

Die Heilige Schrift in der katholischen Kirche

Zum theologischen Gespräch
Joseph Ratzingers mit Erik Peterson

Thomas Söding

In seiner Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Symposiums über Erik Peterson am 25. Oktober 2010 hat Benedikt XVI. angedeutet, wie früh er eine persönliche Verbindung zu dem Werk von Erik Peterson gefunden hat und wie eng sie geknüpft ist.¹ Gewiss hat Peterson nicht nur auf Ratzinger gewirkt und Ratzinger hat sich bei weitem nicht nur von Peterson beeinflussen lassen. Dennoch ist diese Verbindung zwischen beiden ein Kapitel Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert. Ihre Bedeutung liegt nicht nur in der Prominenz des Jüngeren, der nie ein Hehl daraus gemacht hat, als Präfekt der Glaubenskongregation und als Bischof von Rom mit dem Pfund seiner Theologie zu wuchern; ihre Bedeutung liegt auch in einer ganz speziellen Form von Ökumene: Sie bringt die protestantische Kritik in die katholische Symbolik hinein; sie zeigt den existentiellen Ernst eines religiösen Gespräches, dem es um die Wahrheit geht; sie entsteht über der aufgeschlagenen Heiligen Schrift und in der Suche nach ihrer aktuellen Bedeutung; sie öffnet dem suchenden Ich das Haus Gottes, und sie öffnet die katholische Kirche dem modernen Individualismus.

Das Gespräch Joseph Ratzingers mit Erik Peterson findet große Beachtung; es wird aber auch benutzt, um konfessionelle Positionen zu besetzen und Orientierungsprobleme des Katholizismus in der Neuzeit auszumachen. Johann Hinrich Claussen, evangelischer Hauptpastor zu Hamburg, schreibt am 13. Januar 2013 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zum Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Erik Peterson², hier träten idealtypisch zwei Glaubensweisen vor Augen: die protestantische

¹ In: GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, p. XXVI-XXVIII. Italienisch: GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Città del Vaticano 2012, p. 17-20.

² Von Autorität und Aufklärung. Der Briefwechsel Adolf von Harnacks und Erik Petersons illustriert die zwei Pole des christlichen Glaubens, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 16.01.2013, p. N4. Er bezieht sich speziell auf CHRISTIAN NOTTMEIER, Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung: Adolf von Harnack und Erik Peterson, in: Giancarlo Caronello (ed.), *Erik Peterson* (n. 1) 129-159, sowie die Edition des Briefwechsels *ebd.*, p. 153-159. (In der italienischen Ausgabe p. 137-159. 160-166.)

Aufklärung einerseits, die nur „die innere Autorität der Gewissensfreiheit“ toleriere, und die „äußere Autorität der Kirche“ andererseits, die Dogmen formuliere und Sakramente spende. Eine kirchenpolitische Pointe setzt der Rezensent, wenn er mit Blick auf Benedikt XVI. schreibt: „Die gesamte theologische und kirchenleitende Biographie des Papstes lässt sich als ein von Peterson inspirierter Gegenentwurf zu Harnack verstehen.“ Dass dieses Urteil richtig ist, wird man zwar bezweifeln dürfen, weil sich das Katholische, gerade wenn man es so musikalisch wie Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. interpretiert, nicht aus einer Antithese speist, sondern aus der Antizipation der Fülle. Aber die Beziehung Ratzingers zu Peterson, der tatsächlich ein Antipode Harnacks war, harrt einer genauen Beschreibung.

1. Eine überraschende Begegnung

Die Begegnung Ratzingers mit Peterson kommt überraschend. Denn die biographischen und theologischen Gegensätze könnten größer kaum sein.³ Der eine kommt aus Nord-, der andere aus Süddeutschland, mehr noch: der eine ist in der Hansestadt Hamburg, der andere in Oberbayern geboren. Der eine wurde in einer evangelischen, der andere in einer katholischen Kirche getauft. Der eine wurde so liberal erzogen, dass er sich erst spät den eigenen Weg in die Welt des Glaubens bahnen musste; der andere wurde so tief in den Fluss der katholischen Volksfrömmigkeit eingetaucht, dass er zeitlebens aus dieser Quelle hat trinken können. Der eine hat sich wissenschaftlich als Patristiker und Exeget profiliert, der andere als Dogmatiker und Fundamentaltheologe.

Aber die Gegensätze reichen tiefer: Beide trennt eine dramatische Generation. Der eine ist vor den Nazis ins Exil nach Rom ausgewichen, der andere ist von den Nazis blutjung zum Militärdienst gezwungen worden; der eine hat sich in der Krise der Weimarer Republik orientiert, der andere im Neuaufbau Europas aus den Ruinen des Krieges; der eine ist in den Katholizismus der pianischen Ära konvertiert, der andere hat im Zweiten Vatikanischen Konzil seine Handschrift hinterlassen.⁴

Der Unterschied ihrer kirchlichen Stellung macht ihren entscheidenden Gegensatz aus. Peterson ist, wie Giancarlo Caronello das römische

³ Zur Biographie Petersons cf. BARBARA NICHTWEIR, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg - Basel - Wien ²1994 (1992). Eine wissenschaftliche Ratzinger-Biographie fehlt. Charakteristisch sind seine theologischen Memoiren: JOSEPH RATZINGER, *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998.

⁴ Die Intensität direkter und indirekter Einflüsse dokumentiert NORBERT TRIPPEN, *Joseph Kardinal Frings*, vol. II (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 104), Paderborn 2005, bes. p. 210-511. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Konzil und seiner Rezeption wird greifbar in: JOSEPH RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung I-II* (Gesammelte Schriften 7/1-2), Freiburg - Basel - Wien 2012.

Symposium betitelt hat, ein „outsider“, Joseph Ratzinger ganz sicher ein „insider“. Peterson ist ein Unruhegeist, Ratzinger ein Ästhet; Peterson hat als evangelischer Theologe die evangelische, Ratzinger als katholischer Theologe die katholische Theologie seiner Zeit kritisiert. Peterson hat eine eschatologische⁵, Ratzinger eine eucharistische Ekklesiologie⁶ geschrieben; bei Peterson ist das Apokalyptische mit dem eschatologischen Vorbehalt prägend⁷; bei Ratzinger das Johanneische mit der Symbiose von Heilsgegenwart und Heilszukunft⁸.

Wahrscheinlich waren es gerade diese – grob skizzierten – Differenzen, die Erik Peterson für Joseph Ratzinger haben interessant werden lassen. Aber es sind doch so große Differenzen, dass genau gefragt werden muss, *welche* Verbindung Joseph Ratzinger geknüpft und *wie* er die Schleifen gebunden hat. In seiner Ansprache bei der Audienz im Oktober werden zwei Knotenpunkte sichtbar: die Heilige Schrift und die katholische Kirche. Genauer: ihr wechselseitiger Zusammenhang. Was heißt es, in der Kirche *die Heilige Schrift* zu lesen? Und was heißt es, die Heilige Schrift *in der Kirche* zu lesen?

Beide Fragen weisen den Weg zu einem theologischen Lebensthema Josephs Ratzingers.⁹ Ihretwegen hat er sich in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten nicht zur modernen Theologie ziehen lassen, die (wie

⁵ Cf. ERIK PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, ed. Barbara Nichtweiß - Hans-Ulrich Weidemann mit einem Beitrag von Karl Kardinal Lehmann (Ausgewählte Schriften. Sonderband), Würzburg 2010.

⁶ Cf. JOSEPH RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II (Gesammelte Schriften 8/1-2), Freiburg – Basel – Wien 2010. Charakteristisch ist sein Vorwort zur Dissertation von MAXIMILIAN HEINRICH HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen Gentium*, 2. Auflage Frankfurt/M. 2005. „Christologische Zentrierung der Ekklesiologie bedeutet Verstehen der Kirche vom Sakrament her, bedeutet näherhin eucharistische Ekklesiologie, bedeutet die Einordnung und Unterordnung menschlicher soziologischer Systeme und Formen in die Grundordnung der *communio*, wie sie sich von der Eucharistie her entfaltet“ (*Kirche – Zeichen unter den Völkern*, vol. II, p. 1316).

⁷ Konzentriert in ERIK PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, ed. Barbara Nichtweiß - Werner Löser SJ (Ausgewählte Schriften 4), Würzburg 2004.

⁸ Kennzeichnend ist die Eschatologie; cf. JOSEPH RATZINGER, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (Gesammelte Schriften 10), Freiburg - Basel - Wien 2012.

⁹ Cf. TH. SÖDING, Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift im Denken Josef Ratzingers, in: *Communio* 35 (2006), p. 545-557; Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, in: Frank Meier-Hamidi - Ferdinand Schumacher (ed.), *Die Theologie Joseph Ratzingers* (QD 222), Freiburg - Basel - Wien 2007, p. 12-55; Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger. Eine kritische Analyse, in: Christian Schaller (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zur Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 4), Regensburg 2011, p. 16-42.

Karl Rahner¹⁰) den deutschen Idealismus taufen und die Neuscholastik¹¹ reformieren wollte, sondern zu Augustinus¹² und Bonaventura¹³, die zu ihrer Zeit und mit ihren Mitteln ein katholisches Traditions- mit einem katholischen Schriftprinzip zu verbinden imstande gewesen sind. Ihretwegen hat er in seiner fundamentaltheologischen Prinzipienlehre das *et ... et* des Konzils von Trient sowohl gegen das *partim – partim* der gegenreformatorischen Schultheologie¹⁴ als auch gegen das *totus – totus* der vorkonziliaren Reformtheologie¹⁵ profiliert¹⁶; ihretwegen hat er schließlich auch die Jesusbücher geschrieben¹⁷.

Andererseits ist das Verhältnis zwischen Schrift und Kirche auch die Grundfrage Erik Petersons, die er im Gespräch mit Adolf von Harnack¹⁸ angeschärft hat. Benedikt XVI. berichtet, dass er 1951 als Kaplan in München von Heinrich Wild, dem Leiter des Kösel-Verlages, einen Band mit dem Titel „Theologische Traktate“ überreicht bekommen habe, und bekennt: „Ich habe ihn mit wachsender Begier gelesen und mich von ihm wirklich ergreifen lassen, denn hier war die Theologie, nach der ich suchte: Theologie, die einerseits den ganzen historischen Ernst aufbringt, Texte zu verstehen ... und die doch nicht in der Vergangenheit stehenbleibt,

¹⁰ Zusammengefasst in KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Sämtliche Werke 26), Freiburg - Basel - Wien 1999.

¹¹ Cf. LUCIANO MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. I: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*; vol. II: *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo* (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 3. 6), Milano 1986. 1989.

¹² JOSEPH RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954). Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter (Gesammelte Schriften 1), Freiburg - Basel - Wien 2011.

¹³ JOSEPH RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (1959). Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften 2), Freiburg - Basel - Wien 2009.

¹⁴ Kritisch analysiert von YVES CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960; ID., *La tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963

¹⁵ JOHANN RUPERT GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (QD 18), Freiburg - Basel - Wien 1962; ID., Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: Michael Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, p. 123-206.

¹⁶ JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, ed. Peter Hünermann - Thomas Söding, Freiburg - Basel - Wien 2005.

¹⁷ JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg - Basel - Wien 2007; *Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg - Basel - Wien 2011; *Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg - Basel - Wien 2012.

¹⁸ Zu Harnacks Theologie und Biographie cf. GUNTHER WENZ, *Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe* (Münchener theologische Beiträge), München 2001; KARL-HEINZ MENKE, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften . Geisteswissenschaften 395), Paderborn 2005.

sondern die Selbstüberschreitung des Buchstabens mitvollzieht ... und damit in die Berührung mit dem kommt, von dem her sie stammt – mit dem lebendigen Gott.“¹⁹

In jenen Band ist auch ein Auszug aus dem Briefwechsel zwischen Peterson und Harnack aufgenommen.²⁰ Dieser Briefwechsel hat es Joseph Ratzinger besonders angetan. Manche Rezensenten mutmaßen, der Abdruck sei eine Selbst-Apologie des Konvertiten Peterson. Aber er ist eine Selbstbehauptung gegenüber der liberalen Theologie, die damals die Szene beherrschte²¹ und heute wieder reüssiert²²; er ist eine Selbstvergewisserung auf dem noch unbekannten Weg in die katholische Kirche; und er ist eine Selbstverpflichtung auf die theologische Bedeutung der Heiligen Schrift jenseits des Biblizismus. Was Erik Peterson an Harnack faszinierte, war die Klarheit, mit der er eine hermeneutische Konsequenzen aus der historisch-kritischen Exegese zog: die Auflösung des *sola scriptura*, so wie er an Erik Peterson schrieb: „Daß das sog. ‚Formalprinzip‘ des Altprotestantismus eine kritische Unmöglichkeit und ihm gegenüber das katholische *formal* das bessere ist, ist ein truism“²³. Was Peterson an Harnack irritierte, war die Nonchalance, mit der er über diesen Widerspruch hinwegging, um alles allein auf das subjektive Gewissen zu setzen, entgegen dem Ergebnis seiner historischen Forschung, dass es ohne die Kirche, in der sich das Neue Testament entwickelt habe, das „die besten Quellen umfasst“²⁴, gar keinen theologischen Ansatzpunkt für die Reklamation der Gewissensfreiheit geben könne.

¹⁹ In: GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson* (n. 1), p. XXVII (In der italienischen Ausgabe p. 18s.).

²⁰ ERIK PETERSON, *Theologische Traktate*, ed. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, p. 175-194.

²¹ Cf. FRIEDRICH-WILHELM GRAF (ed.), *Liberale Theologie – eine Ortsbestimmung* (Troeltsch-Studien 7), Gütersloh 1999.

²² Cf. CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003; ID., *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011; WERNER ZAGER, *Liberale Exegese des Neuen Testaments. David Friedrich Strauß – William Wrede – Albert Schweitzer – Rudolf Bultmann*, Neukirchen-Vluyn 2004, ID., *Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer neuen liberalen Christologie*, Neukirchen-Vluyn²2008.

²³ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 22.6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177. Die Wendung hat an Prominenz gewonnen, weil JOSEPH KARDINAL RATZINGER sie in einem Interview mit *der Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 22. September 2000 (p. 51s.) über *Dominus Iesus* und den kirchlichen Charakter der Protestantismus zitiert hat, um die Notwendigkeit zu begründen, dass es eine Kompetenz des Lehramtes in Sachen verbindlicher Schriftauslegung gebe. Auch in seiner Ansprache an die Mitglieder des Symposions recurriert er auf diesen Punkt, in: GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson* (n. 1), p. XXVII.

²⁴ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 22.6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177.

Peterson war aber im Briefwechsel nicht nur derjenige, der als *Newcomer* die akademische „Exzellenz“ (wie er ihn anredete) zu solchen Geständnissen trieb; er war auch derjenige, der eine hermeneutische Position bezog, die auf eine ebenso traditionsbewusste wie moderne Weise katholisch war. Diese Position ist besonders markant, weil sie in einer evangelischen Gesprächsrunde und nicht aus der Kritik der Neuscholastik²⁵, sondern einerseits der liberalen²⁶, andererseits aber auch der pietistischen²⁷ und der dialektischen²⁸ Theologie entwickelt worden ist.

An dieser Stelle kann das Gespräch heute aufgenommen und fortgeführt werden – sowohl im Seitenblick auf den Dialog Joseph Ratzingers mit Erik Peterson, dem er persönlich nie begegnet ist, als auch im Ausblick auf den Dialog der Theologie mit Benedikt XVI., der zwar als Papst emeritiert, als Autor aber präsent ist. Das Gespräch kann nur dann bereichernd sein, wenn auch bedacht wird, dass Harnack nicht nur das protestantische Schrift-, sondern ebenfalls das katholische Traditionsprinzip kritisierte, das „material ... die Geschichte noch viel mehr“ verwüstet habe, und zwar – wie er in Klammern hinzufügt – „als wildes Gewächs, wie unter der Gartenschere des Lehramtes“²⁹. Denn eines ist es, die Schwächen des *sola scriptura* zu analysieren, ein anderes aber, eine Alternative zu entwickeln, die der protestantischen Kritik die gebührende Beachtung schenkt. Harnack, tief im 19. Jahrhundert verwurzelt, klingt ungeheuer modern. Ohne eine konstruktive Kritik seiner radikalen Kritik jeder fremden Autorität in Glaubensfragen, sei es die Schrift, sei es die Tradition oder das

²⁵ Cf. RINO FISICHELLA (ed.) *Storia della Teologia*, vol. III: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna 1996.

²⁶ Im Kern steht der Briefwechsel mit Harnack. Die Ausstrahlung reicht weit, u.a. bis zur herben Kritik an Erich Klostermann in der Lukasexegese (cf. ERIK PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica*, ed. Reinhard von Bendemann [Ausgewählte Schriften 5], Würzburg 2005, p. 90), an Johannes Weiß in der Korintherbrief-Vorlesung (cf. ERIK PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, ed. Hans-Ulrich Weidemann [Ausgewählte Schriften 7], Würzburg 2006, p. 140s.) sowie an William Bousset und Ernst Lohmeyer in der Kommentierung der Apokalypse (ERIK PETERSON, *Offenbarung des Johannes* [n. 7], p. 28, n. 40; p. 54, n. 7 – p. 16, n. 11; p. 22, n. 27; p. 49, n. 70).

²⁷ Cf. ERIK PETERSON, Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts, zuerst 1923/24 in der Zeitschrift für systematische Theologie I erschienen (p. 468-481); wieder abgedruckt in: id., *Theologie und Theologen. Texte*, ed. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 9/1), Würzburg 2009, p. 209-223.

²⁸ ERIK PETERSON, Was ist Theologie? (zuerst Bonn 1925), in: id., *Theologische Traktate* (n. 20), p. 3-22. Zum Einfluss von Peterson auf Barth cf. BARBARA NICHTWEIß, Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths, in: Michael Beintker (ed.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch - Klärung - Widerstand*. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, p. 313-330.

²⁹ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 22. 6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177.

Magisterium, landet die katholische Hermeneutik im intellektuellen Abseits.

2. Ein kräftiger Anstoß

Der Schlüssel zu Petersons Schrifthermeneutik ist die Ekklesiologie.³⁰ Durch seine exegetischen und patristischen Studien zu den neutestamentlichen Schriften und ihrer Kanonisierung gewann er theologische Einsichten, die ökumenisch brisant sind. Nicht dadurch, dass er aus der historischen und philologischen Arbeit aussteigt, sondern dadurch, dass er in sie einsteigt, gerät er in Opposition zur herrschenden Meinung im Protestantismus, während der Katholizismus, dem er sich nähert, noch mehr Idee als Realität ist.

Im Briefwechsel mit Harnack identifiziert er gleich zu Beginn drei neuralgische Themen: das Sakrament, das Recht und die apostolische Sukzession im Bischofsamt.³¹ Alle drei Punkte sind für Erik Peterson *notae ecclesiae*, weil sie die Öffentlichkeit der Religion³² konkretisieren, also die Geschichtlichkeit des Glaubens und die Sichtbarkeit der Kirche. Öffentlichkeit, Geschichtlichkeit und Sichtbarkeit sind für Peterson in der Konkrektion jener Gottesherrschaft begründet, deren Kommen Jesu verkündet hat (Mk 1,15).

In der Einleitung zum Traktat über die Kirche profiliert er sie zweifach. Ganz am Anfang zitiert er Alfred Loisy: „Jésus annonçait le royaume et c'est l'église qui est venue“³³, um die These vom Kopf auf die Füße zu stellen und bei aller Unterschiedenheit den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Reich Gottes und der Kirche zu betonen.³⁴ Gegen Ende kri-

³⁰ Grundlegend: ERIK PETERSON, Die Kirche (1929), in: id., Theologische Traktate (n. 20), p. 245-257; cf. BARBARA NICHTWEIB, Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat „Die Kirche“, in: *Catholica* 46 (1992) 281-306. Weiterführend: ERIK PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 2), Salzburg 1933, wieder abgedruckt in: *Theologische Traktate* (n. 20), p. 141-174.

³¹ ERIK PETERSON m Antwortbrief aus Bonn vom 24. 6. 1928, in: *Theologische Traktate* (n. 20), p. 178.

³² Cf. ROGER MIELKE, *Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und politische Theologie im Werk von Erik Peterson* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 134), Göttingen 2012.

³³ ALFRED LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111.

³⁴ Allerdings hat Erik Peterson nicht beachtet, dass Alfred Loisy denselben Antipoden wie er hatte: ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900). Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950; cf. CLAUS ARNOLD, Alfred Loisy, in: Friedrich Wilhelm Graf (ed.), *Die Klassiker der Theologie*, vol. II: *Von Richard Simon bis Karl Rahner*, München 2005, p. 155-170; FRANÇOIS LAPLANCHE (ed.), *Auteur d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*. Actes du colloque international tenu à Paris, les 23 - 24 mai 2003 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 131. Serie histoire et prosopographie 4), Turnhout 2007; ANDREAS UWE MÜLLER, *Christlicher Glaube und historische Kritik. Maurice Blondel und Alf-*

tisiert er Albert Schweitzer mit seiner Interpretation, Jesus habe eine konsequente Eschatologie getrieben, die für die Kirche einfach keinen Platz mehr habe.³⁵

In der Ausführung nutzt Peterson seine stupende Belesenheit, um aus der antiken Literatur den Begriff der Ekklesia zu bestimmen.³⁶, den er politisch definiert, aber nicht als Antithese zur profanen³⁷, sondern als Repräsentantin der himmlischen Bürgerschaft und nicht als Modifikation der jüdischen Symbiose von Genus und Religion³⁸, sondern als Realisierung der jesuanischen Revolution von Glauben und Apostolizität, die jede Nation, jede Sprache und Kultur, jedes Geschlecht und jeden Stand transzendiert. Um Jesu willen ist für die Kirche die Institution wesentlich, die göttliche Stiftung; sie wird in den Sakramenten konkret, den göttlichen Gnadenmitteln, die im Kult, der göttlichen Liturgie, gefeiert werden; ihr dient der Episkopat, der göttliche *ordo*; sie formt das Recht, das *ius divinum*. Göttlich heißt: nicht gemacht, sondern geworden, nicht ausgedacht, sondern eingefallen, positiv: von Gott selbst ins Leben gerufen, mit Gott verbunden, an Gott orientiert.

red Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition (Freiburger theologische Studien 172), Freiburg - Basel - Wien 2008; CARL-FRIEDRICH GEYER, *Wahrheit und Absolutheit des Christentums - Geschichte und Utopie. "l'Évangile et L'Eglise" von Alfred F. Loisy in Text und Kontext*, Göttingen 2010.

³⁵ ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. ²1913. Nachdruck ed. Otto Merk, Tübingen ⁹1984. Erik Peterson reflektiert freilich nicht, dass Schweitzer in seinem epochalen Buch die Moralisierung Jesu überwunden hat, die Harnack aber, auch im Briefwechsel mit Peterson (28. 6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* [n. 20], p. 176), als Brücke zur Kultur stark machen will; Albert Schweitzer seinerseits kritisiert in vornehmer Zurückhaltung ADOLF VON HARNACK (*Sprüche und Reden Jesu* [Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas], Leipzig 1907), wenn er schreibt: „Ein wenig ist also auch er in dem modernen Vorurteil befangen, als ob das Ethische und das Eschatologische dem Herrn in verschiedener Beleuchtung erschienen sei, und er überhaupt in die Lage habe kommen können, das eine dem anderen über- oder unterzuordnen“ (*Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, p. 606s.).

³⁶ Rekonstruiert und reflektiert von HANS-ULRICH WEIDEMANN, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: Erik Peterson, *Ekklesia* (n. 5), p.152-195.

³⁷ Hier wurzelt die formidable Debatte mit CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München – Leipzig 1934; *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1963; cf. JEAN C. MONOD, Le débat Peterson-Schmitt. Un „polémique bien ajustée“, in: Jean-Luc Blaquart (ed.), *Théologie et politique - une relation ambivalente politique - une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris 2009, p. 139-157.

³⁸ Hier setzt der subtile Dialog ein, den Jakob Taubes mit Peterson führt; cf. JACOB TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg 23.-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen redigiert von Aleida Assmann, München ²1995; ID. (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983; vol. II: *Gnosis und Politik*, München 1984; *Theokratie*, München 198.

Der innere Zusammenhang der ekklesialen Kreationen Gottes, die Erik Peterson ausmacht, erschließt sich, weil es immer Menschen sind, die jene Überzeugung von der göttlichen Herkunft und Zukunft gewonnen haben, und weil genau für diese Menschen, durch Zeit und Raum verbunden und getrennt, die Kirche da ist: als Tempel Gottes und Leib Christi. Die Menschen, die auf Erden leben, brauchen Hilfe, um zu Gott zu finden, und mehr noch: um zu glauben, dass Gott zu ihnen gefunden hat. Deshalb bedürfen sie der Institution, nämlich des Sakramentes, des Amtes und des Rechts. Sie selbst bilden ja die Kirche. Durch die sakrale Institution kommt die Person zu ihrem Recht. Die Kirche gibt der menschlichen Person aber nicht nur eine Plattform; sie ist, weil sie von Gott für die Menschen geschaffen ist, selbst Person, „die demnach auch personaler Akte fähig ist“³⁹; deshalb die Metapher der Braut, der Tochter und der Mutter.

Es ist also gerade keine Selbstorganisation des Religiösen⁴⁰, die nach Peterson in der katholischen Kirche herrscht, sondern im Gegenteil der Wille Gottes selbst, der sie ins Leben gerufen hat und sie leben lässt, solange die Zeit währt. Es ist auch keine Apotheose der Kirche, die Peterson feiert, sondern der eschatologische Vorbehalt⁴¹, den er einklagt: So lange die Kirche auf Erden pilgert, braucht sie das Recht, das Sakrament und den Episkopat, weil sie auf die Vermittlung der Gnade angewiesen ist, nicht mehr hingegen im vollendeten Reich Gottes, wenn sie ganz und gar nur noch „Gemeinde“ sein kann (wie Luther *ekklesia* im Neuen Testament konsequent übersetzt hat), *communio sanctorum*.

Wenn das richtig ist, entfällt im Prinzip ein protestantischer Einwand gegen die katholische Theologie, die Ekklesiologie vor die Christologie zu stellen und die *theologia crucis* zu relativieren, weil es ja gerade Jesus Christus selbst ist, der die Kirche gegründet hat, damit sie sein Heilswerk fortsetzt, und weil es das Kreuz ist, in dessen Zeichen die Kirche steht, um Hoffnung durch den Tod hindurch und üb er ihn hinaus zu machen.

Dennoch ist die Debatte mit Petersons Position nicht beendet, sondern eröffnet. Alle drei Themen, die er in seinem Brief an Harnack nennt, treiben bis heute die Ökumene um. Peterson ruft prominente Vertreter protestantischer Exegese und Kirchengeschichte in den Zeugenstand: Hans Lietzmann⁴² habe bei Paulus den Opfercharakter der Messe aufge-

³⁹ ERIK PETERSON, *Ekklesia* (n. 5), p. 42.

⁴⁰ Das ist der religionssoziologische Ansatz von NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

⁴¹ Cf. KURT ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001; GABINO URBARRI, La reserva escatológica. Un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960), in: *Estudios eclesíasticos* 78 (2003), p. 29-105.

⁴² Cf. WOLFRAM KINZIG, Hans Lietzmann (1875-1942), in: Reinhardt Schmidt-Rost et al. (ed.), *Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Portrait* (Arbeiten zur Theologiegeschichte 6), Rheinbach 2003, p. 220-231.

wiesen⁴³ – im Gegensatz zu Adolf Deissmann⁴⁴, der die Eucharistie von den Mysterien aus erschließen wollte.⁴⁵ Karl Holl⁴⁶ habe das Kirchenrecht der Jerusalemer Urgemeinde entdeckt⁴⁷ – im Gegensatz zu Rudolf Sohm⁴⁸, der die charismatische Ausnahme zum kirchlichen Prinzip habe erheben wollen.⁴⁹ Wilhelm Mundle habe in der Apostelgeschichte das Prinzip der apostolischen Sukzession erforscht⁵⁰ – im Gegensatz zu Franz Overbeck⁵¹, der gerade den Bruch betont, weil Paulus, über den die Nachfolge läuft (Act 14,23; 20,) für Lukas (und Peterson) kein originärer Apostel sei⁵².

In der exegetischen und ökumenischen Debatte seitdem ist die Linie, die Peterson vorgezeichnet hat, weiter verfolgt worden, allerdings nicht ohne starke Differenzierungen und deutliche Widersprüche. Der Opfercharakter der paulinischen Eucharistie ist an Schlüsselstellen (1Kor 10-11) nicht zu leugnen⁵³, folgt aber nicht der Logik des *do ut des*, sondern der Gnade, die frei macht⁵⁴ und wehrt das *mysterium fidei* nicht ab, sondern

⁴³ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin⁴1967 (¹1926).

⁴⁴ Cf. CHRISTOPH MARKSCHIES, Adolf Deißmann - ein Heidelberger Pionier der Ökumene, n: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 12 (2005), p. 47-88; JAN DE VILLIERS, Adolf Deissmann: A reappraisal of his work, especially his views on the mysticism of Paul, in: Stanley E. Porter (ed.), *Paul and his Theology* (Pauline Studies 3), Leiden 2006, p. 393-422; ALBRECHT GERBER, *Deissmann, the Philologist* (BZNW 171), Berlin 2010.

⁴⁵ ADOLF DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.

⁴⁶ Cf. BERNHARD LOHSE, Karl Holl, in: Wolf-Dieter Hauschild (ed.), *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert* (Die lutherische Kirche. Geschichten und Gestalten 20), Gütersloh 1998, p. 321-335.

⁴⁷ KARL HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Berlin 1921; wieder abgedruckt in: id., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. II: *Der Osten*, Tübingen 1928, p. 44-67.

⁴⁸ Cf. ENRIQUE NARDONI, Charism in the Early Church since Rudolph Sohm. An Ecumenical Challenge, in *Theological Studies* 53 (1992), p. 646-662.

⁴⁹ RUDOLF SOHM, *Kirchenrecht*, vol. I: *Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft 8/1), München 1892, Neudruck München – Leipzig 1923.

⁵⁰ WILHELM MUNDLE, Das Apostelbild der Apostelgeschichte, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27 (1928), p. 36-54.

⁵¹ Cf. Frank Besterbreurtje, *Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des Neuen Testaments von Franz Overbeck* (EHS III/1009), Bern 2005.

⁵² FRANZ OVERBECK, Ueber das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte (1872), in: id., *Werke aus dem Nachlass*, vol. I: *Schriften bis 1873*, Stuttgart 1994, p. 115-154; id., Zur Geschichte des Kanons (1880), in: *Werke aus dem Nachlass*, vol. II: *Schriften bis 1880*, Stuttgart 1994, p. 391-538.

⁵³ Cf. JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.

⁵⁴ Cf. KARL LEHMANN (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärung zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Göttingen – Freiburg 1986. Die Kritik von DOROTHEA WENDEBOURG (Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärti-

gibt ihm eine Form.⁵⁵ Das Recht der Kirche ist ein Identitätsfaktor, der durch die Neuentdeckung der Tora in der christlichen Theologie (gegen die Peterson aber vorgegangen wäre) wieder ins exegetische Bewusstsein getreten ist⁵⁶, aber nicht im Gegensatz zum Charisma steht, sondern selbst charismatisch strukturiert ist.⁵⁷ Die *successio apostolica*, die um der *successio fidei* willen neutestamentlich begründet ist (allerdings gerade in der Paulustradition, die Peterson ekklesiologisch relativiert), ist für die Kirche konstitutiv und im Neuen Testament episkopal profiliert⁵⁸, jedoch auch in den Pastoralbriefen nicht so organisiert, dass die Dienste des Episkopos und der Presbyteroi trennscharf zu unterscheiden wären, so dass im geschichtlichen Rückblick größere Schnittmengen erkennbar sind.⁵⁹

Aber das Problem ist damit nicht gelöst, jenseits der exegetischen Detailfragen. Peterson arbeitet den Widerspruch zwischen wissenschaftlicher Forschung und kirchlicher Praxis heraus.⁶⁰ Er sieht einen Hiatus zwischen Exegese und Dogma, der überbrückt werden müsse. Eine Schlüsselbedeutung gewinnt, gut evangelisch, der Kanon.⁶¹ Peterson sieht ihn als konsequente Transformation der apostolischen Predigt; mit der Berufung des Paulus und dem Ruf an Johannes von Patmos sei die Kirche in eine definitiv neue Phase eingetreten, in der auf dem Fundament der Apostel

gen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 [1997], p. 436-467) ist dort – aber auch nur dort – berechtigt, wo die anabatische von der katabatischen Dimension der Liturgie getrennt und die Gabe an Gott nicht dichteste Form der Gabe von Gott gefeiert würde.

⁵⁵ Zum Einfluss der Mysterienreligion auf Paulus cf. HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster ²1986 (¹1982).

⁵⁶ Einen gegenläufigen Vorstoß macht der Peterson-Hörer ERNST KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament (1954/55), in: id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, vol. II, p. 69-82. Er will das originale Recht selbst charismatisch fassen, apodiktisch, nicht kasuistisch – und ist dann gezwungen, eine Abfalltheorie in den „Frühkatholizismus“ zu konstruieren, die an den Quellen keinen Anhalt findet.

⁵⁷ Der *ordo* ist das Paradebeispiel; cf. TH. SÖDING, Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, in: Theodor Schneider – Gunter Wenz (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, vol. I: *Grundlagen und Grundfragen* (DiKi 12), Freiburg – Göttingen 2004, p. 189-263.

⁵⁸ Cf. JÜRGEN ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993.

⁵⁹ Auf dieser Linie bewegen sich die jüngeren ökumenischen Studien, cf. *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Frankfurt/M. – Paderborn 2009 (engl.: *The Apostolicity of the Church*, Minneapolis 2008); DOROTHEA SATTLER – GUNTHER WENZ (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I-III* (Dialog der Kirchen 12-14), Freiburg - Basel - Wien 2004. 2006. 2008.

⁶⁰ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 24. 6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 178.

⁶¹ Cf. ERIK PETERSON, *Johannesevangelium und Kanonstudien*, ed. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003.

die Öffentlichkeit des Evangeliums und die Orthodoxie der Lehre am geschriebenen Text festzumachen sei. Genau daraus folge die erstens die Verbindlichkeit, zweitens aber auch die Offenheit des Kanons für eine jede Glaubensgemeinschaft, die Kirche sein will und deshalb Theologie *secundum scripturas* braucht.

Seinen Briefpartner Harnack aber kann Peterson in dieser Konstruktion nicht fassen; denn der liberale Theologe erklärt ihm ganz offen: „Der Protestantismus muß rund bekennen, daß er eine Kirche wie die katholische nicht sein will und nicht sein kann, daß er alle formalen Autoritäten ablehnt und daß er ausschließlich auf den Eindruck rechnet, welchen die Botschaft von Gott und dem Vater Jesu Christi und unserem Vater hervorruft.“⁶² Harnack scheint konsequent. Er gibt das Alte Testament preis⁶³; er beurteilt die Entstehung des kirchlichen Amtes als Abfall von der Höhe paulinischer Freiheit⁶⁴; er sieht den Kanon als historisches Bollwerk gegen die Häresie, das seine Bedeutung gehabt habe, jetzt aber nur noch musealen Charakters sei.⁶⁵ Die Botschaft verbreite sich nur „durch das Erfahrungs- und Glaubenszeugnis erweckter Personen, das Resonanz und Licht in anderen Personen hervorruft“⁶⁶.

Deshalb endet der Briefwechsel mit einem argumentativen Patt. Peterson quittiert ihn so, dass die katholische Kirche keinen rechten Partner mehr habe⁶⁷; aber Harnack hatte ihm ins Stammbuch geschrieben: „Nur nicht kleinmütig, reaktionär werden und die alten ägyptischen Fleischtöp-

⁶² ADOLF VON HARNACK, Brief vom 28. 6. 1929, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 179.

⁶³ ADOLF VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (¹1921.²1924), Darmstadt 1985: „Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte. Es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung. ... Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die - heute fast schon zu spät - vom Protestantismus verlangt wird“ (in der 1. Auflage [1921] p. 248s. 254, in der 2. Auflage [1924] p. 217. 222). Zur differenzierten Einschätzung cf. WOLFRAM KINZIG, *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain* (AKThG 13), Leipzig 2004.

⁶⁴ ADOLF VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

⁶⁵ ADOLF V. HARNACK, *Das Neue Testament und das Jahr 200: Theodor Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band, Erste Hälfte) geprüft*, Freiburg i.Br. 1889; ID., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Leipzig ³1894.

⁶⁶ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 26. 6. 1928, in: Erik Petersohn, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 179.

⁶⁷ ERIK PETERSOHN, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 191: „Eine protestantische Kirche, mit der sich katholische Kirche auseinandersetzen könnte, gibt es ... in Deutschland nach der Auflösung des konfessionellen Territoriums und dem Verzicht auf den christlichen Staat nicht mehr.“

fe zurückwünschen. Sie sind verloren, es sei denn, man kehre um und wandre nach Ägypten zurück“⁶⁸. Gibt es aber einen Weg ins Gelobte Land, ins Reich der Freiheit, der nicht *mit* der Bibel und *durch* die Kirche verläuft? Peterson hat das historische Verdienst, diese Frage gestellt zu haben, als Glaubensfrage. Er hat im Briefwechsel mit Harnack die Relativierung des Dogmas kritisiert, der hat geantwortet, dass er nur noch „den Duft einer leeren Flasche“ riechen könne⁶⁹. Peterson hat die Konsequenz gezogen und ist in die katholische Kirche gegangen. Hat er damit das ökumenische Tisch Tuch zerschnitten? Er braucht katholische Gesprächspartner, die seinen Impuls aufnehmen und für eine Reform der Kirche nutzen, so dass die Charismen der Reformation, das vitale Verständnis des Glaubens, die entschiedene Orientierung an Jesus Christus, die unbedingte Freiheit des Gewissens und die kritische Kanonizität der Heiligen Schrift nicht ungenutzt bleiben.

3. Ein großer Schritt

Joseph Ratzinger hat mit Hilfe von Erik Peterson die theologische Problematik des protestantischen Liberalismus erkannt. Aber aufgrund seiner systematischen Urteilskraft hat er nicht nur das Problem, sondern auch die katholische Lösung tiefer durchdrungen und dadurch ökumenisch aufgeschlossen. Zwei Brennpunkte werden sichtbar: erstens das Verhältnis von Glaube und Vernunft, zweitens des Verständnis von Freiheit und Gewissen. Die Basis bildet die Hermeneutik der Heiligen Schrift in der Tradition der Kirche.

3.1 Glaube und Vernunft

Ein erster Eckpunkt ist das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Peterson hat die Wahrheit vom Martyrium her erschlossen, also existentiell und ekklesial.⁷⁰ Die Frage bleibt aber, inwiefern die Wahrheit des Glaubens Wahrheit genannt werden darf. Das kann nur in einem Gespräch mit der Philosophie erörtert werden. Ratzinger hat es geführt. Er hat die Diastase zwischen historischem und dogmatischem Urteil bei Harnack, die Peterson als religiöses Problem identifiziert hat, auch als rationales Problem erkannt. Die Linie zieht sich von seiner Bonner Antrittsvorlesung⁷¹ bis zur

⁶⁸ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 7. 7. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184.

⁶⁹ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 7. 7. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184.

⁷⁰ ERIK PETERSON, *Zeuge der Wahrheit* (1937), in: id., *Theologische Traktate* (n. 20), p. 93-129.

⁷¹ JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Der Gott des Glaubens oder der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, ed. Heino Sonnemanns, 2., ergänzte Auflage, Leutesdorf 2005.

Regensburger Rede.⁷² Was er kritisiert, ist die Propagierung einer doppelten Wahrheit⁷³: jener des Gedankens und jener des Gewissens. Diese Doppelung geht letztlich auf Schleiermacher zurück⁷⁴; Harnack hat ihr eine glänzende Gestalt verliehen⁷⁵; sie verdankt sich dem Versuch einer gläubigen Antwort auf die Offenbarungskritik der Aufklärung⁷⁶. Dieses Konzept führt aber paradoxerweise, von hervorragenden Exegeten und Dogmengeschichtlern durchgeführt, zur theologischen Neutralisierung der Exegese (wie der Patristik) und der theologischen Entkernung des Dogmas⁷⁷; es führt auch zu einer Verkürzung der Vernunft. Einerseits wird kritiklos Gotthold Ephraim Lessings Dichotomie zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“ akzeptiert⁷⁸, die inkompatibel mit dem Ansatz Biblischer Theologie ist, weil von ihr gerade das heilswirksame Handeln Gottes in der Geschichte reflektiert

⁷² BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg - Basel - Wien 2006; cf. TH. SÖDING, *Das Evangelium in der Universität*. Regensburger Vorlesung Benedikt XVI. und die Debatte über die Hellenisierung des Glaubens in der christlichen Theologie, in: Heinz Otto Luthe – Carsten-Michael Walbinder (ed.), *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. bei Juden und Muslimen* (Aufbrüche I), Bochum 2008, p. 105-127.

⁷³ Klar identifiziert von ERIK PETERSON in seinem Brief an Harnack vom 24. 6. 1928: „Die doppelte Betrachtungsweise [als Historiker und Dogmatiker] setzt uns immer der Annahme einer doppelten Wahrheit aus“ (*Theologische Traktate* [n. 20], p. 178).

⁷⁴ Friedrich Schleiermacher hat es im Zweiten Sendschreiben an Lücke (Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke) in die Frage gekleidet: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen? das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ (*Kritische Gesamtausgabe 1/10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*, ed. Hans-Friedrich Traulsen - Martin Ohst, Berlin 1990, 347 (Rechtschreibung angepasst)).

⁷⁵ Cf. GEORG ESSEN, Adolf von Harnack (1851–1930), in: G. M. Hoff - U. H. J. Körtner (ed.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, vol. II: 16. bis 20. Jahrhundert, Stuttgart 2013 (im Druck).

⁷⁶ Cf. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (RUB 8313), Stuttgart 2003; id. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Heidelberg ²1830), ed. M. Redeker, Berlin ⁷1960; cf. MARTIN OHST, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung* (Beiträge zur historischen Theologie 77), Tübingen 1989.

⁷⁷ Der Punkt wird bereits im Briefwechsel mit Peterson klar. Der hatte am 24. 6. 1928 kühl konstatiert. „Übrig bleibt nur die Unverbindlichkeit einer allgemeinen moralischen Paränese“ (ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* [n. 20], p. 178.) Harnack jedoch will aus Not eine Tugend machen: „... das liegt in der Natur des Neuprotestantismus“ (Brief vom 28. 6. 1928, *op. cit.*, p. 179).

⁷⁸ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in *Werke in sechs Bänden*, Köln 1965, vol. VI, p. 283-288, hic p. 285.

wird.⁷⁹ Andererseits wird nicht nur die Metaphysik intellektuell ausgebootet; auch die unbedingte Geltung philosophisch begründeter Wahrheit, wie sie nach Immanuel Kant der Idealismus vorgestellt hat, wird eingeschränkt, und zwar im Kern mit dem Argument der korrupten Vernunft, das jedoch auf eine konfessionell geprägt Bibellektüre zurückzuführen ist. Zwar gibt es bei Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. nur wenige Ansätze, die modernen Vernunftkonzepte in ihrer Bedeutung für die Theologie auszuloten, auch wenn sie sich der Metaphysik verweigern; der bekannteste ist der Dialog mit Jürgen Habermas, der eine prinzipielle Verständigung über das universale Ethos der Gerechtigkeit und deren philosophisch-theologische Voraussetzungen herbeigeführt hat.⁸⁰ Aber im Ansatz des Denkens ist diese Möglichkeit angelegt⁸¹, und in der Kritik der Neuscholastik⁸² hat sie theologisch früh Früchte getragen. Die Regensburger Vorlesung zeigt die biblische Begründung für den Dialog zwischen Glaube und Vernunft. „Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächstens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (Apg 16,6-10) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden“. Der Glaube, biblisch verstanden, ist nicht nur Tradition oder Meinung, Praxis oder Pflicht ist, sondern Vertrauen, das einen Grund hat, Erkenntnis, die in Erfahrung wurzelt, und Bekenntnis, das Substanz hat. Es gibt, biblisch gesehen, keinen dogmenfreien Glauben, weil es ohne das Bekenntnis des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes, des

⁷⁹ Cf. TH. SÖDING, Notwendige Geschichtswahrheiten. Ratzingers Hermeneutik im Kontext der exegetischen Jesusforschung, in: Jan-Heiner Tück (ed.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, p. 57-79

⁸⁰ JOSEPH RATZINGER – JÜRGEN HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, ed. Florian Schuller, Freiburg - Basel - Wien ⁶2006 (¹2004).

⁸¹ Charakteristisch ist die Rede, die Benedikt XVI. im 2008 auf seiner Frankreichreise in der Rede vor dem College de Bernardins zu Paris gehalten hat (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/document_s/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_ge.html). Sie endet mit den Sätzen: „Eine bloß positivistische Kultur, die die Frage nach Gott als unwissenschaftlich ins Subjektive abdrängen würde, wäre die Kapitulation der Vernunft, der Verzicht auf ihre höchsten Möglichkeiten und damit ein Absturz der Humanität, dessen Folgen nur schwerwiegend sein könnten. Das, was die Kultur Europas gegründet hat, die Suche nach Gott und die Bereitschaft, ihm zuzuhören, bleibt auch heute Grundlage wahrer Kultur.“ Zitiert wird JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris ³1990 (1957).

⁸² JOSEPH RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg - Basel - Wien 2003, p. 109s.: „Ich bin der Meinung, dass der neuscholastische Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewissheit die praeambula fidei rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das gleiche möchten, wird es ähnlich gehen“.

Heiligen Geistes, keinen Glauben gibt.⁸³ Eben wegen des Dogmas sucht der Glaube, wie die alte Formel heißt, das Verstehen – und die Begegnung des Evangeliums mit den Griechen ist die wegweisende Öffnung für eine Kultur, deren Philosophie eine echte intellektuelle Herausforderung für den Glauben darstellt. Das bedeutet nicht, dass der Paulinismus im Platonismus aufgeht; aber die Anerkennung, dass es eine Philosophie gibt, die einen eigenen Zugang zur Wahrheit öffnet und den Glauben in Frage stellt, ist unhintergebar; sie bewahrt den Glauben vor dem Fundamentalismus.⁸⁴ Umgekehrt kann die Theologie, wenn sie wie bei Ratzinger (aber auch wie bei Rahner oder Balthasar) auftritt, die Philosophie nicht damit beruhigen, sich nur bei den vorletzten Dingen aufzuhalten, wie es Harnack ins Konzept passt, sondern muss sie ermuntern, sich mit ihren Möglichkeiten auch den letzten Dingen zuzuwenden – nicht um den Glauben zu ersetzen, sondern um, wie es Immanuel Kant vorgedacht hat, Gott als Postulat zu erweisen⁸⁵, das konsequent nur jenseits der Philosophie eingelöst werden kann. An dieser Stelle öffnet sich der Raum eines theologischen Nachdenkens, der mit Peterson und Ratzinger über deren Ansätze hinaus das Wagnis eines echten Dialoges mit der modernen Philosophie eingeht, ihrem Totalitarismus-Verdikt, ihrer Pluralitätsfreude und ihrem Eifer für Konstruktionen wie Dekonstruktionen. Dieser Dialog ist nicht weniger risikoreich, als er in der Vergangenheit die Konfrontation der Väter mit Plato und der Scholastiker mit Aristoteles war; aber er ist auch nicht weniger aussichtsreich, weil er der biblischen Religionskritik, der biblischen Pneumatologie und der biblischen Kreuzestheologie zu einer neuen Blüte verhelfen kann.⁸⁶

3.2 Freiheit und Gewissen

Ein zweiter Eckpunkt ist das Verständnis der Freiheit und des Gewissens. Peterson hat mit großem Nachdruck – und in bedrängter Zeit – die Frei-

⁸³ Cf. KARL-HEINZ MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers . Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge Geisteswissenschaften G 145), Paderborn 2008.

⁸⁴ Cf. KURT KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg 2010.

⁸⁵ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): „Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (A 223-237). Benedikt XVI. kritisiert in Regensburg die Ethisierung der Religion bei Kant, die tatsächlich besteht, weil er Jesus für seinen Vernunftbegriff vereinnahmt und erklärt, er habe den „Frönglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, ... für den alleinseligmachenden“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* A 182ss.; B 191ss.). Das eigentliche Problem besteht jedoch dann, wenn sich die Theologie sich auf die Grenzen des kantischen Vernunftbegriffs beschränkt.

⁸⁶ Andeutungen in dieser Richtung: TH. SÖDING, Glaube und Vernunft. Die christliche Theologie und die universitäre Wissenschaft, in: *Communio* 37 (2008), p. 75-88.

heit für den Glaubens eingeklagt, das Recht auf einen öffentlichen Kult; ja, er hat den christlichen Kult als Urform der Freiheit vor Augen gestellt.⁸⁷ Aber es muss auch diskutiert werden, in welchem Sinn die Freiheit des Glaubens Freiheit genannt werden kann. Das wird in der Neuzeit prekär. Die gesamte Emanzipationsbewegung der Moderne macht es anschaulich⁸⁸. Joseph Ratzinger hat die Freiheit als Schlüsselthema der Neuzeit erkannt und intensiv diskutiert.

Harnack verfolgt eine Idee, die paradoxerweise auf eine Erneuerung der Stoa⁸⁹ hinausläuft: Freiheit ist demnach innere Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen⁹⁰ – nur mit dem allerdings wesentlichen Unterschied, dass die Seele, in der die Freiheit zuhause ist, nach den Stoikern mit dem göttlichen Logos verschmilzt, während sie nach dem Protestantismus durch eine fremde Gnade inspiriert wird.

Gerade hier meldet Joseph Ratzinger Zweifel an. Bekannt geworden ist seine Kritik des sog. „Relativismus“⁹¹, die er – auch als Papst – vielfach geäußert hat. Sie läuft auf seine Kritik der „schwachen Vernunft“ hinaus, die sich den Zugang zur Wahrheit verstelle und in der Theologie die Grundlagen des Bekenntnisses zum einen Gott, zur Unbedingtheit der Liebe, zur Logik der Hoffnung (cf. 1Petr 3,15) unterminiert.⁹² Aber diese Kritik würde bei Harnack ins Leere laufen, weil er durchaus die „Kraft des Absoluten“ reklamiert, von der die theologische Wissenschaft lebe⁹³, und im Bezug auf die Religion, wenn auch nur in Klammern, notiert: „Der Ab-

⁸⁷ Den Schlüssel liefert seine Exegese der Johannesoffenbarung; cf. ERIK PETERSON, Von den Engeln (1935), in: id., *Theologische Traktate* (n. 20), p. 195-243.

⁸⁸ Cf. LEO SCHEFFCZYCK (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61); Freiburg - Basel - Wien 1973.

⁸⁹ Cf. JULIA WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.

⁹⁰ Im Brief vom 7. 7. 1928 formuliert ADOLF VON HARNACK: „Begrüßen kann ich nur die Entwicklung, die immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft im Sinne – ich scheue mich nicht – des Quäkertums und des Kongregationalismus“ führt“, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 183s.

⁹¹ Cf. JOSEPH RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (n. 82), p. 94ss. Die Kritik ist differenziert: „Man kann ... im politisch-gesellschaftlichen Bereich dem Relativismus ein gewisses Recht nicht absprechen. Das Problem beruht darauf, daß er sich selbst grenzenlos setzt“ (p. 95).

⁹² Exemplifiziert am Beispiel der pluralistischen Religionstheorie; cf. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-370. Prägend ist JOHN HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic World*, London ²2005; id., *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt/Main 2001; id., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York 2001; id., *Four Views on Salvation in a pluralistic World*, Grand Rapids 1997; id., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Fragen nach Leben und Tod*, ed. Armin Kreiner, München 1996; id., *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995.

⁹³ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 28. 6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 180.

solutismus hat nur im lebendigen Gemüt eine Stelle“⁹⁴. Deshalb setzt Joseph Ratzinger seine Kritik tiefer anders an.⁹⁵ Er zitiert die Utopie der kommunistischen Gesellschaft, die dem jungen Karl Marx in den Sinn gekommen ist: Sie werde es möglich machen, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe ...“⁹⁶ Ratzinger reflektiert: „Freiheit würde bedeuten, daß das eigene Wollen die einzige Norm unseres Tuns sei“; und er räsioniert: „Wie frei ist der Wille eigentlich?“⁹⁷ Diese Frage ist genau jene, die Paulus gestellt und mit seiner Theologie der Gnade beantwortet hat.⁹⁸ Vom Standpunkt des Glaubens aus analysiert er die Entfremdung, in der sich ein Subjekt befindet, das im Machtbereich der Sünde und des Todes lebt – gerade wenn es sich auf das Gesetz und das Bekenntnis zu Gott beruft. Im Rückblick ist das Bekenntnis möglich: „Denn nicht, was ich will, tue ich, das Gute, sondern was ich nicht will, das Böse“ (Röm 7,19); und im Hinblick auf die Gegenwart der Gläubigen ist die nüchterne Analyse angebracht: „Das Fleisch begehrt gegen den Geist, der Geist gegen das Fleisch; denn diese sind einander entgegengesetzt, damit ihr das, was ihr wollt, nicht tut“ (Gal 5,17). Große Teile der abendländischen Theologiegeschichte haben sich der Auslegung dieser paulinischen Einsicht gewidmet.⁹⁹

Harnack, der auch Paulus gelesen hat, könnte allerdings entgegenen, dass er ja gerade auf Gottes Wort setze, das nach Karl Marx entfremdet, weil es nur eine Illusion sei, nach der inneren Glaubenserfahrung aber befreie, weil es die Wahrheit offenbare, wie das Gewissen erkenne. Es ist also nicht einfach der freie – oder unfreie – Wille, der nach Harnack zur letzten Instanz wird, sondern das Gewissen. Nur fragt sich dann, was das Gewissen ist. Ratzinger diskutiert das Thema in einer Erörterung der Enzyklika *Fides et Ratio*.¹⁰⁰ Er argumentiert paulinisch und zitiert: „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht halten, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz ge-

⁹⁴ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 7. 7. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184.

⁹⁵ Ein Schlüsseltext ist JOSEPH RATZINGER, Freiheit und Wahrheit, in: id., *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (n. 82), p. 187-208.

⁹⁶ KARL MARX, in: Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, vol. III, p. 33.

⁹⁷ JOSEPH RATZINGER, Freiheit und Wahrheit (n. 82), p. 188.

⁹⁸ Cf. TH. SÖDING, Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: Wolfgang Kraus – Karl-Wilhelm Niebuhr (ed.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, 113-134; id., Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008) 92-112.

⁹⁹ Cf. jüngst THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. I-II, Freiburg - Basel - Wien 2011.

¹⁰⁰ JOSEPH RATZINGER, Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika „Fides et Ratio“, in: id., *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (n. 82), p. 148-169.

schrieben ist. Ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab ...“ (Röm 2,14s.), In der Auslegung macht Ratzinger das Problem deutlich: „Hier stehen sich allerdings heute zwei konträre Gewissensbegriffe gegenüber, die freilich meist einfach ineinandergeschoben werden. Für Paulus ist das Gewissen das Organ der Transparenz des einen Gottes in allen Menschen, die *ein* Mensch sind. In der Gegenwart hingegen erscheint das Gewissen als Ausdruck für die Absolutheit des Subjektes, über das hinaus es im Sittlichen keine Instanz mehr geben kann.“¹⁰¹ Damit ist der Kern der profanen Debatte getroffen, der auf eine Inflationierung der Gewissensberufungen aus ist, weil von Ratzinger gesehen wird, dass letztlich eine Verantwortung des Gewissens vor Gott in Abrede gestellt wird, weil Gott, wie Kants Kritik vergrößert wird, prinzipiell unzugänglich sei.¹⁰² Allerdings würde Harnack ja gerade im Gegenteil sagen, dass Gottes Wort sein Gewissen in einer Weise getroffen habe, dass es absolut gelte, also nicht philosophisch rekonstruiert werden könne. Mithin kehrt das Grundproblem, wie Glaube und Vernunft zueinander stehen, an dieser Stelle zurück. Es ist aber festzuhalten, ob es eine Theologie vom Typ Harnacks beeindruckt oder nicht, dass für Paulus das Gewissen¹⁰³, das jeden Menschen von Gott her unbedingt bedingt und insofern notwendig subjektiv ist, nicht die letzte Instanz der Subjektivität, die sich auf die eigenen Überzeugungen bezieht, sondern wie das Griechische *syneidesis* und das lateinische *conscientia* präzise festhalten, ein Mit-Wissen, und zwar ein Mitwissen mit Gott, der seinen Geist sendet, um den Geist des Menschen zur Wahrheit zu führen, ebenso deshalb aber ein Mit-Wissen mit den anderen Gläubigen, die denselben Geist empfangen haben, und über die Ekklesia hin mit allen Menschen, die zur Gemeinschaft mit Gott berufen sind. Das Gewissen entbindet also nicht von der Koinonia der Glaubenden und der Einheit der Menschen, die durch die Einzigkeit Gottes gestiftet ist, sondern bindet in sie ein. Die Ekklesia ist der Ort, an dem das Gewissen durch den geteilten Glauben in der Kraft des Geistes – und zwar nicht eine unsichtbare, sondern die sichtbare Ekklesia, weil es ja die Agape ist, in der sich das ausgebildete Gewissen äußert (1Kor 8-10). Das Gewissen ist deshalb in genetischer wie funktionaler Sicht immer ebenso kommunikativ wie subjektiv; es würde auf eine Reduktion der Anthropologie hinauslaufen, die Theozentrik des Gewissens gegen seine ekklesiale und seine universale Dimension auszuspielen. Paulus hat sie gnadentheologisch begründet.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 167.

¹⁰² Cf. JOSEPH RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht*. Neue Ausgabe, Freiburg - Basel - Wien 1999.

¹⁰³ Cf. HANS-JOACHIM ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum "Gewissensbegriff"* (WUNT II/10), Tübingen 1983.

3.3 Schrift und Tradition

Sowohl das Verhältnis von Glaube und Vernunft als auch das Verständnis von Gewissen und Freiheit bleiben im Dialog mit dem liberalen Protestantismus strittig. Die Konsequenzen sind ihrerseits widersprüchlich. Die eine Möglichkeit besteht darin, es beim Streit zu belassen. Dann ist die Einheit des Glaubens, der Taufe und der Kirche dahin. Das ist der Weg derer, die eine schiedlich-friedliche Scheidung zwischen den Konfessionen als *ultima ratio* empfehlen, weil durch sie die originäre Pluralität des Christentums verwirklicht werde.¹⁰⁴ Mit einer starken Trennung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, einer Relativierung der Sakramente und einer Lösung des Glaubens vom Dogma wird dieser Weg theologisch abgesichert. Der Katholizismus ist dann die große Alternative, die als eine kontingente Form von Kirchentum gleichzeitig akzeptiert und relativiert wird. Die andere Möglichkeit besteht darin, den Streit zu führen. Dann muss nach Kriterien gesucht werden, wie eine Einigung aussehen kann, die der Vielfalt der Charismen ihren Platz gibt, ja durch sie entsteht.

Diesen Weg ist Erik Peterson gegangen. Im Briefwechsel mit Adolf von Harnack hat er herausgearbeitet, weshalb das Verhältnis von Schrift und Tradition den Schlüssel zu einem theologischen Argument liefert, das den neuzeitlichen Subjektivismus nicht verabsolutiert, sondern offenbarungsgeschichtlich integriert, so dass die Verbindung zwischen Jesus und der Kirche die Theologie prägt.¹⁰⁵ Harnack hatte ihm allerdings auch geschrieben, dass seines Erachtens nicht nur der Barth'sche Biblizismus (wie beide die Dialektische Theologie – nicht ganz zu Recht¹⁰⁶ – klassifizieren), sondern auch der Rückweg des Protestantismus zum Katholizismus versperrt sei, „weil sie zu unserer geschichtlichen Erkenntnis in Widerspruch stehen“.¹⁰⁷ Das ist ein bemerkenswertes Argument, weil es das wissenschaftliche Urteil der Theologie zum Kriterium macht – und nicht die Kompatibilität der Theologie mit den Denksystemen der Moderne, wie manche Harnack-Exegeten.

An dieser Stelle kann deshalb ein theologisches Gespräch einsetzen, das sich um das Verhältnis von Schrift und Tradition dreht. Erik Peterson hat in der Fülle seiner Arbeiten die wechselseitige Offenheit zwischen

¹⁰⁴ Diese Linie verfolgen EILERT HERMS - LUBOMIR ŽAK (ed.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, Tübingen - Città del Vaticano 2008; ID. (ed.), *Sakrament und Wort in Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, Tübingen - Città del Vaticano 2011.

¹⁰⁵ Am klarsten wird dies im „Epilog“ zum Briefwechsel, in: ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184-192.

¹⁰⁶ Cf. STEFAN HOLTMANN, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie* (FSOTh 118), Göttingen 2007; MICHAEL TROWITZSCH, *Karl Barth heute*, Göttingen 2007.

¹⁰⁷ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 7. 7. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 182.

dem Neuen Testament und der Alten Kirche aufgewiesen¹⁰⁸ – methodisch ähnlich wie Harnack. Allerdings haben beide aus dieser Offenheit gegensätzliche Konsequenzen gezogen. Harnack ist den Weg einer radikalen Historisierung auch des Kanons, Peterson hingegen den Weg einer radikalen Affirmation der Tradition gegangen.

Joseph Ratzinger hat sich nicht Harnack, sondern Peterson angeschlossen, weil auch er eine offenbarungsgeschichtliche Theologie treibt¹⁰⁹, wie sie dann das Zweite Vatikanische Konzil in *Dei Verbum* vorgelegt hat.¹¹⁰ Diese Offenbarungstheologie verschafft ihm die Möglichkeit, Harnacks Verdikt mit einem Fragezeichen zu versehen und zu begründen, warum die Linie Petersons theologisch vorzuziehen ist. Eine wesentliche Voraussetzung bestand darin, die dogmatische Zwei-Quellentheorie zu überwinden. Peterson hatte sich mit ihr nicht zu befassen; für Harnack war sie der eigentlich Grund für seine Kritik, das katholische Traditionsprinzip „verwüste ... die Geschichte“.¹¹¹ Wie bei Peterson vorgedacht, ist ein wesentlicher Aspekt des Neueinsatzes, dass die Schrift selbst als Tradition, als *traditio scripta* gesehen wird. Das ist eine Konsequenz der historisch-kritischen Exegese, die durch eine Analyse der literarischen Formen, der Genese und der Rezeption der Texte die Verbindung zwischen Schrift und Geschichte, Bibel und Gottesvolk als konstitutiv erwiesen hat. Die evangelisch-katholische Ökumene ist den Weg des

¹⁰⁸ *Pars pro toto* cf. ERIK PETERSON, Christus als Imperator (1936), in: id. *Theologische Traktate* (n. 20), p. 83-92. Gleich die erste Anmerkung ist: ADOLF HARNACK, *Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen zu den Apostolischen Vätern, den Acta Pauli, Apellas, dem muratorischen Fragment, den Pseudocyprianischen Schriften und Claudius Mamertus* (Texte und Untersuchungen N.F. 5/3), Leipzig 1900, p. 144.

¹⁰⁹ Programmatisch entwickelt in: JOSEPH RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt* (n. 16), p. 37-81. An der argumentativen Schlüsselstelle (p. 41s.) greift Ratzinger auf den Briefwechsel zwischen Harnack und Peterson zurück: „Kann man das Wort Gottes an die Kirche ausliefern, ohne fürchten zu müssen, dass es unter der Gartenschere des Lehramtes oder im Wildwuchs des *sensus fidelium* seine eigene Kraft und Lebendigkeit einbüßt – das ist die Frage des Protestanten an den Katholiken; kann man das Wort selbständig setzen, ohne es damit der Willkür der Exegeten, der Entleerung im Streit der Historiker und so der völligen Unverbindlichkeit auszusetzen – das ist die Gegenfrage, die der Katholik sofort stellen wird“ (p. 42).

¹¹⁰ Erhellend sind die Kommentare der Zeitzeugen; cf. HENRI DE LUBAC, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei verbum“ du Concile Vatican II*, Paris³ 1983; JOSEPH RATZINGER (prooem., cap. I-II; VI) und ALOIS GRILLMEIER (cap. III), BEDA RIGAU (cap. IV-V), in: *LThK.E* 2 (1967), p. 504-583. Cf. aus heutiger Sicht HELMUT HOPING, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: Peter Hünermann - Bernd Jochen Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg - Basel - Wien 2005, 695-831; TH. SÖDING, Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform, in: *Theologische Revue* 108 (2012) 444-458.

¹¹¹ ADOLF VON HARNACK, Brief vom 22. 6. 1928, in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177.

Zueinandern von Schrift und Tradition gegangen und hat zu einer substantiellen Annäherung geführt¹¹², ohne allerdings den Neoprotestantismus mitzunehmen. Zu dieser Annäherung gehört, dass die Kanonisierung nicht – wie es im 19. Jh. die liberale¹¹³, aber auch die ultramontane¹¹⁴ Theologie gesehen hat – die späte Entscheidung kirchlicher Würdenträger, sondern ein lebendiger Traditionsprozess ist, der mit der Entstehung der biblischen Schriften beginnt und heute nicht beendet ist, sondern sich überall dort konkretisiert, wo die Bibel als Heilige Schrift verkündet, gelesen, interpretiert und besprochen wird.¹¹⁵ Daraus ergibt sich weiter, dass die hermeneutische Autorität, die dem *magisterium* dort eignet, wo es gilt, die wesentlichen und einfachen Wahrheiten des Glaubens und der Sitte für heute zu verkünden, nicht eine fremde Macht ist, die sich des Textes bemächtigt, sondern eine Dienerin des Wortes, die ihm zu seinem Sinn verhilft – unabhängig von der Frage, dass zwischen Protestanten und Katholiken keine hinreichende Einigung erzielt ist, wer diese Autorität wahrnimmt. Es zeigt sich ebenso, dass dem *magisterium* kein Interpretationsmonopol zukommt, sondern dass es ekklesiologisch so eingebunden ist, wie dies der Anlage von *Lumen Gentium* abgelesen werden kann.¹¹⁶

Joseph Ratzinger hat dieser Hermeneutik einen theologischen Grund gelegt, indem er zwischen dem lebendigen Wort Gottes einerseits und der Schrift wie der Tradition andererseits unterschieden hat, nicht ohne ihr wechselseitiges Verhältnis als konstitutiv zu erweisen. Das lebendige Wort Gottes ist Jesus Christus selbst, der präexistente, der inkarnierte und erhöhte Logos; es wird grundlegend in der Schrift bezeugt, die, wie er *Dei*

¹¹² Cf. THEODOR SCHNEIDER – GUNTER WENZ (ed.), *Verbindliches Zeugnis*, vol. I: *Kanon - Schrift - Tradition* (Dialog der Kirchen 7), Freiburg - Göttingen 1992; vol II: *Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption* (Dialog der Kirchen 9), Freiburg - Göttingen 1995; vol. III: *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Dialog der Kirchen 10), Freiburg - Göttingen - Freiburg 1998.

¹¹³ Cf. WILLIAM WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897; Wiederabdruck der p. 7-80 bei GEORG STRECKER (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (Wege der Forschung, 367), Darmstadt 1975, p. 81-154: „Wer also den Begriff des Kanons als feststehend betrachtet, unterwirft sich damit der Autorität von Bischöfen und Theologen jener Jahrhunderte. Wer diese Autorität in anderen Dingen nicht anerkennt – und kein evangelischer Theologe erkennt sie an –, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt“ (p. 85).

¹¹⁴ Cf. PIERRE BATTIFOL, *L'Église naissance et la Catholicisme*, Paris 1909 (Deutsch: *Urkirche und Katholizismus*, übersetzt u. eingeleitet von F.X. Seppelt, Kempten - München 1910).

¹¹⁵ Zu diesem kommunikativen Verständnis des Kanons cf. JEAN-MARIE AUWERS – HENK JAN DE JONGE (ed.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003.

¹¹⁶ Vorgesagt und mitgedacht von JOSEPH RATZINGER, *Primat, Episkopat und Secessio Apolstoica*, in: JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt* (n. 16), p. 13-36. Der Schluss lautet: „Nur wenn beide – die im Amt und die außer dem Amt – so den Geist des Evangeliums in vorbehaltloser Reinheit suchen, kann es Hoffnung geben auf eine Einigung derer, die ohne Verneinung dieses Geistes nicht zerrissen wären“ (*ib.*, p. 36).

Verbum 24 kommentiert, den „Erdgeruch‘ des Landes der Väter“ atmen, die „Stimme des Ursprungs“ hören und sogar das „Temperament des Paulus“ spüren lassen¹¹⁷; es wird durch die Tradition erschlossen, die der Schrift gegenüber keine fremde Größe ist, sondern aus ihr erwächst und sich von ihr nährt.

Freilich sieht Joseph Ratzinger, dass mit dieser Theologie des Wortes Gottes nur eine Voraussetzung geschaffen ist, die Anfragen der reformatorischen Theologie aufzunehmen, aber noch nicht die Antwort gegeben ist. Im Aufsatz über die Tradition schreibt er, explizit den Dialog zwischen Harnack und Peterson weiterführend, in einem Klammersatz, was dem selbstbewussten Katholiken, der sagen kann, „der Herr selbst“ habe „das Wort der Kirche ausliefern wollen“, durch den Kopf gehen sollte, nämlich „die Sorge um die Reinheit des Wortes als einen Auftrag von höchstem Ernst anzusehen, der nicht mit der Berufung auf die Innerranz der Kirche schon erfüllt ist“; und Ratzinger fügt hinzu: „Insofern wird ihm Luthers Kampf um das Wort zumindest als heilsamer Warnruf vor der Seele stehen“¹¹⁸.

Das „zumindest“ wird man unterstreichen dürfen. Denn die Expansion und Revitalisierung des Traditionsbegriffs, die mit *Dei Verbum* einhergeht, aber auch die evangelisch-katholische Konsensökumene des 20. Jahrhunderts¹¹⁹ beherrscht hat, wirft die Frage auf, wie Schrift und Tradition unterschieden werden können und wer diese Unterscheidung geltend macht. In seinem Kommentar zu *Dei Verbum* hat Joseph Ratzinger kritisiert, weil der Aspekt der Traditionskritik fehle, bleibe eine wichtige Anfrage der Reformation unbeantwortet¹²⁰:

Kann sie beantwortet werden? Bislang hat Joseph Ratzinger, hat Benedikt XVI. – wie Peterson – mehr den Zusammenhang als die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition reflektiert. Wenn sie aufgenommen werden kann, dann in zweifacher Differenzierung. Zum einen fehlt der Offenbarungskonstitution noch die Perspektive von *Nostra Aetate*. *Dei Verbum* hat zwar die grundlegende Bedeutung gewürdigt, die dem Alten Testament als erstem Teil der christlichen Bibel zukommt, aber noch nicht reflektiert, was es für die christliche Theologie heißt, dass es als für das Judentum die ganze Heilige Schrift ist. Die Päpstliche Bibelkommission hat in ihrer Studie „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christli-

¹¹⁷ JOSEPH RATZINGER, Kommentar (n. 110), p. 571.

¹¹⁸ JOSEPH RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (n. 109), p. 42.

¹¹⁹ *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, vol. I-III, Paderborn 1982. 1992. 2003.

¹²⁰ JOSEPH RATZINGER, Kommentar (n. 110), p. 521ss. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im neuen Testament*, Tübingen 1965. Das Thema diskutiert er mit OSCAR CULLMANN, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: Karl Rahner - Oscar Cullmann - Heinrich Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, München 1966, 35-66. Er insistiert, die Frage stelle sich mehr, wenn man das Miteinander, als wenn man Gegeneinander von Schrift und Kirche betone.

chen Bibel“¹²¹ des Themas angenommen und den dialogischen Charakter einer gesamt-biblischen Hermeneutik herausgearbeitet, der sich im jüdisch-christlichen Dialog bewährt, wie ihn Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. vorbildlich mit Jacob Neusner¹²² im ersten Band des Jesusbuches geführt hat¹²³. Allerdings fehlt der Studie der Bibelkommission eine ekklesiologische Begründung. Erik Peterson hat in seinen Vorträgen über „Die Kirche aus Juden und Heiden“¹²⁴, einer theologischen Exegese von Röm9-11 im Sommer 1933, nur herausgestellt, dass die Kirche nach dem Scheitern der Judenmission, das Paulus antizipiert, nur eine Art eschatologische Notlösung für zur Vollendung des Heilswillens Gottes darstelle. Joseph Ratzinger stimmt dem zu, geht aber einen Schritt konsequent weiter, indem er reflektiert, dass Gott „Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat“¹²⁵; er qualifiziert sie mit der Treue zur Tora und der messianischen Erwartung. Hier lässt sich anknüpfen, wenn eine christliche Hermeneutik eruiert, was sich speziell im Dialog mit der jüdischen Hermeneutik¹²⁶ theologisch gewinnen lässt.

Zum anderen muss eingelöst werden, dass nach *Dei Verbum* 24 das „Studium der Heiligen Schrift wie die Seele der Heiligen Theologie“ ist.¹²⁷ das setzt die kriterielle Funktion der Schrift voraus, die immer nur im Prozess der gläubigen Lektüre einleuchten kann¹²⁸, dann aber wirksam wer-

¹²¹ Im Vorwort schreibt Joseph Kardinal Ratzinger (VApSt 152, Bonn 2001, 7s.): „Die Päpstliche Bibelkommission konnte aber bei ihrer Arbeit nicht von dem Kontext unserer Gegenwart absehen, in der der Schoah die ganze Frage in ein anderes Licht getaucht hat. Zwei Hauptprobleme stellten sich: Können die Christen nach allem Geschehenen ruhig Anspruch darauf erheben, rechtmäßige Erben der Bibel Israels zu sein? Dürfen sie mit einer christlichen Auslegung dieser Bibel fortfahren, oder sollten sie nicht lieber respektvoll und demütig auf einen Anspruch verzichten, der im Lichte des Geschehenen als Anmaßung erscheinen muss? Damit hängt eine zweite Frage zusammen: Hat nicht die Darstellung der Juden und des jüdischen Volkes im Neuen Testament selbst dazu beigetragen, eine Feindseligkeit dem jüdischen Volk gegenüber zu schaffen, die der Ideologie derer Vorschub leistete, die Israel auslöschen wollten?“

¹²² JACOB NEUSER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (1993). Neuausgabe, Freiburg - Basel - Wien 2007.

¹²³ JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus* (n. 17), vol. I, p. 136-147.

¹²⁴ ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 141-174.

¹²⁵ JOSEPH RATZINGER, Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis, in: id., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (n. 6), vol. II, p. 1120-1136, hic p. 1130.

¹²⁶ Cf. DANIEL KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

¹²⁷ Cf. TH. SÖDING, Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach *Dei Verbum*, in: Jan-Heiner Tück (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg - Basel - Wien 2012, p. 423-448.

¹²⁸ Cf. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115), Bonn 1993; cf. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

den muss.¹²⁹ Hier steht die hermeneutische Debatte noch ziemlich am Anfang. Einerseits ist differenziert zu zeigen, nicht nur *dass*, sondern *welche* Tradition die Bibel inspiriert, und andererseits, nicht nur *dass*, sondern *wie* sie die Tradition *secundum scripturas*. Durch die größere Bedeutung, die der kanonischen und der wirkungsgeschichtlichen Exegese zuerkannt werden, sind die Voraussetzungen stark verbessert.

Es bleibt immer noch die Gewissensfrage, ob heute, in der Neuzeit eine Autorität in Glaubensdingen anerkannt werden kann, die nicht das eigene Ich ist. Diese Frage ist wesentlich, weil „heute“ immer der Ernstfall des Glaubens ist und sich das „Ich“ gerade im Horizont des Glaubens entdeckt hat. Als Neutestamentler weiß ich keine bessere Antwort zur Diskussion zu stellen als jene, die Paulus gegeben hat¹³⁰: dass es gerade seine Gewissensentscheidung gewesen ist, in der Gotteserfahrung der Christuserscheinung wurzelnd, die ihn den Weg in die Kirche Jesu Christi, die Kirche des Petrus und der Zwölf Apostel geführt hat, zur Entgegennahme des Evangeliums mit seinem Bekenntnis – und gerade dadurch zur vollen Freiheit eines Lebens im Glauben, in der Liebe und der Hoffnung.

¹²⁹ Ein Schlüsseldokument ist: Nachapostolisches Schreiben *Verbum Domini* von PAPST BENEDIKT XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010; zur Diskussion cf. SCOTT W. HAHN (ed.), *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word* (Letter and Spirit 6), Steubenville 2010; ERNESTO BORGHI (ed.), *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa“* (1-4 dicembre 2010), Milano 2011.

¹³⁰ Cf. TH. SÖDING, „Ich lebe, aber nicht ich“ (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: *Communio* 38 (2009) 119-134.