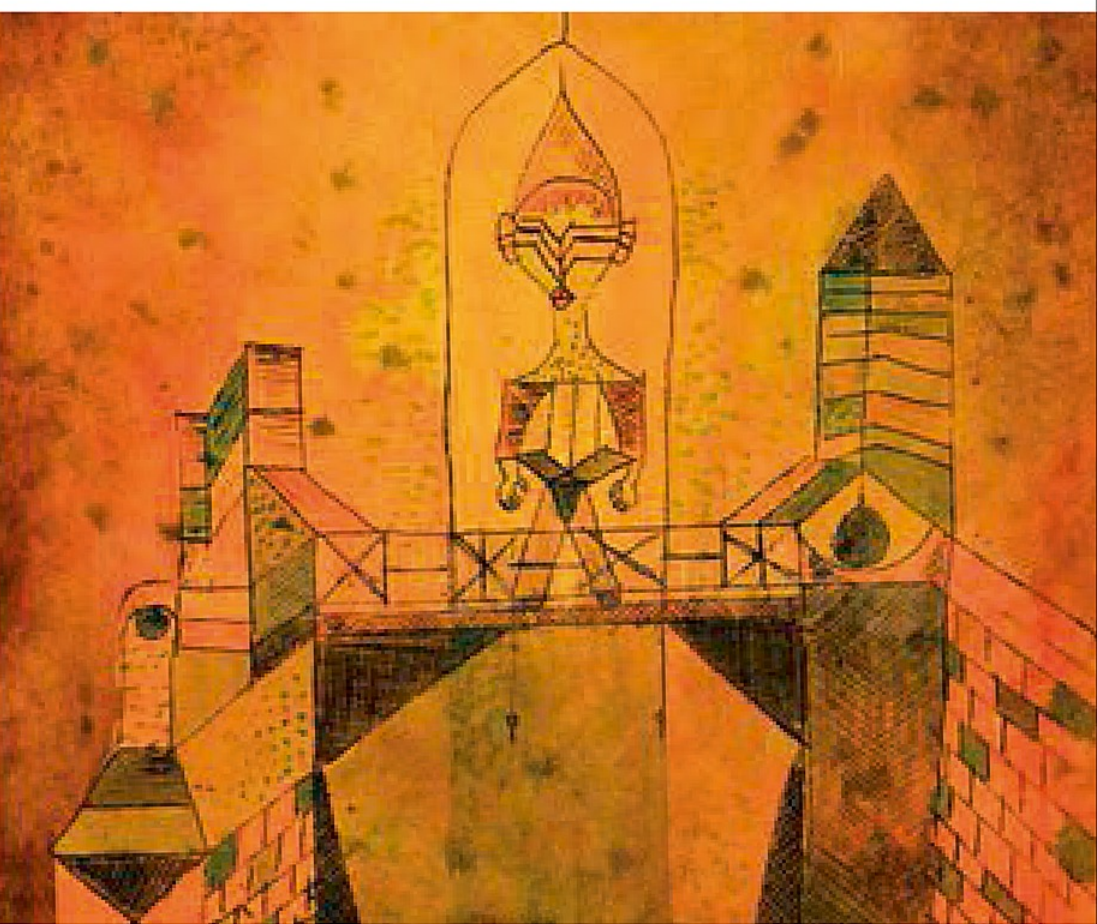


Giancarlo Caronello (Hg.)

»Monotheismus, ein ganz leeres Wort?«



Mohr Siebeck

Rom und Protestantismus
Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom

Herausgegeben von
Fulvio Ferrario und Martin Wallraff

3



„Monotheismus, ein ganz leeres Wort?“

Versuche zur Monotheismustheorie Erik Petersons

herausgegeben von
Giancarlo Caronello

Mohr Siebeck

GIANCARLO CARONELLO, geboren 1946, pensionierter Beamter der EU-Kommission, arbeitet als Religionsphilosoph, Übersetzer, Herausgeber und Erik Peterson-Forscher.

ISBN 978-3-16-153027-2 / eISBN 978-3-16-156379-9
DOI 10.1628/978-3-16-156379-9

ISSN 2193-2085 / eISSN 2569-4332 (Rom und Protestantismus)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt und von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Den Umschlag entwarf Iris Farnschläder in Hamburg. Umschlagbild (Ausschnitt) und Abb. auf Seite XXV (vollständig): Paul Klee, Arlequin auf der Brücke (1920); bpk/Nationalgalerie, SMB, Museum Berggruen/Jens Ziehe.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|----------------------|-----|
| Einleitung | VII |
|----------------------|-----|

1. Zu den bibeltheologischen Grundlagen

| | |
|---|----|
| REINHARD FELDMIEIER Präformationen trinitarischen Denkens in der Monotheismustheorie Erik Petersons | 3 |
| THOMAS SÖDING Trinitarische Theologie – <i>in statu nascendi</i> . Eine Lektüre der synoptischen Evangelien mit Hilfe von Erik Peterson | 23 |
| ROBERT VORHOLT Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – Erik Petersons Trinitätstheologie im Johannekommentar | 43 |

2. Zu den dogmatischen Grundlagen

| | |
|---|-----|
| GERHARD LUDWIG CARD. MÜLLER Monotheismus und Trinität. Die Trinitätsfrage heute | 61 |
| VOLKER HENNING DRECOLL Monarchie und Trinitätslehre in „Monotheismus als politisches Problem“. Zum Zusammenhang von Ekklesiologie und Trinitätslehre beim frühen Erik Peterson | 75 |
| THOMAS RUSTER Handlungsfelder der Trinität. Erik Petersons Impulse für das nachpetersonsche Zeitalter | 95 |
| HARALD MATERN Wahrheit und Gemeinschaft. Zur ethischen Dimension der Kontroverse um den Theologiebegriff zwischen Erik Peterson und Karl Barth | 131 |

3. Zur Frage des politischen Monotheismus

ALFONS FÜRST

Reflexionen Erik Petersons zu „einem ganz leeren Wort
wie ‚Monotheismus‘“ 171

MARTIN WALLRAFF

Die Frage des politischen Monotheismus bei den Kirchenvätern 193

ALLEN BRENT

Political and Ecclesial Monotheism: Erik Peterson's Model 207

4. Zur Akklamationstheorie

STEPHAN HAERING

Marginalien zum Kirchenrecht im Werk Erik Petersons 243

ALBERT GERHARDS

Die Trinitätsfrage in der Liturgietheologie Erik Petersons 259

LESTER L. FIELD JR.

Acclamation and Liturgy in the Work of Erik Peterson
and Ernst H. Kantorowicz 273

STEFAN MÜCKL

Populus acclamat. Die Lehre von der Akklamation bei Carl Schmitt
in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext 331

Register

Bibelstellen 345

Namen 349

Einleitung

Der Monotheismus ist ein Thema, das die Theologie Petersons seit ihren Anfängen bewegt; es wundert nicht, dass diese Frage mit der kontroversen Rezeption seines Werkes eng verzahnt bleibt. Bei der Verarbeitung einiger seiner zentralen Aussagen, vor allem im Zusammenhang mit der Debatte über die politische Theologie, treten gelegentlich Vereinfachungen auf, die eines zu ignorieren scheinen: Peterson war ein Theologe, der sich selber in die Schule Tertullians und Hammans einreichte.¹

Merkwürdig scheint der Umstand zu sein, dass in diesem Rezeptionsprozess eine andere, eng damit verbundene Frage nur indirekt behandelt wird – die nach der theologisch konstitutiven Beziehung zwischen Trinität und Monotheismus. Es geht ja dabei um das spezifisch Christliche des im Monotheismus selbst Intendierten und vor allem um die Grundbedingung seiner theologischen Relevanz. Eine eingehende, monographische Behandlung dieser Frage stellt noch ein Desiderat der Peterson-Forschung dar.

Einer Einladung des Päpstlichen Rates für Kultur und der Biblioteca Apostolica Vaticana folgend, hat in Rom im Mai 2012 eine Gruppe evangelischer und katholischer Theologen und Historiker getagt, um die angedeutete Thematik in ihrem heutigen Kontext zu behandeln. Für die Gastfreundlichkeit seien den verantwortlichen Kardinälen Raffaele Card. Farina SDB und Gianfranco Card. Ravasi gedankt. Im vorliegenden Band werden die Beiträge der Referenten und die einiger Gäste des Seminars veröffentlicht. Die verspätete Veröffentlichung ist auf einige in der Peterson-Forschung nicht selten auftretende Widrigkeiten zurückzuführen. Dafür entschuldigt sich der Herausgeber bei den Autoren und bei den mit Alessandro Manzoni optimistisch erhofften „fünfundzwanzig Lesern“.² Er bedankt sich bei den Professoren Fulvio Ferrario (Rom) und Martin Wallraff (München) für die ehrenvolle Aufnahme des Bandes in ihre Reihe *Rom und Protestantismus*. Der Fritz-Thyssen-Stiftung sei herzlich gedankt für die großzügige Unterstützung bei der Durchführung des Seminars und der Drucklegung des Bandes.

¹ Vgl. die entsprechende Tagebucheintragung vom 22.12.1923, in: BARBARA NICHTWEISS, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1992, 96.

² Vgl. ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi*, hg. von Angelo Marchesi, Mailand 1985, 19.

1. Trinitätsdogma und Monotheismus-Kritik

Sei es ein dogmatischer Hintergrund der Ekklesiologie Petersons oder ein Grundbezug bei der Darstellung der Akklamationslehre (vor allem in seiner Theologie der Liturgie und in der Behandlung des christlichen Politeuma), ein Fundament seiner Entmythisierung der politischen Theologie oder ein Grundzug seiner Exegese der neutestamentlichen Schriften – Petersons Kritik des Monotheismus und der damit verbundene Hinweis auf das trinitätstheologische Dogma bilden eine sich wechselseitig bedingende Konstante seiner Theologie. Er scheut sich weder, diese Kritik mit der archaischen Härte eines Theologen des ausgehenden zweiten Jahrhunderts auszuführen, noch die Bedeutung der kultischen Formel hervorzuheben, und zwar *vor* dem aus Schrift und Tradition und von der Kirche sich mühsam angeeigneten Dogma – des Tempelkultes vor dessen philosophischer Universalisierung. Damit ist der Sitz im Leben seiner Trinitätstheologie angezeigt, wie sein in *Zwischen den Zeiten* 1925 erschienener *Evagrius-Aufsatz* unmissverständlich ankündigt.³ Wer den Text vorwiegend als „Angelologie“ liest, der ignoriert, dass seit 1924 die Geisterlehre Petersons Bestandteil seines trinitätstheologischen, metaphysisch durchgeführten Versuches ist, aus der Doxologie heraus die immanente Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes zu deuten. Wenn aber Petersons paradigmatische Option so früh erfolgte, fragt man sich, warum eine systematische Entfaltung der dabei vorausgesetzten Axiomatik ausblieb; dies mag vor allem denjenigen verwundern, der auf die Fragestellung aus einer post-nizänischen Perspektive blickt.

Dennoch durchzieht dieser innere Zusammenhang Petersons Werk als ein roter Faden: von der in *Heis Theos* (1920/1926) verfolgten, formgeschichtlichen Analyse „monotheistischer“ Inschriften über die pneumatologische Ausarbeitung der Kategorie der Apostolizität („der Geist und die Zwölf“) in seiner Ekklesiologie (1926/1929) bis hin zur christologischen Begründung seiner Akklamationslehre in dem so selten zitierten Aufsatz über *Die Einholung des Kyrios* (1930),⁴ wo der Unterschied zwischen Monotheismus (*heis Theós*) und Christentum (*heis Kýrios*) als ein radikaler Bruch bestimmt wird. Spätestens seit dieser Abhandlung stehen sich im Werk Petersons die sich selber in Gestalt des Herrschers durch die Akklamation perennierende Menge und das sich um die Thronerhöhung des Kyrios konstituierende neue Volk

³ ERIK PETERSON, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis, in: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925), 141–153 (nachgedruckt in: ders., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, hg. von Barbara Nichtweiß, *Ausgewählte Schriften [= AS]* Bd. II, Würzburg 1995, 101–115).

⁴ ERIK PETERSON, Die Einholung des Kyrios, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1929/30), 682–702.

des einen Gottes gegensätzlich gegenüber. Die dreigliedrige Akklamation *heís Theós, heís Kýrios, heís Laós* erhält damit eine dogmatische Relevanz.

Verglichen mit diesen Texten stellt sich das Bändchen von 1935 als Nachhall einer im Wesentlichen abgeschlossenen Behandlung der angedeuteten Thematik dar. Neu hinzu kommt das „politische Moment“, das die Funktionalisierung der bereits gewonnenen theologischen Einsichten zur Folge hat. Der im *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*, dem für den breiten Lesekreis von *Hochland* geschriebenen Aufsatz (1933)⁵ betonte Gegenwartbezug ist in zweifacher Hinsicht brisant. Er ist es, weil er in der wichtigsten Zeitschrift der besonders in den Monaten um 1933 gegen das Regime opponierenden, katholischen Intellektuellen erschien,⁶ und weil er die „systematischen Interessen“ aufleuchten lässt, die von Peterson zwischen 1930 und 1935 zum Interpretament der Dogmen-, nicht nur der Kirchengeschichte, erhoben wurden.⁷

Petersons restriktive Lesart hat sowohl mit der Überbetonung der metaphysischen Grundlage des Monarchie-Begriffes zu tun wie auch mit dem „oppressive weight“, das er dem Institutionellen zumisst;⁸ dies führt unvermeidlich zur Politisierung des Begriffes und „dessen Synonymisierung“ mit dem Schlagwort „Monotheismus“.⁹ Der Kirchenhistoriker Mario Bendiscioli bemerkt darin den Einfluss einer *romanitas*, die sich in der katholischen Forschung vor allem im Zusammenhang mit dem Augustusjubiläum und der „Mostra augustea della romanità“ (1937/38)¹⁰ zugespitzt hat;¹¹ eine genaue

⁵ ERIK PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie, in: *Hochland* 30 (1932/33), Bd. 2, 289–299.

⁶ Die Teilnahme Petersons an der Zeitschrift erfolgte vor allem während der „dritten Phase“ ihrer Existenz (1933–1941). Vgl. dazu GILBERT MERLIO, *Carl Muth et la revue Hochland. Entre catholicisme culturel et catholicisme politique*, in: Michael Grunewald, Uwe Puschner, Hans M. Bock (Hgg.), *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)*, Bern 2006, 191–208, bes. 200–204.

⁷ Vgl. MARTIN WALLRAFF, *Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike*, in: *Verkündigung und Forschung* 52 (2007) 65–79, bes. 71.

⁸ Vgl. LESTER FIELD, *Liberty, Dominion and the two Swords. On the Origins of Western Political Theology (180–398)*, Notre Dame/London 1998, 253 und ALLEN BRENT, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden 1999, bes. 251–310.

⁹ ERIK PETERSON, *Göttliche Monarchie*, in: *Theologische Quartalschrift* 112 (1931), 537–564. Vgl. ALFONS FÜRST, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*, in: Stefan Stiegler/Uwe Swarat, *Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem*, Leipzig 2006, 61–81, 64.

¹⁰ Vgl. FRIEDEMANN SCRIBA, *Augustus im Schwarzhemd? Die Mostra Augustea della Romanità in Rom 1937/38*, Frankfurt a.M. 1994 und ders. *Il mito di Roma, l'estetica e gli intellettuali negli anni del Consenso – La Mostra Augustea della Romanità 1937/38*, in: *Quaderni di Storia* 41 (1995) 21, 67–84.

¹¹ Diese Position vertritt zustimmend MARIO BENDISCIOLI vor allem in ders., *Romanesimo e Germanesimo*, Brescia 1933, entfernt sich bereits davon in DERS., *La Germania*

Darstellung dieses Aspekts des Rezeptionsvorganges des „Monotheismus“ Petersons fehlt bislang. Tatsache ist, dass sich gerade im Laufe der Jahre nach 1935 die Annahme durchsetzte, seine These der Unmöglichkeit jeder politischen Theologie sei ausschließlich in einem religionspolitischen Kontext zu entfalten. Es verwundert, dass das Büchlein bis heute weitgehend in Bezug auf den hypothetischen Kontrahenten des theologischen *j'accuse* Petersons – die Laachener Reichstheologie oder Carl Schmitt?¹² – bzw. auf der Grundlage eines Selbstbehauptungsparadigmas gedeutet wird. Ein zur Rezeptionsikone gewordener Satz Arnaldo Momiglianos, der Monotheismus-Band sei „das wichtigste über das Thema geschriebene Buch“¹³ (1938) radikal in Frage stellend, bemerkt Martin Wallraff mit guten Gründen: „[S]elten hat eine nach allgemeiner Auffassung falsche These ein so breites Echo ausgelöst“.¹⁴

In der jüngsten Wirkungsgeschichte des Werkes Petersons ist allerdings der Versuch zu verzeichnen, die 1935 formulierte Provokation in ihrem theologischen, in den Jahren 1924/1930 bestimmten Kern doch mehrfach aufzunehmen und sie auf der Grundlage seiner vorigen dogmatischen Beiträge differenzierend zu lesen. Rückblickend auf die in den romanischen Ländern erfolgte Rezeption hat Christoph Theobald sogar von „l'âge pétersonien de la théologie trinitaire“ schreiben und Kategorien herausstellen können, die sich in den Welt- bzw. Geschichtsanalysen von Theologen so unterschiedlicher Herkunft bzw. Orientierung wie Yves Congar, Jean Daniélou und Henri Marrou im französischen, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel und Joseph Ratzinger im deutschen Sprachraum aufweisen ließen.¹⁵ Analoges gilt für die Rezeption Petersons im angelsächsischen Raum, vor allem in der Schule von E. Kantorowicz.

Jemand wie Peterson, der seinen theologischen Realismus in die Ahnenreihe von Tertullian und Hamann eingeordnet wissen wollte, konnte

religiosa del Terzo Reich, Brescia 1936, das nach dem Verbot durch das Regime als „Nazism against Christianity“ in London erschien (1939). Rückblickend bemerkt er aber 1994 selbstkritisch: „Der Begriff der *romanitas* war die Quelle des Irrtums“ – teils auf die religiöse und kirchliche Dimension, teils auf die des Politischen und Imperialen hinweisend. Vgl. DERS., *Un percorso di esperienze e studio nella cristianità del Novecento*, hg. von Massimo Giuliani, Brescia 1994, 36. Bendiscioli hat seit 1935 vergeblich versucht, Peterson in den lombardischen Katholizismus akademisch und publizistisch zu integrieren.

¹² Vgl. BARBARA NICHTWEISS, E. Peterson (wie Anm. 1), 763–828, bes. 764–772. Zum Kontext vgl. KLAUS BREUNING, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969, bes. 270–279, 303–305.

¹³ ARNALDO MOMIGLIANO, „The disadvantages of Monotheism for a universal State“, in: ders., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rom 1987, 313–328, hier 323.

¹⁴ MARTIN WALLRAFF, *Die Frage des politischen Monotheismus bei den Kirchenvätern*, im vorliegenden Band 193–206.

¹⁵ CHRISTOPH THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Bd. 2, Paris 2007, 735–749.

in *theologicis* zumal nach 1933 seine *polemica vis* nicht verdrängen. Dies tat er vor allem 1935 im Zusammenhang mit der Veröffentlichung des *Monotheismus*, als er eine öffentliche „Vorlesungsreihe über die Symbolik der Apokalypse“ in Freiburg im Breisgau hielt. Die darin geäußerten unmissverständlichen Bezüge auf die politische Gegenwart brachten ihm das Exil ein. Die Vorlesung war für eine in Aussicht gestellte, jedoch nicht erfolgte Veröffentlichung konzipiert. Sie bildete die Folie, auf der der Monotheismus-Band hätte gelesen werden können.¹⁶ Bekanntlich verlief die Rezeption auf anderen Wegen, nicht nur wegen der infolge politischer Intervention verhinderten Veröffentlichung. Theologie wurde in dem darauf folgenden Jahrzehnt entweder als Kirchenkampf und Ausübung der *Martyria* öffentlich praktiziert oder aber in dem ihr fremden Rahmen der zustimmenden Politik getrieben. Sah nicht Petersons Apokalypsenkommentar mit der Gestalt des Antichristen auch die Gestaltlosigkeit seiner Welt vor – infolge des Verzichtes auf ihre Christlichkeit? „Der Teufel versucht in der Wüste, der Antichrist in der menschlichen Gesellschaft“, schrieb er in diesen Monaten.¹⁷ Was er aus der Perspektive seiner Äonentheologie postulierte, hat Heinrich Meier später deutlicher ausgesprochen: Auf dem Gebiet der politischen Theologie gibt es weder Wertfreiheit noch Neutralität, sondern höchstens eine „Theologie des Antitheologischen“.¹⁸

In den römischen Jahren um 1935 versuchte Peterson die zwei Stränge – den trinitätstheologischen und den politisch-theologischen – auf der Grundlage einer Theologie des Martyriums systematisch in seinem Traktat *Zeuge der Wahrheit* zu verarbeiten, der zwei Jahre später erschien (1937).¹⁹ War er spätestens dann in der Lage, seine eigene, nicht zuletzt kirchenpolitisch bedingte Ambivalenz in der Frage der theologischen Zwiespältigkeit des Monotheismus-Begriffes zu durchschauen?

Die Haltung Petersons in Rom blieb selbst nach 1935 die eines begabten Polemikers; sie ist nie zu der eines Kirchenkämpfers gereift. Ein Beispiel möge das verdeutlichen. Als 1938 auch das Königreich Italien die deutsche Rassengesetzgebung übernahm, verurteilte sie Alfredo Ildefonso Card.

¹⁶ ERIK PETERSON, Offenbarung des Johannes. Vorlesungen über die Apokalypse des Johannes, Kap. 1,1–13,18, in: DERS., Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte (Aus dem Nachlass hg. von Barbara Nichtweiß und Werner Löser SJ), AS Bd. IV, Würzburg 2004, 5–127, 141–225.

¹⁷ ERIK PETERSON, Imperium, Christus und Antichristus, in: ders., Offenbarung (wie Anm. 16), 230.

¹⁸ HEINRICH MEIER, Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 1992, 14.

¹⁹ ERIK PETERSON, Zeuge der Wahrheit, Leipzig 1937, in: ders., Theologische Traktate, München 1951 (jetzt AS Bd. I, Würzburg 1994, 93–131).

Schuster, der Nachfolger des Ambrosius und des Karl Borromäus in Mailand, *ex cathedra* als hauptsächlich „antirömische Häresie“. Auf die Gegenwart Bezug nehmend, stellte der Kardinal fest: „Wenn es je ein antirassistisches, universelles Reich gegeben hat, war es dasjenige des Augustus.“ Gegen diese Einheit von Geist und Macht sei „die nördliche Philosophie“ gestoßen, „die sich zu Theosophie und Politik erhoben hat“. Dante als Kronzeuge zitierend und sich auf die Verheißung des ewigen Roms durch Vergil beziehend, verwies der Erzbischof auf den Grund des römischen Weltauftrages, Einheit zu stiften, d. h. auf die innere heilsgeschichtliche Verbindung Christi mit Rom, „quella Roma onde Cristo è romano“ (Purgatorio, c. XXXII, v. 102).²⁰ Peterson war damals bereits im Umkreis des Kardinals tätig; eine kritische Distanzierung seinerseits ist nicht bekannt.²¹

Der in der Adventspredigt von Card. Schuster hergestellte Bezug auf jene *Pax Augusta*, die Peterson nur drei Jahre zuvor als politische Theologie abgestempelt hatte, war kirchenpolitisch kein Einzelfall. Ein Jahr davor hatte Eugenio Card. Pacelli, der Staatssekretär von Pius XI., selbst einen Beitrag unter dem Titel „Roma onde Cristo è romano“ veröffentlicht.²² In der vorsichtigen Haltung Petersons spiegelt sich also eine kirchenpolitische Ambivalenz wieder, die zwischen der Verabschiedung der Nürnberger Rassengesetzgebung (1935) und deren Übernahme in Italien (1938) in der römischen Kurie und im Episkopat nicht unüblich war.²³ Aus der in diesen

²⁰ Vgl. Die Homilie von Card. Schuster in: *Atti vescovili*. „Un’eresia antiromana“, in: *Rivista Diocesana Milanese* 28 (1939), 612–618. Nun auszugsweise in: Giulio Oggioni (Hg.), *Scritti del Card. A. Ildefonso Schuster*, Venegono 1959, 315–317. Es handelte sich um die Adventshomilie von 13.11.1938; mit ihr vollzog Schuster öffentlich einen bis dahin latenten politischen Bruch mit dem Faschismus. Vgl. dazu: LUIGI CRIVELLI, Schuster. Un monaco prestato a Milano, Cinisello Basalmo 1996, 130–136; der Kirchenhistoriker Angelo Mai geht auf die Beziehungen Schusters zum Regime ein in: ders. *Schuster. Una vita per Milano*, Milano 1996, 115–143. Zum Konflikt wegen der Rassengesetzgebung vgl. MARIO CASELLA, *La crisi del 1938 fra Stato e Chiesa nella documentazione dell’Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari esteri*, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 54 (2000), 91–139, bes. 127–132.

²¹ Zur Zusammenarbeit Petersons mit dem Kreis um Card. Schuster, vgl. GIANCARLO CARONELLO, *Zur Rezeption Erik Petersons in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte*, in: Barbara Nichtweiß (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei E. Peterson*, Münster 2000, 275–330, bes. 283–290. Das Heft, in dem der Aufsatz erschien, verfolgt ein apogetisches und regimfeindliches Ziel. Dort werden – außer der kurz davor erschienenen Verurteilung der im Dritten Reich verordneten Sterilisationsmaßnahmen durch die Glaubenskongregation – eine Reihe von theologischen Beiträgen gegen die Rassenlehre publiziert. Vgl. dazu MARC AGOSTINO, *Lutte contre le racisme et politique italienne*, in: ders., *Le pape Pie XI et l’opinion (1922–1939)*, Rom 1991, 718–739, bes. 722.

²² EUGENIO PACELLI (u. a.), *Roma onde Cristo è romano*, Rom 1937.

²³ Vgl. HEINZ SPROLL, *Zwischen Augustustheologie der Kirchenväter und politischer Theologie der „Romanität“*: Carl Schmitt, Erik Peterson und die Diskurse in der „Civiltà

Jahren mit mehreren Entwürfen vorbereiteten und als *Humani generis unitas* bzw. *Societatis Unio* geplanten Enzyklika zur Verurteilung des Rassismus (1938/39) blieb dann lediglich das Dekret der Bildungskongregation von April 1938, der sog. „Rassensyllabus“, übrig. Waren nur Diplomatie bzw. pastorale Sorge um die Opfer im Spiel?²⁴

In der Tat wirkte sich zusätzlich eine kirchenpolitische und theologische Komponente aus, die für Peterson relevant wurde. Hinter dem versöhnenden und neutralisierenden Hinweis auf das augusteische Friedensprogramm wurde immer deutlicher die *personalistische Option* spürbar, die die Rassenfrage als eine der menschlichen Würde zu deuten versuchte. Diese theologisch-anthropologische Perspektive hatte 1937 in *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*²⁵ von Jacques Maritain ihren bekanntesten Ausdruck gefunden. Das Buch stellte sich als programmatisches „projet historique d'une nouvelle chrétienté“²⁶ dar; bald durch die politischen Ereignisse verdrängt, wurde es jedoch nach dem Krieg als Grundlage zum Aufbau eines christlichen, vereinigten Europas rezipiert.²⁷ J. Maritain stand seit 1924 mit Peterson brieflich in Verbindung; dabei ging es vor allem um die Israel-Frage. 1935 hatte er das Vorwort zur französischen Übersetzung von Petersons Salzburger Vorlesungen über die Kirche aus Juden und Heiden veröffentlicht.²⁸ 1936 hatte er in Rom die Taufpatenschaft von Petersons Sohn übernommen.

Cattolica“, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte“ 106 (2012), 189–218, bes. 208–215.

²⁴ Vgl. THOMAS BRECHENMACHER, Die unterschlagene Enzyklika *Societatis Unio* und Pius XII., in: Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 109 (2014) 1–2, 119–133. Der Aufsatz bietet eine ausgewogene Analyse der Vorgänge vor allem in Bezug auf die verschiedenen Entwürfe der geplanten Enzyklika während der letzten Monate des Pontifikats Pius' XI. (1922–1939) und in Bezug auf die Gründe, die seinen Nachfolger Pius XII. (1939–1958) dazu veranlasst haben können, vor allem aus theologischen Gründen auf eine neue Ausarbeitung und eine Veröffentlichung des Dokumentes zu verzichten.

²⁵ JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1937, jetzt in: JACQUES ET RAISSA MARITAIN, *Œuvres complètes* 6, Freiburg 1984, 293–617.

²⁶ Vgl. das ganze unter diesem Titel stehenden Kap. 6 (s. vorige Anm.), 527–576. Dazu vgl. PHILIPPE CHENAUX, „Humanisme intégral“ (1936) de Jacques Maritain, Paris 2006, bes. 45–81. Das Kapitel war vorher mit demselben Titel, allerdings in einer kürzeren Fassung in der europaweit vertriebenen Zeitschrift „Esprit“ 4 (1935) 37, 101–117 veröffentlicht worden.

²⁷ Vgl. BERNARD HUBERT (Hg.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Paris 1996; insbesondere die Beiträge von MICHEL FOURCADE, „Jacques Maritain et l'Europe en exil“ (1940–1945), ebd., 281–320, und PHILIPPE CHENAUX, „L'influence de Jacques Maritain en Allemagne“, ebd., 87–113.

²⁸ Der Text wurde als „Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise“ von E. Kamnitzer und Kinn (zwei Intellektuelle, die dem Maritain nahestehenden Meudon-Kreis

In der kirchenpolitisch heiklen Situation gab Peterson dem Dogma mehr Gewicht als der Geschichte und machte sich von daher eine erlösende, trinitätstheologische Perspektive noch einmal zu eigen. Er scheute sich zwar nicht davor, auch diesmal den Monotheismus als den Grund des in der Alten Kirchengeschichte erfolgten, dogmatisch bedingten Bruches mit dem Judentum hervorzuheben, weigerte sich jedoch, die Sakralität und die Friedensfähigkeit des politischen Monotheismus als eine apoletisch zu deutende Entwicklung („*praeparatio evangelica*“) anzunehmen, die es ausgleichend zu integrieren galt.

Die Verarbeitung dieser Erfahrung erfolgte in dem Aufsatz „L'immagine di Dio in S. Ireneo“ (1941), den er in der Hauszeitschrift der Theologischen Fakultät Mailand-Venegono veröffentlichte, dessen Großkanzler eben Card. Schuster war.²⁹ Der Bruch mit dem evolutiven, monotheistischen Modell wird dort *in einer theologisch-anthropologischen Dimension* vollzogen, allerdings weder aus den bei Maritain leicht herauszulesenden kirchenpolitischen Erwägungen heraus, noch aus einer mit dem politischen Gedankengut der Moderne geführten Auseinandersetzung. Die bisher in der Forschung kaum beachtete Abhandlung Petersons stellt nicht nur eine Wende in der theologischen Anthropologie Petersons dar, sondern vor allem einen reifen Ausdruck seiner trinitätstheologischen Reflexion. Entscheidend für Peterson ist nicht die kulturelle bzw. die politische, sondern die theologische Negation des Einen Gottes und seiner Heilsgeschichte; ausschließlich dagegen erhebt er sein *j'accuse*.

Der Protest gegen die damals in Deutschland herrschende politische Religion war für ihn keineswegs der Sitz im Leben seiner erneuten Monotheismus-Kritik, sondern lediglich ihr historisch bedingender Kontext. Diese Kritik wurzelte letztlich in ganz anderem Boden. Den Kundigen – unter ihnen sei der später internierte (1940–1945) Yves Congar erwähnt – war damals schon klar, dass die radikale, zwischen 1930 und 1935 öffentlich geäußerte Kritik des Monotheismus die konsequente Folge von zwei anderen zwischen 1925 und 1929 (nicht nur) durch Peterson in der evangelischen Theologie ausgelösten Debatten über das Wesen der Theologie bzw. das der

zugehörten) übersetzt und in einer durch Maritain geprägten Reihe (Courrier des Iles, Nr. 6, Paris 1935) veröffentlicht.

²⁹ ERIK PETERSON, „L'immagine di Dio in s. Ireneo“, in: *La Scuola Cattolica* 69 (1941), 46–54, fr. Übersetzung: *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, in: *Vie spirituelle* 100 (1959), 584–594. Zur Einordnung des Aufsatzes in einen theologisch-anthropologischen Zusammenhang vgl. GIANCARLO CARONELLO, Erik Peterson, Max Scheler und die eschatologische Sehnsucht in der philosophischen Anthropologie (1927–1929), in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Erik Peterson und die Universität Bonn, Würzburg 2014, 269–317, bes. 299–314.

Kirche darstellte.³⁰ Darauf bezieht er sich übrigens, das Gewesene resümierend, in der Einleitung zum Bändchen von 1935, als er den Monotheismus als die letzte Metamorphose des „übriggebliebenen“ Restes eines „christlichen Glaubens“ anzeigt, „der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig wie in seinen politischen Konsequenzen“ ist; dieser Glaube „steht jenseits von Judentum und Heidentum“.³¹ Der zweite Satz ist nicht neu, er stand bereits, anders formuliert, in *Was ist Theologie?* – dem provozierenden Manifest von 1925. Darin war bereits die These zu lesen, es gäbe „keine Theologie unter Juden und Heiden“.³² Verantwortlich für die angezeigte, antitheologische und aus dem englischen Neuplatonismus sich ergebende Entwicklung sei eine nicht näher bestimmte „europäische Aufklärung“. Damit wird nicht nur die Legende bekräftigt, „unter Juden und Heiden“ sei Theologie *als* politische Theologie unvermeidlich – d.h. Eschatologie sei ausschließlich *als konkrete* Eschatologie möglich –, sondern auch einer lediglich aus einigen ihrer Folgen definierten „Aufklärung“ die Theologiefähigkeit abgesprochen.

Peterson hat seine pietistische Herkunft nie verschwiegen und darin einen Grund seiner späteren katholischen Option gesehen. Pietismus und Aufklärungs- bzw. Monotheismus-kritik sind Argumente, die sehr früh in seinen Göttinger Vorlesungen über die Kirchengeschichte im 18. Jahrhundert in einer gegenwartsbezogenen Perspektive im Wintersemester 1920/21 und im Sommersemester 1921 auftauchen. Neben der vermeintlichen Auflösung der Theologie in einen offenbarungslosen Deismus befürchtet Peterson, die durch den Aufklärungsgeist gefährdeten „Realitäten“ zu verlieren, die für ihn als Theologen entscheidend sind. Christoph Marksches hat an das Projekt Petersons erinnert, an einer „Pektoraltheologie“ im Sinne August Neanders, d.h. an einer Geschichte des Herzens zu arbeiten, nach dem Motto: *pectus est quod theologum facit*. Die Verwirklichung des Projektes hätte gleichzeitig mit seinem halbherzigen Abschied von der Religionsgeschichtlichen Schule erfolgen müssen.³³

³⁰ Es geht um die zwei Debatten, die 1925 durch das Büchlein Petersons „Was ist Theologie?“, Bonn 1925, und durch den Vortrag „Die Kirche“ von 1928 (veröffentlicht in Bonn 1929) ausgelöst wurde. Beteiligt hatten sich daran vor allem K. Barth und R. Bultmann.

³¹ ERIK PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem, in: ders., Theologische Traktate, hier 24 (AS Bd. I, wie Anm. 19).

³² ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, in: ebd., 12 (AS Bd. I, wie Anm. 19).

³³ Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson, in: BARBARA NICHTWEISS (Hg.), Vom Ende der Zeit (wie Anm. 21), 38–84, bes. 47–49.

2. Der „Monotheismus“ von 1935 und die dogmatischen Debatten der 20er Jahre

Wie sind Petersons assertorisch formulierte und für den heutigen Leser sperrige Sätze zu verstehen? Die trinitätstheologischen Spuren, die man in dem zwischen 1924 und 1929 von E. Peterson mit K. Barth geführten Gespräch rekonstruieren kann, liefern vielleicht den Schlüssel, der es dem heutigen Leser ermöglicht, das Gemeinte besser zu erschließen. Hinter Petersons Kritik am Monotheismus war seit langem die Frage nach seinem dogmatischen Wahrheitsgehalt gereift. Wie konnte die Offenbarung als Bedingung eines möglichen Glaubens an den einzigen Gott zum Gegenstand der Theologie werden und wie hätte sie dann als solche argumentativ erschlossen werden können? Die Fragestellung teilte Peterson mit K. Barth, dem Hauptkontrahenten der 1925–1929 erfolgten Debatte über das Wesen der Theologie; dieser hatte aber bereits 1924 die ganze Problematik in einen trinitätstheologischen Kontext einbeschrieben, der nun für beide Disputanten *volens nolens* im Raume stand.

1923 begegnet der nach Göttingen berufene K. Barth dem dort lehrenden Privatdozenten E. Peterson. Nach anfänglichem Misstrauen baut sich zwischen den beiden etwas marginalisierten Theologen ein konstruktives Gespräch auf. Im Wintersemester 1923/24 beginnt K. Barth einen Vorlesungszyklus über die „Prolegomena der Dogmatik“.³⁴ Zugleich besucht er mit wenigen anderen Hörern eine Vorlesung Petersons über Thomas, in der einige Stunden der Trinitätstheologie des Aquinaten gewidmet sind.³⁵ Ob sich daraus eine gegenseitige Beeinflussung der zwei Theologen ergab, ist fraglich – und in der Forschung noch offen diskutiert.³⁶ Eins kann

³⁴ Zur akademischen Tätigkeit K. Barths in Göttingen und insbesondere zur erkämpften Vorlesung über Dogmatik vgl. BRUCE L. McCORMACK, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barth Theologie 1909–1936*. (dt. Übersetzung Matthias Gockel), Zürich 2006, 281–318. Eher auf die epistemologischen Prämissen dieser Theologie verweist THOMAS F. TORRANCE, *Karl Barth. An Introduction to his early Theology 1910–1931*, Edinburgh 1962, 33–133.

³⁵ E. Peterson hielt die Thomas-Vorlesung im Wintersemester 1923/24. Das unveröffentlichte Manuskript wurde von B. Nichtweiß 2009 ediert. Vgl. ERIK PETERSON, *Thomas von Aquin (1923/24)*, in: ders., *Theologie und Theologen. Texte*, hg. von Barbara Nichtweiß (AS Bd. IX/1), Würzburg 2009, 67–197. Die Trinitätstheologie behandelt Peterson vom zweiten Teil der 5. bis zum vorletzten der 8. Vorlesung (ebd. 117–154).

³⁶ Für eine Beeinflussung Barths durch Peterson spricht sich BARBARA NICHTWEISS aus in: E. Peterson (wie Anm. 1), 683–715 und dies., *Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung K. Barths*, in: Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch (Hgg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Int. Symposium 1.–4. Mai 2003 in der Johannes a Lasko Bibliothek Emden*, Zürich 2005, 313–333. Dagegen spricht sich B. L. McCORMACK, *Theologische Dialektik* (wie Anm. 34), 311–314 aus.

man aber feststellen: Beide Theologen entwickeln in diesen Monaten ein gewisses Interesse für die Welt der Patristik und der Scholastik, das vor allem bei K. Barth zu einer neuen Sicht der Ekklesiologie und zugleich zu einer differenzierteren Entfaltung der epistemologischen Grundlagen seiner Dogmatik führen wird, wie aus dem später veröffentlichten Anselm-Buch zu entnehmen ist.³⁷ Nach intensivem Studium der Kirchenväter macht K. Barth im darauf folgenden Mai 1924 die „Entdeckung“, beim dogmatischen *Modell der Anhypostasie und Enhypostasie der Person Christi* lägen die wesentlichen Momente der Grundstruktur seiner Offenbarungstheologie, insbesondere das *Verhüllung/Enthüllung-Schema* betreffend.³⁸

Barths betont chalcedonische Option ist folgenreich. Sie setzt nicht nur eine spürbare, rasche Entwicklung in seiner Dogmatik in Gang, sondern macht auch einen zentralen Streitpunkt der sich bald darauf zwischen beiden Theologen anbahnenden Debatte sichtbar. Zwei Elemente scheinen in Bezug auf die Entwicklungen K. Barths und seine zunehmende Entfernung von den Grundpositionen Petersons relevant zu sein.

1) Es fällt zunächst die Rolle der *Zeitlichkeit* in seinem trinitätstheologischen Entwurf auf. Dieser erwächst formell aus der um 1924 bereits abgeschlossenen Grundstruktur seiner Theologie des Wortes Gottes, das sich als der Logos, als Schrift und als Gegenstand der Predigt jeweils in Bezug auf eine Dimension der Zeitlichkeit (Ewigkeit, Geschichte, Gegenwart) erschließt; Gott setzt die Zeit selbst als „Grenze“ und als Grund seiner Verhüllung; erhebt sie zugleich als Medium seiner Enthüllung auf. Anhand einer eingehenden systematischen *Exegese des Philipperhymnus* hebt Barth die Bedeutung des Logos als den Ewigen und zugleich als den fleischgewordenen Sohn hervor, um in der *Lehre der An- und Enhypostase* den Angelpunkt zu eruieren, auf den er seinen kritisch-realistischen Entwurf gründen kann. Da

³⁷ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang mit seinem theologischen Programm (1931), Eberhard Jüngel/Ingolf U. Dalferth (Hgg.), GA Abt. II, Zürich 1981. Für die Erarbeitung der wichtigsten Quellen der Kirchenväter vgl. EGINHARD PETER MEIJERING, *Von den Kirchenvätern zu Karl Barth. Das altkirchliche Dogma in der „Kirchlichen Dogmatik“*, Amsterdam 1993. Zu Barths Entstehung einer neuen ekklesiologischen Perspektive vgl. EILERT HERMS, *Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus*, in: MICHAEL BEINTKER (u.a.), *Karl Barth* (wie Anm. 36), 141–186; zur Debatte mit Peterson vgl. insbesondere ebd., 156–169.

³⁸ Den Ausdruck „Entdeckung“ hat offenbar B. McCormack geprägt (wie Anm. 34, 281), der darin die Überwindung der bis dahin vertretenen konsistenten Eschatologie durch eine, sich an die Vätertradition orientierende Neubestimmung der Christologie sieht. Die um dieses Datum kreisenden Vorlesungen wachsen aus der Frage nach dem Subjekt der Offenbarung heraus und bilden den zentralen § 5 (Gott Vater, Sohn und Geist) der Prolegomena zur Göttinger Dogmatik. Vgl. KARL BARTH, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bd. 1, Prolegomena (1924), hg. von Hannelore Reiffen, Zürich 1985 (=GA 17), 105–160.

Gott als Gegenstand und Subjekt der Offenbarung – *als sich Offenbarender* – ganz und gar *in actu* da ist, sieht Barth keinen inhaltlichen Unterschied zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, d.h. zwischen dem Sein des Dreieinigen und seinem Handeln mit und in dem Menschen.³⁹

2) Entscheidend bei der Erarbeitung dieses Entwurfes sind *zwei epistemologische Merkmale* der Theologie Barths. Zum einem wird die Lehre der An- und Enhypostase „a posteriori“ angegangen, d.h. sie wird auf das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in der Zeit so positiv bezogen, wie sie erkenntnismäßig *in der Zeit* dem Menschen zugänglich ist – nämlich durch die „Kanäle“ von Schrift und Kirche. Zum anderen wird diese positive Verzahnung von Offenbarungstheologie und Trinitätslehre so hergeleitet, dass letztere auf „das konkrete Handeln eines konkret existierenden Subjektes“ ständig Bezug nimmt. Trinitätstheologisch verstandene Selbstoffenbarung Gottes erfolgt also im Verborgenen, d.h. durch „radikale Entgöttlichung der Welt, der Natur, der Geschichte“ und ausschließlich durch eine indirekte Mitteilung Gottes.⁴⁰

Der in der *Thomas-Vorlesung Petersons von 1923/24* skizzierte trinitätstheologische Entwurf ist an Systematik mit dem Barth'schen kaum vergleichbar. Peterson beschränkt sich dort hauptsächlich darauf, die gängige Sekundärliteratur zu exzerpieren und sie einordnend vorzutragen. Erhellend sind allerdings einige Einschübe, aus denen die Orientierung spürbar wird, die er einer hypothetischen Behandlung des Themas hätte geben können.⁴¹ Drei Elemente fallen besonders auf.

1) Das Trinitätsdogma wird nach der traditionellen erkenntnistheoretischen Vorgehensweise in Bezug auf den *Begriff der Offenbarung* angegangen, die ihrerseits als „Mitteilung eines übernatürlichen Wissens“ bestimmt wird. Erst die Aneignung dieses Wissens im Kult und in der Lehre verleiht „der ganzen Dogmatik eine erhabene Objektivität“.

2) Die Vermittlung des Dogmas erfolgt hauptsächlich *im Kultischen*, vornehmlich durch die Tradierung trinitarischer Doxologien. Erst in der Liturgie wird „die ganze Distanzierung Gottes gegenüber dem Menschen“

³⁹ KARL BARTH, Unterricht (wie Anm. 38), 116–134. Die Aufhebung der traditionellen Unterscheidung geht von dem Impuls aus, die bleibende Verborgtheit Gottes als Konstitutiv und Positivität seiner Selbstmitteilung zu wahren. E. Jüngel spricht zu Recht von der Trinitätslehre als „Interpretation der Selbstinterpretation Gottes“. Vgl. EBERHARD JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1967, 29.

⁴⁰ KARL BARTH, Unterricht (wie Anm. 38), 177.

⁴¹ Die längsten Einschübe sind in der 6. Vorlesung (Das Mysterium der Trinität und seine Offenbarung: Erläuterung), AS Bd. IX/1 (wie Anm. 35), 124–132 und in der 7. Vorlesung (Trinitätslehre: Natur und Gnade: Fortsetzung der Erläuterungen), AS Bd. IX/1 (wie Anm. 35), 136–144 zu verzeichnen.

erfahrbar, die sich im Dogma bereits ankündigt. Offenbar schützt nach Peterson der sich darin entfaltende Sinn der Herrlichkeit (Gottes) den Menschen davor, „jene direkte Form des Gottesverhältnisses“ einzugehen, die „Gott seine Ehre nimmt und dem Menschen seine Schande lässt“.⁴²

3) Ein direktes *Verhältnis Gott/Mensch* ist „durch die trinitarische Fülle Gottes unmöglich gemacht“. Der einzige, zugängliche Weg ist die Taufe, die den Gläubigen dem Sohn Gottes angleicht. Der *topos* der *vestigia Trinitatis* erhält damit eine theologisch-anthropologische Bedeutung: das Gotteskind ist „ein zeitliches Abbild der ewigen trinitarischen Geburt“. In der Spannung von Abstand und Einwohnung, von Dogma und Liturgie, ja von Gott und Mensch, erschließt sich also der Sinn des Trinitätsdogmas: Dieses „will den Menschen verwunden“.⁴³

Die beiden Entwürfe sind kaum einander vermittelbar und weisen auf die systemimmanenten Gründe hin, weshalb ein Dialog über das Wesen der Theologie und demzufolge über das der Kirche ganz anderer Grundlagen bedürfte und mit dem Dissens enden musste.⁴⁴ Auch bei der zur Debatte stehenden Bestimmung der Theologie sind die jeweiligen Positionen kaum vereinbar: Ist für Barth die Theologie „die wissenschaftliche Besinnung auf das Wort Gottes“,⁴⁵ so ist sie bei Peterson „die Elongatur der Logosoffenbarung“.⁴⁶ Erhellend bei dieser Gegenüberstellung ist allerdings das in beiden Entwürfen spürbare Vorverständnis, das die beiden Theologen dazu nötigt, zwischen dem Grunddogma des Christentums und dem Monotheismus eine Zäsur durchzuführen, die das ganz andere des einen gegenüber dem zweiten spürbar werden lässt. Dies vor allem infolge der übernommenen Kategorie der Übernatürlichkeit bei E. Peterson bzw. der Kritik jeder natürlichen Theologie bei K. Barth.

Im Wintersemester 1928/29, fast am Ende seiner Lehrtätigkeit in Bonn, hält Peterson eine *Vorlesung über Dogmengeschichte des Altertums*.⁴⁷ Er rekon-

⁴² AS Bd. IX/1 (wie Anm. 35), 126.

⁴³ AS Bd. IX/1 (wie Anm. 35), 132.

⁴⁴ Dass die Beziehung K. Barths zu Thomas komplexer ist, als man auf der Basis der Thomas-Vorlesung Petersons vermuten würde, belegt die im angelsächsischen Raum stattfindende Debatte über Thomas und K. Barth. Vgl. *pars pro toto* den Sammelband von BRUCE L. MC CORMACK/THOMAS J. WHITE (Hgg.), *Thomas Aquinas and Karl Barth. An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue*, Cambridge 2013, insbesondere die dort enthaltenen Beiträge Bruce L. McCormacks, „Processions and Missions: a Point of Convergence between Thomas Aquinas and K. Barth“ (ebd. 99–126) und „Epilogue: Musings on the Role Played by Philosophy in Ecumenical Dialogue“ (280–284).

⁴⁵ KARL BARTH, *Unterricht* (wie Anm. 38), 3.

⁴⁶ ERIK PETERSON, *Was ist Theologie* (AS Bd. I, wie Anm. 19), 13.

⁴⁷ Die dreistündige Vorlesung enthält nach einer Einleitung zum Begriff des Dogmas (pp. 1–19) eine Darlegung der Dogmengeschichte bis zum Konzil von Konstantinopel in 13 Paragraphen. Das unveröffentlichte Manuskript umfasst 252 nummerierte Seiten.

struiert nicht nur die trinitätstheologischen und die christologischen Debatten, die über die großen Konzile zur Kanonisierung des *Nicaeno-Constantinopolitanum* geführt haben. Ein langer Einschub, der mit einem im Jahr davor vorbereiteten *Vortrag über den Monotheismus in der Antike* eng verknüpft ist,⁴⁸ behandelt die Frage, ob das Christentum als Monotheismus zu bezeichnen sei. In den beiden Texten werden vornehmlich *zwei Forschungsweisen* gegenübergestellt.

1) Die eine Forschungsweise ist eher begriffsgeschichtlicher Art und baut auf der Kategorie des „abstrakten Monotheismus“ auf, wie sie vom Deismus des 18. Jahrhunderts geprägt wurde. Peterson sieht darin den Versuch begründet, einheitliche im hellenistischen Judentum geltende Gottesvorstellungen und die aus dem Weltprinzip der neuplatonischen Philosophie abgeleitete Kategorie der kosmischen Einheit auf eine harmonisierende und universalisierende Entwicklung hin zu beziehen: „Aus der Verbindung des abstrakt gewordenen jüdischen Gottesbegriffes mit dem einheitlichen Weltprinzip der hellenistischen Philosophie entstand das, was wir Monotheismus zu nennen pflegen“.⁴⁹

2) Die zweite Forschungsweise ist die spezifisch dogmengeschichtliche. In ihr hebt Peterson den Grund hervor, weshalb es nicht nur aus historischen, sondern vor allem aus dogmatischen Gründen keinen „christlichen Monotheismus“ geben kann: der Monotheismus ist keineswegs die Entwicklung einer rationalen, auf die Einheit der Welt und der Menschheit hin orientierte Spekulation gewesen, sondern er gründet „sich letztlich auf den Glauben an eine Offenbarung“.⁵⁰ Damit wird die historiographische Perspektive der dogmatischen zugeordnet.

Schlüsselkategorie bei Petersons Bestimmung des Monotheismus ist die *Offenbarung*, die ja in der vorangegangenen Debatte über das Wesen der Theologie als „*Elongatur der Logosoffenbarung*“ Gegenstand gewesen ist. Dies hat zur Folge, dass der Monotheismus als theologische Kategorie unhaltbar ist: „Das christliche Bekenntnis zum Monotheismus vollzieht sich realiter in der Form des trinitarischen Gottesglaubens. Dabei geht die Dreieheitsformel dem Dreieheitsdogma voraus“.⁵¹ Daraus ergibt sich die für Peterson charakteristische Reihenfolge: Das Historische weist auf das Dogmatische, wie dieses auf das Liturgische hindeutet – in strenger Ableitungsfolge, und

⁴⁸ ERIK PETERSON, „Monotheismus in der heidnischen Antike?“, in: ders., *Heis Theos*, hg. von Christoph Marksches (AS Bd. VIII), Würzburg 2012, 585–595; das unveröffentlichte, vierzehnteilige Manuskript eines Vortrages wurde 2012 von Barbara Nichtweiß ediert, die es um 1925/1927 datiert (vgl. ebd. 637–638).

⁴⁹ ERIK PETERSON, VL Dogmengeschichte, cit., Ms., 22.

⁵⁰ ERIK PETERSON, „Monotheismus in der heidnischen Antike“, in: AS Bd. VIII (wie Anm. 48), 585–595, hier 586.

⁵¹ Ebd. Ms., 25.

die strenge Verankerung der Fragestellung im Kultischen bewahrend. Wäre die Anordnung anders aufgebaut, so erwiese sich die darauf angewandte Begrifflichkeit als leer – *lex orandi lex est credendi*. Unvermeidlich stellt sich dann für ihn die Frage dar, die zum Titel des vorliegenden Bandes führt: „Warum hat die apostolische Christenheit einen so zweideutigen Begriff übernommen?“⁵²

Die Zweideutigkeit, von der Peterson schreibt, betrifft heute nicht nur die Kategorie des Monotheismus, sondern auch die Debatte, die darüber geführt wird. Zwei Fragen wurden während des römischen Seminars gestellt, jedoch nicht debattiert.

1) Die eine betrifft *die querelle Schmitt-Peterson*, die vor allem in den romanischen Ländern einer theologisch konsistenten Rezeption Petersons noch im Wege steht. Auf den theologischen Punkt gebracht, lautet die Frage: sind die Zeitlichkeit, von der K. Barth spricht, und die „Elegantur“ in der Zeit, auf die E. Peterson hinweist, restlos in die Sprache der Säkularität übersetzbare Kategorien? Infolge von Schmitts Spätwerk *Politische Theologie II* (1970) ist Petersons Trinitätstheologie argumentativ auf ein repräsentations-theoretisches Modell bezogen worden, das seiner Äonentheologie radikal fremd ist.⁵³ Repräsentation weist bei Peterson auf eine Präsenz (des fleischgewordenen Logos) hin, die sich in der jeweiligen objektivierenden Form von Autorität und Gehorsam (in Dogma und Kirche) perpetuiert und im Sakrament ihren ontologischen Umschlag erfährt. Demzufolge kann die Vorwegnahme eschatologisch qualifizierter Zeit in ihrer Einmaligkeit beansprucht werden. Dagegen legitimiert Repräsentation bei Schmitt den Bestand und die Wiederkehr einer in der säkularen Zeit bereits gegebenen, sich subjektiv konstituierenden Ordnung. Die Nähe dieses Ansatzes zu einem subjektivitätstheoretisch abzuleitenden Selbstermächtigungsparadigma (H. Blumenberg) ist nicht zufällig. Dieses wird die Moderne mit einer institutionellen Begrifflichkeit prägen, die Peterson, den Schüler Tertullians, fasziniert haben mag. Der vor allem während der Bonner Gespräche mit dem damaligen Kollegen C. Schmitt (1924–1928) durchgeführte Versuch,

⁵² Ebd. Ms., 32.

⁵³ Vgl. CARL SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970. Für eine Kontextualisierung des Werkes unter Bezugnahme auf die jahrelange Auseinandersetzung Schmitts mit Peterson und für eine Bestandaufnahme des Werdeganges des Bandes selbst vgl. den lehrreichen Beitrag von Reinhard Mehring (2017), der zahlreiche Archivalien aus dem Nachlass Schmitts verwertet. Vgl. RICHARD MEHRING, „*Nemo contra theologum nisi theologus ipse*. Carl Schmitts Antwort auf Erik Peterson“, in: ders., *Carl Schmitt, Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität*, Freiburg/München 2017, 311–336, bes. 317–332; Mehring geht auf die Hypothese ein, der Band sei die Vorstufe eines zusätzlichen, unter dem Arbeitstitel „*Politische Theologie III*“ geplanten Buches (ebd. 333–336).

dogmatische und staatsrechtliche Begrifflichkeit miteinander zu vermitteln, bleibt jedoch für Peterson eschatologischer, nicht politischer Art, wie sein in dieser Zeit verfasster Kommentar zum Römerbrief (1925; 1927/28) deutlich zeigt.⁵⁴ Die Selbstermächtigungsfähigkeit, die sich bei der Setzung des kirchlichen Dogma niederschlägt, verdankt sich „dem Geist und den Zwölf“ – sonst keiner anderen Instanz.⁵⁵

Die *querelle* Schmitt-Peterson stellt ein hermeneutisches Dilemma dar, das vor allem in der romanischen Rezeption der Kritik Petersons am Monotheismus beinahe paradigmatische Züge angenommen hat: Entweder soll sich die Trinitätstheologie selber als politische Theologie erweisen – oder aber, auf die Geschichtstheologie einer bestimmten Moderne eingeschränkt, soll sie an deren Grundlagen scheitern, sofern diese ausschließlich im Säkularen liegen, d. h. bei einer sich als theologisch voraussetzungslos wahrnehmenden Epoche.⁵⁶ Eines scheint jedoch bei dieser Fragestellung in Vergessenheit zu geraten. Trotz der eingetretenen Rezeption ist diese *disputatio* um den politischen Monotheismus *grundsätzlich eine binnenchristliche*. In einem Brief an C. Schmitt stellt der Rabbiner J. Taubes mit seinem theologischen Gespür fest: „Der Pfeil Peterson ist ein christlicher Pfeil“, kein aus der Säkularität her geschossener „Parther-Pfeil“, wie der Katholik C. Schmitt nicht ohne Resentiment gegenüber dem Konvertiten Peterson und vielleicht zum vergeblichen Schutz der eigenen, belegbar gnostischen Denkweise behauptete.⁵⁷

⁵⁴ Zur intensivsten Phase des Gesprächs Petersons mit C. Schmitt vgl. CARL SCHMITT, Tagebücher 1925 bis 1929, hg. von Martin Tielke und Gerd Giesler, Berlin 2018. Petersons Vorlesungen über den Römerbrief sind ediert: ders., Der Brief an die Römer, AS Bd. VI, Würzburg 1997 (2012).

⁵⁵ ERIK PETERSON, Die Kirche, in: ders., Theologische Traktate (AS Bd. I, wie Anm. 19), 245–257, hier 250.

⁵⁶ Auf den philosophie-historischen Kontext und auf die Genese dieser hermeneutischen Perspektive verweist JEAN-CLAUDE MONOD, La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg. Théologie politique et philosophie de l'histoire de Hegel à Blumenberg, Paris 2002, bes. 159–203. Die dort vertretenen Thesen über die Beziehungen Peterson-Blumenberg werden durch den später veröffentlichten Briefwechsel zwischen den beiden zusätzlich belegt, vgl. HANS BLUMENBERG/CARL SCHMITT, Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien, hg. von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a. M. 2007. J. C. Monod behandelt noch einmal seine Grundthese in ders., „Le débat Peterson-Schmitt: une „polémique bien ajustée“, in: JEAN-LUC BLANQUART/BERNARD BOURDIN (Hgg.), Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème, Paris 2009, 139–159. Besonders verwiesen sei auf den Beitrag des Patristikers PIERRE MARAVAL, „La monarchie impériale comme imitation de la monarchie divine dans le Discours pour le trente ans de regne de Constantin (Triakontaétérikos) d'Eusèbe de Césarée (et quelques remarques critiques sur la thèse de Peterson)“, in: ebd., 71–89.

⁵⁷ Vgl. Brief von J. Taubes an C. Schmitt v. 18.10.1978, in: HERBERT KOPP-OBERTBRINK/THORSTEN PALZHOFF/MARTIN TREML (Hgg.), Jakob Taubes – Carl Schmitt: Briefwechsel mit Materialien, München 2012, 58–61, hier 59. Zum gnostisch geprägten Katholizismus C. Schmitts vgl. TRISTAN STORME, Carl Schmitt et le marcionisme: l'impossi-

2) Die zweite Frage betrifft eine *kirchen- und begriffsgeschichtliche Verortung der Monotheismus-Theorie Petersons, die über das Konfessionelle hinausgeht*. Die von Peterson angemahte strukturelle „Zweideutigkeit des Monotheismus“ bleibt auch heute eine Herausforderung für die Theologie; dramatisch wird die Frage, wenn sie zuweilen innerhalb der lateinischen Tradition in ihrer historisch komplex gewachsenen, konfessionell geprägten Zergliederung aufgeworfen wird. Dieses Problem spricht, eine jahrzehntelange Reflexion fortführend, vor allem der Althistoriker und Theologe Allen Brent an.⁵⁸ Als christlicher Archäologe, Altkirchenhistoriker, Exeget und Dogmatiker hat Peterson die Zweigleisigkeit von theologischer und historischer Ausarbeitung und Umgrenzung des trinitarischen Dogmas verfolgt. Die Frage nach der strukturellen kirchen- und dogmenhistorischen Verortung betrifft sowohl Petersons *Theorie des Monotheismus als Monotheismus-Kritik*, wie auch *das theologische und institutionelle Vorverständnis*, das darin zum Tragen kommt. Sie betrifft sein Konzept abgesehen von seiner jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit.

In dogmaticis hat sich vor allem der älter werdende Peterson als ein radikal denkender und wandernder *Theologe der Poroikie* verstanden. Mit seiner Zuordnung der Historie zum Dogma scheint er sich selber zuweilen ins Leere zu führen, wie seine Behandlung des Monarchiebegriffes, aber auch in gravierenderer Weise die der Israel-Frage *ad oculos* demonstrieren. Diese Zuordnung drückt zugleich die Sehnsucht nach einer ganz anderen, im Jenseitigen erhofften, zuweilen das Empirische ausklammernden Verankerung der Theologie aus: „Wir sind Paröken in dieser Welt geworden“, schreibt er in dem Brief an Jakob Hegner, einen ihm besonders nahen *comes itineris*, zu seinem 70. Geburtstag.⁵⁹ Auf die begriffsgeschichtliche Zweigleisigkeit der in der Theologie Petersons sichtbar gewordenen Prämisse und auf das sich dort latent, aber real auswirkende Paradigma eines lateinischen Christentums hat der französische Patristiker Card. Jean Daniélou in „*Christianisme latin*“ (1978) hingewiesen – nach einem lebenslangen Dialog mit Peterson am Ende seines Weges angekommen.⁶⁰ Dank seiner systematischen, nicht selten

bilité théologico-politique d'un oecumenisme judéo-chrétien?, Paris 2008 und ders., „Carl Schmitt, un marcionite moderne? Retour sur le statut du judaïsme dans la pensée du juriste catholique“, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 95 (2011), 835–860.

⁵⁸ Vgl. vor allem diesbezüglich ALLEN BRENT, *Cultural Episcopacy and Ecumenism: Representative Ministry in the Church History from the Age of Ignatius of Antioch to the Reformation with special Reference to contemporary Ecumenism*, Den Haag 2016.

⁵⁹ Vgl. den für seine theologische Autobiographie relevanten Brief an seinen Verleger JAKOB HEGNER in ders., „An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag“, in: ders., *Marginalien zur Theologie* (AS Bd. II, wie Anm. 3), 139–141.

⁶⁰ JEAN DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, in: ders., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Bd. 3, Paris 1978.

kritischen Aufarbeitung des kirchen- und geschichtstheologischen Ansatzes Petersons, könnte er in gewisser Weise als ein „stumme Zeuge“ des römischen Seminars angesehen werden. Wie jede Form der Ambivalenz – zumal die in der eschatologischen Sehnsucht verwurzelte – wird auch die begriffliche Zweigleisigkeit dadurch geistig produktiv, dass sie ein System angenommener Evidenzen immer wieder provoziert, damit neue Perspektiven daraus entstehen. Eine Bemerkung von Jakob Taubes bleibt noch heute anregend im Raum stehen: „Bei einem so bedeutenden Stilisten wie Peterson gilt nicht (nur), was er oft wiederholt, sondern vornehmlich gilt, es aufzuhorchen: seine „Schwächen“ sind seine Stärke, seine Aktualität“.⁶¹

★★★★

Für den Bucheinband ist ein Bild von Paul Klee ausgewählt worden, das Beziehungen zum Problem des politischen Monotheismus unterhält. Es ist die Ölfarbenzeichnung *Arlequin auf der Brücke* von 1920⁶². In diesem Jahr entdeckte Klee seinen Lebensauftrag: „nicht das Unsichtbare sichtbar [zu] machen, sondern das Sichtbare sichtbar werden [zu] lassen“.⁶³ Einige Jahre später wird Kierkegaards theologische Kategorie der *indirekten Mitteilung* von K. Barth und E. Peterson aufgenommen und hermeneutisch angeeignet.

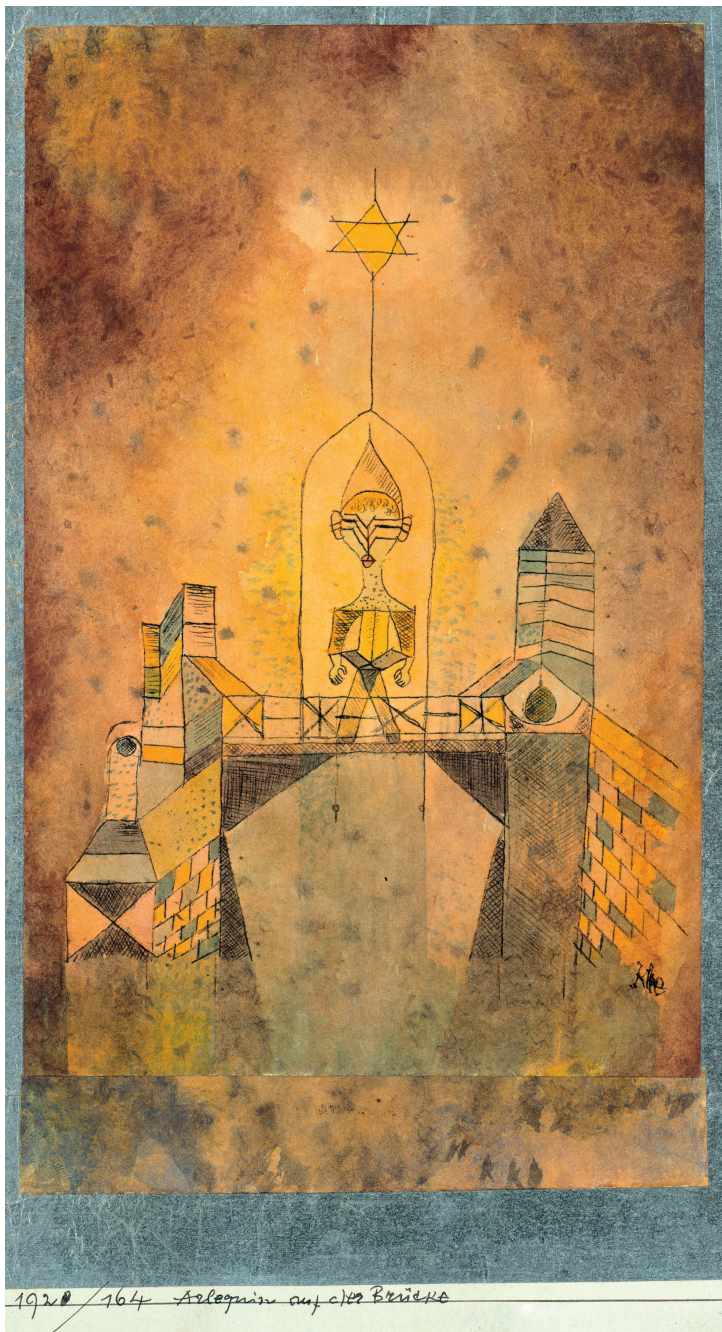
Das Bild ist um eine Zugbrücke strukturiert, die zwei durch einen Fluss getrennte Teile der *civitas humana* verbindet. Auf der einen Seite weist ein Kirchenbau auf die wehrhafte *christianitas constituta* hin, während auf der anderen die *Silhouette der Stadt* sichtbar wird. Genau dort pickt aber ein geheimnisvoller Vogel mit seinem Schnabel am Bewegungshebel der Brücke, deren Mitte durch den Arlequin (noch) belegt ist. Dieser ist in ein Gebilde eingefasst, das einer Gesetzestafel und zugleich einem Käfig ähnelt. Die Zweigleisigkeit des Dieners zweier Herren wird durch ein sich als kosmische Anomie darstellendes Gesetz sichtbar gemacht. Arlequin hängt an einem Faden, der ihn an einen Stern zwischen den dunkeln Wolken ganz oben verankert – deutlich als Davidsstern erkennbar. Ein Jahr später wird F. Rosenzweig sein „Stern der Erlösung“, das provozierende Manifest eines „neuen Denkens“ veröffentlichen.⁶⁴ Der Faden ist dünn, der darunterliegende Fluss

⁶¹ Vgl. Brief von J. Taubes an C. Schmitt (wie Anm. 57), 59.

⁶² PAUL KLEE, *Arlequin auf der Brücke* (1920); bpk/Nationalgalerie, SMB, Museum Berggruen/Jens Ziehe.

⁶³ Vgl. BORIS FRIEDEWALD, *Paul Klee. Life and Work*, München/London 2011, 91; Friedewald bezieht diese Bestimmung des *Lebensauftrages* auf die entscheidende Entdeckung der Farbe als *Lebenswelt* am Ende seiner Tunesienreise, vgl. ebd. 85–86.

⁶⁴ FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1921.



abgründig tief; wird der Faden dann halten, wenn der geheimnisvolle Vogel sein Werk vollbracht haben wird?

Arlequin belegt ikonographisch eine Stelle, die Klee sonst einem seiner zahlreichen Engel zuweisen würde.⁶⁵ Jeder Engel vermittelt irrtumsfrei kraft seiner Leiblosigkeit allgemeingültige Erkenntnisse. Deswegen vermag er prophetisch zu wirken, wie W. Benjamin über den im selben Jahr von Klee gemalten und von ihm erworbenen *Angelus Novus* geschrieben hat.⁶⁶ In seiner gebrochenen, marionettenhaften Leiblichkeit weist Arlequin stattdessen auf die konstitutive Einzigartigkeit hin, die ihn an seinen Stern bindet und ihm Halt gibt – auf seine Ausnahmesituation. Er starrt den Betrachter an, die Wehrhaftigkeit der *christianitas constituta* ohnmächtig nachahmend – *solange die Brücke noch hält*. Im August 1920 hält im Münchner Hofbräuhaus-Festsaal – unweit vom Atelier P. Klees im Schloss Suresnes in Schwabing – der noch parteiämterlose und als freier Redner tätige A. Hitler seine erste programmatische Rede über den Antisemitismus als politische Religion der neuen Reichsordnung; sie wird von den etwa tausendzweihundert Anwesenden akklamiert.⁶⁷

Hat Klees Arlequin heute mit dem politischen Monotheismus etwas zu tun? Vielleicht. Gewiss hat er damals – vor etwa hundert Jahren im fernen 1920 im München des religiös empfindenden und politisch denkenden Paul Klees – eine sichtbare spezifische Ambivalenz der *christianitas constituta* ins Bild gesetzt.

München, den 27. Mai 2018

Giancarlo Caronello

⁶⁵ Vgl. BORIS FRIEDEWALD, *Die Engel von Paul Klee* (mit einem Vorwort von A. Klee), Köln 2011.

⁶⁶ WALTER BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Abhandlungen* (= GS I.2: 691–704), These IX, ebd., 697–698.

⁶⁷ Vgl. REGINALD H. PHELPS, „Hitlers „grundlegende“ Rede über den Antisemitismus“ mit einer Dokumentation, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 16 (1966) 4, 390–420.

1. Zu den bibeltheologischen Grundlagen

Präformationen trinitarischen Denkens in der Monotheismustheorie Erik Petersons

REINHARD FELDMIEIER

1. Christliche Trinitätslehre *in nuce*? Der Impuls Erik Petersons

Bei seiner Auslegung der triadischen Formel von 1 Kor 12,4–6 schreibt Erik Peterson:

„Die ganzen Sätze sind eigentlich nicht um eines thematischen Interesses willen formuliert, sondern haben eine rhetorische Abzweckung. Immerhin ist es doch wichtig, dass die zunächst aus rhetorischen Erwägungen gewählte Dreizahl der Wiederholungen so auffällig die christliche Trias Pneuma, Kyrios und Gott zum Ausdruck bringt. Dass darin *in nuce* die christliche Trinitätslehre enthalten ist, wird man kaum leugnen können.“¹

Ob man nun Petersons Urteil zustimmt, die paulinische Trias von 1 Kor 12,4–6 sei nur rhetorisch bedingt, oder ob man wie in diesem Beitrag (s. u.) in der triadischen Formel (als Ausdruck für die Dreieinigkeit des an der Gemeinde handelnden Gottes) ein zentrales theologisches Argument für die paulinische Begründung der Einheit der Gemeinde sieht – in jedem Fall ist die Behauptung von Peterson, dass hier beim Apostel, also um das Jahr 55 n. Chr., bereits „*in nuce* die christliche Trinitätslehre enthalten ist“, doch einigermaßen kühn und keineswegs so selbstverständlich, wie sein assertorisches „wird man kaum leugnen können“ suggeriert. In der Dogmengeschichte wird die Trinitätslehre gemeinhin als etwas betrachtet, das frühestens gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ausgebildet wurde.² Zwar bestreitet man nicht, dass es Ansätze dazu bereits in einschlägigen Formeln des Neuen Testaments gibt, aber dass bei Paulus die ganze Trinitätslehre im Kern schon vorläge, ist nichts weniger als eine *communis opinio*. In den meisten Kommentaren zu dieser Stelle wird denn auch entweder auf die Frage der Trinität gar nicht eingegangen oder es wird betont, dass Paulus hier noch „keine inner-

¹ ERIK PETERSON, Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien. Aus dem Nachlass herausgegeben von Hans-Ulrich Weidemann (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 286.

² Vgl. B. LOHSE, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart/Berlin ²1969, 51 f.

trinitarischen Überlegungen“ anstelle, sondern „sich über das Handeln des Geistes, des Kyrios und Gottes *an der Gemeinde*“ äußere.³ Letzteres ist zwar richtig, aber wenn durch diese Entgegensetzung von ‚innertrinitarischen Überlegungen‘ und ‚Handeln an der Gemeinde‘ suggeriert wird, dass dieses dreifach aufgefächerte Handeln von Geist, Kyrios und Gott, dessen innere Einheit der Schlusssatz dieser Ausführung 1 Kor 12,11 noch einmal explizit unterstreicht, nichts mit der späteren Trinitätslehre zu tun habe, dann schient mir das zu kurz gegriffen. Das Folgende wird daher den Impuls Petersons aufnehmen und nach den Präformationen trinitarischen Denkens im Neuen Testament fragen. Neben Paulus, den man als den bedeutendsten Theologen des sich herausbildenden Christentums betrachten muss und dessen Briefen daher auch hier eine zentrale Bedeutung zukommt, werden noch die von den Evangelien überlieferte und gedeutete Jesustradition berücksichtigt, besonders Markus, das älteste Evangelium, und Johannes, das jüngste.

2. Gottes neuer Name

Wenn Jesus seine Jünger ermächtigt, Gott mit seinen eigenen Worten (vgl. Mk 14,36) als „Vater“ anzurufen (Lk 11,2, vgl. Mt 6,9), dann handelt es sich bei dieser absolut gebrauchten Vateranrede nicht mehr wie bei den Vätergöttern der antiken Panthea von Babylon und Ägypten bis Griechenland und Rom um ein Gottese epitheton neben anderen, sondern dann ist im Neuen Testament aus einer – im Alten Testament wohl wegen seiner polytheistischen Konnotationen weitgehend gemiedenen – Metapher der entscheidende neue Name des Gottes Israels geworden,⁴ der an die Stelle

³ CHR. WOLFF, Der erste Brief an die Korinther (ThHK 7), Leipzig 1996, 289.

⁴ Im Alten Testament wird Gott nur 17-mal als Vater bezeichnet. Gegenüber den knapp 7000 Belegen für Gottes Eigennamen, das Tetragramm, und den etwa 2600 für das Appellativum ʾĒlōhīm ist dies eine auffallende Zurückhaltung, die auch noch das Judentum der zwischentestamentlichen Literatur weitgehend kennzeichnet. Aber auch im Neuen Testament darf die insgesamt relativ hohe Zahl der Belege für die Bezeichnung Gottes als Vater nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Vatername Gottes keineswegs von Anfang an als Äquivalent für das Appellativum θεός gebräuchlich war. Das ist vielmehr das Ergebnis einer Entwicklung, deren Dynamik sich statistisch dokumentieren lässt, und zwar sowohl im Verhältnis der Paulusbrieve zu den Evangelien wie auch innerhalb der Evangelien selbst. Zunächst zu Ersterem: Wenn Paulus von Gott spricht, dann verwendet er zumeist das Appellativum θεός – insgesamt ca. 430-mal, während er in allen sieben Briefen, die als authentische Paulusbrieve gelten, zusammen nur 25-mal Gott als Vater bezeichnet. Die Rede von Gott als Vater ist also für den Apostel noch immer etwas Besonderes, auf das er an hervorgehobenen Stellen Bezug nimmt, das jedoch noch nicht mit θεός als Gottesbezeichnung einfach austauschbar ist. Diese Austauschbarkeit von ‚Gott‘ und ‚Vater‘ ist innerhalb der Evangelien bereits deutlich weiter vorangeschritten: Dort stehen den ca. 300 Belegen für θεός bereits ca. 180 für πατήρ gegenüber. Dabei lässt sich allerdings im

des göttlichen Eigennamens, des Tetragramms tritt, das die Septuaginta mit *Kyrios* wiedergibt.⁵ Bei Paulus ist es vor allem der undeterminierte eigenamenartige Doppelausdruck *θεός πατήρ*, der bei ihm zu einer formelhaften Gottesbezeichnung wird, bei Johannes ist das 115-mal absolut gebrauchte *πατήρ* sogar dabei, das Appellativum *θεός* (83-mal) abzulösen.

Vater aber ist man nur im Gegenüber zu seinen Kindern. Wenn daher der Relationsbegriff „Vater“ in einer in der Religionsgeschichte wohl einzigartigen Weise zum Eigennamen des biblischen Gottes wird, so hat das zum einen Folgen für die Identität der Gläubigen: Die Akklamation „Abba, Vater“ bezeugt für Paulus deren Adoption zu Gottes Kindern und damit ihre Verwandlung von versklavten Geschöpfen zu Erben von Gottes Herrlichkeit, Macht und Ewigkeit (Gal 4,1–7; vgl. Röm 8,14–17).

Der Vaternamen hat aber auch Folgen für das Verständnis Gottes selbst. Denn im Unterschied zur strikten Selbstidentität des platonischen *Hen*, mit dem etwa Plutarchs Lehrer Ammonios in dem Dialog *De E apud Delphos* die *differentia specifica* des unveränderlichen und unvergänglichen Göttlichen als reines Sein – im Gegensatz zur Vielgestaltigkeit der vergänglichen Wirklichkeit – auf den Begriff bringt (392E–394C), ist für die Identität des von Jesus und seinen Nachfolgern als Vater angebeteten und angerufenen Gottes der Bezug ‚auf ein Anderes seiner selbst‘⁶ wesentlich. Die Akklamation und Anrufung des einen Gottes als Vater ist deshalb die neutestamentliche Keimzelle eines trinitarischen Glaubens und Denkens. Das lässt sich bereits an einem der vermutlich ältesten Texte des Neuen Testaments zeigen, dem Philipperhymnus,⁷ der diese ‚Umbenennung‘ Gottes und deren Folgen zum Thema hat und deshalb nicht nur für die Christologie, sondern auch für

Vergleich der Evangelien noch einmal eine geradezu dramatisch anmutende Steigerung beobachten: Im Markusevangelium, dem ältesten Evangelium (70 n. Chr.), finden sich erst vier Belege für Gott als Vater, im zweitältesten, dem Lukasevangelium (etwa 80–85), sind es 17, bei Matthäus (um 90) sind es dann schon 45 und beim jüngsten Evangelium, bei Johannes (um 100), finden sich ganze 115 Belege. Grob gesprochen verdreifacht sich die Häufigkeit in jedem Jahrzehnt zwischen den Jahren 70 und 100 n. Chr. Zum Ganzen vgl. R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011, 51–92.

⁵ Vgl. dazu R. HANHART, *Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes*, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 1–19.

⁶ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Teil 1: *Die objektive Logik*, Bd. 1: *Die Lehre vom Sein*, *Gesammelte Werke* 21, hg. v. F. Hogemann/W. Jaeschke, Hamburg 1985, 106.

⁷ Da Phil 2,6–11 durch die rhythmische Gliederung und die z. T. unapaulinische Terminologie stilistisch deutlich vom Kontext unterschieden ist, handelt es sich nach Ansicht vieler Kommentatoren um ein vorpaulinisches Christuslied, das von Paulus hier als feierliche Begründung für seine Aufforderung zur Demut zitiert wird. Dagegen verweisen andere auf den engen Bezug des Liedes zum Kontext und nehmen eine paulinische Verfasserschaft an.

die ‚Theologie‘ im engeren Sinn, d.h. für das Verständnis Gottes, von entscheidender Bedeutung ist.

3. Christi Herrschaft und die Vaterschaft Gottes im Philipperhymnus

Christus, so besingt es der Hymnus, hielt nicht an seiner „göttlichen Seinsweise“ fest,⁸ sondern ging den scheinbar widersinnigen Weg einer freiwilligen ‚Metamorphose‘ aus der *μορφή θεοῦ* zur *μορφή δοῦλου*, also den Weg der Entäußerung (V. 7: *ἐκένωσεν*) und Erniedrigung (V. 8: *ἐταπεινώσεν*). Das Kommen Jesu wird hier als Verzicht auf Göttlichkeit und damit, vielleicht in Antithese zu Gen 3, als ein Akt gehorsamer Selbstentäußerung gedeutet – mit allen Konsequenzen des Eingehens in die als Sklaverei, als *δουλεία* verstandene *conditio humana* (vgl. Gal 4,3.7; Röm 8,15), deren Todverfallenheit der Menschgewordene in Gestalt des Kreuzestodes *in extremis* erleidet. Die Entäußerung endet freilich nicht im Nichts, weil dort, wo es mit dem Subjekt der ersten Hälfte, dem sich erniedrigenden Jesus, definitiv ein Ende hat, ein neuer Aktant auftritt.⁹

Der zunächst mit dem bloßen Appellativum *ὁ θεός* bezeichnete Protagonist der zweiten Strophe antwortet auf die Selbsterniedrigung Christi mit dessen Erhöhung. Für das rechte Verständnis des göttlichen Handelns ist entscheidend, dass die Erhöhung nicht in der bloßen Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes besteht,¹⁰ so dass Christus am Ende die zwischenzeitlich abgelegte Gottesgestalt einfach erneut angezogen bekäme, gar als ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit.¹¹ Eingeleitet mit einem kausalen „deshalb“ (*διό*) führt das göttliche Eingreifen vielmehr dazu, dass der Erniedrigte nun zu einer Höhe erhoben wird, die weit mehr ist als seine ursprüngliche göttliche Seinsweise. Das drückt sich zunächst darin aus, dass Jesus nun zum ‚Allerhöchsten‘ eingesetzt wird (so könnte man das sehr seltene *ὑπερψόω* sinngemäß wiedergeben), sodann, dass er den Namen *Kyrios* erhält. Als „Namen über alle Namen“ kann dieser Kyriosname hier nur Gottes heiliger Ei-

G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids/Cambridge UK 1995, 192f. spricht von einem „discernible [...] swing back to Pauline authorship“.

⁸ Zum Verständnis von *μορφή* vgl. E. KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil. 5–11*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen 1970, 51–95, hier 65–68.

⁹ Der erste Teil des Hymnus hat auf Gott höchstens indirekt durch die Rede vom Gehorsam des Sich-Erniedrigenden verwiesen.

¹⁰ Das behauptet der Barnabasbrief, der Gott das Wort in den Mund legt: „Siehe, ich mache das Letzte wie das Erste“ (Barn 6,13).

¹¹ So U.B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11,1), Leipzig 2002, 113.

genname sein,¹² das Tetragramm der hebräischen Bibel.¹³ Die Namensübertragung wiederum hat zur Folge, dass vor Jesus nun „jedes Knie sich beugt, derer im Himmel und auf der Erde und unter der Erde“ und „jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus Kyrios“ ist, dass also die gesamte Schöpfung mit Einschluss der Toten¹⁴ ihm als Herrscher des Alls huldigt. Diese Proskynese und Akklamation ist eine Anspielung auf Jes 45,23 LXX, wo sie dem Gott Israels gilt.¹⁵ Wenn nun Jesus Gottes eigenen Namen erhält und ihm damit zugleich eine Huldigung zuteilwird, die im alttestamentlichen Prätext Gott allein zukommt, dann wird hier nicht weniger gesagt, als dass derjenige, der sich im Gehorsam völlig hingegeben hat, nun als Träger des Gottesnamens zum Herrn des Himmels und der Erde inthronisiert wird. Alles zielt also auf die durch Erniedrigung und Erhöhung bewirkten dramatischen Veränderungen im Herrschaftsgefüge des Kosmos.

Diese Veränderungen betreffen aber nun nicht nur den „Kyrios Jesus Christus“, sondern auch Gott. Denn die im zweiten Teil geschilderte „Herr-

¹² Vgl. O. HOFIUS, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (WUNT 17), Tübingen 1976, 51; U.B. MÜLLER, Philipper, 109 f.; S. VOLLENWEIDER, ‚Der Name, der über jedem Namen ist‘. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament, in: I. U. Dalferth/P. Stoellger (Hg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, 173–187.

¹³ Vgl. M. HENGEL, Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 27–51, 44 f.: ‚(Das) Bekenntnis *κύριος Ἰησοῦς* ist keine Anleihe beim Attis-, Serapis- oder Iskult, sondern eine notwendige Konsequenz der Erhöhungschristologie, bei der vor allem Ps 110,1 eine Rolle spielte; eine Vorstufe bildete die jerusalemitische ‚Maranatha‘-Formel, in der der Erhöhte um seine baldige Parusie gebeten wurde.‘ Es mutet gezwungen an, wenn W. Bousset den aramäischen Ausdruck *Maranatha* ‚dem zweisprachigen Gebiet der hellenistischen Gemeinden von Antiochia, Damaskus, selbst Tarsus‘ zuschreiben möchte (W. BOUSSET, *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (FRLANT 21), Göttingen 1967, 84). Für den semitischen Hintergrund des Kyriostitels können zudem weitere philologische Argumente angeführt werden, vgl. J.A. FITZMYER, Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels, in: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 267–298, 290–298.

¹⁴ Entgegen der lange üblichen dämonologischen Deutung (vgl. die unten genannten E. KÄSEMANN, J. GNILKA) hat O. HOFIUS in seiner Untersuchung plausibel machen können, dass es sich um die Schöpfung mit Einschluss der Toten handelt (O. HOFIUS, *Christushymnus*, 53 f.; zur alttestamentlichen Vorlage vgl. 45 f.).

¹⁵ Vgl. Jes 45,14 f. 25. Wie O. HOFIUS überzeugend nachgewiesen hat, bildet die sowohl in prophetischer Tradition wie in den Psalmen bezugte eschatologische Huldigung vor Yhwh den Hintergrund von Phil 2,9–11 (HOFIUS, *Christushymnus*, 41–55). Der für die dämonologische Deutung konstitutive Gedanke einer Unterwerfung der Mächte findet sich nirgends; umgekehrt ist *καταχθόνιος* ‚im allgemeinen Sprachgebrauch der römischen Zeit eine ganz geläufige Bezeichnung der Verstorbenen in der Unterwelt; es ist die Wiedergabe des lateinischen *Manes*‘ (C.-H. HUNZINGER, *Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1 Petr 3*, in: E. Lohse/C. Burchard/B. Schaller (Hg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*. FS J. Jeremias, Göttingen 1970, 152 f.).

schaft eines ‚Absteigers‘¹⁶, die ‚paradoxe Karriere‘ des Erniedrigten¹⁷ wurde nur möglich durch das Handeln des Gottes, der bisher den ‚Namen, der über jedem Namen ist‘ trug und vor dem sich jedes Knie beugte. Wenn er seinen Namen mit aller dazugehörigen Macht dem Erniedrigten überträgt, bedeutet das ja nichts anderes, als dass Gott seinerseits nicht auf seiner göttlichen Einzigartigkeit als *κύριος εἷς*, als der ‚eine Herr‘ bestanden hat, als den ihn das zentrale jüdische Bekenntnis, das Sch^ema Israel bekennt (Dtn 6,4 LXX). Durch die Übertragung seines Namens mit allem, was dazugehört, hat Gott sich vielmehr ebenfalls ‚entäußert‘.¹⁸ Pointiert formuliert: Gott selbst tut im Blick auf Christus das, was dieser bei seiner Menschwerdung getan hat und was Paulus zuvor in der Paränese von den Glaubenden im Zusammenhang der Demut gefordert hatte; er sieht nicht auf das Seine, sondern achtet den anderen höher als sich selbst.¹⁹

Damit aber ist der ‚eine Gott‘ nicht etwa entmachtet und entehrt. Im Gegenteil, der Schlusssatz des Hymnus unterstreicht, dass solches ‚zum Erweis der Herrlichkeit Gottes als des Vaters‘ geschieht. Diese ‚doxologische Schlußformel‘,²⁰ die nach Meinung vieler Kommentatoren auf die Hand des Paulus zurückgeht,²¹ ist weit mehr als der formelhafte Ausklang des Liedes. Die Schlusszeile formuliert vielmehr (eingeleitet mit einem finalen *εἷς*) das Ziel der Akklamation Christi als Kyrios und damit die Pointe des ganzen Hymnus: Das Ganze geschieht *ad maiorem gloriam Dei*.²² Hier nun

¹⁶ K. WENGST, ‚... einander durch Demut für vorzüglicher halten ...‘. Zum Begriff ‚Demut‘ bei Paulus und in paulinischer Tradition, in: W. Schrage (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (BZNW 47), Berlin/New York 1986, 437.

¹⁷ N. WALTER/E. REINMUTH/P. LAMPE, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8,2), Göttingen 1998, 59.

¹⁸ Es ist bezeichnend für die Ausblendung Gottes bei der Exegese, wenn J. GNILKA sagt, dass sich der Subjektwechsel im Hymnus ‚nur durch das Ineinanderverwirken zweier verschiedener religions- und traditionsgeschichtlich begründeter Vorstellungsweisen‘ erkläre, da ansonsten ‚gut auch von der Auffahrt oder Rückkehr des Himmelswesens die Rede [hätte] sein können‘ (J. GNILKA, Der Philipperbrief [HThK 10,3], Freiburg i.Br. (u.a.)⁴1987, 125).

¹⁹ Insofern wird nicht nur der ‚sich selbst erniedrigende Christus [...] in Phil 2,6–11 als Gegenbild des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt‘ (S. VOLLENWEIDER, Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11), NTS 45 (1999), 413–433, zit. 431), sondern auch der Jesus seinen Namen übertragende und so seine Macht mit ihm teilende Gott (vgl. 1 Kor 8,6).

²⁰ KÄSEMANN, Kritische Analyse, 88.

²¹ Vgl. GNILKA, Philipperbrief, 130; U.B. MÜLLER, Philipper, 110. Dabei ist es jetzt zweitrangig, ob diese Aussage noch zur Huldigung des Kyrios durch die gesamte Schöpfung mit Einschluss der Toten gezogen wird oder – was wahrscheinlicher ist – den Zweck dieser Huldigung angibt.

²² M. BOCKMUEHL, The Epistle to the Philippians (BNTC 11), London 1988, 148: ‚[I]n brief but typically Pauline fashion, this phrase brings the whole argument under the heading of the greater glory of God.‘

ist es schwerlich ein Zufall, dass das letzte Wort des ganzen Hymnus die Vaterschaft Gottes betont. So wie Christus als neuen Namen den alten Gottesnamen Kyrios erhält, so erhält auch Gott einen neuen Namen: Das im Alten Testament weitgehend vermiedene Gotteseipheton Vater wird nun zum Eigennamen Gottes, mehr noch, die kosmische Akklamation des Sohnes als Kyrios erweist Gottes $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die in diese Welt hineinstrahlende Macht seiner Herrlichkeit, weil er in der Erhöhung des Gekreuzigten und in der Mitteilung seines Namens und seiner (All-)Macht sich selbst als Vater erweist. Entgegen der Tendenz im zeitgenössischen Judentum, das im Gegenüber zur paganen Mitwelt die Einzigartigkeit seines Gottes immer mehr durch die Betonung seiner Macht hervorhebt,²³ werden bei Paulus und seinen Schülern, aber auch in den Evangelien die Machtprädikate vorwiegend auf Christus übertragen,²⁴ während Gott als Vater vor allem durch seinen Beziehungswillen bestimmt ist.

4. Der Schöpfer und der Schöpfungsmittler

Im Blick auf die Frage des Monotheismus kann man die theologischen Konsequenzen des Philipperhymnus zumindest in der Rezeption durch Paulus auf die Formel zuspitzen: *Einzig und einzigartig ist Gott nun nicht mehr als der eine Herr, sondern als der Vater*. In diesem Sinn kann der Apostel dann in 1 Kor 8,6 das Sch^ema Israel, das dem Judentum der neutestamentlichen Zeit als monotheistischer *boundary marker* diente,²⁵ zugleich unter christologischen Vorzeichen so reformulieren, dass der eine Gott ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) „der Vater“ heißt, Jesus Christus aber „der eine Herr“ ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$):

Aber für uns existiert ein Gott, der Vater,
aus dem das All [kommt] und auf den hin wir [leben],
und ein Herr, Jesus Christus,
durch den das All [besteht] und wir durch ihn.

²³ Vgl. C. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJGU 69), Leiden/Boston (Mass.) 2007, 168.

²⁴ So wird die im Alten Testament und im Judentum für Gott geläufige Anrede ‚König‘ im Neuen Testament nur in Mt 5,34f. und 1 Tim 1,17 für Gott verwendet, ansonsten wird sie vermieden oder auf Jesus übertragen.

²⁵ Vgl. E. SCHÜRER, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version revised and edited by G. VERMES et al., 3 Bde., Edinburgh 1987–1995, Nachdruck 2004, Bd. 2, 454f. und 481f.

Mit dieser (möglicherweise bereits vorpaulinischen)²⁶ Bekenntnisformulierung wird nun allerdings der biblische Monotheismus in keiner Weise in Frage gestellt – vielmehr hatte Paulus zwei Verse zuvor bereits einmal in Anspielung auf das Sch^ma Gottes Einzigkeit betont:

Wir wissen, dass kein Götze im Kosmos ist
und keiner Gott ist außer dem einen (οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἶς).
(1 Kor 8,4b)

Der Apostel hält also an der Einzigkeit des biblischen Gottes fest, aber er tut dies so, dass dieser als der „eine Gott“ von vornherein nur in der Verbundenheit mit dem von ihm unterschiedenen Jesus Christus als dem „einen Herrn“ in den Blick kommt. Der eine Gott wird durch diesen „*christologische[n] Monotheismus*“²⁷ als der Vater sofort in der Gemeinschaft mit Christus als Herr auf ein Gegenüber außerhalb seiner selbst bezogen: zum einen auf das All, das aus dem Vater kommt und durch den Herrn existiert, zum anderen auf die Gemeinde, die durch ihren Herrn und auf den Vater hin lebt. Beides ist von großer Bedeutung. Zunächst zum All.

Bezüglich der Formulierungen, dass das All aus Gott dem Vater kommt und dass es durch den Kyrios Jesus Christus existiert, wurde schon von Erik Peterson festgestellt, dass das „einer ursprünglich stoischen Prädikation des dem All immanenten Weltgottes“ entspricht.²⁸ In dieser „stoische[n] Doxologie“²⁹ von 1 Kor 8,6 wird nun aber noch eine weitere Facette des Vaternamens sichtbar, die Integration der philosophischen Vatermetapher. Diese wurde im Platonismus (v. a. im Anschluss an den *Timaíos*) und in der Stoa (im Anschluss an den Kleantes hymnus) häufig für den Schöpfer und Erhalter des Kosmos gebraucht und sie war – vermutlich über die Vermittlung der Diasporasynagoge³⁰ – offenbar auch Paulus bekannt. Das ermöglichte es dem Apostel in 1 Kor 8,6, erstmals im Neuen Testament Gottes

²⁶ Vgl. C. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Leipzig 2000, 172–177; J. A. FITZMYER, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 32), New Haven/London 2008, 336.

²⁷ S. VOLLENWEIDER, Art. Paulus, in: RGG⁴ 6 (2003), 1035–1065, zit. 1046; vgl. zu diesem Begriff auch C. C. NEWMAN et al. (Hg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (JSJ.S 63), Leiden et al. 1999.

²⁸ E. PETERSON: *Korinther* (AS 7), 286; vgl. ders., *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Marksches, Henrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiß u. a. (Ausgewählte Schriften 8), Würzburg 2012, 253–256; E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1996, 240–250.

²⁹ NORDEN, *Agnostos Theos*, 240.

³⁰ Für Philo von Alexandrien ist die Rede von Gott als Vater ganz geläufig, vorzugsweise um ihn als Schöpfer, Erhalter und Herrn der Welt zu bezeichnen.

Bibelstellen

| | | | |
|----------------------|---------|---------------------|--------|
| <i>Genesis</i> | | 22,4 | 260 |
| 1,1 | 46 | 36 | 284 |
| 1,3f. | 47, 49 | 36,10 | 49 |
| 1,6 | 47 | 50,13–15 | 260 |
| 1,9 | 47 | 51–100 | 260 |
| 1,11 | 47 | 51,18f. | 260 |
| 3 | 6 | 89,27–30 | 66 |
| | | 110 | 65 |
| | | 110,1 | 7 |
| <i>Exodus</i> | | | |
| 3,14 | 306 | | |
| 4,22 | 65 | <i>Jesaja</i> | |
| 19–34 | 27 | 6,2f. | 263 |
| 34 | 38 | 7,14 | 28 |
| 34,6 | 51 | 5,2 | 17 |
| | | 11 | 28 |
| | | 45,14f. | 7 |
| <i>Leviticus</i> | | 45,21 | 17 |
| 19,1 | 18 | 45,23 | 7 |
| 19,18 | 15–16 | 45,25 | 7 |
| | | 58,6 | 36 |
| <i>Deuteronomium</i> | | 61,1f. | 36 f. |
| 4,35 | 17 | | |
| 6,4 | 8, 15f. | | |
| 6,4f. | 23, 291 | <i>Jeremia</i> | |
| 6,4–9 | 270 | 3,19 | 65 |
| 6,5 | 14, 16 | 31,9 | 65 |
| 6,6 | 18 | | |
| 6,13 | 306 | <i>Daniel</i> | |
| 32,6 | 65 | 5,3 | 17 |
| | | | |
| <i>1. Samuel</i> | | <i>2. Makkabäer</i> | |
| 8 | 128 | 2 Makk 2,8 | 38 |
| | | | |
| <i>2. Samuel</i> | | <i>Matthäus</i> | |
| 7 | 28 | 1,20 | 28 |
| 7,14 | 66 | 1,23 | 28 |
| | | 1–2 | 28 |
| <i>Nehemia</i> | | 3,16 | 31, 35 |
| 8,5–6 | 260f. | 3,17 | 31 |
| | | 4,1 | 35 |
| <i>Psalmen</i> | | 4,1–11 | 15 |
| 1–50 | 260 | 4,9 | 15 |
| 2 | 65, 128 | 4,17 | 35 |
| 2,7 | 31 | 5,9 | 18 |
| 4 | 284 | 5,34f. | 9 |
| 20,17 | 66 | 5,45 | 18 |

| | | | |
|---------------|----------------|-----------------|--------------------------|
| 6,9 | 4 | 4,1–13 | 15, 32, 35 |
| 11,25–27 | 67 | 4,8 | 15 |
| 12,28 | 15 | 4,14f. | 35–37 |
| 16,16 | 66 | 4,16–44 | 35 |
| 18,20 | 262 | 4,18f. | 37 |
| 19,19 | 16 | 4,21 | 36 |
| 26,6–13 | 229 | 4,43 | 37 |
| 28,19 | 40, 68 | 6,35 | 18 |
| 28,20 | 40 | 9,20 | 38 |
| | | 9,22 | 38 |
| <i>Markus</i> | | 9,28f. | 39 |
| 1,1 | 18 | 9,30f. | 38 |
| 1,8 | 53 | 9,33–36 | 38 |
| 1,10 | 31 | 9,48 | 25 |
| 1,11 | 18, 31, 38 | 10,18 | 15 |
| 1,12 | 35 | 10,22 | 67 |
| 1,15 | 35 | 11,2 | 4 |
| 1,18–23 | 28 | 11,20 | 15 |
| 3,11 | 18 | 15,31 | 20 |
| 3,27 | 15 | 20,36 | 18 |
| 5,7 | 18 | 22,18 | 34 |
| 8,29 | 38 | 23,42 | 268 |
| 8,31 | 38 | 24,15 | 36 |
| 9,7 | 18 | 24,19 | 36 |
| 10,17–22 | 16 | 24,48f. | 40 |
| 12,21 | 16 | | |
| 12,28–34 | 16 | <i>Johannes</i> | |
| 12,29 | 15 | 1,1 | 46–48, 53 |
| 12,31 | 15, 18 | 1,1f. | 18f., 291 |
| 12,32 | 17, 66 | 1,1–5 | 46, 49 |
| 12,34 | 17 | 1,1–18 | 45f. |
| 14,36 | 4, 65 | 1,1–7,30 | 43 |
| 14,61 | 65 | 1,2f. | 49 |
| 15,32 | 65 | 1,3 | 49, 72 |
| 15,39 | 18 | 1,4f. | 49 |
| | | 1,6–8 | 51 |
| <i>Lukas</i> | | 1,6–13 | 49 |
| 1 | 34, 36 | 1,7f. | 49 |
| 1,26–38 | 26 | 1,10f. | 50 |
| 1,28 | 26 | 1,12 | 20 |
| 1,32f. | 26, 36, 178 | 1,12f. | 50 |
| 1,32–35 | 35 | 1,13 | 50 |
| 1,35 | 26, 28, 36, 38 | 1,14 | 19, 46f., 50f., 268, 310 |
| 2,11 | 37 | 1,14–18 | 50 |
| 2,14 | 269 | 1,15 | 51 |
| 2,26 | 37 | 1,18 | 18, 45f., 50–52, 54 |
| 3,20f. | 34, 36f. | 1,19–34 | 52 |
| 3,21 | 38 | 1,30 | 52 |
| 3,21f. | 29 | 1,33 | 53 |
| 3,22 | 31, 37 | 1,51 | 279 |
| 4,1 | 37 | 3,1–21 | 20 |
| 4,1f. | 33 | 3,11 | 53 |

| | | | |
|----------|------------|--------------------------|----------|
| 3,16 | 46, 50, 52 | <i>Apostelgeschichte</i> | |
| 3,18 | 50 | 1,1f. | 30 |
| 3,27–36 | 52f. | 1,8 | 40 |
| 3,32f. | 54 | 1,23–26 | 344 |
| 3,33 | 53 | 2 | 221 |
| 3,34 | 47, 53 | 10,38–42 | 37 |
| 3,34f. | 113 | 12,22 | 338 |
| 3,35 | 53 | 13 | 246 |
| 4,19 | 47 | 16,17 | 178 |
| 4,21 | 55 | | |
| 4,21–24 | 265 | <i>Römer</i> | |
| 4,22f. | 54f. | 1,3 | 66 |
| 4,24 | 54f., 113 | 1,20 | 307 |
| 4,25f. | 55 | 3,29f. | 12 |
| 4,46–54 | 43 | 5,1 | 12 |
| 5,18 | 18 | 5,5 | 12 |
| 5,19f. | 18 | 8 | 115 |
| 5,21 | 19 | 8,9–11 | 14 |
| 5,26 | 19 | 8,11 | 66 |
| 6,37–40 | 55 | 8,14 | 14 |
| 6,53 | 113 | 8,14–17 | 5, 21 |
| 6,63 | 54 | 8,15 | 6 |
| 8,43 | 229 | 8,18f. | 11 |
| 10,14–16 | 19 | 8,31–39 | 12 |
| 10,27–30 | 19 | 8,32 | 21 |
| 10,30 | 18f. | 8,37 | 13 |
| 11,52 | 20 | 9,4 | 65 |
| 12,49f. | 47 | 10,9 | 267 |
| 13,1 | 43, 229 | 12,19 | 266 |
| 13,3 | 229 | 15,30 | 12 |
| 14,6 | 54 | | |
| 14,9 | 18f. | <i>1. Korinther</i> | |
| 14,10 | 47 | 2,7–11 | 313 |
| 14,13f. | 54 | 5,1–5 | 246 |
| 14,16 | 55 | 6,4 | 12 |
| 14,24 | 47 | 8,1f. | 12f. |
| 15,1 | 18 | 8,1–3 | 13 |
| 15,14–16 | 20 | 8,4 | 10 |
| 15,16 | 54 | 8,6 | 8–11, 13 |
| 15,26 | 45f. | 10,32 | 12 |
| 16,12–24 | 43, 55 | 11,22 | 12 |
| 16,23f. | 54 | 12 | 14 |
| 16,26 | 54 | 12–14 | 13 |
| 16,28 | 65 | 12,3 | 126 |
| 17,8 | 47, 229 | 12,4–6 | 3, 13 |
| 17,11 | 18 | 12,6 | 21 |
| 17,13 | 229 | 12,11 | 4 |
| 17,20–23 | 20 | 12,13 | 13 |
| 20,17 | 20 | 12,28 | 12 |
| 20,18 | 46 | 13 | 14 |
| 20,22–23 | 229 | 13,12 | 14 |
| 20,28 | 18, 46 | 14,19 | 12 |

| | | | |
|---------------------|-----------------|--------------------------|----------|
| 14,23 | 12 | 2,15 | 122 |
| 14,28 | 12 | 3,1 | 261 |
| 14,33f. | 12 | | |
| 14,35 | 12 | <i>1. Thessalonicher</i> | |
| 15,23–28 | 308 | 1,9 | 180 |
| 15,28 | 11, 21 | | |
| 16,19 | 12 | <i>1. Timotheus</i> | |
| | | 1,17 | 9 |
| <i>2. Korinther</i> | | | |
| 4,6 | 310 | <i>Hebräer</i> | |
| 5,17 | 11 | 1,5 | 31, 66 |
| 13,11 | 14 | 4,15 | 50 |
| <i>Galater</i> | | <i>Jakobus</i> | |
| 1,2 | 12 | 2,19 | 20, 103 |
| 3,20 | 12 | | |
| 4,1–7 | 5 | <i>1. Petrus</i> | |
| 4,3 | 6 | 2,9 | 301 |
| 4,4–6 | 65 | 3 | 7 |
| 4,6f. | 21 | | |
| 4,7 | 6 | <i>1. Johannes</i> | |
| 6,15 | 11 | 1,1 | 47 |
| | | 4,8 | 14 |
| <i>Epheser</i> | | 4,9 | 52 |
| 1,21 | 302 | 4,16 | 14 |
| <i>Philipper</i> | | <i>Offenbarung</i> | |
| 2 | 7 | 1,4–6 | 128 |
| 2,1 | 13 | 1,5 | 66, 302 |
| 2,1–5 | 12 | 2,9 | 298 |
| 2,2 | 13 | 4f. | 268, 286 |
| 2,6 | 8, 306 | 4,11 | 268, 312 |
| 2,6–11 | 5, 7f., 20, 268 | 5 | 286 |
| 2,9–11 | 268 | 5,4–6 | 324 |
| 2,11 | 269 | 5,9f. | 268 |
| 5–11 | 6 | 5,13f. | 268 |
| | | 7,9 | 301 |
| <i>Kolosser</i> | | 12,12 | 123 |
| 1,15–18 | 66 | 26,6 | 285 |
| 1,15–20 | 72 | 28,5 | 285 |
| 2,12 | 261 | | |

Namen

Personen, die nur in bibliographischen Angaben vorkommen, sind nicht aufgenommen,
ebenso wenig Figuren der Mythologie, biblische Figuren, Göttinnen und Götter.

Die Einleitung ist nicht erfasst.

- Abramowski, Luise 78, 81
Adam von St. Victor 99
Adam, Karl 256
Adams, Paul 167
Aelius Aristeides 209
Agamben, Giorgio 184, 200, 281, 292
Agobardus 326
Albertus Magnus 310
Alexander der Große 299
Alexander von Alexandrien 304
Althaus, Paul 137, 139f., 143
Ambrosius von Mailand 29, 33, 210, 308,
313, 316, 339
Ammonios (Lehrer Plutarchs) 5
Anastos, Milton V. 314
Anselm von Canterbury 166
Apuleius 208, 219
Arbemann, Rudolf 277
Archilochus 330
Aristoteles 69, 71, 77, 105, 184, 208f.,
303, 305, 311, 321f.,
Arius 108, 210, 216, 304
Assmann, Jan 200
Athanasius von Alexandrien 81, 304, 311
Athanasiasi, Polymnia 197, 207
Athenagoras von Athen 311
Augusti, Johann Christian 305
Augustin von Hippo 54, 69, 75–77, 92,
100, 183, 210, 217, 246, 284, 299, 307,
310, 313, 315, 321, 323
Augustus 82, 106, 201f., 205, 212–215,
218, 230, 290, 298, 314
Aurelianus 214f.
Austin, John L. 220

Balthasar, Hans Urs von 64
Barth, Karl 64, 83f., 90f., 93, 99f., 105,
107–111, 124, 131–161, 163–167, 226,
230, 232f.,
Basilius von Cäsarea 75, 82, 93, 115, 310f.,
Baur, Ferdinand Christian 63
Beintker, Michael 141
Bendemann, Reinhard von 25
Benedikt von Nursia 266
Benedikt XVI. (Papst), s. Ratzinger, Joseph
Bengel, Johann Albrecht 26
Benjamin, Walter 115, 324
Benson, Robert L. 276
Berger, Peter 225f., 232
Bernhard von Clairvaux 323
Bertram, Ernst 295
Bethmann-Hollweg, Theobald von 135
Boff, Leonardo 96
Bonaventura 13
Bonhoeffer, Dietrich 133–135, 137, 149,
152
Bossuet, Jacques-Bénigne 297, 299
Bousset, Wilhelm 63, 289
Brandt, Sigrid 129
Budde, Achim 265
Bultmann, Rudolf 24, 148–150, 154,
158f., 226, 233
Burckhardt, Jacob 290
Busch, Eberhard 133

Cabasilas, s. Kabasilas
Calixtus von Rom 80
Calvin, Johannes 62
Caronello, Giancarlo 193
Casel, Odo 261, 284, 294, 296
Cassiodor 312
Celsus, s. Kelsus
Cicero 279
Clemens von Alexandrien 237,
309–311
Constans 295
Constantin, s. Konstantin
Constantius II 295, 326

- Cortés, Juan Donoso 297
 Cumont, Franz 189
 Cyprian von Karthago 211, 213f.

 Dandolo, Enrico (Doge von Venedig) 321
 Dante Alighieri 303, 321f., 326f., 329
 David, Claude 295
 Decius 211–216
 Descartes, René 172
 Dessauer, Friedrich 233
 Dibelius, Martin 24
 Diekamp, Franz 98, 110
 Diokletian (Kaiser) 280
 Dionysius von Alexandrien 81
 Dionysius von Rom 80–82
 (Ps.-)Dionysius Areopagita 306, 311,
 327
 Dirscherl, Erwin 119
 Dölger, Franz Joseph 288
 Dörr, Friedrich 96
 Droysen, Johann G. 289
 Dücker, Stephan 152

 Einstein, Albert 328f.
 Eizenhöfer, Leo 292
 Elagabalus 211, 214, 216
 Ephräm der Syrer 104
 Epiphanius von Salamis 31
 Eunomius 82, 93, 304, 307
 Eusebius von Cäsarea 78, 105f., 196–198,
 201–205, 210, 212, 214, 303–305,
 308f., 316, 339
 Eusebius von Nikomedia 304
 Evagrius Ponticus 306

 Fabian von Rom 339
 Fichte, Johann Gottlieb 125
 Field, Lester L. 261
 Flexner, Bernhard 274
 Forte, Bruno 96
 Franz, Ansgar 95f.
 Franziskus (Papst) 338
 Frede, Michael 183, 197, 207
 Friend, William Hugh Clifford 276
 Friedrich II. (Kaiser) 274, 322
 Fürst, Alfons 199f.

 Gallienus 214
 Geffcken, Johannes 189
 George, Stefan 294f.
 Geréby, György 195
 Gerosa, Libero 254

 Getzeny, Heinrich 341
 Gogarten, Friedrich 137, 149–152
 Göring, Herrmann W. 195
 Gregor I. (Papst) 283, 339
 Gregor von Nazianz 69, 75, 107, 198,
 303f., 309–311, 315
 Gregor von Nyssa 75, 291, 304, 306–308,
 310
 Greshake, Gisbert 96

 Habermas, Jürgen 342
 Hadrian 230
 Haecker, Theodor 332
 Harnack, Adolf von 63, 76, 79, 91, 182,
 197, 221, 282, 291
 Hauschild, Thomas 103
 Häußling, Angelus A. 267
 Hebekus, Uwe 322
 Heil, Uta 81
 Heinrich IV. 321
 Herodes Agrippa I. 338
 Herrmann, Wilhelm 149
 Hick, John 63
 Hieronymus 210, 297
 Hildebrandt, Henrik 195
 Hippolyt von Rom 78, 80f., 230,
 307–310, 312f.,
 Hirsch, Emanuel 133–137, 147, 149,
 152
 Hitler, Adolf 300f., 330
 Hobbes, Thomas 172, 311, 324
 Hofius, Otfried 7
 Holl, Karl 26, 90
 Hollerich, Michael 233
 Horst, Johannes 286, 312
 Hvalvik, Reidar 11

 Ignatius von Antiochien 224, 227–231,
 235, 238
 Innozenz VIII. (Papst) 321
 Irenäus von Lyon 78, 308f., 311

 Johannes Chrysostomus 210, 297, 310f.,
 313, 323
 Johannes Paul II. (Papst) 254, 340, 344
 Johannes von Damaskus 75, 306, 309
 Johannes von Salisbury 327
 Jonas, Hans 21
 Josephus 17
 Julian (Kaiser) 185, 198
 Julius Demosthenes 230
 Jüngel, Eberhard 132, 149

- Jungmann, Josef Andreas 269
 Justin der Märtyrer 62, 77, 186, 236 f.,
 303, 306
- Kabasilas, Nikolaos 309
 Kalixt, s. Calixtus
 Kant, Immanuel 125, 138, 150
 Kantorowicz, Ernst Hartwig 195,
 273–280, 283, 285–287, 289 f., 292,
 294–297, 299, 301, 303, 305, 307,
 312–315, 317 f., 320–329
 Karl der Große 317, 324
 Käsemann, Ernst 157
 Kasper, Walter 96
 Keller, Adolf 134 f.
 Kelsos 62, 79, 107, 198, 201, 209, 306,
 311
 Kempf, Friedrich 327
 Kierkegaard, Soren 92, 132
 Kleanthes 213
 Kleppler, Jochen 96 f., 123
 Knitter, Paul 63
 Konstantin (Kaiser) 106, 146, 184, 196 f.,
 201–206, 209 f., 212–215, 217, 303,
 314, 321
 Konstantin Porphyrogenitus 318
 Korsch, Dietrich 141
 Koslowski, Peter 107 f.
 Küng, Hans 64
 Kyrill von Alexandrien 306
- Ladner, Gerhard B. 276 f., 318
 Lagrange, Jean-Marie 29
 Latte, Kurt 245
 Lehmann, Karl 226
 Lemarié, Joseph 278
 Licinius 203, 312
 Locke, John 225
 Luckmann, Thomas 225
 Luhmann, Niklas 124–126
 Luther, Martin 137, 224
- Maas, Paul 289
 Maccarrone, Michele 276
 Macrobius 184, 186
 Maistre, Joseph de 297
 Makarius Magnes 79
 Malebranche, Nicolas 297
 Manetti, Gianozzo 323
 Marcellus von Ancyra 217, 309
 Markion 77
 Markschies, Christoph 195 f.
- Martin von Tours 339
 Marx, Karl 237
 Maximian, Herculus (Kaiser) 280
 Maximus der Bekenner 309
 Maximus von Madaura 183
 McCormack, Bruce 141
 Melanius 306
 Meliton von Sardes 201
 Merklein, Helmut 16
 Meyer-Blanck, Michael 262
 Michel, Ernst 341
 Michels, Thomas 273, 277 f., 282, 292
 Mielke, Roger 151, 162
 Miranda, Michel 114
 Moltmann, Jürgen 96
 Monika von Tagaste 308
- Newton, Isaac 225
 Nichtweiß, Barbara 25, 132 f., 144, 149,
 154, 157, 159, 172, 185, 195 f., 198,
 233, 243 f., 249, 259, 261, 289
 Nikolaus II. (Papst) 339
 Noch, Arthur 295
 Noët von Smyrna 78, 80 f., 230, 307 f.,
 310, 312 f.
 Norden, Eduard 288 f.
 Novatian 77, 80 f.
- Obendorfer, Bernd 126
 Olivi, Petrus Johannis 323
 Oppenheimer, Robert 292, 329
 Origenes 53, 62, 79, 82, 107, 198, 201,
 205, 209, 306 f., 309, 311, 313, 323
 Orman Quine, Williard van 225, 232
 Orosius 75, 205, 210, 316, 326
 Otgar von Mainz, Erzbischof 326
 Otto der Große 317
 Otto IX. 321
- Pannenberg, Wolfhart 64
 Paul VI. (Papst) 337, 339
 Pelagius 92
 Peschek, Josef 305
 Philo von Alexandrien 10, 17 f., 49, 77,
 218, 237, 306
 Philostorgios 304
 Photius 311
 Pius XII. (Papst) 339
 Plato 69, 198, 236 f.
 Plutarch 5, 284
 Pohle, Joseph 110
 Porphyrius 79, 198

- Potter, David S. 215
 Praxeas 76–81, 85, 308, 312
 Prudentius 210
 Pyrrhos 309
- Quintilian 309
- Rabanus Maurus 326
 Radnoti-Alföldi, Maria 279
 Rahner, Karl 64, 95, 115, 126
 Ranke, Leopold von 290
 Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.)
 25, 27, 31, 62, 73, 263, 266
 Rebenich, Stefan 200
 Reitzenstein, Richard 288f.
 Rendtorff, Trutz 144
 Rives, James 211–214, 216
 Rousseau, Jean-Jacques 297, 334f.
 Russell, Bertrand 220
 Ruster, Thomas 261
- Scheeben, Matthias Joseph 98, 105, 109,
 111–113, 127, 129
 Schleiermacher, Friedrich David Ernst
 99, 125, 136
 Schlier, Heinrich 24
 Schmitt, Carl 90, 108, 113, 121, 194f.,
 233f., 236–238, 249f., 273, 281, 293f.,
 296f., 299, 303, 305, 309, 311, 313,
 322, 324, 328, 331–237, 340–342, 344
 Schnackenburg, Rudolf 43
 Schramm, Percy Ernst 287
 Schürmann, Heinz 27
 Seasoltz, Kevin R. 235
 Servet, Michael 62
 Servius 184
 Severus, Emmanuel von 292
 Skinner, Quentin 223f.
 Sohm, Rudolph 245, 251, 280–282
 Sokrates 237, 304
 Sophronius 315
 Stalin, Josef 330
 Stange, Carl 147
 Stoll, Christian 120
 Stolz, Anselm 44
 Stringfellow, William 124
- Strittmatter, Anselm 277f., 292
 Swendenborg, Emanuel 167
 Symmachus 210
- Tacitus 328
 Tatian der Assyrer 77, 308
 Tertullian 76f., 79–81, 285, 296, 301,
 308f., 312
 Theobald, Christoph 97, 113–116, 121,
 126, 130
 Theodoret von Cyrrhus 81, 309f.
 Theodosius 295
 Theophilus von Antiochien 77, 312
 Thomas von Aquin 24, 38f., 97–101,
 116, 121, 123, 220, 230, 284, 306,
 310
 Thurneysen, Eduard 143, 159
 Tönnies, Ferdinand 134
 Troeltsch, Ernst 48
 Trombley, Frank 180
 Tryphon 62
- Uranus Antoninus 215
 Ursacius 81
 Uxkull-Gyllenband, Moritz August
 Woldemar 295
- Valens 81
 Valerius 215
 Vergil 184
 Versnel, Henk 207
- Weber, Max 90, 223f.
 Weidemann, Hans-Ulrich 160
 Werner, Karl 98f.
 Wiefel, Wolfgang 267
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von
 189
 Wiles, Morris 63
 Wilhelm II. 135
 Wittgenstein, Ludwig Josef Johann 220,
 225, 231f.
- Xenophanes 172, 183, 290
- Zeller, Eduard 189