

hat die Garnier-Edition auch buchtechnisch Vorzüge, vom besseren Papier bis zur Fadenheftung. So ist zu hoffen, daß sie in dieser Form die verdiente Beachtung findet. – Die Pascal-Philologie wartet zur Zeit auf die *Pensées*-Ausgabe in der *Édition du Centenaire* bei Desclée de Brouwer durch Jean Mesnard, die – vor dreißig Jahren begonnen – nach langer Pause in den letzten beiden Jahren zügig weitergeführt worden und nun bei Band 4 angekommen ist: Die *Provinciales* und eben die *Pensées* stehen noch aus. Es ist anzunehmen, daß diese – nach den Vorarbeiten zu urteilen nach ähnlichen Prinzipien gestaltete – Ausgabe den Maßstab setzen wird. Sellier dürfte aber schon vorab die praktische Handausgabe bieten, die auch nach Erscheinen von Mesnards Ausgabe ihren Wert behalten wird. Nimmt man die besonders hinsichtlich der Quellen Pascals überreich dokumentierte zweibändige Taschenbuch-Ausgabe Michel Le Guerns hinzu (nach der 1. Kopie, Reihe Folio bei Gallimard) und nach wie vor die in verschiedenen Drucken angebotene epochenmachende Ausgabe Lafumas (besonders die preisgünstigen *Oeuvres complètes* bei den Éditions du Seuil, die allerdings praktisch keinerlei Kommentierung bieten), so hat man die derzeit wesentlichen Editionen des Urtextes beieinander. (Der interessante Versuch Francis Kaplans, nach internen Kriterien der Fragmente in das Ingenium Pascals einzudringen, kann nicht als geglückt gelten, vgl. ThPh 60, 1985, 445–450. Ähnliches wird zu E. Martineaus neuester Ausgabe zu zeigen sein).

Die Situation bei den deutschen Übersetzungen ist schlechter. Sieht man von den philologisch nicht mehr akzeptablen Ausgaben nach L. Brunschvicg (E. Wasmuth), F. Strowski (W. Rüttenauer) und J. Chevalier (H. U. von Balthasar) und der nur noch historisch interessanten Bossut-Ausgabe (H. Hesse, vgl. ThPh 60, 1985, 101–102) ab, so bleibt nur U. Kunzmanns Übersetzung der Lafuma-Version in der Leipziger Reclam-Sammlung, die jetzt nach der „Wende“ in besserer Ausstattung (Papier!), aber leider ohne die wirklich notwendigen Register und Konkordanzen vorliegt. Über die sprachlichen Vorzüge der anderen Übersetzungen ist damit keineswegs abschätzig geurteilt. Die endlose Geschichte der *Pensées*-Ausgaben geht jedenfalls weiter. Die der Übersetzungen hoffentlich auch.

A. RAFFELT

HÜRTE, HEINZ, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1992. 700 S.

Nach der deutschen Wiedervereinigung und der neuen Aktualität ganz anderer Themen der Nachkriegszeit (nicht zuletzt des bisher, abgesehen von der Monographie von Knauf von 1980, praktisch unbearbeiteten Themas „Kirche und DDR“) hat das drei Jahrzehnte hindurch im Vordergrund stehende Thema „(Katholische) Kirche und Drittes Reich“ viel an vordergründiger Aktualität verloren. Aber auch und gerade wenn sich die kirchenhistorische Forschung künftig viel mehr der Zeit nach 1945 zuwenden wird, darf man es begrüßen, daß nun für die Zeit vorher eine ausführliche und, wie der Rez. meint, abgeschlossene Darstellung vorliegt, die kaum ein Desiderat unerfüllt läßt. Denn eine solche Darstellung ist notwendige Grundlage, um auch den Weg der deutschen Katholiken nachher zu verstehen.

Tatsächlich bietet H. eine solche zusammenfassende Darstellung, die seit langem erwünscht war, jedoch nur auf der Grundlage unzähliger Einzelmonographien möglich sein konnte. Sein Buch behandelt zwar beileibe nicht nur das Thema „Katholizismus und Drittes Reich“. Es umfaßt zeitlich auch die Weimarer Republik, und zwar bewußt nicht nur als Vorgeschichte des Nationalsozialismus, weil letztere, wie der Verf. in der Einführung erklärt, den Blickwinkel verengt, die Perspektive verzerrt und „den Ausschluß möglicher Einsichten (bedingte)“ (8). Aber beide Epochen gehören zusammen, weil es eine Generation ist und grundlegende Kontinuitäten sich durchziehen. Nichtsdestoweniger ist unübersehbar, daß der Schwerpunkt eindeutig auf der Zeit 1933–1945 liegt: von den 558 Seiten des Textes nehmen sie 68% (178–558) ein. Dies liegt an der Fülle der Vorarbeiten, aber auch an der Dichte der Fragen und Kontroverspunkte, die oft ein sehr intensives Eingehen erfordern. Der Verf. betont, daß sich seine Darstellung nur teilweise mit der Kirchengeschichte deckt: sie will das Handeln der deutschen Katholiken in ihrer politischen und sozialen Welt darstellen (7). Andererseits finden

auch religiös-geistige Prozesse, wie insbesondere die liturgische Bewegung und ihr neues Kirchenbild, insofern eine angemessene Berücksichtigung, als sie sich auch im Verhältnis zur Gesellschaft auswirken (48, 131–36); die literarische, auch theologische Produktion, von Romano Guardini über Wittig bis Reinhold Schneider, ist immer sehr ausführlich behandelt. So ist es sehr wenig, was zu einer vollständigen deutschen Kirchengeschichte dieser Zeit fehlt. Man könnte im Grunde nur die Kontroverse um die liturgische Bewegung um Dörner, Kassiepe und die 17 Punkte Gröbers nennen, eine tatsächlich rein „innertheologische“, weitgehend hinter verschlossenen Türen ausgelegte und sich kaum im Verhältnis zur „Welt“ auswirkende Auseinandersetzung, die daher aus dem Raster H.s herausfällt. – Voll zustimmen kann man dem Verf. auch in dem Verzicht auf eine „ökumenische“ Darstellung unter Einbeziehung des evangelischen Kirchenvolkes (8). Eine solche würde nicht nur den Umfang auf das Doppelte wachsen lassen. Vielmehr wird auch sachlich in der Darstellung auf Schritt und Tritt deutlich, daß insbesondere für die Antwort auf die NS-Herausforderung die Situation so disparat ist, daß ein Versuch à la Scholder, beide Kirchen mehr von ihrer parallelen Situation her zu sehen, die Wirklichkeit verzerrt. – Die Darstellung ist ungewöhnlich breit und ausführlich. Zitationen aus Aufsätzen, Broschüren, Briefen und Reden, für die NS-Zeit nicht zuletzt aus der vom Verf. speziell erforschten katholischen Exil-Literatur, werden ausgiebig und unverkürzt geboten. Verleiht dies auch dem Text eine gewisse Schwerfälligkeit, so begrüßt man es doch insofern, als all das bereitgestellt wird, was zu einer eigenen Urteilsbildung erforderlich ist, und die vollständige Zitation insbesondere dort, wo sonst meist nur sehr verkürzt zitiert wird, wie z. B. bei den Zitaten Faulhabers und Adenauers auf dem Münchener Katholikentag 1920 (60 f.), wohlthuend ist. Für die NS-Zeit bietet das Buch schließlich eine Fundgrube unzähliger interessanter Einzelbeispiele. – Außer auf die fast lückenlos herangezogene Literatur und die publizierten Quelleneditionen stützt sich die Darstellung auf einige eigene Quellenfunde. Dies sind außer dem Nachlaß Bertrams vor allem für die NS-Zeit die jetzt erst zugänglichen Akten des Reichskirchenministeriums in Potsdam: sie ermöglichen zusätzliche Einblicke in die NS-Kirchenpolitik und bieten mehr als einmal eine willkommene Ergänzung des bisher Bekannten. Mit überzeugenden Argumenten kritisch setzt sich H. immer wieder insbesondere mit Scholder auseinander. Dies gilt für das Jahr 1933, wo H., z. T. an Repgen und andere Autoren anschließend, z. T. auch mit neuen Argumenten, die Junktim-Thesen Sch.s, betreffend Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz, Bischöfliche Erklärung vom 28. 3. und Reichskonkordat, zurückweist (187–91, 233). Es gilt aber auch für die Bedeutung des CIC von 1917 für Kirchenpolitik und Konkordate der Weimarer Zeit, der, zumal er kaum neue Rechtsnormen setzte, keinen solchen Einschnitt bildete, wie dies Sch. annimmt (40 f.).

Wichtige Linien, die schon für die Weimarer Zeit deutlich werden, ohne die jedoch auch die katholischen Verhaltensweisen der NS-Zeit nicht zu verstehen sind, sind vor allem folgende: Politisch wie geistig ist die schon in der späten Kaiserzeit ausgebildete Tendenz dominierend, aus der Isolierung herauszutreten und sich voll in das Leben der Nation zu integrieren. Aber dieses Bemühen stößt immer wieder an Grenzen und Sperren. Dies zeigte sich bei der Ernüchterung nach dem selbstbewußten Optimismus der Gestaltung der neuen Welt aus dem „Katholischen“ (66–68) ebenso wie bei der Reichspräsidentenwahl von 1925 (88 f.), der keineswegs erreichten Parität in höheren Berufen (vgl. die Statistiken 98–101) und der Erfahrung Sonnenscheins, der die Reichshauptstadt als eine Welt erfuhr, „in der der Katholik einsam war“ (144 f.). Eine weitere wichtige Linie ist die Infragestellung der bisherigen Formen politisch-gesellschaftlicher Präsenz des deutschen Katholizismus (Zentrum, Vereinskatholizismus) durch ein neues Lebensgefühl und Kirchenbild aus Jugendbewegung und liturgischer Bewegung (111–15, 131–36). – Die Machtergreifung des Nationalsozialismus bedeutete nun, daß genau das in Frage gestellt wurde, wonach der deutsche Katholizismus seit dem Ende des Kulturkampfes gestrebt und was er wenigstens partiell erreicht hatte: die Integration in die Nation und die gleichberechtigte Teilhabe an ihrem Leben (315). Von hier aus sind nun auch Reaktionsweisen, Hoffnungen und Befürchtungen gegenüber dem NS zu verstehen. Auf der einen Seite weist H. nach, daß bis zur Machtergreifung die Anti-Haltung gegenüber dem NS im deutschen Katholizismus so gut wie ungebrochen

ist. Eine wertvolle Einzelbeobachtung ist hier auch die Feststellung: Wenn die Bischöfe seit 1930 speziell die NS-„Kulturpolitik“ verwerfen, dann hat dies nicht den Sinn, den Böckenförde und Scholder damit verbinden: Beschränkung auf das „bonum particulare“ von Schule und Kirchenpolitik, also „Kulturpolitik“ im heute gebräuchlichen Sinn. „Kulturpolitik“ meint vielmehr, wie aus den Quellen gezeigt wird, geistige Lebensorientierung (164). Der Verweis auf sie bedeutet daher auch nicht Andeutung einer Kompromißmöglichkeit oder der Möglichkeit einer Wende. Die in sich sehr verschiedenen Brückenbauversuche, Hoffnungen und Illusionen im Jahr nach der Machtergreifung sind, wie der Verf. überzeugend immer wieder aufweist, primär – in einer noch unüberschaubaren Situation – von dem genannten Integrationswillen her zu verstehen, welcher, wie Dempf schon 1934 erkannte (324), die Hauptschwäche des deutschen Katholizismus ausmachte. In der Vorstellung einer irreversiblen Epochenscheide befangen (226f.) wollte man um keinen Preis mehr ins Ghetto der Kulturkampf-Isolierung zurück. Von „Kapitulation“ kann keine Rede sein, zumal selbst bei den anpassungsfreudigsten „Reichstheologen“ jene Grenzen immer gewahrt blieben, die im Protestantismus durch die „Deutschen Christen“ überschritten und durch die „Bekennende Kirche“ erst wieder gezogen werden mußten (227f.). Gerade für den immer wieder als Musterbeispiel von „Anpassung“ zitierten bischöflichen Hirtenbrief vom 3. Juni 1933 sind die Feststellungen wertvoll, daß er „keine Kampfansage“, aber „auch keine Kapitulationsurkunde“ war. „Er suchte nach der Möglichkeit, die für unaufhaltsam angesehene nationalsozialistische Revolution bejahen zu können, und fand sie in den Bedingungen ihrer Begrenzung. Aber eine solche Balance zwischen Bejahung und Begrenzung war nur möglich unter der hier stillschweigend gemachten Voraussetzung, daß die Realität des Frühjahres 1933 Etablierung eines autoritären Staates, und nicht eines totalitären Systems, bedeutete“ (208). – Letzteres war in der Tat das Neue, zunächst nicht oder nur unzureichend Erfasste, welches ganz neue Fragen an die Kirche und ihre Rolle stellte. Von da aus stellt sich die Entwicklung vor allem als ein grundlegender Lernprozeß dar, der auch 1945 noch nicht abgeschlossen war. Die nationalsozialistische Verdrängung des Katholizismus aus der Gesellschaft führte einerseits zu einer „Verkirchlichung“ des Vereinskatholizismus (276f., 353), wobei der Rückzug aus der Politik weithin auch als Chance ergriffen wurde (343f.); gerade im religiösen Kernbereich erwies sich der Katholizismus aber als uneinnehmbare Festung: Kirchenbindung und religiöse Praxis blieben konstant (327–29). Das spezifisch Neue des totalitären Systems und seiner ganz anderen Herausforderung an Kirche und Christentum wurde jedoch erst langsam und ungleichzeitig erfaßt.

Auch kein neuralgisches oder peinliches Thema bleibt unberührt oder nur oberflächlich dargestellt. Im Bewußtsein, als „Profanhistoriker“ von letzten theologischen Wertungen Abstand nehmen zu müssen, hält sich H. im Urteil wohltuend zurück, stellt jedoch ohne einseitige Selektion die Fakten und Zusammenhänge in aller wünschenswerten Ausführlichkeit dar. Dies gilt einmal für die Haltung zur Judenverfolgung (195–98 zum Boykott 1933, 425–40 „Die Juden und die Christen“ zum Novemberpogrom 1938, 501–22 „Der Mord an den Juden“). Die grundsätzlich eindeutige Verurteilung des Rassismus durch Rom und sonstige katholische Stimmen (426f.) wird ebenso deutlich wie die Tatsache, daß im Konfliktfall in der Prioritätenliste für die Mehrheit des Episkopats andere Anliegen vorrangig waren (437f.) und über alle Effizienz-Erwägungen möglicher Hilfe hinaus ein Wächteramt der Kirche über die moralische Grundordnung der Gesellschaft insbesondere von Bertram nicht gesehen wurde (515f.). – Auch die Problematik des Zweiten Weltkrieges wird relativ ausführlich behandelt (460–69). Im Kontrast zur übereifrigen Begeisterung des Nuntius Orsenigo für die deutschen Siege steht eine, wie gerade aus seiner Kritik ersichtlich wird, reserviertere bis kriegsfeindlichere Haltung eines Großteils des Klerus, auch im Vergleich zum Episkopat (462f.). Für die Mehrzahl der Katholiken und auch Priester gilt jedoch: Krieg war Schicksal. „Die Bewährung der Christen im Kriege, die bis zum Opfertod reichte, bezog sich nicht auf eine individuelle oder gemeinsame Verantwortung für das politische Geschehen, sie war ‚Standhalten gegenüber dem Unausweichbaren, Schicksalhaftem‘“ (464), was nicht zuletzt für die Schrift Alfred Delp's „Der Krieg als geistige

Leistung“ gilt (ebd. f.). Zu den vom Verf. genannten Gründen, daß Teilnahme an einem (durchaus von nicht so wenigen Katholiken als solchem erkannten) Angriffs-krieg relativ selten zu einem moralischen Problem wurde, wäre hier freilich noch eine Ergänzung anzubringen. Außer den speziellen historischen Hintergründen des deutschen Katholizismus ist hier der klassische „Obrigkeitsvorbehalt“ der neuzeitlichen kirchlichen Morallehre zu nennen, welcher besagte: Der einfache Soldat kann die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit eines Krieges sowieso nicht beurteilen; er muß sich im Zweifel einfach auf das Urteil der legitimen staatlichen Obrigkeit verlassen! Praktisch neutralisierte der „Obrigkeitsvorbehalt“ die kritischen Momente der kirchlichen Lehre vom „bellum iustum“ und ließ in der Praxis kaum einen Fall zu, daß aus der „Ungerechtigkeit“ eines Krieges konkrete Konsequenzen der Verweigerung gezogen werden konnten. – Einen interessanten Beitrag steuern die von H. herangezogenen Potsdamer Akten zum Problem des „Burgfriedens“ nach Beginn des Krieges bei. Tatsächlich gab es einen solchen Erlaß Hitlers, der allen Reichsministern mitgeteilt wurde, und zwar im Zusammenhang einer negativen Antwort auf die Gestapo-Erwägung eines Jesuitenverbots im konkordatsfreien Österreich. Aus Ermangelung einer zentralen Steuerung der NS-Kirchenpolitik war jedoch dieser „Burgfriedenserlaß“ nicht von durchgreifender Auswirkung (470 f.).

Im letzten zusammenfassenden Kapitel „Schuld und Bewährung, säkularer Trend und nationale Geschichte“ (542–58) stellt sich der Verf. grundlegenden Fragen nach Versagen, Bewährung und Orientierung aus der Geschichte. Die Frage nach Versagen oder Bewährung hängt zusammen mit dem theologischen Verständnis der Aufgabe der Kirche. Letzteres vermag der Historiker nicht zu beantworten; und es stellt sich selbst historisch als im Fluß dar, wie z. B. anlässlich der Denkschrift von Kardinal Frings von August 1945 deutlich wird, die schon nicht mehr repräsentativ für Handeln und Bewußtsein großer Teile des Episkopats, zumal der Galen-Preysing-Gruppe, gegen Ende der NS-Zeit war (546 f.). Dieses kirchliche Rollenbewußtsein ist ein offener und 1945 noch keineswegs abgeschlossener Prozeß. Die Aufgabe des Historikers ist hier schließlich nicht, Versagen oder Bewährung, Zuviel oder Zuwenig festzustellen, sondern die Beantwortung der Frage: In welchem Sinne haben Kirche und Katholizismus als erkennbarer gesellschaftlicher Faktor gewirkt? (549) – Wird die Frage so gestellt, läßt sich sagen: Einerseits hatte die katholische Kirche auch bei vielen Katholiken nicht so viel Integrationskraft, um resistent gegen den NS zu machen. Dies lag einmal an religiösen Defiziten, aber auch an dem hier letztlich nicht möglichen Versuch einer säuberlichen Scheidung von „Politisch“ und „Religiös“ und an der zu späten und langsamen Erkenntnis der spezifischen Herausforderung des Totalitarismus (549 f.). Andererseits hat sie in Deutschland einen Raum des geistigen Überlebens geschaffen, der dem totalitären Zugriff widerstand. Oder, wie der Autor vorher in bezug auf die vielbe- redete „Widerstandsproblematik“ schreibt: die Kirche war „Refugium“, nicht „Aktionszentrum“ mit dem Ziel der Überwindung des Regimes (532). – Schließlich stellt sich die Frage nach den übergreifenden Zusammenhängen und der übergreifenden Thematik der ganzen Generation von 1918 bis 1945. Es ist jedesmal die Haltung der säkularen Modernisierung in ihren verschiedensten Aspekten. Dabei ist der deutsche Katholizismus nicht auf „Anti-Moderne“ festzulegen. Seine Haltung zur Moderne ist komplex: bildet er auf der einen Seite eine konservative Macht der Gesellschaft, die sich der Säkularisierung und Preisgabe christlicher Traditionen widersetzt, so haben wir doch auf der anderen Seite vom Volksverein und dem Ende der Kaiserzeit an bis 1933 in den verschiedensten Bereichen die antiintegralistische Tendenz „Aus dem Turm heraus“ und „Auf der Höhe der Zeit“ (Karl Muth). Diese Tendenz verstärkte aber gerade im Zuge der Krise der liberalen Demokratie die Faszination antiliberaler Parolen und machte gegenüber dem irreversibel an die Macht gelangten NS die Schwäche aus. Andererseits begegnete der NS dem Katholizismus nicht als Moderne, sondern als Absage an die ganze abendländische Tradition, die Christentum und Moderne einschließt; er traf Kirche und Katholiken „in ihren modernen wie in ihren traditionellen Verhaltensformen“ (555). Eine ganz andere Situation war nach 1945 in der alten Bundesrepublik geschaffen. Die Minderheitssituation und damit die der Fremdheit und Einsamkeit war für den Katholizismus aufgehoben – aber dies brachte zugleich mit

dem weiter fortschreitenden Säkularisierungsprozeß die Auflösung der bisherigen Konturen der sozialen Existenz des Katholizismus mit sich.

Das Werk dürfte wohl für die Geschichte des deutschen Katholizismus in diesem Jahrhundert ein unverzichtbares Standardwerk bilden, und zwar sowohl durch die Fülle des Materials wie durch seine immer interessanteren historischen Perspektiven. Nur zwei kleinere Fehler seien hier korrigiert: Wenn berichtet wird, Preußen und Baden hätten 1930 13,5%, bzw. 14,87% katholischer „Hochschüler“, bzw. „Studenten“ gehabt (99), so muß es hier nach dem Kontext offensichtlich „Hochschullehrer“ heißen. Im Preußenkonkordat wurde nicht Osnabrück, sondern Paderborn zum Erzbisum erhoben (107).

KL. SCHATZ S. J.

NICHTWEISS, BARBARA, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg: Herder 1992. 966 S.

Das öffentliche Echo, das ein Wissenschaftler mit seinem Werk findet oder eben nicht findet, entspricht nicht immer dessen wahrer Bedeutung. Ein Lebenswerk von erheblichem Gewicht verbindet sich mit dem Namen Erik Petersons (1890–1960). Und doch ist es bisher nur sporadisch beachtet und bearbeitet worden, auch in der Welt der Wissenschaft. Dem äußeren Umfang nach ist es eher schmal. Die bekanntesten der von Peterson veröffentlichten Texte konnten in drei Aufsatzbänden untergebracht werden (Theologische Traktate, München 1951; Marginalien zur Theologie, München 1956; Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg 1959). Über die Person Petersons und über seinen Lebensweg hatten nur diejenigen einige Kenntnisse, die sich ausdrücklich damit befaßt hatten. Aber ihre Zahl dürfte klein sein. Die Erinnerung an Peterson drohte allmählich ganz zu schwinden. Daß dies nun nicht geschehen kann, ist das Verdienst von Barbara Nichtweiß, die in ihrer außerordentlich umfangreichen Freiburger Dissertation Weg und Werk Erik Petersons umfassend untersucht und dargestellt hat.

Das Jahr 1930 markiert in Petersons Leben eine Zäsur: er konvertierte zur katholischen Kirche. Bis dahin hatte er in Deutschland gelebt und gearbeitet, dann ging er nach Rom. Die Lebenswelten und -umstände, denen er hier und dort zugehörte, unterschieden sich in vielem: die akademischen Milieus der deutschen evangelischen Theologie einerseits und der römischen katholischen Archäologie (und Theologie) andererseits. Die Verf. hat sich in der vorliegenden Arbeit auf die Bearbeitung der ersten Phase konzentriert und die zweite nur noch beiläufig am Ende dargestellt (863–875). Erstmalig hat sie den in Turin lagernden Nachlaßbestand der Vorlesungsmanskripte, Tagebücher, Briefe und andere Texte, die mehrheitlich aus den früheren Lebensjahrzehnten Petersons stammen, verwertet. In zahllosen Fußnoten bringt sie aus diesen Texten Zitate. So erweitert sich, schon bevor der Nachlaß kritisch ediert ist, der Zugang zu dem von Peterson Gedachten und Geschriebenen erheblich. – Die Verf. hat ihre Arbeit als eine Biographie eines Mannes gestaltet, der mit Leib und Seele Theologie war. Sie beschreibt die Stationen seines Lebens und Wirkens. Sie berichtet von seinen Begegnungen und Verbindungen. Sie vollzieht seine Gedanken nach. Es ist fast unbegreiflich, wieviel an Informationen sie zusammengetragen und verarbeitet hat. Da Peterson in den Jahren vor seiner Konversion am wissenschaftlichen Gespräch seiner Zeit – in Philosophie und Theologie – lebendig teilgenommen hat, ist es nicht verwunderlich, daß die vorliegende Arbeit in der mit ihrer Thematik gegebenen Perspektive auch ein Beitrag zur Erforschung der deutschen Philosophie- und Theologiegeschichte des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts ist. Auf Persönlichkeiten, die aus anderen Zusammenhängen bekannt sind, fällt ein zusätzliches Licht, z. B. auf Karl Barth. Das Buch ist eine theologische Publikation, sofern theologische Sachfragen als Themen, die einen konkreten Theologen bewegten, behandelt werden. Biographie und Theologie sind ineinander verschränkt. Und beides erscheint rückgebunden an einen konkreten theologiegeschichtlichen Kontext. Die Verf. schreibt aus einer grundsätzlichen Bejahung der Einstellungen Petersons heraus. Dies wird zwar nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht, wird aber aus der Art und Weise der Darstellung spürbar. Im Schlußteil (876–880) hält sie allerdings fest, worin sie die Bedeutung Petersons für die Theologie unserer Zeit sieht: 1. Peterson hat mit der historischen Erkenntnis, daß der