson während der Ausarbeitung von *Εἰς θεός* in Kontakt.³² Auch

²⁵ Vgl. dazu Friedrich Winkelmann, Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie, Berlin 1971 (TU 111); Stefan Rebenich, Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Berlin/New York 1997, 182–185, 295f.

²⁶ Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Teil I, 3 Bände in 4 Teilen, Leipzig 1937–52 (TU 50–52). Band III erschien posthum.

²⁷ Zu ihm vgl. Theodor Klauser, Art. Dölger, Franz Joseph, in: NDB, Bd. IV (1959), 19f.; dens., Franz Joseph Dölger. 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum“, Münster 1980 (JAC.E 7); Georg Schöllgen, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms „Antike und Christentum“, JAC 36 (1993), 7–23; Höpfner (wie Anm. 16), 184f. u. ö.

²⁸ Vgl. Faulenbach (wie Anm. 16), 256–260 = AS 9/2, 466. Vgl. bereits ebd., 461, 463 sowie Erik Peterson, *Εἰς θεός*. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926 (FRLANT 41 = NF 24; ND in: AS 8), IV (Vorwort). Ferner EP, 275–277.

²⁹ Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913.

³⁰ Franz Joseph Dölger, IXΘΥΣ, Bd. I: Das Fischesymbol in frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen, zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre, Münster 1910 (RQ.S 17).

³¹ AS 9/2, 466.

³² Dieser Kontakt lief offenbar weitgehend über Petersons Freund, den Münsteraner Neutestamentler Otto Schmitz (1883–1957). Vgl. hierfür wie für das Folgende EP, 276; ferner Peterson (wie Anm. 28), IV (Vorwort). Im Nachlass Petersons ist nur ein Brief Dölgers von 1933 erhalten; vgl. Paola Lombardi, Archivio Erik Peterson, in: Adele Monaci Castagno (Hg.), *L'Archivio „Erik Peterson“ all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario*, Alessandria 2010 (Collana di Studi del Centro di Scienze Religiose 1), 77–243: 110 (Nr. 194).

hat er Dölgers Buch über den „Sol salutis“ kritisch-wohlwollend rezensiert.³³ Dennoch scheint es in Bonn nicht zu intensiveren Begegnungen der beiden Gelehrtenpersönlichkeiten gekommen zu sein, was Barbara Nichtweiß mit der unterschiedlichen Persönlichkeitsstruktur der beiden erklärt, war doch Dölger anders als der zurückhaltende Peterson wissenschaftlich extrovertiert und publizierte einen Aufsatz nach dem anderen.

Schließlich wären noch die in der Zeit des Nationalsozialismus politisch sehr unterschiedlich agierenden Kollegen *Albert Michael Koeniger* (1874–1950), der seit 1923 bis zu seiner Emeritierung 1939 eine ordentliche Professur für Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte in Bonn bekleidete,³⁴ *Wilhelm Neuß* (1880–1965), der von 1920 bis 1949 einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte innehatte und dessen Aufgaben ab 1927 die Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie die Geschichte der christlichen Kunst umfassten,³⁵ sowie schließlich der außerordentliche Professor für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Rheinische Kirchengeschichte, *Josef Greven* (1883–1934), zu nennen.³⁶ Wir wissen nur von Neuß, dass er mit Peterson befreundet war, später als „Sachwalter der Interessen Petersons im Zusammenhang von dessen Honorarprofessur in Bonn“ fungierte und sich offenbar auch nach dem Krieg vergeblich um eine Rückkehr Petersons nach Bonn bemühte.³⁷

2.1.3. Philosophische Fakultät

Schaut man weiter in die Philosophische Fakultät, so richtet sich in unserem Zusammenhang der Blick natürlich in erster Linie auf die Klassische Philologie, die seit den Zeiten Hermann Useners und Franz Büchlers in Bonn stark religionsgeschichtlich orientiert war und somit für den jungen Gelehrten (wie bereits für Hans Lietzmann dreißig Jahre zuvor) zahlreiche Anknüpfungspunkte geboten hätte.³⁸ Als Peterson in die Stadt am Rhein kam, waren hier in *Friedrich Marx*

³³ *Franz Joseph Dölger*, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster, Westf. 1920 (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5). Vgl. die Rezension in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 3 (1922), 184–186.

³⁴ Zu ihm vgl. *Heinrich Flatten*, *Albert Michael Koeniger*, in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn*. Katholische Theologie, Bonn 1968 (150 Jahre Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 105–113; *Höpfner* (wie Anm. 16), 190–194 u. ö.

³⁵ Zu ihm vgl. *Wenig* (wie Anm. 16), 210 (mit weiterer Lit.); *Klauser* (wie Anm. 27), 84, Anm. 149; *Höpfner* (wie Anm. 16), 188–190 u. ö.; *Gabriel Adriányi*, Art. Neuß, Wilhelm, in: *NDB*, Bd. XIX (1999), 185f.; *Walter Troxler*, Art. Neuss, Wilhelm, in: *BBKL*, Bd. XVI (1999), 1128–1130.

³⁶ Zu ihm vgl. *Wenig* (wie Anm. 16), 96.

³⁷ Vgl. AS 9/2, 512 mit Anm. 92 (dort das Zitat von Nichtweiß). Vgl. auch EP, 243 mit Anm. 361, 725, 843. Zur erhaltenen Korrespondenz (50 Briefe aus den Jahren 1931–1960) vgl. *Lombardi* (wie Anm. 32), 130 (Nr. 382).

³⁸ Vgl. *Ernst Bickel*, *Das Philologische Seminar, Teil II: Das Philologische Seminar unter Usener und Bücheler*, in: *Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn*

(1859–1941) und *Anton Elter* (1858–1925) noch unmittelbare Usener- und Bücheler-Schüler tätig.³⁹ Marx wurde nach seiner Emeritierung im Jahre 1928 durch *Ernst Bickel* (1876–1961) abgelöst, der ebenfalls bei Bücheler und Usener studiert hatte.⁴⁰ Elter, ein vielseitiger, in manchem auch exzentrischer Wissenschaftler, der sich auch mit rezeptionsgeschichtlichen Fragen beschäftigte, hatte keinen unmittelbaren Nachfolger. *Christian Jensen* (1883–1940), der 1926 berufen wurde und als einer der führenden Papyrologen seiner Zeit galt, erhielt den bereits seit mehreren Jahren verwaisten Lehrstuhl *August Brinkmanns* (1863–1923).⁴¹ Mit ihm ging die Usener-Bücheler-Schule zu Ende. Als Jensens Assistent wirkte *Hans Herter* (1899–1984), der in Bonn Promotion und Habilitation absolvierte.⁴²

Als Althistoriker waren zur selben Zeit zunächst *Konrad Cichorius* (1863–1932; bis 1928), der sich viel mit römischer Prosopographie beschäftigte,⁴³ und anschließend, ab 1929, *Friedrich Oertel* (1884–1975) in Bonn tätig.⁴⁴ Oertel hatte 1917 ein Werk über die „Liturgie“ im klassischen Sinne, also den vom Staat auferlegten Dienst für das Gemeinwesen, publiziert, auf das Peterson bei seinem Nachdenken über die Liturgie der Kirche zurückgegriffen zu haben scheint.⁴⁵

Von Petersons Interessen her wäre auch eine intensivere Fühlungnahme zu den Kollegen in der Klassischen Archäologie denkbar gewesen, die in der fragli-

am Rhein, Bd. II: Institute und Seminare 1818–1933, Bonn 1933, 197–210; *Hans Herter*, Die Klassische Philologie seit Usener und Bücheler, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Philosophie und Altertumswissenschaften, Bonn 1968 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 165–211. Zur Lage der Althilologie in der Zeit der Weimarer Republik allgemein vgl. *Hellmut Flasbar* (Hg.), Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse, Stuttgart 1995.

³⁹ Zu Marx vgl. *Herter* (wie Anm. 38), 197–201. Zu Elter vgl. *E[rnst] Bickel / H[ans] Herter*, Anton Elter, Biografisches Jahrbuch für Altertumskunde, 1926, 111–132; *William M. Calder III / Alexander Kosenina* (Hgg.), Berufungspolitik innerhalb der Altertumswissenschaft im wilhelminischen Preußen. Die Briefe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs an Friedrich Althoff (1883–1908), Frankfurt am Main 1989, bes. 53f., 58–60, 165f.

⁴⁰ Zu ihm vgl. *Helmut Beumann / Wolfgang Schmid / Hans Herter / Rolf Mehrlein*, In memoriam Ernst Bickel: Reden, gehalten am 15. Juni 1961 bei der Gedächtnisfeier der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn 1961; *Höpfner* (wie Anm. 16), 425 u. ö.

⁴¹ Vgl. *Wenig* (wie Anm. 16), 36 mit weiterer Lit.; *Höpfner* (wie Anm. 16), 426 u. ö.

⁴² Zu ihm vgl. *Rainer Lengeler / Ernst Vogt / Heinz Gerd Ingenkamp* (Hgg.), In memoriam Hans Herter. Reden gehalten am 3. Mai 1985 bei der Gedenkfeier der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn 1986; *Höpfner* (wie Anm. 16), 426–428 u. ö.

⁴³ Zu ihm vgl. *Wilhelm Levison*, Das Historische Seminar, in: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn am Rhein, Bd. II: Institute und Seminare 1818–1933, Bonn 1933, 249–275: 265; *Wenig* (wie Anm. 16), 45; *Horst Braunert*, Conrad Cichorius, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Geschichtswissenschaften, Bonn 1968 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 340–350.

⁴⁴ Zu Oertel vgl. *Horst Braunert*, Friedrich Oertel †, *Gnomon* 48 (1976), 97–100; *Höpfner* (wie Anm. 16), 89f., 385–387 u. ö.

⁴⁵ Vgl. *Ekk*, 47 mit der dortigen Anm. 144 der Herausgeber.

chen Zeit zunächst durch *Franz Winter* (1861–1930)⁴⁶ und ab 1927 durch *Richard Delbrueck* (1875–1957)⁴⁷ vertreten wurde.

Doch zu keinem dieser Gelehrten, weder aus der Klassischen Philologie noch aus der Alten Geschichte oder der Archäologie, sind irgendwelche Kontakte in der Bonner Zeit bekannt.⁴⁸

Anders verhielt sich dies mit den beiden Bonner Orientalisten. Mit *Paul Kahle* (1875–1964), dem großen Spezialisten für den Text und die frühjüdische Auslegung der hebräischen Bibel, und seiner Frau *Marie* (1893–1948) verband Peterson eine Freundschaft, die auch noch anhielt, nachdem er nach Rom weitergezogen war.⁴⁹ Barbara Nichtweiß überliefert in ihrer Peterson-Biographie, dass Marie Kahle „unter dem Einfluß Petersons katholisch geworden sein“ soll.⁵⁰ Falls zutreffend, müsste es zwischen Peterson und den Kahles noch 1936 (dem Jahr der Konversion)⁵¹ intensive persönliche Begegnungen gegeben haben. Tatsächlich berichtet Peterson selbst in einem autobiographischen Rückblick von Besuchen Kahles in Rom.⁵² Paul Kahle dürfte es auch gewesen sein, der in seiner Funktion als Obmann der Sektion „Semitistik, Turkologie und Islam“ beim Fünften Deut-

⁴⁶ Zu ihm vgl. *Ernst Langlotz*, Franz Winter 1861–1930, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Philosophie und Altertumswissenschaften, Bonn 1968 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 239–243; *Ulrich Sinn*, Franz Winter 1861–1905, in: Richard Lullies / Wolfgang Schiering (Hgg.), Archäologenbildnisse. Porträts und Kurzbiographien von Klassischen Archäologen deutscher Sprache, Mainz am Rhein 1988, 142f.; *Fritz Fellner / Doris A. Corradini* (Hgg.), Österreichische Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon, Wien u. a. 2006 (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 99), 459.

⁴⁷ Zu ihm vgl. *Ernst Langlotz*, Richard Delbrueck 1875–1957, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Philosophie und Altertumswissenschaften, Bonn 1968 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 244–249; *Lullies / Schiering* (wie Anm. 46), 188f.; *Stefan Samerski*, Prof. Richard Delbrueck und die Anfänge der Reichskonkordatsverhandlungen aus den Jahren 1920 bis 1923, ZKG 104 (1993), 328–357; *dens.*, Richard Delbrueck (1875–1957): Ein Archäologe als Außenpolitiker, MDAIR 101 (1994), 19–31; *Höpfner* (wie Anm. 16), 429f.

⁴⁸ Mit Hans Herter korrespondierte Peterson mehrfach in den fünfziger Jahren; vgl. *Lombardi* (wie Anm. 32), 118 (Nr. 269). Herter verfasste auch einen Nachruf in: *Gnomon* 33 (1961), 429–432, der allerdings über persönliche Beziehungen keine Auskunft gibt.

⁴⁹ Im Turiner Peterson-Archiv ist ein reicher Briefwechsel mit den Kahles aus den Jahren 1934 bis 1960 erhalten geblieben; vgl. *Lombardi* (wie Anm. 32), 120f. (Nr. 293–295), 152 (588); vgl. auch 225 (Nr. 1129). Zum Ehepaar Kahle vgl. *Otto Spies*, Paul E. Kahle, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Sprachwissenschaften, Bonn 1970 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 350–353; *Frank Reiniger*, Art. Kahle, Paul Ernst, in: BBKL, Bd. III (1992), 943–945; *Höpfner* (wie Anm. 16), 418f. u. ö.; *John H. Kahle / Wilhelm Bleek* (Hgg.), Marie Kahle – Was hätten Sie getan? Die Flucht der Familie Kahle aus Nazi-Deutschland / Paul Kahle – Die Universität Bonn vor und während der Nazi-Zeit (1923–1939), Bonn 1998.

⁵⁰ Vgl. EP, 873.

⁵¹ Vgl. *Wilhelm Bleek*, Marie Kahle (1893–1948), Bonner Professorengattin und Helferin verfolgter Juden, online: URL: <<http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/persoennlichkeiten/K/Seiten/MarieKahle.aspx>> (16.12.2012).

⁵² Bericht an das deutsche Außenministerium [1957], in: AS 9/2, 474 mit Anm. 74.

schen Orientalistentag, der vom 21. bis 25. August 1928 in Bonn stattfand, Peterson zu einem Vortrag über die Mandäer einlud.⁵³ Freilich kann man Kahle auch in einem weiteren Sinne nicht mehr zu den Kirchenhistorikern rechnen.

Auch zu Kahles Kollegen *Anton Baumstark* (1872–1948), der von 1921 bis 1926 als Honorarprofessor für Geschichte und Kultur des christlichen Orients und orientalische Liturgie an der Bonner Philosophischen Fakultät lehrte, bevor er 1926 auf eine Professur für Islamkunde und Arabisch nach Utrecht berufen wurde, unterhielt Peterson gute Beziehungen.⁵⁴ Baumstarks „Spezialität“ war die vergleichende Betrachtung orientalischer Liturgien in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext, ein innovativer methodologischer Ansatz, mit dem er zu einem der Pioniere der modernen Wissenschaft vom Christlichen Orient avancierte.

Mit Baumstark hatte sich Peterson offenbar im Zuge der Erarbeitung von *Εἰς θεός* ausgetauscht, wie ein bisher nicht publizierter Briefwechsel belegt.⁵⁵ So hatte ihn Baumstark u. a. im Hinblick auf die liturgiegeschichtlichen Quellen beraten.⁵⁶ Baumstark widmete denn auch Petersons Arbeit eine nicht unfreundliche, aber kritische Rezension in der von ihm gegründeten Zeitschrift *Oriens Christianus*, wobei er unter anderem klagte, das Buch sei „alles eher als eine leichte und angenehme Lektüre“.⁵⁷ Umgekehrt stand Peterson Baumstarks Ansichten zu den Mandäern nicht uneingeschränkt positiv gegenüber, wie er in seiner Bonner Vor-

⁵³ Vgl. den Kongressbericht: Der Fünfte Deutsche Orientalistentag, Bonn 1928, ZDMG 82 (1928), XLIII–CIV. Zum Vortrag Petersons ebd., LXXIII–LXXIV. Der Vortrag wurde publiziert unter dem Titel „Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage“ in ThBl 7 (1928), 317–323. Vgl. ferner AS 3, 39, Anm. 30.

⁵⁴ In der Universitätsbibliothek Münster befinden sich noch zwei Briefe Petersons an Baumstark; vgl. *Reinhold Baumstark / Hubert Kaufhold*, Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament. Zu seinem 50. Todestag am 31. Mai 1998, in: OrChr 82 (1998), 1–52: 51; auch in: Robert F. Taft / Gabriele Winkler (Hgg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty years after Anton Baumstark (1872–1948), Rom 2001 (OCA 265), 61–117: 115. Im Turiner Peterson-Archiv werden noch drei Briefe Baumstarks an Peterson aufbewahrt; vgl. *Lombardi* (wie Anm. 32), 102 (Nr. 112). Zu Baumstark vgl. *Otto Spies*, Art. Baumstark, Carl Anton, in: NDB, Bd. I (1953), 669; *dens.*, Anton Baumstark, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Sprachwissenschaften, Bonn 1970 (150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1818–1968), 347–349; *Fritz S. West*, Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context, Ann Arbor 1988 (*non vidi*); *Helmut Heiber*, Universität unterm Hakenkreuz, Teil I: Der Professor im Dritten Reich. Bilder aus der akademischen Provinz, München u. a. 1991, 465–472 u. ö.; *Fritz West*, The Comparative Liturgy of Anton Baumstark, Bramcote, Nottingham 1995 (Joint Liturgical Studies 31); *Baumstark / Kaufhold* (wie oben); *Michael Grüttner*, Biographisches Lexikon zur nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik, Heidelberg 2004, 19; *Rudolf Morsey*, Anton Baumstark und Georg Schreiber 1933–1948. Zwei gegensätzliche politische Positionen innerhalb der Görres-Gesellschaft, in: JRGG 2003, Paderborn 2004, 103–129; *Stefan Heid*, Art. Anton Baumstark, in: ders. / Martin Dennert (Hgg.), Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert, Regensburg 2012, Bd. I, 138–140.

⁵⁵ Vgl. *Barbara Nichtweiß*, in: AS 8, 611. Vgl. auch Peterson (wie Anm. 28), IV (Vorwort).

⁵⁶ Vgl. Peterson (wie Anm. 28), 137f.

⁵⁷ *Anton Baumstark*, Rez. von Peterson, *Εἰς θεός*, OrChr 5 (1930), 245–250: 245.

lesung zum Johannesevangelium eher beiläufig vermerkte.⁵⁸ Diese Passage ist insofern interessant, als Baumstark sich in seinen Veröffentlichungen nirgends einschlägig geäußert hat, weshalb Barbara Nichtweiß vermutet, diese Information gehe „vermutlich auf mündliche oder briefliche Äußerungen“ zurück.⁵⁹ Noch im Jahre 1932 sprach sich Peterson Lietzmann gegenüber dafür aus, dass man Baumstark aus Anlass seines 60. Geburtstags mit einer Festschrift ehren solle.⁶⁰ Doch sind darüber, wie der Kontakt ausgesehen haben könnte, bisher keine näheren Einzelheiten bekannt.

Summa summarum wird man also festhalten dürfen, dass es sich bei Petersons Bonner Bekanntschaften ganz überwiegend weder um kirchengeschichtliche noch um altertumswissenschaftliche Gesprächspartner handelte. Obwohl solche mit patristischen und religionsgeschichtlichen Interessen durchaus vorhanden gewesen wären, pflegte er lieber den Kontakt zu Kollegen aus „Grenzgebieten“ wie der Orientalistik oder zu Vertretern ganz anderer Disziplinen wie dem Germanisten *Benno von Wiese* (1903–1987), der allerdings erst gegen Ende von Petersons Bonner Zeit in die Stadt am Rhein kam, wo er sich dann habilitierte.⁶¹ Außerdem gehörte Peterson zu einem Zirkel aus katholischen Intellektuellen um den Benediktiner *Thomas Michels* (1892–1979) und den Staatsrechtler *Carl Schmitt*, der sich häufig in dem „Weinhaus Streng“ im Bonner Mauspfad traf, wo sich heute der „James Joyce Irish Pub“ befindet.⁶² Doch soll davon hier nicht die Rede sein.

2.2. Peterson und die patristische scientific community außerhalb Bonns

Sofern sich das aus den bisher veröffentlichten Briefen und aus der Biographie von Barbara Nichtweiß erkennen lässt, war Peterson auch in die engere *scientific community* der Patristik nicht wirklich eingebunden.⁶³

Freilich gibt es eine gewichtige Ausnahme: *Adolf von Harnack*.⁶⁴ An Harnack, den er ebenso bewunderte wie ablehnte, hat sich Peterson abgearbeitet. Schon als Student notierte er 1911 in seinem Tagebuch, Harnack sei „kein Historiker im

⁵⁸ Vgl. AS 3, 39; dazu EP, 294.

⁵⁹ AS 3, 39, Anm. 30.

⁶⁰ Peterson an Lietzmann, 15.02.1932; in: Aland (wie Anm. 9), 696 (Nr. 778). Vgl. auch EP, 409, Anm. 168.

⁶¹ Vgl. den Auszug aus den Lebenserinnerungen von Wieses in: AS 9/2, 513f.

⁶² Einzelheiten bei EP, 243, 420–422, 722–727. Vgl. ferner *Wilhelm Schönartz* in: AS 9/2, 510–513.

⁶³ Es sind allerdings für AS 10/2 „einige Korrespondenzen Petersons mit katholischen Theologen bzw. Geisteswissenschaftlern ab Mitte der 1920er Jahre“ angekündigt. Vgl. AS 9/1, XXIII.

⁶⁴ Vgl. aus der Sekundärliteratur v. a. EP, 38–40; *Nichtweiß* in: AS 9/1, LX–LXI; *Christian Nottmeier*, Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung: Adolf von Harnack und Erik Peterson, in: Caronello (wie Anm. 1), 129–152; *Roger Mielke*, Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson, Göttingen 2012 (FSÖTh 134), 90–101.

großen Sinne des Wortes, wenn er auch ein sehr bedeutender historischer Forscher ist.“ Peterson bemängelte, Harnack fehle „der instinktive Blick für das Gegebene“, „die intuitive Kombinationsgabe“, er vergewaltige „daher nur zu oft die Geschichte“ und verfare daher „manchmal direkt ungeschichtlich“. ⁶⁵ Dabei bleibt unklar, auf der Lektüre welcher Arbeiten diese Einschätzung beruht. ⁶⁶

Während seines anschließenden, kurzen Berliner Studiums im Wintersemester 1911/12 hatte er die Kollegs des großen Berliner Kirchenhistorikers gemieden, offenbar aus Furcht vor der Herausforderung des Kulturprotestantismus für die eigene, noch schwach ausgebildete Frömmigkeit. ⁶⁷

Erst im Mai 1926 lernte Peterson Harnack persönlich kennen, als letzterer auf Einladung von Rektor und Senat nach Bonn kam und dort Vorträge über die „Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas“ hielt, die im folgenden Jahr auch publiziert wurden. ⁶⁸ Wer diese Einladung eingefädelt hat, ist nicht mehr deutlich – Peterson scheint es offenbar nicht gewesen zu sein, denn er beklagt in einem Brief an Harnack, bei dessen Bonner Aufenthalt nicht genügend Zeit zum Austausch über „die Probleme u. Aufgaben der alten Kirchengeschichte“ gehabt zu haben. ⁶⁹ Mit dieser Begegnung wurde eine Korrespondenz eingeleitet, in der Peterson, wie die von Christian Nottmeier neu publizierten Briefe zeigen, über theologische Probleme hinaus auch fachwissenschaftliche Themen berührte. ⁷⁰ In diesen teilweise sehr ausführlichen Schreiben versuchte Peterson aber auch, Harnacks Kontakte für die eigenen fakultätspolitischen Interessen bei der Neubesetzung der neutestamentlichen Professur zu nutzen ⁷¹ und den Berliner Gelehrten und Wissenschaftspolitiker nach seinem Übertritt zum Katholizismus um Unterstützung zu bitten. ⁷²

Doch blieb Petersons Urteil über Harnack weiterhin auffällig ambivalent. Er sah in ihm – nicht zu Unrecht – den Protagonisten der „Ritschlschen Schule“ innerhalb der Kirche ⁷³ und betrachtete ihn (etwas unscharf) mit Reinhold Seeberg

⁶⁵ Tagebucheintrag 18.05.1911 in: AS 9/2, 13.

⁶⁶ Auf die Lektüre des *Wesens des Christentums* scheint Peterson jedenfalls nicht anzuspielden. Vgl. dazu seine Bemerkung im Brief an Haecker (12.10.1919), er habe im Studium das *Wesens des Christentums* nicht gelesen (AS 9/2, 127).

⁶⁷ So etwa Paolo Siniscalco in: AS 9/2, 525.

⁶⁸ *Adolf von Harnack, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen*, Gotha 1927 (ND Darmstadt 1967 [Libelli 239]); vgl. EP, 39. Harnack war bereits im April 1922 zum Vortrag in Bonn gewesen; vgl. *Bizer* (wie Anm. 5), 237f.

⁶⁹ Peterson an Harnack, 17.09.1926, in: Nottmeier (wie Anm. 10), 153. Vgl. auch die Bemerkung in: AS 9/1, 567 (wiederholt in: ebd., 571), Harnack habe Peterson „einmal gesagt, die Alte Kirche sei seine Frau gewesen, alle anderen Gegenstände seiner wissenschaftlichen Arbeit seien nur ‚Kebsweiber‘ für ihn gewesen“, die *Nichtweiß* ebd., Anm. 5 vermutungsweise auf die Begegnungen am Rande der Bonner Vorlesung zurückführt.

⁷⁰ So etwa der Brief Petersons an Harnack vom 26.08.1927, in: Nottmeier (wie Anm. 10), 154–156.

⁷¹ Vgl. den Brief vom 11.12.1927, in: Nottmeier (wie Anm. 10), 156–158.

⁷² Peterson an Harnack, 16.04.1930, in: Nottmeier (wie Anm. 10), 159.

⁷³ Vgl. AS 9/1, 18 (1920). Ähnlich AS 9/1, 278 (1924).

als Vertreter einer religionsgeschichtlichen Sicht innerhalb der zeitgenössischen Theologie.⁷⁴ Als er 1928 den berühmt-berüchtigten Aufsatz *Was ist Theologie?* verfasste, hatte er nach eigenem Bekunden als Gegenüber neben Karl Barth Harnack vor Augen,⁷⁵ was insofern überrascht, als der Name Harnacks in dieser Schrift nirgends fällt, wohl aber neben Barth Rudolf Bultmann Erwähnung findet.

Auch im Hinblick auf die fachwissenschaftlichen Forschungsergebnisse Harnacks war Peterson in seinem Urteil nach wie vor nicht ohne Vorbehalte.⁷⁶ Die Resultate von Harnacks Markion-Biographie griff er auf, ohne dessen positive Beurteilung Markions zu teilen („das Ideal eines Ritschlschen Theologen“).⁷⁷ Der Biographie Harnacks aus der Feder von Agnes von Zahn-Harnack⁷⁸ widmete Peterson im *Hochland* eine sehr kritische Besprechung,⁷⁹ in der er den Vater der Autorin charakterisierte als einen

„Erasmianer, der keine Geschichte hat und dessen persönliche Anziehungskraft nicht zuletzt darauf beruhte, dass er nicht so sehr ein ‚Charakter‘ als eine ‚Persönlichkeit‘ im Sinne der liberalen Weltanschauung war, die ihre Existenz aus der Privatisierung alles Religiösen und Staatlichen bezog.“⁸⁰

In derselben Rezension spricht er wenig später abfällig davon, Harnack sei in seinen Äußerungen „immer ‚zeitgemäß‘“ gewesen und führt dies auf den „unerhörten liberalen Gesinnungsterror“ der Zeit um 1910 zurück:

„Wie ist ein Theologe vom Rang Theodor Zahns von der liberalen Öffentlichkeit behandelt worden, der doch an solider Gelehrsamkeit Harnack weit überlegen war! Noch heute wäre es eine Ehrenpflicht, aller jener zu gedenken, die gegenüber dem liberalen Ansturm jener Tage ihren Mann standen.“⁸¹

In seinem Artikel für die *Enciclopedia Cattolica* von 1951 überzog er Harnack gar mit dem Verdikt des Antijudaismus:

„Indem Harnack der Ansicht Ritschls anhing, sah er einseitig nur die griechischen Elemente in der Gestaltwerdung des antiken Christentums und erkannte nicht die Bedeu-

⁷⁴ Vgl. AS 9/1, 62 (1923).

⁷⁵ Peterson an Barth, 23.10.1928, in: AS 9/2, 268.

⁷⁶ Zustimmung z. B. AS 9/1, 192f. (1928; Dogmenbegriff). Vgl. ferner AS 9/1, 195 (1928; Dogmenbegriff), 301 (1924; Mystik), 428 (1922/23; Christian Thomasius), 461 (1922/23; „doppeltes Evangelium“), 598 (um 1955; Harnack als „Trabant der Erde [...] wie der Mond“), 600 (um 1955; Vergleich Barth-Harnack).

⁷⁷ Vgl. AS 9/1, 562–565. 563 [Zitat]. Ähnlich AS 9/1, 570f. Vgl. dazu *Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 21924 (TU 45)*. Dazu auch *Wolfram Kinzig, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain, Leipzig 2004 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13)*.

⁷⁸ Vgl. *Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin 1936*.

⁷⁹ Wiederabgedruckt in: AS 9/1, 566–568.

⁸⁰ Ebd., 566. Vgl. auch AS 9/1, 571: „Persönlich ein Mann, der bezaubern konnte, ähnelte er im Humanismus seiner Person eher Erasmus als einer der klassischen Figuren des deutschen Protestantismus.“

⁸¹ Ebd., 568.

tung des Judenchristentums, wie übrigens auch seine Theologie kein Verständnis für die jüdische Religion hatte – auch nicht für das Alte Testament, was ein wichtiger Punkt ist, denn dies erklärt seine spätere Parteinahme für die antijüdische Theologie Markions.⁸²

Ebenso kritisierte er hier scharf Harnacks angebliche Hypothesenfreudigkeit.⁸³ Gleichzeitig neidete er ihm den großen Einfluss in allen Bereichen der Theologie, auch über den Protestantismus hinaus. An Barth schrieb er 1930 aus Rom:

„Die römischen Prälaten bedauern, dass Harnack nicht als Katholik gestorben sei; er habe so viel für die katholische Kirche gewirkt. Ecce. Quid est theologia?“⁸⁴

Petersons spannungsvolles Verhältnis zu Harnack wird vor allem aus dem Briefwechsel mit dem Berliner Patristiker ersichtlich, den der Gelehrte mit auffälliger Verzögerung erst nach seiner Konversion und Harnacks Tod im 30. Jahrgang der katholischen Zeitschrift *Hochland* (1932/33) publizierte und später auch in seine *Theologischen Traktate* aufnahm.⁸⁵

Blättert man den Briefwechsel heute durch, versteht man zunächst gar nicht, wieso er für Peterson so wichtig gewesen ist, denn er besteht insgesamt nur aus fünf Schreiben aus dem Juni und Juli 1928, als Harnack in Reichenhall zur Kur weilte. Man fühlt sich allerdings sogleich an den Briefwechsel zwischen Harnack und Karl Barth aus dem Jahr 1923 erinnert, der bekanntlich durch seine Publikation in der *Christlichen Welt* einiges Aufsehen erregt hatte.⁸⁶ Diese Parallele dürfte kein Zufall sein: Durch die Veröffentlichung der Korrespondenz versuchte Peterson sich offenbar in Nachahmung der literarisch-rhetorischen Strategie Barths auf seine Weise neben Barth als (neukatholischen) Streiter wider den Kulturprotestantismus Harnackscher Prägung zu positionieren. Nicht umsonst spielte er im Briefwechsel immer wieder auf den angeblichen „Bibilizismus“ Barths an und grenzte sich im „Epilog“ im Hinblick auf seine Konversion von Barth ab.⁸⁷

Peterson sah ein Problem darin, dass die kirchenhistorische Forschung Ergebnisse lieferte, die von den Dogmatikern ignoriert oder abgelehnt wurden. Er sah dadurch die Gefahr einer „doppelten Wahrheit“ im Protestantismus gegeben. Harnack plädierte hingegen für die Verabschiedung eines Dogmenbegriffs im formal-autoritativen Sinne. Damit einhergehend sah er auch in der Aufgabe des landes-

⁸² AS 9/1, 569.

⁸³ Ebd., 570, 571.

⁸⁴ Peterson an Barth, 26.06.1930, in: AS 9/2, 292.

⁸⁵ AS 1, 175–194. Dazu auch AS 9/1, 607–609.

⁸⁶ Vgl. jetzt: Briefwechsel zwischen *Karl Barth* und *Adolf von Harnack*, in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, München ²1962 (Theologische Bücherei 17/1), 323–347. Dazu etwa *Hartmut Ruddies*, *Evangelium und Kultur. Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth*, in: Kurt Nowak / Otto Gerhard Oexle (Hgg.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 161), 103–126 mit Literatur.

⁸⁷ Vgl. AS 1, 193 (= AS 9/2, 325). Dazu passt auch, dass Peterson die Publikation des Briefwechsels Barth selbst gegenüber mehrfach ankündigte: Peterson an Barth, 14.08.1932, in: AS 9/2, 320; Peterson an Barth, 15.10.1932, in: AS 9/2, 325f.

kirchlichen Protestantismus und der Umwandlung der Kirche in einen Independentismus und „der reinen Gesinnungsgemeinschaft“ nach dem Vorbild des Quäkertums und des Kongregationalismus die Zukunft des Protestantismus.⁸⁸ Peterson wollte demgegenüber an einem „objektiven“ Dogmen- wie Kirchenbegriff festhalten, da nach seiner Ansicht sonst Theologie und Landeskirchentum auseinander zu fallen drohten. Dabei wandte er sich gegen die Theologie der „vorigen Generation“, die in seinen Augen von „historisch-philologischen Fragestellungen“ geprägt war, ohne dabei „von dem Vorhandensein der ‚Landeskirche‘“ berührt zu werden. Als Protagonist dieser Generation galt Peterson Harnack, während ihm die gegenwärtige „dialektische Theologie“ von Barth dominiert schien. Ihm gegenüber sah er Otto Dibelius als Vertreter eines starken Amtskirchenbegriffs positioniert, den Peterson gleichermaßen ablehnte. Für Peterson ergab sich zur Überwindung dieses Dilemmas nur die „Rückkehr zu einem katholischen Kirchenbegriff und zum katholischen Kirchenrecht“.⁸⁹

Peterson berichtete Karl Barth stolz über den stattgefundenen Briefwechsel und kommentierte ihn nicht ohne eine gewisse Häme:

„Mit Harnack habe ich einen interessanten Briefwechsel geführt. Er ist geradezu ein Heros in diesem Milieu. Er hat mir zugegeben, daß, wenn es kein Dogma gibt, es auch keine Kirche mehr gibt. Er hat sich in einem Briefe zum Quäkertum und Kongregationalismus bekannt. Er hat gesagt, es gäbe keine Kirche für die Protestanten. Leider ist er nur in Briefen so mutig. Er überläßt alles ‚der Entwicklung‘.“⁹⁰

In unserem Zusammenhang ist Petersons Skepsis gegenüber „historisch-philologischen Fragestellungen“ bemerkenswert, da sie bei ihm mit einem auffällig ungeschichtlichen, restaurativen Traditionsbegriff einherging und es ihm prinzipiell unmöglich machte, aus der historisch-kritischen Erforschung der Kirchengeschichte theologische Einsichten dahingehend zu schöpfen, dass er die geschichtliche Begrenztheit *aller* Gestalten von Kirche hätte erkennen können. Doch bevor ich dieser Spur weiter nachgehe, frage ich zunächst nach weiteren kirchengeschichtlichen Kontakten Petersons.

Von einem persönlichen Zusammentreffen zwischen Peterson und Harnacks Berliner Nachfolger, *Hans Lietzmann* (1875–1942),⁹¹ ist nichts bekannt. Auch

⁸⁸ Vgl. AS 1, 183f.

⁸⁹ Vgl. ebd., 186.

⁹⁰ Peterson an Barth, 21.07.1928, in: AS 9/2, 262; vgl. EP, 39.

⁹¹ Zu ihm vgl. Aland (wie Anm. 9); *Wolfram Kinzig*, Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im „Dritten Reich“. Drei Fallstudien: Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer, in: Beat Näf (Hg.), *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus*. Kolloquium Universität Zürich 14.–17. Oktober 1998, Mandelbachtal / Cambridge 2001 (Texts and Studies in the History of Humanities 1), 535–629; *dens.*, Hans Lietzmann (1875–1942), in: Reinhard Schmidt-Rost / Stephan Bitter / Martin Dutzmann (Hgg.), *Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt*, Rheinbach 2003 (Arbeiten zur Theologiegeschichte 6), 220–231; *dens.*, Art. Lietzmann, Hans, in: *Der Neue Pauly, Supplemente*, Bd. VI (2012), 736f.

scheint es keinen größeren Briefwechsel gegeben zu haben, was insofern verwunderlich ist, als Petersons und Lietzmanns religionsgeschichtliche Zugänge zur Alten Kirche in manchem ähnlich waren und Lietzmann in Bonn akademisch sozialisiert worden war. Darüber hinaus war Lietzmann in Berlin zu einem überaus einflussreichen „Strippenzieher“ avanciert. Petersons Bonner Kollege Hans Emil Weber versuchte durchaus, in Personalfragen über Lietzmann auf die Bonner Verhältnisse Einfluss zu nehmen.⁹² Vielleicht ahnte Peterson, dass Lietzmanns Urteil über seine Person ambivalent ausfiel, schrieb doch der Berliner Kirchenhistoriker im März 1930 an Weber:

„Die Nachricht von der Emeritierung Petersons, die ich vor einigen Tagen erfuhr, hat mich ehrlich gefreut. So sehr ich ihn als Gelehrten schätze, in Bonn war er am falschen Platze, und es ist gut, daß die Fakultät nun freie Hand hat. Wenn ich ihr dabei raten kann, so tue ich es in dankbarer Erinnerung an alte Zeiten mit Freuden.“⁹³

Das hinderte Peterson allerdings nicht daran, Lietzmann im Februar 1932 angesichts seiner bedrängten persönlichen Verhältnisse ebenfalls um Hilfe anzugehen, nachdem ihm der Berliner Patristiker einen freundlichen Brief geschrieben hatte.⁹⁴ Tatsächlich bemühte sich Lietzmann gemeinsam mit dem Klassischen Philologen *Ludwig August Deubner* (1877–1946) darum, Peterson eine Honorarprofessur in Berlin zu verschaffen, was letzteren überraschte, da er Lietzmann „nicht für seinen Freund gehalten hatte“.⁹⁵ Auch später noch kam es zu gelegentlichen Korrespondenzen in fachlichen Fragen, wobei alle diese Kontaktaufnahmen durch Förmlichkeit gekennzeichnet blieben.⁹⁶ Dass Peterson vor allem den *Exegeten* Lietzmann sehr schätzte, wird aus seinen Vorlesungen zum Römerbrief und zum I. Korintherbrief deutlich, in denen er dessen Kommentare breit rezipierte. Zu Lietzmanns späterem Lieblingsschüler *Hans-Georg Opitz* (1905–1941) stand Peterson auch noch nach dessen Weggang von Bonn in enger Verbindung.⁹⁷

Erich Seeberg (1888–1945), zu Petersons Bonner Zeit sukzessive in Breslau, Halle und Berlin tätig,⁹⁸ fand zu seinem Bonner Kollegen erst im Herbst 1927 Zu-

⁹² Vgl. z. B. den Brief an Lietzmann vom 23.12.1927, in: Aland (wie Anm. 9), 559f. (Nr. 607) = AS 9/2, 256.

⁹³ *Lietzmann* an *Weber*, 04.03.1930, in: Aland (wie Anm. 9), 602 (Nr. 663) = AS 9/2, 291.

⁹⁴ *Peterson* an *Lietzmann*, 08.02.1932, in: Aland (wie Anm. 9), 695 (Nr. 777); *ders.* an *dens.*, 15.02.1932, in: ebd., 696 (Nr. 778).

⁹⁵ EP, 845.

⁹⁶ *Peterson* an *Lietzmann*, 18.04.1934, in: Aland (wie Anm. 9), 765 (Nr. 863). Vgl. zum selben Vorgang auch *Ernst Diehl* an *Lietzmann*, 15.05.1934, in: ebd., 773 (Nr. 868).

⁹⁷ Vgl. den Brief *Opitz'* an *Peterson*, 23.09.1925, in: AS 9/2, 480, in dem er sich nachträglich bei seinem ehemaligen Lehrer bedankt.

⁹⁸ Zu ihm vgl. *Klaus-Gunther Wesseling*, Art. *Seeberg, Erich*, in: *Stephan Bitter*, Umdeutung des Christentums. Der baltische Theologe Erich Seeberg im Nationalsozialismus, in: *BBKL*, Bd. IX (1995), 1297–1304; *Michael Garleff* (Hg.), *Deutschbalten, Weimarer Republik und Drittes Reich*, Köln/Weimar/Wien 2001 (*Das Baltikum in Geschichte und Gegenwart* Bd. 1/1), 267–296; *Arnold Wiebel* (Hg.), *Rudolf Hermann – Erich Seeberg. Briefwechsel 1920–1945*, Frankfurt am Main u. a. 2003 (*Greifswalder theologische Forschungen* 7).

gang, als er ihn beim 1. Theologentag in Eisenach kennen lernte. Beide verband das Interesse an Kierkegaard,⁹⁹ und es trennte sie die unterschiedliche Einschätzung der christlichen Mystik, die Seeberg aus religionsgeschichtlicher Perspektive betrachtete, während Peterson dies ablehnte.¹⁰⁰ Über die Begegnung schrieb Seeberg an Rudolf Hermann, der Peterson ebenfalls kannte,¹⁰¹ er habe sich „mit dem sehr klugen aber etwas zersprungenen Peterson angefreundet“.¹⁰² Auch später noch berichtete er Hermann gegenüber von gelegentlichen Begegnungen.¹⁰³ Dabei scheint Seeberg auch Kritik an Petersons Schrift über die Kirche geübt zu haben, die ihm offenbar zu biblizistisch ausfiel, eine Kritik, die Peterson sorgsam registrierte.¹⁰⁴ Später setzte sich der umtriebige Seeberg, der über beste Beziehungen ins Berliner Ministerium verfügte, dafür ein, dass Peterson den vakanten neutestamentlichen Lehrstuhl bekommen sollte, was aber am Widerstand Hans Emil Webers scheiterte.¹⁰⁵ Wie stark sich Peterson Seeberg verbunden fühlte, lässt sich daran erkennen, dass er ihm seine Konversion an Weihnachten 1930 in einem ausführlichen Brief an Neujahr 1931 mitteilte und ihm dafür dankte, dass dieser ihm „stets viel Gutes erwiesen habe“.¹⁰⁶ Seeberg replizierte umgehend mit einem freundlich gehaltenen Schreiben, in dem er Peterson seinerseits seinen Dank aussprach „für die freundschaftliche Gesinnung“, die in seinem Brief zum Ausdruck komme.¹⁰⁷

Petersons religionsgeschichtlichen Interessen entsprach es, dass er zu dem Religionshistoriker und -philosophen *Friedrich Heiler* (1892–1967)¹⁰⁸ in eine engere Beziehung trat, die jedoch nicht ungetrübt blieb. Peterson hatte von Heiler zunächst keine hohe Meinung und fand einen Vortrag des jungen Wissenschaftlers, den er 1921 in Göttingen über Luther und die Mystik gehört hatte, so „erbärm-

⁹⁹ Vgl. EP, 150.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 387f.

¹⁰¹ Vgl. *Hermann* an Seeberg vom 05.05.1922, in: Wiebel (wie Anm. 98), 46f.

¹⁰² *Seeberg* an Hermann, 04.11.1927, in: Wiebel (wie Anm. 98), 85 = AS 9/2, 251. Vgl. auch *dens.* an *dens.*, 28.02.1928, in: Wiebel (wie Anm. 98), 89 = AS 9/2, 256f; *dens.* an *dens.*, 09.07.1928, in: Wiebel (wie Anm. 98), 95 = AS 9/2, 261.

¹⁰³ *Seeberg* an Hermann, 02.10.1928, in: Wiebel (wie Anm. 98), 99 = AS 9/2, 267 über eine Begegnung in München.

¹⁰⁴ Vgl. *Peterson* an Barth, 23.10.1928, in: AS 9/2, 269: „Er, Seeberg sagte mir: Was ich ausführte, stünde vielleicht im N.T., aber wir seien doch nicht ‚mechanisch‘ daran gebunden.“ Dazu die Reaktion Barths an Seeberg, 25.10.1928, in: AS 9/2, 271. Ferner EP, 215.

¹⁰⁵ *Seeberg* an Hermann, 12.03.1929, in: Wiebel (wie Anm. 98), 111 = AS 9/2, 278.

¹⁰⁶ *Peterson* an Seeberg, 01.01.1931, in: AS 9/2, 303. Dazu EP, 834f.

¹⁰⁷ *Seeberg* an Peterson, 03.01.1931, in: AS 9/2, 307. Dazu EP, 841, 843. Auch später noch hat Seeberg Petersons wissenschaftliche Arbeit zur Kenntnis genommen und mit ihm ausführlich korrespondiert; vgl. EP, 788 mit Anm. 189 sowie *Lombardi* (wie Anm. 32), 141f. (Nr. 493): 25 Briefe aus den Jahren 1929–1939.

¹⁰⁸ Zu Heiler vgl. *Hans Hartog*, *Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers*, Mainz 1995; *Annette Klement*, *Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die eine Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen*, Frankfurt am Main u. a. 1997 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 4); *Udo Tworuschka*, *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*, Köln u. a. 2011, 197–213.

lich“, dass er sich „aus purer Verzweiflung beinahe betrunken hätte“, wie er an Karl Barth schrieb.¹⁰⁹ In der Bonner Zeit und auch noch danach korrespondierten die beiden in den Formen akademischer Höflichkeit, indem sie untereinander Sonderdrucke austauschten.¹¹⁰ Zeitweise grenzte sich Peterson anderen gegenüber von Heilers hochkirchlichem Denken ab und verwahrte sich gegen den Vorwurf des „Katholisierens“. ¹¹¹ Als Heiler Petersons Schrift *Was ist Theologie?* wegen der darin enthaltenen missverständlichen Sätze zur Ketzerei öffentlich kritisierte (wovon weiter unten noch die Rede sein wird), reagierte Peterson in einem Brief an ihn außerordentlich gereizt.¹¹² Dennoch blieb das Verhältnis auch von gegenseitiger Hochachtung geprägt. Als Petersons Austritt aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät und seine bevorstehende Konversion bekannt wurden, schrieb Heiler an Peterson, wobei er ihn seiner Wertschätzung versicherte und Petersons Entschluss bedauerte.¹¹³

Dieser kursorische Durchgang durch den kirchen- bzw. religionshistorischen Kollegenkreis Petersons außerhalb Bonn macht deutlich, dass der Bonner Kirchenhistoriker an Kontakten, die historische Projekte und Probleme betrafen, kaum Interesse hatte und bei den Fachkollegen, sofern er überhaupt zu ihnen in Kontakt trat, in erster Linie das theologische Gespräch suchte.

3. Kirchengeschichtliche Lehre in Bonn

Die Distanz zur Disziplin der Kirchengeschichte wird auch aus Petersons Bonner Lehrtätigkeit erkennbar. Wenn man die Liste seiner Vorlesungen durchsieht,¹¹⁴ fällt auf, dass der Schwerpunkt dieser Tätigkeit bei einem zwischen sechs und zehn Semesterwochenstunden schwankenden Lehrpensum auf den Veranstaltungen im Neuen Testament lag, was allerdings wenigstens teilweise dadurch bedingt war, dass der junge Gelehrte den vakanten neutestamentlichen Lehrstuhl gemeinsam mit seinem Kollegen aus der Systematischen Theologie, Hans Emil Weber, vertreten musste. Von insgesamt 76 Semesterwochenstunden Lehrpensum in den Jahren 1924–1929 entfielen nur 20 SWS, also etwas mehr als ein Viertel, auf das Fach Kirchengeschichte unter Einschluss der Religionsgeschichte des Hel-

¹⁰⁹ Peterson an Barth, 03.07.1921, in: AS 9/2, 175f.; vgl. auch Peterson an Haecker, 18.07.1921, in: ebd., 178. Dazu EP, 97, Anm. 254; ferner 506.

¹¹⁰ Vgl. Peterson an Heiler, 05.05.1925, in: AS 9/2, 219; dens. an dens., 18.05.1925, in: AS 9/2, 220. Ferner AS 9/2, 289, Anm. 294.

¹¹¹ Vgl. Peterson an Bultmann, 11.10.1925, in: AS 9/2, 228: „Ich betone nachdrücklich, dass ich kein Heiler bin und also auch nicht daran denke zu ‚katholisieren‘“. Vgl. zum Vorwurf des Katholisierens auch Hermann an Seeberg, 18.04.1924, in: Wiebel (wie Anm. 98), 64 = AS 9/2, 207.

¹¹² Peterson an Heiler, 04.02.1926, in: AS 9/2, 239f. Vgl. dazu auch *Nichtweiß* in: AS 9/2, XLVII–XLVIII.

¹¹³ Heiler an Peterson, 13.11.1929, in: AS 9/2, 289. Dazu EP, 840.

¹¹⁴ Vgl. AS 9/1, 652–654. Ferner bereits EP, 905f.

lenismus. Vom Wintersemester 1926/27 bis zum Wintersemester 1927/28 hat Peterson überhaupt keine kirchengeschichtlichen Veranstaltungen abgehalten.

Die oben erwähnte Vorlesung zur Geschichte der Alten Kirche¹¹⁵ zeigt eindrücklich, dass Peterson zu jener Zeit über das Neue Testament hinaus seinen wissenschaftlichen Schwerpunkt in den ersten drei Jahrhunderten hatte (die Vorlesung kommt über Origenes nicht hinaus) und sich insbesondere für dissidente Gruppen und Anschauungen interessierte. So nehmen über die Hälfte der Vorlesung Skizzen des Judenchristentums, der Gnosis, Markions, des Manichäismus und des Montanismus ein. Unter den „Klassikern“ finden hingegen nur Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes eingehender Erwähnung, während die Apostolischen Väter und die Apologeten jeweils nur mit kurzen Sätzen „abgefertigt“ werden und Irenäus überhaupt nur als Quelle für die Gnosis in den Blick kommt.

Darüber hinaus ist die Darstellung einseitig theologiegeschichtlich interessiert. Die Kirche als Institutionenkomplex, Gottesdienst und Liturgie oder frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte, die zu dieser Zeit im Fach breit diskutiert wurden, bleiben weitgehend unerwähnt. Für die missionsgeschichtlichen Interessen Harnacks, die soziologischen Überlegungen Ernst Troeltschs oder die symbolhistorischen Exkursionen Hans Lietzmanns hatte Peterson zu dieser Zeit offenbar ebenfalls keinen Sensus. Ganz auffällig ist sein Versuch, sich in inhaltlichen Urteilen von Harnack abzusetzen,¹¹⁶ während Lietzmann nur an einer einzigen Stelle in den Blick kommt.

Die bisher vorliegenden Auszüge aus weiteren Vorlesungen verändern dieses Bild nicht grundlegend,¹¹⁷ zumal sie nur zum Teil Ausführungen enthalten, die sich auf die Alte Kirche beziehen.¹¹⁸

Ferner sind unter dem Titel *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* Ausarbeitungen Petersons erhalten, die mindestens teilweise in den Jahren 1926 und 1927 in Ferienkursen vorgetragen wurden und jedenfalls zum größten Teil

¹¹⁵ S. o. S. 147. Eine Abschrift wurde mir freundlicherweise von Frau Dr. Barbara Nichtweiß (Mainz) zur Verfügung gestellt. Die Einleitung und Auszüge aus dieser mehrfach gehaltenen Vorlesung „Kirchengeschichte I“ (Göttingen WS 1921/22; Bonn WS 1924/25; ibid. SoSe 1928) war ursprünglich für AS 10 vorgesehen (vgl. AS 9/2, 651, 654). Die Einleitung zur Vorlesung im SoSe 1928 ist aber jetzt bereits in Ekk, 87–92 gedruckt, wobei unklar bleibt, inwiefern diese Vorlesung mit der von WS 1921/22 und WS 1924/25 identisch ist (vgl. dazu auch *Nichtweiß* in: Ekk, 7). Ferner AS 9/1, 233 (ebd., 654 nicht angegeben!).

¹¹⁶ Vgl. dazu auch oben S. 155–159.

¹¹⁷ Auszüge aus der „Geschichte der christlichen Mystik“ (Göttingen SS 1924; Bonn WS 1925/26) in: AS 9/1, 277–295 (Einleitungsvorlesung); ferner ebd. 234–243, 296–302, 334–346. – Einleitung zur Vorlesung „Geschichte des Mönchtums (bzw. der Askese)“ (Göttingen SS 1922; Bonn SS 1926) in: AS 9/1, 49–53. Weitere Auszüge vorgesehen für AS 10 (vgl. AS 9/1, 651). – Die Einleitung und Auszüge aus der „Dogmengeschichte des Altertums“ (WS 1928/29) in: AS 8, 596–602; AS 9/1, 191–201. Weitere Auszüge vorgesehen für AS 10 (vgl. AS 9/1, 654).

¹¹⁸ AS 8, 596–602; AS 9/1, 191–201, 233, 234–243, 334–346.

bis Frühjahr 1928 vorlagen.¹¹⁹ Dabei fällt auf, dass Peterson seine Thesen in erster Linie auf der Basis des Neuen Testaments unter Beiziehung einer Fülle an religionsgeschichtlichem Material entwickelt. Patristische Ekklesiologien, wie sie etwa bei Cyprian oder Augustin vorliegen, werden von ihm nicht eingehender behandelt, obwohl er etwa Augustins diesbezügliche Überlegungen in *De civitate dei* intensiver studiert hatte.¹²⁰ Lediglich im Zusammenhang seiner Darlegungen zum Ursprung des „heiligen Rechts“ bezieht sich Peterson einmal ausführlicher auf die Didache¹²¹ und auf die Ignatianen.¹²² Die wenigen sonstigen patristischen Bezugnahmen machen eher den Eindruck von zufälligen Lesefrüchten als von einer systematischen Väterlektüre.

Stellt man Petersons ausgeprägtes Interesse am Neuen Testament in der Bonner Zeit in Verbindung mit seiner religions- und kirchengeschichtlichen Herkunft in Rechnung, könnte man ferner fragen, ob sein Zugang zum Neuen Testament, wie er in seinen Bonner Vorlesungen dokumentiert ist, von patristischen Lektüren inspiriert ist. Ich kann diese komplexe Frage in diesem Rahmen nur flüchtig berühren.

Es ist zwar richtig, dass Peterson Auslegungen der Kirchenväter immer wieder einmal in seinen Exegesen anführt. Gleichwohl kann bei ihm von einer systematischen Berücksichtigung der altkirchlichen Rezeptionsgeschichte, wie sie etwa in dem zu Recht viel gerühmten „Evangelisch-Katholischen Kommentar“ vorliegt, keine Rede sein. Auch gehen die tatsächlich angeführten Väterzitate, wenn ich recht sehe, selten auf Lektüre der Primärquellen zurück; vielmehr übernimmt Peterson sie weithin den von ihm benutzten Kommentaren, etwa denen von Marie-Joseph Lagrange oder Walter Bauer.

Doch selbst wenn keine kontinuierliche Berücksichtigung der Kirchenväterkommentare festzustellen ist, könnte die *Praxis* der Auslegung des Neuen Testaments durch die patristische Hermeneutik, vor allem die Allegorese, beeinflusst sein, deren Bedeutung er in seinen Schriften immer wieder unterstrich.¹²³ Dies hat in der Forschung der letzten Jahre etwa Klaus Scholtissek in der Einleitung seiner Edition der Petersonschen Vorlesungen zum Johanneskommentar behauptet und darin geradezu die Modernität Petersons gesehen, der in seiner Hermeneutik über die historisch-kritische Methode hinausgehe.¹²⁴ Abgesehen von der grundsätzlichen Problematik eines solchen Vorgehens und dessen Durchführung bei Peterson (wozu Reinhard von Bendemann das Notwendige gesagt hat),¹²⁵ ist mir nicht erkennbar, dass Peterson an den Stellen, an denen er eine solche Auslegung auspro-

¹¹⁹ Veröffentlicht in: Ekk, 9–85. Zur Datierung vgl. *Nichtweiß*, ebd., 113–116.

¹²⁰ S. u. Anm. 145.

¹²¹ Vgl. Ekk, 53–57.

¹²² Vgl. ebd., 64–71.

¹²³ Vgl. dazu EP, 572–590.

¹²⁴ Vgl. AS 3, XLIX–LIV.

¹²⁵ Vgl. AS 5, LVII–LX.

bierte, auf patristische Modelle zurückgegriffen hätte. Stattdessen präsentierte er eine uniforme Sicht von urchristlicher wie altkirchlicher Entwicklung, die zentrale Einsichten der letzten zwei Jahrhunderte in die *Disparität* dieser Entwicklung unterschlug oder ausdrücklich negierte und sie durch den unhistorischen Gebrauch der Väterchriften lediglich als *dicta probantia* abzusichern suchte.¹²⁶

Selbst Passagen, die den Eindruck erwecken, als seien sie unmittelbar von der Lektüre der Väter abhängig, erweisen sich bei näherem Hinsehen keineswegs als Früchte patristischer Lektüre. Dies gilt etwa für die Auslegung der Perikope von der „großen Sünderin“ in Lukas 7,36–50.¹²⁷ Hier fällt Peterson plötzlich gewissermaßen aus der Rolle des historisch-kritisch argumentierenden Exegeten und schiebt einen Exkurs ein, den er „Tränen, Salböl und Küsse als notae ecclesiae“ überschreibt. Barbara Nichtweiß hat die Möglichkeit erwogen, „daß sich Peterson hier von einigen Kirchenvätern die [im] Umkreis erwähnt werden, hat inspirieren lassen“.¹²⁸ Allerdings ist es weder ihr noch mir selbst gelungen, diesen Kommentar zu identifizieren, was mit Hilfe der für diese Zwecke mittlerweile zur Verfügung stehenden Datenbanken hätte möglich sein müssen, läge eine solche Beeinflussung tatsächlich vor.¹²⁹

4. Kirchengeschichtliche Forschung in Bonn

Sieht man die Bibliographie durch, die Barbara Nichtweiß zusammengestellt hat, so stellt man schnell fest, dass Peterson in der Bonner Zeit keine im engeren Sinne

¹²⁶ So zu Recht *Bendemann*, in: AS 5, XCIV. Diese Kritik scheint mir durch die Replik *Hans-Ulrich Weidemanns* in: AS 7, XLI–XLII nicht überholt zu sein.

¹²⁷ Vgl. AS 5, 301–310.

¹²⁸ EP, 584, Anm. 420.

¹²⁹ Vgl. dazu jetzt die Liste der in der Lukauslegung benutzten Kommentare in: AS 5, C–CII. – Hingegen gibt es eine andere Passage, in der Peterson patristischen exegetischen Vorgaben zu folgen scheint. Es handelt sich um die Einleitung zu seiner Auslegung des Johannesevangeliums (AS 3, 9–12). Hier beschäftigt sich Peterson zunächst mit der Symbolik des Vier-Evangelien-Kanons: Mensch, Löwe, Stier und Adler, und weist auf das Alter dieser Symbolik hin, die bereits in der Alten Kirche bezeugt sei. Zutreffend nennt er dabei Irenäus als den ältesten Beleg für die Symbolik und zitiert ausführlich dessen einschlägige Spekulationen in *Adversus haereses* 3,11,8. Obgleich Peterson den spekulativen Charakter der Ausführungen Irenäus' bereitwillig zugesteht, so betont er doch gleichzeitig, man müsse sie „ganz ernst“ nehmen, weil sie „wichtige Hinweise auf die Entstehung des Vierevangelienkanons“ vermittelten (ebd., 10). Peterson polemisiert dabei gegen Harnack, der sich die Endredaktion des Neuen Testaments wie ein Kommissionsprodukt vorstelle, und lehnt eine „rein rationale Pragmatik bei der Entstehung des Evangelienkanons“ ab, denn eine solche Auffassung unterschätze die „gewaltige Bedeutung“ der Zahl in der Antike. Insofern sei die Zahl der Evangelien „beinahe notwendig dem Gesetz einer typischen Zahl, in diesem Falle der Vierzahl, unterworfen“. Peterson glaubt, dass Irenäus hier aus älterer Überlieferung schöpfe, die zu den *didaskaloi*, den Lehrern des Urchristentums, zurückreiche und ihrerseits auf einer bestimmten Deutung der Vision in Ezechiel 1 sowie von Psalm 80,2 (auf die sich Irenäus bezieht) ruhe. Allerdings stammt dieser Gedanke nicht von ihm, sondern er schöpft ihn aus der Sekundärliteratur, in diesem Fall aus *Joseph Hob*, Zur Herkunft der vier Evangelien symbole, BZ 15 (1921), 229–234.

patristischen Arbeiten vorgelegt hat. Nimmt man die religions- und liturgiegeschichtlichen Studien hinzu (die freilich in neutestamentliche Zeit oder noch dahinter zurück reichen), so zählt man deren etwa zehn, wobei allerdings die einzelnen Beiträge oft ein paar Seiten nicht überschreiten. Hierbei sind bereits mehrere Arbeiten zu den Mandäern enthalten, die bekanntlich ein besonderes Steckpferd Petersons darstellten, aber eigentlich nicht mehr in das Forschungsgebiet der Alten Kirche, sondern in das der antiken Religionsgeschichte gehören, da diese Religion eine Mischform aus jüdischen, christlichen und gnostischen Elementen darstellt.¹³⁰ Abgesehen hiervon finden sich Ergänzungen zur Qualifikationschrift¹³¹ und weitere Miscellen, die sich durch ihre Kleinteiligkeit auszeichnen, denn es handelt sich um Anmerkungen zur Textkritik und Kommentierung antiker Texte durch Anführung von Quellen, Zitationen oder Parallelstellen,¹³² ferner um Begriffserklärungen¹³³ und um Listen antiker Namen.¹³⁴

Die religionsgeschichtlich orientierte Göttinger Dissertation und Habilitation *Εἰς θεός* hat Peterson nach eigenem Bekunden in Bonn so erweitert, dass „eine vollkommene Neubearbeitung“ entstand.¹³⁵ Auch hierbei handelt es sich bekanntlich nicht um eine monographische Darstellung, sondern um einen 300-seitigen Katalog von Formeln, auf den sich der Leser zunächst keinen Reim machen kann, da Peterson ihn mit diesem Material ohne jegliche Einleitung konfrontiert. Erst in der Zusammenfassung am Ende der Arbeit wird deutlich, dass sich der Verfasser gegen eine spezifische Forschungsrichtung wendet, die diese Inschriften als Glaubensbekenntnis deutet. Dagegen nimmt er selbst einen ursprünglich akklamatorischen Charakter der *Εἰς θεός*-Formel an, wobei er die Herkunft der Formel aus vorchristlich paganen Zusammenhängen und dann vor

¹³⁰ Bemerkungen zur mandäischen Literatur, ZNW 25 (1926), 236–248 (auch in: Geo Widengren [Hg.], *Der Mandäismus*, Darmstadt 1982, 319–331 [WdF 167]). – Urchristentum und Mandäismus, ZNW 27 (1928), 55–98; auszugsweise in Widengren (s. o.), 372–377. – Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage, ThBl 7 (1928), 317–323 (dazu auch oben S. 154 mit Anm. 53). Zum Ganzen auch EP, 319–339.

¹³¹ *Εἰς θεός* als Zirkusakklamation in Byzanz, ThLZ 52 (1927), 493–495; leider (trotz der Ankündigung in: 9/1, 662) in AS 8 nicht berücksichtigt (obwohl ebd., 373 von *Christoph Marksches* zitiert). – Ferner auch: Die Bedeutung der *ὠκεανέ*-Akklamation, RMP 78 (1929), 221–223.

¹³² Zur Gebetsostung, JLW 4 (1924), 168f. – Alte Schulformeln und ihre Deutungen, ZNW 23 (1924), 293–298. – Zu griechischen Asketikern II, BNGJ 5 (1926/27), 412–418. – Miscellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur, ThLZ 55 (1930), 255–257.

¹³³ Die Bedeutung von *ἀναδελφύμι* in den griechischen Liturgien, in: Festgabe für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag, 7. November 1926, Tübingen 1927, 320–326. – Zur Bedeutungsgeschichte von *παρησία*, in: *Wilhelm Koepf* (Hg.), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Bd. I: Zur Theorie des Christentums, Leipzig 1929, 283–297. Der patristische Anteil umfasst hier lediglich die Seiten 293–297.

¹³⁴ Engel- und Dämonennamen. Nomina Barbara, RMP 75 (1926), 393–421.

¹³⁵ Peterson (wie Anm. 28), IV (Vorwort). Vgl. auch *Nichtweiß* in: AS 9/2, XLV–XLVI mit Literatur.

allem aus einem synkretistisch überformten Judentum erwägt. Später sei die „Akklamationsformel“ in eine „Exorzismusformel“ übergegangen.¹³⁶

Auffällig ist die forschungspolitische Strategie, die Peterson mit allen diesen Arbeiten verfolgte, wurden darin doch überwiegend Lesefrüchte aus der Sekundärliteratur bzw. aus einschlägigen Indices, Registern und Lexika ausgebreitet.¹³⁷ In seiner historischen Wühlarbeit gleicht Peterson in vielem einem Trüffelsucher, der stolz auf seine Trouvaillen ist, sich aber für den Wald, in dem sich die Trüffel befinden, nicht näher interessiert. Es ging ihm darum, die eigene philologische Kompetenz und Quellenkenntnis im Bereich der Religions- und Kirchengeschichte zu demonstrieren, um damit die religionsgeschichtlich arbeitenden Philologen vom Schlage eines Richard Reitzenstein in die Schranken weisen zu können,¹³⁸ aber wohl auch darum, sich nicht mit größeren Hypothesen zu stark exponieren zu müssen. In den Verweisen auf diese im Mainstream der kirchenhistorischen Arbeit stiefmütterlich behandelten Quellen liegt ohne Zweifel das Verdienst von Petersons Arbeiten aus dieser Zeit, und ich stimme darum gerne Hubertus Drobners Urteil zu, dass Peterson zu der Generation von Forschern zu zählen ist, „die wesentlich an der Entwicklung der Patrologie hin zu einer fach- und konfessionsübergreifenden Disziplin mitgewirkt haben“.¹³⁹

Unklar bleibt dabei allerdings, wie belesen Peterson im Bereich der Patristik im engeren Sinne tatsächlich gewesen ist. Sieht man nämlich genauer hin, wo die Publikationen eine selbständige Quellenlektüre voraussetzen, so legt sich die Vermutung nahe, dass Peterson außer an religionsgeschichtlichen Quellen meist epigraphischer und papyrologischer Herkunft vor allem an Klemens von Alexandrien, Origenes und an den Mönchsvätern des vierten und fünften Jahrhunderts – und hier besonders an Evagrius Pontikos und Diadochos von Photike – sowie an liturgischen Dokumenten interessiert war. Dies ging auf seine Beschäftigung mit den Themenkreisen Askese, Mystik und Liturgie zurück, welche in seinen Schriften und Briefen dieser Jahre auch sonst deutlich erkennbar ist.¹⁴⁰

¹³⁶ Vgl. Peterson (wie Anm. 28), 300–308.

¹³⁷ Vgl. hierzu Petersons berühmten Zettelkasten; dazu EP, 280f. Ferner *Roberto Alciati*, Il Fondo Erik Peterson all'Università di Torino, in: Monaci Castagno (wie Anm. 37), 53–77.

¹³⁸ Das geht aus einem Brief *Rudolf Hermanns* an Seeberg vom 05.05.1922 hervor: „Von Peterson steht unbestritten und allseitig anerkannt fest, daß er sehr gelehrt ist und seit langen Jahren mit Treue und Fleiß nach eigenen Fragestellungen Material sammelt. Ich persönlich weiß aus Gesprächen, daß er sehr klug ist, eigene Gedanken über historische Zusammenhänge, wie auch über systematische Probleme hat. Er will die philologische Rüstung so besitzen, daß er die Philologen, die in Religionswissenschaft machen, philologisch beurteilen und bekämpfen kann. Den Kotau der Theologen vor jenen hält er für eine Versündigung ihres Dilettantismus am heiligen Geist der Theologie. Von seiner Arbeit über den $\epsilon\lambda\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ist nur ein Teil gedruckt, und gerade der am wenigsten interessanteste [*sic*] und bloß seinen Fleiß verratende. Reitzenstein hat ihm seinerzeit trotzdem gesagt, daß die Philologen, wenn *so ernst* auf theologischer Seite gearbeitet werde, bald auf ihre eigenen Felder zurückkehren können“ (Wiebel [wie Anm. 98], 46 = AS 9/2, 186; Hervorhebung im Original).

¹³⁹ *Drobner* (wie Anm. 1), 101.

¹⁴⁰ Vgl. EP, 148–158, 383–456.

Es finden sich hingegen in den bisher publizierten Schriften bis zum Ende der Bonner Jahre kaum eigenständige Interpretationen von Schriften der Kirchenväter. Ja, es gibt aus meiner Sicht bei Peterson ein merkwürdiges Missverhältnis zwischen dem in diesen Publikationen erkennbar gesteigerten Interesse an Theologie und Dogma sowie an der Kirche und einem Desinteresse an den altkirchlichen Entwicklungen in diesen Fragen, also etwa an den dogmatischen Streitigkeiten der Reichskirche und den damit verknüpften ökumenischen Konzilien oder an ekklesiologischen Entwürfen aus der Zeit der Alten Kirche wie denen Cyprians oder Augustins.

Nur im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit der Mystik und der Engel lehre hat er sich ausführlicher zu altkirchlichen Schriften geäußert: zu den bereits erwähnten Theologen Klemens von Alexandrien,¹⁴¹ Origenes,¹⁴² Evagrius Pontikos, Diadochos von Photike sowie zu den sogenannten Makarios-Homilien, Werken, auf die er unter anderem bei der Lektüre der Arbeiten Reitzensteins und Wilhelm Boussets gestoßen war.¹⁴³ Mit Augustin konnte er demgegenüber in diesem Zusammenhang wenig anfangen.¹⁴⁴ Der Eindruck drängt sich auf, dass Peterson bis zu seiner Konversion die Schriften der Kirchenväter seinen sehr spezifischen Interessen entsprechend in begrenzter Auswahl zur Kenntnis nahm¹⁴⁵ und diese bei ihm kein Nachdenken über den Reichtum und auch die Widersprüchlichkeit altkirchlicher Theologie auslösten.

So galt er denn auch seit *Εἰς θεός* weithin als hochkirchlich gesinnter Materialsammler, dem der „Wille zur Gestaltung“ fehle, was ihm 1924 die Berufung auf ein Extraordinariat nach Tübingen verbaute.¹⁴⁶ Diese Einschätzung, die Peterson durchaus bewusst war, stand freilich in krassem Gegensatz zu seiner eigenen Beurteilung des Werkes, war er doch der Auffassung, wie er Bultmann gelegentlich zu erkennen gab, er habe hier „eine neue Auffassung des altchristlichen Kirchen-

¹⁴¹ Vgl. EP, 397–400.

¹⁴² Vgl. AS 9/1, 202–204.

¹⁴³ Vgl. EP, 390f. Vgl. auch zum Ganzen ebd., 383–407.

¹⁴⁴ Vgl. hierzu insbesondere die kritischen Ausführungen in der Mystik-Vorlesung in: AS 9/1, 343–346.

¹⁴⁵ Vgl. dazu auch *Nichtweiß* in: EP, 69f., die zu den Lektüren bis etwa 1920, die in eigenen Heften festgehalten wurden, notiert: „Die Kirchenväter sind zwar vertreten, aber nicht sehr reichlich. Eine Ausnahme bildet Augustinus: Peterson hat sowohl dessen große Werke (*Confessiones*, *Civitas Dei*) als auch eine Fülle seiner Predigten und Schriftauslegungen schon recht früh gelesen.“

¹⁴⁶ Vgl. hierzu den Brief *Otto Scheels* an Hans Lietzmann, 02.01.1924, in: Aland (wie Anm. 9), 479 (Nr. 507) = AS 9/2, 204. Der Semitist Mark Lidzbarski (1868–1928) nannte später Peterson Erich Seeberg gegenüber einen „Kleinigkeitskrämer“; vgl. *Seeberg* an Hermann, 02.10.1928, in: Wiebel (wie Anm. 98), 99 = AS 9/2, 267. Anders freilich *Rudolf Hermann* an Erich Seeberg, 05.05.1922, in: Wiebel (wie Anm. 98), 46f. = AS 9/2, 186 (s. auch oben Anm. 138); *ders.* an dens., 18.04.1924, in: Wiebel (wie Anm. 98), 64 = AS 9/2, 207; *Martin Dibelius* an Lietzmann, 17.01.1924, in: Aland (wie Anm. 9), 482 (Nr. 510) = AS 9/2, 204. Dazu auch *Nichtweiß*, 280.

begriffs erarbeitet“.¹⁴⁷ Diese bestand darin, wie Barbara Nichtweiß formuliert hat, „analog zur politischen Verfasstheit der hellenistischen Stadtstaaten in der Kaiserzeit auch die Institution der christlichen Ekklesia als Versammlung der Vollbürger einer Polis, in diesem Falle allerdings der Himmelpolis, zu verstehen.“¹⁴⁸ Aus ihr leitete er die Existenz einer spezifischen Ämterhierarchie sowie – in pointiertem Gegensatz zu Rudolf Sohm – eines kirchlichen Rechts und nicht zuletzt auch den besonderen Charakter der christlichen Liturgie ab. Allerdings hat Peterson diese These in *Εἰς θεός* so stark verklausuliert,¹⁴⁹ dass sie kaum einem Rezensenten zu Bewusstsein gekommen zu sein scheint.¹⁵⁰ Er hat sie dann später in seinem Aufsatz über die Kirche knapp skizziert¹⁵¹ – seine ausführlicheren Überlegungen zum Thema, wie sie jetzt dank der Ausgabe der „Ausgewählten Schriften“ und dem Sonderband über „Ekklesia“ gedruckt vorliegen, blieben freilich zu Lebzeiten unpubliziert.¹⁵²

Man kann diese These mit ihren weitreichenden theologischen Folgen durchaus als eine Frucht historischer Arbeit begreifen. In diesem Sinne hätte Peterson in ihrer Entfaltung tatsächlich den von ihm so stark beklagten Hiatus zwischen Geschichte und Theologie überwunden, ein Problem, auf das gleich noch zurückzukommen sein wird. Die These wird bei ihm aber gewissermaßen aufgesetzt auf ein ganz unhistorisches Bild der Urkirche, das man in seinen Dimensionen nur erkennen kann, wenn man die zu Lebzeiten unveröffentlichten Ausarbeitungen über die Kirche heranzieht. Hier heißt es an zentraler Stelle:

„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. Soweit das himmlische Jerusalem Stadt ist, hat sie auch einen Rat und eine Volksversammlung. Die Volksversammlung ist die *ekklesia* im engeren Sinn, zum Rat gehören die Engel, die Propheten und die Heiligen und die mit den Engeln [...] im Zusammenhang stehenden ‚Aufseher‘, die zur λειτουργία [*leitourgía*, ‚Liturgie‘] ausgelosten Beamten, der κλήρος [*kléros*]. Soweit das himmlische Jerusalem ein Tempel ist, hat es auch Priester und Opfer, freilich nun nicht das blutige Opfer der Juden, sondern das Opfer Christi, das unblutige Opfer des Lobpreises der Engel im Himmel und der ‚geistige Gottesdienst‘ (λογική λατρεία) eines Gott dargebrachten Leibesopfers. Weil aber das obere Jerusalem eine himmlische Größe ist, darum gehören nun auch Engel,

¹⁴⁷ Peterson an Bultmann, 26.01.1927, in: AS 9/2, 250.

¹⁴⁸ AS 8, 623. Vgl. Nichtweiß in: Ekk, 118–120.

¹⁴⁹ Vgl. bes. 177–180, 322f.

¹⁵⁰ Vgl. den Überblick über die Rezensionen in: EP, 284–289. Vgl. auch Christoph Marksches in: AS 8, 367.

¹⁵¹ Ursprünglich 1928 publiziert, jetzt wieder in: AS 1, 245–257 abgedruckt. Vgl. hier besonders 253f.

¹⁵² Vgl. jetzt Ekk, v. a. 14–26. Dazu Nichtweiß in: Ekk, 120: „Die Ekklesia-Vorträge vom Frühjahr 1926 können vor diesem Hintergrund als Versuch gedeutet werden, die erkannten Strukturen des altchristlichen Kirchen- und Rechtsverständnisses aus dem unübersichtlichen religionsgeschichtlichen Materialgebirge von ‚Heis Theos‘ freizulegen und in einem ersten Anlauf begrifflich zu klären.“

Märtyrer und Gerechte zu ihm. Darum ist dann aber auch der Blick auf das himmlische Jerusalem ein Blick in das Paradies und eine Hoffnung auf Leibesauferstehung.“¹⁵³

Das ist nicht nur Paraphrase der neutestamentlichen Quellenschriften, sondern wird, wie der Kontext zeigt, tatsächlich von Peterson auch als *aktuell*-theologische Begründung für die Existenz der christlichen Kirche gegeben. Quellensprache fließt hinüber in Wissenschaftssprache. Historische Kritik wird transformiert zur biblizistischen Heilsgeschichte.

Mehr noch: An Petersons Arbeiten zu den Engeln kann man sehen, dass Peterson nicht nur nicht historisch, sondern dezidiert unhistorisch gedacht hat. So lässt sich etwa an seinem Aufsatz *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, den Karl Barth 1925 in *Zwischen den Zeiten* publizierte, obwohl er gegen die dialektische Theologie gerichtet war,¹⁵⁴ nicht wirklich erkennen, wo Peterson die großen Mönchstheologen des vierten und fünften Jahrhunderts paraphrasiert und wo er selbst als ein Theologe spricht, dem mystisches Erkennen in besonderer Weise am Herzen liegt – nicht zufällig fehlen ja auch Anführungszeichen oder Zitatsnachweise. Dieser Aufsatz ist auch darum merkwürdig, weil Peterson gar nicht daran denkt, die biblische Rede von Engeln zu historisieren oder gar zu dekonstruieren, sondern weil er sie als bare Münze nimmt und die biblischen Vorgaben systematisch zu entfalten versucht. In langen Satzkaskaden wird hier eine Engeltheologie entwickelt, die mit historischer Arbeit nichts, mit theologischer Spekulation freilich sehr viel zu tun hat und darüber hinaus beredter Ausdruck einer gegenstands-trunkenen Poesie des wissenschaftlich Ungefährten ist.

Es sind demnach in Petersons Arbeiten in der Bonner Zeit zwei geistige Stoßrichtungen zu beobachten: zum einen eine induktive Bewegung, die mit den Quellen beginnt und aus deren sorgfältiger historisch-kritischer Lektüre und Analyse Schlüsse zieht. Diese Bewegung nimmt ihren Ausgangspunkt freilich nicht von patristischen Schriften, sondern von Quellen, die in erster Linie der Religionsgeschichte zuzuordnen sind. Zum anderen sehe ich eine gegenläufige deduktive, auffällig doktrinäre Tendenz, ohne viel Federlesens eine vormoderne Kirchenbegründung in Verbindung mit einer unhistorischen Bibellektüre zu repristinieren und daraus hochproblematische Schemata von Wahrheit und Falschheit abzuleiten, die dann nach meinem Dafürhalten zu den biblischen Quellen in keinerlei Beziehung mehr stehen.

Die induktive Linie wird in erster Linie durch *Εἰς θεός* repräsentiert. Sie verschwindet während des Bonner Aufenthalts nicht gänzlich, tritt aber immer mehr zurück. Stattdessen wird ein neuer, theologisch-apodiktischer Ton in Petersons Vorlesungen und in seinem Schrifttum vernehmbar. Dass dies gerade jetzt der Fall ist, mag darauf zurückzuführen sein, dass Peterson nun aus der relativen Sicherheit der beamteten Professorenexistenz größere Spielräume zur theologi-

¹⁵³ Ekk, 40f.

¹⁵⁴ *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, ZZ 3 (1925), 141–153 (eingegangen in: Buch von den Engeln, Teil III; auch in: AS 2, 101–114).

schen Kontroverse sah.¹⁵⁵ Freilich wurde dadurch ein Dilemma endgültig akut, welches mit dafür verantwortlich sein dürfte, dass Petersons religionsgeschichtliche Arbeiten in Bonn weithin zum Erliegen gekommen sind.

Peterson hatte nämlich schon in Göttingen die kleinteilige religionsgeschichtlich orientierte Arbeit als Verlegenheitslösung angesehen, weil er mit „der Möglichkeit einer philosophischen Weltauffassung“ nicht zurechtgekommen war. Doch holte ihn das Problem, sich ein Bild von der Kirchengeschichte machen zu *müssen*, mit Beginn seiner Vorlesungstätigkeit wieder ein: In einem Briefentwurf aus dem Jahr 1920 brachte er seine ohne Zweifel aus der Weltkriegserfahrung gespeiste Auffassung zum Ausdruck, die „furchtbare Kontingenz im geschichtlichen Verlauf, die jede Generation zum Spielball ihres Weltempfindens und Weltbildes macht“, könne „nicht dadurch überwunden werden, dass man die Möglichkeiten allen Weltempfindens und aller Weltbilder sammelt und zwischen ihnen einen begrifflichen Zusammenhang herstellt, sei es nun in der Art von Hegel oder in der Art von Dilthey“. Denn dabei handle es sich um nachträgliche Konstruktionen.¹⁵⁶

In Abwehr dieser „idealistischen“, „moralischen“ oder „erklärenden“ Geschichtsschreibung rang er nun darum, „eine spezifisch theologische – auf die Offenbarung gegründete – Auffassung der Geschichte“ zu finden, wobei er mit der Möglichkeit rechnete, dass es eine solche nicht gebe.¹⁵⁷ Schon die Eröffnungsvorlesung seiner ersten Göttinger Lehrveranstaltung *Einführung in die Religionsgeschichte des Hellenismus* (Wintersemester 1920/21) hatte dieses Problem thematisiert. Bereits hier hatte er eine legitimatorische Kirchengeschichtsschreibung kritisiert, welche die Abgründe der Vergangenheit idealisierend ausblende, und formuliert, „eine theologische Auffassung der Geschichte“ sei nur „in der Form eines Kompromisses“ möglich,

„nur in der Weise, dass die grundsätzlich menschliche Gemeinschaftsformen rechtfertigende Geschichtsschreibung und die grundsätzlich idealisierende Geschichtsdarstellung und die grundsätzlich Enthusiasmus wirkende Folge der Geschichtsschreibung durch den christlichen Charakter ihres Bearbeiters soweit modifiziert werde, dass verurteilende Selbstverdammung und aufrichtiger Realismus und ernüchternde Wirkungen sich daneben geltend machen können.“¹⁵⁸

In der Einleitung zur Vorlesung über die Kirchengeschichte des 17./18. Jahrhunderts aus dem Sommersemester 1921¹⁵⁹ sah Peterson das eigentliche theologische Zentrum der Kirchengeschichte in Begriff und Sein der Kirche, welches allerdings nicht auf dem Wege historischer Forschung zugänglich sei, sondern sich unserem Erkennen entziehe. Was sich uns offenbare, sei „in vielen Fällen kaum mehr als

¹⁵⁵ Vgl. dazu auch *Nichtweiß* in: AS 9/2, XLVI.

¹⁵⁶ AS 9/1, 24f. (1920).

¹⁵⁷ Peterson an Haecker, 22.12.1920, in: AS 9/2, 158f.; vgl. auch EP, 478f.; *Nichtweiß* in: Ekk, 111f.

¹⁵⁸ AS 9/1, 20 (1920).

¹⁵⁹ Vgl. AS 9/1, 28–33. Dazu auch EP, 466f.

die *chronique scandaleuse* der Zeitungen“ und unser historischer Umgang damit ein „plumper Versuch, die Armut unserer Herzen zu verstecken“. ¹⁶⁰

Er versuchte dieses Dilemma, Kirchengeschichte schreiben zu wollen, aber mit den gegebenen Mitteln nicht schreiben zu können, dadurch zu lösen, dass er in den Bonner Vorlesungen die Bibelexegese enthistorisierte: Er entzog die Auslegung des Neuen Testaments weitgehend der historisch-kritischen Methodik und verknüpfte sodann dieses geschichtlichen Bedingtheiten enthobene Neue Testament mit einem ebenso unhistorisch gedachten Kirchenbegriff, den er in die Zeit der Alten Kirche hinein prolongierte. Dies wird deutlich in der Kirchenschrift erkennbar: In einer Nachbemerkung polemisierte Peterson gegen die Tendenz „in der neuen Theologie“, „dass man Gedanken, die den im Texte ausgeführten ähnlich sind, als ‚Historiker‘ entwickelt, als ‚Theologe‘ jedoch nicht weiter berücksichtigt“, wobei er die Namen Karl Holls, Wilhelm Mundles und Hans Lietzmanns erwähnte. Man könne nicht „das Neue Testament als Niederschlag der kirchlichen Tradition betrachten und nachher das Neue Testament doch wieder gegen die kirchliche Tradition ausspielen.“ Stattdessen hob Peterson hervor:

„Zu fordern ist, dass die Erkenntnis des im Neuen Testament sichtbar werdenden Tatbestandes von den dogmatischen Aussagen nicht durch einen allzu großen Abstand getrennt bleibt, sonst entsteht die Gefahr, dass die evangelische Kirche in Deutschland bei einer Zunahme der Entfernung vom Neuen Testament zu einer Sekte wird.“ ¹⁶¹

Was man allerdings im Zusammenhang des Neuen Testaments unter einem „Tatbestand“ zu verstehen hätte und wie – unter den Bedingungen einer historisch-kritischen Exegese einerseits und der spätestens durch Harnack etablierten Einsicht in die Relativität des Dogmas andererseits – dogmatische Aussagen an das Neue Testament methodisch verantwortlich rückzukoppeln wären, die Antworten auf diese Fragen blieb Peterson schuldig.

Peterson hat die spezifisch theologische, auf die innerweltlich nicht zu erweisende Existenz der Kirche begründete Sicht von Kirchengeschichte dann in der Einleitung zu seiner Vorlesung *Geschichte der Alten Kirche* im Sommersemester 1928 in Bonn zu entfalten versucht. ¹⁶² Darin lehnte er eine Erforschung historischer Vorgänge „sozusagen auf natürlichem Wege“ ab und postulierte die Existenz einer „spezifisch theologisch bestimmte[n] Geschichte“, die „allein den Namen Geschichte“ verdiene und die man „niemals als bloßer Historiker“ begreife, „wenn man nicht auch ihre theologischen Voraussetzungen in Rechnung“ stelle. ¹⁶³ Diese Geschichte beginne mit Abraham, „weil in ihm eben all das fundiert“ sei, „was man theologisch bestimmte Geschichte nennen kann und was als solche doch niemals von ihren theologischen Voraussetzungen ablösbar“ sei.

¹⁶⁰ AS 9/1, 33.

¹⁶¹ Ekk, 104.

¹⁶² Ebd., 87–92.

¹⁶³ Ebd., 87.

Diese sei wiederum eng mit der Konstituierung von Kirche verknüpft.¹⁶⁴ Offenbar sah er vor allem in der Kirche jene „objektive geistige Welt“, die er nach eigener Aussage in Bonn wiederzugewinnen hoffte und zu der er sich nur im Modus des „Gehorsams“ verhalten zu können glaubte.¹⁶⁵

Freilich sah Peterson ebenso klar, dass der Begriff der Kirche in dieser Sicht nur auf deduktivem, dogmatischem Wege zu gewinnen war. Er konstatierte:

„Dass sich die Kirche konstituiert, das ist also ein dogmatisches und nicht seinerseits wieder ein historisches Problem.“

Konsequenterweise sah er weder in der Kirchengeschichte noch im Kirchenrecht, sondern in der *Dogmatik* „die zentrale theologische Disziplin“.¹⁶⁶ Peterson grenzte sich dabei von den „Modernisten“ ebenso wie von den Historikern ab, die „immer wieder den Versuch“ machten, „den Ursprung der Kirche dem geschichtlichen Zufall oder einem allgemeinen ‚geschichtlichen Werden‘ zuzuschreiben“ und nicht verstünden, „dass sich die Kirche nicht innerhalb des allgemeinen geschichtlichen Werdens, sondern in einer von vornherein schon spezifisch theologisch bestimmten Geschichte“ konstituiere, welche er „mit der Erwählung und dem Glauben Abrahams“ beginnen und „erst mit der letzten unfehlbaren päpstlichen Entscheidung und der gläubigen Zustimmung zu derselben“ enden ließ.¹⁶⁷

Dementsprechend entwickelte er in seiner Vorlesung *Dogmengeschichte des Altertums* im Wintersemester 1928/29 auch einen ganz unhistorischen Dogmenbegriff:¹⁶⁸

„Im strengen theologischen Sinne ist das Dogma eine von Gott offenbarte Wahrheit, die durch das kirchliche Lehramt ausdrücklich für alle als Gegenstand pflichtmäßigen Glaubens verkündigt worden ist.“¹⁶⁹

Diese Definition hatte Peterson nicht aus dem antiken Quellenmaterial hergeleitet. Stattdessen bemühte er sich darum, die Defizienz und Selbstwidersprüchlichkeit des altprotestantischen Dogmenbegriffs aufzuzeigen, der lediglich die drei altkirchlichen Symbole als dogmatisch relevant anerkannt habe, selbst aber seine Bekenntnisschriften ausdrücklich nicht als Dogmen verstanden wissen wollte. Daher gebe es im Protestantismus auch „kein Dogma und keine Dogmengeschichte“: „Harnack hatte schon Recht, wenn er den Ausgang des Dogmas – unter protestan-

¹⁶⁴ Ebd., 88.

¹⁶⁵ Vgl. den Eintrag im Bonner Album Professorum: „Es ist mein heißester Wunsch in dem Werk mitarbeiten zu können, durch das die Theologie aus dem Wolkenkuckuksheim abstrakter Theorien wieder auf diese Erde zurückgeholt wird und aus der Willkür subjektiver Anschauungen und Meinungen befreit, wieder zum Gehorsam gegen eine objektive geistige Welt und ihre Gesetze erzogen wird.“ (*Faulenbach* [wie Anm. 16], 260 [danach zitiert] = AS 9/2, 467). Kurz zuvor hatte er im selben Eintrag gesagt, dass er diese Welt in den Jahren 1920–1924 in Göttingen durch die Phänomenologie kennengelernt hatte (ebd., 466).

¹⁶⁶ Ekk, 89.

¹⁶⁷ Ebd., 90.

¹⁶⁸ AS 9/1, 191–201.

¹⁶⁹ Ebd., 191.

tischen Voraussetzungen – im 16. Jahrhundert festlegte.“ Peterson fügte hinzu: „Für katholische Voraussetzungen hört die Möglichkeit zur Dogmenbildung natürlich erst mit dem Jüngsten Tage auf.“¹⁷⁰

Der letzte Satz ist natürlich nicht als ein süffisantes antikatholisches Aperçu gemeint. Peterson hätte den Weg der liberalen Theologie mitgehen und dem Dogma den Abschied geben können; aber er tat das gerade nicht. Stattdessen explizierte er in seiner Vorlesung den sicher bass erstaunten Studenten das katholische Dogmenverständnis, erklärte, was man unter *revelatio explicita* und *implicita* zu verstehen habe und wie Dogmen katholischerseits festgelegt würden. Die Pointe der Argumentation lag in der Feststellung, „dass der Begriff des Dogmas ohne das Vorhandensein einer Lehrgewalt überhaupt sinnlos“ sei.¹⁷¹ Daher postulierte Peterson die Existenz eines Kirchenrechts von Anfang an. Dieses sah er nur in der katholischen Kirche, nicht aber in den Kirchen der Reformation gewährleistet.¹⁷²

Über das Kirchenrecht tastete sich Peterson erneut zur Kirche vor. Aber auch diese wurde nicht etwa nach ihren Erscheinungsformen aus den Quellen erhoben, sondern als logische Notwendigkeit postuliert:

„Nur wo es Dogma und Kirchenrecht gibt, gibt es auch Kirche im strengen Sinne des Wortes: Kirche als ein eigengesetzliches Gebilde, als dritter Artikel neben Gott und neben Christus.“¹⁷³

Süffisant fügte er hinzu:

„Es ist daher nur folgerichtig, wenn Harnack, der die Möglichkeit einer Dogmenbildung für den Protestantismus bestreitet, auch in Abrede stellt, dass die protestantischen Gemeinschaften eine Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes darstellen.“¹⁷⁴

Damit hatte Peterson allerdings Harnacks Ekklesiologie unter der Hand verzeichnet, denn Harnack hatte nicht Kirche als solche, sondern den *katholischen* Kirchenbegriff abgelehnt. Freilich war damit für ihn auch das traditionelle Dogma abgetan, welches er an die papale Infallibilität gekoppelt sah.¹⁷⁵ Bei Peterson fällt demgegenüber die Hypostasierung des Kirchenbegriffs auf: Die Kirche konnte als offenbar synonym mit dem Heiligen Geist verstanden werden und so geradezu als dritte Person der Trinität an die Stelle des Heiligen Geistes treten.

Diesen steilen Kirchenbegriff sicherte er sodann durch Rückgriff auf die Christusworte Lukas 10,16 und Matthäus 16,19, aus denen er schloss:

„Wenn Christus solche Worte wirklich zu den Zwölfen gesprochen hat, dann ist damit auch das Eigenrecht der Kirche neben Christus gerechtfertigt. Denn was in ihnen zum Ausdruck kommt, ist eine rechtliche, auf Christus selber zurückgehende Delegation der

¹⁷⁰ Ebd., 192f.

¹⁷¹ Ebd., 193.

¹⁷² Vgl. ebd., 194f.

¹⁷³ Ebd., 195.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Vgl. die Nachweise ebd., Anm. 6.

Zwölfe. In solchen Worten ist in nuce die ganze rechtliche Gewalt der Kirche – und zwar eine auf Delegation sich gründende rechtliche Gewalt – enthalten.“¹⁷⁶

Peterson unterschied weiterhin das an den Heiligen Geist gebundene Kirchenrecht vom weltlichen Recht. Stellvertretend für den in den Himmel aufgefahrenen Christus legitimierte der Heilige Geist alle disziplinären und dogmatischen Entscheidungen der Kirche sowie Taufe, Sündenvergebung und Ordination.¹⁷⁷

„Immer ist es so – sowohl bei der Taufe wie bei der Sündenvergebung und bei der Einsetzung in die kirchlichen Ämter –, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bestimmte Rechtsfolgen nach sich zieht.“¹⁷⁸

Dies war gegen die evangelische Kirche und gegen die protestantische Dogmengeschichtsschreibung gerichtet: Seiner Kirche warf Peterson implizit die „Ablehnung des sakramentalen Charakters der Taufe, der sakramentalen Sündenvergebung und der streng kirchenrechtlichen Begründung der kirchlichen Ämter“ vor.¹⁷⁹ Weiterhin polemisierte er gegen die protestantischen Dogmenhistoriker, die bis in die Gegenwart versuchten, „mit Hilfe der Dogmengeschichte das Dogma zu bekämpfen“. Dies werde freilich „erst dann aufhören, wenn man einmal erkannt hat, dass durch sogenannte historische Forschung wirkliche Entscheidungen, sei es des Geistes, sei es des Glaubens, niemals herbeigeführt werden können.“¹⁸⁰

Man wird aus protestantischer Perspektive sagen dürfen, dass Petersons Dogmenbegriff, wie er ihn in seiner Vorlesung vortrug, autoritäre Züge trug,¹⁸¹ und man fragt sich, was für Konsequenzen dies bei der Durchführung der Dogmengeschichte für die Beurteilung heterodoxer Theologen bedeuten werde. Bei näherem Hinsehen bestätigen sich dabei die schlimmsten Befürchtungen: In dem Abschnitt zu Origenes aus derselben Vorlesung attestierte Peterson dem Alexandriner zwar, „der größte Theologe der griechischen Kirche“ gewesen zu sein. Auch begründete er ausführlich, worin er die Leistung der origeneischen „Theosophie“ sehe, und kam zu dem abschließenden Urteil, Origenes sei „der eigentliche Begründer der christlichen Theologie“.¹⁸²

Gleichwohl distanzierte er sich keineswegs von der Verketzerung dieses Theologen. Denn, so fragte Peterson, „hat nicht diese Unbarmherzigkeit der Kirche alle Zeichen wahrer Größe und Unbedingtheit?“ Und er fuhr fort:

„Ist es nicht besser, auch das, was Jahrhunderte in größter Verehrung als theologische Leistung geschätzt haben, preiszugeben, wenn nur der Glaube rein gehalten wird? Denn was will denn menschliche Größe auf dem Gebiet der theologischen Leistung besagen? Alles, was hoch ist, soll niedrig werden. Und sei es selbst Origenes oder Augustinus – es

¹⁷⁶ Ebd., 195.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 196.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd., 197, Anm. 7.

¹⁸¹ Zum Verhältnis von dogmatischer und politischer Entwicklung im 4. Jahrhundert vgl. auch den Auszug aus derselben Vorlesung ebd., 198f.

¹⁸² AS 9/1, 201.

muss niedrig werden vor der Herrlichkeit des Glaubens, den die Kirche bekennt. Der große Theologe ist immer der Gefahr der Häresie ausgesetzt; gerade darin zeigt sich, dass Theologie doch nicht allein durch die menschliche Leistung bedingt ist, sondern auch durch den Glauben der Kirche, der ein Recht hat, die menschliche Leistung durchzustreichen.“¹⁸³

Hierbei unterschlug Peterson freilich, dass dies im Falle des Origenes eine Vernichtung seiner Schriften und im Falle anderer Theologen die Vernichtung ihres Lebens zur Folge haben konnte.

Von daher beruhte der Protest Friedrich Heilers und Friedrich Gogartens gegen Petersons Schrift *Was ist Theologie?* aus dem Jahre 1925 keineswegs allein auf einem Missverständnis.¹⁸⁴ Hier hatte Peterson zum Begriff der Offenbarung apodiktisch festgestellt:

„Der objektive und konkrete Ausdruck aber dafür, daß Gott in der Menschwerdung den Menschen auf den Leib gerückt ist, ist das Dogma. Es ist so sehr der adäquate Ausdruck für diesen Sachverhalt, daß jede Wendung gegen das Dogma, wie sie etwa der Ketzer unternimmt, sinnvollerweise auch eine am *Leibe* des Ketzers vorgenommene Bestrafung im Gefolge hat.“¹⁸⁵

Auch von der dogmengeschichtlichen Vorlesung her wird bestätigt, dass Peterson die Konsequenz der Ketzervernichtung durchaus in Kauf genommen hat! In dem bereits erwähnten Brief an Heiler¹⁸⁶ stellte er dies auch gar nicht in Abrede, sondern wehrte sich lediglich gegen den Vorwurf der *Ketzerverbrennung*. Ein „Bestrafen am Leibe“ hielt er weiterhin unter Berufung auf 1. Timotheus 1,20 und 1. Korinther 5,5 für legitim, ohne sich freilich zu Details dieser Bestrafung präziser zu äußern.¹⁸⁷

Mit diesem Verständnis von Geschichte, welches auf der „Konstituierungsform der Kirche“ basierte, grenzte sich Peterson auch von dem „falschen jüdischen Verständnis der Offenbarungsgeschichte“ ab, weil die Ekklesia im Gegensatz zur Synagoge stehe. Denn sie bedeute ein „Herausrufen aus der Welt und ihren natürlichen Ordnungen“, während die Synagoge „die bloß natürliche *congregatio* ei-

¹⁸³ Ebd., 200f.

¹⁸⁴ Vgl. dazu *Friedrich Heiler*, Evangelisches Hochkirchentum, *Una Sancta* 2 (1926), 37–57, 128–153: 51f.; dazu AS 9/2, 239, Anm. 113; *Friedrich Gogarten*, *Was ist Theologie?*, ThBl 5 (1926), 81–84; teilweise wieder abgedruckt in: AS 9/2, 243f.

¹⁸⁵ AS 1, 13 (Hervorhebung im Original).

¹⁸⁶ Vgl. oben S. 162 mit Anm. 112.

¹⁸⁷ Insofern wird hier auch nicht „das Gemeinte auf seinen sachlichen Kern“ zurückgeführt, wie *Barbara Nichtweiß* behauptet (AS 9/2, XLVII–XLVIII). Vgl. hierzu auch die (unveröffentlichten) Aphorismen in: AS 9/1, 588: „Es hatte einmal einen Sinn, einen Ketzer zu verbrennen, aber es hat keinen Sinn, einen Autofabrikanten oder Autobesitzer zu verbrennen.“ 588f.: „Das Verbrennen eines Ketzers ist natürlich nur bei normalen Verhältnissen möglich. Man darf aber aus dem Nichtverbrennen bei anormalen Verhältnissen nicht irgendwelche Schlüsse ziehen, etwa den, dass hier ein Fortschritt vorliegt.“ Vgl. auch ebd., 585 die Ausführungen über *Dostojewskis* „Großinquisitor“.

ner *grex*“ sei, wie die Kirchenväter betont hätten.¹⁸⁸ Die übernatürliche Konstituierung der Kirche wiederum sei „existentiell in der auf Weisung des Heiligen Geistes erfolgten Aussendung der Apostel von den Juden zu den Heiden begründet.“¹⁸⁹ Zu den Konsequenzen dieser These gehört dann u. a. die Behauptung, dass die Kirche sich „wesentlich“ als heidenchristliche Kirche konstituiere, aber auch, dass die kirchliche Hierarchie auf die Apostel zurückgehe.¹⁹⁰

Mit dieser deduktiv-dogmatischen Argumentation wandte sich Peterson in zu Lebzeiten unveröffentlichten Notizen aus der Bonner Zeit weiterhin ausdrücklich gegen das Geschichtsverständnis des Historismus, dem er – unter Bezug auf Karl Barth – „eine ganz bestimmte Metaphysik“ unterstellte, die „eine gegen das Christentum formulierte Konzeption“ darstelle.¹⁹¹ Demgegenüber garantiere nur die Kirche eine „historische Einheit“.¹⁹²

Im Rückblick bemerkte er später (1933), sein Bemühen habe darauf abgezielt, den Historismus, den er v. a. in der „radikalen Historisierung aller theologischen Probleme“ in der Religionsgeschichtlichen Schule zu erkennen glaubte, „aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus“ zu überwinden, indem er deutlich zu machen versuchte, dass das eigentliche Problem der Historie die „Interpretation“ sei. Er wollte die „Sinnlosigkeit ‚rein‘ historischer, abstrakt-historischer Fragestellungen“ aufzeigen, sah dazu aber die Notwendigkeit, „ebenso wie der Gegner (oder noch besser) das historische Material“ zu beherrschen. Eben darin beruhte für ihn „die innere Notwendigkeit zu historischer Arbeit“.¹⁹³

Später sollte Peterson diese Sicht der Dinge noch weiter zuspitzen, indem er der Weltgeschichte nach dem Kommen Christi überhaupt jede Sinnhaftigkeit absprach, wobei er sich hier, wie auch sonst, stark an Kierkegaard orientierte.¹⁹⁴ So formulierte er in einem Fragment 1947:

„Kierkegaard hat sehr tief die Futilität der Weltgeschichte empfunden, die doch auf Golgotha vor bald 2000 Jahren zu Ende gegangen ist. Die Sinnlosigkeit dieser Epoche, die sich in der Sinnlosigkeit der Handlungen ihrer Akteure widerspiegelt. Im Grunde tun doch alle nichts mehr als Briefmarkensammeln. Die Sinnlosigkeit der Weltgeschichte ist die Folge der Sinnentleerung, denn im Heidentum war die Geschichte nicht sinnlos, sondern durch die Götter sinnerfüllt. Wenn durch die Zerstörung der Götter die Sinnhaftigkeit verloren gegangen ist, so wird die Geschichte sinnlos und der Mensch kann nur noch in der Sinnhaftigkeit des Geschichtslosen existieren, das heißt in der Kirche.“¹⁹⁵

¹⁸⁸ Ekk, 91 (Hervorhebung im Original). Zum Nachweis bei Augustin vgl. ebd., 12 mit Anm. 10; ferner Peterson, Kirche aus Juden und Heiden, in: AS 1, 173, Anm. 21.

¹⁸⁹ Ebd., 91.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 92.

¹⁹¹ AS 9/1, 582.

¹⁹² Ebd., 583. Peterson fährt fort: „Die Historiker sind die Pfaffen, die zu den natürlichen Wirkungen ebenso hinzugehören, wie die Priester zu den übernatürlichen Wirkungen gehören.“

¹⁹³ AS 9/2, 468f.

¹⁹⁴ Vgl. EP, 493 mit Nachweisen.

¹⁹⁵ AS 9/1, 595. Dazu auch EP, 493f.

Noch prägnanter formulierte er in einer Notiz: „Der Historiker sollte sich wie Judas aufhängen.“¹⁹⁶

Von solchen apodiktischen Voraussetzungen her, in denen das Verhältnis zwischen Kirche als theologischer und als institutionell-geschichtlicher Größe auch nicht im Ansatz reflektiert wird, war das Gespräch mit anderen Kirchenhistorikern, die sich an der historisch-kritischen Methode der Geschichtswissenschaft orientieren, schwierig und mit den sog. „Profanhistorikern“ eigentlich unmöglich. Mehr noch: Peterson zog sich nun denselben Vorwurf zu, den er gegenüber der Kirchengeschichte der Generation Harnacks erhoben hatte, nämlich legitimatorisch zu sein. Hatten jene ihre Form der Kirchengeschichtsschreibung allerdings noch historisch-kritisch abzusichern versucht, so war Kirchengeschichte für Peterson nur noch eine vorkritisch verstandene Geschichte der Zustimmung zum katholischen Dogma und der Beugung unter das katholische Kirchenrecht, und die Kirchenväter waren ihm die Garanten dieser Auffassung.

Ich sehe darin einen der Gründe dafür, warum sich Peterson seit der Bonner Zeit letztlich so wenig für Kirchengeschichte interessierte: Denn im veränderten Plausibilitätshorizont der Moderne mit ihrem Zutrauen in die menschliche Vernunft und deren Fähigkeit zur kohärenten Geschichtsdeutung ohne Rückgriff auf metaphysische Legitimationsinstanzen konnte eine letztlich vorkritische Kirchengeschichtsschreibung wie Peterson sie aus außerhistorischen Gründen propagierte, auch ihm selbst kaum noch attraktiv sein, weil sie ihn in einen letztlich künstlichen Deutungszwang gegenüber seinem Untersuchungsgegenstand hineinmanövierte und ihn im fachwissenschaftlichen Diskurs isolieren musste. Nur wer sich intensiver und so unvoreingenommen wie möglich mit den historischen Erscheinungsformen von Kirche beschäftigt, wird die Faszination erkennen, die von ihrem ambivalenten Erbe ausgeht, wird kaum umhin kommen, ihre „skandalösen“ Seiten in den Blick zu nehmen, wird dann aber auch die Beispiele für besondere frömmigkeits- oder theologiegeschichtliche Lichtblicke und Verdichtungen bedenken, die doch wesentlich zahlreicher sind, als Peterson in seinem Geschichtspessimismus in Rechnung stellte.¹⁹⁷ Wer hingegen der zeitgenössischen Kirchengeschichtsschreibung aus grundsätzlichen Erwägungen heraus Oberflächlichkeit attestiert und der Auffassung ist, „daß das eigentlich Wesentliche der (Kirchen-) Geschichte dem menschlichen Forschen in die Unerforschlichkeit Gottes hinein entzogen“ sei¹⁹⁸ und sich erst am Jüngsten Tag enthülle, der Rest sich aber im Gehorsam gegenüber Dogma und Kirchenrecht erschöpfe, der ist kaum in der Lage, als Forscher den notwendigen Enthusiasmus für die Disziplin der Kirchengeschichte zu empfinden.

¹⁹⁶ Zit. bei *Christoph Marksches*, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum* bei Erik Peterson, in: Barbara Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie* bei Erik Peterson. Religion – Geschichte – Gesellschaft, Münster u. a. 2000 (Fundamentaltheologische Studien 16), 38–74: 38.

¹⁹⁷ Vgl. hierzu etwa AS 9/1, 32f.

¹⁹⁸ EP, 467.

schichte aufzubringen und Studenten für eben dieses theologische Fach zu begeistern.¹⁹⁹

Vielleicht ist das auch der tiefere Grund dafür, warum Peterson, der ohne Zweifel über glänzende stilistische Fähigkeiten verfügte, von seiner eigenen Darstellungskunst keine hohe Meinung hatte. Theodor Haecker gegenüber klagte er bereits 1920, es fehle ihm „an jener praktischen Geschicklichkeit“, deren auch der Gelehrte bedürfe, „jene fast spielerische Leichtigkeit wissenschaftlichen Schaffens, jene naive Unbekümmertheit, die den fruchtbaren Schriftsteller“ auszeichne.²⁰⁰ Peterson nennt in diesem Zusammenhang als Vorbild überraschenderweise Harnack, dessen wissenschaftliche Produktionsfülle und Darstellungskunst er bei aller sonstigen Kritik bewunderte.²⁰¹

In gewisser Weise ist Petersons Geschichtsverständnis ein radikaler, ja verzweifelnder Gegenentwurf zu Harnack, auch wenn Peterson selbst das bestritten hat, der sich selbst (wenigstens zeitweise) im Gegensatz zu Bousset und Troeltsch sah.²⁰² Während Harnack versuchte, aus einer radikalen Enttheologisierung von Geschichte das Wesen des Christentums zu gewinnen, ging Peterson den umgekehrten Weg, indem er der Geschichte eine radikal theologische Bedeutung zuschrieb. Aufgrund ihres essentialistischen Ansatzes landeten jedoch beide in demselben Dilemma: Harnacks Jesusfrömmigkeit vermochte sich als „Wesen des Christentums“ historisch letztlich ebensowenig zu legitimieren wie Petersons Kirchenverständnis. Peterson erkannte dies und setzte daher an die Stelle der Geschichte die Dogmatik, deren Normenbegründung bei ihm aber stillschweigend auf einem vorausgeklärten, biblizistischen Verständnis von Heilsgeschichte aufruhte.

5. Fazit

Der Inhaber des Bonner Lehrstuhls für Neues Testament und Kirchengeschichte Erik Peterson war weder Patristiker im engeren noch ein Historiker der Alten Kirche im weiteren Sinn:

Er war kein Patristiker, weil eine Analyse und Darstellung der Theologie der Kirchenväter in seinen wissenschaftlichen Bemühungen in der Bonner Zeit keine erkennbare Rolle spielte.

Peterson war aber auch kein Historiker der Alten Kirche, weil er der Historie der Kirche kein theologisches Eigenrecht einräumte, sondern er sich gerade in

¹⁹⁹ Vgl. dazu mit anderem Akzent auch *Markschies* (wie Anm. 196), 73f.

²⁰⁰ Peterson an Haecker, 22.12.1920, in: AS 9/2, 156.

²⁰¹ Vgl. auch den Schluss des Lexikonartikels in: EC, Bd. VI (1951), 1365f. in der deutschen Übersetzung in: AS 9/1, 569–571: „Harnack war ein äußerst fruchtbarer Publizist und brillanter Schriftsteller [...]“.

²⁰² „Der Gegensatz richtet sich also nicht gegen Harnack und die sogenannte Ritschlsche Schule, sondern auf die darauf folgende Generation, die in der Historie durch Bousset und in der systematischen Theologie durch Troeltsch vertreten war“ (AS 9/2, 468).

der Bonner Zeit verstärkt darum bemühte, die Existenz der Kirche und die Verbindlichkeit ihrer Dogmen und ihres Rechts zu begründen, ohne dabei ihre institutionelle Verfasstheit unter den Bedingungen historischer Kontingenz und die Zeitbedingtheit theologischer Lehren in Rechnung zu stellen. Damit wird aber die eigentliche Problematik, die Augustin umgetrieben hatte, nämlich dass die Kirche immer auch *sichtbare* Kirche ist, ausgeblendet.

Dies wirft die Frage auf, warum das so ist. Ich möchte die These zur Diskussion stellen, dass sich bei Peterson hierin ein vor- und außertheologischer Wunsch nach Stabilität und Autorität äußerte. Er dürfte sich aus den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges und den Umbrüchen der Weimarer Zeit erklären, die bei ganz vielen Intellektuellen den Ruf nach den althergebrachten Verbindlichkeiten deutlich werden ließ.²⁰³ Bei Peterson kam eine akute Desillusionierung und Frustration über die Zustände in der evangelischen Theologie und Kirche hinzu, die bei ihm seit dem Ende des Ersten Weltkrieges bis in die in Bonn abgefasste Schrift von der Kirche erkennbar sind.²⁰⁴

Dieser Wunsch nach Stabilität und Autorität ist wissenschaftlich insofern hochproblematisch, als er dazu führte, dass Peterson weder die theologische Tiefendimension der Weltgeschichte in ihrer Vorfindlichkeit noch umgekehrt die historischen Voraussetzungen und Bedingungen des menschlichen Nachdenkens über Gott und des kirchlichen Handelns ausreichend reflektierte. Darin drückt sich m. E. seine Unfähigkeit zu theologischem wie zu geschichtlichem Denken unter den Bedingungen der Aufklärung aus. Für die Erkenntnis, dass man unter diesen Bedingungen historische Theologie nur so treiben kann, dass man die geschichtliche Existenz der Kirche als die Kirche der *homines iusti et peccatores* beschreibt, als Geschichte von Gemeinschaften, in denen Menschen in Christus Gott verehren, die erlöst sind und doch stets Sünder bleiben – für diese, wie mir scheint, genuin evangelische Sicht von Kirchengeschichte hatte Erik Peterson kein Verständnis.

²⁰³ Insofern wäre zu überlegen, ob die enge Freundschaft Petersons zu Carl Schmitt, die sich ja zeitgleich zu den skizzierten Überlegungen in Bonn entwickelt, nicht auch in einer sich allmählich entwickelnden oder zum Vorschein kommenden autoritären Grundstruktur seines Denkens begründet ist, wobei freilich die Autorität für ihn nicht der „starke Staat“, sondern die Kirche gewesen ist, weshalb er anders als Schmitt gegen die Verlockungen der NS-Zeit widerständig geblieben ist.

²⁰⁴ Vgl. EP, 84f.