

Die Öffentlichkeit der Kirche

Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson

VON CHRISTIAN STOLL

Von der Öffentlichkeit der Kirche zu sprechen, ist für den katholischen Theologen zunächst ungewohnt, kommt der Ausdruck doch in den geläufigen Darstellungen der Ekklesiologie kaum vor. Eine Annäherung gelingt am besten, indem man zunächst nach der Bedeutung des Begriffs „Öffentlichkeit“ im Allgemeinen fragt, um dann zu sichten, in welcher Form er derzeit in der Theologie eine Rolle spielt. Dabei ist festzustellen, dass der Begriff in der katholischen Theologie in Bezug auf die Kirche kaum noch verwendet wird. Meist bezeichnet „Öffentlichkeit“ den gesellschaftlichen Raum des kritischen Gesprächs, an dem die Kirche teilhaben kann. Gegen diese Auslagerung des Begriffs aus der Ekklesiologie werden vor allem in der protestantischen Theologie in jüngerer Zeit Einwände laut. Von einer Öffentlichkeit der Kirche selbst ist wieder die Rede (1).

Die folgenden Überlegungen wollen einen Schritt auf diese neueren Ansätze zugehen, indem sie an die Ekklesiologie Erik Petersons (1890–1960) anschließen. Der streitbare Konvertit hat die Frage nach der Öffentlichkeit der Kirche bereits in den 1920er-Jahren neu gestellt. Tut man dies heute, sollte am Pionier dieser theologischen Fragestellung ohnehin kein Weg vorbeiführen. Entscheidend ist jedoch, dass Petersons Überlegungen eine Fülle von Anregungen bieten, die aus katholischer Sicht besonders fruchtbar scheinen, um diese Frage neu aufzunehmen. Der zeitliche Abstand zum geistigen und politischen Umfeld Petersons wirkt dabei zunächst trennend. Ein Klima der Verunsicherung und Bedrohung ließ Petersons Frage scharf hervortreten. Als Problemanzeige ist Petersons Theologie jedoch dadurch besonders geeignet: Von der Öffentlichkeit der Kirche zu sprechen, heißt, ihre Freiheit zu sichern (2). Manche polemische Äußerung Petersons irritiert heute. Sein für heutige Ohren steiles Pathos sollte jedoch nicht den Blick dafür trüben, dass seine Rede von der Öffentlichkeit der Kirche nicht für restaurative Unternehmungen Pate stehen kann. Dies gilt zum einen für die Kirche in ihrer inneren Struktur. Seit kurzem sind Petersons Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff umfangreicher zugänglich.¹ Sie verleihen prägnanten Lehrstücken katholischer Ekklesiologie wie Amt, Dogma und Liturgie eine neue Sprachfähigkeit als Artikulationen einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit, die über den Juridizismus der damals gängigen Theologie weit hinausgeht (3). Auch im Außenverhältnis der Kirche schließt Peterson nicht an überkommene katholische Bestimmungen des Verhältnisses

¹ E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, Würzburg 2010.

von Kirche und Staat an. Er wollte nicht den alten Lenkungsanspruch einer hierarchischen Kirche über Staat und Gesellschaft repristinieren, sondern wählte den Konflikt zwischen öffentlichen Sphären immer wieder zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung. Insbesondere seine politischen Schriften lassen sich dadurch auf ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten hin lesen, wie es in neueren protestantischen Ansätzen vorgeschlagen wird (4). Peterson bietet einen fruchtbaren Ausgangspunkt, um die Frage nach einer kirchlichen Öffentlichkeit in der katholischen Theologie neu aufzunehmen, indem er überkommene Theologumena weiterzuentwickeln und neu zu beleben vermag. Dass er freilich auch vor manche offene Frage stellt, soll nicht übergangen werden (5).

1. Die Öffentlichkeit der Kirche in der Theologie

Was bedeutet der komplexe Begriff „öffentlich“ beziehungsweise „Öffentlichkeit“ überhaupt?² Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet „öffentlich“ zunächst das Gegenteil von „privat“ und „geheim“.³ Was öffentlich wird, dringt nach außen, in einen Raum der Gemeinschaft, und kommt einem Publikum zu Gehör. Öffentlichkeit ist also eine soziale und vor allem eine räumliche Kategorie. Etwas Geheimes oder Privates wird nicht allein dadurch öffentlich, dass andere davon erfahren. Auch die Zahl der Mitwisser hat keine Bedeutung. Wesentlich ist, dass etwas in einen gemeinschaftlichen Raum gelangt und dort betrachtet oder vernommen werden kann, wie es auch im Wort „Publikum“ angezeigt wird. Diese Merkmale gelten im Grunde für alle drei Kontexte, in denen „Öffentlichkeit“ eine geprägte Bedeutung erhalten hat.

Zum einen ist „öffentlich“ in der abendländischen Geistesgeschichte mit der öffentlichen Sache (*res publica*), der Idee des Staates, eng verwoben. In diesem ersten Bedeutungsfeld bezeichnet das Abstraktum „Öffentlichkeit“ eine politische Form, die mit dem Konzept der Repräsentation eng verknüpft ist. Eine politische Einheit wird danach durch einen oder mehrere Repräsentanten verkörpert. Dies geschieht *vor* den anderen Gliedern des politischen Gebildes.⁴ Das *Gegenüber* von Repräsentant und Publikum er-

² Die Begriffsgeschichte des Adjektivs „öffentlich“ reicht viel weiter zurück als die des Abstraktums „Öffentlichkeit“. Heute beeinflussen sich beide Begriffe jedoch wechselseitig, sodass sie im Folgenden parallel gebraucht werden. Vgl. L. Hölscher, Art. Öffentlichkeit, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*; Band 4, Stuttgart 1978, 413–467.

³ Vgl. zu diesem Zusammenhang L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979.

⁴ Carl Schmitt bringt dies bündig zum Ausdruck: „Die Repräsentation kann nur in der Sphäre der Öffentlichkeit vor sich gehen. Es gibt keine Repräsentation, die sich im geheimen und unter vier Augen abspielt, keine Repräsentation, die ‚Privatsache‘ wäre“: C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 3. Auflage, Berlin 1954, 208. Im Übrigen genügt Schmitts statischer Repräsentationsbegriff von „oben“ kaum einer parlamentarischen Demokratie. Vgl. zu Schmitts Etatismus und seiner Abkunft von der wilhelminischen Staatsrechtslehre C. Schönberger, „Staatlich und politisch“. Der

zeugt eine *repräsentative Öffentlichkeit*⁵, die alle politische Symbolik der Repräsentation (in Wappen, Flaggen, Architektur) zu verstetigen sucht.

Als Abstraktum trat „Öffentlichkeit“ zuerst jedoch in einem ganz anderen Sinn auf. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts firmierte es als Kampfbegriff des Liberalismus im Sinne einer bürgerlichen *kritischen Öffentlichkeit*. „Öffentlichkeit“ bleibt hier zwar auf die Sphäre der staatlichen Repräsentation bezogen, jedoch in Form einer gesellschaftlichen Gegensphäre, die das staatliche Handeln im Modus eines öffentlichen „Räsonnements“ begleitet, indem es seine Machtansprüche diskursiv relativiert. Dies wurde besonders durch eine freie Presse möglich, deren gesellschaftlichen Träger ein aufstrebendes Bürgertum bildete.⁶ Auch hier ist Öffentlichkeit sozial und räumlich gedacht. In Kants programmatischer Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ wird der Ausgang aus der Unmündigkeit über den „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft gewiesen, nämlich „denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht“⁷.

Ebenso geläufig ist die dritte Bedeutung: Auch die kritische Öffentlichkeit braucht einen Raum, der nach Habermas mit dem Entstehen einer *medialen Öffentlichkeit* zusammenhängt. Ob in der modernen Mediendemokratie dieser Zusammenhang gewahrt bleibt, ist jedoch umstritten.⁸

„Öffentlichkeit“ ist also in allen drei Fällen eine räumliche und soziale Kategorie – ist sie aber auch eine theologische? Ein flüchtiger Blick in die jüngere theologische Literatur bietet einen interessanten Befund: In die katholische Theologie hat der Begriff vor allem als kritische Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft Eingang gefunden.⁹ Theologisch wird gefragt, inwiefern die Kirche an einer solchen Öffentlichkeit teilhaben oder sie bereichern

Begriff des Staates in Carl Schmitts *Begriff des Politischen*, in: R. Mebring (Hg.), Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 21–44.

⁵ So gekennzeichnet bei J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 4. Auflage, Neuwied 1969, 14–23. Habermas sieht in diesem Konzept jedoch einen Anachronismus, der lediglich in den liturgischen Formen der Kirche fortbesteht und allenfalls einige Spuren bis in die „jüngste Verfassungslehre“ hinein hinterlassen habe. Er bezieht sich hier auf Carl Schmitt. Vgl. ebd. 16–18.

⁶ Vgl. Habermas, *Strukturwandel* (siehe Anmerkung 5), 31–35.

⁷ I. Kant, *Beantwortung der Frage ‚Was ist Aufklärung?‘*, Akademie-Ausgabe; Band 8, 35–42, hier 37.

⁸ Habermas bezweifelt dies: „Publizität wird gleichsam von oben entfaltet, um bestimmten Positionen eine Aura von *good will* zu verschaffen. Ursprünglich garantierte Publizität den Zusammenhang des öffentlichen *Räsonnements* sowohl mit der legislativen Begründung von Herrschaft als auch mit der kritischen Aufsicht über deren Ausübung. Inzwischen ermöglicht sie die eigentümliche Ambivalenz einer Herrschaft über die Herrschaft der nichtöffentlichen Meinung: sie dient der Manipulation *des* Publikums im gleichen Maße wie der Legitimation *vor* ihm. Kritische Publizität wird durch manipulative verdrängt“: Habermas, *Strukturwandel* (siehe Anmerkung 5), 195. Für Habermas rückt die Öffentlichkeit des Medienbetriebes damit in die Nähe bereits überwunden geglaubter repräsentativ-öffentlicher Formen von „oben.“

⁹ Vgl. etwa K. Gabriel, *Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen*, in: E. Arens/H. Hoping (Hgg.), *Wieviele Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg i. Br. 2000, 16–37. Bereits der Titel dieses Sammelbandes zeigt an, dass hier nicht nach der Öffentlichkeit der Kirche gefragt wird, sondern nach dem Verhältnis der Kirche zu einer gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit.

könne. Die Frage nach einer Öffentlichkeit der Kirche liegt dabei kaum im Blickfeld.¹⁰ Ähnliches gilt für Reflexionen, die das Verhältnis von Kirche und Medien unter dem Schlagwort „Öffentlichkeitsarbeit“ verhandeln.

Dagegen wird vor allem in der protestantischen Theologie wieder vermehrt nach der Öffentlichkeit der Kirche selbst gefragt. Der Akzent liegt in diesen Ansätzen nicht darauf, eine öffentliche Sphäre außerhalb der Kirche zu erzeugen oder zu stützen. Die Vorbehalte, die diesem Unternehmen gegenüber geäußert werden, sind unterschiedlich eingefärbt. Teils wird eine Krise der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen und die Kirche als Raum einer kritischen Gegenöffentlichkeit erwogen.¹¹ Teils wird das Paradigma einer kritischen Öffentlichkeit zunehmend als hegemonial und religiöse Wahrheitsansprüche und Lebensformen verdrängend wahrgenommen.¹² Angesichts dessen wird versucht, einen genuin kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch zu reformulieren, der den Sprach- und Praxisformen einer repräsentativen Öffentlichkeit – vor allem der Liturgie und der Lehrverkündigung – besondere Aufmerksamkeit schenkt.¹³ Beide Stränge grenzen sich somit vom Paradigma einer einzigen herrschenden Öffentlichkeit der Gesellschaft ab, integrieren jedoch Elemente eines kritischen Öffentlichkeitsbegriffs in unterschiedlich starker Weise in ihre Ekklesiologie. Auch Vertreter des zweiten Stranges, die an Formen einer repräsentativen Öffentlichkeit interessiert sind, bilden hier keine Ausnahme. Beide Stränge sind also nicht restaurativ, sondern – wenn man so will – postliberal¹⁴. Den

¹⁰ Gabriel konzipiert die Kirche als besonders leistungsfähiges Segment der Zivilgesellschaft: „Kirchen lassen sich als ein wichtiges Element des organisatorischen Substrats der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit begreifen. Voraussetzung ist, daß sie ihre Tradition als staatsanaloge, anstaltsförmige Zwangsinstitution hinter sich gelassen haben. Sobald sie sich konsequent auf den Boden Religionsfreiheit stellen, kommen sie automatisch in die Rolle freiwilliger Assoziationen bzw. Organisationen der Zivilgesellschaft“: ebd. 33.

¹¹ In diese Richtung geht mittlerweile etwa *W. Huber*, dessen große Studie (Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973) das Thema „Öffentlichkeit“ erstmals umfassend monographisch behandelt hat. Dass die Kirche ein bloß gesellschaftliches Subsystem sei, kennzeichnet Huber inzwischen als „Außenperspektive“. Vgl. schon dem Titel nach *ders.*, Öffentlichkeit Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: *EvTh* 54 (1994), 158–180. Eine Gegenöffentlichkeit der Kirche zur medialen Öffentlichkeit fordert der katholische Theologe *H. Klingen*, *Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit*, Berlin 2008. Klingen versteht die Kirche als öffentlich, um einen Raum kritischer Öffentlichkeit vor der Hegemonie der Medienöffentlichkeit zu retten. Er will ihr eine „gezielte Öffentlichkeitsverweigerung und mediale Absentierung“ verordnen, um sich „den kolonialisierenden Systemimperativen“ der Medien zu entziehen, vgl. 208.

¹² In diesen Zusammenhang fällt auch die in den USA heftig geführte Debatte um die Selbstbeschränkung religiöser Überzeugung in der Öffentlichkeit. Vgl. dazu die umfassende Darstellung von *St. Grotefeld*, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006. Grotefeld plädiert für eine „öffentliche Rechtfertigung“ religiöser Ansprüche aus dem Inneren religiöser Überzeugungen, die nicht dazu nötig, die Bindung an ein christliches Ethos aufzugeben.

¹³ Dazu lassen sich bei allen Unterschieden etwa zählen *St. Hauwerwas*, *In good company: the Church as polis*, London 1995; *R. Hütter*, *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997; *B. Wannernwetsch*, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997.

¹⁴ Der Begriff ist gemeinhin mit der Yale School in der amerikanischen Theologie verbunden,

genannten Ansätzen ist gemeinsam, dass sie die Trennung von kirchlicher und staatlicher Sphäre sowie die Religionsfreiheit nicht in Frage stellen. Angezielt ist ein *Modell rivalisierender Öffentlichkeiten*¹⁵, in dem Christen ihre Überzeugungen aus der Kirche als ihrer primären Öffentlichkeit heraus formulieren können, ohne in den Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit überzugreifen, aber auch ohne ihre Geltungsansprüche dem Diktat einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit unterwerfen zu müssen, indem sie diese selbst als lediglich private einklammern. Während das liberale Paradigma immer nur *eine* öffentliche Sphäre gelten lassen will, die alle anderen Ansprüche nur als private duldet, betont ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten den Konflikt verschiedener Sphären, deren Verhältnis ständig neu austariert und beiderseitige Übergriffe korrigiert werden müssen.

In der katholischen Theologie ist diese Debatte bisher kaum wahrgenommen worden. Kann sie sich daran beteiligen? Man wird die hinter diesen Überlegungen stehende Frage jedenfalls nicht dadurch abweisen können, dass man sie als spezifisch protestantisches Problem einklammert und annimmt, die katholische Kirche habe es längst gelöst. Die gegenwärtige Verwendung des Wortfeldes „öffentlich – Öffentlichkeit“ spricht eine andere Sprache. Wird es lediglich im Sinne einer kritischen Öffentlichkeit der Gesellschaft aufgenommen, ist damit das die protestantische Debatte antreibende Problem einer hegemonialen Öffentlichkeit der Gesellschaft noch gar nicht berührt. Öffentlichkeit ist dann auch kein Prädikat der Kirche. Andererseits gilt, dass der Verweis auf Autorität und Tradition zwar faktisch helfen kann, den kritischen Anspruch einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurückzuweisen, sich dabei aber gerade nicht auf ein in der Tradition theologisch fundiertes Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten berufen kann. Im Hintergrund mancher traditionalistischer Kritik der Gegenwart melden sich vielmehr überkommene Formen eines katholischen Öffentlichkeitsanspruches an, die ein der kirchlichen Hierarchie umfassend unterworfenen katholischen Gemeinwesen einschließen. Nicht der Konflikt rivalisierender Öffentlichkeiten, sondern die Hegemonie einer staatsanalogen Kirche über andere gesellschaftliche Größen bildet hierbei den systematischen Ausgangspunkt. Wie mit dieser Tradition der katholischen Rede von einer kirchlichen Öffentlichkeit umzugehen ist, soll am Ende dieses Aufsatzes ausdrücklich gefragt werden.¹⁶ Zunächst soll ein Blick auf die Ekklesiologie Erik Petersons jedoch Anstöße bieten, um auf ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten katholischerseits zuzugehen.

insbesondere mit George Lindbeck. Vgl. dazu *Hütter*, Kirchliche Praktik (siehe Anmerkung 13), 64–98. Eine Reihe weiterer sehr unterschiedlicher Vertreter nennt *Tb. Schärtl*, Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie, in: ZKTh 132 (2010), 47–64.

¹⁵ Vgl. dazu *Wannervwetsch*, Gottesdienst (siehe Anmerkung 13), 253–274.

¹⁶ Vgl. weiter unten Kap. 5.

Erik Peterson – so soll deutlich werden – kommt neueren Überlegungen, die von rivalisierenden Öffentlichkeiten ausgehen, nahe.¹⁷ Er war seiner Zeit weit voraus, indem er aus den Quellen der Dogmatik – vor allem der Kirchenväter und der Schrift – ein neues theologisches Argument für eine genuin kirchliche Öffentlichkeit entwickelte. Auch seine Konversion zur katholischen Kirche im Jahr 1930 war Ausdruck seiner Suche nach einer kirchlichen Öffentlichkeit, die er schließlich vor allem in der amtlichen Form der *ecclesia romana* verkörpert sah. Dabei war Petersons Interesse an der katholischen Ekklesiologie nicht restaurativ. Bei näherem Hinsehen zeigt sich die eigentümliche Verschränkung von kritischem und repräsentativem Öffentlichkeitsbegriff in seinen ekklesiologischen und politischen Schriften. Sein Interesse galt den Formen einer kirchlichen repräsentativen Öffentlichkeit, zielte aber weder auf die alte Staatskirche noch bildete sie – vielleicht anders als er zunächst selbst dachte – den Öffentlichkeitsanspruch der damals gängigen katholischen Ekklesiologie einfach ab. Ein Blick auf Peterson hilft daher, sich aus der katholischen Tradition heraus einem Modell rivalisierender Öffentlichkeiten anzunähern: Einerseits vermochte Peterson den hohen Stellenwert repräsentativer Formen in der katholischen Ekklesiologie zu integrieren; gleichzeitig ließ er alte Leitbilder einer überholten Verschränkung von kirchlicher und staatlicher Macht hinter sich. Von Petersons Ekklesiologie geht also weit mehr als eine bloße katholische Selbstvergewisserung aus. Dies gilt schließlich auch aufgrund ihres historischen Kontextes. Peterson fragte nach der Öffentlichkeit der Kirche in einer Zeit der theologischen Neuorientierung, aber auch der Gefahr. Gegen die Bedrohung – und Versuchung – durch den Nationalsozialismus verwies er auf den von ihrem Ursprung her gegebenen öffentlichen Charakter der Kirche. Diese Situation ist uns heute glücklicherweise fremd. Dass es einen Verlust, in manchen Fällen auch eine Gefahr bedeutet, den öffentlichen Charakter der Kirche zu übersehen, lässt sich dennoch von Erik Peterson lernen.

2. Die verlorene Öffentlichkeit der evangelischen Kirche als Frage der Zeit

Das geistige und politische Umfeld der 1920er-Jahre führt zum Ursprung der Frage Petersons nach der Öffentlichkeit der Kirche.¹⁸ Mit dem Inkraft-

¹⁷ Dass in dieser Rivalität das Spezifikum des Öffentlichkeitsbegriffs Petersons liegt, hat erstmals Barbara Nichtweiß in ihrer monumentalen Peterson-Studie herausgearbeitet. Vgl. *B. Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Br. 1992, 746–753; sowie ausführlich zum Thema *dies.*, *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons*, in: JGG (1993), 77–106. Noch nicht verfügbar war mir die Arbeit von *R. Mielke, Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson* (für 2012 angekündigt).

¹⁸ Vgl. zu den historischen Umständen und ihrer Wirkung auf Peterson *H. Maier, Erik Peterson und der Nationalsozialismus*, in: *B. Nichtweiß* (Hg.), *Das Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster 2001, 240–253; sowie im selben Band *W. Löser,*

treten der Weimarer Reichsverfassung endete in Deutschland das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment, in dem der regierende Landesfürst stets Oberhaupt seiner Landeskirche war. Die enge Verbindung von landesherrlicher Staatsgewalt und evangelischem Kirchenwesen fand damit ein Ende. Vor diesem Hintergrund führte Peterson 1928 einen bemerkenswerten Briefwechsel mit Adolf von Harnack, der die in der Luft liegende Frage nach der Öffentlichkeit der Kirche auf den Punkt bringt.

Der Briefwechsel entzündete sich an der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Peterson war sich mit Harnack darin einig, dass es keinen strengen Biblizismus geben könne. Damit trat für Peterson das Problem der Autorität in der Kirche jedoch deutlich hervor: „Aber ohne jede dogmatische Autorität kann es keine Kirche – und was schlimmer ist – keine Wirksamkeit der Kirche geben.“¹⁹ Die „Wirksamkeit der Kirche“ sei bedroht, wenn sie sich als freiwilliger Verband von Schriftlesern verstehe. In der alten staatlich-anstaltlichen „Landeskirche“ sei die Kirche „prinzipiell von einem religiösen Freiwilligkeitsverband unterschieden“ gewesen.²⁰ Die Form ihres öffentlich-verbindlichen Sprechens erhielt sie als Leihgabe vom Staat:

Dem Staat verdankte sie es ja, daß sie als ‚Landeskirche‘ mit dem dogmatischen Prädikat der ‚Kirche‘ ausgezeichnet war, während andererseits der Staat es wiederum war, der dem religiösen Freiwilligkeitsverband das dogmatische Stigma der Sekte aufdrückte.²¹

Peterson schien hier noch mit der Restauration früherer Verhältnisse zu rechnen. Gegen die Rückkehr zum alten Staatskirchentum mit einem „konfessionellen Territorium“ verweist Peterson lediglich nüchtern aufs Faktische: „Dieser Weg ist zur Zeit durch die Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung versperrt.“²² Harnacks letzter Brief endet daher mit der Mahnung: „Aber nur nicht kleinmütig-reaktionär werden und die alten ägyptischen Fleischtöpfe zurückwünschen.“²³

Man erkennt jedoch Petersons theologische Absicht, wenn man seine Frage nach einem Lehramt in der Kirche als restauratives Schielen nach der alten Staatskirche ansieht. Er beklagt zunächst die Zersplitterung der evangelischen Theologie, die es der Kirche verwehrt, mit *einer* Stimme zu sprechen.²⁴ Es geht jedoch um mehr als mangelnde Einheit unter den Gläubigen

Inkulturation nicht um jeden Preis! Erik Petersons Auseinandersetzung mit der Deutschen Evangelischen Kirche 1933, 254–264.

¹⁹ E. Peterson, „Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog“, in: *Ders., Theologische Traktate*. Mit einer Einleitung von B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 175–196, hier 178.

²⁰ Ebd. 187.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 186.

²³ Ebd. 184.

²⁴ „Ich bin so oft von Medizinern, Juristen, Nationalökonomern und Politikern nach der Stellung der evangelischen Kirche zur Fragen der betreffenden Sachgebiete angegangen worden. Ich habe immer wieder feststellen müssen, daß die evangelische Kirche zu den betreffenden Fragen

oder um die Auflösung bestimmter dogmatischer Lehrbestände. Mit dem Wegfall einer Lehrautorität gehe vielmehr eine *Privatisierung des Glaubens* einher, die die Kirche als freikirchlichen Verband erscheinen lasse – was Harnack als Vision auch offen zugesteht.²⁵ Peterson warnt: „Die Kirche hört auf, eine ‚öffentliche‘ Größe zu sein, wenn sie auf eine dogmatische Stellungnahme verzichtet.“²⁶ Ein kirchlicher Akt wie die Verkündigung eines Dogmas bannt sein Interesse, da er für ihn *formal* zum Wesen der Kirche führt. Das lehramtliche Sprechen lässt sich als ein Akt repräsentativer Öffentlichkeit deuten, der die Kirche von einer Versammlung Privater unterscheidet.²⁷

Dass diese formale Beobachtung kein bloß akademisches Problem bezeichnet, zeigt sich bereits im vier Jahre später verfassten Nachwort des Briefwechsels mit von Harnack. Der Nachtrag wendet sich nicht mehr gegen den liberalen Protestantismus, sondern gegen eine neue „objektiv-religiöse“ Linie, die den „Öffentlichkeitscharakter der Kirche“ durch politische Agitation „zu erweisen“ suche.²⁸ Das hält Peterson für ein aussichtsloses Unterfangen, ja für eine Gefahr: „Keine noch so große Aktivität kann den Öffentlichkeitscharakter der Kirche erweisen, wenn sie ihn nicht von vornherein schon hat.“²⁹ Öffentlichkeit lässt sich weder per staatlicher Leihgabe auf die Kirche übertragen noch durch politisches Handeln herstellen. Kirche ist öffentlich. In einer politischen Situation, die in Gestalt totalitärer Ideolo-

keine Stellung nehmen konnte, weil ihr infolge des Fehlens einer dogmatischen Grundlage ein ‚Standpunkt‘ nicht möglich war“: ebd. 178.

²⁵ Er sieht die Zukunft des Protestantismus in einem independentistischen Modell freiwilliger Glaubensgemeinschaften. Das Quäkertum gilt ihm in letzter Konsequenz als die dem Protestantismus angemessene kirchliche Form. Vgl. ebd. 179; 183 f. Peterson bemerkt: „Das heißt aber, protestantische Theologie wird immer, mehr oder weniger, eine private Angelegenheit der Theologieprofessoren bleiben ...“: ebd. 187.

²⁶ Ebd. 178.

²⁷ Über Petersons ausgeprägtes Interesse an der Kategorie des Dogmas wäre vieles zu sagen. Das ist hier nicht möglich. Zu beachten ist jedoch, dass es Peterson vor allem um die *Form* des Dogmas geht, da sich von dort aus ein Begriff kirchlicher Öffentlichkeit gewinnen lässt. Auch nach seiner Konversion findet Peterson nicht zu einer Dogmatik nach damaligem katholischem Muster. Das Streben nach einem systematischen Lehrgebäude geöffnbarer Sätze liegt ihm ganz fern. Dass es Dogma und Häresie gebe, führte Peterson in seinem wirkmächtigen Vortrag „Was ist Theologie?“ jedoch auf das Faktum der Offenbarung selbst zurück. Von Menschen betriebene Theologie liegt dadurch zwar „noch in der Elongatur der Logosoffenbarung“. Die implizierte Nähe von Dogma und Offenbarung steht jedoch in augenfälligem Kontrast zu Petersons Desinteresse an einer systematischen Dogmatik. Bemerkenswert ist auch, dass Peterson das Dogma an dieser Stelle in Opposition zur „menschlichen Neigung zum Dogmatisieren“ stellt. Wie auch für andere repräsentative Formen, etwa in der Amtstheologie, noch deutlich werden wird, gelangt Peterson trotz scheinbar steilster Identifikationen immer auch zu dialektischen Aussagen, die das objektive Gegenüber der repräsentativen Form als Infragestellendes erscheinen lassen. Vgl. *E. Peterson, Was ist Theologie?*, in: *Ders., Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 1–22, hier 13; 15.

²⁸ *Peterson, Briefwechsel* (siehe Anmerkung 19), 185. Peterson erkennt dieses Bemühen u. a. bei dem nationalistischen General-Superintendenten Otto Dibelius, dem „Theoretiker einer neuen Kirchenbewegung“. Dibelius hat sich davon später abgewandt.

²⁹ Ebd. 186. Vgl. aus katholischer Sicht zur Versuchung neuer gesellschaftlicher Relevanz in der Weimarer Zeit *Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn/Wien 2004.

gien eine neue Versuchung für das Christentum bereithielt, warnt eine solche Feststellung vor der absorptiven Macht anderer Öffentlichkeiten. Ziel der Frage nach einer kirchlichen Öffentlichkeit ist für Peterson also von Anfang an, die Kirche auf ihr eigenes Wesen zu stoßen, auch, um sie vor dem Pakt mit Mächten zu bewahren, die ihr irdische Macht versprechen. Wenn Peterson also eine bestimmte repräsentative Formensprache der Kirche einfordert, ist es ihm nicht um eine restaurative Einflussicherung in Staat und Gesellschaft zu tun. Er deutet diese Formen – das Dogma ist ein Beispiel hierfür – vielmehr so, dass sie einen genuinen kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch artikulieren,³⁰ der vor totalitärer Machtausübung gerade bewahren soll. Diesen Zusammenhang hat Peterson immer wieder und an verschiedenen theologischen Lehrstücken aufgezeigt.

3. Die öffentliche Form der Kirche in Petersons Kirchenmanuskripten

Besonders reichhaltig ist das Material, das sich in Petersons Manuskripten zur altkirchlichen Ekklesiologie findet. Offenbar hat er in den 20er-Jahren an einer umfassenderen Monographie über den Kirchenbegriff gearbeitet,³¹ die nun in Gestalt einiger Vorstudien vorliegt. Wie schon seine Dissertation „Heis Theos“³², aber auch viele weitere kleinere Publikationen zur Ekklesiologie, so behandeln diese Manuskripte Sprachformen patristischer und neutestamentlicher kirchlicher Vollzüge. Wie spricht die alte Kirche und welche ihrer Sprachformen zeigen den Öffentlichkeitscharakter der Kirche? Akribisch wertet Peterson solche Formen aus und versucht, sie zu einer öffentlichen Formenlehre der Kirche zusammenzufügen.³³ Sie sollen nicht nur aus dem historischen Umfeld heraus verständlich werden, sondern zum Wesen der Kirche führen. Peterson dringt dabei tiefer zum theologischen

³⁰ „Nimmt man jedoch seine Zuflucht zu dem Begriff einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit, dann erhebt sich notwendigerweise die Forderung nach einer Dogmenbildung im Sinne des Katholizismus und nach einer dogmatischen Lehrautorität in der Kirche ...“: ebd. 186.

³¹ Peterson kündigt „ein größeres Buch über die Kirche“ im Aufsatz „Die Kirche“ an, der zuerst 1928 erschien. Vgl. E. Peterson, Die Kirche, in: *Ders.*, Ekklesia (siehe Anmerkung 1), 93–104, hier 103. Zu den Umständen des Nichterscheinens vgl. B. Nichtweiß, Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zur Edition der Ekklesia-Texte, in: Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 1), 111–151, besonders 120–130. Peterson hatte demnach durchaus Bedenken, ob seine Ekklesiologie, besonders in der Frage der Kirchenstiftung, tatsächlich der katholischen Position entspreche.

³² Vgl. den gerade erschienenen Nachdruck zur Ausgabe Göttingen 1926 (mit Ergänzungen und Kommentaren von Ch. Markschies): E. Peterson, Heis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung, Würzburg 2012. Peterson geht hier entlang einer Fülle von Material der Bedeutung der „Heis-Theos“-Akklamation nach.

³³ Hierin kam Peterson auch mit Carl Schmitt überein. Beide waren in der Bonner Zeit befreundet. Zu ihrem Verhältnis vgl. Nichtweiß, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 727–762. Ein gutes Zeugnis für dieses gemeinsame Interesse ist Schmitts Schrift: Römischer Katholizismus und politische Form, Hellaerau 1923. Die Pointe von Petersons Begriff einer repräsentativen Öffentlichkeit in der Kirche ist, wie unten im Text deutlich wird, jedoch gerade die Verschränkung von repräsentativer und kritischer Öffentlichkeit, die Peterson im Konfliktfall zu ganz anderen Konsequenzen führt als Schmitt. Vgl. dazu unten Kap. 4.

Fundament einer kirchlichen Öffentlichkeit vor, wenn er die untersuchten Sprachformen bis in die zentralen biblischen Zeugnisse des Offenbarungsgeschehens hinein verfolgt.

3.1 Die Kirche als öffentliche Form in Analogie zur *ekklesía* der hellenistischen *pólis*

Den ersten Teil der nachgelassenen Manuskripte zur Kirche hat Peterson mit „Synagoge und Ekklesia“ überschrieben. Das Verhältnis von Judentum und Christentum beschäftigte Peterson immer wieder, weshalb er als einer der Wiederentdecker der unauflösbaren Zusammengehörigkeit beider Größen gelten kann.³⁴ Zugleich kommt sein Nachweis des öffentlich-rechtlichen Charakters der frühchristlichen Kirche in seiner – historisch fragwürdigen – Abgrenzung von der Synagoge nicht ohne antijüdische Klischees aus.³⁵

Sein eigentliches Thema ist aber auch hier der öffentliche Charakter der Kirche nach dem Zeugnis der biblischen und patristischen Quellen. Peterson polemisiert zunächst gegen die Übersetzung des Begriffs *ekklesía* als „Gemeinde“ bei Luther oder – was er für noch irreführender hält – als „Versammlung“ in einem allgemeinen und unspezifischen Sinne.³⁶ Dagegen ist Peterson überzeugt, dass *ekklesía* aus guten Gründen im Lateinischen zu einem Lehnwort geworden sei, da der Begriff einem spezifisch rechtlich-institutionellen Kontext der hellenistischen Welt entstamme. Als Merkmale der antiken *ekklesía*, der Bürgerversammlung einer *pólis*, hebt Peterson drei Punkte hervor: (1) „Die *ekklesía* setzt voraus, dass es die *pólis* gibt.“ (2) „Die *ekklesía* setzt voraus, dass es ihr übergeordnete Instanzen gibt ...“ (3) Sie setzt „als ihr immanentes *télos* eine Rechtshandlung“ voraus.³⁷ Hieraus zieht Peterson den Schluss: „Die *ekklesía* ist nicht einfach das Volk schlechthin, auch nicht einfach ein zusammengelaufener Volkshaufen, ein *óchlos*, konstitutiv für sie ist vielmehr der Begriff des Institutionellen.“ Juristisch gesehen ist sie eine öffentlich-rechtliche, keine privatrechtliche Institution:

³⁴ Vgl. besonders E. Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 19), 141–173.

³⁵ Peterson erklärt z. B. mit Blick auf Augustinus: „Er hat wiederholt darauf hingewiesen, daß in dem Wort *synagogé*, das er im Lateinischen mit *congregatio* übersetzt, eine Beziehung zu dem Begriff der *grex* liegt, also auch von Tieren gebraucht werden konnte, während in der *ekklesía* dagegen der Gedanke der *convocatio* von Menschen zum Ausdruck komme.“ Vgl. E. Peterson, Ekklesia, in: *Ders.*, Ekklesia (siehe Anmerkung 1), 9–86, hier 12. Zur Korrektur der Ansicht, das Konzept der *ekklesía* sei dem Judentum fremd gewesen, vgl. auch H. -U. Weidemann, Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten, in: IkaZ 39 (2010), 630–644, besonders 635 f.

³⁶ „Die Bäcker versammeln sich zu einer Tagung, die Kirchgänger versammeln sich am Sonntag in einer Kirche ...“: Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 13. Dieser Übersetzung zieht er die Luthers vor: „... das Wort „Gemeinde“ bezeichnet im Gegensatz zu „Versammlung“ doch immerhin eine öffentliche und konkrete Größe ...“: ebd. 15 [Hervorhebung Ch. St.].

³⁷ Vgl. ebd. 17.

„Ihr öffentlich-rechtlicher Charakter unterscheidet sie vielmehr deutlich von dem privatrechtlichen Charakter eines Vereins.“³⁸

Dieses Verständnis der profanen antiken *ekklesía* nehme auch die frühchristliche Kirche für sich in Anspruch. Analog zu den drei Merkmalen gelte: (1) Die *ekklesía* sei Teil einer *pólis*, jedoch einer himmlischen Stadt, des himmlischen Jerusalem. In dieser Zugehörigkeit zeigt sich für Peterson ihre Herausnahme „aus einem natürlichen Zusammenhang“, den es „immer nur“ „in der Form einer Institution“ geben könne.³⁹ (2) Des Weiteren hebt Peterson hervor, dass sich die *ekklesía* von ihrem Wesen her nicht als Demokratie verstanden habe, sondern die Autorität der Bischöfe auf die Apostel und nicht auf den demokratischen Willen der Versammelten zurückgeführt habe. (3) Die Hinordnung der *ekklesía* auf das Setzen gemeinschaftlicher Rechtsakte zeige sich in den Akklamationen der Liturgie, insbesondere der Eucharistie, die Peterson als gemeinschaftliche Handlung der *ekklesía* bezeichnet.⁴⁰

Mit dieser Analogie der profanen *ekklesía* der antiken Stadt zur frühen Kirche tritt Petersons Interesse an der Kirche als Institution, ihrer etablierten sichtbaren Form, erneut hervor. Der Charakter dieser Form soll durch den semantischen und historischen Vergleich mit dem antiken Umfeld wiedergewonnen werden. Andererseits ist mit der Zugehörigkeit der *ekklesía* zur Himmelsstadt angedeutet, dass ihre öffentliche Form profanen Institutionen analog gestaltet, ihre Materie aber eine ganz andere ist. Dass Peterson einen inneren Zusammenhang zwischen Form und Inhalt sieht, erweist sich in der zuvor erwähnten Behauptung, die Unterbrechung eines „natürlichen Zusammenhangs“ trete ausschließlich in Form einer Institution auf. Diesen Zusammenhang gilt es nun, in Petersons Theologie der „Himmelsstadt“ hinein zu verfolgen.

3.2 Die Konstitution der *ekklesía* aus der öffentlichen Himmelsstadt

Was ist also bei aller Gemeinsamkeit in der öffentlichen Form das materiale Spezifikum der christlichen *ekklesía*? Von ihrer Zugehörigkeit zu einer Himmelsstadt sprechen verschiedene biblische Texte. Paulus verwendet das Motiv im Galaterbrief⁴¹ sowie in politischem Vokabular im Brief an die Philipper: „unser Bürgerrecht (*políteuma*) ist im Himmel“ (Phil, 3,20). Der Hebräerbrief kennt das Motiv des Hinzutretens zur Kultversammlung des himmlischen Jerusalem, in der auch den Engeln eine besondere Bedeutung zukommt (vgl. Hebr 12, 22–24).⁴² In der Offenbarung des Johannes spielen

³⁸ Ebd. 18.

³⁹ Vgl. ebd. 22.

⁴⁰ Vgl. ebd. 23–25.

⁴¹ „Das obere Jerusalem aber ist frei und dies ist unsere Mutter“: Gal 4,26 zitiert nach Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 27.

⁴² Peterson hat sich der Liturgie als Ort der spezifischen Sichtbarkeit der Zugehörigkeit von

die Himmelsstadt und ihr „Herabkommen“ eine bedeutende Rolle. Diese Wendung nimmt Peterson immer wieder auf.

Was bedeutet aber die eschatologische Herabkunft der Himmelsstadt? Da ist zunächst die Frage nach ihrem zeitlichen Verhältnis zur *ekklesia*. Ist es die ewige Himmelsstadt als immer schon in einer übergeschichtlichen Sphäre bestehende Ewigkeit Gottes, die im Christusereignis in die Zeit einbricht und so den Grund der *ekklesia* legt? Oder wird diese göttliche Sphäre durch das Christusereignis selbst als himmlischer Thronsaal des erhöhten Christus erst geschaffen? Für Ersteres sprechen Petersons Ausführungen zur Funktion der Engel als Träger des ewigen Lobpreises. Auch fällt das Wort vom Herabkommen der „Ewigkeit selber, in der die Zeit zur Ruhe eingeht“⁴³. Dem entgegen steht jedoch das zentrale Motiv von der *Neuheit* des in Christus anbrechenden Äons. Diese Neuheit bricht nicht nur die Zeit der Menschheitsgeschichte, sondern die des ganzen Kosmos einschließlich der himmlischen Sphäre. So ist auch der Lobpreis der Engel in Petersons Auslegung der Johannesapokalypse eucharistisches Lob des erhöhten Opferlammes.⁴⁴ Folglich liegt der Ursprung der Himmelsstadt im Christusgeschehen:

Die Himmelsstadt ist mit Christus und den zwölf Aposteln gegründet. Seitdem es die Himmelsstadt gibt, seitdem gibt es auch eine Ekklesia. Die Himmelsstadt ist eine ewige Stadt und sie ist als ewige Stadt der Mittelpunkt eines Äons.⁴⁵

In dieser Aussage laufen alle zentralen Bestimmungen zusammen, wenn vorausgesetzt wird, dass die Himmelsstadt mit Christus und den Aposteln ihren Anfang nimmt. Ihre Ewigkeit meint also nicht, dass sie aus einer zeit- und weltenthobenen Sphäre herabkommt. Vielmehr beruht die Ewigkeit der Himmelsstadt auf dem machtvollen Ein-für-alle-Mal ihrer Errichtung durch den erhöhten Christus.⁴⁶ Die „eschatologische Grundlage des christlichen Glaubens“ bedeute, dass „alles entschieden ist und zwar mit einem Mal, mit der Ankunft Christi“⁴⁷.

Mit dem eschatologischen Anbruch des neuen Äons ist gleichzeitig der Grundstein gelegt für die irdische *ekklesia*. Hierin liegt ihr eigentliches Wesen, das sie trotz ihrer analogen Form von der profanen *ekklesia* unterschei-

ekklesia und himmlischer *pólis* später, vor allem im „Buch von den Engeln“, eingehend gewidmet. Diese Verbindung wird in der Liturgie in besonderer Weise aktualisiert, wenn im Sanctus die versammelte *ekklesia* zum himmlischen Lobgesang der Engel hinzutritt. Vgl. E. Peterson, Von den Engeln, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 27), 195–243, hier 211 f.

⁴³ Vgl. Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 42 f.

⁴⁴ „Der Kosmos preist also nicht einfach seinen Schöpfer, sondern auch den Erlöser, ‚das Lamm‘: Peterson, Von den Engeln (siehe Anmerkung 42), 205.

⁴⁵ Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 41.

⁴⁶ Indem Peterson die Offenbarung in Christus als eschatologisches Ereignis versteht, erhält seine Offenbarungstheologie einen geschichtlichen Charakter. Die Rede von der Entscheidung und dem *ephapax* verweist auf die Singularität des Offenbarungseignisses, das sich trinitätstheologisch im Sinne Karl Barths weiterdenken ließe. Die Entscheidung Gottes in seiner Offenbarung bedeutet dann seine Treue in der Zeit, nicht sein ungeschichtliches Immer-so-Sein. Vgl. dazu E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 2. Auflage, Tübingen 1967, 68; 80 f.

⁴⁷ Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 43.

det. Dass dies eine keineswegs selbstverständliche Aussage ist, wird im Vergleich mit der damals gängigen Handbuchdefinition zur sogenannten Kirchenstiftung deutlich. Dort hieß es: *Iesus Christus instituit ecclesiam* – ein Satz, der im Antimodernisteneid in verschärfter Fassung zu beschwören war.⁴⁸ Peterson wendet dagegen ein, dass die Kirche zwar auch *institutio*, aber noch weit mehr sei:

Fasst man das „institut ecclesiam“ im Sinne einer theoretischen Aussage, so würde man den Versuch machen, mit Hilfe der Formeln eines am Begriff der Gesellschaft geschulnten Kirchenrechts den Ursprung der Kirche bestimmen zu wollen, das heißt aber, man würde einen sinnlosen, einen in sich widerspruchsvollen Weg einschlagen, denn das Kirchenrecht setzt seinerseits wohl den Begriff der Kirche voraus ...⁴⁹

In der überkommenen Rede von der Einsetzung der Kirche sieht Peterson das Spezifikum der Kirche an einen profanen juristischen Formalismus verspielt.⁵⁰ Dagegen schlägt er den Begriff der „Konstituierungsweise“ vor. Die *ekklesia* konstituiert sich mit und von der himmlischen *pólis* her, die mit der Erhöhung Christi errichtet wird. Daher gilt auch für die *ekklesia*:

Kirche im strengen Sinne gibt es erst seit der Himmelfahrt Christi. Erst seit seiner ‚Erhöhung‘ ist Christus der *Kýrios*. Erst seit diesem Augenblick hört er auf, Mystagoge seines Mysteriums zu sein, erst in diesem Moment wird er aus einer Privatperson eine öffentliche Person, eine Rechtsperson ...⁵¹

Die Kirche hat damit auch als öffentliche Kirche ihren Grund in der durch Christi Erhöhung errichteten Himmelsstadt. Welche Rolle spielen dann aber die sichtbaren repräsentativen Formen der irdischen Kirche? In einer Schlüsselpassage reflektiert Peterson explizit das Verhältnis dieser Formen zur „materialen“ Öffentlichkeit des Offenbarungsgeschehens:

Eine innere Verbindungslinie verläuft zwischen den Worten „Kyrios“ und „Ekklesia“ hin und her. Beide Begriffe gehören dem Staatsrecht an, insofern „Kyrios“ eine staatsrechtliche Akklamation und „Ekklesia“ eine staatsrechtliche Institution ist. Beide Begriffe hätten sich aber nicht zu gleicher Zeit im Urchristentum einstellen können, wenn nicht das allgemeine Bewußtsein dahin gegangen wäre, daß die Christen einer neuen Ordnung angehören, die *nur durch staatsrechtliche Begriffe versinnbildlicht* werden kann. Hätten die Christen nur eine Förderung ihrer privaten Religiosität durch Jesus erhalten, dann wären solche Worte wie „Kyrios“ und „Ekklesia“ niemals in ihrem Vokabular aufgetaucht.⁵²

⁴⁸ „Fest glaube ich, dass die Kirche, die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes, durch den wahren und geschichtlichen (*historicum*) Christus selbst, während seines Lebens unter uns, unmittelbar oder direkt (*proxime ac directe*) eingesetzt, und dass sie auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und auf seine steten Nachfolger gebaut wurde“: DH 3540.

⁴⁹ E. Peterson, Zur Konstituierung der Kirche, in: *Ders.*, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 68), 87–92, hier 89.

⁵⁰ Dies betrifft auch die im Umkreis des *Ius Publicum Ecclesiasticum* anzutreffende Begründung kirchlichen Rechts durch den bekannten Satz „ubi societas, ibi ius“. So wird die Öffentlichkeit der Kirche stets analog zum Staat als natürliche Vereinigung gedacht, vgl. kritisch R. Sebott, Artikel „Ius Publicum Ecclesiasticum“, in: A. v. Campenhausen [u. a.] (Hgg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*; Band 2, Paderborn 2004, 340.

⁵¹ Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 45.

⁵² Ebd. [Hervorhebung Ch. St.].

Hier ist ganz deutlich: Die öffentliche Form der *ekklesia* dient der „Versinnbildlichung“ jener eschatologischen Öffentlichkeit, die mit der Errichtung der himmlischen *pólis* um den erhöhten *kýrios* ihren Anfang nimmt. Die repräsentative Form bildet den unterbrechenden Charakter der Logos-Offenbarung ab. Es zeigt sich damit erneut, dass die Analogie zwischen repräsentativen Formen in der Kirche und im staatlich-monarchischen Bereich für Peterson eine rein formale ist. Er erkennt in solchen Vollzügen formal analoge Artikulationen einer Öffentlichkeit, die profane Machtformen material übersteigt, ja in Frage stellt. Dies wirkt sich auch auf die innere Struktur der irdischen Kirche aus. Liegt der Grund der kirchlichen Öffentlichkeit nicht in ihren Akten selbst, sondern in der ihr vorausliegenden Öffentlichkeit der Himmelsstadt, öffnet sich ein Spielraum, der insbesondere das kirchliche Amt zwar als Manifestation himmlischer Öffentlichkeit verstehen kann, es aber nicht zu einem exklusiven öffentlichen Ort werden lässt. Petersons Skizzen zur Amtstheologie und Kirchenverfassung zeigen, dass er – weit mehr als damals in der katholischen Theologie üblich – in der Lage war, dem charismatischen Wirken in der Kirche Rechnung zu tragen.

3.3 Amt und Charisma in einer öffentlichen Kirche⁵³

Um den Ort des Amtes in der kirchlichen Öffentlichkeit zu verstehen, ist es wichtig, sich das Verhältnis von Pneuma und Institution zu vergegenwärtigen, wie es aus Petersons Theologie der Himmelsstadt folgt. Indem er die Konstituierung der *ekklesia* als Beziehungsgeschehen deutet, gelingt es ihm einerseits, den klassischen *locus* der Kirchenstiftung zu dynamisieren. Die Kirche baut sich von der himmlischen *pólis* her prozesshaft auf. Die Himmelfahrt, die Peterson als eschatologische Erhöhung des Gekreuzigten versteht, bildet den Grund für Himmelsstadt und Kirche. Sie entzieht sich dabei der historischen Anschauung, während die überkommene Lehre von der Kirchenstiftung in ihrer verschärften Form den Ursprung der Kirche in einem identifizierbaren und unmittelbaren historischen Akt aufsuchen wollte. Durch diese Dynamisierung gewinnt Peterson die Freiheit, den Ursprung der Kirche als Werk des Heiligen Geistes zu verstehen.⁵⁴

Die *ekklesia* ist jedoch keine völlig freie charismatische Größe. Eine „Bewegung“ charismatischer Individualisten allein kann für Peterson keine öf-

⁵³ Vgl. zu diesem Zusammenhang grundlegend B. Nichtweiß, Geist und Recht: Wie konstituiert sich Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons, in: *Dies.* (Hg.), *Vom Ende der Zeit* (siehe Anmerkung 18), 164–193.

⁵⁴ Im Aufsatz „Die Kirche“ kann Peterson die Kirche daher wesentlich vom Pfingstereignis aus deuten: „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, dass die zwölf Apostel im Heiligen Geiste berufen sind und aus dem Heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben“: Peterson, *Die Kirche* (siehe Anmerkung 31), 97 f. Der Aufbruch zur Heidenmission, der nach Peterson auch mehrere Jahre nach dem Pfingstereignis gestanden haben könnte und konstitutiv für den Charakter der Kirche als Heidenkirche ist, verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes.

fentliche Form annehmen. Über diese Feststellung hinaus integriert Peterson hier nun Elemente katholischer Amtstheologie einschließlich der Figur der apostolischen Sukzession in sein Modell einer öffentlichen Kirche. Es genügt nicht allein, dass sich die *ekklesia* irgendwelcher repräsentativer Formen bedient, sich etwa zum gemeinsamen Hören des Wortes Gottes versammelt, sondern die öffentliche Form der *ekklesia* besteht in spezifischer Weise als *amtliche Versammlung*.⁵⁵ Hier wirkt sich aus, dass Peterson die Öffentlichkeit der himmlischen *pólis* mit „Christus und den Aposteln“ beginnen sieht. Die Zwölf gehören als Grundsteine zum Bau der Himmelsstadt und bilden so „eine kosmische Größe“.⁵⁶ Diese Bestimmung ist für das Zueinander von Institution und Charisma in der Kirche maßgebend. Peterson zeigt dies am Verhältnis des Paulus zum Zwölferkreis.

Indem Paulus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments niemals zum Kreis der von Jesus selbst bestimmten Zwölf hinzugetreten ist, werde die Besonderheit seiner charismatischen Legitimation ebenso sichtbar wie ihre Grenzen. Paulus ist für Peterson der „Apostel der Ausnahme“⁵⁷, der in eigener charismatischer Sendung aufgrund „heiligen Rechts“ handelt. Diese direkte Legitimationsform durch den Geist bleibt nach Peterson jedoch auf den ordentlichen Weg rechtlicher Legitimität bezogen: „Die sogenannte charismatische Ordnung oder, wie wir gesagt haben, das ‚Heilige Recht‘,

⁵⁵ Hier geht Peterson wesentlich weiter als Karl Barth, der im Übrigen Petersons Überlegungen zu einer öffentlichen Kirchenverfassung nahekommt. In der *Kirchlichen Dogmatik* spielt der Begriff der Öffentlichkeit zwar keine bedeutende Rolle. Barth behandelt das Thema aber im Rahmen der Frage nach einer „Ordnung“ in der Kirche. Entschieden hält er mit Blick auf die Kirche fest: „Die ihr wesensnotwendige Form ist die der Ordnung“: KD IV, 2, § 67, 765. Wie Peterson hält Barth dies für eine direkte Folge ihrer Partikularität, die sie als Bekennerin einer kontingenten und singulären Offenbarung kennzeichnen muss. Diese geordnete Kirche unterscheidet sich nach Barth – gegen Rudolf Sohm – von „Person- und Brudergemeinschaften, Geist- oder Liebesgemeinschaften“, die „private Freundschaftsbünde“ seien. Vgl. ebd. 769. Ebenfalls wie Peterson findet Barth diese Ordnungsform wesentlich im „besonderen Geschehen“ der liturgischen Versammlung ausgedrückt: „Sie verzichtet jetzt auf die Anonymität des ihr Eigentümlichen und ihren Gliedern Gemeinsamen, auf die Zufälligkeit und die Unverbindlichkeit, auf den Privatcharakter, in welchem die Äußerungen dieses Gemeinsamen sonst auftreten. Sie existiert und handelt jetzt konkret wirklich und sichtbar als Versammlung ...“: ebd. 788. In der liturgischen Form drückt sich also auch für Barth eine öffentliche Sphäre aus, die der staatlichen Öffentlichkeit „gegenübersteht“, dem Staat „gegenüber bekennen“ muss, vgl. ebd. 778. Es ließe sich demnach von einer repräsentativen Öffentlichkeit sprechen, da auch die lediglich das Wort hörende Versammlung ohne repräsentative Formen nicht auskommt. Grundsätzlich ist die Bedeutung solcher Formen bei Barth jedoch stark zurückgenommen. In der Verstetigung der liturgischen Öffentlichkeit sieht er stets die Gefahr, dass sich der Leib Christi mit dem Haupt verwechselt. Die repräsentative Form wird auf den Punkt eines Ereignisses verdichtet: „Die christliche Gemeinde ist kein noch so ausgezeichnetes Etwas, sie ist Ereignis, oder sie ist nicht christliche Gemeinde“: ebd. 789. Die amtliche Verfassung der Kirche, die Peterson in den Kirchenmanuskripten die Erlösungswirklichkeit verstetigen sieht, hat Barth entschieden abgelehnt: „... in der christlichen Gemeinde sind entweder Alle Amtsträger oder Keiner ...“: ebd. 787. Man erkennt hier, wie sich die in „Was ist Theologie?“ aufgebrochene Differenz hinsichtlich der konkreten Präsenz der Offenbarungswirklichkeit in die spezielle Ekklesiologie hinein fortsetzt. Die Verwandtschaft der Denkformen beider Theologen bleibt jedoch deutlich erkennbar.

⁵⁶ Vgl. Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 30.

⁵⁷ Nachgewiesen bei *Nichtweiß*, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 633.

schließt das Kirchenrecht nicht aus, sondern setzt es im Gegenteil voraus.⁵⁸ Für Paulus gilt daher:

Nur als Durchbrechung der kirchenrechtlichen Ordnung existiert der paulinische Apostolat. Auf seinem Apostolat kann sich ebensowenig eine Ordnung erheben, wie auf den Propheten, von denen die *Didache* handelt. Das Heilige Recht kann eine Korrektur am Kirchenrecht sein, aber es kann das Kirchenrecht nicht ersetzen.⁵⁹

Das Verhältnis von öffentlicher Form und pneumatischer Vergegenwärtigung der Himmelsstadt bleibt also spannungsreich. Zwar gibt es, wie wir gesehen haben, für Peterson die Möglichkeit eines unmittelbaren charismatischen Apostolates in der Kirche und damit auch eine Öffentlichkeit des Heiligen Geistes. Dies folgt aus Verortung des Ursprungs der Kirche in der sich pneumatisch vergegenwärtigten Himmelsstadt. Aber auch das Amt der öffentlichen Form geht zurück auf die eschatologische Himmelsstadt und erwächst nicht bloß einem „natürlichen Bedürfnis nach einer Ordnung“.⁶⁰ Die ekklesiale Form verfügt damit über eine eigene unhintergehbare Legitimität.

Wie Peterson sich im Einzelnen das Zusammenspiel von Amt und Charisma vorstellt, ist schwer zu sagen.⁶¹ Erkennbar ist jedoch, dass er nicht als amtstheologischer Maximalist gelten kann. Das Amt hat für ihn eine zwar wichtige, aber begrenzte Aufgabe, eine mehrstufige hierarchische Organisation, in der alle Entscheidungen von „oben“ getroffen werden, ist nicht sein ekklesiologisches Leitbild.⁶² Dies lässt sich an zwei wichtigen amtstheologischen Bestimmungen zeigen.

Zum einen bestimmt Peterson die öffentliche Form der *ekklesia* und damit auch die Rolle des Amtsträgers primär von der Liturgie aus.⁶³ Der Amtsträger ist der Leiter der zum Kult Versammelten. Alle anderen Handlungsformen der *ekklesia*, wie etwa die altkirchlichen Synoden, variieren nach Peterson nur das „Schema der gottesdienstlichen *ekklesia*“⁶⁴. Die Form der

⁵⁸ Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 64. Der Ausdruck „Kirchenrecht“ wird bei Peterson hier und andernorts – etwas irreführend – für die amtliche und in apostolischer Sukzession stehende Kirchenverfassung gebraucht, die mit dem Zwölferkreis ihren Anfang nimmt.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd. 76.

⁶¹ Zu beachten ist dabei auch, dass Peterson eine patristisch-biblische Studie vorlegt und keine dogmatische Ekklesiologie. Dies erschwert es, normative Aussagen von rein historischen zu unterscheiden. Grundsätzlich ist es jedoch Petersons Anliegen, in einer Art historischer Phänomenologie dem Wesen der Kirche nahezukommen. Bereits gegenüber von Harnack klagt er ein, dass aus den exegetischen Erkenntnissen zum biblischen Kirchenbegriff auch dogmatische Konsequenzen zu ziehen seien. Vgl. Peterson, Briefwechsel (siehe Anmerkung 19), 178, sowie im Wortlaut fast gleich die Nachbemerkung in: *Ders.*, Die Kirche (siehe Anmerkung 31), 103.

⁶² Dies gilt schon deshalb, weil Peterson die Theologie des Petrusamtes in den Kirchenmanuskripten nur streift. Vgl. dazu Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 35 f. Hierarchie bedeutet also zuvorderst Episkopalverfassung.

⁶³ „Nicht die Verfassungsgeschichte, sondern die Liturgie und die Sprache der Liturgie ist also [...] der gegebene Einsatzpunkt für eine Darstellung des Wesens und der Geschichte des altchristlichen Kirchenbegriffs und Kirchenrechts“: ebd. 66.

⁶⁴ Ebd. 69.

liturgischen Versammlung bestimmt also auch die Form des lehrhaften, dogmatischen Sprechens der Kirche. Ähnliches gilt für das Kirchenrecht im eigentlichen Sinne. Zwar stellt Peterson heraus, dass das Kirchenrecht durch die von Christus an das kirchliche Amt übertragene apostolische Gewalt legitimiert ist: „Alles Kirchenrecht ist apostolisches Recht.“⁶⁵ In seiner Vorlesung zum Ersten Korintherbrief fügt er aber auch diese Bestimmung in die ekklesiale Form der liturgischen Versammlung ein.

Das Schema des kirchenrechtlichen Denkens ist ganz einfach. Vorausgesetzt ist das Vorhandensein von übergeordneten Instanzen wie Aposteln und Bischöfen. Bei diesen liegt die eigentliche Gewalt. Sie handeln aber nicht diktatorisch, sondern im Einverständnis mit dem Volk. Der *consensus populi* ist nötig für die Gültigkeit der Rechtsgeschäfte. Der *consensus* des Volkes kommt in den Akklamationen zum Ausdruck, die es in der rechtsgültigen Versammlung einer kultischen *Ekklesia* ruft.⁶⁶

Die in der liturgischen Versammlung abgebildete Form der Kirche kommt für Peterson besonders im Akt der Akklamation zum Ausdruck. Dieses „liturgische Modell“ öffentlicher Akte in der Kirche enthält immer auch ein konsensuales Moment auf Seiten der Versammelten. Dies bedeutet zwar keine Demokratie. Aber der geäußerte Konsens ist für die Gültigkeit des vollzogenen Rechtsaktes entscheidend. Wie die profane *ekklesia* umfasst auch die sakrale nicht bloß die Rechtsfigur eines vorgeordneten Amtsträgers, sondern auch die Hinordnung der Gesamtgröße *ekklesia* auf einen Rechtsakt. Amtsträger bedürfen des in der Akklamation geäußerten Konsenses, damit vom Handeln der *ekklesia* als Ganze die Rede sein kann. Gegen ein Kirchenmodell, das ausschließlich von der Steuerung durch den vorgeordneten Amtsträger aus konstruiert wird, steht die sichtbare Konfrontation des Amtsträgers mit der Versammlung. Dem Modell des Fäden ziehenden Regierens durch einen unsichtbaren Machthaber steht die öffentliche Einholung des Konsenses der Versammelten gegenüber.⁶⁷

Noch in einer anderen Hinsicht wendet Peterson sich schließlich gegen die Überziehung amtlicher Legitimationsansprüche. In den Kirchenmanuskripten unterscheidet Peterson durchgängig zwischen Aposteln und Bischöfen: Bischöfe sind keine Apostel.⁶⁸ Ihre Handlungen haben zwar an der

⁶⁵ Ebd. 76.

⁶⁶ Ebd. 70; von der Herausgeberin zitiert in Fußnote 185.

⁶⁷ Unweigerlich schließt sich hier auch die Frage an, wie die *ekklesia* außerhalb ihres liturgischen Versammlungsmodells agiert. Petersons Würdigung des paulinischen Apostolats deutet an, dass außerhalb der in der Akklamation kulminierenden Rechtshandlung der versammelten *ekklesia* charismatische Freiheit walten kann. Nichts entschieden ist damit auch hinsichtlich der Einflussmöglichkeiten der Versammelten auf die vom amtlichen Versammlungsleiter vorgelegten Beschlüsse. Dabei sind dialogische Entscheidungsfindungen denkbar. Peterson geht darauf allerdings nicht ein.

⁶⁸ „Der Bischof ist weder mit einem Apostel identisch, denn er ist ja nicht, wie dieser, von Christus direkt gewählt und ausgesandt worden. Vielmehr Stabilität, das heißt Bindung an einen Ort, und Wahl unter Mitwirkung der *ekklesia* zeigen an, dass der Bischof kein Apostel sein kann. Auf der anderen Seite ist der Bischof jedoch trotz Stabilität und trotz Wahl nun auch wieder kein bloßer Beamter der Gemeinde, sondern von dem Apostel und damit indirekt von Christus her empfangen“: Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 73. Es wird deutlich, dass die Bestellung

Gewalt der Apostel durch die apostolische Sukzession teil. Damit wird ihre nicht aus der Versammlung abgeleitete Legitimationsbasis herausgestellt. Was Peterson jedoch vom Apostel sagen kann – dass er nämlich „wie Christus nicht eigentlich in die Kirche eingeht“⁶⁹ – weist er für die Bischöfe und auch das von ihnen gesetzte Kirchenrecht zurück.

Es ist ein merkwürdiges und noch kaum gewürdigtes Faktum, dass man in der Geschichte der christliche Überlieferung doch eigentlich niemals behauptet hat, Christus habe Bischöfe geweiht, Priester eingesetzt, Diakone bestellt usw. Niemand ist Christus in eine so direkte Beziehung zur Hierarchie und zum Kirchenrecht gebracht worden. Zwischen Christus und dem Kirchenrecht stehen immer die Apostel.⁷⁰

Mit dem Form gebenden Modell der liturgischen Versammlung im Hintergrund kennzeichnet Peterson die Stellung des Bischofs wiederum in Analogie zur profanen *ekklesia*: „Wie in den antiken Vereinen der Vertreter nicht selbständig den Vertretenen gegenübersteht, vielmehr ein Teil desselben ist, so gilt das Gleiche vom Bischof in seinem Verhältnis zur *ekklesia*.“⁷¹ Der Bischof ist also nicht aus der *ekklesia* herausgehoben, indem seine Akte wie Blitze in die Immanenz der Versammlung einbrächen.⁷² Er ist als Amtsträger wie die Versammelten auf das Charisma verwiesen.⁷³

der Bischöfe im Unterschied zu der der Apostel schon ein Akt der *ekklesia* und nicht Christi selbst ist. Dass der Modus der Auswahl eines Bischofs nicht an seine amts theologische Legitimation auf der Basis der apostolischen Sukzession gekoppelt ist, wird an den im deutschsprachigen Raum verbreiteten Bischofsbestellungen durch die (mitwirkende) Wahl des Domkapitels deutlich. Zum Bischof geweiht werden kann ein ausgewählter Kandidat freilich nur durch einen Bischof.

⁶⁹ Ebd. 71.

⁷⁰ Ebd., 78. Der qualitative Unterschied zwischen Bischöfen und Aposteln wird auch dadurch deutlich, dass nur die Apostel in besonderer Weise in der Himmelsstadt als Grundsteine erscheinen. Die irdische *ekklesia* – und das heißt auch ihre Amtsstruktur – steht, wie Peterson es wohl erstmalig ausgedrückt hat, unter einem „eschatologischen Vorbehalt“. Nach der zweiten Ankunft Christi wird es keinen Unterschied zwischen *ekklesia* und himmlischer *pólis* mehr geben, sondern nur noch Letztere wird existieren. Das Amt kommt in ihr nicht mehr vor. Vgl. ebd. 44. Vgl. zum Begriff die Studie von K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt: Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001. Der Begriff bezieht sich zunächst auf die Zukunft, auf die die Kirche zwischen Christi erstem und zweitem Kommen zuläuft. Unter Vorbehalt ist dadurch alles Geschöpfliche gestellt, aber auch kontingente Erscheinungsformen der Kirche, die nach Peterson nicht in die Öffentlichkeit der Himmelsstadt aufgehoben werden.

⁷¹ Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 70 [Hervorhebung Ch. St.].

⁷² Hier zeigt sich bereits eine grundlegende Differenz zum Denken Carl Schmitts. Schmitt konstruiert den Souverän des politischen Gebildes nämlich als Einfallstor des Transzendenten und wendet sich scharf gegen politische Formen, die ausschließlich mit „Immanenzvorstellungen“ arbeiten. Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 6. Auflage, Berlin 1993, 63. Bei Peterson wird ein solches „Einfallstor“ jedoch nur der Offenbarung zugestanden, und auch die Kirche, die sie repräsentiert, kann dies nur, indem sie sich als Ganze auf den die eschatologische Öffentlichkeit vergegenwärtigenden Geist verlässt.

⁷³ An dieser Grundgestalt kirchlicher Öffentlichkeit ändert auch der Gedanke der apostolischen Sukzession nichts, selbst wenn er ihr ein weiteres Formelement hinzufügt, das die pneumatisch vergegenwärtigte Wirklichkeit der eschatologischen Himmelsstadt noch weiter verdeutlicht. Die amtliche Form der Kirche gründet danach selbst, was ihre apostolischen Grundsteine betrifft, im Willen des irdischen Jesus. Daher findet sich die Vollform kirchlicher Öffentlichkeit für Peterson nicht schon überall dort, wo die ekklesiale Form der amtlichen liturgischen Versammlung eingehalten ist, sondern erst, wo sich dieses Amt auf die Apostel selbst zurückführt. Dadurch wird die Bedeutung des Pneumas jedoch nicht zurückgenommen, indem die Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens nun exklusiv an das Amt gebunden und lediglich in einer

3.4 Die Ordnung einer eschatologischen Öffentlichkeit

Versuchen wir die Kerngedanken der Kirchenmanuskripte zusammenzutragen. Der Ursprung der Öffentlichkeit der Kirche ist das Offenbarungsgeschehen selbst, das Peterson christologisch als Erhöhung des geopferten Lammes, geschichtstheologisch als Anbruch eines neuen Äons oder liturgisch-ekklesiologisch als Herabkommen der Himmelsstadt kennzeichnet. Die drei Theologumena betonen die den ganzen Kosmos erfassende Neuheit des Geschehens. Der Ursprung der Öffentlichkeit liegt wesentlich in der Unterbrechung eines „natürlichen Zusammenhanges“⁷⁴, in einer „neuen Schöpfung“⁷⁵. Damit ist auch gesagt, dass Öffentlichkeit primär „Öffentlichkeit des Heiligen Geistes“ ist, da der erhöhte Gekreuzigte nur im Geist erkannt wird.⁷⁶

Auf diese pneumatische Wirklichkeit bleiben auch die sichtbaren repräsentativen Vollzüge der irdischen Kirche rückbezogen. Ihre Sprachfähigkeit verdanken sie der Tatsache, dass sie dem Offenbarungsgeschehen und seiner Wirklichkeit adäquat sind. Der zentrale Vorgang der Offenbarung, den Peterson immer wieder als „Erhöhung“ bezeichnet, hat selbst eine öffentliche Form, die in den Praxis- und Organisationsformen der jungen Kirche ihren Niederschlag findet. Zentral ist dabei, dass die Erhöhung Christi die juristisch-aktthafte Stiftung einer neuen Wirklichkeit, die Einsetzung des *kýrios* ist. Auf diesen Einsetzungsakt, der keine Wahl durch eine Versammlung, sondern Gottes Tat ist, antwortet die um den *kýrios* versammelte Gemeinde in der Akklamation. Im Zentrum des Offenbarungsgeschehens steht also eine Wirklichkeit, die – als himmlische Liturgie der in der Himmelsstadt um Christus Versammelten – in der Form der irdischen *ekklesía* zur Erscheinung gelangt. Petersons wiederholter Hinweis, dass dies nur im „Institutionellen“ oder durch „staatsrechtliche Begriffe“ geschehen kann, rührt von seiner Einsicht in die innere Logik politischer Institutionen her. Der aktthafte, entscheidungsförmige Grund sowie die soziale Integrationskraft, die das Wesen einer Institution ausmachen, treffen theologisch auch auf die Kirche zu. Auch sie gründet im Handeln, dem Handeln Gottes, auch sie ist eine gemeinschaftliche Verbindung von Individuen. So kann die *ekklesía* das Of-

formalen Kette übertragen würde. Petersons Skizzen zum Bischofsamt lehnen den Gedanken, dass in jeder Bischofsweihe die Erwählung der Apostel fortgesetzt werde, gerade ab. Die apostolische Gewalt geht zwar auf die Bischöfe über und versinnbildlicht so die unabgeleitete Gewalt des Amtsträgers, ebenso wie Jesu Erwählung der Zwölf die eschatologische Gemeinschaftsform der Versammlung um einen nicht demokratisch bestimmten *kýrios* abbildet. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass diese Versinnbildlichung in der pilgernden Kirche nach der Himmelfahrt Christi stets Gabe des Heiligen Geistes ist und die Unmittelbarkeit des Handelns Jesu an den Zwölfen nicht einfach wiederholen kann.

⁷⁴ Vgl. Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 22.

⁷⁵ Vgl. ebd. 46.

⁷⁶ Den Ausdruck verwendet – allerdings in Abgrenzung zu Peterson – Hütter, *Kirchliche Praktik* (siehe Anmerkung 13), 219; 225; 228 f.

fenbarungsgeschehen – soweit es überhaupt möglich ist – nur in dieser Form abbilden.

In der Amtstheologie hält Peterson freilich auch daran fest, dass die Apostel von Christus selbst eingesetzt wurden, wodurch neben dem zentralen Christusgeschehen Raum für die Figur der „Kirchenstiftung“ bleibt. Peterson weist jedoch auf die Grenzen dieses Argumentes deutlich hin, wenn er der klassischen Lehre von der Kirchenstiftung Formalismus vorwirft. Mit dieser Kritik wird deutlich, dass alle Überlegungen, die Peterson zur juristischen Form der *ekklesia* anstellt, dem Ziel dienen, der pneumatischen Öffentlichkeit des erhöhten *kýrios* zur Wirksamkeit und Präsenz zu verhelfen. Die ekklesiale Form bleibt mithin an ein inhaltlich bestimmbares theologisches Datum rückgebunden. Dadurch erhält auch die Amtstheologie soteriologische Aussagekraft. Die um den Amtsträger versammelte Gemeinde bildet die gemeinschaftliche Freude über die in Christi Erhöhung gründende neue Schöpfung ab. Diese Freude bedeutet eine Freiheit, die alle „natürlichen“ Zusammenhänge aufricht. So wie die Wirklichkeit der eschatologischen Vollendung in diesem Sinne unterbrechend und gemeinschaftlich ist, so bildet die *ekklesia* in ihrer amtlich-liturgischen Form diese Wirklichkeit ab. Sie gehört so einer „neuen Ordnung“, einem „neuen Staat“, einem „neuen Volk“ an.⁷⁷ *Ekklesia* und Himmelsstadt bilden eine *eschatologische Ordnung*; sie sind nicht identisch, aber die irdische Kirche erhält Anteil an der „eschatologischen Gewalt“ der Himmelsstadt.⁷⁸ Was bedeutet dies nun aber für das Verhältnis der Kirche zu anderen Öffentlichkeiten?

4. Die Inversion repräsentativer und kritischer Öffentlichkeit in Petersons politischen Schriften

In den Kirchenmanuskripten ist der Blick ganz auf die Kirche und ihren eschatologischen Grund gerichtet. Wenn anfangs behauptet wurde, Peterson sei ein Vordenker für das Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten, so ist mit der theologischen Begründung einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit der erste Schritt getan. Die Frage ist nun, wie sich diese Öffentlichkeit zu anderen Öffentlichkeiten verhält. Zu beachten ist dabei, dass die Rivalität öffentlicher Sphären nur dann zum Angelpunkt der Betrachtung werden kann, wenn keiner der Größen ein von vornherein und prinzipiell feststehender Primat zuerkannt wird. Hier scheint Petersons starker kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff auf den ersten Blick in eine Sackgasse zu führen. Peterson interessiert sich – ganz und gar Theologe – nicht für andere öffentliche Arenen als solche, etwa den Staat als Staat. Sein Interesse gilt allein der Öffentlichkeit der Kirche, von ihr aus wird die Rolle anderer Öffentlichkeiten erst bestimmbar. In diesem Primat der Kirche, die auf den

⁷⁷ Vgl. Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 45.

⁷⁸ Vgl. ebd. 81.

Primat der Offenbarung in Jesus Christus zurückverweist, mag man eine theokratische Versuchung ausmachen.⁷⁹ Neben mancher Einlassung, die diesen Eindruck stützt, stehen jedoch einige entscheidende Weichenstellungen, die deutlich machen, dass Peterson nicht als Restaurator eines hierarchischen *orbis catholicus* in Betracht kommt. Ausschlaggebend hierfür ist die *Inversion kritischer und repräsentativer Aspekte* innerhalb seines kirchlichen Öffentlichkeitsbegriffs, der sich auf ein dynamisches Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten hin weiterdenken lässt.

In den Kirchenmanuskripten ist diese Dynamik, die Elemente eines kritischen Öffentlichkeitsbegriffs aufgreift, bereits angeklungen. Im Unterschied zum liberalen Konzept der kritischen Öffentlichkeit gelten für die kritische Öffentlichkeit der Kirche zwar verbindliche Grenzen: Gottes Heilshandeln, wie es die Kirche bezeugt, darf selbst nicht zur Disposition stehen oder zur privaten Überzeugung herabsinken. Die Kirche muss den Grund ihrer Öffentlichkeit bleibend bezeugen – auch indem sie sich einer öffentlichen Formensprache bedient. Allerdings besteht die Pointe der repräsentativ-öffentlichen Formen der Kirche nach Peterson gerade darin, die Unverfügbarkeit der Heilstat Gottes in Jesus Christus zur Sprache zu bringen. Die irdische Kirche ist daher nur dadurch öffentlich, dass sie die bleibende Entzogenheit der Öffentlichkeit der Himmelsstadt zugesteht. Ihre Vollendung hat sie Gott allein anzuvertrauen; nur als empfangende Kirche kann sie geben. Eine – im falschen Sinne – hierarchische Kirche, in der verschiedene Ordnungen von Amtsträgern die Offenbarung wie ihren Besitz verwalten und umfassende Steuerungsansprüche in Staat und Gesellschaft anmelden, hat nach Peterson mit der *ekklesia* des Neuen Testaments nichts gemein.⁸⁰ Die im Willen Gottes begründete Ausständigkeit der eschatologischen Vollendung verhängt einen „eschatologischen Vorbehalt“ über die Welt, aber auch über die irdische Kirche und öffnet sie so für eine kritische Selbsterneuerung, die als pilgernde Kirche zu ihrem Wesen gehört.⁸¹

Kritisch ist die Öffentlichkeit der Kirche jedoch vor allem im Verhältnis zu anderen Öffentlichkeiten. In den repräsentativ-öffentlichen Formen der Kirche artikuliert sich das entschiedene Ein-für-alle-Mal der Heilstat Christi

⁷⁹ Dazu zählt Petersons demonstratives Verständnis für die leibliche Ketzerbestrafung im Vortrag „Was ist Theologie?“ (siehe Anmerkung 27), 13, oder seine Faszination für das geschichtstheologische Konzept der *translatio imperii*, das Peterson zwar in kritischer Absicht anführt, schließt es doch das Auftreten eines heilsrelevanten „neuen Reiches“ aus. Im Raum steht aber durchaus auch die Möglichkeit eines christlichen Imperiums nach mittelalterlichem Vorbild. Vgl. E. Peterson, Politik und Theologie: Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, in: *Ders., Johannesevangelium und Kanonstudien*, 238–248; sowie: *Translatio Imperii*, ebd. 247–248.

⁸⁰ Vgl. zu Petersons Unterscheidung von „eschatologischer Institution“ und bürokratischer „Organisation“ Nichtweiß, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 870. Dort ist auch von kritischen Äußerungen Petersons über die Kurie die Rede.

⁸¹ Auch wenn Petersons Augenmerk nicht auf der Erneuerung der Kirche liegt, ergibt sich dieser Gedanke doch aus der „Konstruktionsrichtung“ seiner Ekklesiologie, die die irdische Kirche immer auf die beständige Erneuerung durch das Pneuma angewiesen sieht. Vgl. oben Anmerkung 70.

als Krise des Geschöpflichen. In den Kirchenmanuskripten heißt es: „Wo man sich aber als neues Volk und als *Ekklesia* bezeichnet, wo man von einer Himmelsstadt und von einem *Kyrios* redet, da muss man sich von allen bisherigen Bindungen losgesagt haben.“⁸² Die Öffentlichkeit der Kirche, die von Gottes Heilshandeln her empfangen wird, artikuliert sich in einer Loyalitätsbekundung der Christen gegenüber ihrem *kyrios*. Sie ist zugleich eine radikale Absage an irdische Macht. So erklärt sich, dass Petersons kyriologische Zuspitzung des Heilshandelns Gottes in der Geschichte nicht zu einem analogen hierarchischen Denken in der politischen Welt führt. Petersons Theologie der Himmelsstadt stellt die Unverfügbarkeit der machtvollen Tat Gottes und die Neuheit des angebrochenen Äons derart heraus, dass sie jeden irdischen Repräsentationsanspruch sprengen muss. Hier liegt auch der entscheidende Unterschied zum konkreten Ordnungsdenken Carl Schmitts, der sich insbesondere in der Kontroverse um Petersons Traktat „Der Monotheismus als politisches Problem“ gezeigt hat.⁸³

Jüngst wurde von dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben der Versuch unternommen, Peterson und Schmitt als Abkömmlinge desselben Ordnungsdenkens auszuweisen.⁸⁴ Ohne die Auseinandersetzung zwischen Schmitt und Peterson hier nachzeichnen zu können, sollte deutlich geworden sein, dass Peterson so an einem entscheidenden Punkt missverstanden wird. Agambens wissensarchäologische Rekonstruktion des abendländischen Regierungsdenkens konzentriert sich auf den patristischen Begriff der „oikonomia“, der die Weltregierung Gottes mittels „beamteter“ Kräfte bezeichnen soll, während Gott selbst hinter dem Räderwerk der Regierungsmaschine ruhe. Dagegen umreißt Agamben mit dem Begriff des „ewigen Lebens“ einen Zugang zur Ruhe Gottes, der die Betriebsamkeit der Regierungsmaschine sprengt. Seine Vorbehalte gegenüber der Kategorie des Handelns Gottes verwehren ihm jedoch die Einsicht, dass das Heilshandeln Gottes nach Peterson ebenfalls einen unterbrechenden Charakter hat und sich nicht einfach analog zur „Weltregierung“ Gottes durch irdische Repräsentanten verstehen lässt. Der Kerngedanke des Monotheismustraktats besteht gerade darin, dass ein in der Geschichte unüberbietbar handelnder Gott nicht in die Totalität einer irdischen Repräsentation gezwungen werden kann. „Le

⁸² Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 45.

⁸³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: *Ders.*, *Theologische Traktate* (siehe Anmerkung 19), 23–81. Peterson hat später geäußert, dass er mit seinem Traktat der sogenannten „Reichstheologie“, die sich im Umfeld der nationalsozialistischen Machtergreifung herausbildete, einen „Stoß versetzen“ wollte. Vgl. *Nichtweiß*, *Zur Einführung*, XIX, im selben Band. Sein Interesse an den Formen repräsentativer Öffentlichkeit zielt also gerade nicht auf eine Analogie zwischen der vollendeten Himmelsstadt und einem irdischen *regnum*. Vgl. zu unterschiedlichen Konzepten der politischen Analogie P. Koslowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre*, in: J. Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*; Band 1: *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München 1983, 26–44.

⁸⁴ Vgl. G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main 2007, 20–31.

roi règne, mais il ne gouverne pas“ – dieser Satz drückt nach Peterson das Gottesbild aus, das eine politische Theologie im Sinne Schmitts ermöglicht. Gegen den Vergleich Gottes mit dem persischen Großkönig, der in seinem Palast verborgen bleibt, während seine Beamten regieren, setzt Peterson den in seiner Schöpfung „trotzig und plastisch Hervortretenden“⁸⁵, der Antagonismen handelnd versöhnt. Beruht die politische Theologie Schmitts wesentlich darauf, dass Gott selbst nicht in der Geschichte handelt, sondern seinen Beamten die Exekution seines ewigen Ratschlusses überlässt, versetzt das Trinitätsdogma nach Peterson – indem es den Glauben an einen geschichtlich handelnden Gott festhält – dieser politischen Theologie den Todesstoß.⁸⁶

Eine solche Absage – und mit ihr die Rede von rivalisierenden Öffentlichkeiten – ist andererseits nur dann sinnvoll, wenn das Trinitätsdogma und die diesem verpflichtete Kirche selbst eine politische Wirkung entfalten,⁸⁷ wenn kirchliche und staatliche Öffentlichkeit also nicht von vornherein völlig getrennten Sphären zugeordnet werden. Peterson vermerkt ausdrücklich, das Reich Gottes dürfe nicht „rein supranatural“ verstanden werden.⁸⁸ Die exklusive Verpflichtung der Christen auf den himmlisch erhöhten *kyrios* kann nicht bedeuten, die Kategorie des Politischen spiritualistisch zu negieren. Trägt die Erlösungswirklichkeit als Himmelsstadt eine politische und öffentliche Form, vergeht diese Form nicht mit der Vielgestaltigkeit der Welt

⁸⁵ Vgl. Peterson, Monotheismus (siehe Anmerkung 83), 27. Peterson kennzeichnet so zunächst die Position des Aristoteles. Hierin drückt sich aber wohl auch Petersons eigener Standpunkt aus, insofern er aus der nicht leicht zugänglichen Abhandlung erschließbar ist. Der Ausdruck könnte ebenso von Karl Barth stammen. Auch Barth versteht das Trinitätsdogma als Aussage über die Einheit des Wesens Gottes mit seinem konkreten, geschichtlich offenbaren Willen, also gerade nicht – wie Agamben behauptet – als unsichtbar bleibendes Machtzentrum hinter der Heilsökonomie. Vgl. Jüngel, Gottes Sein (siehe Anmerkung 46), 45–47.

⁸⁶ Diese Differenz zeigt sich auch in der gegensätzlichen Bewertung einer Figur wie Thomas Hobbes. Schmitt preist in seinem Buch über Hobbes dessen absolutistisches Ordnungsdenken und den Kampf gegen jede politische Einflussnahme der Kirche. Hobbes' Polemik gegen den scholastischen Begriff der *potestas indirecta*, der eine mittelbare Einflussnahme der Kirche auf staatliche Belange bezeichnet, ist ganz in Schmitts Sinne. Vgl. C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes – Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hamburg 1938, 116 f. Wie Hobbes kann Schmitt in der *potestas indirecta* kein spannungsreiches Nebeneinander rivalisierender Öffentlichkeiten sehen, sondern nur die Gefahr des Bürgerkriegs oder den Machtanspruch eines fremden ebenfalls staatlichen Souveräns. Hobbes' wie Schmitt kennen nur die Hegemonie einer einzigen staatlich-repräsentativen Öffentlichkeit über ein Territorium, also die absolute Herrschaft über einen sozialen Raum. Vgl. C. Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, 20. Petersons Kommentar zum Hobbes-Buch Schmitts in Form einer Postkarte lautet: „Die typische judenchristliche ‚Aufspaltung der politischen Einheit‘ [...] scheint mir auf ein Wort Jesu zurückzugehen, und die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat.“ Beleg bei Nichtweiß, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 735, Fußnote 119.

⁸⁷ Darauf hat Peter Koslowki hingewiesen: „Das Homousie-Dogma und die Trinitätslehre hatten solche politischen Analogien zur Inkarnation Gottes bzw. einen solchen politischen Arianismus theologisch unmöglich gemacht. Seitdem war mit dem Christentum nicht mehr viel Staat zu machen. Dies ist aber eine politische Wirkung der Trinität“: *Ders.*, Politischer Monotheismus (siehe Anmerkung 83), 44.

⁸⁸ Vgl. Peterson, Christus als Imperator, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 19), 83–93, hier 91.

oder stellt nur einen Schatten dar, der *sub specie aeternitatis* immer schon vergangen ist. Die Erhöhung des *kýrios*, die als Gottes Tat zugleich die Menschen erlöst, begründet ein bleibend neues Reich. Lebt die irdische Kirche aus der Öffentlichkeit dieses Reiches, so verfügt sie über eine eigentümliche Widerständigkeit gegenüber den Totalitätsansprüchen politischer Repräsentation. Petersons kleine Schrift „Christus als Imperator“ zeigt, wie das junge Christentum seinen *kýrios* zum Gegenkaiser ausruft, und sich so gegen die Sakralisierung politischer Institutionen, gegen Siegerkult und Gesinnungsterror wendet.⁸⁹ Nur durch die Anrufung des *kýrios* als öffentlicher Vollzug der Kirche kann ausgedrückt werden, dass der Öffentlichkeitsanspruch des vermeintlichen Gottkaisers bereits gebrochen ist und doch noch gebrochen werden wird.⁹⁰

Eine öffentliche Kirche im Sinne Petersons ist also ein Ort des Konflikts und der Krise. Sie trägt in ihrer sichtbaren Verfassung als *ekklesia per se* eine polemische, machtkritische Form.⁹¹ Dies gilt nicht nur für die aktuelle liturgische Versammlung, sondern bleibt darüber hinaus unsichtbar und in jedem einzelnen Glied der Kirche präsent. Diesen Gedanken hat Peterson vor allem in seinen Überlegungen zum Martyrium zum Ausdruck gebracht. Ein wichtiges Motiv, das in den Märtyrerakten oft erwähnt wird, ist der offene Himmel, den der Märtyrer während seines Bekenntnisses vor den Verfolgern schaut. Das Martyrium wird in Konfrontation mit der staatlichen Gewalt selbst zu einem öffentlichen Geschehen, das zwar von außen nicht als solches anerkannt wird⁹², sich aber aus Sicht der Kirche in der Öffentlichkeit des Hei-

⁸⁹ „Der Kult der alten Staatsgötter konnte tolerant sein, der Kaiserkult mußte notwendigerweise intolerant werden, war doch das Göttliche im Kaiser präsent geworden und forderte als ein *numen praesens* seine Anerkennung. [...] Wer das kaiserliche Bild nicht ehrt, wird notwendigerweise zum Gegner der politisch-aktuellen Gewalt. Jeder kann durch das Bild auf seine Untertanentreue hin geprüft werden.“ Überdies werde es zur Pflicht, an den Sieg des Kaisers zu glauben: „Niederlagen kann es nicht geben. Der *princeps* siegt immer; *semper victor* lauten die Akklamationen, die man ihm zuruft“: ebd. 89 f. Der politische Subtext dieser Studie aus dem Jahr 1936 ist leicht lesbar. Im Blick auf den damals noch bevorstehenden Krieg ist er hellsichtig.

⁹⁰ „Dann wird es begreiflich, daß Christus nicht nur als König der zukünftigen Welt in Hymnen gepriesen wird, sondern daß ihm auch in den Akklamationen der Kirche Majestät und Macht *schon jetzt* übertragen wird“: ebd., 91 [Hervorhebung Ch. St.]. Dieses „schon jetzt“ ist nur denkbar, wenn die eschatologische Erlösungswirklichkeit selbst eine räumliche und soziale Gestalt hat und mit der Sprache einer repräsentativen Öffentlichkeit zumindest analog ausgedrückt werden kann.

⁹¹ Peterson spricht von einer „metaphysischen Entmächtigung menschlicher Macht“: „Seitdem Christus Priester und König ist, ist also die irdische Macht ihres dämonischen Charakters entkleidet und kann nicht mehr, wie es das Heidentum will, den Anspruch darauf erheben, Trägerin sakraler Funktionen zu sein“: Peterson, Zeuge der Wahrheit, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 19), 93–129, hier 125 f.

⁹² Im Gegenteil: Eine Tyrannis wird versuchen, den eigenen politischen Totalitätsanspruch so durchzusetzen, dass sie alle anderen öffentlichen Formen zerstört. Wer Widerstand leistet, verschwindet in der dunklen Stummheit der Gefängnisse. Die Öffentlichkeit des Heiligen Geistes, wie sie sich in den Haftnotizen und Gefängnistagebüchern der Märtyrer oft niederschlägt, kann jedoch keine menschliche Macht unterdrücken. In der Enzyklika *Spe salvi* (Nr. 37) zitiert Papst Benedikt XVI. einen Brief des vietnamesischen Märtyrers Paul Le-Bao-Thin: „Wie dieses entsetzliche Schauspiel ertragen, bei dem ich jeden Tag Herrscher, Mandarine und ihre Höflinge se-

ligen Geistes vollzieht⁹³. Am Beispiel des Martyriums zeigt sich mithin besonders eindrücklich, dass die repräsentativen Formen einer kirchlichen Öffentlichkeit nicht im Geringsten mit irdischer Macht verbunden sein müssen.

Die Inversion kritischer und repräsentativer Öffentlichkeit führt somit einerseits zu einer erneuerungsfähigen, pneumatologisch verankerten kirchlichen Öffentlichkeit, die abseits eines juristischen Formalismus den repräsentativen Formen der Kirche ihren Platz zuweist. Andererseits verkörpert die Kirche die eschatologische Krise des Geschöpflichen, indem sie totalitäre Machtansprüche anderer Öffentlichkeiten sprengt. Zwei Probleme bleiben mit Blick auf die Fortschreibung der Theologie Petersons zu einer Theologie rivalisierender Öffentlichkeiten jedoch offen.

Erstens ist mit diesen Grundbestimmungen die Frage, wie die Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft – über die Abwehr von Totalitätsansprüchen hinaus – konstruktiv wirken kann, kaum beantwortet. Peterson schweigt dazu weitgehend.⁹⁴ Dies mag man ihm angesichts seiner politischen Situation zugutehalten. Man kann sich des Eindrucks jedoch nicht erwehren, dass Peterson den Eigenwert der staatlichen Gewalt so weit deponiert, dass ihre christliche Bestimmung als Teil der Schöpfungsordnung aus dem Blick gerät. Um den konstruktiven Beitrag einer kirchlichen Öffentlichkeit zu ermesen, wäre bei der räumlich-sozialen Wirklichkeit anzusetzen, die in der Öffentlichkeit der Kirche zum Ausdruck kommt. Die bildlich beschriebene Wirklichkeit der himmlischen Stadt bietet Grundbestimmungen, die für eine politische Ethik aus der Öffentlichkeit der Kirche heraus fruchtbar gemacht werden können, ohne dass dadurch die Unfähigkeit der Geschichte, sich aus sich selbst heraus zu vollenden, verwischt würde.⁹⁵ Auszugehen wäre davon, dass die Erhöhung des *kýrios* den Grund

hen muß, die deinen heiligen Namen verfluchen, der du über den Cherubinen und Seraphinen thronst? Sieh – dein Kreuz wird von den Heiden mit Füßen getreten. Wo ist deine Herrlichkeit? Wenn ich dies alles sehe, ziehe ich in der Glut deiner Liebe vor, in Stücke gehauen zu werden, um zum Zeugnis deiner Liebe zu sterben. Zeige mir, Herr, deine Macht! Komm mir zu Hilfe und rette mich, damit in meiner Schwachheit deine Kraft vor allen Völkern offenbart und verherrlicht werde.“ Dem totalitären Anspruch der Verwalter des Terrors steht hier die ersehnte Öffentlichkeit der Himmelsstadt gegenüber.

⁹³ „Mag die Welt auch in den Worten des Bekenners nur ein Geständnis und kein Bekenntnis sehen, die Kirche weiß, daß in dem schlichten Bekenntnis: Ich bin ein Christ, das vor den Vertretern der staatlichen Gewalt abgelegt wird, Gottes Heiliger Geist spricht, indem sich der Öffentlichkeitsanspruch der Herrschaft Jesu Christi anmeldet, und die Kirche weiß, daß, wenn der Märtyrer für Christus als Zeuge auftritt, der Himmel sich öffnet, wie bei der Steinigung des Stephanus, der sich im Himmel vor den Engeln nicht nur feierlich zu seinem Bekenner bekennt, sondern auch, wenn er zur Rechten Gottes steht, das zukünftige Tribunal erkennen läßt, vor dem einst die Richter dieser Welt, seien es Juden oder Heiden, ihren Richterspruch empfangen werden.“: Peterson, Zeuge der Wahrheit (siehe Anmerkung 91), 102.

⁹⁴ Eine der wenigen Ausnahmen findet sich im Vortrag „Der Kaiserkult“, den Peterson als Einführung in die Auslegung der Johannesapokalypse hielt. Darin findet sich eine ausdrückliche Würdigung der republikanischen Institutionen Roms, die dann von einer imperialen „Massenherrschaft“ abgelöst werden. Vgl. Peterson, Der Kaiserkult, in: *Ders.*, Johannesoffenbarung und Kanonstudien (siehe Anmerkung 79), 7–12, hier 8 f.

⁹⁵ Vgl. als Entwurf einer Ethik aus der christlichen Liturgie *Wannenwetsch*, Gottesdienst

für eine soziale Wirklichkeit bereit, in der Menschen mit Gott und unter sich in der Ordnung sind – oder anders gesagt: in Frieden und Gerechtigkeit leben.

Zweitens stellt sich trotz des auch die Kirche betreffenden eschatologischen Vorbehalts die Frage, ob in der beständigen Erneuerung der Kirche durch das Pneuma Raum für weltliche Vernunft und Urteilskraft besteht. Anders gefragt: Wie beurteilen die Kirche und ihre Glieder, wann die Herrschaft Christi in ihrer polemischen, machtkritischen Form öffentlich zu Geltung zu bringen ist und wann nicht? Letzteren Fall hat Peterson in seiner doppelten Front gegen einen privatistischen Liberalismus und einen öffentlichen Totalitarismus nicht im Blick. Gerade dieser historische Kontext verdeutlicht jedoch, dass Petersons Theologie ohne ein Gespür für die *loci alieni* in der jeweiligen Zeit gar nicht denkbar ist. Somit wäre die Frage, wann Kooperation und wann Konflikt angebracht ist, wohl auch für Peterson eine „Frage der Zeit“ – in welchen auch Christen verschiedener Meinung sein können.⁹⁶ Wenn hier und andernorts also Weltliches, Geschichtliches, Zeitliches in das theologische Urteil einfließen, darf dies nicht als Nachlässigkeit Petersons aufgefasst werden. Man erlauge einem – freilich bisweilen von ihm selbst genährten – gnostischen Missverständnis seiner Ekklesiologie, wenn man die Kirche als esoterischen, vernunftfernen Ort ansähe. Ähnlich wie sein Gegner Karl Barth wollte er jedoch zuallererst Theologe sein, was für ihn hieß, an erster Stelle von der Offenbarung und ihrer Gegenwart in der Kirche zu sprechen, erst dann vom Menschen, seiner

(siehe Anmerkung 13), besonders 241–338.

⁹⁶ Erhellend ist hier eine frühe Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Heinrich Schlier, der von Peterson wesentlich beeinflusst wurde. Schlier hatte 1932 in einem Beitrag für das Zentralorgan der Dialektischen Theologie – die Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ – auf die Widerständigkeit der kirchlichen Sphäre gegenüber den Ansprüchen des Staates abgehoben und mit Blick auf das von Jesus verkündigte Reich Gottes vermerkt: „Der irdische Staat hat keine Möglichkeit, über dieses Reich und seine Vertreter ein Urteil abzugeben“: *H. Schlier*, Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament, wieder abgedruckt in: *Ders.*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1956, 1–15, hier 1. Ausdrücklich weist Schlier darauf hin, dass das Neue Testament auch die Möglichkeit einer dämonischen Staatsgewalt kenne. Dagegen hebt Karl Barth selbst 1938 noch auf die göttliche Legitimation der staatlichen Macht ab, der auch Jesus nach dem Willen des Vaters unterworfen sei. Vgl. *K. Barth*, Rechtfertigung und Recht, Zürich 1998, besonders 12–14. Diese Frage lässt sich kaum im Grundsatz beantworten, will man nicht in eine eschatologische Depotenzierung des Staatlichen oder umgekehrt in eine autoritäre politische Theologie verfallen. Das Paradigma rivalisierender Öffentlichkeiten lässt hier einen Spielraum, der für Kooperation und für Konflikt offen ist. So auch *B. Nichtweiß*, Analogien und Gegensätze. Die „Theologischen Traktate“ Erik Petersons in der Perspektive des Verhältnisses von Staat und Kirche, in: *IKaZ* 32 (2003), 189–200, hier 197. Vgl. auch *Ch. Schmidt*, Apokalyptischer Strukturwandel der Öffentlichkeit. Von der Politischen Theologie zur Theopolitik: Anmerkungen zu Erik Petersons Buch von den Engeln – Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus von 1935, in: *Ders.*, Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne, München 2009, 113–142, hier 124. Die eschatologische Depotenzierung des Staatlichen hindere Peterson an einem realistischen politischen Urteil, wenn er die „feinen Unterschiede“ zwischen dem politischen Liberalismus der Moderne und dem nationalsozialistischen Totalitarismus nicht in den Blick bekomme.

Geschichte und Vernunft.⁹⁷ Bei näherem Hinsehen muss Petersons Schweigen darüber, wie diese Gegenstände *in concreto* zu vermitteln seien, nicht als Aporie oder Inkonsequenz erscheinen. Es lässt sich, ähnlich wie dies für Barth diskutiert wurde,⁹⁸ auch als Selbstbeschränkung des Theologen lesen, der nicht beansprucht, über alle Weltzusammenhänge sicher Auskunft geben zu können. Seine Gewissheit beschränkt sich auf Christi angebrochene öffentliche Herrschaft in seiner Kirche.

5. Peterson als Wegbereiter einer erneuerten Rede von der Öffentlichkeit der Kirche in der katholischen Theologie

Trotz manch offener Frage eignet sich Petersons Theologie einer kirchlichen Öffentlichkeit, um aus der katholischen Tradition heraus einen Schritt auf ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten zuzugehen. Entscheidend ist zunächst, dass Peterson das Paradigma einer einzigen kritischen Öffentlichkeit der Gesellschaft insofern überwindet, als er ihr einen eigenen kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch gegenüberstellt, der sich der Formensprache einer repräsentativen Öffentlichkeit bedient. So kommt Peterson der katholischen Tradition dadurch entgegen, dass er die kontinuierliche Präsenz der unverfügbaren Offenbarungstat in geschichtlichen Formen wie Dogma, Amt und Sakrament herausstellt. Dies grenzt die Kirche gegen ein Hegemoniestreben ab, das religiöse Überzeugungen und Vollzüge ins Private verdrängen will. Gleichzeitig setzt die kirchliche Öffentlichkeit eine eigene kritische Kraft frei, die sich politischen Totalitätsansprüchen entgegenstellt, indem sie sich als öffentliche Kirche um ihren erhöhten *kyrios* versammelt weiß. Peterson integriert in seinen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff mit der Kritik an totalitären Repräsentationsformen ein wesentliches Element des liberalen Paradigmas, ohne die Singularität einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit anzuerkennen. Die Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts stellt überdies sicher, dass die Unverfügbarkeit des eschatologischen Handelns Gottes auch in der Kirche gewahrt bleibt, indem die irdische Kirche auf das Pneuma verwiesen bleibt, das sie immer auch korrigierend erreicht.

Es kann abschließend nur angedeutet werden, dass Petersons Theologie einer kirchlichen Öffentlichkeit auf diese Weise auch Elemente des traditionellen katholischen Öffentlichkeitsanspruchs aufnehmen kann – allerdings nicht, ohne einige problematische Ausprägungen zu überwinden. So steht

⁹⁷ In der Absage an jede natürliche Theologie liegt daher auch eine wesentliche Gemeinsamkeit Petersons mit seinem Gegner Barth. Ihr oft beschriebener Streit kann das deutlich protestantische Profil Petersons hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Vernunft nicht überdecken. Zu bleibenden konfessionelle Differenzen in dieser Frage vgl. *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 100–118.

⁹⁸ Vgl. z. B. *Th. Gundlach*, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie, Frankfurt am Main 1992.

Petersons Ekklesiologie offensichtlich quer zu einer individualistischen Frömmigkeit und Theologie, die den Blick auf den sozial-räumlichen Charakter der Kirche – und damit auf die Erlösungswirklichkeit selbst – verschüttet.⁹⁹ Gleiches gilt bei allem Interesse Petersons an der katholischen Amtstheologie für eine Engführung der Öffentlichkeit der Kirche auf den Klerus. Die liturgische Versammlung der Laien unter Leitung eines Amtsträgers bleibt stets Petersons ekklesiologisches Leitbild.¹⁰⁰

Zum überkommenen katholischen Öffentlichkeitsanspruch, wie er seit der konstantinischen Ära immer weiter ausgebaut wurde, steht Petersons Entwurf schließlich in einer produktiven Spannung. Greift man eine – freilich recht späte – Station dieser facettenreichen Entwicklung heraus, die mit dem in Verruf geratenen Begriff der *societas perfecta* verbunden ist, fällt dies deutlich ins Auge. Der Begriff trägt einerseits polemische Züge, indem er eine räumliche Gemeinschaftssphäre für die Kirche beansprucht.¹⁰¹ Mit dem Begriff verband sich jedoch auch das Bestreben, eine umfassende Harmonie von Religion, Staat und Gesellschaft unter der Führung der römischen Kirche zu erreichen.¹⁰² In der Neuscholastik wurde der umfassende Lenkungsanspruch der hierarchischen Amtskirche – vielfach aus der Defensive heraus – noch einmal profiliert.¹⁰³

Erik Peterson kannte diese theologischen Lehrstücke, und seine Konversion folgte gewiss auch einer Faszination für den darin artikulierten kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch. Spricht aus seinem eigenen Entwurf eine ähnlich polemische, die Verbindlichkeit des Glaubens in seiner objektiven Gestalt betonende Haltung, so unterscheidet sie sich doch auch in unverkennbarer Weise. Zum einen macht die öffentliche Offenbarung, die als Krise das Geschöpf erreicht, auch vor den Gliedern der Kirche nicht halt. Der eschatologische Vorbehalt erschüttert jeden selbstgewissen Gestus.

⁹⁹ Vgl. zum Stichwort „Heilsindividualismus“ *H. de Lubac*, Glaube aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 13–15.

¹⁰⁰ Vgl. zur Entwicklung der mittelalterlichen Kirche hin zu einer Klerikerkirche *Y. Congar*, Handbuch der Dogmengeschichte; Band III, Fasz. 3c: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, Freiburg i. Br. 1971. Damit steht Peterson der Liturgietheologie von *Sacrosanctum Concilium* oder der im Anschluss an das Zweite Vatikanum ausgebauten *Communio*-Ekklesiologie durchaus nahe.

¹⁰¹ Siehe unter dem Stichwort *societas perfecta* noch *L. Ott*, Grundriss der Dogmatik, 3. Auflage, Freiburg i. Br. 1957, 334: „Die Kirche hat nach dem Willen ihres göttlichen Stifters einen vom Staatszweck verschiedenen, selbständigen Zweck, die Heiligung und das ewige Heil der Menschen. [...] Die Kirche verwirft darum alle Übergriffe der staatlichen Gewalt in das kirchliche Gebiet.“

¹⁰² Vgl. *Sebott*, *Ius Publicum Ecclesiasticum* (siehe Anmerkung 50), 340. Bellarmin spricht noch von einer „*res publica christiana tota*“ „*cum suis rectoribus spiritualibus et temporalibus*“. Die kanonistische Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum* entwickelt später die Lehre von der Kirche als vollständiger Gesellschaft mit eigenem Rechtsanspruch gegenüber dem aufgeklärten protestantischen Modell der Kirche als „Kollegialsystem“ und damit in polemischer Absicht gegen die staatliche Reglementierung kirchlicher Belange, aber auch gegen die Glaubensfreiheit *in dogmaticis*.

¹⁰³ Vgl. nur die Verurteilungen – nicht nur der Religionsfreiheit – im Syllabus Papst Pius' IX.: DH 2901–2980.

Zum anderen sucht man trotz Petersons Leidenschaft für die juristische Verfassung der Kirche das Leitbild einer hierarchisch gesteuerten Organisation in seinem Entwurf vergeblich. Die mit der eschatologischen Öffentlichkeit verbundene Macht ist keine bürokratische Steuerungsmacht, keine psychologische Pastormacht, auch keine akademische Wissensmacht, der alle möglichen Weltzusammenhänge intellektuell verfügbar wären. Sie ist die Macht des Christus *kýrios* über Sünde und Tod. Sie begegnet in der Liturgie oder im Martyrium und richtet sich meist von „unten“ gegen Verfolgung und Bedrohung, sie dient nicht der Steuerung von „oben“. Peterson kann somit den prinzipiellen Anspruch, der sich mit der überkommenen Rede von einer öffentlichen Kirche verband, aufnehmen, ohne ihrem hegemonialen, sozusagen administrativen Drang zu folgen.¹⁰⁴

Diese Weichenstellung dürfte auch in der durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerten Kirche noch sprechend sein. Es hat bisweilen den Anschein, als lebten institutionelle Ausprägungen des überkommenen Öffentlichkeitsanspruchs als Petrefakte teils offen, teils in verwandelter Form fort. Eine erneuerte Rede von der Öffentlichkeit der Kirche im Sinne Petersons ist jedoch nicht an der Restauration überkommener Einflussmöglichkeiten und Privilegien interessiert. Das Konzil hat den Weg dazu frei gemacht, ohne auf die theologische Frage nach einer Öffentlichkeit der Kirche eine klare Antwort zu geben. Es übergeht den Begriff der *societas perfecta*, auch weil er mit der Anerkennung der Religionsfreiheit unvereinbar schien¹⁰⁵, bietet jedoch kaum Ansätze zu einer erneuerten Rede von einer öffentlichen Kirche¹⁰⁶. Hier mag die Theologie Erik Petersons weiterführen. Freilich sind damit nicht alle Probleme gelöst. Offene Fragen bleiben – ne-

¹⁰⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch *Wannenwetsch*: Die Wahrheit des liberalen Öffentlichkeitsparadigmas liege darin, den Konflikt zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen. „Die Wahrheit der *vormodernen* Betrachtung hingegen besteht in der Einsicht in den *grundsätzlichen Charakter* dieses Konfliktes“: *Ders.*, Gottesdienst als Lebensform (siehe Anmerkung 13), 242.

¹⁰⁵ Dies wird am Widerstand seines letzten großen Verfechters, Alfredo Ottaviani, gegen die Erklärung über die Religionsfreiheit deutlich. Er blieb letztlich dem Leitbild eines katholischen Staates verhaftet. Vgl. *A. Ottaviani*, *Institutiones juris publici et ecclesiastici*; Band II: *Ecclesia et Status*, 4. Auflage, Rom 1960, 72 f.

¹⁰⁶ Eine Ausnahme bildet der Begriff des *cultus publicus* in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*. Dieser Terminus, der sich im CIC von 1917 im Sinne eines kirchenamtlich anerkannten Gottesdienstes findet, war mit der Enzyklika *Mediator Dei* von 1947 zu einer neuen Bedeutung gelangt. Im Anschluss daran ließe sich die Liturgie als Vollzug einer öffentlichen Kirche auf pneumatologischer Basis denken und die soteriologische Sprachkraft der Formen einer repräsentativen Öffentlichkeit abseits eines juristischen Positivismus freilegen. Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von *A. Stenzel*, *Cultus Publicus*. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie, in: *ZKTh* 75 (1953), 174–214. Stenzel stellt heraus, dass nur dann von einem *cultus publicus* gesprochen werden kann, wenn sinnvoll zwischen einem privaten und einem öffentlichen Bereich des Glaubens zu unterscheiden ist. Dies aber setzt voraus, dass es eine Sphäre des Einzelnen gibt, die nicht immer schon in eine kirchliche Gemeinschaftssphäre aufgehoben ist (193 ff.). Um dies zu verdeutlichen, zieht er das ekklesiologische Bild des Volkes Gottes dem des Leibes Christi vor und bestimmt die Liturgie – ähnlich Peterson, wenn auch ohne Verweis auf ihn – als Kult des versammelten Gottesvolkes, das auf die *revelatio publica*, die „Offenbarung an und für das Volk Gottes“, antwortet (183).

ben den erwähnten Schwierigkeiten mit Petersons Vernunft-, Welt- und Geschichtsverständnis¹⁰⁷ – auch vom Konzil her. Obwohl Peterson die eschatologische Macht der kirchlichen Öffentlichkeit meist gewaltlos und von „unten“ beschreibt, sind gelegentliche Einlassungen – wie die berüchtigten zur Ketzerbestrafung – doch Anlass genug zu fragen, wie Peterson sich zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit gestellt hätte.¹⁰⁸ Es dürfte jedoch deutlich geworden sein, dass Petersons Theologie auch in dieser Hinsicht positiv weitergeführt werden kann. Sie bietet die Chance, die Frage nach einer kirchlichen Öffentlichkeit neu aufzunehmen und in Richtung eines Modells rivalisierender Öffentlichkeiten fortzuschreiben. Dass dieses Modell bisher vor allem in der protestantischen Theologie entwickelt wurde, sollte die katholische Theologie nicht von dieser Aufgabe entbinden. Erik Peterson, der katholische Protestant, spornt dazu an.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vgl. oben Kap. 4; sowie die Kritik Schärthls am Ausfall einer vernünftigen Glaubensverantwortung in postliberalen Theologien: *Ders.*, Postliberale Theologie (siehe Anmerkung 14), 54–59.

¹⁰⁸ Dabei müsste man den Kontext dieser Provokation sicherlich beachten. Lohnend wäre es aber überdies, den Machtbegriff, der in Petersons Theologie einer kirchlichen Öffentlichkeit impliziert ist, einmal systematisch auf sein Verhältnis zur Gewalt zu befragen.

¹⁰⁹ Die im vorliegenden Aufsatz angestellten Überlegungen sollen im Rahmen meiner Dissertation, die sich mit der öffentlichen Denkform Petersons und Heinrich Schliers befasst, weitergeführt werden.