

Der Neutestamentler Peterson und seine Spuren im Werk von Ernst Käsemann

Günter Röhser, Bonn

Das besondere Verhältnis zwischen Erik Peterson und Ernst Käsemann erfährt schon dadurch eine erste Beleuchtung, dass Peterson eigentlich gar kein Neutestamentler wie Käsemann war – jedenfalls dann nicht, wenn man zur Definition wie üblich die akademische Qualifikation bzw. Qualifikationsschrift zugrunde legt. Peterson wurde 1920 in Göttingen zum Lizentiaten promoviert und habilitierte sich gleichzeitig im Fach Kirchengeschichte und christliche Archäologie mit seiner monumentalen Belegsammlung zur Formel *Heis Theos*. Besonders der Untertitel *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (sowohl im Teildruck 1920 als auch in der endgültigen Fassung von 1926)¹ könnte das Werk auf den ersten Blick als neutestamentliche Qualifikationsschrift erscheinen lassen (Form- bzw. Stilgeschichte und Religionsgeschichte sind in der Theologie aus dem exegetischen Methodenkanon bekannt), bis dann eine genauere Betrachtung die Besonderheit des Petersonschen Zugangs offenbart: Sein religions- und formgeschichtliches Erkenntnisinteresse richtet sich letztlich auf die Alte Kirche und von daher auf sämtliche erreichbaren außerchristlichen (hellenistischen) und christlichen (also auch neutestamentlichen) Quellen.² Er steht damit (wie auf ihre Weise – ohne „Religionsgeschichtler“ zu sein – auch Harnack, Lietzmann und Klostermann) für einen umfassenden historischen Ansatz, der es heute, im Zeitalter zunehmender Fachspezialisierung, immer schwerer hat – und institutionell gegenwärtig

¹ Im zweiten Lebenslauf von 1920 gibt Peterson den Untertitel noch etwas anders an: „Epigraphische, religionsgeschichtliche und stilgeschichtliche Untersuchungen“ (Ausgewählte Schriften [im Folgenden: AS] 9/2 [Theologie und Theologen: Briefwechsel mit Karl Barth u. a., Reflexionen und Erinnerungen], hg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 2009, 462–463: 463). – Die Arbeit ist jetzt nachgedruckt in einer ergänzten und kommentierten Ausgabe: *Erik Peterson / Christoph Markschieß, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken ‚Ein-Gott‘-Akkklamation*, AS 8, Würzburg 2012.

² Vgl. die Selbstauskunft Petersons: „Die religionsgeschichtliche Behandlung der alten Kirchengeschichte [...] betrachte ich als das Ziel meiner Arbeit“ (AS 9/2, 463). Im ersten Lebenslauf von 1920 heißt es: „Ich möchte in Zukunft diese Fragen [gemeint sind die hellenistische Religionsgeschichte und die Archäologie; G.R.] fortführen und durch ein stärkeres Heranziehen der patristischen Literatur – mehr als es mir bisher möglich war – erweitern“ (AS 9/2, 459–461: 461). Vgl. im Brief an Harnack vom 11.12.1927: „Ich hänge am N.T. u. an der alten K.G. Man sollte mich da belassen, wohin mich eine innere Neigung treibt. Wenn man das für untragbar hält, soll man mir eine Professur für Religionsgesch. des Hellenismus u. für eine religions- u. kulturgeschichtliche Behandlung des alten Christentums geben [...]“ (zitiert nach: *Neu entdeckte Briefe Erik Petersons an Adolf von Harnack (1926–1930)*. Ediert von Christian Nottmeier, in: Giancarlo Caronello [Hg.], Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012, 153–159: 158).

tig allenfalls aus Gründen knapper Stellen durch übergreifende Professuren etwa für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte oder neuerdings durch die Kombination von Kirchen- und Religionsgeschichte repräsentiert wird – und deshalb umso höher zu schätzen ist, der aber auch eine notwendige Vorstufe für Petersons späteres theologisches Hauptanliegen darstellt: die Selbstvergewisserung der Kirche aus den ältesten Quellen und deren historischer wie theologischer Erforschung und Interpretation. Es ist kein Zufall, dass Ernst Käsemann als (gnesiol)lutherischer³ Neutestamentler zwar die form- und religionsgeschichtliche Methode mit ihm teilt, nicht jedoch sein patristisches Interesse.⁴ Und während bei Peterson die Urteile über die religionsgeschichtliche Vergleichung zwar zunehmend kritischer werden, er bis zuletzt als Historiker aber nicht davon lassen kann, reduziert sich bei Käsemann aufgrund seiner theologischen Konzentration auf den „Kanon im Kanon“ des Neuen Testaments der Inhalt dessen, was exegetisch-theologisch zu sagen ist, immer weiter und führt schließlich in einem gewissen Sinne sogar zum Abschied von der Fachexegese und wissenschaftlichen Theologie zugunsten der kirchlich-politischen Arbeit.⁵ Ein Blick in die Werkverzeichnisse der beiden Theologen kann dies bestätigen: Von Petersons veröffentlichten Arbeiten gehören vielleicht zehn der (neutestamentlichen) Fachexegese im engeren Sinne an, alle übrigen vom Titel her der Kirchen- und Religionsgeschichte (mit entsprechenden biblischen Anteilen!) oder noch anderen theologischen Disziplinen (wie der Liturgiewissenschaft oder Systematischen Theologie). Hingegen lässt Käsemann in den Themen und Titeln seiner (fast ausnahmslos) neutestamentlichen oder neutestamentlich gegründeten Arbeiten deren – vielfach vorhandenen – religionsgeschichtlichen Aspekt kaum je einmal anklingen (z. B. „Eine paulinische Variation des ‚amor fati‘“⁶). Nähme man bei beiden die nicht bzw. posthum aus dem Nachlass veröffentlichten Texte und Arbeiten hinzu, so würden sich die Verhältnisse zugunsten der neutestamentlichen Beiträge bei Peterson verschieben.

Interessanterweise sieht sich Käsemann letztlich auch bei seiner Konzentration auf das Wesentliche protestantischen Glaubens in gewissem Sinne in der Nachfolge Petersons. In dem oben (wie Anm. 3) erwähnten Brief aus dem Jahre 1992 schreibt er im Rückblick über seine Schülerschaft aus dem ersten Semester bei Peterson, dass dieser

„mir fast alle Leitmotive meiner Arbeit in den nächsten 20 Jahren gegeben hat und dass ich mehr als im Studium erst in der gemeindlichen Praxis und im Kirchenkampf endgültig

³ So bezeichnet er sich selbst in einem Brief vom 20.12.1992 an Frau Dr. Barbara Nichtweiß, von dem mir die Empfängerin freundlicherweise eine Kopie überlassen hat. Ihn – Käsemann – habe Peterson „zum Gnesiolutheraner gemacht, der ohne ihn gar nicht begriffen hätte, was das heisst“ (das ganze Zitat s. u. am Ende dieses Beitrags!).

⁴ In Rom war Peterson später Professor für Patristik und für Antike und Christentum.

⁵ Siehe das Interview „Um die Rechtfertigung der Gottlosen“ in den Lutherischen Monatsheften 25 (12/1986), 545–550: 545.

⁶ *Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen* (im Folgenden: EVB), II. Band, Göttingen ³1970, 223–239.

tig theologisch und politisch – beides gehörte dort immer zusammen! – geprägt wurde. So kam es dazu, dass meine Exegese in ihrer Weise Petersons Forderung erfüllte und von der Lehre, der Tradition, der *fides quae* oder, wenn es sein muss, dem ‚Dogma‘ ausging.⁷ Übrigens gilt das fast von allen meinen damaligen Freunden in sehr verschiedenen theologischen Lagern. Peterson scheint das nicht mehr bemerkt zu haben, auch nicht dass die protestantische Kirche, sofern sie radikal ‚bekennend‘ war, auch als Kirche seinen Ansprüchen gerecht zu werden versuchte.“

Dies ist ein durchaus erstaunliches Fazit – zumal wenn man bedenkt, dass Käsemann im selben Brief seine persönliche Entwicklung als Erklärung dafür anführt, „wo, wann, weshalb Peterson aus dem vielleicht sogar wichtigsten Lehrer, wenn man die kurze Zeit eines einzigen Sommersemesters und zwar bei einem Anfänger bedenkt, zum vielleicht am stärksten von mir verneinten Theologen wurde.“ Doch gehen wir der Reihe nach!

Peterson begann seine akademische Lehrtätigkeit als Göttinger Privatdozent für Kirchengeschichte (samt einem offiziellen Lehrauftrag für Christliche Archäologie) im Wintersemester 1920/21 mit einer Einführungsvorlesung zur Religionsgeschichte des Hellenismus und einer archäologischen Übung. In den folgenden Semestern bot er vor allem – seiner *venia* entsprechend – kirchengeschichtliche Lehrveranstaltungen an, daneben auch dreimal ein neutestamentliches Proseminar.⁸ Dies änderte sich erst mit seiner Berufung zum Wintersemester 1924/25 nach Bonn als Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament auf einen kirchengeschichtlichen Lehrstuhl an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn. Auch dieser Vorgang erklärt sich aus Gründen fehlender Stellen; denn es gab besatzungsbedingt im Rheinland wenig Studenten, und Peterson musste zusammen mit Hans Emil Weber den bis auf Weiteres finanziell gesperrten Lehrstuhl für Neues Testament vertreten, der dann 1929 mit Karl Ludwig Schmidt besetzt wurde. Allerdings kam dieser Doppelauftrag den Neigungen und Intentionen Petersons inhaltlich sehr entgegen, so dass er sein bereits beschriebenes persönliches Profil weiter ausbilden konnte. Neben die kirchengeschichtlichen treten jetzt die neutestamentlichen Vorlesungen und Seminare; bis SoSe 1929 bietet er insgesamt vier Semester lang ausschließlich neutestamentliche Lehrveranstaltungen an (vor allem zu Paulus, Lukas, Johannes, Offenbarung).⁹ Allerdings hat er mit Ausnahme

⁷ An einer späteren Stelle des Schreibens bezeichnet er „Rechtfertigung der Gottlosen“ für sich als „*das* (im Orig. handschriftlich unterstrichen) Dogma‘, vorweggenommen im ersten Gebot, das in Wirklichkeit die Verheissung (sic!) schlechthin ist: Wir brauchen (Unterstreichung im Orig.) keine andern Götter mehr zu haben und sollen es darum als Freigemachte auch nicht.“ Siehe auch unten bei Anm. 16 u. 17!

⁸ Alle Angaben zu den Lehrveranstaltungen nach AS 9/1 (Theologie und Theologen: Texte), hg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 2009, 651–658.

⁹ Die Fakultät wollte ihn ursprünglich (1928) sogar auf den inzwischen freigegebenen neutestamentlichen Lehrstuhl wechseln lassen; dies wurde vom Ministerium aber abgelehnt. Die Vorgänge sind ausführlich geschildert bei 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, 227–275: 240–245 (weiter zu Peterson ebd. 248–250).

der Offenbarung des Johannes und der Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefes keine der Vorlesungen aus dieser Zeit jemals zur Veröffentlichung vorgesehen oder weiter ausgearbeitet.¹⁰ Trotzdem darf Peterson mit Fug und Recht (auch) als Neutesamentler betrachtet und auch so bezeichnet werden; seine Auslegungen werden ihren Platz in der Forschungsgeschichte behalten bzw. erst noch erhalten.

Im Rahmen der geschilderten Umstände kommt es im Sommersemester 1925 zu jener viel zitierten schicksalhaften Begegnung Ernst Käsemanns mit Peterson, die Käsemanns Lebensarbeit nach dessen eigenem Bekunden (siehe bereits oben) maßgeblich bestimmt und tiefe Spuren in seinem Werk hinterlassen hat. Dies erfolgte in Anknüpfung und Widerspruch, Abhängigkeit und Loslösung, Zustimmung und Protest – wobei im Ergebnis die Abgrenzung überwog. Zu fragen ist nun nach der Eigenart dieser „Spuren“ und wie man ihnen „auf die Spur kommen“ kann.

Zunächst: Es handelt sich anfänglich und primär um keine literarische, sondern um eine persönlich-charismatische Begegnung. Der Erstsemester-Student Käsemann trifft auf den um sein Verständnis der Heiligen Schrift und seinen persönlichen Weg ringenden angehenden Professor des Neuen Testaments, der zum ersten Mal eine zusammenhängende Römerbrief-Auslegung versucht. Peterson kommt nur bis zu Römer 8,15; Käsemann hört also auch den Teil über den ihn später so sehr beschäftigenden Abschnitt Römer 9–11 nicht, auf dessen gesonderte Ausarbeitung durch Peterson in dem Vortrag *Die Kirche aus Juden und Heiden* von 1932 (veröffentlicht 1933 [siehe Anm. 10]) er erst später zurückgreifen kann (diesen nennt er auch als einzigen aus Petersons *Theologischen Traktaten* explizit in seinem Römerbrief-Kommentar von 1973/74). Wieso Käsemann später meint, Petersons Exegese sei damals „nicht über 6,11 hinausgekommen“ (AS 9/2, 505; im Brief an Alfred Schindler vom 6.1.1976), bleibt unklar. Für seine Kenntnis von Petersons Römerbrief-Auslegung kann er seinerzeit auf seine eigenen Mitschriften zurückgreifen, die er aber später an Heinrich Schlier und Ernst Haenchen verleiht und die irgendwann verloren gehen – vermutlich lange vor seinem eigenen Römerbrief-Kommentar.¹¹ Jedoch spricht Käsemann noch 1982 davon, dass die damaligen Ausführungen Petersons „weitgehend im Wortlaut bei mir hängen blieben und mir für Jahrzehnte die Probleme der eigenen wissenschaftlichen Arbeit gaben.“¹² Es ist also persönliche Faszination, die hier den Ausschlag

¹⁰ Nur im Falle von Römer 9–11 ist eine Veröffentlichung erfolgt: Erik Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1933 (ital. Rom 1946; Wiederabdruck des Originals in den „Theologischen Traktaten“ 1951 bzw. in AS 1, hg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994, 141–174).

¹¹ So Barbara Nichtweiß, in: Erik Peterson, *Der Brief an die Römer* (AS 6), hg. von Barbara Nichtweiß u. Ferdinand Hahn, Würzburg 2012, XII.

¹² Ernst Käsemann, *Aspekte der Kirche*, in: ders., *Kirchliche Konflikte*, Bd. 1, Göttingen 1982, 7–36: 8.

gab und die nachhaltigen Einfluss auf das Denken Käsemanns ausübte,¹³ und nicht primär literarische Abhängigkeit. Heinrich Schlier meinte sogar, in Petersons Charisma als Lehrer der Heiligen Schrift den Grund dafür zu finden, dass Peterson so wenig Exegetisches veröffentlicht hat: Dies sei der pneumatischen Aussage der Schrift und dem letztlich charismatischen Auslegungsvorgang nicht angemessen.¹⁴

Zu dem bei Käsemann hängen gebliebenen „Wortlaut“ Petersons zählen beispielsweise so geprägte Ausdrücke wie „der eschatologische Vorbehalt“ oder „der Apostel der Ausnahme“ (für Paulus). Damit ist zugleich exemplarisch deutlich, wonach wir bei der Frage nach „Spuren“ Petersons im Werk Käsemanns suchen müssen: nach prägnanten Syntagmen, Stichworten und Schlüsselbegriffen, um die die Ausführungen beider Theologen jeweils kreisen – ich möchte lieber von „Leitworten“ oder „Leitmotiven“ sprechen –, die zu übereinstimmenden bzw. ähnlichen Aussagen führen, die aber jeweils durch Käsemann auch abweichend von Peterson aufgenommen sein können. Dies ist durch einige Gesichtspunkte zum weiteren Vorgehen näher zu erläutern:

1. Durchmustert man die Veröffentlichungen Käsemanns, so bestätigt sich, was zu erwarten war: Es finden sich kaum explizite Zitierungen von Peterson – jedenfalls kein in Anführungszeichen gesetzter Wortlaut –, sondern allenfalls Wiedergaben von ähnlichen oder sinngemäßen Aussagen, wie sie sich auch bei Peterson finden, oder aber Aussagen zu oder über Peterson selbst unter Nennung des Namens, aber ohne bestimmte Literatur. Man muss sich nur immer wieder klar machen, wie viele von den damals und jetzt veröffentlichten Texten Petersons Käsemann überhaupt kennen konnte und wie wenig davon für seine eigenen Veröffentlichungen überhaupt direkt einschlägig, im Sinne von: zitatpflichtig, war (immerhin kannte er die *Theologischen Traktate* von 1951; wenn er sie nicht direkt zitierte, wirft dies ein bezeichnendes Licht auf die Eigenart der „Spuren“ Petersons in seinem Werk). Gelegentlich hat man den Eindruck, dass Käsemann aus der Erinnerung auf Peterson verweist, ohne sich um genaue Zitate oder Nachweise zu bemühen.¹⁵ Die Zusammenhänge sind also einerseits großflächiger und andererseits tiefgründiger.

¹³ Er war auch Zeuge des einen Eklat darstellenden Vortrags *Was ist Theologie?* vom Juni 1925 (veröffentlicht Bonn 1925 = ²1926), in dem Peterson sich gegen das Theologieverständnis von Barth und Bultmann wandte (Wiederabdruck in den *Theologischen Traktaten* 1951 bzw. in AS 1 [wie Anm. 10], 1–22).

¹⁴ Sinngemäß zitiert nach *Nichtweiß*, AS 6 (wie Anm. 11), XII–XIII. „Auch die Römerbriefvorlesungen Petersons bewegen sich in diesem Spannungsfeld von Wissenschaft und Charisma [...]“ (*Nichtweiß*, ebd. XIII).

¹⁵ Ein nie bemerkter Fehler sei hier am Rande notiert: Noch in der 4. Auflage seines Römerbrief-Kommentars von 1980 nennt Käsemann ebd. 253 ein einziges Mal – entgegen dem Literaturverzeichnis ebd. XII – Seitenzahlen aus *Die Kirche aus Juden und Heiden* nach der Originalausgabe von 1933 („Kirche 18ff.“), während er ansonsten die Belege nach den *Theologischen Traktaten* von 1951 gibt.

2. Käsemann gehörte zweifellos (wie Peterson, Schlatter, Bultmann oder Schlier) zu den „Systematikern“ unter den Exegeten. Das bedeutet: Bei allen Wandlungen und Entwicklungen ist sein Denken letztlich doch von großer Geschlossenheit. Dies hat er selbst bestätigt, indem er drei Dinge benannte, deren Verbindung im Zentrum der Reformation und seiner eigenen Theologie stehe und durch deren Schlüsselstellung und Explikation nichts theologisch Wesentliches verloren gehe: Rechtfertigung, erstes Gebot, Freiheit.¹⁶ Auch wenn diese mit Sicherheit nicht zu den Schlüsselbegriffen Petersons zählen, sondern eher im Gegenteil die entscheidenden Differenzen der beiden markieren, und auch wenn sich sicherlich noch andere Begriffe nennen ließen (z. B. Herrschaft und Inthronisation Christi), so bedeutet ihre Zentralstellung und die Konsequenz von Käsemanns theologischem Denken doch, dass mit dem Auftreten von theologischen Leitworten im genannten Sinne überall in Käsemanns Œuvre zu rechnen ist – gerade auch dort, wo nichts und niemand zitiert und auch der Name Peterson nicht genannt wird. Ein instruktives Beispiel dafür ist der Aufsatz zu den Sätzen heiligen Rechts (s. u. Abschn. 3), wo Peterson mit keiner Silbe erwähnt wird und den man fast als halbes Plagiat bezeichnen müsste, wenn Käsemann sich nicht so abweichend von Peterson und mit einem völlig andersartigen exegetischen Zugang zu diesem Thema geäußert hätte.

Die Zentralstellung und bestimmende systematische Kraft des „Dogmas“ von der Rechtfertigung der Gottlosen gehört sicher zu den entscheidenden Merkmalen von Käsemanns Theologie.¹⁷ Umso überraschter ist man, in einem Brief Käsemanns vom 12.11.1992 an Bischof Dr. Karl Lehmann¹⁸ im Rückblick folgende Sätze zu lesen:

„Von Peterson unterschied mich, von meinem radikalen Luthertum abgesehen, dass ich nie zu einem geschlossenen Entwurf kommen konnte, weil die Gegenwart jeweils mich bedrängte [...]. Dass die Gemeinde mich stärker geprägt hat als das akademische Leben, ist der Hintergrund dafür, dass ich immer im Fragmentarischen stecken blieb [...].“

Diese Selbsteinschätzung steht im Widerspruch zu dem, wie Käsemann von anderen wahrgenommen wurde, und auch zu seinen eigenen, oben genannten Äußerungen. Und wenn er selbst nicht zu den „Systematikern“ gerechnet werden könnte, wo wäre dann erst der „geschlossene Entwurf“ Petersons, dem von sei-

¹⁶ So in dem bereits genannten (wie Anm. 5) Interview in den Lutherischen Monatsheften (546f.). Weiter: „Freiheit kann begriffen werden als der Inbegriff der Erlösung schlechthin, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament“ (547). – In ähnlicher Weise lässt sich nach Käsemann auch die paulinische Theologie zusammenfassen: Für ihn „ist der paulinische Beitrag zur Theologie des Neuen Testaments ein eschatologisch-kosmologisches Modell der Rechtfertigung der Gottlosen, die durch den Gehorsam Jesu am Kreuz gegenüber dem Ersten Gebot ermöglicht wird und die in der Nachfolge der Jünger Jesu in aller Zeit verwirklicht wird“ (*Paul Francis Matthew Zahl*, Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns [CThM.ST 13], Stuttgart 1996, 147).

¹⁷ Siehe schon oben Anm. 7.

¹⁸ Von diesem Brief hat mir Frau Dr. Barbara Nichtweiß freundlicherweise eine Kopie überlassen.

nen Zeitgenossen skizzenhaftes Denken und fragmentarische Publikationspraxis vorgeworfen wurde? – Ich bleibe also bei dem eingangs genannten Urteil über Käsemann – und über Peterson; beider systematisch-theologische Leistung und Bedeutung erscheint mir unbestreitbar.

3. Daraus ergibt sich weiterhin, dass es weder möglich noch sinnvoll ist, eine vollständige Liste aller möglichen und denkbaren Zitierungen von oder gar aller Anspielungen auf Peterson und die Leitworte im Werk Käsemanns zu erstellen. Man darf auch ruhig feststellen, dass beide aufgrund ihrer theologischen Leidenschaft und ihres letztlich gesamtheologischen Anliegens sich häufig wiederholen – wobei die Tendenz zur theologischen Konzentration auf Weniges und Entscheidendes bei Käsemann noch ausgeprägter erscheint als bei Peterson. Hier würde die Ermittlung von Leitworten zu einer bloßen additiven Sammlung des immer Gleichen führen. Vielmehr gilt es, von den direkten und unmittelbar gekennzeichneten Bezugnahmen auf Peterson auszugehen und sich von da aus mit Hilfe der Leitworte andere und größere Zusammenhänge zu erschließen, in denen Spuren Petersons zu erkennen sind. Ein Anspruch auf Vollständigkeit kann aber auch hier nicht erhoben werden. Dazu sind die meisten theologischen Aspekte viel zu sehr miteinander verwoben und aufeinander bezogen.

4. Daneben gibt es auch noch allgemeine Rahmenbedingungen und Zeitumstände, die zu analogen Entwicklungen oder zumindest zu gemeinsamen Fragestellungen geführt haben können, ohne dass ein unmittelbarer Einfluss angenommen werden muss. Zu denken ist hier etwa an die Krise des liberalen Protestantismus und der idealistischen Theologie, die sowohl Peterson wie Käsemann lebenslang u. a. die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Theologie, von Geschichte und Glaube bescherte. Von solchen gemeinsamen Voraussetzungen aus konnte es leicht zu Berührungen kommen – aber auch zu beträchtlichen Differenzen. So verhält es sich beispielsweise auch mit der Herausforderung durch den Nationalsozialismus und der dadurch gestellten Frage nach der „politischen Theologie“ (s. u.).

5. Schließlich ist bei der Suche nach Leitworten zu beachten, dass Peterson nicht der einzige, wenn auch vielleicht der wichtigste Lehrer Käsemanns (s. o.) war und dass vor allem Käsemann nicht nur Schüler seiner Lehrer, sondern selbst ein theologischer Lehrer von eigenem Format und mit eigenem Profil war, durch das er sich von allen anderen unterschied. Von Anfang an besaß er die Fähigkeit, seine Gedanken eigenständig zu entwickeln und zu formulieren, ohne ständig andere Exegeten zu zitieren. Käsemann nennt neben Peterson Rudolf Bultmann und Adolf Schlatter als seine wichtigsten Lehrer, so dass wir uns hier einem „Dreigestirn“ gegenübersehen.¹⁹ Dabei ist das Verhältnis zu den dreien in Anknüpfung

¹⁹ In seiner Rede zum 50-jährigen Promotionsjubiläum in Marburg kommt noch ein vierter hinzu und gilt nun „als der eigentliche Ahnherr“: F. C. Baur – jedenfalls für die Verschiebung von der Existenzanalyse des Glaubenden hin zur „Frage nach dem Sinn der Universalgeschichte“ (*Ernst Käsemann, Was ich als deutscher Theologe in fünfzig Jahren verlernte*,

und Widerspruch jeweils miteinander verschränkt und führt letztlich zu einer unverwechselbaren Eigenpositionierung Käsemanns, ohne das Erbe seiner Lehrer in Sprache und Gestus zu verleugnen. Und natürlich führt Käsemann genauso auch das Gespräch mit anderen Theologen und Exegeten, sodass sich im Konkreten auch einmal vermeintliche oder tatsächliche Gedanken Petersons im Zitat anderer Gewährsleute finden oder aber Peterson Käsemann für den Einfluss von dritter Seite vorbereitet und geöffnet hat (das gilt beispielsweise für Schlatter in Bezug auf das Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“²⁰).

Hinweisen möchte ich an dieser Stelle auch auf Adolf Hamel, der gleichsam das kirchengeschichtliche Pendant zu Käsemann darstellt, was die Entwicklung des Verhältnisses zu Peterson betrifft. Ich zitiere aus dem Lebenslauf Hamels anlässlich seiner Bonner Habilitation 1946:

„Nach Bonn im Sommersemester 1925 übergesiedelt förderte ein längerer Aufenthalt im theologischen Stift ein intensives Studium besonders der Kirchengeschichte. In der Exegese des Neuen Testaments wie auch in der Geschichte der alten Kirche zog mich Professor Peterson an [...]. Ich promovierte dann am 22.11.1929 bei Professor Peterson über den ‚Kirchenbegriff Hippolyts‘ an der evangelisch-theologischen Fakultät Bonn mit magna cum laude. Gerade auch die Auseinandersetzung mit Professor Petersons Anschauung von der Kirche nötigte mich zu einer eigenen Bewährung an Luther.“²¹

Hamel war nach dem Krieg wie Käsemann Professor in Mainz.

Ich gehe nun so vor, dass ich wichtige Veröffentlichungen Käsemanns in prinzipiell chronologischer Reihenfolge durchgehe, dabei mit den eindeutigen „Spuren“ Petersons beginne (Name und damit verbundene Leitworte) und von da aus jeweils größere Zusammenhänge zu erschließen versuche. So kommen dann auch übergreifende Themen wie „Kirche“ (Ekklesiologie) oder „Mensch“ (Anthropologie) in den Blick – als Leitworte sind diese ungeeignet, da sie inhaltlich nicht spezifisch genug sind.

1. *Leib und Leib Christi*

Ziel von Käsemanns 1933 im Verlag Mohr (Siebeck) Tübingen erschienener Dissertation *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (BHTh 9)

in: ders., *Kirchliche Konflikte* [wie Anm. 12], 233–244: 238). – Das Dreigestirn Bultmann, Schlatter und Peterson (in dieser Reihenfolge!) nennt Käsemann als seine Lehrer im Neuen Testament außerdem in der Selbstauskunft gegenüber Dekan Dehn im Rahmen eines Bonner Berufungsverfahrens; dort spricht er auch im Zusammenhang mit dem „von Schlier eingeschlagene(n) Weg“ von seiner Immunisierung durch Peterson (*Heiner Faulenbach*, *Die Evangelisch-Theologische Fakultät Bonn. Sechs Jahrzehnte aus ihrer Geschichte seit 1945*, Göttingen 2009, 124f. Anm. 111). Vgl. auch seinen Brief an Peterson vom 3.8.1933 (AS 9/2, 334): „Mein theologischer Weg [...] von Ihnen zu Bultmann und Schlatter und dann noch einmal zurück zu Ihnen.“

²⁰ Siehe dazu *Zahl*, *Rechtfertigungslehre* (wie Anm. 16), 138f.142, und unten bei Anm. 71-73.

²¹ Zitiert nach *Faulenbach*, *Fakultät* (wie Anm. 19), 430f.

ist es laut Einleitung (unpaginiert), „dem paulinischen $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff seinen historischen und sachlichen Ort anweisen zu können und darüber hinaus zu einer Erfassung der Lehre vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ vorzustoßen.“ Es handelt sich also um eine „begriffsgeschichtliche“ Studie, welche nach der damals üblichen religionsgeschichtlichen Vorgehensweise „[n]acheinander [...] jüdisches, griechisches und hellenistisches Leibverständnis“ abschreitet (ebd.) – es fehlt allerdings dasjenige der Septuaginta –, um vor diesem Hintergrund das paulinische Verständnis zu ermitteln. In derselben Einleitung bezeichnet Käsemann R. Bultmann und E. Peterson als seine Lehrer, „von denen der letztere mich in die Arbeit am Neuen Testament einführte, der erstere aber den Fortgang meiner Studien stark bestimmte“ (ebd.). Bultmann war dann auch Betreuer und Erstgutachter bei der Dissertation.

Findet sich auf Seite 128 die erste explizite Bezugnahme auf „die katholische Exegese“ (mit Verweis auf A. Wikenhauser), indem diese gegenüber einer „protestantisch-idealistischen“ Exegese unterstützt wird in einem „sakramentalen“, d. h. geradezu physisch-realen (vgl. 136) und nicht als „Magie“ zu entwertenden Verständnis des Pneuma bei Paulus, so erfolgt die erste Erwähnung Petersons eher beiläufig im Zusammenhang der Erklärung der Agape von Kolosser 3,14 („ $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$ aller Tugenden“) aus dem Christus-Aion-Urmensch-Mythos (151) – ein Ansatz, der dann (ab Seite 162) auf die Leib-Christi-Vorstellung bei Paulus übertragen wird. Da Peterson selbst der damals gängigen Gnosishypothese ablehnend gegenüberstand, dürfte die etwas verschwommene Formulierung (151 Anm. 11: „Diese These trat an den Verfasser zuerst durch Prof. Peterson heran“) wohl bedeuten, dass Käsemann die genannte Auslegung durch Peterson erstmals kennengelernt, nicht aber, dass er sie von ihm übernommen hat. Zumindest aber hat er ihr (unter dem Einfluss Bultmanns?) eine veränderte Gestalt gegeben.

Die nächste Nennung Petersons findet sich im Zusammenhang der Verbindung von Philipper 2,6ff. mit 1. Korinther 12,3 und unter Hinweis auf *Heis Theos*. Zu 1. Korinther 12,3 heißt es:

„Peterson hat den allgemeinen Sinn deutlich gemacht: ‚Anathema‘ und ‚Kyrios‘ sind Akklamationen, Inspirationsrufe von zugleich kirchenrechtlicher Bedeutung. In der Akklamation unterwirft sich das Gottesvolk. Schon Peterson wies auf die Parallele zu Philipp 2,11 hin und bezeichnete die Beziehung der Akklamation zu den beiden wichtigsten Kyrios-Stellen bei Paulus als ‚äußerst charakteristisch‘. Aber er hatte daraus keine weiteren Konsequenzen gezogen“ (163; die Belegstellen aus *Heis Theos* in Anm. 5 u. 6).

Sollte Käsemann mit diesen Konsequenzen den „gnostischen Mythos“ meinen, „nach dem der Anthropos das All in seiner Gesamtheit umspannt, so daß alles ihm zu Gehorsam verpflichtet ist“, den bereits F. C. Baur zur Erklärung herangezogen hat (ebd.), so muss man urteilen, dass Käsemann diese religionsgeschichtliche Herleitung später nicht aufrecht erhalten hat und also in gewissem Sinne zu Peterson zurückgekehrt ist.

Zu dem Abschnitt „Die Agape als Aion“ (171–174) vermerkt zu Beginn eine Fußnote: „Die folgende Interpretation ist geleitet von Gedankengängen Prof. Pe-

tersons“ (171 Anm. 4). Der Vergleich mit der Darstellung Petersons in seiner Vorlesung zum 1. Korintherbrief, der heute aufgrund der Veröffentlichung in den *Ausgewählten Schriften* möglich ist, zeigt, wie die Gedankenanstöße Petersons für Käsemann ausgesehen haben könnten. Insbesondere Gedanken wie diejenigen, dass die Charismen „ihr Wesen [...] in ihrer Begründung vom neuen Aion aus“ haben – also letztlich in der göttlichen Liebe als objektivem Sachverhalt, der sich im Kult (Herrenmahl) darstellt (174 i. V. m. 172),²² kommen Peterson sehr nahe.²³ Dieser Kult „verbindet (den Christen) leiblich mit der Heilsordnung der Kirche“ (178). Gleichzeitig proklamiert die Gemeinde als Leib Christi durch das Herrenmahl die neue Heilsordnung und die „Inthronisation“ Jesu als Kyrios für die Welt.

„Die Christen sind gleichsam Herolde der neuen Heilsordnung und des Kyrios Jesus. Ihm gelten ihre Akklamationen, weil er im Herrenmahl seinen Aion erscheinen läßt. Das Herrenmahl wird zur Epiphanie; wie einer solchen Akklamation und Enthusiasmus korrespondieren, so also auch der Eucharistie“ (178).

Es ist kein Zufall, dass an dieser Stelle (Anm. 7) wieder ein ausdrücklicher Verweis auf *Heis Theos* erscheint, denn dort ist dieser Zusammenhang bereits grundlegend dargestellt – auch wenn Käsemann noch andere Gewährleute für seine Ausführungen nennt (v. a. E. Lohmeyer). Außerdem ist sinngemäß von der Thronbesteigung Christi als dem eigentlichen Inhalt der zu proklamierenden frohen Botschaft die Rede, und ebenso ist das Bild vom „Herold“ bzw. „Heroldsruf“ (griech. κήρυγμα) in der Anwendung auf die Apostel als öffentliche und autorisierte Boten des Evangeliums aus Petersons Römerbrief-Vorlesung geläufig.²⁴

Der „überliterarische“ Charakter der Beziehung Käsemanns zu Peterson wird auch an der nächsten Zitierung Petersons deutlich. Im Zusammenhang mit der – bei Käsemann erstmaligen – Rede vom Apostolat des Paulus als „Apostolat der Ausnahme“ (so 182 in Anführungszeichen) wird auf eine bestimmte Stelle („S. 10f.“) in Petersons Traktat *Die Kirche* von 1929 verwiesen (= AS 1, 251), an der sich der genannte Sachverhalt zwar – relativ knapp – der Sache nach, aber nicht wörtlich, nicht als geprägter Ausdruck (Leitwort) findet, und ebensowenig die Begründung dergestalt, dass „Paulus nur zur Predigt gesandt ist, nicht zum Sakramentsvollzug“ (182). Beides muss Käsemann von woanders her kennen (vgl. z. B. AS 6,

²² Man kann von einer „Hypostase“ sprechen, ohne dass Käsemann selbst eine nähere Bestimmung des Aion-Gedankens vornimmt.

²³ Vgl. *Erik Peterson*, Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien (AS 7), hg. von Hans-Ulrich Weidemann, Würzburg 2006, 334–341 (zu 1. Korinther 13; ebd. 341: „Emanation“ der Liebe Gottes). – Zu den „objektiven Tatbeständen“ zählen auch die Partner der κοινωνία im paulinischen Sinne (Christus, Geist, Glaube, Evangelium, Dienst). Deswegen kritisiert Käsemann auch Peterson beiläufig wegen dessen Bezeichnung der paulinischen Kollekte als ein „frommes Werk“ (*Erik Peterson*, Art. Judenchristentum, in: ²RGG Bd. 3 [1929], 463–466: 464) und spricht stattdessen von einer „juridischen Schuld“ (*Käsemann*, Leib, 175 Anm. 2).

²⁴ AS 6 (wie Anm. 11), 10 (zu Römer 1,1); 11–16 (zu Römer 1,3f.) und 309 (zu Römer 10,15).

7–10 [zu Römer 1,1]; AS 7, 58–62 [zu 1. Korinther 1,10–17]).²⁵ Wenn er dann fortfährt: „Und doch behauptet Paulus mit Recht wiederum sein wirkliches Aposteltum, weil auch die Verkündigung sakramental wirksam ist“ (182), so kann man darin den zaghaften Versuch eines Widerspruchs auf dem Boden des Petersonschen Arguments – der „Spannung zwischen Sakrament und Wort, Sakrament und Charisma“ – erkennen, nämlich etwas von der Regel (Sakrament) auf die Seite der Ausnahme (charismatische Wortverkündigung) hinüberzuziehen (Sakramentalität des Wortes). „Doch liegt ein wirkliches Eingehen auf dieses Problem außerhalb des Themas dieser Untersuchung“ (ebd.).²⁶ Umso deutlicher kündigen sich die Differenzen im Verständnis der Kirche an, wenn diese von Käsemann im Anschluss an Paulus als „die Konkretion des mit ihr identischen Christus“ bezeichnet wird, „die gerade deshalb nicht von ihm gelöst werden“ kann – sie ist „nicht und nie seine ‚Stellvertreterin‘“ – (185; im Orig. teilweise hervorgehoben), sowie als identisch mit der „Welt“, insofern diese in Christus von Gott begnadet und geliebt ist (ebd.). Die Kirche sei für Paulus „die von Gott durch seine Liebe neu bestimmte Welt“ (185f.). Aus Gedanken wie diesen wird sich für Käsemann später die Notwendigkeit politischer Theologie und direkten politischen Handelns der Kirche ergeben – bis hin zu jener Spitzenformulierung in der Rede zum 50-jährigen Promotionsjubiläum (s. o. Anm. 19), die Christi Leib nicht mit der Kirche, sondern mit „jene(r) Erde“ identifiziert, „die seinen Zuspruch und Anspruch so vernahm, daß sie ihrem Herrn sich nicht mehr widersetzen wollte“ (Kirchliche Konflikte, 242), oder in dem Aufsatz *Aspekte der Kirche* (s. o. Anm. 12): „Der Christusleib ist Welt im Zeichen der Gnade“ (Kirchliche Konflikte, 12). Aber auch schon früher kann es – im Zeichen der Wiederentdeckung der Apokalyptik durch Käsemann – heißen: „Kirche ist für ihn (sc. Paulus) [...] so etwas wie Welt, nämlich Welt im Gehorsam Gottes“ (EVB II, 128).

Wir halten folgende Leitworte und -motive aus dem Umfeld der Zitationen Petersons in Käsemanns Dissertation fest:

1. „Aion“ (Vorstellung einer zeitlich-räumlichen Größe von objektiv-hypostatistischem Charakter)
2. Akklamationen mit kirchenrechtlicher Bedeutung
3. Inthronisation/Thronbesteigung Jesu und deren Proklamation (als Inhalt des Evangeliums)
4. Paulus als Apostel der Ausnahme

²⁵ Vgl. weiter *Erik Peterson*, *Ekklesia*. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff (AS Sonderband), hg. von Barbara Nichtweiß u. Hans-Ulrich Weidemann, Würzburg 2010, 63f. – Tatsächlich gehört hat Käsemann aber nur die Römerbrief-Vorlesung!

²⁶ Das Nebeneinander von „Kirchenrecht“ und „heiligem Recht“, das von Peterson in einer Fußnote seines Traktats *Die Kirche* erwähnt wird (AS 1, 256 Anm. 14), spielt thematisch in Käsemanns Dissertation noch keine Rolle.

Noch grundlegender ist jedoch ein Zusammenhang, der sich unmittelbar aus der Themenstellung der Dissertation ergibt, und der sich mit der Reihe der drei Adjektive „leiblich“, „konkret“, „objektiv“ beschreiben lässt. Sie finden sich auch verbunden etwa in Gestalt der Rede von der „konkreten Leiblichkeit“ (Leib, 112) oder bezogen auf Christus und die Christen: „Wie dieser in seiner Kirche leiblich-konkret an uns als an seinen Gliedern handelt, so haben wir ihm leiblich-konkret als dem Kyrios Gehorsam zu leisten“ (184). „Konkret“ bedeutet in solchen und ähnlichen Zusammenhängen immer: a) eine objektive Setzung vonseiten Gottes, der Offenbarung etc., die b) zu einer realen Veränderung aufseiten der Welt und des Menschen führt und c) zu bestimmten Forderungen und Ansprüchen an die Letzteren. Hervorstechende Beispiele für eine signifikante Häufung der Begriffe „Leib“/„leiblich“ und „konkret“ sind die berühmte Textstelle Petersons (aus dem Traktat *Was ist Theologie?*) von der leiblichen Bestrafung des Ketzers samt ihrem Zusammenhang einerseits (AS 1, 13; mit der Metapher vom Auf-den-Leib-Rücken der Offenbarung Gottes in Gestalt der Theologie bzw. Christi in Gestalt des Dogmas),²⁷ der Schluss von Käsemanns Aufsatz „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre“ andererseits (EVB I, 34: zwölfmal „Leib(er)“/„leiblich“ innerhalb weniger Zeilen). „Leib“ und „Leiblichkeit“ steht im vorliegenden Zusammenhang v. a. für den „Weltbezug“ und die „Geschichtlichkeit“ des Menschen – in den Worten Käsemanns: „die Gegebenheit des [...] Miteinanders von Ich und Du in der Welt“ (Leib, 111; im Orig. hervorgehoben) – bzw. für die Frage, ob man dem neuen „Äon“ gemäß wandelt. Deswegen gehört auch der Gehorsamsbegriff für Käsemann wie für Peterson zentral zum Wortfeld – und für Käsemann auch die Kampfesmetaphorik. So bezeichnet er z. B. den Menschen als „Objekt des Kampfes zweier Welten“ (Leib, 104; im Orig. hervorgehoben) kosmologisch-physischer Art – nämlich „Sarx“ und „Pneuma“, die nach ihm bei Paulus „in der Art gnostischer Aeone“ dargestellt sind (105). Diese Metaphorik wird dann auch später von ihm im Zuge seiner konsequent apokalyptischen Paulusdeutung verwendet, da es in der Apokalypik nach Käsemann zentral um die Machtfrage geht – d. h. darum, „wem die Weltherrschaft gehört“ (EVB II, 129).

Mit alledem ist auch der antiindividualistische (und in diesem Sinne kosmologische) Akzent gesetzt, der bei Käsemann von Anfang an zu einer Abgrenzung gegenüber seinem Lehrer Bultmann geführt hat und den er ganz eindeutig Peterson verdankt (vgl. Leib, 158: sakramentale Zerstörung der Individualität; 162: Ausrottung der menschlichen Individualität in der Taufe). Petersons „eschatologischer Vorbehalt“ spiegelt sich wider in der „eschatologischen Spannung“, die „in dem Wesen des Sakramentes“ wurzelt, „das auf der einen Seite geradezu physisch-real

²⁷ Das Adjektiv „objektiv“ bleibt vor allem aus dem Eintrag Petersons in das *Album Professorum* der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät von 1926/27 in Erinnerung, wo er dreimal das Syntagma „objektive geistige Welt“ verwendet (AS 9/2, 464–467) und seine Sehnsucht danach – und das heißt nichts anderes als nach dem Dogma in der Theologie, welches die „Willkür subjektiver Anschauungen und Meinungen“ (ebd. 467) beendet – zum Ausdruck bringt. – Vorher schon im Traktat *Was ist Theologie?* (AS 1, 22 Anm. 24).

erlöst, auf der andern aber nur im Hinblick auf das Kommende ‚versiegelt‘ (136), sowie in der Rede von der „doppelten Eschatologie“ (136 u. 180).²⁸

Hingegen findet sich der für Peterson zentrale Begriff der „Äonenwende“ in Käsemanns Dissertation nur ein einziges Mal im Blick auf die zukünftige (!) Heilsvollendung – auf die hin das Sakrament „versiegelt“ (2. Korinther 1,22) – im Sinne der jüdischen Apokalyptik (129 m. Anm. 10).²⁹ Anders z. B. in dem anschließend zu besprechenden Beitrag zu Philipper 2,5–11, wo er die „Äonenwende“ mit der Menschwerdung Gottes und der Kreuzesoffenbarung verbindet und vom „Stand des neuen Menschen“ „in der Äonenwende“ spricht (EVB I, 94). An einer anderen Stelle bringt er dieses Leitwort mit der von Peterson her bekannten Metapher zusammen: „das eschatologische Ereignis der [...] mit der Taufe dem einzelnen auf den Leib gerückten Äonenwende“ (EVB I, 122).

Wenn man diese Zusammenhänge nicht bereits eindeutig aus den Texten Petersons nachweisen könnte, so würde man sie auf jeden Fall durch Käsemann selbst bestätigt finden, der sich mehrfach explizit dazu geäußert hat. Auf keine seiner früheren Veröffentlichungen hat Käsemann später so oft und so grundsätzlich Bezug genommen wie auf seine Dissertation „Leib und Leib Christi“. In seiner Schrift *Paulinische Perspektiven*³⁰ zitiert er sie dreimal an wichtiger Stelle:

1) Auf Seite 43 findet sich in der Auseinandersetzung mit Bultmanns Interpretation der paulinischen Anthropologie die Aussage, „Leiblichkeit sei das Wesen des Menschen in seiner Notwendigkeit, am Kreatürlichen zu partizipieren, und in seiner Fähigkeit zur Kommunikation im weitesten Sinne, nämlich seiner Bezogenheit auf eine ihm jeweils vorgegebene Welt.“ Und weiter: „Unsere Leiblichkeit ist jene Weltbezogenheit und Kreatürlichkeit unserer Existenz, auf welche der designierte Kosmokrator Anspruch erheben muß [...]“. Zu der erstzitierten Formulierung wird in der Fußnote (Anm. 38) zu Recht festgestellt: „Schon meine Dissertation ‚Leib und Leib Christi‘, 1933, S. 125, nahm diese Aussage vorweg“ (die Seitenangabe lässt sich allerdings nicht verifizieren).

Der Begriff „Kosmokrator“ stammt nicht von Peterson, sondern ist eine Lieblingsvokabel von Käsemann;³¹ er geht aber der Sache nach auf Petersons Erklärung zu Römer 10,9 zurück: „Jesus ist der Kyrios, weil er der Herr im Kosmos [...] ist“ (Die Kirche aus Juden und Heiden; AS 1, 161). Darauf weist Käsemann in seinem späteren Römerbrief-Kommentar hin (1980, 282 zu Römer 10,12 [und

²⁸ Vgl. 128f.: „das eschatologische Geschehen“ ist „mit Christi Kommen, Tod und Auferstehung für den Kosmos angebrochen“.

²⁹ Vgl. ähnlich *Ernst Käsemann*, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, EVB II, 105–131: 121: „Zeitlich-teleologische Aussage“ ist mit „Weltenwende“ parallelisiert.

³⁰ *Ernst Käsemann*, Paulinische Perspektiven, Tübingen ²1972 = ³1993.

³¹ Er benutzt sie häufig als christologischen Titel, obwohl dieser im Neuen Testament und frühen Christentum überhaupt nicht vorkommt (zur Problematik siehe *David Way*, The Lordship of Christ. Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology [OTM], Oxford/New York u. a. 1991, 94–97).

Philipper 2,11]; dort zitiert nach der Ausgabe der *Theologischen Traktate* von 1951 [„Kirche 270“] – der Hinweis ist wieder sehr ungenau!).

2) Kritisch wendet sich Käsemann (Paulinische Perspektiven [wie Anm. 30], 174) gegen seine damalige faktische Gleichsetzung von Christus und Kirche: In Christus ist man, wenn man in der Kirche ist (Leib, 183 und die erste Hälfte des obigen Zitats von Leib, 185 [Christus mit Kirche identisch]). Diese Linie, die er – damals ansatzweise, später endgültig – hinter sich gelassen hat, findet er bei Bultmann sowie „vielfach in katholischer und angelsächsischer Literatur“ (Anm. 54). Sein Anliegen ist dabei deutlich: „In Christus' ist tatsächlich nicht primär eine ekklesiologische Formel. Anders wird der Primat der Christologie über der Ekklesiologie gefährdet und verdunkelt“ (177).³²

3) In dem Kapitel *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi* greift er für die „Identitätsaussagen“ (Kirche und Christusleib) und die „mythologische Konzeption“ von 1. Korinther 12,12ff. erwartungsgemäß auf seine Dissertation zurück (182 m. Anm. 8) – auch hier in vorsichtig antikatholischer Wendung (gegen die „römische Lehre vom corpus Christi mysticum“).

Noch wichtiger sind im vorliegenden Zusammenhang die Äußerungen zu seiner Dissertation, die Käsemann im einleitenden Aufsatz *Aspekte der Kirche* zu dem Band *Kirchliche Konflikte* von 1982 (wie Anm. 12) gemacht hat. Nach den bereits zitierten Worten über die Faszination, die Peterson in seiner Römerbrief-Vorlesung auf ihn ausgeübt hat, heißt es: „Auch das Thema meiner Dissertation über die Kirche als Christusleib wurde unter diesem Einfluß konzipiert“ (8). Diese Bemerkung ist wichtig, weil die Arbeit ja tatsächlich in Marburg unter der Betreuung Bultmanns geschrieben worden ist. Käsemann äußert sich dann über sein Erstlingswerk sehr kritisch, ja abschätzig („rauschhaft niedergeschriebene und monströs auswuchernde Untersuchung“) – auch über die Gutachter Bultmann und von Soden, deren hohes Lob für die Arbeit er „nicht mehr begreifen“ kann (ebd.). Namentlich Bultmann wirft er vor, dass er „sich niemals direkt mit meiner Analyse auseinandergesetzt hat. Er konnte nicht übersehen, wo wir uns schieden“ (10f.). Er urteilt, dass „Petersons Verständnis des paulinischen Briefwerkes aus der hellenistischen Umwelt und der darauf folgenden, von mir als ‚Frühkatholizismus‘ bezeichneten Epoche“ – konkret kann er damit nur die Deuteropaulinen und die Identifikation von Kirche und Christus meinen – „mich so in den Bann geschlagen hatte, wie das nur einem ersten Semester passieren kann“ (8).³³ Die

³² Von diesem Anliegen ist auch Käsemanns Interpretation des Epheserbriefes und seine Auseinandersetzung mit Heinrich Schlier bestimmt (vgl. *Ernst Käsemann, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*, EVB II, 253–261; *ders.*, *Aspekte der Kirche* [wie Anm. 12], 9).

³³ Schon 1964 hatte er im Vorwort zum zweiten Band von *Exegetische Versuche und Besinnungen* (3 1970) im Blick auf die Notwendigkeit von Theologie, „damit der eigene Glaube zur Klarheit gelange“, das „Ergebnis“ seiner Dissertation als „chaotisch“ bezeichnet (8).

Kritik und Selbstkritik scheint aus heutiger Sicht überzogen,³⁴ zumal Käsemann anschließend über mehrere Seiten hinweg die wichtigsten Ergebnisse seiner Dissertation und deren bleibende Wichtigkeit auch für ihn selbst deutlich herausstellt. Es sind dies: „das Verständnis von Leiblichkeit als Teilgabe und Teilhabe, kosmisch gesehen: die Zugehörigkeit zu einer Welt [...]“ (10), sowie das weltbezogene Verständnis der Kirche als „Christusleib“ (11f.). Hinzu kommt als Drittes die damalige Entdeckung, „daß für Paulus der Christusleib die Fülle der Charismen umschließt, sich irdisch eben darin äußert, daß alle Christen ihr besonderes Charisma haben“ (13) – was bei Käsemann später zur nachdrücklichen und polemisch-ausschließlichen Betonung des „allgemeinen Priestertums aller Gläubigen“ gegen jedes hierarchisch verfasste Amt geführt hat.³⁵ Der Anstoß zu dieser Klärung wird jetzt auf die Auseinandersetzung Petersons mit Rudolph Sohm um das Verständnis von Kirchenrecht und Charisma zurückgeführt und festgestellt, es gehöre zu den „Überraschungen“ der Theologie, „daß ein Lehrer auf dem Wege zur Konversion mir den Begriff unvergeßlich einprägte, von welchem aus die römisch-hierarchische Ekklesiologie im reformatorischen Sinne überwunden werden konnte“ (15). Von da aus zeichnet sich auch ab, dass die von Peterson übernommene Bezeichnung des Paulus als „Apostel der Ausnahme“ (16) jeweils etwas ganz Verschiedenes meint: Für Käsemann ist Paulus ein Ausnahmeapostel im Sinne einer einzigartigen und richtungsweisenden Gestalt, in dessen Verkündigung sich das ganze Evangelium verdichtet und in der „Rechtfertigung der Gottlosen“ zum „Kanon im Kanon“ wird; für Peterson ist er eine Ausnahme gegenüber den zwölf Aposteln (vgl. 1. Korinther 15,8) im Sinne einer charismatisch-einmaligen und darum von der Regel des Apostolischen abweichenden Gestalt, die für das grundlegende Verständnis von Kirche nicht maßgebend sein kann (vgl. z. B. im Kirchentraktat: AS 1, 251 m. Anm. 12).

Schließlich müssen wir noch einmal auf die Rede zum 50-jährigen Promotionsjubiläum zurückkommen. Dort bestätigt Käsemann noch einmal, dass es „die ekklesiologischen Probleme“ waren, „die mir durch E. Peterson nahegebracht worden waren und 1931 zu meiner Dissertation über ‚Leib und Leib Christi‘ führten“ (Kirchliche Konflikte [wie Anm. 12], 241).³⁶ Aufschlussreich ist die Fortsetzung: „Auch hier geschah ein Umbruch, der mein Leben entscheidend orientierte“

³⁴ Noch in dem oben (bei Anm. 18) erwähnten Brief an Bischof Lehmann aus dem Jahre 1992 unterlässt es Käsemann nicht, seine Dissertation abzuqualifizieren, „deren ich mich seit Jahrzehnten schäme“. In einem „Neutestamentlichen Sammelbericht“ in VF 10 (1963/65), 78–94, fühlt er sich durch *Birger Gerhardssons* Erstlingsschrift „Memory and Manuscript“ unter völlig anderen Vorzeichen erinnert an seine eigene Dissertation, ohne diese beim Namen zu nennen: „Einseitigkeit und Überschwang einer Erstlingsschrift erscheinen verzeihlich, wenn man im Blick auf jene Vergangenheit an die eigene Brust zu schlagen bereit ist, in welcher die hellenistisch-agnostischen Quellen den Patenschlüssel (sic!) neutestamentlicher Interpretation abgeben mußten“ (85).

³⁵ Siehe z. B. das Interview (wie Anm. 5) in den Lutherischen Monatsheften (548).

³⁶ Siehe auch folgende Aussage: „Seit meiner Dissertation habe ich das Wesen der Kirche auf immer neue Weise zu definieren gesucht“ (Kirchliche Konflikte, 243).

(ebd.). Denn dieser „Umbruch“ hat mit der ökumenischen Bewegung zu tun und richtet sich u. a. gegen den ökumenisch wenig interessierten Bultmann, wird aber eher in Kontinuität zu Peterson gesehen:

„Unvergessen ist mir Bultmanns Diktum in einer Seminardebatte über den neutestamentlichen Begriff ‚Kosmos‘: Menschheit gibt es nicht. Das ist ein Abstraktum! Ich hatte zu lernen, daß das total falsch war und viel eher das Wort ‚Individuum‘ ein Abstraktum bezeichnet. Schon der spätere Konvertit Peterson, der das Neue Testament von der frühchristlichen Dogmengeschichte auslegte,³⁷ hatte hier die Weichen umgestellt, und Semester danach warf Adolf Schlatter mir eine komplexe Fülle von Fragen mit seiner Schöpfungstheologie vor die Füße“ (ebd.).

In dem aus dem Nachlass herausgegebenen Vortrag *Leiblichkeit bei Paulus* von 1985 rekapituliert Käsemann seinen Weg von der Ekklesiologie (Peterson) über die Anthropologie (Bultmann) zur Christologie (u. a. Schlatter, aber vor allem Käsemann und seine theologische Frage nach dem historischen Jesus selbst!) und bekennt gleichzeitig, dass er als Petersons „damals jüngster Schüler“ die Frage nach der Kirche „lebenslang nicht losgeworden“ sei. Petersons Problem habe wie ein Stachel in seinem Fleische gesteckt: „Was meint die paulinische Aussage von der Kirche als dem ‚Leibe Christi‘? Der Schüler, der nicht mit dem Lehrer römisch-katholisch werden wollte und konnte, musste darauf eine ‚protestantische‘ Antwort finden, um Protestant bleiben zu können.“³⁸

Man sieht: Mit der Dissertation Käsemanns sind eigentlich alle wichtigen Weichen in Bezug auf seine spätere Entwicklung und indirekt damit auch für das Verhältnis zu Peterson gestellt – was angesichts des Selbstzeugnisses Käsemanns über seine frühen Erfahrungen mit Peterson auch nicht verwundern kann. Um dieses Gewicht darzustellen, mussten wir auch spätere Äußerungen mit einbeziehen und kehren jetzt zu der chronologischen Reihenfolge zurück.

2. Kritische Analyse von Philipper 2,5–11

Der Aufsatz wurde erstmals in ZThK 47 (1950) veröffentlicht und ist in den ersten Band von *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Ersterscheinung 1960) aufgenommen.³⁹ Man mag es schon für keinen Zufall halten, dass Käsemann sich überhaupt so ausführlich mit diesem Text und seiner „jüngsten Auslegungsgeschichte“ (52) beschäftigt hat. Denn auch Peterson hat sich vielfach zu Philipper 2,5–11 und insbesondere zu der Akklamation (bzw. Exhomologese) in V. 11 geäußert (der Ab-

³⁷ Diese pauschale Formulierung Käsemanns bedürfte einer genaueren Differenzierung.

³⁸ Ernst Käsemann, In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners. Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass, hg. von Rudolf Landau in Zusammenarbeit mit Wolfgang Kraus, Tübingen 2005, 36–49: 36.

³⁹ Ernst Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5–11, EVB I, Göttingen ⁶1970, 51–95 (hier nach zitiert).

schnitt Philipper 2,5–11 ist „einer der wichtigsten im Neuen Testament“: AS 7 [wie Anm. 23], 451), und so hat auch Käsemann in seinem Aufsatz vor allem im Zusammenhang mit dem Schluss des Philipper-Hymnus (V. 10f.) auf Peterson und sein religionsgeschichtliches Hauptwerk *Heis Theos* verwiesen (87, 88 u. 89). Doch geht Petersons Bedeutung für Käsemanns Auslegung weit über eine gebotene Erwähnung wichtiger Literatur zu Philipper 2 hinaus. Wie schon in der Dissertation spricht Käsemann erkennbar Petersons Sprache, auch wenn er sich im Ganzen viel ausführlicher mit E. Lohmeyers Auslegung von Phil 2 auseinandersetzt und dessen Ansatz kritisch rezipiert. Ein typisches Beispiel findet sich auf Seite 87: Voraus geht die Behauptung, dass die irdischen Akklamierenden von V. 10f. nicht „schlechthin die Menschen“ sein können, da sie „um den Triumph Christi ja nur als Glieder der Gemeinde, also eben nicht insgesamt“ wissen.

„Denn das ist, wie Peterson gezeigt hat, mit ἐξομολογεῖσθαι gemeint: die Akklamation, die seit ältester Zeit gerade bei der Inthronisation ihren festen Platz hat, also nicht ein Bekenntnis in dem abgeblaßten modernen Sinn der Feststellung persönlicher Erfahrungen, ja nicht einmal ein Glaubensbekenntnis, sondern eine Handlung heiligen Rechts, wie sie auf eine göttliche Epiphanie hin pflichtgemäß und verbindlich zu vollziehen ist“ (vgl. obiges Zitat aus: Leib und Leib Christi, 178). „In ihr wird nicht nur bekannt, sondern zugleich öffentlich und unverbrüchlich anerkannt. Das eben haben die Geistermächte im Himmel, auf Erden und unter der Erde als die eigentlichen Repräsentanten des Kosmos und als Inhaber der kosmischen Gewalt bei der Inthronisation des Christus getan: sie haben ihn feierlich und rechtskräftig als Kyrios anerkannt.“

Ohne direkt zu zitieren, bietet Käsemann hiermit eine längere Paraphrase, die nahezu wortwörtlich von Peterson stammen könnte (obwohl es in der Sache auch weitreichende Übereinstimmung mit Lohmeyer und bezüglich der Geistermächte auch mit Dibelius gibt).⁴⁰

Überprüft man allerdings die in der Fußnote angegebene Belegstelle („*Heis Theos* 1926, S. 317“), so stellt man fest, dass sich dort außer dem Stichwort „Akklamation“ nichts von dem spezifischen Inhalt der Paraphrase findet. Folgt man den internen Verweisen des zitierten Buches, so stößt man auf Seite 171f. in Anm. 3 auf die Abgrenzung der Akklamation vom Glaubensbekenntnis und den Bekenntnissen der Kirche; die Fundstellen zu den Schicksals- bzw. Geistermächten aus *Heis Theos* reicht Käsemann auf S. 88 Anm. 130 seines Aufsatzes nach.⁴¹ Die rechtliche Dimension der kosmischen Exhomologese findet sich z. B. angesprochen in dem aus dem Nachlass Petersons herausgegebenen Text *Der Name über al-*

⁴⁰ Vgl. weiter Ernst Käsemann, Art. Liturgische Formeln im NT, in: ³RGG Bd. 2 (1958), 993–996, der Petersons *Heis Theos* unter den Literaturangaben nennt und in den Ausführungen zur „Akklamation“ (993f.) ganz von diesem abhängig ist.

⁴¹ Zu ergänzen wäre noch eine wichtige Fußnote aus dem *Buch von den Engeln* (AS 1, 195–243): 234 Anm. 29 – allerdings in einer von Käsemann (Kritische Analyse [wie Anm. 39], 86) abweichenden futurisch-eschatologischen Auslegung von Philipper 2,10f. – Den durch altkirchliche Parallelen gestützten Vorschlag Petersons, die Schlusszeile in Philipper 2,11 zur Akklamation zu ziehen, lehnt Käsemann ab (Kritische Analyse, 89).

len Namen (den Käsemann nicht kennen konnte)⁴²; sie bildet zugleich die Brücke zu dem folgenden zu besprechenden Aufsatz Käsemanns. Diese „Zitierpraxis“ zeigt, wie großflächig der Einfluss Petersons auf Käsemann gewesen ist und wie sehr Käsemann aus seiner allgemeinen Kenntnis von Petersons Werk heraus denkt und formuliert. Aus dem vorliegenden Aufsatz nenne ich nur noch die Formulierung „kosmisch-eschatologische Öffentlichkeit“ (Kritische Analyse, 84) für die göttliche Namenverleihung von V. 9 sowie die Aussage, dass „das urchristliche Kerygma eschatologisch bestimmt ist und keine eschatologischen Ereignisse kennt, welche nicht die gesamte Welt angehen“ (78) – hier im Blick auf „die Manifestation des Erniedrigten und Gehorsamen“ (Jesus) als „das eigentlich eschatologische Ereignis“ (79).

Auf Petersons Einfluss auf Käsemanns Auslegung von Philipper 2,(6–)11 – neben demjenigen auf seine Dissertation – hat auch David Way in seiner Monographie *The Lordship of Christ. Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (s. o. Anm. 31) hingewiesen (siehe dazu die Einträge im Stellen- und Autorenregister des Buches). In Bonn verdient diese Untersuchung besondere Erwähnung, da ihr eine in den 80er Jahren teilweise im Rahmen der Partnerschaft zwischen den Theologischen Fakultäten Bonn und Oxford entstandene Dissertation zugrunde liegt: In der Danksagung werden auf deutscher Seite neben Käsemann selbst zwei Bonner Kollegen genannt: der Neutestamentler Wolfgang Schrage, selbst ein Schüler Käsemanns, als Zweitgutachter und der Systematiker Gerhard Sauter (der sich ebenfalls mit Käsemann befasst hat) als Förderer. Insgesamt scheint mir Ways Studie (in deren Zusammenfassung Peterson nicht mehr vorkommt!) die Bedeutung Petersons zu unterschätzen – in dessen Rolle als theologischer Anreger für Käsemann und als derjenige, der diesem gleichzeitig einiges an religions- und rechtsgeschichtlichem Hintergrund für sein Konzept der „Herrschaft Christi“ (und des „Herrschaftswechsels“) zur Verfügung gestellt hat: in dem hellenistischen Glauben an Schicksalsmächte (Kritische Analyse, 88 [mit namentlicher Nennung Petersons!]), in dem „öffentlich-rechtlichen“ Charakter des Herrschaftsanspruchs (vgl. AS 1, 13f. [Was ist Theologie?]: Das Evangelium ist „ein positiver Rechtsanspruch Gottes [...] jure divino [...] an alle Menschen“;⁴³ AS 6, 26: Im Evangelium von der Thronbesteigung Christi wird „Gerechtigkeit Gottes“, d. h. „die göttliche Rechtsordnung“, enthüllt⁴⁴), allgemein: in dem kosmologisch-eschatologischen Charakter der Thronbesteigung Christi, die die Äonenwende herbeigeführt hat (siehe etwa ausführlich in der Römerbrief-Vorlesung: AS 6, 13–16).⁴⁵

⁴² AS 7 (wie Anm. 23), 451–457: 452f. – und natürlich verschiedentlich schon in *Heis Theos* (auch der Zusammenhang mit Epiphanie und Enthusiasmos, z. B. AS 8, 201–203, der bereits in Käsemanns Dissertation eine wichtige Rolle spielte).

⁴³ Hier allerdings in Form von „Dogma und Sakrament“!

⁴⁴ Dies wird Käsemann unter dem Einfluss Schlatters fortführen und weiterentwickeln.

⁴⁵ Vgl. Way, *Lordship* (wie Anm. 31), 108f. Anm. 127; 112f., der lediglich zu dem zweiten Aspekt einen Beitrag Petersons andeutet: „the quasi-legal and enthusiastic aspects of the lordship construct“ (112) – „enthusiastic“ deshalb, weil nach Peterson die rechtlich gültige

Richtig ist allerdings, dass die durchgreifend apokalyptische Interpretation der Thronbesteigung Christi in Käsemanns späteren Arbeiten nur sehr bedingt auf den Einfluss Petersons (oder eine Rückbesinnung auf ihn) zurückgeführt werden kann.

Exkurs: Zur Frage der Apokalyptik

Es ist hier der Frage nachzugehen, wieweit sich die apokalyptische Interpretation der ältesten christlichen und der paulinischen Theologie, wie sie Käsemann in seinen beiden programmatischen Aufsätzen von 1960 und 1962 entwickelt hat,⁴⁶ auf den Einfluss Petersons zurückzuführen ist. Sie hatte sich schon früher abgezeichnet und ist in gewissem Sinne als eine Rückkehr von der hellenistischen Gnosis als religionsgeschichtlichem Hintergrund in der Dissertation zur Paulusinterpretation Petersons gewertet worden.⁴⁷ Dies ist jedoch nur zum Teil richtig.

Sicher scheint mir nur zu sein, dass Käsemann den Ausdruck „Äonenwende“ von Peterson übernommen hat und ihm eine wachsende Bedeutung in seinen Arbeiten zukommt. Der Begriff hat seinen Hintergrund in dem frühjüdisch-apokalyptischen Zwei-Äonen-Schema von „diesem“ und dem „künftigen“ Äon (vgl. Matthäus 12,32) und bezeichnet bei Peterson den eschatologischen Ereigniszusammenhang von Tod, Auferstehung und Erhöhung (= Thronbesteigung) Jesu als „Wende der Zeiten“. Denselben Stellenwert als eschatologische Zeiten- und Weltenwende, als Anbruch der Endzeit und Beginn der Herrschaft Christi besitzt dieser Ereigniskomplex auch in der Paulusinterpretation Käsemanns. Jedoch ist bei ihm ein deutlicheres Bewusstsein davon vorhanden, dass die Vorstellungen von der Weltenwende und der Inthronisation sich wie in der jüdischen, so ursprünglich auch in der christlichen Apokalyptik (palästinischer Provenienz) auf das künftige Heraustreten des himmlischen Menschensohnes aus der Verborgenheit beziehen (vgl. Markus 14,62). Man achte einmal sorgfältig auf die von Käsemann gewählten Formulierungen:

„Mitte urchristlicher Apokalyptik ist nach der Johannes-Apokalypse wie nach den Synoptikern die Thronbesteigung Gottes und seines Christus als des eschatologischen Menschensohnes, die auch als Erweis der Gerechtigkeit Gottes bezeichnet werden kann. Danach hungern und dürsten diejenigen, welchen die vierte Seligpreisung gilt, nämlich nach der Verwirklichung des göttlichen Rechtes an und über dieser unserer Erde“ (Anfänge, 102).

Wichtig für das Folgende ist auch der nächste Satz: „Genau darum scheint es mir aber auch in der Paulinischen Lehre von Gottes Gerechtigkeit und unserer Recht-

und wirksame Herrscherakklamation „Herr ist Jesus“ nur „im Heiligen Geist“ erfolgen kann (so mit 1. Korinther 12,3).

⁴⁶ Ernst Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, EVB II, 82–104; ders., Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, EVB II, 105–131.

⁴⁷ Siehe etwa Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg im Breisgau u. a. ²1994, 227.

fertigung zu gehen, – die ich darum religionsgeschichtlich aus der Apokalyptik ableite“ (102f.). Das „Zentralmotiv“ der „nachösterlichen Apokalyptik [...] war die Hoffnung auf die Epiphanie des zu seiner Inthronisation kommenden Menschensohnes“ (104).⁴⁸ Und in Anm. 15 des folgenden *Apokalyptik-Aufsatzes* stellt Käsemann dann klar: „Nach meiner Ansicht hat erst die hellenistische Gemeinde die schon vollzogene Inthronisation Jesu in der Weise gelehrt, daß ihm damit Mächte und Gewalten unterworfen wurden. Noch Apc. 11,15; 12,10; 19,6 beziehen in ihren Akklamationen die Inthronisation auf das künftige Gericht.“ Somit gilt: „An die Stelle des verborgenen, in Wahrheit erst designierten Weltenherrn, auf dessen Wiederkunft in Herrlichkeit zur irdischen Machtergreifung die Gemeinde noch wartet, tritt der, welcher bereits jetzt über die Mächte und Gewalten und so über die bislang von diesen beherrschte Welt regiert“ (Zum Thema, 122; vgl. 128 sowie bereits Kritische Analyse [s. o. Abschn. 2], 93: „Inthronisation Christi im Himmel [...] durch apokalyptische Tradition vorgezeichnet“).

Nimmt man dieses ganz ernst, so muss man urteilen, dass selbst eine Ableitung des Motivs von der „Thronbesteigung Christi“ aus Peterson nicht bruchlos möglich ist, sondern nur über den Umweg des undifferenzierten Sprachgebrauchs in *Leib und Leib Christi* (s. o. Abschn. 1). Als genuiner apokalyptischer Anknüpfungspunkt bei Peterson bliebe dann lediglich der Begriff der „Äonenwende“ übrig. Und in der Tat: Bei der Einführung des Motivs von der „Thronbesteigung Christi“ in der Römerbrief-Vorlesung bleibt Peterson die biblische und apokalyptische Herkunft schuldig, kontrastiert die Vorstellung vielmehr mit dem Herrscherkult, so dass dieser als der eigentliche religionsgeschichtliche Hintergrund erscheint.⁴⁹ Für all die anderen Merkmale der frühjüdischen bzw. frühchristlichen Apokalyptik, die Käsemann in seinen beiden Aufsätzen nennt,⁵⁰ wird man in dem von Kä-

⁴⁸ Siehe bereits in dem Beitrag zum 2. Petrusbrief von 1952: *Ernst Käsemann*, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, EVB I, 135–157: 146f.: „Die paulinische Eschatologie ist wie die der Apokalypse und der ganzen Urchristenheit von der Frage getragen, ob Gott Gott sei und wann er es gänzlich werde. Sie verkündigt Gottes Herrschaft in der Rechtfertigungslehre und verkündigt Gottes Herrschaft in ihrer Apokalyptik. ‚Christus aber muß siegen‘ ist ihr Zentralmotiv, so wie es die Inthronisation des Lammes in der Apokalypse ist.“ Das Zitat lehnt sich an 1. Korinther 15,25 an und muss eigentlich lauten: „Christus muß aber herrschen“ (vgl. *Käsemann*, Zum Thema, 127).

⁴⁹ Darauf hat mit Recht hingewiesen: *Eduard Lobse*, ‚Heilsgeschichte‘ im Römerbrief. Zur Interpretation des Römerbriefs durch Erik Peterson, in: Barbara Nichtweiß (Hg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson (Religion-Geschichte-Gesellschaft Bd. 16), Münster u. a. 2001, 85–100: 92.

⁵⁰ Interesse am Geschichtsverlauf (von daher am historischen Denken und der Erzähltradition der Evangelien), (Naherwartung der) Parusie des Menschensohnes, Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes, Weltgericht etc. – Zur Sachdiskussion mit Käsemann siehe zuletzt die Kontroversbeiträge von *Dale C. Allison* und *Mauro Pesce* zum Thema: „Ist die Apokalyptik die Mutter der neutestamentlichen Theologie? Eine alte Frage neu gestellt“, in: ZNT 22 (2008), 45–61, sowie *Bernd Elmar Koziel*, Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denkinie (Bamberger Theologische Studien 33), Frankfurt am Main u. a. 2007, bes. 217–388.

semann rezipierten Werk Petersons kaum fündig – David Way verweist stattdessen auf Paul Volz' Standardwerk *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934) als wichtige Quelle für Käsemann.⁵¹

Durch die aus dem Nachlass veröffentlichten Texte Petersons zur Offenbarung des Johannes wird dieser Befund bestätigt: Peterson rückt die Apokalypse von der Apokalyptik ab und erklärt ihre zentrale Botschaft wie auch viele Einzelheiten vor paganem Hintergrund. In dem Text zum Kaiserkult, der als Einführungsvortrag zu den Heidelberger Apokalypse-Vorlesungen von 1934 verfasst wurde, heißt es:

„Die Eschatologie der Apokalypse ist das christliche Gegenbild zum Gottkaisermithus des heidnisch-astrologischen Schicksalsglaubens. Es ist wahr, es hat vor der Offenbarung Johannis jüdische Apokalypsen gegeben, denen der Bezug auf eine politische Situation nicht gefehlt hat. Aber der Terminus ‚jüdisch-christliche Apokalyptik‘, den die liberale protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts erfunden hat, ist irreführend. Die christliche Apokalyptik ist von der jüdischen wesentlich unterschieden, da der Christus der Kirche sich von dem Messias der Synagoge wesentlich unterscheidet.“⁵²

Es ist hier also in doppelter Hinsicht eine „Lücke“ festzustellen: sowohl was die Erklärung der frühchristlichen Apokalyptik aus ihren jüdischen Voraussetzungen heraus bei Peterson angeht als auch was seinen Einfluss auf das Apokalyptikverständnis Käsemanns betrifft.

Biographisch gesehen, hätte durchaus die Möglichkeit bestanden, dass Käsemann Anregungen zur Apokalyptik von Peterson (über die Römerbrief-Vorlesung von 1925 hinaus) empfangen hätte. Denn er kehrte im Sommersemester 1928 noch einmal anlässlich seiner kirchlichen Examina (abzulegen damals in Koblenz) nach Bonn zurück und besuchte dort ein neutestamentliches Seminar bei Peterson, in dem es (auch) um die Apokalypse ging (das Thema des Seminars ist dem Vorlesungsverzeichnis nicht zu entnehmen). In einem Brief an Alfred Schindler vom 6.1.1976 berichtet Käsemann dazu, wie er sich bereits verändert hatte: „Als ich dann im SS 1928 zum Examen nach Bonn zurückkehrte und in Petersons Seminar mit der Apokalypse traktiert wurde, war sein Denken mir bereits abstrus geworden, die vorher naheliegende Konversion durch Luther verstellt, der Missbrauch der Historie durch die Spekulation erkannt“ (AS 9/2, 504). Selbst wenn also Peterson Gedanken aus seiner im Wintersemester 1926/27 erstmals gehaltenen Apokalypse-Vorlesung *Auslegung der Offenbarung Johannis* in dem Seminar vom Sommersemester 1928 vorgetragen haben sollte,⁵³ waren die Voraussetzungen für eine Rezeption und einen nachhaltigen Eindruck bei Käsemann denkbar schlecht.

Trotzdem sollte der gemeinsame Ansatz bei der als „Äonenwende“ und Befreiung von kosmischen (dämonischen) Mächten verstandenen Auferstehung und Er-

⁵¹ Way, *Lordship* (wie Anm. 31), 127. – In der Bedeutung der kosmischen (überindividuellen) Dimension der Eschatologie und Apokalyptik konvergieren der Einfluss Petersons und derjenige von Volz auf Käsemann.

⁵² Erik Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (AS 4), hg. von Barbara Nichtweiß u. Werner Löser, Würzburg o. J. (2004), 7–12: 11f.

⁵³ Die Angaben zu den Lehrveranstaltungen nach AS 9/1, 653f.

höhung Jesu als grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Peterson und Käsemann nicht unterschätzt werden. Beide sehen darin den Beginn der Endzeit und damit eine reale Veränderung der Verhältnisse (von Mensch und Welt) verbunden. Wichtig ist auch, dass bei beiden daraus ein vom traditionellen Luthertum, von Luther wie von Bultmann abweichendes, nicht-individualistisches, sakramental-juridisches Rechtfertigungsverständnis entwickelt wird. Ort der Rechtfertigung bzw. des Herrschaftswechsels ist die Taufe, und Rechtfertigung und Heiligung sind in diesem Sinne, wegen ihres realen Veränderungscharakters, nicht zu trennen (vgl. Römer 6). Als weiteres Indiz für eine hier bestehende Abhängigkeit Käsemanns von Peterson mag gelten, dass von beiden in diesem Zusammenhang der Begriff Antithetik/antithetisch gebraucht wird, nämlich für das gegensätzliche Verhältnis der beiden sich nach urchristlichem und paulinischem Verständnis überlappenden Äonen (Peterson, AS 6, 78 „allgemeinste Form der Antithetik“: „unter der Sünde“, „unter der Gerechtigkeit“; 6, 139: „Antithetik zweier Äonen“; Käsemann, Anfänge, 95: „antithetisch“ gerichteter Verlauf von „Heils- und Unheilsgeschichte“).⁵⁴ Markante Textbeispiele zu den hier dargestellten Zusammenhängen finden sich etwa in der gesamten Erklärung Petersons zu Römer 3,21 (AS 6, 77–80) und 6,1–3 (AS 6, 175–179) einerseits, in dem schon frühen Vortrag (1949) Käsemanns *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (EVB I, 109–134: 119) andererseits (inhaltlich durch die späteren Apokalyptik-Aufsätze nur noch untermauert). Wörtliche Übereinstimmung besteht etwa in der Ablehnung einer „rein“/„bloß“ „deklaratorischen“ (d. h. forensischen) Rechtfertigungslehre (AS 6, 175; EVB I, 119).⁵⁵

3. Zu den Sätzen heiligen Rechts

Dieser Beitrag Käsemanns, der auf einen Vortrag von 1954 zurückgeht,⁵⁶ arbeitet mit der Frage des Rechts und seiner Erscheinungsform in der Kirche ein Thema aus, das sowohl ihn als auch Peterson von Anfang an beschäftigt hat. Umso mehr erstaunt es, dass Käsemann in diesem Beitrag Peterson mit keiner Silbe erwähnt. Die Tatsache, dass er auch kaum andere Literatur nennt und verarbeitet, sondern einen innovativen Forschungsbeitrag thetisch und programmatisch vorstellt, reicht zur Erklärung nicht aus. Denn die Spur Petersons (und Schlatters) zeigt

⁵⁴ Siehe weiter *Ernst Käsemann*, Römer 6,19–23, EVB I, 263–266: 264: „Die jüdisch-apokalyptische Anschauung von den beiden Äonen wird [...] durch Paulus aufgegriffen und zugleich insofern modifiziert, als für ihn diese Äonen sich nicht mehr bloß zeitlich folgen, sondern in eschatologischer Gegenwart [...] bereits als allbeherrschende Mächte auf den Plan getreten sind und sich gegenseitig bekämpfen.“

⁵⁵ Bei der Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs im Einzelnen, insbesondere bei der Darstellung von Rolle und Wesen des Glaubens, finden sich freilich auch konfessionsspezifische Differenzen zwischen Lehrer und Schüler – wobei zu beachten ist, dass Peterson zum Zeitpunkt seiner Römerbrief-Vorlesungen noch der Evangelisch-Theologischen Fakultät angehörte (siehe dazu die Hinweise bei *Lohse*, „Heilsgeschichte“ im Römerbrief [wie Anm. 49], 97.98f.).

⁵⁶ *Ernst Käsemann*, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, EVB II, 69–82.

sich nicht nur in einer Formulierung wie derjenigen, dass „der Geist [...] schon heute die neue Kreatur schafft und zu leiblichem Gehorsam beruft“ (73), sondern reicht so tief ins Grundsätzliche, dass man eine explizite Bezugnahme erwartet hätte. Immerhin kannte er vier „Quellen“ von Peterson, in denen das Thema eine Rolle spielte und die er hätte aufnehmen können:

- 1) der Vortrag *Was ist Theologie?* mit seinen (oben bei Anm. 43 zitierten) Aussagen zum „Rechtsanspruch“ Gottes und zur Autorität in der Kirche (AS 1, 13–15);
- 2) der Vortrag *Die Kirche* mit seinen grundlegenden Aussagen zur rechtlichen und geistlichen Verfasstheit der Kirche von Christus und dem Zwölferapostolat her (AS 1, 251–254), – beide eben erst (1951) in der Sammlung der *Theologischen Traktate* erneut erschienen –;
- 3) die Römerbrief-Vorlesung von 1925, in der der Apostolat des Paulus als Ausnahme auf den Boden heiligen Rechts gestellt wird (AS 6, 8);
- 4) *Heis Theos*, wo der Zusammenhang zwischen der Akklamation, dem Enthusiasmus und der Sphäre des Rechts grundlegend erkannt und dargestellt ist (leicht erschließbar über die Registereinträge „Recht etc.“ sowie – jeweils mit kritischen Bemerkungen zu den Genannten – „Latte“ und „Sohm“) und deren Einfluss wir bereits in den vorhergehenden Abschnitten dargestellt haben.⁵⁷

Auf der anderen Seite muss man urteilen, dass all diese Verbindungen weder bei der eigentlichen formgeschichtlichen These Käsemanns (er entdeckt eine bestimmte Form juristischer Sätze im Neuen Testament und deren Sitz im Leben in der gemeindeleitenden Prophetie) noch im theologisch Entscheidenden eine Rolle spielen, ja dass überall die historischen und sachlichen Differenzen überwiegen, sodass Käsemann nicht verpflichtet war darauf einzugehen. Wie kaum ein anderer macht dieser Beitrag durch sein Schweigen deutlich, dass Peterson und Käsemann längst „geschiedene Leute“ waren – auch wenn die Spuren Petersons nach wie vor zu erkennen sind.

Man macht sich dies am besten deutlich, indem man nach den gemeinsamen Ausgangs- und Bezugspunkten fragt und dann ihre unterschiedliche Aufnahme bei Peterson und Käsemann verfolgt (heute kann man dazu auch die ausführlichen Darlegungen Petersons in seinem *Ekklesia*-Manuskript [AS Sonderband] und seiner Vorlesung zum 1. Korintherbrief [AS 7] – beides aus dem Jahre 1926 – zur Erläuterung heranziehen, die Käsemann noch nicht zur Verfügung standen).

- 1) Gemeinsame Ausgangspunkte sind das Gespräch mit dem Kirchenrechtsverständnis von Rudolph Sohm (für Käsemann vermittelt durch Peterson) und die gemeinsame Zustimmung zu der antiliberalen These: Geist und Recht sind keine Gegensätze, sondern das Recht ist in der Kirche eine Funktion des Geistes und in-

⁵⁷ Zum Ganzen vgl. *Peterson, Ekklesia* (wie Anm. 25), 52–83.

sofern als eschatologisches Recht dem geistlichen Wesen der Kirche angemessen. Doch während für Käsemann der Ort seiner Proklamation die Wortverkündigung (Sätze heiligen Rechts!) urchristlicher Propheten ist, ist es für Peterson gleichbedeutend mit der hierarchischen und sakramentalen Struktur der Kirche und bestimmt auch den Charakter des Dogmas (rechtlich legitimiert, eschatologisch).

2) Demzufolge ist das heilige Recht (als unmittelbar von Gott kommendes Recht) für Käsemann die Normalform charismatischer Gemeindeleitung (durch Propheten oder andere Charismatiker), während es für Peterson Ausnahmerecht ist, welches das eigentliche Kirchenrecht korrigieren und ergänzen, aber nicht ersetzen oder aufheben kann. Im Sinne dieses heiligen Ausnahmerechts ist Paulus dann auch der „Apostel der Ausnahme“, welchem die rechtliche Legitimität des kirchengründenden Zwölferapostolats fehlt. Damit sind gegensätzliche kontroverstheologische Positionen bezogen, die sich kaum vermitteln lassen.

3) Der wichtigste neutestamentliche Text, an dem beide ihre Auffassung erläutern, ist die Bestrafung des sog. Blutschänders nach 1. Korinther 5 (Sätze, 72–75; AS 7, 166–174). Hinzu können weitere (Straf-)Texte aus der Apostelgeschichte und dem 1. Korintherbrief treten.

4) Daneben spielt die Beschlussformel zum Aposteldekret (Apostelgeschichte 15,28) eine Rolle („Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen“), die auch bei späteren Konzilsbeschlüssen verwendet wurde (Sätze, 76; AS 1, 252f. m. Anm.en). Doch während für Peterson hier der Geist das Recht und die Pflicht der Kirche legitimiert, wie die zwölf Apostel dogmatische Entscheidungen zu fällen (hier: den Übergang zur Heidenkirche), bewahrt er nach Käsemann gerade davor, dauerhafte, unveränderliche Festlegungen zu treffen und rechtliche Ordnungen zu verfestigen. Das Kirchenrecht ist für Käsemann kein ursprüngliches und schon gar kein spezifisch christliches Phänomen wie für Peterson (eher schon das charismatisch ausgeübte Recht).

Schlussbemerkung: Auch wenn sich die These von Ernst Käsemann nicht allgemein durchsetzen konnte, so ist doch m. E. das Vorhandensein eines besonderen (!) heiligen (sakralen) Rechts, welches bei Verfehlungen die Gemeinde zu Konsequenzen und Sanktionen zwingt (und zwar nicht nur aufgrund charismatischer Vollmacht), unbestreitbar. Unklar und umstritten bleibt jedoch (von wenigen eindeutigen Fällen wie 1. Korinther 5 abgesehen), wo und wie es sich in den Texten des Neuen Testaments niedergeschlagen hat, und wie es theologisch einzuordnen und zu bewerten ist. Eine evangelische Position wird auch heute ihren Weg „zwischen Rom und Sohm“ suchen müssen, wie dies Eduard Schweizer einmal so schön ausgedrückt⁵⁸ und wie es Käsemann zu seiner Zeit in der Auseinandersetzung mit Peterson versucht hat.

⁵⁸ *Eduard Schweizer*, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (ATHANT 35), Zürich 1969, 209.

4. Der Kommentar zum Brief an die Römer

Beide Ausleger setzen den Kommentar von Hans Lietzmann (im *Handbuch zum Neuen Testament*) als nicht nachzuahmenden Vorgänger voraus, von dem sie sich konzeptionell wie inhaltlich deutlich absetzen und unterscheiden wollen.⁵⁹ Bei den von Käsemann benutzten Kommentaren kann die Römerbrief-Auslegung von Peterson naturgemäß nicht genannt sein, da sie bis 1997 nicht publiziert war. Bei der „Sonderliteratur“ erscheinen unter „E. Peterson“ die *Theologischen Traktate* in der Ausgabe von 1951 sowie als „in Theol. Traktaten enthalten!“ gekennzeichnet der Beitrag *Die Kirche aus Juden und Heiden* (XII). Dieser wird nur zu Einzelheiten in Zustimmung und Ablehnung genannt (einmal *Heis Theos*: An die Römer, 98).

Ein direkter Vergleich der Römerbrief-Auslegungen beider Theologen ist also nicht möglich und zulässig. Käsemann äußert zwar einmal,⁶⁰ dass sich ihm Petersons Vorlesung von 1925 nahezu wörtlich eingepägt habe (dieser kam damals nur bis Kap. 8), dennoch muss man urteilen, dass – nach fast einem halben Jahrhundert – Welten zwischen ihnen liegen. Bemerkenswert ist allerdings das Vorwort: Es beginnt mit den bekannten pathetischen Worten der Erinnerung an Petersons Römerbriefkolleg: „Als ich am dritten Tag meines ersten Semesters im Mai 1925 neugierig in Erik Petersons Vorlesung über den Römerbrief geriet, wurde damit über den Weg meines Studiums und, wie das einem Theologen geziemt, in gewisser Weise auch meines Lebens entschieden“ (III). Dann folgt der Satz: „Das grundlegende Problem war gestellt.“ Wenn an dieser Stelle ein klein wenig Käsemann-Psychologie erlaubt ist, so kann man sagen: Dieser Buchanfang ist tatsächlich ein Zeugnis für die lebenslange Bedeutung der damaligen Erschütterung durch Peterson, denn das sog. grundlegende Problem ist für Käsemann auch nach seiner Emeritierung, als er diesen Kommentar veröffentlicht, so allgegenwärtig und selbstverständlich, dass er „vergisst“, dem Leser mitzuteilen, worin es für ihn überhaupt bestand. Gerade wenn man aus anderen Zusammenhängen weiß, dass dieses Grundproblem die Frage nach der Kirche ist,⁶¹ ist die Lücke umso bemerkenswerter, da sich der Schwerpunkt von Käsemanns theologischem Fragen und Forschen schon längst von der Ekklesiologie (über die Anthropologie) hin zur Christologie verschoben hatte.

Eine weitere Größe, die sich ihm lebenslang einprägte, ist der Begriff „eschatologischer Vorbehalt“. Käsemann scheint ihn tatsächlich aus dem Gedächtnis übernommen zu haben, ohne Peterson jemals mit einem Wort zu erwähnen (zitierten konnte er ihn ja nicht). Peterson verwendete ihn in seiner Auslegung von

⁵⁹ *Ferdinand Hahn* in: AS 6, XVII; *Ernst Käsemann*, An die Römer (HNT 8a), Tübingen ⁴1980, III.

⁶⁰ S. o. bei Anm. 12.

⁶¹ Vgl. auch den Brief an Peterson vom 3.8.1933 (AS 9/2, 334): „[...] es war nur die eine Frage nach der Kirche. [...] es lag mir daran, Ihnen zu sagen, dass die Frage Ihre Frage gewesen ist und dass Ihre Frage mir Schicksal geworden ist.“

Römer 6,4 ohne auf irgendeine Quelle zu verweisen und mit einer Formulierung, die vermuten lässt, dass er ihn selbst geprägt hat (sodann zu 6,5 und noch einmal zu 8,10):

„Man wird es als geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte. Damit meine ich dies, daß hier zum Beispiel in Röm 6,7 (sic!) der Parallelismus von Tod und Auferstehung in dem Taufgeschehen *nicht* restlos durchgeführt ist [...]“ (AS 6, 185; ferner 6, 189.228.238).⁶²

Oder mit dem Referat Kurt Anglets:

„[D]arin zeichnet sich die christologische Präfiguration des eschatologischen Vorbehalts ab, dass wir in Christus, durch seinen Tod und seine Auferstehung, zwar die Gerechtigkeit Gottes und das ewige Leben empfangen haben, aber eben noch in der eschatologischen Zeit sind, also erst unserer Leibesaufstehung entgegenzusehen.“⁶³

Die Nennung von Römer 6,7 (die in der AS-Ausgabe auf Seite 186 abgebildete Manuskriptseite lässt daran keinen Zweifel) ist ein Versehen, denn die Formulierungen Petersons können sich beim Wort genommen nur auf V. 2–5 und V. 8 beziehen, nicht aber auf V. 7.

Es kann nun kein Zufall sein, dass Käsemann ausgerechnet in seiner Auslegung von Römer 6,4 (also exakt an derselben Stelle im Kommentar wie Peterson) den Begriff verwendet (allerdings eher beiläufig und in abgewandelter Formulierung): Die Rede ist von dem „aus der Eschatologie des Apostels notwendigen Vorbehalt“ (An die Römer, 158).⁶⁴ Der Verfasser nennt in seinem Unter-Literaturverzeichnis zu Römer 6,1–11 (152) andere wichtige Literatur katholischer Theologen im Umfeld Petersons (Casel, Kuss, Schlier) und folgt in seiner Kommentierung in mindestens zweifacher Hinsicht einer – bei aller Ähnlichkeit in der Herrschaftschristologie und im Sakraments- und Rechtfertigungsverständnis – Peterson entgegengesetzten Tendenz: Er spricht zu Römer 6 von der Taufe im paulinischen Verständnis als einer „Projektion der Äonenwende im Einzelleben“ und von der „Freiheit von den Mächten der Sünde und des Gesetzes“ als einer Projektion des kosmologischen Heilsverständnisses „in den Bereich der Anthropologie“ (An die Römer, 151. 155),⁶⁵ und zumindest für die außerpalästinisch-vorpaulinische Gemeinde rechnet er mit den hellenistischen Mysterienkulten als religionsgeschichtlichem Hinter-

⁶² Zwei weitere Vorkommen in Petersons Manuskripten sind zu finden in: *Peterson, Ekklesia* (wie Anm. 25), 44 m. Anm. 106.

⁶³ *Kurt Anglet, Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, in: *Nichtweiß* (Hg.), *Vom Ende der Zeit* (wie Anm. 49), 217–239: 228.

⁶⁴ Der geprägte Ausdruck „eschatologischer Vorbehalt“ findet sich dann zu Römer 6,13 („als von den Toten lebendig geworden“; An die Römer, 169) sowie schon früher in dem wichtigen, oben im Exkurs genannten Aufsatz „Zum Thema der urchristlichen Apokalypstik“ (wie Anm. 46), 127.128.130.

⁶⁵ An anderer Stelle bezeichnet Käsemann „die Dialektik zwischen paulinischem Indikativ und Imperativ“ als „die Projektion des Verhältnisses der Christusherrschaft zur Unterwerfung aller kosmischen Gewalten in die Anthropologie des Christen“ (Zum Thema [wie Anm. 46], 130).

grund für das Taufverständnis (152–154; vgl. dazu Petersons heftige Kritik an diesem Erklärungsansatz – zwei besonders polemische Formulierungen hat er nachträglich gestrichen: AS 6, 187f. m. Anm.en).⁶⁶

Auf der Suche nach weiteren Spuren könnte man es zunächst mit Römer 9–11 versuchen, wo es eine eigenständige Kommentierung Petersons unter der thematischen Überschrift *Die Kirche aus Juden und Heiden* gibt, die Käsemann auch genannt und benutzt hat (und die derjenigen von Petersons 2. Römerbrief-Vorlesung vom Wintersemester 1927/28 weitgehend entspricht). Doch sind gerade hier die Spuren Petersons schwer zu greifen und liegen eher im Grundsätzlichen und Unausgesprochenen – z. B. im Geschichtsverständnis. E. Lohse hat in dem Band *Vom Ende der Zeit* deshalb auf Käsemanns zusammenhängende thematische Erörterung *Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief* hingewiesen und dort einige Anspielungen auf Peterson ausfindig gemacht, die inhaltlich auch für den Kommentar gelten.⁶⁷ Ich zitiere:

„Das Eschatologische ist [...] Macht, welche die alte Welt in neue wandelt und sich im Irdischen verleibt.“⁶⁸ – „Das Eschatologische bricht realiter in die Erde ein und greift deshalb wie in Sakrament, Kirche und christlichem Leben sogar historisch Platz.“⁶⁹

„Die paulinische Rechtfertigungslehre ist nie am Individuum orientiert gewesen [...]. Sie sprach nicht bloß von der Gabe Gottes an den einzelnen Menschen. Dann wären die kosmischen Horizonte von Röm 1,18–3,20; 5,12ff.; 8,18ff., insbesondere aber Röm 9–11 unbegreiflich. Es müßte dann auch übersehen werden, daß Paulus die Gottesgerechtigkeit als Macht zeichnen kann, welche nach unserem Leben greift, um es sich gehorsam zu machen.“⁷⁰

Dem seien wenigstens zwei Sätze aus dem Kommentar zur Seite gestellt: „Wirken und Denken des Apostels (kreisen) nicht um die Anthropologie, sondern um die Eroberung der Welt“ (Kampfesmetaphorik!). Die Rechtfertigungslehre proklamiert „Gottes heilsetzendes Recht über der ganzen Welt“ (beide Zitate: An die Römer, 286; zu Römer 10,18) – was wiederum ihre Verwurzelung in der Apokalypik erweist.

5. Schluss

Ausgehend von den letzten Zitaten soll (noch einmal) auf zwei zentrale Anliegen Käsemanns eingegangen werden, die das Gesagte in gewisser Weise zu bündeln vermögen und die in besonderer Weise den Ort Käsemanns gegenüber Peterson wie in der gesamten Theologie des 20. Jahrhunderts kennzeichnen:

⁶⁶ Zur Sache siehe jetzt auch: Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 42012, 152–155.

⁶⁷ Lohse, ‚Heilsgeschichte‘ im Römerbrief (wie Anm. 49), 91.97.

⁶⁸ Ernst Käsemann, *Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief*, in: ders., *Paulinische Perspektiven* (wie Anm. 30), 108–139: 122.

⁶⁹ Ebd., 121.

⁷⁰ Ebd., 132.

1. die Rechtfertigungslehre als Zentrum einer evangelischen Paulusinterpretation und Theologie im Sinne Käsemanns;
2. die politische Dimension einer solchen Interpretation und Theologie.

Ad 1)

P. F. M. Zahl hat in seiner Studie zur Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns das Rechtfertigungsverständnis Käsemanns und Bultmanns gegenübergestellt und detailliert verglichen.⁷¹ Dies muss hier nicht wiederholt werden. Der Zusammenhang von Käsemanns Position mit Petersons Rechtsdenken und kosmisch-eschatologischem Verständnis der Rechtfertigung ist jedoch unmittelbar deutlich: Gottes Gerechtigkeit wird als heilssetzende „Macht“ (und nicht nur als „Gabe“) verstanden, weil sie ein sich durchsetzender Rechtsanspruch Gottes gegenüber der Welt und auf seine Schöpfung ist. Sie ist der Inhalt des Evangeliums – nicht anders als für Peterson das Evangelium die Botschaft von der Thronbesteigung Christi und dem sich daraus ergebenden Rechtsanspruch einer neuen, von Gott ausgehenden Rechtsordnung ist (AS 6,26). Wie gezeigt, ist dies für beide – ganz apokalyptisch gedacht – gleichbedeutend mit der Äonenwende und dem Anbruch des neuen Äons.

Gleichzeitig zeigt sich an dieser Stelle auch ein bedeutender Einfluss Schlatters auf Käsemanns Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, welchem Peterson gleichsam vorgearbeitet hat. Und zwar ist dieser besonders im Bereich der Schöpfungstheologie zu finden.⁷² Man kann sagen: „Schlatters Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als schöpferische Tat und schöpferisches Handeln, als *nomen actionis*, als *genitivus subjektivus* bereitet Käsemanns Verständnis vor.“⁷³ Gottes Gerechtigkeit, als „die eingreifende Macht seiner Gerechtigkeit in Jesus Christus, erweist seine Treue zur Welt als seiner Schöpfung“⁷⁴ und bringt eine neue Schöpfung hervor.⁷⁵ Diese besondere Betonung der Schöpfungstheologie hat Käsemann von Schlatter übernommen und weiterentwickelt, ohne sich damit in Gegensatz zu Peterson zu setzen.

Ad 2)

Aus diesen Voraussetzungen (Anspruch auf die Welt bzw. die Schöpfung) ergibt sich aber auch der politische Charakter von Theologie und Kirche sowohl für Peterson als auch für Käsemann. Während jedoch für Peterson die Kirche in metaphysische Konkurrenz tritt zur irdischen Welt und ihren Herrschaftsstrukturen, indem sie die Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt und Christus der Imperator ist, sie selbst aber nicht in der Welt des Konkret-Politischen handelt (AS 1, 253; 1, 83–92; 6, 342), tut sie nach Käsemann, direkt und unmittelbar,

⁷¹ Zahl, Rechtfertigungslehre (wie Anm. 16), bes. 125–129.

⁷² Zum Ganzen siehe ebd., 135–147.

⁷³ Ebd., 142.

⁷⁴ Ebd., 139.

⁷⁵ Dieser Begriff findet sich bei Käsemann bereits in seiner Dissertation (Leib, 184 [s. o. Abschnitt 1]).

eben genau das, insofern sich der Anspruch Gottes, des Schöpfers, und seiner Gerechtigkeit auf die ganze Welt und die gesamte Schöpfung in allen ihren Dimensionen bezieht. Dazu passt es, wenn Käsemann in dem genannten Brief an Alfred Schindler vom 6.1.1976 Folgendes ausführt: „Der Monotheismus-Aufsatz hat mich [...] von allen Schriften Petersons, die ich zumeist vielfach gelesen habe, am wenigsten berührt. Politische Theologie ist mir immer selbstverständlicher geworden [...]“ (AS 9/2, 504). Im Bild gesprochen, könnte man vielleicht sagen: Für Peterson ist die Kirche das Zeichen und die Vorhut einer ganz anderen, einer transzendenten politischen Welt, nämlich des zukünftigen Äons (und insofern im gegenwärtigen Äon unpolitisch, oder besser: indirekt politisch, insofern der zukünftige bereits im gegenwärtigen Äon angebrochen ist und es an bestimmten „kritischen Punkten“ notwendig zum Konflikt kommt [AS 6, 344]), für Käsemann ist sie das Instrument und Werkzeug Gottes für sein Gerechtigkeit schaffendes Handeln an und in der Welt (und insofern hoch politisch). Eine besondere Rolle spielt dabei für Käsemann wieder das erste Gebot als Begründung für die politische Dimension der Kirche:

„Das erste Gebot gilt grundlegend im politischen Bereich und erst abgeleitet auch für die mannigfachen Versuchungen und Entscheidungen des einzelnen Frommen in seinem persönlichen Leben. Wenn es nun richtig ist, dass dieses erste Gebot neutestamentlich durch Verheißung und Forderung der Nachfolge Jesu konkretisiert wird, verhält es sich hier nicht anders. Auch die christliche Gemeinde existiert immer in einem politischen Umfeld und hat dort den Kampf mit den Götzen weiterzuführen, zu dem Israel einst aufgerufen wurde [...]. Der Christ ist, ob er es weiß und will oder nicht, von vornherein ein politisches Wesen, und die Lehre von Gottes Gerechtigkeit und unserer Rechtfertigung begründet das. Wer an seinem Platz und in seiner Umgebung das Recht seines Gottes zu vertreten hat und selber aus dem Recht seines Gottes auf das Geschöpf lebt, der stößt notwendig mit allen Gewalten zusammen, die auch ein Recht auf ihn geltend machen. Bis zum Tode wird er der Versuchung widerstehen müssen, ändern Göttern und Herren sich anzuvertrauen und ihnen hörig zu werden.“⁷⁶

Wie subtil und interpretationsoffen aber andererseits Petersons Position an dieser Stelle ist, zeigt seine bewusst ambivalente Verwendung der Metapher „Eingreifen“ für das politische Handeln der Kirche (in der Erklärung zu Römer 13,3):

„Die Kirche kann keine Politik treiben, sie kann immer nur in die Politik eingreifen. Vom Standpunkt einer Politik, die den Staat und das politische Handeln nur von der immanenten Seite her betrachtet, ist das Handeln der Kirche immer nur ein Eingriff in einen fremden Bereich. Aber gerade darin bekundet sich nun die eigentliche Würde der Kirche, denn damit drückt sie ja aus, daß ihr politisches Handeln nicht vom alten, sondern vom neuen Äon her bestimmt ist. Gerade in solchen Wendungen wie ‚Eingriff‘, ‚Übergreif‘ kommt der transzendental-eschatologische Sinn der Kirchenpolitik zum Ausdruck“ (AS 6, 344).

Doch kann und muss diesen Fragen hier nicht weiter nachgegangen werden.

⁷⁶ Ernst Käsemann, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Nachfolge (wie Anm. 38), 13–24: 20f.

Geben wir Käsemann das letzte Wort, indem wir zunächst noch einmal zu jenem schicksalhaften Sommersemester 1925 zurückblenden (aus einem Brief an Franco Bolgiani vom 24.11.1964):

„Höhepunkt des Semesters war der berühmte Vortrag über ‚Was ist Theologie?‘, der die Fakultät erschütterte und deutlich machte, dass Peterson sich innerlich vom Protestantismus getrennt hatte.

Ich war fasziniert und wäre wahrscheinlich Schliers Weg gegangen, wenn mich nicht ein Freund dazu veranlasst hätte, im 2. Semester nach Marburg zu gehen. Doch ist Peterson der gewesen, der in diesem einen, dazu noch meinem ersten Semester mir die wichtigsten Fragen meiner theologischen Arbeit gestellt hat, wie meine spätere Dissertation über Leib und Leib Christi noch erkennen lässt. Dass ich sie gegen Peterson (und Schlier) beantwortet habe, ändert daran nichts, dass er mich auf die entscheidende Problematik aufmerksam machte und dass ich, wenn auch in der Antithese, noch heute durch ihn bestimmt werde“ (AS 9/2, 498).

Das ist eine Beschreibung, die durch unsere Untersuchung vollauf bestätigt wird. Ich schließe eine eigene Frage an: „In der Antithese durch den anderen bestimmt werden“ – könnte man das so positiv interpretieren, dass eine ökumenische Programmformel daraus werden könnte? Das wäre auf jeden Fall im Sinne von Ernst Käsemann – und vielleicht auch von Erik Peterson. Dann könnte man auch über die eher unfreundlichen Bemerkungen Käsemanns über Peterson in seinem oben (wie Anm. 3) genannten Brief an Barbara Nichtweiß hinwegsehen – oder bei näherem Zusehen entdecken, dass sie immer noch die alte Faszination und Bewunderung durchscheinen lassen und vor allem in einer ökumenisch höchst interessanten Parallelisierung zwischen Lehrer und Schüler enden:

„Um es brutal zu sagen, also ‚konkret‘ und realistisch: Peterson, der weder in der Gemeinde sich dienend verpflichtet fühlte noch die Inkarnation als Weg zum Kreuz definierte und Kirche ihre meist fragwürdige Geschichte auf Erden haben liess, sondern sie als Christusleib zum Himmel fahren liess, war ein über den Kirchenvätern spekulierender Studierstubenhocker mit höchst beachtlichen Erkenntnissen. Sein ‚Widerstand‘ vollzog sich in der Diskussion. Dem Jammer der evangelischen und den Prügeln der katholischen Kirche entrann er dabei nicht und war so ‚Zeuge der Wahrheit‘, menschlich und irdisch begrenzt. Mich hat er als solcher zum Gnesiolutheraner gemacht, der ohne ihn gar nicht begriffen hätte, was das heisst. Auch meine Kirche ist ein Jammerhaufe, und ich habe von ihr in allen Phasen meines Lebens ebenfalls Prügel bezogen, was mich der Realität nahehielt.“

Und dann erzählt Käsemann die Geschichte seines Beinahe-Austritts aus der württembergischen Landeskirche wegen eines Streits über die Tübinger Studentengemeinde.

Erik Peterson und Ernst Käsemann – beide haben es gewagt, für ihre jeweilige „Konfession“ ohne Rücksicht auf Kirchengrenzen bis an die Grenzen zu gehen oder sogar darüber hinaus, und sind darin zu „Zeugen der Wahrheit“ geworden – jeder auf seine ganz unverwechselbare, wenn auch eigentümlich miteinander verschlungene Weise. Sie sind beide, gerade durch ihren Nonkonformismus, zu herausragenden Gestalten von Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert geworden,

an denen man sich bis heute orientieren kann und sollte – nicht zuletzt, indem man sich an ihnen reibt.⁷⁷

⁷⁷ Für eine vertiefte Beschäftigung mit Leben und Werk Ernst Käsemanns kann man jetzt verweisen auf: *Jens Adam* u. a. (Hg.), *Dienst in Freiheit. Ernst Käsemann zum 100. Geburtstag* (Theologie interdisziplinär Bd. 4), Neukirchen-Vluyn 2008. Angesichts der Forschungsdiskussion muss es aber schon ein wenig befremden, dass Peterson von allen Beiträgern dieses Anlasses nur zweimal beiläufig im biographischen Zusammenhang erwähnt wird (1 u. 83). Der Einzige, der Petersons ausführlich gedenkt, ist wieder – Käsemann selbst, dessen theologischer Rückblick bei der akademischen Feier anlässlich seines 90. Geburtstages im Jahre 1996 in dem Band abgedruckt ist: *Ernst Käsemann, 70 Jahre Theologie in meinem Leben*, 91–104, zu Peterson: 93–95.