



MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. Jahrgang

1954

Nummer 1

Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung

Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann

Von Anton Vögtle, Freiburg i. Br.

WISSENSCHAFTLICHE PETRUSBÜCHER sind seitens beider christlicher Konfessionen eine Seltenheit. Schon aus diesem Grunde verdient die neueste, gemeinverständlich geschriebene Monographie des geschätzten Baseler Theologen Oscar Cullmann¹⁾ die besondere Beachtung der Theologen. Man mag sich fragen, was die Exegeten so sehr von einer monographischen Behandlung der Petrusfrage zurückhält. Ist es die Dürftigkeit der Quellen oder noch mehr das ehrliche Empfinden der großen Schwierigkeit, gerade bei diesem umstrittenen Gegenstand die eben faßbaren Daten unbefangen zu sehen und zu deuten? C.s einleitende Erklärung, er mache auch als „Historiker“ keinen Hehl aus seinem „persönlichen Interesse an der theologischen Petrusfrage“, berührt jedenfalls nicht weniger sympathisch als seine Versicherung, ein polemischer Gebrauch gewisser Ausführungen seines Buches — nämlich der dogmatisch-theologischen Anwendung von Mt 16,17ff auf die spätere Kirche — gegen die Römische Kirche entspreche nicht der Absicht des Verf. „Wo im Bewußtsein, denselben Namen anzurufen, das aufrichtige Bestreben besteht, sich gegenseitig anzuhören, braucht man nicht zu fürchten, auch über Themen zu sprechen, über die eine Einigung nach menschlicher Voraussicht nicht möglich ist“. Dem ausdrücklichen Wunsche des Verf., sein Buch möge in beiden Lagern recht viele Äußerungen über die grundlegenden Fragen, um derenwillen die Christenheit getrennt ist, hervorrufen (6f), will auch die nachfolgende Besprechung des stoff- und problemreichen Werkes nachkommen. Sie beschränkt sich freilich darauf, die Verwertung des neutestamentlichen Materials ins Auge zu fassen.

I.

In einem 1. Teil „Die historische Frage“ (9-169) untersucht C. die vorhandenen Nachrichten nach den Stichworten Petrus, der Jünger — der Apostel — der Märtyrer: Vom irdischen Jesus in einem souveränen Akt mit dem Beinamen „Kepha“ ausgezeichnet, nimmt Petrus als Jünger nach

¹⁾ Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli-Verlag Zürich 1952. 285 Seiten. brosch. DM 17.—, geb. DM 20.—.

dem Gesamtzeugnis der Evangelien, abgesehen von der kontroversen Stelle Mt 16,17ff, zu Lebzeiten Jesu unter den Jüngern eine besonders repräsentative Stellung ein (11-29). Die Sonderstellung des durch den Auferstandenen zum Apostel Berufenen tritt nicht mehr bloß als Repräsentantenrolle in Erscheinung, sondern darüber hinaus in der effektiven Leitung der Jerusalemer Urgemeinde. Endgültig nach seiner Einkerkierung und dem damit verbundenen Weggang aus Jerusalem (Apg 12,17) überläßt Petrus die Leitung der Gesamtkirche dem Herrenbruder Jakobus, um im Auftrag und in Abhängigkeit von der zentralen Kirchenleitung in Jerusalem die Judenmission zu leiten. Und zwar beruht diese Aposteltätigkeit des Petrus in ihren beiden zeitlich aufeinanderfolgenden Auswirkungen (Leitung der Jerusalemer Urgemeinde — Judenmission), zunächst wieder abgesehen von der Mt 16 mitgeteilten Begründung für einen später auszuführenden Auftrag des historischen Jesus, „wohl in erster Linie auf einem Auftrag des auferstandenen Herrn“ (Joh 21). Auch die besondere Auszeichnung mit dem Kephasnamen durch den irdischen Jesus und die Repräsentantenrolle des ehemaligen Jüngers wird gleichzeitig dazu beigetragen haben, Petrus als Gemeindeleiter und als Missionar zu legitimieren (66f 30-67). In seiner Eigenschaft als Leiter der judenchristlichen Mission kam Petrus zu einem nicht mehr näher zu bestimmenden Zeitpunkt, aber wohl erst am Ende seines Lebens, nach Rom und ist hier nach sehr kurzer Tätigkeit unter Nero als Märtyrer gestorben. Die eigentlichen Beweise für das römische Martyrium Petri sind nach wie vor von den indirekten literarischen Zeugnissen aus zu erbringen. „Die Ausgrabungen sprechen zu Gunsten der Angabe, nach der die Hinrichtung des Petrus im vatikanischen Bereich stattgefunden hat“ (169. 73-169).

Im 2. Teil „Die exegetisch-theologische Frage“ (171-268) führt die zunächst „streng exegetische“ Untersuchung von Mt 16,17ff eines ersten Kapitels nach einem Überblick über die bisherigen Erklärungen der Stelle zum Ergebnis, daß das Wort echt ist, wenn auch höchstwahrscheinlich im Rahmen der Leidensgeschichte, nämlich im Zusammenhang mit der Vorhersage der Verleugnung Petri (Lk 23,31ff) gesprochen. „Jesus verheißt dem Petrus, daß er auf ihn das irdische Gottesvolk aufbauen werde, das zum Gottesreich führen wird, und daß er in ihm die Leitung innehaben wird, die missionierende und die ordnende. Er denkt wohl unmittelbar, ebenso wie in Joh 21,16ff, nur an die Zeit des Petrus; aber auch dann, wenn er ausdrücklich die auf des Petrus Tod folgende Zeit als Zeit der Erbauung der Kirche ins Auge gefaßt hat, gilt das von Petrus als dem Felsen Gesagte nur von ihm, dem historischen Apostel, der ein für alle Mal das irdische Fundament, den das Ganze tragenden Anfang der künftig zu bauenden ekklesia darstellt“ (238.176-238). In einem zweiten und letzten Kapitel „Die dogmatisch-theologische Frage der Anwendung von Matth. 16,17ff auf die spätere Kirche“ (239-268) beantwortet C. die Frage, ob nicht trotz des exegetischen Ergebnisses „eine legitime Möglichkeit“ bestehe, jene Verheißung und jenen Auftrag über die von Jesus visierte Zeit der Grundlegung hinaus auf den ganzen Zeitraum der späteren Kirche bis heute auszudehnen. Indem er in Mt 16 die Verheißung der zweifachen Funktion der Fundamentrolle (V. 18) und der Kirchenleitung (V. 19) erblickt,²⁾ stellt er

²⁾ 241ff. Das stimmt insofern nicht ganz zu C.s früherer Exegese (228ff), als er daselbst nur V. 19b auf die Kirchenleitung deutete, V. 19a (Schlüsselübergabe) aber auf den Missionsauftrag Petri.

folgende Anwendungsmöglichkeiten fest: 1) Auch die spätere Kirche ruht ein für alle Mal und in jeder Generation auf dem Fundament, „das ein Mal, nämlich am Anfang, gelegt worden ist.“ Der historische Apostel Petrus = „der Fels“ = das Fundament kann aber die Fundamentrolle unbeschadet seiner temporalen Einmaligkeit für die Kirche aller Zeiten weiterspielen, nämlich „in den Evangelien, und in abgeleiteter Weise in der Apostelgeschichte und den Briefen, die ganz auf dem Apostelzeugnis beruhen“ (248f). 2) Die Leitung der Urgemeinde durch Petrus, die als „heilsgeschichtliche Tatsache des Anfangs“ zu achten ist, hat „nicht übertragbaren Charakter“, weil sie „apostolische Leitung“ ist und „mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung“ gehört. Da aber „im Unterschied zum Amt des Apostels dasjenige des Leiters in der Kirche weitergeht“, ja auch nach der apostolischen Zeit der Grundlegung bis heute weitergehen „muß“, so „mag des ersten Kirchenhauptes Leitung Vor- und Urbild sein, aber nicht mehr als das“ (251f 255). Da „die Leitung der Kirche durch Petrus nur als Urbild in Betracht kommt, so ist damit eine solche ausschließliche Anwendung auf die römischen Bischöfe“ — nämlich im Sinne des an eine bestimmte Gemeinde gebundenen Sukzessionsprinzips — „eigentlich von vornherein unmöglich“ (255).

Damit sind die wichtigsten Thesen des Buches ihrer äußeren Abfolge nach skizziert. Wie schon aus C.s Darstellung der Historie des Petrus zu ersehen war, will der Verf. die beiden zeitlich aufeinander folgenden Stellungen des Petrus (als Kirchenleiter und Judenmissionar) als Auswirkungen des Sonderauftrages des Auferstandenen an Petrus (Joh 21) verstanden haben. Zur Kennzeichnung des besonderen exegetischen und theologischen Anliegens des Verf. ist in der Tat vor allem auf seine noch weit nachdrücklichere Absicht hinzuweisen, die im ersten Teil aufgezeigte Historie des nachösterlichen Apostelwirkens Petri im zweiten Teil als sozusagen exakte Erfüllung der Mt 16 bezeugten Verheißung Jesu verstehen zu lassen und so die mit Ostern einsetzende Petrusgeschichte zugleich als Bestätigung seiner Exegese von Mt 16 darzutun. Dem Verf. liegt also nicht nur an der Feststellung, daß das apostolische Wirken des Petrus dem s. E. überlieferungsmäßig direkt nur Joh 21 faßbaren Sonderauftrag des Auferstandenen³⁾ entspreche, sondern auch und vor allem am Aufweis der Korrespondenz zwischen der Verheißung des apostolischen Sonderauftrags seitens des irdischen Jesus (Mt 16,17ff) und deren Erfüllung nach dem Tode und der Auferstehung Jesu, angefangen mit der Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus: es entspricht eben ganz der Verheißung Jesu, daß Petrus nach Apg und Gal 1,18 die Leitung der Urgemeinde und damit der Gesamtkirche tatsächlich innehatte, denn diese wurde ihm von Jesus deutlich verheißen. „Wenn auch die Schlüsselgewalt eher die missionarische Leitung betrifft, so setzt doch die Binde- und Lösegewalt nach den beiden möglichen Bedeutungen eben Gemeindeführung voraus“ (251). Es entspricht gänzlich der Verheißung Jesu, daß Petrus den ihm „verheißenen und von ihm in Jerusalem am Anfang tatsächlich ausgeübten Primat“ nach dem Ausweis der Geschichte „nur in der ersten Zeit“

³⁾ Unter Verweis auf seine Ausführungen S. 61 ff. und 201 ff. betont C., die Annahme, daß der Auferstandene zuerst dem Petrus erschien und dabei den ihm vom Inkarnierten zuteilgewordenen apostolischen Sonderauftrag erneuert habe, gelte vor allem dann, wenn die von ihm befürwortete Hypothese richtig sei, nach der in Joh 21,15ff ein Bericht über die erste Erscheinung Jesu vor Petrus verwertet sei, wie sie vielleicht im verlorenen Mk-Schluß erzählt war (245 vgl. Anm. 82).

ausübte (262.252), daß er nur in der ersten Zeit die damalige Gesamtkirche leitete und sich dann in Unterordnung unter die „Autorität des Jakobus als der Zentralregierung“ (252) ganz auf die Judenmission konzentrierte. Denn die dem Petrus im besonderen verheißene Leitung der Kirche gehört mit zur einmaligen und unwiederholbaren Felsenrolle, zur „Fundamentlegung“ des Anfangs, hat also wie diese selbst „temporale Bedeutung“ (268). Aus demselben Grunde widerspricht es gänzlich der Verheißung Mt 16, wenn hierbei an „Nachfolger“ Petri in der ihm erteilten Fundament- und Leitungsfunktion gedacht wird, und diese in den römischen Bischöfen erblickt werden, wie dies in der römisch-katholischen Kirche „auf Grund eines fast automatisch wirkenden Mechanismus“ (255) geschieht. Auch deshalb widerspricht dieses Anwendungsverfahren dem Sinn der Verheißung Jesu, weil Petrus mit dem Wort Mt 16,17ff als „Apostel“ d. i. in seiner einmaligen und unwiederholbaren „Aposteleigenschaft“ angeredet wird (244.235). Hingegen entspricht dem Sinn des Verheißungswortes völlig die geschichtliche Tatsache, daß der Apostel Petrus niemals einen Bischof zum Leiter der Gesamtkirche einsetzte und vor allem selbst keine Gemeinde, abgesehen von Jerusalem, als Sitz seiner eigenen Leitung der Gesamtkirche auszeichnete: „es gibt im Leben des Petrus keinen Ausgangspunkt für eine *S u k z e s s i o n s k e t t e* in der Gesamtleitung“ (256-258). Das „rein exegetisch-historisch“ verstandene Verheißungswort Jesu an Petrus (Mt 16) erklärt und erhellt also die zuvor nach denselben „exegetisch-historischen Prinzipien“ erarbeitete Historie des nachösterlichen Petrus, hier vor allem die beiden Phasen seines apostolischen Wirkens als Kirchenleiter und untergebener Organisator der Judenmission. Umgekehrt bestätigt und erhellt die nachösterliche Petrusgeschichte als Aktualisierung des verheißenen Sonderauftrags die vorgetragene Sinndeutung des umstrittenen Verheißungswortes. Auf diese Weise kommt C. zu einer erstaunlich glatten Lösung des historischen und theologischen Petrusproblems, die ob der für sie charakteristischen Korrespondenz zwischen Auftrag bzw. Verheißung und Erfüllung methodisch schlechthin zwingend erscheinen möchte. Wie weit sich die hier behauptete Korrespondenz vom NT her exegetisch rechtfertigen und auch — speziell von C.s Prämissen her — theologisch begründen läßt, ist später zu untersuchen.

II.

Zuvor sei versucht, C.s Thesen, die z. T. beachtlich über den vor einem Jahrzehnt von F. M. Braun noch festgestellten „neuen Consensus“ der protestantischen Forscher⁴⁾ hinausgehen, durch einige vergleichende Hinweise auf neuere und neueste Stellungnahmen zur Kirchen- und Petrusfrage ins Licht zu rücken.

1) C. bekundet eine geradezu auffallend positive Wertung der ntl. Überlieferung etwa im Vergleich mit dem etwas jüngeren Buch „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten“ des Heidelberger Theologen H. von Campenhausen,⁵⁾ dem die seit R. Bultmann's Aufsatz vom Jahre 1941⁶⁾ wieder zur Geltung gebrachte und besonders

⁴⁾ In seinem Buch „Neues Licht auf die Kirche“, 1946; franz. Originalausgabe 1942.

⁵⁾ In: Beiträge zur histor. Theologie 14, 1953.

⁶⁾ Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19, in: Theol. Blätter 20 (1941) 265-279.

von W. G. K ü m m e l⁷⁾ gestützte Bestreitung der Kirchenstiftung Jesu geradezu als eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit gilt.⁸⁾ „Daß die Kirchengründung im Munde Jesu undenkbar ist, sollte trotz der neueren Rettungsversuche nicht in Zweifel gezogen werden.“⁹⁾ Die Auszeichnung Simons durch den Petrusnamen weist auf eine inhaltlich nicht deutbare „künftige, eschatologische Stellung oder Funktion“ hin.¹⁰⁾ Das Wort von der Kirchengründung auf Petrus (Mt 16,18f.) ist im Munde Jesu ebenso wenig denkbar wie Lk 22,31f und Joh 21,15ff.¹¹⁾ Die dort ausgesprochene „feierliche und ausschließliche Übertragung der gesamtkirchlichen Leitung“ auf Petrus paßt weder zu den Angaben Pauli noch zu dem Bilde, das die App von Petri Wirksamkeit in Jerusalem zeichnet, so daß die Herkunft des Wortes Mt 16,18f. aus der Urgemeinde, überhaupt aus Palästina kaum denkbar ist.¹²⁾ Ganz im Gegensatz zu dieser Anschauung begründet die Verleihung des Petrusnamens nach C. den Sonderauftrag Simons für die zwischen Tod und Parusie zu erbauende Kirche (58-67), sind die genannten Stellen als ursprüngliche Jesusworte bzw. doch als relevante Überlieferung (Joh 21) zu betrachten (21.27.204ff), und entspricht schließlich die von Paulus und App vorausgesetzte anfängliche Rolle Petri in der Urgemeinde gänzlich der Verheißung Mt 16,18f (230f.251f). Petrus steht am Anfang der Kirche und hat Autorität in der Urgemeinde nicht nur, weil mit ihm als dem ersten Auferstehungszeugen und vor den anderen Aposteln zum Missionar Berufenen „der Osterglaube an den Auferstandenen und damit die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt beginnt“,¹³⁾ sondern weil er „ein für alle Mal das irdische Fundament, den das Ganze tragenden Anfang der künftig zu bauenden ekklesia darstellt“ (238), als der erste Auferstehungszeuge den früheren Sonderauftrag der Fundamentrolle vom Auferstandenen erneuert oder bestätigt erhält (245). Im Unterschiede zu C., der wie vom apostolischen „Primat“ des Petrus so auch vom „Apostelamt“ im allgemeinen spricht, auch davon, daß die Apostel „Amtsträger“ einsetzen, denen sie zwar nicht „ihr eigenes Apostelamt“, wohl aber die Leitungsfunktion übergeben (241f. 247), verfißt von Campenhausen die Unmöglichkeit jeder amtlich-organisatorischen Deutung des Apostolats.¹⁴⁾ Von der Auffassung des Paulus, der zwar Rangunterschiede unter den Gaben kenne, auch „gewisse, bescheidene Ansätze einer Ordnung innerhalb der Gemeinde“, führe „zu der Vorstellung leitender, für alle verantwortlicher, durch ihre Einsetzung ausgewiesener und berufener Amtsträger kein gerader Weg“. ¹⁵⁾

2) Was Mt 16,18f im besonderen betrifft, so behandelt C. die Stelle als echtes Logion des vorösterlichen Jesus, und zwar als geschlossene Einheit. Damit steht er in Gegensatz zu einigen neueren Versuchen, zwischen einem ge-

⁷⁾ Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, in: *Symbolae Bibl. Upsal.* I, 1943. — Ders. *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Abhdl. zur Theol. des A und NT 6) 1945, 84f; 2. Aufl. 1953, 131f Vgl. ebd. S. 132 Anm. 123 auch Hinweise auf die neueste Literatur.

⁸⁾ So auch nach H. A c k e r m a n n, *Jesus. Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland*, 1952.

⁹⁾ aaO 140 f.

¹⁰⁾ Entsprechend der Berufung der Zwölfe, die im Blick auf das kommende Gottesreich geschaffen sind und nach Mt 19, 28 par erst am jüngsten Tag wirklich in Funktion treten (aaO 17-19).

¹¹⁾ aaO 19.

¹²⁾ aaO 141 f.

¹³⁾ aaO 19 f.

¹⁴⁾ aaO 29-31; vgl. 69 ff.

¹⁵⁾ aaO 82.

schichtlichen Kern, einer Urform des Wortes und einer späteren Weiterbildung oder Interpretation zu unterscheiden. Etwa zu der nicht weiter ausgeführten Vermutung O. M i c h e l's, in Mt 16,18f sei zwar altes Material verarbeitet, die jetzige Form dieser Weissagung aber mit der späteren historischen Sonderstellung des Petrus innerhalb der Urgemeinde in Verbindung zu bringen.¹⁶⁾ Oder auch zu der konkreteren Erklärung E. S t a u f f e r's, der im „Komplexionsbericht“ Mt 16 zwischen „jesuanischem Sinn“ und urkirchlicher Formulierung bzw. matthäischer Komposition unterscheidet: Mt hat bei der Verarbeitung seiner Mk-Vorlage die Namensverleihung durch eine spätere Namensdeutung ersetzt und bei dieser Gelegenheit den impliziten Sinn des Beinamens mit einer selbstgebildeten Formel expliziert (der Terminus *ekklesia* ist „zwar vorchristlich, aber nicht jesuanisch, sondern urkirchlich“). V. 18 ist also „die kanonische Auslegung der historischen Petrusprädikation von Mk 3,16“; V. 19 aber „eine Nebenform und Weiterbildung der Bestallungsworte“ aus der im verlorenen Mk-Schluß authentisch berichteten Protophanie und darum „ein hochwillkommenes Zeugnis für die urkirchliche Explikation jener Worte“.¹⁷⁾ Unter Verzicht auf die Hypothese Stauffer's,¹⁸⁾ Joh 21 und Mt 16,19 (und Lk 22,31f) seien Variationen eines im verlorenen Mk-Schluß enthaltenen authentischen Protophanie- und Primatübertragungs-Berichts, erwägt neuestens H. L e h m a n n in derselben Richtung die Notwendigkeit, Mt 16,17-19 als eine „geheime“, „indirekte“ Ostergeschichte zu interpretieren.¹⁹⁾ H. S t r a t h m a n n reduziert den geschichtlichen Kern von Mt 16,17ff ausdrücklich auf die Verleihung des Petrusnamens durch den geschichtlichen Jesus. Im Unterschied zu den beiden Genannten bringt er aber die Bildung des heutigen Wortes Mt 16 nicht in ursprünglichen Zusammenhang mit einer Sonderbestallung Petri bei Gelegenheit der Protophanie oder mit der nachpfingstlichen Situation der neuen religiösen Gemeinschaft (der *ekklesia* des Auferstandenen) als solcher. Vielmehr erklärt er das heutige Wort, das im Rahmen des 4. Evangeliums (Kap. 21) „eine Unmöglichkeit“ wäre,²⁰⁾ aus einer nach dem Apostelkonzil einsetzenden „stillen Konkurrenz um das universale kirchliche Hirtenamt“. Das Wort wurde in der antiochenischen Kirche geprägt und überliefert; es spiegelt die Anerkennung wieder, die Petri Arbeit, besonders seine kirchliche Führung und überragende Autorität dort genoß. Es handelt sich also, „namentlich bei V. 19, um eine, den Gang der Geschichte spiegelnde, sie in sich aufnehmende, weiterbildende Interpretation des Petrusnamens, mit dem Jesus selbst den züerst gewonnenen und führenden Mann aus dem Kreise der Jünger ausgezeichnet hat.“²¹⁾ Strathmann bestreitet die Herkunft des heutigen Spruchs Mt 16,18f aus dem Munde Jesu, weil dieser neben einer Reihe objektiver Tatsachen der nach-

¹⁶⁾ Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (Forsch. z. Rel. und Lit. des AuNT N. F. 39) 1941, 22f Anm. 17.

¹⁷⁾ Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 13, 62 (1943/44) 24, 26.

¹⁸⁾ aaO 16-26.

¹⁹⁾ „Du bist Petrus...“ Zum Problem von Matthäus 16, 13-26, in: Ev. Theologie 13 (1953) 60; vgl. besonders 57-61. „Vielleicht läßt sich der Tatbestand am treffendsten so ausdrücken: In Mt. 16,13-20 ist der Mk. 8,27ff erzählte Vorgang aus dem Leben Jesu im Licht von Ostern gesehen“ aaO 60f).

²⁰⁾ Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus Matthäus 17,17-19, in: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 269.

²¹⁾ aaO 278-282.

österlichen Zeit einfach keinen Raum habe,²²⁾ und erklärt ihn deshalb im angegebenen Sinne als Spiegelung der geschichtlichen Erfahrung der antiochenisch-syrischen Kirche in der Mitte des 1. Jahrhunderts.²³⁾ Nach C. dagegen bestimmt gewissermaßen umgekehrt das als echt vorausgesetzte Verheißungswort Mt 16,18f die geschichtliche Erfahrung im Sinne der Entsprechung von Verheißung und Erfüllung, so daß jenes neben den „objektiven Tatsachen“ der nachösterlichen Geschichte nicht nur Raum hat, diese vielmehr erklärt und erhellt. C. empfindet auch nicht das Bedürfnis, etwa mit J. H o r s t die „Anstöße an der Echtheit eines in seiner genauen Urform selbstverständlich nicht mehr zu ermittelnden Jesuswortes“ durch eine Neuauflage der Zahn'schen Auslegung von Mt 16 zu „verringern“. ²⁴⁾ Das ursprüngliche Wort des „Bauhandwerkers“ (tektôn) Jesus, in welchem der volle Ton auf dem „Bauen“ lag, dem Bauen einer Gemeinde aus wirklichen Menschen, müsse „ganz schlicht“ Simon als „den behauenen Felsstein“, „den Baustein“ (nicht: Felsbaugrund), nämlich den „ersten Baustein“ für den neuen Tempel bezeichnet haben, auf den Jesus nun die weiteren Steine seiner Gemeinde fügen will.²⁵⁾ Für C. ist Simon als Kepha eindeutig das Fundament der zu bauenden Kirche, und das Wort 16,18 in diesem Sinne nicht erst vom Evangelisten bzw. dem galiläisch-petrinischen Teil der Urgemeinde verstanden und textlich formuliert worden, wie Horst zur Erklärung der heutigen Textfassung annehmen will.²⁶⁾ Schließlich greift C. zwar die Hypothese von R. L i e c h t e n h a n auf, das Mt 16 mit dem Messiasbekenntnis verbundene Herrenwort gehöre ursprünglich — nach C. wenigstens höchstwahrscheinlich — in den Zusammenhang der Vorhersage der Verleugnung Petri. Während aber der Auftrag Lk 22,31f nach Liechtenhan die ursprünglichere, noch nicht durch Gemeindeftheologie alterierte Form des Jesuswortes darstellt,²⁷⁾ behandelt C. beide Logien als Parallelen eines echten Ausspruchs Jesu und möchte den von Lk 22,31f abweichenden Wortlaut der Mt-Stelle aus einer „Sondertradition“ erklären, die ursprünglich in den gleichen Rahmen gehöre wie das Wort Lk 22,31f, und die auch der Verf. von Joh 21,15ff gekannt zu haben scheine (203.205f).

3) C. hebt sich ferner nicht weniger ab von den neuesten Interpreten, die mit ihm Mt 16,18f. als „echtes“ Jesuswort auslegen und sogar betont dessen „ganzen und zwar buchstäblichen Sinn“ gewahrt wissen wollen.²⁸⁾ Immer noch wird im Sinne Früherer²⁹⁾ die Kephasrolle auf das Messiasbekenntnis bezogen, auf den Bekenntnisinhalt als solchen wie bei A. O e p k e³⁰⁾ oder

²²⁾ Als solche Tatsachen führt er an: die späte Bezeugung des Primat-Wortes durch das Mt-Ev.; die Entfaltung der tatsächlichen Stellung des Jakobus; das Verhalten des Paulus gegenüber Petrus; die „vornehm-sachliche, aber ebenso unmißverständlich-entschiedene Zurückweisung“ der überragenden kirchlichen Führerstellung des Petrus im Joh.-Ev. (Kap. 21) (aaO 281 u. 279).

²³⁾ aaO 281.

²⁴⁾ Der Kirchengedanke bei Matthäus 16,18, in: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 140.

²⁵⁾ aaO 127-140. Vom „ersten Stein“ (statt vom Fundament) sprechen u. a. auch H. D. W e n d l a n d (Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, 169.175) und R. N e w t o n F l e w (Jesus and his Church, 1938, 128f. 133). Auch nach W. M i c h a e l i s ist vielleicht wahrscheinlicher „mehr an einen einzelnen mächtigen Stein“ gedacht als an das Fundament (Das Ev. nach Matthäus, 2. Teil [Prophezei], 1949, 342f).

²⁶⁾ aaO 140.

²⁷⁾ Die urchristliche Mission (Abh. z. Theol. des AuNT 9) 1946, 9f. Liechtenhan vermißt freilich in der „Urform“ Lk 22,31f die Verleihung des Ehrennamens Kephas (aaO 9).

²⁸⁾ F. J. L e e n h a r d t, Etudes sur l'église dans le Nouveau Testament, in: Université de Genève. Recueil de la Faculté de Théologie Protestante, 1940, 21.

²⁹⁾ Z. B. von H. D. Wendland aaO 188f.: die Christuserkenntnis und das Christusbekenntnis.

³⁰⁾ Der Herrspruch über die Kirche Mt 16,17-19, in: Studia Theol. 2 (1950) 157: „Das eigentlich Grundlegende ist also sein Glaube und der objektive Inhalt, den dieser umfaßt: Jesus der Messias“.

auf Petrus „dans son autorité personnelle de confesseur“ wie bei P. Bonnard.³¹⁾ In einer eigenartig gewaltsamen Zuspitzung erklärt F. J. Leenhardt das Petrusbekenntnis als Grundstein der Kirche, insofern dieses Bekenntnis den Einbruch der Kräfte der kommenden Welt in Petri Herz offenbart, und Petrus in dem verborgenen Messias Jesus den künftig in der Herrlichkeit erscheinenden Messias und die mit ihm erscheinende Gemeinde der Heiligen, die ekklesia der danielischen Prophetie erkennt, ja im Augenblick seines Messiasbekenntnisses diese ekklesia der Zukunft gewissermaßen repräsentiert und inkarniert.³²⁾ So sehr Leenhardt des weiteren an der Feststellung liegt, daß die dem Simon geschenkte Grundsteinfunktion, nämlich die Inspiration zum (ersten) Messiasbekenntnis als solche dem Simon keineswegs vorbehalten ist,³³⁾ und auch Oepke betont, gleicher Glaube bedeute in diesem Falle „grundsätzlich gleichen Auftrag und gleiches Recht“, weil Petrus sein Bekenntnis im Namen aller ablege,³⁴⁾ meint Jesus nach C. mit dem Wort vom Kirchenbau auf den Felsen „wirklich die Person Simons“ (232.231f) und bezeichnet diesen in einem ausnehmenden Sinne als Fundament der zu bauenden Kirche,³⁵⁾ so daß die „gehobene geschichtliche Stellung eines Einzelnen“, nämlich des Petrus, mit der Erklärung zum Felsen nicht nur „nicht unvereinbar“³⁶⁾ sondern von letzterer geradezu gefordert ist.

Daß Autoren, die Mt 16,17ff irgendwie aus dem „Sündenfall der werdenden Kirche“ (Oepke) erklären, in V. 19 die Übertragung der Disziplinar- und Lehrgewalt ausgesprochen sehen³⁷⁾ und, je später sie die Entstehung des Logions ansetzen, desto nachdrücklicher betonen, in dieser „feierlichen Übertragung der gesamtkirchlichen Leitung“ auf Petrus müsse der Begriff der Vollmacht „so umfassend wie möglich“ verstanden werden,³⁸⁾ überrascht exegetisch nicht sonderlich. Eine derartige Interpretation von V. 19, wenigstens der von C. auf die Kirchenleitung gedeuteten Binde- und Lösegewalt (19b) ist aber den neuesten Vertretern der Echtheit von Mt 16,18 f. keineswegs selbstverständlich.³⁹⁾ J. J. Jeremia s deutet die Schlüsselübergabe — im Unterschied zu C. (s. u.) — zwar als Übertragung der Vollmacht zur geistlichen Leitung der Kirche. Er spricht aber nicht wie C. davon, daß in V. 19 „deutlich von Leitung der Kirche“, von „Lehr- und Disziplinalgewalt“ die Rede sei (251. 236 u. ö.). Entsprechend seinem Verständnis der Binde- und Lösegewalt als „richterlicher“ Vollmacht will er vielmehr die geistliche Leitung der Kirche verstanden haben als „die Vollmacht, über die Ungläubigen das Gericht zu verhängen und den Glaubenden die Vergabung zu zusprechen“.⁴⁰⁾ Fast alle Echtheitsvertreter schließen eine institutionelle Stellung des Apostels, den Gedanken einer Übertragung

³¹⁾ Jésus-Christ édifiant son église (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 21) 1948, 26.

³²⁾ aaO 21f.

³³⁾ aaO 22.

³⁴⁾ aaO 157.

³⁵⁾ Petrus stellt nach C. innerhalb des von allen Aposteln gebildeten Fundaments den Felsen, den besonders sichtbaren Felsen dar (244f).

³⁶⁾ So nach A. Oepke aaO 157 Anm. 1.

³⁷⁾ Vgl. etwa R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition 2. A. 1931, 147; vgl. ders. Theologie des NT (1948) 63. — H. Strathmann aaO 253.

³⁸⁾ So v. Campenhausen aaO 141f.

³⁹⁾ Wenn ich W. Michaelis' Erklärung (aaO 348f) recht verstehe, deutet er V.19 auf die in der Vollmacht Jesu erfolgende Auslegung der Schrift, die aber kein Vorrecht Petri ist.

⁴⁰⁾ Art. k l e i s, in Theol. Wörterbuch III 750,21ff. In seinen früheren Schriften scheint Jeremia s V. 19 mehr auf die Vollmacht zu Lehrentscheidungen zu deuten, die die Disziplinalgewalt (Aufnahme und Ausschluß von der Gemeinde) in sich schließt, vgl. Jesus als Weltvollender (Beiträge z. Förderung christl. Theol. 33,4) 1930, 63.

der Lehr- und Disziplinargewalt in dem von C. verstandenen Sinne der Kirchenleitung deutlich und entschieden aus. Sie deuten die Übertragung der Binde- und Lösegewalt irgendwie auf die zweifache Wirkung des Dienstes am Wort, der Gottesreichverkündigung (Gericht und Heil), die das Amt des Petrus wie das aller seiner Mitjünger ist, ⁴¹⁾ auf „the inevitable result of the apostolic preaching which was the word of judgement“⁴²⁾ oder — womit sachlich immer dasselbe gesagt wird — auf die „Botschaft der Gnade“.⁴³⁾ Ganz aus der Reihe fällt die in ihrer Art geradlinige Erklärung F. J. Leenhardt's, die freilich die Übertragung der kirchlichen Leitungsvollmacht auf Petrus sachlich und ausdrücklich ebenfalls ausschließt: Grundstein (la pierre de fondation) in der Kirche und Pfortner des Reiches wird Petrus durch ein und dieselbe Tätigkeit, zu der die anderen Jünger in gleicher Weise berufen sind, nämlich durch die missionarische Tätigkeit, „deren Pointe, Resumé und Kriterium das Messiasbekenntnis ist“. Auf diesem Bekenntnis beruht nach Leenhardt auch die angeschlossene Aufforderung an Petrus (16,19b) und alle Evangeliumsverkünder (18,18), den originalen und originellen Charakter der messianischen ekklesia zu wahren, sich angesichts der Versuchungen der Endzeit nicht verführen zu lassen und nicht solche in die ekklesia aufzunehmen, die andere Messiasse bekennen⁴⁴⁾ Am bemerkenswertesten ist vielleicht der Vergleich mit Oepke's erwähntem Aufsatz, dem C. besonders in der Abweisung der grundlegenden Einwände Bultmanns und Kümmels gegen die Kirchenstiftung Jesu, in der Betonung des organischen Zusammenhangs zwischen Messiasbewußtsein und dem Gottesvolksgedankens sowie der Bedeutung der Abendmahlsfeier bzw. des messianischen Todesleidens für die Konstituierung des neuen Bundesvolkes, der ekklesia, zur Seite geht. Um den Gedanken an „eine sakrale Rechtspflege im Diesseits“, eine „organisierte Kirche“ in betontem Unterschied zum Reiche Gottes auszuschließen, beschränkt Oepke die Binde- und Lösegewalt auf „eine wirksame Predigt der Vergebung der Sünden“, zu der freilich als Kehrseite für den Fall der Unbußfertigkeit das Behalten der Schuld und der Ausschluß aus dem Gottesreich gehöre. Abschließend erklärt er V. 19 kurz als „die Vollmacht zu wirksamer Seelsorge“, die als selbstloser Dienst des Gehorsams allen übertragen ist, die dem Petrus in Glauben und Auftrag gleichgestellt sind (Mt 18,18).⁴⁵⁾ Demgegenüber überträgt Jesus dem Petrus nach C. mit der Binde- und Lösegewalt eindeutig die Kirchenleitung, die er freilich mit anderen Jüngern teile (Mt 18,18), die ihm und ihm allein aber in besonderer Weise gegeben sei, weil sie nur für ihn mit der Ankündigung verbunden ist, daß auf ihn als den Felsen die ekklesia gebaut werden soll (229 bis 231. 251).

4) Als eine Besonderheit seines Buches betrachtet C. schließlich die thematische Behandlung der Frage nach der Anwendung des Wortes Mt 16 auf die nachapostolische Kirche. Gewöhnlich werde als einzig mögliche Aktualisie-

⁴¹⁾ H. D. Wendland aaO 178-181. — J. Horst aaO 141-143. — J. Schniewind, Das Ev. nach Matthäus (Das NT Deutsch) 5. A. 1950, 191.

⁴²⁾ R. Newton Flew aaO 134f.

⁴³⁾ W. V i s c h e r, Die evangelische Gemeindeordnung. Matth. 16,14-20,28 (1946) 25.

⁴⁴⁾ aaO 25f. Die Geschichte bestätigt Leenhardt, daß Petrus zwar einen Platz ersten Ranges einnahm in der Erbauung (construction) der Kirche (daß er nämlich als der erste Evangeliumsverkünder gemäß der Weissagung Jesu der Fundamentlegungsstein der Kirche war), nicht aber in ihrer Leitung (direction), wie die kath. Exegese voraussetze (aaO 23f); man könnte hinzufügen, auch C.

⁴⁵⁾ aaO 159-163.

nung des Wortes an Petrus überhaupt nur die römisch-katholische in Betracht gezogen und mit einer gewissen problemlosen Selbstverständlichkeit von den einen bejaht, von den andern abgelehnt (175).⁴⁶⁾ Es sei vielfach der Irrtum protestantischer Theologen, daß sie für die theologische Anwendung die Fortsetzung des Herrenwortes in V. 19, in der deutlich von der Leitung der Kirche die Rede sei, nicht genügend in Betracht ziehen (251). Die Beantwortung der Frage nach einer „legitim“ möglichen Anwendung des Herrenwortes Mt 16 auf die nachapostolische Kirche bildet zweifellos das zentrale Anliegen der exegetischen und theologischen Bemühungen des Verf. überhaupt, die negative Beantwortung, die Ablehnung einer „Nachfolge“ Petri sicher nicht weniger als die positive (s. o.).

Eine Reihe von Äußerungen könnten freilich im Leser den Eindruck erwecken, C. wolle die Möglichkeit einer Anwendung von Mt 16 im Sinne des Sukzessionsprinzips nicht schlechthin und grundsätzlich bestreiten. So wenn er einerseits ja nicht sagen will, „daß die Schrift das Sukzessionsprinzip verurteile“ (247 Anm. 84a), sogar betont, daß im NT eine *successio apostolica* im Sinne eines Weitergehens der Leitungsfunktion „an a n d e r n Stellen direkt oder indirekt vorhanden ist“ (243 Anm. 75.246f.), andererseits ausdrücklich feststellt, Jesus würde mit dem Gründungswort Mt 16 gewiß „nicht etwa die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Zeit“ ausschließen, wenngleich daselbst von solchen späteren Leitern keineswegs die Rede ist (236). Oder er stellt im Hinblick auf die Ur- und Vorbildlichkeit der petrinischen Kirchenleitung für alle Kirchenleitung der nachpetrinischen Zeit fest, aus der Tatsache, daß im Anfang ein Einzelner als „Fels“ unter den „Säulen“ der Kirche vorstand, sei „nicht notwendig zu schließen, daß auch in aller späteren Zeit ein Einzelner an der Spitze der Gesamtkirche stehen müsse“ (255). Vor allem fällt weiter auf, daß C. gerade in diesem unmittelbaren Zusammenhang seiner dogmatisch-theologischen Ausführung, in dem er die Frage beantworten will, „nach welchem Prinzip die Gemeindeführung in der Folgezeit zu bestimmen ist“ (255), diese Frage nicht grundsätzlich aufwirft und beantwortet bzw. verneint. Er stellt also nicht etwa wie E. Stauffer⁴⁷⁾ ohne jeden Blick auf eine etwaige geschichtliche Realisierung die Frage, ob die Möglichkeit besteht, Mt 16 im Sinne der Sukzession auf nachfolgende Leiter der Kirche, auf Nachfolger Petri anzuwenden. In Übereinstimmung mit seiner einleitenden Problemstellung⁴⁸⁾ faßt er vielmehr ausschließlich und von vornherein die Beziehung der Petrusnachfolge „auf Rom als Sitz der Gesamtleitung der Kirche“ ins Auge (256) und bestreitet lediglich die nach seiner Meinung von der katholischen Kirche „mit einer gewissen Problemlosigkeit“ als selbstverständlich angesehene Auffassung, „daß gar kein anderes als ein an eine bestimmte Gemeinde gebundenes Sukzessionsprinzip hier in Betracht kommen könne“ (255. 255—268). „Mt. 16,17ff“, so versichert C., „sagt kein Wort darüber, wie die Nachfolge des Petrus in der Gesamtleitung der Kirche zu bestimmen sei, und es ist Willkür, a priori nur mit dieser e i n e n Möglichkeit zu rechnen, daß eine Gemeinde, die —

⁴⁶⁾ In Bezug auf R. B a u m a n n, *Das Petrus Bekenntnis und Schlüssel* (1950), meint C., dieser formuliere das Problem weitgehend richtig, löse es aber bei allem Bestreben, sich auf die Schrift zu stützen, „doch wohl zu schnell im Sinne der katholischen Lehre“ (250 Anm. 87).

⁴⁷⁾ *Die Theologie des NT*, 3. A. (1946) 16; vgl. u. Anm. 50.

⁴⁸⁾ Vgl. S. 173: „Schließlich haben wir noch das sehr wichtige Problem zu behandeln, ob eine g e o g r a p h i s c h e Begrenzung eines an einen Apostel gerichteten Wortes auf Bischöfe einer b e s t i m m t e n Stadt zu rechtfertigen ist... Ist wirklich das an einen Bischofssitz gebundene Sukzessionsprinzip als allein möglich oder auch nur als legitim anzusehen?“

übrigens nicht in der apostolischen Offenbarungszeit, sondern später — unter den andern Kirchen herausragt, den Nachfolger des Petrus für i m m e r zu stellen habe“ (263). Man würde aber C. gründlich mißverstehen, wenn man meinte, er wolle die Beziehung des Wortes Mt 16 auf die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri zwar als eine legitime Möglichkeit gelten lassen, aber betonen, daß diese Anwendung „nur eine“ Möglichkeit ist, keineswegs die einzige. Desgleichen, wenn man meinte, C. wolle nur „ein an eine bestimmte Gemeinde gebundenes Sukzessionsprinzip“ als unmöglich ablehnen, keineswegs aber das Sukzessionsprinzip als solches; er würde also m. a. W. die Beziehung von Mt 16 auf nachfolgende Einzelinhaber der petrinischen Kirchenleitung grundsätzlich als legitime Möglichkeit bestehen lassen. Auch in diesem Falle würde sich, um das nebenbei zu sagen, weil wir es hier ja mit C's. dogmatisch-theologischen Folgerungen zu tun haben, der katholische Dogmatiker durch C's. Ablehnung nicht im geringsten getroffen fühlen, da jenem die geschichtlich gegebene und bis heute andauernde Verknüpfung des Sukzessionsanspruchs bzw. der Petrusnachfolge mit einem bestimmten Bischofssitz, nämlich dem der römischen Gemeinde, zwar wichtig ist für die Feststellung des Primatsinhabers, aber deshalb noch keineswegs ein Begriffsmoment seines Sukzessionsprinzips⁴⁹⁾ darstellt. Selbstverständlich intendiert C. auch hier den Nachweis, daß die Frage, nach welchem Prinzip die Gesamtleitung der Kirche in der Folgezeit zu bestimmen ist (255ff.), überhaupt nicht im Sinne des Sukzessionsprinzips beantwortet werden kann. Um sich jedoch diesen Nachweis zu erleichtern, ihn zum Abschluß seines Buches möglichst in die Augen springen zu lassen, spricht er in diesem Zusammenhang nur „von einem an eine bestimmte Gemeinde gebundenen Sukzessionsprinzip“ (255), von „Sukzession im Sinne der Bindung an einen Bischofssitz“ (268). Auf diese Weise bietet sich ihm unbestreitbar die überaus billige Möglichkeit, „dieses Sukzessionsprinzip“ von Mt 16, also von der Schrift her, als völlig willkürliche Auslegung darzutun. Nämlich durch die wiederholte Versicherung, es fehle in Mt 16,17ff jeder Hinweis darauf, „daß eine bestimmte Gemeinde die Sukzession in der Leitung der Gesamtkirche zu tragen hätte“ (256; vgl. 262f); im ganzen NT sei „der Name Roms im Zusammenhang mit P e t r u s an keiner einzigen Stelle (!?) auch nur erwähnt“ (256). Steht ihm sodann des weiteren geschichtlich fest, daß die Linie von dem später effektiv ausgeübten Primat der römischen Gemeinde nach rückwärts zur apostolischen Zeit, also zu dem historischen Petrus, nicht gezogen werden kann (262), weil Petrus von Rom aus nicht die Gesamtkirche regierte, es im Leben des Petrus überhaupt „keinen Ausgangspunkt für eine S u k z e s s i o n s k e t t e in der Gemeindeleitung“ gibt (258), so kann er eben abschließend als glattes Ergebnis buchen: „Dieses Sukzessionsprinzip ist weder aus der Schrift noch aus der Geschichte der alten Kirche zu rechtfertigen“ (268).

Trotz dieses beweistechnisch bedingten Verfahrens⁵⁰⁾ kann aber kein Zweifel aufkommen, daß die Anwendung von Mt 16 auf spätere Einzelinhaber

⁴⁹⁾ D. i. der vom Dogmatiker festgehaltenen Wahrheit, daß Petrus jure divino in seinem Oberhirtenamt immer einen Nachfolger haben muß.

⁵⁰⁾ Dazu scheint auch zu passen, daß sich C. etwa mit der Meinung Stauffers, im Hinblick auf die große Rolle, die der Stellvertretungs- und Sukzessionsgedanke in der altbiblischen Welt und der Zeit Jesu spielte, könne Jesus schon an einen Nachfolger Petri im Hirtenamt gedacht, „vielleicht“ sogar schon von solchen Zukunftsfragen gesprochen haben (Theologie 17f), nicht im geringsten auseinandersetzt, diese Auffassung auch nirgends erwähnt, obwohl er Stauffer im übrigen 13mal zitiert.

der Kirchenleitung als Nachfolger Petri für C. exegetisch und theologisch schlechthin unmöglich ist, und er insofern ganz entschieden mit den übrigen Vertretern des sogenannten „neuen Consensus“ — nach der Ausdrucksweise F. M. Brauns — „die Widerstandslinie“ bezieht, die durch die Ablehnung der Apostelnachfolge gekennzeichnet ist.⁵¹⁾ Diese Feststellung gilt, obwohl C. diese „Widerstandslinie“ um ein beträchtliches Stück zurückverlegt, man wird fast sagen müssen, geradezu zu durchlöchern droht. Nach K. L. Schmidt, einem Hauptvertreter des von Braun geschilderten Consensus, ist zwischen dem jus divinum bei der Kirchenstiftung und dem jus humanum bei der Organisation dieser Kirche durch die Menschen als zwei völlig verschiedenen Dingen zu unterscheiden. Erst als die „res juris humani“, die naturgemäß zu jeder Organisation und zu jeder Gemeinde gehören, nicht mehr als solche aufgefaßt, sondern durch die Betonung der völlig schriftwidrigen successio apostolica zu „res juris divini“ gemacht wurden, erfolgte der Übergang von der Kirche des NT zur Kirche des Urkatholizismus und damit die Scheidung der protestantischen Kirchen- und Ämterlehre von der katholischen.⁵²⁾ Dieser radikalen Unterscheidung stellt C. schon im rein exegetischen Teil die Feststellung entgegen, in Mt 16,19 sei „von Funktionen des historischen Petrus die Rede, die in der Kirche weitergehen“, weitergehen müssen, weil sie Kirchenleitung bedeuten, und es solche auch späterhin geben „muß“ (236. 251; vgl. 241f).⁵³⁾ Wie schon vermerkt, möchte C. im Gegensatz zu K. L. Schmidt keineswegs die Ansicht vertreten, daß die Schrift das Sukzessionsprinzip verurteile; im Gegenteil, „Ansätze zu einer sogenannten „apostolischen Sukzession“ seien im NT selbst tatsächlich vorhanden, insofern Apostel „kirchliche Amtsträger“ einsetzen und diesen die Leitung übergeben (246f). Freilich betont C. im selben Atemzug ebenso entschieden zugleich im Sinne des genannten Consensus, daß die Apostel diesen Männern nicht „ihr eigenes Apostelamt“ übergeben und übergeben können (247), „im Unterschied zum Amt der Apostel“ also nur das Amt des Leiters in der Kirche weitergeht und weitergehen muß (251), daß die an die Stelle der Apostel tretenden Ältesten und Bischöfe „nur ja nicht als Nachfolger im Sinne von ‚Fortsetzer der apostolischen Funktion‘ angesehen werden“ dürfen (246).

C's. Gesamtausführungen zielen in der Tat eindeutig auf eben diesen Nachweis hin, daß der dem Petrus verheißene und von diesem in der „Gründungszeit“ der Kirche tatsächlich ausgeübte Primat als streng persönlicher, einmaliger und unübertragbarer Sonderauftrag verstanden werden muß. Das ergibt sich einmal aus seinen vier hauptsächlichen Argumentationsgesichtspunkten:

1. Die Felsen = Fundamentrolle ist eine einmalige, nur am Anfang des Baues mögliche, also zeitlich begrenzte und unwiederholbare Funktion. Da die ganze Verheißung durch das Felsenwort dominiert ist, gehört auch die petrinische Kirchenleitung „mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung“ (251), ist also ebenfalls temporal begrenzt und unübertragbar.

⁵¹⁾ aaO 181; vgl. 157-182. An weiteren Vertretern sind etwa nachzutragen: F. S. Leenhardt aaO 22f. — W. Michaelis, Mt 354f. — J. Schniewind, Mt 191; vgl. auch A. Oepke aaO 157. Mit besonderer Entschiedenheit wendet sich neuestens H. Lehmann gegen den Gedanken der apostolischen Sukzession (aaO 65).

⁵²⁾ Le Ministère et les ministères dans l'église du Nouveau Testament, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuse (1937) 313-336; vgl. 317f und 336.

⁵³⁾ „Garanten, Wächter, Hirten, Interpreten“ sind nach C. „unentbehrliche Elemente, deren Christus sich beim Weiterbau seiner Kirche bedient“ (250).

2. Der Sonderauftrag Petri hat apostolischen Charakter, d. h. Jesus spricht Petrus in Mt 16,17ff in seiner einmaligen, unwiederholbaren und unübertragbaren Eigenschaft als „Apostel“ an.

3. Der Sonderauftrag Mt 16,18f haftet in seinem konkreten Sinngehalt ganz und gar an der einmaligen und unübertragbaren Eigenschaft des „ersten“ Apostels, d. i. des ersten und wichtigsten Zeugen der Auferstehung.

4. Die Erfüllung dieses Sonderauftrags im nachösterlichen Leben und Wirken Petri bestätigt, daß der petrinische Primat nur temporale Bedeutung hat, nämlich für die Tage und Jahre der Gründung der Kirche.⁵⁴⁾ Schließlich ergibt sich die genannte Zielsetzung auch aus seiner positiven Beantwortung der dogmatisch-theologischen Frage nach der Anwendungsmöglichkeit der Mt 16,18f verheißenen Felsen- und Kirchenleitungsfunktion auf die spätere Kirche. Die Aktualisierung des „Felsens“ = des Fundaments in den Evv. usw. ist nach C. deshalb wirklich möglich, aber auch nur deshalb, weil wir hier gemäß Joh 17,20 wirklich dem Zeugnis des historischen Petrus begegnen, nicht dem eines Nachfolgers, weil so „das historische Fundament“ seine einmalige Form behält (248f). Und wenn C. aus der Tatsache, daß es doch auch späterhin in der Kirche Leitung geben muß, folgert, Petrus sei „in gewisser Hinsicht doch Ur- und Vorbild für alle künftige Kirchenleitung“ (251.255), heißt das im Verständnis C.s ja nicht etwa, wozu der Ausdruck „Ur- und Vorbild“ an sich verleiten könnte: die anfängliche Form der Kirchenleitung, nämlich nach C.s eigener Erklärung der dem Petrus verheißene und von ihm tatsächlich ausgeübte Primat, also die Handhabung der Gesamtleitung durch einen Einzelnen, sei auch für später verbindlich oder doch wenigstens ideal, wünschenswert! Ein solches Verständnis der Ur- und Vorbildlichkeit würde den absolut einmaligen, — wie C. im Zusammenhang betont — „den nicht übertragbaren Charakter“ der Kirchenleitung des historischen Petrus gefährden. Entspräche es der Intention Christi, daß auch späterhin ein Einzelner der Kirche vorstehe, wie es nach C. Petrus tun soll und tat, so fände Petrus in einem wahren Sinne „Nachfolger“. Zu diesem Verständnis der Ur- und Vorbildlichkeit würde auch gar nicht passen, daß Petrus selbst nach C. die (ideale) Leitung der Gesamtkirche verhältnismäßig bald aufgab, ohne sie etwa dem Herrenbruder Jakobus zu übergeben, ohne daß des letzteren Kirchenleitung irgendwie mit der normativen Bedeutung der bisherigen petrinischen Leitung der Urgemeinde in Verbindung gebracht würde. Mit der Ur- und Vorbildlichkeit der petrinischen Kirchenleitung soll vielmehr nach C.s eigener Feststellung nur gesagt sein: es „soll alle Leitung der auf dem Apostel aufgebauten spätern Kirche wissen, daß ihr die Schlüssel übergeben sind und daß sie zu binden und zu lösen hat“ (255), nach C's. Erklärung also, daß sie Missionsauftrag und Kirchenleitungsvollmacht hat (228ff) oder, nach anderer Formulierung, „die missionierende und die ordnende“ Leitung besitzt (238). M. a. W. genau das, was nach C's. eigenen Prämissen das Wesen der Kirchenleitung Petri ausmacht, daß diese zwar „auch den anderen Jüngern zuteil wird, daß sie ihm aber in besonderer Weise gegeben wird“, nämlich in Verbindung mit der Felsenrolle (231), scheidet er als ur- und vorbildliche Norm aus. Dafür statuiert er eine vor- und urbild-

⁵⁴⁾ Diese Gesichtspunkte sind bis auf den unter Nr. 3 genannten Versuch einer Erklärung von Mt 16,18f. als solche zwar nicht neu, wurden aber bisher wohl nie so thematisch aus- und zusammengearbeitet wie in C.s vorliegendem Buch.

liche Bedeutung der petrinischen Kirchenleitung, die nicht nur von deren Wesen völlig absieht, sondern nach C's. eigenen Voraussetzungen auch völlig überflüssig ist. Damit alle Leitung der späteren Kirche, der oder die Leiter derselben, um den Besitz der Missions- und Kirchenleitungsvollmacht wissen, bedarf es nicht speziell „des Beispiels“ Petri, wenn Jesus allen Aposteln zusammen den Missionsbefehl und nach C. ausdrücklich auch die Kirchenleitungsgewalt (Mt 18,18) übertrug. Natürlich statuiert C. des ersten Kirchenhauptes Leitung in diesem Sinne als Ur- und Vorbild für alle spätere Kirchenleitung, um nach der einen, nämlich negativen Seite, eine Anwendung von Mt 16 im Sinne des Sukzessionsprinzips auszuschließen. Letzteres ergibt sich auch eindeutig aus der Folgerung C's.: „Wenn . . . die Leitung der Kirche durch Petrus nur als Urbild in Betracht kommt, so ist damit eine solche ausschließliche Anwendung auf die römischen Bischöfe⁵⁵⁾ eigentlich von vornherein unmöglich“ (255). Denn diese Folgerung ist nur schlüssig, wenn die „nur“ urbildliche Bedeutung der petrinischen Kirchenleitung die Anwendung von Mt 16 im Sinne des Sukzessionsprinzips überhaupt ausschließt. Nach der anderen Seite möchte C. mit der so verstandenen Ur- und Vorbildlichkeit offensichtlich ein Antipendant zum Fortwirken der Felsen-Fundamentrolle schaffen. Freilich fällt dabei das „Weiterwirken“ der petrinischen Kirchenleitung bedenklich stark ab gegenüber dem von C. behaupteten Weiterwirken des historischen „Felsens“, der Aktualisierung des historischen Fundaments in den auf dem Petruszeugnis beruhenden Evv. usw., in denen wir mit der Person des Felsenapostels selbst „in Kontakt“ stehen, das historische apostolische Fundament für uns „konkrete Gestalt“ annimmt (248f.). Diese Diskrepanz fällt umso mehr auf, als C. selbst so stark betont, die beiden Funktionen der Felsenrolle und der Kirchenleitung seien in der Verheißung Mt 16 wie in der Erfüllung des Auftrages durch den nachösterlichen Petrus untrennbar miteinander verknüpft. Diese Folgerungen über das Weiterwirken der Felsen- und Kirchenleitungsrolle Petri stehen gewiß im abschließenden dogmatisch-theologischen Kapitel. Man wird sich aber doch fragen, ob derart schwache und inkonzipiente Deduktionen einen Sinn haben in einem Buche, das der Verf. ausdrücklich als „eine historische Arbeit“ betrachtet und seitens der Bibliothekare „in die Geschichte des Urchristentums“ eingereiht haben will (7). Damit stellt sich uns indes bereits die Aufgabe einer kritisch-exegetischen Würdigung des oben gekennzeichneten Beweisverfahrens des Verf.

III.

1. Die These vom grundsätzlich einmaligen und unübertragbaren Charakter des Sonderauftrags Petri stützt C., wie bereits vermerkt, zunächst auf die Erklärung, das die ganze Verheißung Mt 16, 18f bestimmende Wort vom Bauen der Kirche auf den „Felsen“ setze ein einmaliges, nur am Anfang des Baus mögliches, also zeitlich begrenztes und unwiederholbares Geschehen voraus, nämlich die „Fundamentlegung“. Inwieweit ist diese Exegese zu rechtfertigen oder gar zwingend? Und zwar unter der von C. geteilten Voraussetzung, Mt 16,18f sei als ursprüngliche Einheit zu fassen.

⁵⁵⁾ Nämlich im Sinne eines an eine bestimmte Gemeinde gebundenen Sukzessionsprinzips (255).

a) Für diese Interpretation stützt sich C. unter anderem auf das Jesuswort Lk 22,31f. Dessen Inanspruchnahme sei hier vorweg ins Auge gefaßt. Entgegen ausdrücklichen Versuchen, das Messiasbekenntnis von Caesarea Philippi als den geschichtlichen Rahmen der Verheißung Mt 16,18f festzuhalten,⁵⁶⁾ begründen C. (190—201) und, nach ihm, Lehmann⁵⁷⁾ im einzelnen etwas verschieden, aber im ganzen wohl überzeugend, daß das Wort Mt 16, 18f nicht in den Mk(Lk)-Rahmen paßt und ursprünglich auch nicht in diesen Rahmen gehörte, in den es vom heutigen Mt-ev gestellt wird. Nach C. selbst, der im Unterschied zu Lehmann Mt 16 als echtes Wort des vorösterlichen Jesus ansieht, gehört es wahrscheinlich nicht nur in den gleichen Rahmen wie Lk 22,31f, sondern hat als Parallelüberlieferung dieses Lk-Wortes zu gelten. Er gesteht zwar ausdrücklich, die Nichtübereinstimmung im Wortlaut sei „der einzig schwache Punkt“ dieser Hypothese, und seine Erklärung von Mt 16,18f stehe und falle als ganze nicht etwa mit dieser Annahme über den ursprünglichen Rahmen (205f). Die Tatsache, daß sich im Lk-Wort der Befehl Jesu, die Brüder zu stärken, an den historischen Petrus richtet, der Jesus verleugnet hat, bestätigt ihm aber doch eindeutig, daß auch in Mt 16 nur der historische Petrus angeredet ist, nicht etwa Nachfolger (236). Selbstverständlich setzt dieses Lk-Wort, das in der Tat über die Situation unmittelbar nach der Passion und über den Jüngerkreis nicht hinausgehen dürfte,⁵⁸⁾ eine ganz konkrete, in ihrer Art einmalige Situation voraus und spricht insofern von einer ganz konkreten, geschichtlich einmaligen Aufgabe Simons. Sofern dieser Auftrag mit C. zugleich im Lichte der Verheißung Mt 16 zu verstehen ist, kann man auch sagen: Lk 22,31f spricht von der Aufgabe Simons, der kommenden ekklesia Halt zu verleihen, in concreto, eben im Hinblick auf die durch die Passion eintretende Situation der Jünger und des Simon im besonderen. Die ausschließlich persönliche Bedeutung der Primatsverheißung Mt 16 ließe sich aber mit Lk 22,31f nur dann exegetisch begründen, wenn das Lk-Wort eine wirkliche Parallelüberlieferung zu Mt 16, 18f darstellte, die beiden Stellen ein und dasselbe Jesuswort wiedergäbe, Lk 22,31f gewissermaßen als authentische Interpretation der Mt-Stelle gelten könnte. Das möchte C. in der Tat annehmen, ohne freilich im übrigen Mt 16,18f als locus classicus seines Petrusbildes aufzugeben. Gegen diese Annahme spricht aber nicht nur die Verschiedenheit des Wortlauts im allgemeinen, sondern auch im besonderen der Umstand, daß gerade Lk 22,31f jegliche Bezugnahme auf den Kephas-Namen, der der Mt-Fassung wesentlich ist, fehlt. Wohl mit Recht machte sodann schon Lehmann gegen C. geltend, es dürften trotz der Verwandtschaft der beiden Stellen „die sehr markanten Unterschiede . . . nicht nur den Wortlaut, sondern auch der ganzen Stimmung, dem Tenor und der Sache nach, nicht übersehen werden . . . Eine Beziehung zur Passion vermag ich in Mt. 16,17—19 nicht festzustellen.“⁵⁹⁾

⁵⁶⁾ Vgl. besonders Oepke, Herrnspruch aaO 155. Katholischerseits setzt R. G r a b e r zum Zwecke seines indiskutablen Nachweises, Mk und Lk hätten die stark politische bzw. theopolitische Primatsklausel aus Klugheitsrücksichten verschwiegen, den Zusammenhang Mt 16,13-19 und dessen Wortlaut („Für wen halten die Leute den Menschensohn?“) in dem vor dem entscheidenden Jahre 42 geschriebenen Mt-Ev als ursprünglich voraus: Petrus der Fels. Fragen um den Primat (1950) 25-36; vgl. dazu die Besprechung von J. Bonsirven S.J., in: *Biblica* 33 (1952) 535f. — Wie ich nachträglich sehe, verteidigt auch P. G a e c h t e r S. J. in seiner Besprechung die Verknüpfung des Kirchenbau-Wortes mit dem Messiasbekenntnis als ursprünglich: Petrus und seine Nachfolge, in *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 75 (1953) 331—333.

⁵⁷⁾ aaO 45-57.

⁵⁸⁾ J. S c h m i d, *Das Ev nach Lk (Das NT 3)* 2. Aufl. 1951, 268.

⁵⁹⁾ aaO 63f.

b) Größeren Nachdruck legt C. indes auf die durchaus zutreffende Feststellung, Jesus rede in Mt 16 nicht von einer Nachfolge oder Nachfolgern Petri (233—237). Daß hier wirklich der von Jesus zum „Kepha“ erklärte historische Simon angesprochen wird, nur diesem unter den Zwölfen die Verheißung V. 18f gegeben wird, daß von Nachfolgern kein Wort dasteht, ist der Exegese durchaus geläufig, der katholischen⁶⁰⁾ wohl nicht weniger als der protestantischen. Vom exegetischen Standpunkt ist die gleiche Reserve angebracht gegenüber der apriorischen Behauptung, in Mt 16,18f seien zugleich Nachfolger Petri angeredet o. ä., wie gegenüber dem gegenteiligen apriori, das C. zu leiten scheint, daß nämlich das von Simon als „dem Felsen“ Gesagte „nur von ihm, dem historischen Apostel“ gelte (238). Wie bei jedem anderen an Apostel gerichteten Auftrag wird vielmehr auch hier die Frage zu prüfen sein, ob eine Geltung desselben über die apostolische Generation hinaus in der Konsequenz seines Sinnes und der Gesamtverkündigung Jesu liegt oder nicht, liegen k a n n oder n i c h t liegen k a n n. Die Gründe, mit denen der Verf. dartun will, daß die Verheißung Mt 16 nur dem historischen Petrus gilt und gelten k a n n, daß eine Ausdehnung der dem Simon verheißenen Funktion auf nachfolgende Funktionsträger unmöglich ist — um den Aufweis des „unmöglich“ geht es auch hier in erster Linie —, können exegetisch schwerlich als beweisend gelten.

Um „exegetisch“ berechtigt zu sein, in Petrus zugleich Nachfolger angeredet zu sehen — so formuliert C. überaus voll —, müßte das „irgendwie angedeutet sein“, weil Jesus überall, wo er sonst von den von seinen Jüngern ausübenden Funktionen spricht, „doch offensichtlich nur die Jünger selbst, nicht Nachfolger“ meint (235). Solche Forderungen und Folgerungen wird man sehr vorsichtig handhaben müssen. Von vornherein läßt sich hier nämlich die Frage entgegenstellen: sind wir deshalb, weil dem Wortlaut Mt 16 nach tatsächlich n u r Simon angeredet wird („d u bist der Fels“) und von Nachfolgern wirklich nicht die Rede ist, exegetisch schon zur Folgerung C's. berechtigt, der Auftrag könne nur dem Apostel Simon Barjona, nur der Person des später den Namen „Kephass-Petrus“ führenden Apostels gelten? Wohl kaum! Denn Jesus sagt nach 16,18 ja nicht einfach: und ich sage dir: auf dich will ich meine Kirche bauen, vielmehr: „und ich sage dir: du bist der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“. Jesus will also seine ekklesia demnach nicht einfach auf Simon, den Apostel Simon bauen, sondern auf Simon als „den Felsen“ d. i. nach bestbegründeter Exegese auf Simon als Träger einer Funktion,⁶¹⁾ der Fundamentfunktion, die als solche dem hier verwendeten Bilde nach hinsichtlich ihrer Geltung der Dauer des Bauens der ekklesia bzw. des Bestandes des Baus überhaupt zugeordnet ist. Gewiß wird diese Funktion dem Simon und gerade dem Simon übertragen; er und gerade er ist das Fundament der zu bauenden Kirche — in Gegenüberstellung zu den anderen Jüngern selbstverständlich, nicht zu Männern

⁶⁰⁾ M. Meinerz, Theologie des Neuen Testaments I (1950) 78. — J. Schmid, Das Ev nach Mt (Das NT 1), 2. Aufl. 1952, 201. Vgl. K. H. Schelkle in seiner Besprechung: „Niemand wird doch wohl von Mt 16,17-19 aus apriorisch den römischen Primat konstruieren wollen ...“ (Theol. Quartalschr. 133, 1953, 104).

⁶¹⁾ Daß Kepha-Petrus als Funktionsbezeichnung zu verstehen ist, wird ungefähr allgemein anerkannt. Ph. Vielhauer stellt die Frage, ob die Vorstellung der Kirche als Haus oder Tempel Gottes primär ist und das Wort Mt 16,18 gestaltete, oder umgekehrt das Wortspiel Petros-petra bzw. Kepha-kepha primär ist, und möchte das Zweite als wohl wahrscheinlich ansehen, da der Sinn von Mt 16,17-19 sei, Petrus als die Autorität der Gemeinde anzusehen: Oikodome (Diss. theol. Heidelberg 1939), 1940, 74.

einer späteren Generation. Aber diese Funktion wird gleichzeitig von der Person Simons abgesetzt, als eine durch den Bau der ekklesia bedingte Funktion. Damit werden wir zu einem weiteren Gesichtspunkt geführt.

Die zitierte Forderung ist nämlich ein durchaus zweischneidiges Schwert in C's. eigenen Händen. Was berechtigt ihn denn exegetisch zu der ihm selbstverständlichen These, die den Aposteln übertragenen Funktionen der Kirchenleitung (Mt 18,18) und des Missionierens „müßten“ weitergehen, die Apostel würden durchaus legitim „Amtsträger“ einsetzen, denen sie die Leitung übergeben, wenn Jesus doch mit Mt 18,18 und mit dem Missionsbefehl nur die angeredeten Jünger selbst gemeint, also im Sinne der Alternative des Verf. ein Weitergehen der Missions- und Leitungsfunktion durch andere als die angeredeten Apostel ausgeschlossen hat? Erkennt C. faktisch jedenfalls eine Ausdehnung dieser Auftragsworte auf nachfolgende Träger der Leitungs- und Missionsfunktion als legitim an, obwohl in Mt 18,18 und 28,19f etwa selbstverständlich genau so wenig wie in Mt 16,18f auf Nachfolger hingewiesen wird, dann kann analoger- und konsequenterweise eine Ausdehnung der Kepha-funktion von Mt 16 auf nachfolgende Funktionsträger nicht schon deshalb „illegitim“, sogar „unmöglich“ sein, weil solche „Nachfolger“ in Mt 16 nicht irgendwie angedeutet sind. Der Vergleich mit dem Missions- und Taufbefehl Mt 28 erscheint besonders lehrreich. Dieser ist nicht weniger ein „Gründungswort“ als Mt 16, wenn der Auferstandene nach C. mit dem Taufbefehl implicite „die Aufforderung zur Kirchengründung erteilt“. ⁶²⁾ Nach dem Mt 28,18—20 vorliegenden Wortlaut gilt der universale Missionsbefehl, der den Taufbefehl in sich schließt, offensichtlich so lange, als der Auferstandene den Trägern und Vollstreckern desselben seine Gnadengegenwart gewährt, nämlich „bis zur Vollendung der Weltzeit“. Unter der Voraussetzung, daß dieser sicher stark kerygmatisch geprägte Missions- und Taufbefehl sachlich die Meinung Jesu trifft, würde eine Beschränkung seiner Geltung auf die angeredeten Jünger der Auffassung gleichkommen — die C. selbst aber nicht teilt —, Jesus habe das Weltende mit Bestimmtheit in nächster Nähe, jedenfalls vor dem Aussterben der apostolischen Generation erwartet. Zur Zeit der Abfassung des heutigen Mt-Ev. war weder das Weltende schon eingetreten, noch wurde der Missions- und Taufbefehl nur von den durch den Auferstandenen selbst beauftragten „Elfen“ (28,16) ausgeübt; vielmehr sicher auch von anderen Männern neben und nach den Aposteln. Insofern berechtigt auch nichts zur Folgerung, der Auferstandene habe in der Auffassung des Evangelisten die Ausübung des Missions- und Taufbefehls auf die Person „der Elfe“ beschränkt, „nur“ diese „gemeint“, weil er in der Tat nur diese anredet, aber „Nachfolger“ keineswegs andeutet. ⁶³⁾

Damit ist schon angedeutet, daß C's. Forderung, von der gesamten Rede-weise Jesu her gesehen, auch keineswegs billig ist. Gewiß bringt C. „gerade noch am Rande der Exegese“ (237) zum Ausdruck, daß er seine Erklärung von Mt 16 verstanden haben will als ekklesiologische Applikation des exegetischen und dogmatischen Prinzips seines Buches „Christus und die Zeit“. ⁶⁴⁾ Wäre aber in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung

⁶²⁾ Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, in: Theol. Studien 10 (1950) 9.

⁶³⁾ Vgl. die sich besonders auf K. H. Rengstorf stützenden Ausführungen Baumanns über den allgemeinen Aussendungsbefehl aaO 12-21.

⁶⁴⁾ So formuliert bereits P. Bonnard, *Le Livre d'O. Cullmann sur l'Apôtre et l'église*, in: *Revue de Théol. et de Philos.* 3,3 (1953) 31.

mit dem in letzter Zeit besonders von Baumann herausgestellten Gesichtspunkt nicht zweckmäßiger gewesen? Daß Jesus nämlich, da er vom „Felsen“ spricht, nicht anders rede als er immer sprach, auch in der Aussendung vom Berge oder auf dem Berge der Himmelfahrt (Apg 1): „er redete sein Geschlecht an, damit das Volk der Endzeit insgesamt — ob nun die Vollendung der Zeit alsbald kam oder verzog“.⁶⁵⁾ Eine gewissermaßen theoretische Erklärung, Simon Barjona könne oder müsse als Kepha-Petrus Nachfolger haben, ist von hieraus gesehen in der Tat nicht zu erwarten, auch wenn Jesus beim Felsenwort an eine nicht auf die Lebenszeit Simons beschränkte Funktion gedacht hätte.

c) Dieser Gesichtspunkt wird exegetisch von entscheidender Bedeutung, wenn man sodann mit C. anerkennt, daß die Dauer der Kirche in Mt 16 zwar nicht ausdrücklich auf die Zeit nach dem Tode des Petrus ausgedehnt, aber auch nicht begrenzt ist (233), ja mit der Möglichkeit rechnet, Jesus habe im ersten Satz V. 18 „an eine viele Generationen umfassende Zeit gedacht“ (234). C. stellt im exegetischen Teil auch ausdrücklich fest: wenn sich Jesus im Augenblick, da er gerade dem Petrus eine Verheißung gab, sehr wohl darauf beschränken konnte, „von dem anfänglichen Bauen zu sprechen“, so müsse das nicht heißen, „daß er der Meinung gewesen wäre, der Bau würde zu Lebzeiten des Petrus zu Ende geführt“ (234). Der Folgerung, Jesus könnte in diesem Fall ein Fortbestehen der Felsen = Fundamentfunktion in „Nachfolgern“ Petri einschließen oder jedenfalls nicht ausschließen, beugt C. freilich vor durch die kategorische Erklärung: „Nur das Werk des Bauens gehört in diesem Satze einer nicht begrenzten Zukunft an, nicht aber die Fundamentlegung des Felsen, auf den gebaut wird!“ (234). Und wenn Jesus im ersten Satz V. 18, der vom Bauen handelt, „wirklich auch die nachpetrinische Zeit miteinschließt, so heißt dies nur, daß die von dem historischen Petrus ausgeführte heilsgeschichtlich einmalige Felsenmission so beschaffen ist, daß sie über seinen Tod hinaus in ihrer Einmaligkeit weiterwirkt, so daß der historische Petrus, und nicht Nachfolger, auch bei diesem unbegrenzten Weiterbauen das Fundament ist und bleibt“ (235).

In dieser ausdrücklichen Unterscheidung von Fundamentlegung und dem Bauen auf dem Fundament werden die bildlich-vorstellungsmäßigen Voraussetzungen sichtbar, die C's. Erklärung von Mt 16 bestimmen. Er geht vom Ablauf eines Hausbaus aus. Zunächst wird das Fundament gelegt. Das ist selbstverständlich, normalerweise wenigstens, ein einmaliges, nicht wiederholbares und auch gegenüber dem nachfolgenden Bauen zeitlich begrenztes Geschehen. Auf dem Fundament kann weitergebaut werden, nachdem die Fundamentlegung fertig, abgeschlossen ist; oder anders ausgedrückt: die Errichtung des Baus auf dem Fundament hat den Akt der Fundamentlegung zur Voraussetzung. Dementsprechend sind nach C. in der Verheißung V. 18 zwei Akte zu unterscheiden: 1. die chronologisch begrenzte Fundamentlegung; 2. das chronologisch nicht begrenzte Werk des Bauens auf dem Fundament. Der Ausdruck „Fundamentlegung“ gibt so recht den Leitgedanken der C.schen Exegese von Mt 16 wieder. Weil er bei der Aussage „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“ vorstellungsmäßig

⁶⁵⁾ aaO 37-39.

zunächst gänzlich ausgeht von der Fundamentlegung als erstem, einmaligem, nur am Anfang des Bauens möglichem und chronologisch begrenztem Akt, kann er so sicher den Sinn dieses „Gründungswortes“ (236.250) und des in ihm verheißenen „Gründungsgeschehens“ (237) dahin erklären, daß das von Petrus als dem Felsen Gesagte „nur“ von ihm gilt, „dem historischen Apostel, der ein für alle Mal das irdische Fundament, den das ganze tragenden Anfang der künftig zu bauenden ekklesia darstellt“ (238), daß die Kirche ein für allemal und in jeder Generation auf dem Fundament ruht, „das ein Mal, nämlich am Anfang, gelegt worden ist“ (248). Indem C. zugleich stillschweigend „die Fundamentlegung“ mit „der Felsenmission“, „der Felsenrolle“ = der Fundamentfunktion gleichsetzt,⁶⁶⁾ ergibt sich ihm der absolut einmalige, zeitlich begrenzte, nämlich auf den Anfang der Kirche, „die Zeit der Grundlegung“ (172) beschränkte und damit unwiederholbare Charakter der „Felsenmission“ — wie C. lieber sagt statt etwa Felsen- oder Fundamentfunktion — und der mit dieser verknüpften Kirchenleitungsfunktion.⁶⁷⁾ Deshalb braucht Petrus die mit der Felsenrolle verknüpfte Leitung der Kirche nicht zeit seines Lebens auszuüben; er kann sie schon nach wenigen Jahren aufgeben, ohne sich dadurch in Widerspruch zum Auftrag seines Meisters zu setzen.

a) Gegen diese Auslegung sind einige Bedenken anzumelden. Zunächst was die Verwendung der hier vorausgesetzten Bau-Vorstellung und die hieraus gezogenen Folgerungen angeht. Der Verf. ist hier, wie auch vielfach sonst in seinen Gedankengängen, nicht gerade klar und konsequent. Auf der einen Seite ist nach C. zwischen der zuerst erfolgenden Fundamentlegung des Felsens und dem nachfolgenden Bauen auf demselben als zwei verschiedenen Akten zu unterscheiden. Bei konsequenter Übertragung dieser Unterscheidung auf die Auslegung von Mt 16 müßte die Fundamentlegung, konkret etwa die endgültige Designation Simons als Kepha, dem sicher mit Pfingsten einsetzenden „Werk des Bauens“ (= dem Bauen der Kirche auf das Fundament) vorausgehen. Auf der anderen Seite gibt C., für den „der Fels“, das Fundament im übrigen ja nichts anderes ist als die Person des Petrus, diese Unterscheidung gleichzeitig auf, wenn er eben das sicher mit Pfingsten einsetzende Bauen selbst, die ersten Jahre der Kirche als Gründungsgeschehen, als Fundamentlegung betrachtet, um aus der einmaligen und zeitlich begrenzten Fundamentlegung die einmalige, auf die Anfangszeit der Kirche beschränkte Felsenmission Simons ableiten zu können; ja er möchte sogar als immerhin möglich, sogar wahrscheinlich vertreten, Jesus habe, auch wenn er an sich mit einer über die Lebenszeit Petri hinausgehenden Bauzeit der Kirche rechnete, im Augenblick, da er gerade das Wort sprach „ich werde bauen“, überhaupt nur an das anfängliche Bauen der Kirche, nämlich an die Fundamentlegung gedacht (234.238); Jesus habe also, im Unterschied zu C's. sonstiger Unterscheidung von anfänglicher

⁶⁶⁾ Vgl. etwa S. 251: „Wir haben zwar schon gesagt, daß auch die Leitung der Kirche durch Petrus apostolische Leitung ist, also mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung gehört.“

⁶⁷⁾ Vgl. S. 236: In Mt 16,19 ist nicht von der Leitung späterer Leiter die Rede. „Vielmehr ist hier alles von der Leitung dessen gesagt, der nach dem vorhergehenden Satz zugleich die einzigartige, für die Kirche schlechthin entscheidende und unwiederholbare Mission hat, Fels zu sein, der Kirche unmittelbar nach Jesu Tod und Auferstehung als Apostel vorzustehen“.

Fundamentlegung und nachfolgendem zeitlich unbegrenztem Bauen, mit dem „Bauen seiner ekklesia auf den Felsen“ überhaupt nur das anfängliche Bauen, die Fundamentlegung der Kirche, also ein zeitlich begrenztes und einmaliges Geschehen gemeint.

C's. Ableitung der einmaligen, zeitlich begrenzten und unübertragbaren Bedeutung der Felsenrolle = Fundamentfunktion aus der Einmaligkeit und zeitlichen Begrenzung der Fundamentlegung widerspricht sodann ihrerseits den von ihm angezogenen Verhältnissen eines wirklichen Hausbaus. Zweifellos ist die Fundamentlegung bei einem solchen einmalig und — auch im Verhältnis zu dem Überbau, dem „Werk des Bauens“ im engeren Sinne, wie C. unterscheidet — zeitlich begrenzt. Die Fundamentfunktion hingegen hört nicht auf mit der „Fundamentlegung“, der Fertigstellung des Fundaments. Sie beginnt vielmehr erst mit dem Bauen auf dem Fundament und dauert akkurat so lange, als das Bauen dauert bzw. der Bau überhaupt Bestand hat und haben soll. Fundamentlegung und Fundamentfunktion sind also zwei völlig verschiedene Dinge. Deshalb dürfen Fundamentlegung und Fundamentfunktion (bzw. für den Fall, daß ein Bau auf Felsen Grund errichtet wird: die „Felsenmission“ oder „Felsenrolle“) nicht einander gleichgesetzt werden. Deshalb kann auch aus der einmaligen und zeitlich begrenzten Fundamentlegung niemals die einmalige und zeitlich begrenzte Bedeutung der Fundamentfunktion abgeleitet werden, wie es C. tut.

Die Fundamentlegung ist freilich auf die Fundamentfunktion hingeordnet. Das Fundament wird ausschließlich zu dem Zweck gelegt, den darauf errichteten Bau zu tragen, ihm Festigkeit und Halt zu geben. Dem möchte auch C. durchaus Rechnung tragen. In dem bereits zitierten Satz von S. 235 seines Buches betont er nachdrücklich: wenn Jesus im ersten Satze, der vom Bauen handelt (V. 18), wirklich auch die nachpetrinische Zeit einschließe, so heiße dies nur, daß die von dem historischen Petrus ausgeführte einmalige Felsenmission über seinen Tod hinaus in ihrer Einmaligkeit weiterwirke, so daß auch bei diesem unbegrenzten Weiterbauen der historische Petrus, nicht Nachfolger, das Fundament ist und bleibt. Die Frage ist nur, ob diese Erklärung als bildgemäß gelten kann. Beim realen Bau ist die Fundamentfunktion, die tragende und zusammenhaltende Kraft, vom bestehenden Fundament selbst nicht ablösbar. Die Fundamentfunktion setzt ein Fundament als Funktionsträger voraus. Kann C. sinnvollerweise ein Weiterwirken des von ihm vorausgesetzten Fundaments (= „des historischen Petrus“) behaupten auch für die Zeit, in der der historische Petrus, also das Fundament nicht mehr da ist, bzw. nach C's. Erklärung Petrus zwar noch lebt und wirkt aber seine „Felsenmission“, die Fundamentfunktion nicht mehr ausübt? Vom Vergleich mit dem Fundament eines wirklichen Baues her gesehen wohl nicht!

β) Vom exegetischen Standpunkt ist aber jetzt zunächst zu fragen, ob Jesus nach dem Wortlaut Mt 16,18 mit C. tatsächlich den Ton auf die Fundamentlegung als solche, als ersten und einmaligen Akt legt, ob er überhaupt von der Fundamentlegung spricht. Von einer Fundamentlegung ist anderswo im NT sogar ausdrücklich die Rede. Paulus illustriert sein Verhältnis zu den Korinthern und ihren Lehrern im Bild vom Fundament und Weiterbau. Als ein kundiger Baumeister hat er nach 1 Kor 3,10 mit seiner Missionspredigt das Fundament gelegt (themelion ethêka), ein

anderer baut darauf weiter (epoikodomei), nämlich durch die nachfolgende Belehrung. Selbstverständlich ist die Fundamentlegung auch hier einmalig und zeitlich begrenzt gedacht: sie erfolgte durch die Missionspredigt des Apostels. Selbstverständlich ist bei dieser metaphorischen Redeweise auch das Weiterbestehen und Weiterwirken des Fundaments vorausgesetzt, und zwar ohne daß hier an einen Wechsel des Trägers der Fundamentfunktion gedacht wird und zu denken ist. Denn der Inhalt seiner Missionspredigt, das von ihm gelegte Fundament ist nach des Apostels Erklärung „Jesus Christus“ selbst (3,11). Nach Mt 16,18 spricht Jesus auch von einem Fundament. Darin folgt C. der wirklich bestbegründeten Exegese. Jesus sagt nämlich, wer das Fundament der von ihm zu bauenden Kirche ist, darstellt, nämlich Simon. Vom Legen des oder eines Fundaments bzw. Felsens ist aber daselbst nicht die Rede, sondern von dem Bauen der ekklesia auf den als „den Felsen“ erklärten Simon Barjona,⁶⁸⁾ d. i. nach entschieden nächstliegender Erklärung, vom Bauen auf ein besonders qualifiziertes Fundament, eben einen Felsen.⁶⁹⁾ Zum mindesten nahegelegt,⁷⁰⁾ wenn nicht völlig gesichert wird diese Erklärung durch ein unbestritten echtes Jesuswort, nämlich durch den im selben Ev. berichteten Vergleich mit dem klugen Mann, der „sein Haus auf den Felsen baute (ökodomēsen autu tēn oikian epi tēn petran)“, so daß kein Unwetter ihm etwas anhaben kann, im Gegensatz zu dem auf Sand gebauten Haus: tethemeliōto gar epi tēn petran (Mt 7,24—7). Darüber hinaus ist auch nach rabbinischen Parallelen beim Bild des Bauens die Tragfähigkeit des Fundaments wichtig. So besonders in der frappantesten Parallele des Midrasch über Abraham als Felsenfundament des Weltbaus, auf die seit J. J e r e m i a s⁷¹⁾ wiederholt hingewiesen wird⁷²⁾: „... Als aber Gott auf Abraham schaute, der erstehn sollte, sprach er: Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf den ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Felsen...“⁷³⁾ Als Repräsentant der israelitischen Gemeinde ist Abraham und somit Israel, das Gottesvolk selbst, das Fundament der Welt.⁷⁴⁾ Das Bild vom Felsenfundament konnte und wurde dieser rabbinischen Parallele zufolge auch im Judentum auf eine Person bzw. eine Gemeinschaft von Personen angewandt.⁷⁵⁾ Ebenso ist im AT und Spätjudentum gang und gäbe, daß „bauen“ im übertragenen Sinn von „schaffen“, „erhalten“ und „fördern“ auf ein Kollektivum angewandt wird,⁷⁶⁾ so daß nach Jer 31,4 sogar die „Jungfrau Israel“ gebaut wird, also in Verbindung mit „bauen“ eine Kollektivbezeichnung gebraucht wird, die genau so wenig wie

⁶⁸⁾ Gerade C. betont besonders stark, daß epi tautē tēn petra auf nichts anderes denn auf den mit dem Petrusnamen Ausgezeichneten selbst bezogen werden kann: „Die Namengebung, die unabhängig von Matth. 16,17ff als Tatsache feststeht, geht ... auf die Person des Petrus, und nicht nur auf seinen Glauben...“ (232). Dem pflichten auch neuere Kritiker durchaus zu (vgl. Kümmerle, Kirchenbegriff 51. — E. S c h w e i z e r, Gemeinde im NT, 1949, 12. — Lehmann aaO 64). Die Beziehung des epi tautē tēn petra auf den Glauben, den Inhalt des Petrusbekenntnisses wird bezeichnenderweise neuestens wieder von Oepke verfochten, der eben gleichzeitig den Zusammenhang von Mt 16,18f mit dem Petrusbekenntnis als ursprünglich verfiicht (Herrnspruch aaO 153ff).

⁶⁹⁾ Die von Horst wieder aufgegriffene Erklärung des tēn petra als „behauener Baustein“ ist philologisch kaum haltbar (vgl. Oepke aaO 158).

⁷⁰⁾ Vgl. Vielhauer aaO 72.

⁷¹⁾ Golgotha und der heilige Felsen, in: Angelos 2 (1926) 74-128. 113f.

⁷²⁾ Vielhauer aaO 71.17f. — K. B o r n h ä u s e r, Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (1947) 18. — Lehmann aaO 52f. — Oepke aaO 149.

⁷³⁾ Jalkut Schimoni I 76 zu Num 23,9 (P. Billerbeck, Kommentar I 733).

⁷⁴⁾ Zur Texterklärung Vielhauer aaO 17f.

⁷⁵⁾ Vielhauer aaO 72.

⁷⁶⁾ aaO 73; vgl. auch Th. S c h n e i d e r - K. H. S c h e l k l e, Art. Bauen, in Reallexikon für Antike und Christentum I 1266-68.

ekklesia oder dessen mutmaßliches aramäisches Äquivalent etwas mit einem Gebäude zu tun hat. Der Umstand, daß Simon als „der Fels“ zum Fundament erklärt wird, auf das Jesus seine ekklesia bauen wird, weist im Lichte der angeführten Parallelen vom Bauen auf den Felsen einzig darauf hin, daß es in der Aussage Mt 16,18 ganz und gar auf die *F u n k t i o n* des Fundaments ankommt, dem darauf zu errichtenden Bau unerschütterliche Festigkeit zu geben,⁷⁷⁾ also in C's. Ausdrucksweise wirklich auf „die Felsenmission“, „die Felsenrolle“, die als solche hinsichtlich ihrer Dauer grundsätzlich der Dauer des Bauens bzw. des auf dem Fundament errichteten Baus entspricht, wenn das hier gebrauchte Bild ernst genommen werden soll. Da es sich beim Bauen der Kirche auf den Felsen um eine bildliche Ausdrucksweise handelt, ist exegetisch selbstverständlich zu debattieren, worin nach der Anschauung Jesu die Fundamentfunktion in Anwendung auf die als Bau gedachte und als „meine“ ekklesia dem bisherigen Gottesvolk gegenübergestellte messianische Gemeinde in concreto besteht, inwieweit sich diese Funktion bestimmen läßt, ohne daß das Bild ungebührlich gepreßt wird.⁷⁸⁾ Aber darüber, daß Mt 16,18 das Fundament hinsichtlich seiner *F u n k t i o n* ins Auge gefaßt wird, sollte exegetisch nicht gestritten werden, sofern nur zugestanden wird, daß Mt 16 vom Bauen der Kirche auf das durch Simon repräsentierte *F e l s e n f u n d a m e n t* die Rede ist.

Direkt aus dem Kontext bestätigt wird dieses Verständnis, wenn das Nicht-überwältigt-werden der ekklesia ihren Grund darin hat, daß Simon-Petrus ihr Fundament ist, die ekklesia von Jesus auf Simon als den Felsen gebaut wird. Diese Auslegung ist im Hinblick auf den logischen Zusammenhang der einzelnen Teile sicher die nächstliegende.⁷⁹⁾ Obwohl Michaelis als die größere Wahrscheinlichkeit bezeichnet, „daß bei dem ‚Felsen‘ mehr an einen einzelnen mächtigen Stein gedacht ist“ denn an eine Fundamentrolle Petri, kann für ihn kein Zweifel bestehen, daß der Satz „auf diesen Felsen werde ich meine ekklesia erbauen“ erläutert, inwiefern der Beiname zurecht be-

⁷⁷⁾ Die speziellere Ansicht von Jeremias, die mit H. Schmidt auch Baumann (aaO 28-33) vertritt, Jesus würde mit den Worten Mt 16,18f die geläufige Symbolsprache vom heiligen Felsen, der der Unterwelt Trotz bietet und den Zugang zur Oberwelt vermittelt, auf Petrus anwenden (Golgotha 108-113), wird sich angesichts des Mt 7,24ff bezeugten Bildgebrauchs und der rabbinischen Parallelen wohl erübrigen (vgl. Vielhauer aaO 72. — Meinertz, Theologie 74. — A. Oepke, Das neue Gottesvolk, 1950, 166f. Anm. 2). Sie empfiehlt sich auch insofern nicht, als das Pronomen autés dann auf petra bezogen werden muß (und die Pforten des Hades werden ihn, den Petrusfelsen, nicht überwältigen: Golgotha 110f), die Beziehung des autés auf das zunächst stehende Substantiv ekklesia aber doch ungleich wahrscheinlicher ist und deshalb fast allgemein vertreten wird (Oepke aaO). Aber auch Jeremias' Erklärung versteht den Felsen als Fundament, das den Bau der Kirche trägt (aaO 110f).

⁷⁸⁾ Die Schwierigkeit dieser Aufgabe, die mit der bildlichen Redeweise gegeben ist, spiegelt sich auch in der katholischen Exegese sehr wohl wieder, auch die verschiedenen Ansatzpunkte: J. R. Geiselman n (Der petrinische Primat (Matth. 16,17ff), in: Bibl. Zeitfragen 12, 1927), geht z. B. vom Zusammenhang der Primatverheißung mit dem Petrusbekenntnis aus und erblickt dementsprechend die Fundamentfunktion Simons in „seinem durch den Glauben an Jesus als den Christ getragenen Lehrtum“ — im Gegensatz zum pharisäischen Lehrtum (22) —, in dem „umfassenden“ (25), „einzigartigen Lehrtum“ Petri (26). Erklärer, die von diesem Bekenntnis-zusammenhang absehen, kommen zu einer allgemeineren und sicher bildgemäßerer Deutung: Simon wird als Felsenfundament der Kirche „ihr mit Autorität ausgestatteteter Leiter“ (Schmid, Mt 198), „the ultimate authority on earth of this society“ (A. Jones, in: A Catholic Commentary on Holy Scripture, 1953, 704c). — Als Konzession an C. und zugleich als Widerlegung desselben soll offenbar die exegetisch völlig undiskutable Auslegung von Mt 16,18 verstanden werden, die O. K a r r e r in seiner mir nachträglich greifbaren Auseinandersetzung mit C. vorträgt: „Und es ist wahr, der Vorrang des Petrus als Bekenner Christi als Messias und seine Stellung als Erstapostel und Felsgrund der Kirche ist einmalig . . . Die Grundsteinlegung ist einmalig. Aber gerade wie für die Apostel, so gilt auch für Ihren ersten, daß im Einmaligen etwas für immer Bleibendes beschlossen ist. Einmalig ist die Rolle des Petrus als Offenbarungszeuge, dauernd seine Rolle als Repräsentant der Einheit und als Vollmachtsträger für die Wahrnehmung dieser Einheit“ (Um die Einheit der Christen, 1953, 172).

⁷⁹⁾ Schmid, Mt 198f.

steht, obgleich jener Satz nicht mit „denn“ sondern mit „und“ angeschlossen ist.⁸⁰⁾ Dann kann aber auch die folgende mit „und“ angeschlossene Aussage „und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen“ sehr wohl die Unzerstörbarkeit als Folge des Bauens auf das Felsenfundament erklären.⁸¹⁾ Sofern nur in 18c vom Nichtüberwältigt-werden der ekklesia durch eine irgendwie zerstörende Macht die Rede ist (s. u.), ist die Frage, ob das Nichtüberwältigt-werden der ekklesia behauptet wird, weil diese von Jesus auf Simon als den Felsen gebaut werden wird, oder einfach deshalb, weil sie von Jesus gebaut wird, seine ekklesia ist, von untergeordneter Bedeutung. Auch im letzteren Falle wäre die ekklesia von Jesus auf den Felsen gebaut, wäre also das Fundament der ihr verheißenen Dauer zugeordnet, und würde so wenigstens indirekt bestätigt, daß das Fundament, näherhin das Felsenfundament, hinsichtlich seiner Funktion ins Auge gefaßt wird.⁸²⁾ Für C. kommt die Aussage „und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen“ als direkte oder indirekte Bestätigung dieses Verständnisses freilich überhaupt nicht in Betracht. Seiner sicher undiskutablen Erklärung zufolge ist in jener vom Nichtüberwältigt-werden der ekklesia überhaupt nicht die Rede (s. u.).

Was ergibt sich daraus, daß der Verheißung V. 18 bezüglich des Fundaments neben der Aussage, daß Simon das Felsenfundament darstellt, auf dem Jesus seine ekklesia bauen wird, einzig die Funktion des Fundaments wichtig ist? Angesichts gewisser Aussagen der synoptischen Überlieferung versteht man vom exegetischen Standpunkt durchaus, daß die Frage diskutiert wird, ob Jesus die Parusie noch vor dem Aussterben seiner Generation erwartete, und, so er Mt 16,18f in vorliegender Form gesprochen hat, der Gedanke einer Dauer der Fundamentfunktion über den historischen Petrus hinaus überhaupt in seinem Blickfeld liegen konnte. Setzt man aber mit C. die Echtheit von Mt 16 voraus, und zwar als Verheißung der nach Ostern und Himmelfahrt zu bauenden Kirche, rechnet man andererseits ebenso mit C. ernstlich damit, Jesus habe an eine über die Lebenszeit des historischen Petrus hinausgehende Bauzeit der Kirche gedacht, dann ist exegetisch die Möglichkeit, daß Jesus beim Wort vom Bauen der ekklesia auf das durch Simon dargestellte Felsenfundament an ein wirkliches Weiterbestehen und Weiterwirken des Fundaments für die Dauer der ekklesia dachte, wohl kaum zu bestreiten, weil sich nun einmal das dem Bau Bestand gebende Fundament und die Dauer des Bauens bzw. des Baus selbst gegenseitig bedingen. Nun handelt es sich im vorliegenden Fall auch für Jesus nicht um einen wirklichen Haus- oder Tempelbau, sondern um das Bauen, die Schaffung und Erhaltung einer aus lebendigen und sterblichen Menschen bestehenden Gemeinschaft auf dieser Erde. Dementsprechend ist auch die Fundamentfunktion jedenfalls in einem metaphorischen, moralischen Sinne verstanden. Insofern diese aber übertragen wird an „eine menschliche Person, deren irdische Wirksamkeit durch ihren Tod notwendigerweise begrenzt sein wird“ (233), läge der Gedanke, daß die Fundamentfunktion — genau so wie andere den Aposteln übertragene Funktionen — in einem

⁸⁰⁾ Mt 343.341f.

⁸¹⁾ „Das letzte kai in Mt 16,18 entspricht einem hebr Waw consec und ist am besten mit ‚so daß‘ zu übersetzen“ (Oepke, Gottesvolk 166f Anm. 2).

⁸²⁾ Selbstverständlich läge auch nach der Anm. 77 erwähnten Erklärung der Ton der Aussage von V. 18 auf der Fundamentfunktion, wenn V. 18b direkt besagen würde, daß die anstürmenden Scheol-Mächte den Felsen (Petrus) nicht überwältigen werden.

zweiten und dritten Träger derselben weitergeht, nur in der Konsequenz der hier verwendeten Fundamentvorstellung, auch wenn Jesus selbst seiner Redeweise gemäß in der Tat nur den historisch einmaligen Simon Barjona und Apostel anredete. Denn das Weitergehen der Fundamentfunktion ist nun einmal vom Weiterbestehen des Fundaments selbst unablässig.

Gegen die Möglichkeit dieser Konsequenz könnte man, nebenbei gesagt, nicht einwenden, in dem zitierten Midrasch über Abraham werde auch nur dieser selbst, der historische Abraham, als Felsenfundament der Welt verstanden. Der Gedanke an einen Nachfolger Abrahams wäre in jenem Zusammenhang in der Tat abwegig, weil Abraham als Exponent der israelitischen Gemeinde und somit eigentlich die Gemeinde selbst das Fundament der Welt darstellt.⁸³⁾ Im Unterschied zu Abraham ist aber Simon als Einzelperson, nicht als Symbol eines Kollektivums „der Fels“, das Fundament der neu zu bauenden ekklesia.⁸⁴⁾ Israel, die Gemeinde, deren Symbol Abraham ist, ist nach rabbinischer Vorstellung hinsichtlich der Lebensdauer selbstverständlich eine dauernde, keineswegs — wie Simon Barjona — auf ein Menschenalter beschränkte Größe. Insofern versteht sich von selbst, daß hier an ein Weitergehen der Fundamentfunktion von „Abraham“ auf einen Nachfolger Abrahams nicht zu denken ist, im Unterschied zu der Mt 16,18 vorliegenden Aussage.

Die erwähnte Konsequenz weist C. freilich als unmöglich, als mit seiner Erklärung unvereinbar entschieden ab. „Es geht also nicht an, folgendermaßen zu argumentieren: die Bauzeit Jesu ist im ersten Satze nicht begrenzt. Der historische Petrus aber wird sterben. Also kann er nicht Fels einer nach ihm fortbestehenden Kirche sein. Also müssen mit Petrus zugleich Nachfolger gemeint sein“ (236f). Diese oder eine ähnlich, sagen wir diskreter formulierte Schlußfolgerung ist vom Standpunkt seiner Erklärung von Mt 16,18f wirklich undiskutabel. Weil aber C. mit seiner Erklärung, nämlich mit der Gleichsetzung von Fundamentfunktion und Fundamentlegung bzw. mit der Ableitung der einmaligen, zeitlich auf die Anfangsjahre der Kirche beschränkten Fundamentfunktion aus der Einmaligkeit und zeitlichen Begrenzung der Fundamentlegung den Sinn der Aussage Mt 16,18 so gut wie sicher verfehlt, dürfte seine These, daß die „Felsenmission“, die Felsen-Fundamentfunktion ausschließlich der Person des Kephas-Petrus gelten kann, von diesem in der Anfangszeit der Kirche ausgeübt wurde und einmalig nur in dieser ausgeübt werden konnte, selbst eines tragfähigen exegetischen Fundaments entbehren. Dasselbe gilt naturgemäß auch von seiner weiteren Folgerung, die dem Petrus verheißene und übertragene Kirche nleitung sei einmalig und nicht übertragbar, weil sie „mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung gehört“ (251.235f).

d) C.s Ableitung des einmaligen, zeitlich begrenzten und unübertragbaren Charakters der Kirchenleitung Petri aus der einmaligen, zeitlich begrenzten und unwiederholbaren Fundamentlegung beruht ihrerseits auf der Voraussetzung, die ganze Verheißung sei durch das Felsenwort dominiert (251), die Aussage V. 19 über die Verleihung der Schlüssel sowie der Binde- und Lösegewalt sei vom vorausgehenden Felsenwort V. 18 nicht ablösbar (vgl. 235ff). Wer mit C. Mt 16,18f als eine ursprüngliche Einheit aus dem Munde

⁸³⁾ Vielhauer aaO 18.71.

⁸⁴⁾ Vgl. auch Vielhauer aaO 71.

Jesu ansieht, wird diese Voraussetzung seiner Exegese ohne Schwierigkeit teilen. Hingegen wird man es inkonsequent nennen müssen, wenn C., ob schon er auf Grund der erwähnten unlösbaren Zusammengehörigkeit der Aussagen V. 18 und V. 19 bzw. der in diesen verheißenen Funktionen den absolut einmaligen, zeitlich begrenzten und unübertragbaren Charakter der petrinischen Kirchenleitung vertritt, bereits im Zusammenhang seiner Exegese von Mt 16,18f behauptet, in V. 19 sei von Funktionen des historischen Petrus die Rede, die Kirchenleitung (Leitung der Gesamtkirche) bedeuten, und die es auch weiterhin in der Kirche geben „müsse“; und Jesus schließe damit, daß er in diesem Gründungswort nicht von anderen Kirchenleitern spreche, „gewiß nicht etwa die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Zeit aus“ (236). Entweder-oder! Würde C. auf ein Weitergehen-müssen der dem historischen Petrus übertragenen Kirchenleitung in späteren Kirchenleitern überhaupt verzichten, dann paßte das einigermaßen zu seiner schon erwähnten Parallelthese über die Anwendungsmöglichkeit von Mt 16,18 auf die nachpetrinische Kirche: in den Evv könne „der Fels“, das Fundament, seine Mission deshalb heute noch ausüben, weil wir hier dem Zeugnis des ersten Apostels, des historischen Petrus selbst begegnen würden, nicht etwa späteren Zeugen, nachfolgenden Trägern der Zeugenfunktion.

e) Hält C. aber inkonsequenterweise doch am Weitergehen, sogar Weitergehen-„müssen“ der dem historischen Petrus übertragenen Kirchenleitungsfunktion fest, so ist er eine exegetische Begründung für dieses „muß“ schuldig. Eine solche läßt sich nicht entdecken. Verschiedene Wendungen wie insbesondere der Satz, es „müsse“ freilich in der Kirche „Garanten, Wächter, Hirten, Interpreten“ geben, als „unentbehrliche Elemente, deren Christus sich beim Weiterbau seiner Kirche bedient“ (250), lassen darauf schließen, daß das Weitergehen der Kirchenleitung für ihn ein aus dem Wesen der ekklesia abzuleitendes Postulat darstellt: auch die messianische Heilsgemeinde kann ohne lebendige Autoritäten nicht existieren. Damit drängt aber C. doch wohl selbst nur wieder zu der Frage, ob das Weitergehen der — nach seiner Interpretation jedenfalls in V 19b — dem Petrus verheißenen Lehr- und Disziplinargewalt = Kirchenleitungsfunktion (230f) nicht schon für Jesus selbst mit dem Wesen der ekklesia gegeben ist, zumal wenn die Bauzeit bzw. Dauer der Kirche in der Erwartung Jesu nach C. keineswegs mit der Lebenszeit Petri zusammenfällt. Gewiß, unter C.s eigener Voraussetzung, Jesus habe mit den Worten 16,19b dem historischen Petrus die Kirchenleitung als streng persönliche, einmalige, zeitlich begrenzte und darum nicht übertragbare Mission übertragen, nämlich im Sinne der einmaligen, anfänglichen und unwiederholbaren Fundamentlegung, läßt sich ein Weitergehen-müssen oder auch nur Weitergehen-können der petrinischen Kirchenleitung aus Mt 16 exegetisch niemals rechtfertigen, höchstens in widerspruchsvoller Weise behaupten, was der Verf. denn auch tut. Setzt man aber voraus, was exegetisch nicht nur möglich sondern wohl begründet ist, daß (1) in V. 18 von einer Funktion die Rede ist, die dem Bildsinne nach so lange gilt und gelten muß, als die ekklesia gebaut wird bzw. deren Bau besteht, nämlich von der Fundamentfunktion, daß (2) die Aussage V. 19 „doch wohl eine Entfaltung oder wenigstens eine zusätzliche Erläuterung der in 16,18 gemeinten Funktion des Petrus sein soll,⁸⁵⁾ wobei der Ton in

⁸⁵⁾ So urteilt mit den kath. Exegeten u. a. (vgl. bes. Jeremias, Golgotha 112f) Michaelis, Mt 342.

V. 18 auf dem über die Kirche Gesagten, in V. 19 hingegen auf der Verheißung an Simon-Petrus in seiner Eigenschaft als Fundament der Kirche liegt;⁸⁶⁾ dann bieten die Bildworte von V. 18 und 19 in der Tat die Möglichkeit, das Weitergehen, nach C. sogar das Weitergehen-, „müssen“ der Kirchenleitungsfunktion ohne jeden Widerspruch exegetisch aus dem Wort 16,18f zu begründen; und zwar so, daß die auch von C. vertretene Zusammengehörigkeit der in den VV. 18 und 19 ausgesprochenen Verheißungen bzw. Funktionen gewahrt bleibt. Als Felsenfundament der zu bauenden ekklesia, so formuliert J. S c h m i d treffend, „soll Simon der Kirche Christi unerschütterliche Festigkeit geben, d. h. ohne Bild gesprochen, ihr mit Autorität ausgestatteter Leiter werden“.⁸⁷⁾ Die Frage nach dem aramäischen Äquivalent von ekklesia ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Da es sich, wie bereits betont, schon nach dem atl. Gebrauch des Verbums „bauen“ um ein Menschenkollektiv handelt, das durch Gott bzw. den Messias vereinigt wird,⁸⁸⁾ die Fundamentfunktion also auch in einem übertragenen, moralischen Sinne verstanden werden muß, kann die Möglichkeit dieser Exegese, sogar abgesehen von den beiden Bildworten des V. 19 und deren exaktem Sinn, ernstlich nicht bestritten werden. Daß sich C. der für seine These grundlegenden Fundamentl e g u n g s-Idee zuliebe dieser Interpretationsmöglichkeit entzieht und sie überhaupt nicht diskutiert, ist in Anbetracht seines theologischen Beweisanliegens zwar verständlich, gleichzeitig aber doch auffallend. Aus einem äußeren Grund zunächst. Als Beispiele neuerer katholischer Kommentatoren des Mt-Ev nennt er außer dem älteren M.J. Lagrange ausgerechnet P. Dausch (189), erwähnt aber den eben zitierten, in erster Auflage bereits 1948 erschienenen Kommentar von Schmid überhaupt nie. Sodann auch aus einem sachlichen Grunde. C. unterscheidet zwar einerseits begrifflich und sachlich „Fundamentlegung“ = „Felsenmission“ und „Kirchenleitung“. So, wenn er das *epi tautê tê petra* betont auf Simon als den ersten und wichtigsten Zeugen des Auferstandenen bezieht (s. u.) und den historischen Petrus selbst in dieser Zeugenfunktion, als „den Felsen“ in jeder Generation aktuell werden, die Felsenrolle spielen läßt, nämlich im Zeugnis der Evv usw. (s. o.). Andererseits scheint er aber auch selbst die „Felsenmission“ als „Kirchenleitung“ zu verstehen. So sagt er z. B.: in Mt 16,19 sei „alles von der Leitung dessen gesagt, der nach dem vorhergehenden Satz zugleich die einzigartige, für die Kirche schlechthin entscheidende und u n w i e d e r h o l b a r e Mission hat, F e l s zu sein, der Kirche unmittelbar nach Jesu Tod und Auferstehung als Apostel vorzuzustehen“ (236).

f) Abgesehen davon, daß die These, die Kirchenleitung, von der Jesus in Mt 16,19 spreche, „müsse“ auch in der nachapostolischen Zeit der Kirche weitergehen, und Jesus schließe „die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Kirche“ nicht aus (236), C.s eigener Auslegung von 16,19 widerspricht, fordert diese These Antwort auf eine doppelte Frage: (1) wenn die Kirchenleitung weitergehen „muß“, warum „m u ß“ dann die Leitung der nachpetrinischen Kirche nicht die Form der ersten Zeit, der Kirchengründung annehmen, also in einem Einzelnen kulminieren, im Sinne des nach

⁸⁶⁾ Schmid, Mt 199.

⁸⁷⁾ Mt 198; 1. Aufl. (1948) 176.

⁸⁸⁾ Vgl. Bonnard, *Jésus-Christ* 27. 12-14.

C. dem Petrus verheißenen und von diesem in den ersten Jahren ausgeübten Primats?; (2) wenn Jesus selbst nach C. durch die Nicht-Erwähnung von Nachfolgern in Mt 16 die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Kirche nicht ausschloß, warum „k a n n“ dann die dem Petrus verheißene und übertragene Kirchenleitung überhaupt nicht weitergehen in Nachfolgern Petri, im Sinne des Sukzessionsprinzips?

Auf die erste Frage antwortet C. ausdrücklich: aus der Tatsache, daß im Anfang ein Einzelner als „Fels“ unter den „Säulen“ der Kirche vorstand, sei „nicht notwendig zu schließen, daß auch in der späteren Zeit ein Einzelner an der Spitze der Gesamtkirche stehen müsse; denn die Gesamtkirche fällt nicht mehr wie in den ersten Tagen mit einer Gemeinde zusammen“ (255). Diese ausgesprochen schwache Antwort dürfte eher das Gegenteil erwägen lassen: wenn die Kulminierung der Leitungsgewalt in einem Einzelnen in den Augen Jesu für den Anfang notwendig oder angebracht war, warum soll diese dann weniger notwendig oder angebracht sein in der Folgezeit, da die ekklesia nicht mehr mit einer Lokalgemeinde (oder e i n e m Vorort mit zugehörigen Einzelgemeinden) zusammenfällt, sondern aus mehreren, sogar vielen Einzelgemeinden besteht, zumal wenn Jesus selbst nach C.s selbstverständlicher Voraussetzung bei seinem Wort vom Bauen der ekklesia nicht an die Einzelgemeinde Jerusalem dachte, die als erste Realisierung der messianischen ekklesia, als Muttergemeinde anderen, später gegründeten Einzelgemeinden gegenübertritt, sondern an die eine Heilsgemeinde, die als Stiftung des neuen Bundes die Völkerwelt umfaßt, „die Vielen“, für die das Bundesblut vergossen wird?

Zur Beantwortung der zweiten Frage macht C. außer der bereits gewürdigten exegetisch sicher nicht stichhaltigen Grundthese, die dem Petrus verheißene Kirchenleitung gehöre mit zur einmaligen, zeitlich begrenzten und unwiederholbaren Fundamentlegung, den apostolischen Charakter des Sonderauftrags Petri geltend. Damit kommen wir zum zweiten der vier hauptsächlichen Argumentationsgesichtspunkte C.s.

2) Die ganze Verheißung Mt 16, 18 f, so betont C., ist an einen Apostel gerichtet, nicht an einen Bischof. „Das Apostelamt, besonders dasjenige der Zwölfe, ist aber nach dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments ein einmaliges, unwiederholbares“ (241). Deshalb sind beide Funktionen, die Kirchenleitung nicht weniger als die „Felsenrolle“, als apostolische notwendig einmalig, unwiederholbar und unübertragbar wie die Apostelgemeinschaft selbst (237.241ff. 251ff). Die Leitung der Urgemeinde und damit der damaligen Gesamtkirche durch Petrus hat als „apostolische Leitung“ eben „nicht übertragbaren Charakter“ (251); „... das wird es niemals mehr geben: Bischöfe, die wie Petrus als A p o s t e l Gemeinden leiten“ (241).

a) Selbstverständlich kann es in nachapostolischer Zeit keine Männer mehr geben, die als authentische erste Zeugen und vom Herrn unmittelbar berufene und bevollmächtigte Vertreter die Kirche leiten. Wenn die Apostel nach C. als Nachfolger in der Leitung keine „Apostel“ einsetzten, sondern „Bischöfe“ und „Älteste“ (247), so entspricht das in der Tat der Einmaligkeit des Apostolats. Selbstverständlich wird es „keine Männer mehr geben, die

wie Petrus mit dem Inkarnierten gegessen und getrunken, sein Leiden und seinen Tod gesehen haben, und denen nach der Verleugnung Jesus als Auferstandener drei Tage nach seinem Tode erschienen ist“ (248). Selbstverständlich kann es auch keine Nachfolger Petri geben, „die wie Petrus Leiter der ersten Gemeinde Christi, der Ursprungsgemeinde Jerusalem sind“ (248).⁸⁹⁾ Selbstverständlich wäre der Nachfolger Petri in der Kirchenleitung je ein anderer als der von Jesus zum „Kepha“ bestimmte Simon Barjona, kein Petrus redivivus: „Nicht aber kann Petrus sozusagen selber in jeder neuen Generation auferstehen“ (255). Selbstverständlich befänden sich „Nachfolger“ der Apostel in Ausübung deren Missions- und Leitungsfunktion „auf einer völlig anderen Ebene“ als die Apostel selbst, und dürften jene in der Tat „nicht als Nachfolger im Sinne von ‚Fortsetzer der apostolischen Funktion‘ angesehen werden“ (246), sofern man unter Fortsetzung der „apostolischen Funktion“ die Ausübung einer Funktion durch einen persönlichen Augenzeugen und Beauftragten des Auferstandenen versteht. „Nachfolger“ der Apostel wären jene aber doch in einem wahren, wesentlichen Sinne — nicht nur „im chronologischen Sinne“ (246) —, insofern sie Funktionen, Aufträge, Vollmachten innehaben und ausüben, die von den Aposteln ausgeübt wurden, nur von diesen freilich als persönlich Gesandten und Beauftragten ausgeübt werden konnten, die aber als solche wie die Gnadengegenwart des Erhöhten „bleibenden Charakter“ haben, zeitlich nur durch die Parusie begrenzt sind.⁹⁰⁾ C. ist also wirklich nicht das Recht streitig zu machen, das Problem der Anwendung von Mt 16,18f auf die nachapostolische Kirche in der Frage zu erblicken: „Wie ist das Einmalige gegenüber dem sich Wiederholenden abzugrenzen?“ (173)⁹¹⁾ Nur die von ihm vorgenommene Abgrenzung selbst, richtiger die daraus gezogene Folgerung dürfte illusorisch sein. Den eben erwähnten selbstverständlichen sachlichen Unterschied einmal vorausgesetzt, wird sich der unübertragbare Charakter der dem Simon verheißenen Kirchenleitungsfunktion sinnvollerweise nicht mehr begründen lassen durch die Unterscheidung zwischen dem eigenen unübertragbaren „Apostelamt“ und „der Leitung“, welche die Apostel den von ihnen eingesetzten kirchlichen Amtsträgern übergeben (246f): „Die Funktion des Leitens und Missionierens geht zwar weiter, muß weitergehen in der Kirche, aber die Funktion des Leitens und Missionierens als Apostel kann nicht weitergehen“ (242). Wenn C. schon mit einer Reihe Autoren die ntl. Zeugnisse über die Entwicklung der urchristlichen Kirchenordnung⁹²⁾ dahin bewertet, daß er „eine *successio apostolica* an a n d e r n Stellen des Neuen Testaments [als Mt 16 nämlich] direkt oder indirekt vorhanden“ sein läßt, nämlich im Sinne des Weitergehens und der Weitergabe der Leitungsfunktion (234 Anm. 75; 246f), und er die so verstandene aposto-

⁸⁹⁾ Mit Recht betont auch W. B u l s t S. J. in seiner Besprechung, der Fundamentcharakter sei in Petrus in einer Weise verwirklicht, wie es nie wieder möglich sein wird (Scholastik 28, 1953, 266).

⁹⁰⁾ K. H. R e n g s t o r f, Art. *apostolos*, in: ThWb I, 433, 7. „Der Auferstandene bestellt seine Vertreter nicht mehr nur für eine gewisse Zeitspanne, sondern für den ganzen Zeitraum, der zwischen Ostern und seiner Wiederkunft liegt und von dem niemand weiß, wie lange er dauert“ (aaO 433, 8ff.); vgl. d e r s e l b e, Das Wort Gottes und die apostolische Sukzession, in: W. Zoellner-W. Stählin, Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes (1937) 190f.

⁹¹⁾ So betont etwa G. S ö h n g e n: „Die Bischöfe sind wahrhaft Nachfolger der Apostel, ohne selber Apostel zu sein . . . , der Papst ist wahrhaft Nachfolger des Apostels Petrus, ohne selber Apostel zu sein“ (Die Einheit in der Theologie, 1952, 307).

⁹²⁾ Vgl. darüber katholischerseits neuestens J. G e w i e ß, Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie, in: Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschrift für G. Schreiber, hrg. im Auftrag der Görresgesellschaft von J. Spörl 1953, 1-24.

lische Sukzession, die Teilhabe von Nicht-Aposteln an Auftrag und Vollmacht der Apostel, als legitim anerkennt, ist nicht mehr einzusehen, warum das Weitergehen der dem Petrus übertragenen Kirchenleitung in Nachfolgern Petri „illegitim“, „unmöglich“ sein soll; ganz abgesehen davon, daß der Nachfolge- und Nachfolgergedanke immerhin auch guter atl. und jüdischer Tradition entspricht,⁹³⁾ abgesehen auch von der oft genug erwähnten Exegese C.s, Jesus spreche Mt 16 von der Leitung der Kirche, die weitergehen müsse, und schließe die Wirksamkeit späterer Leiter nicht aus! C.s grundsätzliche Ablehnung einer apostolischen und damit petrinischen Sukzession dürfte also auf eine Ablehnung der geschichtlich gewordenen, sachlich ungenauen Kurzbezeichnung „apostolische Sukzession“ hinauslaufen, nicht aber die damit gemeinte Sache selbst treffen.⁹⁴⁾

b) Im Zusammenhang mit dieser seiner zweiten Grundthese, Petrus werde Mt 16,18f „in seiner unwiederholbaren Aposteleigenschaft“ angeredet, macht C. freilich noch ein spezielles Argument geltend. Das Bild vom Fundament, das doch mit dem vom Felsen gleichbedeutend sei, bezeichne „im ganzen Neuen Testament immer die einmalige, chronologisch nur am Anfang des Baus mögliche Apostelfunktion“ (235). Ja in der Tatsache, daß das Bild vom Felsen, vom Fundament „einzig und allein“ für die Apostel verwendet wird, komme die Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit des Apostolats deutlich zum Ausdruck (244). Da immerhin einige neuere Einzeluntersuchungen über die sehr mannigfaltige Verwendung des Bildes vom Bauen und vom Fundament im NT vorliegen,⁹⁵⁾ ist man fast überrascht über die Sorglosigkeit, mit der der Verf. recht verschiedenartige Stellen des NT (vgl. 235) über einen Kamm schert, um für die apostolische und nachapostolische Zeit einen einheitlichen, gewissermaßen bereits dogmatisch fixierten Gebrauch des Bildes vom Fundament zu behaupten. Seine beiden Hauptbelege, Röm 15,20 und Eph 2,20 (244), seien hier herausgegriffen.

a) Zur Kennzeichnung seiner Missionsarbeit schreibt Paulus Röm 15,20, er habe seine Ehre darin gesucht, nicht da das Evangelium zu verkünden, wo Christi Name schon genannt war, um nicht auf fremden Grund zu bauen (hina më ep'alotriion themelion oikodomô). Mit dem „fremden Grund“ meint er offenbar das Fundament, das ein anderer oder andere als er gelegt haben, nämlich durch die Missionspredigt. Daß diese Apostel sind, nur Apostel im engeren und eigentlichen Sinn für diese gemeindebegründende Missionspredigt in Frage kommen, geht aus der Stelle nicht hervor. Mit Röm 15,20 läßt sich also schon einmal nicht belegen, daß es sich beim Bild vom Fundament immer um eine ausschließlich apostolische Funktion handelt. Schon deshalb befremdet C.s Satz, es sei in Röm 15,20 (und Eph 2,20) „doch nicht möglich, auch bei der Anwendung nicht, an Nachfolger d e r A p o s t e l zu denken“ (244). Der Gedanke wäre an der Röm-Stelle wirklich abwegig. Denn es ist weder vorausgesetzt, daß die Fundamentlegung nur durch Apostel oder einen Apostel erfolgt, noch sind mit dem Fundament selbst Apostel oder ein Apostel (vgl. Mt 16) gemeint. In der schon erwähnten Parallele

⁹³⁾ Vgl. besonders Stauffer, Theologie 17f.

⁹⁴⁾ In diesem Sinne äußert sich auch Karrer aaO 143-145.

⁹⁵⁾ Außer den zitierten Arbeiten von Vielhauer, Bonnard, Schneider-Schelkle sind wohl noch besonders zu nennen: O. M i c h e l, Art. oikodomeô usw. (ThWb V, 140ff) und K. L. S c h m i d t, Art. themelios usw. (ThWb III 63,16ff.).

1 Kor 3,10f ist themelion tithenai Metapher für die Missionspredigt Pauli und überhaupt für die Missionspredigt, epoikodomein Metapher für das nachfolgende Lehren, und der themelios, das Fundament, die Grundlage ist Christus selbst als Inhalt der Predigt. So besteht auch hier das von andern als Paulus gelegte Fundament, auf dem er nicht weiterbauen will, eben darin, daß „Christus schon genannt wurde“, und zwar von anderen als Paulus. Das „Evangelium verkünden“, „Christi Namen nennen“, also die Christuspredigt ist der Inhalt des Bauens wie des Fundamentlegens.⁹⁶⁾ Verfehlt ist auch die weitere Folgerung: „Genau wie (in Eph 2,20 und) in Röm 15,20 das Fundament chronologisch zu verstehen ist, so auch in Mt 16,17ff“ (244). Die beiderseitigen Aussagen sind zu verschieden, als daß sich aus der Verwendung des Bildes vom Bauen auf ein Fundament im Röm-Brief direkt auf die sachliche Bedeutung desselben an der Mt-Stelle schließen ließe. Hier ist das Fundament der Inhalt der Missionspredigt, Christus selbst, dort der Apostel Simon. Das Bauen auf dem Fundament bezeichnet hier die der Missionierung nachfolgende Verkündigung und Belehrung, dort eine Tätigkeit Christi. Selbstverständlich ist sodann die Fundamentlegung, die Röm 15,20 vorausgesetzt wird, zeitlich begrenzt. Aber während es hier auf die Gegenüberstellung: Fundamentieren (missionarische Predigt) — Bauen auf dem Fundament (nachfolgende Predigt) ankommt, liegt diese Gegenüberstellung Mt 16 nicht im geringsten vor. Dasselbst ist nur vom Bauen auf dem Fundament die Rede, nicht von der (zeitlich begrenzten) Fundamentlegung als solcher.

β) Wieder anders wird das Bild vom Fundament in der Eph-Stelle (2,20) verwendet. Sie steht als Parallele Mt 16,18 am nächsten, insofern hier nicht nur vom Bauen auf ein Fundament gesprochen wird, sondern wohl, oder doch auch, vom Bauen auf das Fundament, das „die Apostel und Propheten“ sind, bilden. „Genau das gleiche Bild vom Bau“ wie Mt 16,18 (243) liegt jedoch trotz C. bei weitem nicht vor; deshalb kann aus Eph 2,20 auch keine bestimmte Interpretation der Mt-Stelle abgeleitet werden. 1) An beiden Stellen ist sachlich vom Bauen bzw. Gebautwerden der Kirche, des neuen Gottesvolkes, die Rede. Während aber Mt 16 die zu bauende ekklesia, das einem Neubau vergleichbare neue Heilsvolk, als Gesamtkirche ins Auge gefaßt wird, als e i n e Größe, hat der Verf. des Eph die einzelnen Christen im Auge, diejenigen, die christusgläubig werden und als Steine auf dem Fundament aufgebaut werden, als „Steine, die zu einem heiligen Gottes-Tempel zusammengefügt werden, zu einem Gebäude, in dem Gott wohnt“.⁹⁷⁾ 2) Mt 16 erscheint Christus nicht als Bestandteil des Baus sondern als Bauender. Als solcher wird er hier nicht genannt, er fungiert vielmehr als „der wichtigste Bestandteil des Baus“⁹⁸⁾ und zwar, nach der weithin als bewiesen anerkannten Erklärung von J. J e r e m i a s,⁹⁹⁾ näherhin als der „Schlußstein“, der den fortwährend wachsenden Bau zusammenhält. 3) Hier

⁹⁶⁾ Vielhauer aaO 84.87.

⁹⁷⁾ A. W i k e n h a u s e r, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus (1937) 161.

⁹⁸⁾ Wikenhauser aaO.

⁹⁹⁾ kephalê gônias — akrogônaios, in: ZntW 29 (1930) 264ff. — Art. akrogônaios, in: ThWb I 792f. Vgl. außer Wikenhauser (aaO 161 Anm. 13) und Vielhauer (aaO 125.127) die von Ch. Masson aufgeführten Autoren (L'épître de Saint Paul aux Ephésiens [Comm. du NT IX] 1953, 170 Anm. 1 Ebd. auch Gegenstimmen von E. Percy und A. Fridrichsen, denen sich Masson selbst anschließt.

ist lediglich vom „Fundament“ (epi tō themeliō) die Rede, nicht aber von einem „Felsen“, also einem besonders qualifizierten Fundament wie Mt 16.

4) Als „Fundament“ werden hier statt einer mehrere Personen genannt, die offenbar wie Christus selbst und die Christen ebenfalls als Steine gedacht sind. Und zwar werden neben oder nach den Aposteln „Propheten“ genannt, wobei die Abhängigkeit beider Substantive von einem Artikel wohl nur zum Ausdruck bringen kann, daß Apostel und Propheten zusammen das Fundament bilden.

Um diese Unterschiede kümmert sich C. freilich nicht. Sie sind aber von großer Bedeutung für den Vergleich mit Mt 16, weil sie die Variabilität und tatsächliche Variierung des Bildes vom Bauen auf ein Fundament bekunden. Beim Bauen auf den „Felsen“ Mt 16 wird offenbar auf die Tragfähigkeit, die Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Fundaments abgehoben. Christus und der Apostel Simon stehen dort einander gegenüber als der Bauende und als das Fundament. Die den Bau tragende und zusammenhaltende Kraft geht dort, unmittelbar jedenfalls, vom Fundament selbst aus. Ob akrogoniaios Eph 2,20 als Eckstein oder als Schlußstein zu fassen ist, in jedem Fall ist hier nicht „das Fundament der Apostel und Propheten“ als der wichtigste Bestandteil des Baus gedacht, der den Bestand und den Zusammenhalt des Baus sichert, sondern Christus selbst, wie die VV. 21-22 zeigen. Die Aussage, auf die der Eph hinzielt, faßt A. W i k e n h a u s e r treffend in die Worte: „In diesen Bau“ — den noch im Werden begriffenen Gottesbau, dessen zusammenhaltender Eckstein oder Schlußstein Christus ist — „werden auch die Heidenchristen als Bausteine mithineingebaut genau so wie die Judenchristen“. ¹⁰⁰⁾ Im Hinblick auf die Zugehörigkeit einer bestimmten Gruppe von Steinen (= Heidenchristen) zum gleichen Bau, zu dem die Judenchristen als andere Steine gehören, liegt also der Ton im Unterschied zu Mt 16,18 auf dem Aufgebaut-sein auf ein- und demselben Fundament. Mit Sicherheit wird sich kaum genau sagen lassen, an welche Funktion der Verf. des Eph konkret bei dem Ausdruck „Grundlage, Fundament“ denkt. Insofern der passive Aorist epoikodomêthentes sehr wohl auf den Augenblick des Mithineingebautwerdens, also auf die Taufe hinzielen kann, ¹⁰¹⁾ könnte in einer gewissen Entsprechung zu der 1 Kor 3,10f und Röm 15,20 bezeugten Vorstellung an das Fundament gedacht sein, das durch die Christusverkündigung gelegt wird, die ihrerseits auf Grund der ersten Zeugenschaft (Apostel) und der Gabe gotterleuchteter Rede (Propheten) erfolgt. Wie dem auch sei, dürfte entscheidend folgender Unterschied gegen C.s Folgerung sprechen. Gleich ob „die Propheten“ als atl. Vertreter zu verstehen sind ¹⁰²⁾ oder, wie meist und wohl mit größerem Recht angenommen wird, als christliche Propheten, ¹⁰³⁾ als Gläubige mit der Gabe gotterleuchteter Rede, im einen und anderen Fall spricht Eph 2,20 gerade dagegen, daß die „fundamentale“ Funktion“ im ganzen NT eine ausschließlich apostolische, den Aposteln als ersten authentischen Zeugen des Herrn reservierte und somit unübertragbare Funktion ist.

¹⁰⁰⁾ aaO 161.

¹⁰¹⁾ Masson, Eph 169 Anm. 4.

¹⁰²⁾ So Rengstorf, Art. apostolos aaO 442,36ff. — K. L. Schmidt, Le Ministère etc aaO 318 Anm. 5.

¹⁰³⁾ So u. a. Wikenhauser aaO 161,176f. — Flew aaO 129. — Masson, Eph 169. Auch W. B a u e r scheint in der neuesten Auflage seines Wörterbuchs (1952) diese Bedeutung vorzuziehen.

3) Das Argument vom einmaligen und unwiederholbaren Charakter des Apostelamts im allgemeinen sucht C. sodann durch seine Einzelerklärung von Mt 16,18f weiterzuführen und auf den Sonderauftrag Petri im besonderen anzuwenden. Dieser haftet seiner Exegese zufolge in seinem konkreten Sinngehalt an einer — zweifellos — einmaligen und unübertragbaren Eigenschaft des Apostolates Petri, nämlich an der Tatsache, daß Petrus vom Inkarnierten berufen wurde und vor allem darauf, daß er der erste und wichtigste Zeuge der Auferstehung ist.

Im Einzelnen entwickelt C. folgenden Gedankengang: Gemäß der Verheißung *kai pylai hadu u katischysusin autês* (18b) tritt die *ekklesia* in „die Funktion Jesu“ ein, die darin besteht, daß er durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt hat. „Der auf Petrus als den Felsen gegründeten *ekklesia* wird vorausgesagt, daß sie zwar in der Zeit stehen wird, wo der Tod noch herrscht, also im gegenwärtigen Äon, aber doch schon an der Auferstehungsmacht teilhaben wird“ (227f). Die auf den konkreten Felsen Petrus gebaute Kirche kann deshalb in die todbesiegende Funktion Jesu eintreten, weil Jesus mit „dem Felsen“ wirklich die Person des Petrus meint (232-7), und zwar „seine Person, insofern sie vom inkarnierten Christus auserwählt worden war und insofern sich der Auferstandene ihm als erstem gezeigt hat“ (246). Und die Tatsache, daß gerade Petrus „der erste Zeuge“, „der wichtigste Zeuge der Auferstehung Christi“ ist, und daß sein apostolischer Auftrag vom Auferstandenen erneuert wird (nach Joh 21,15ff), ergibt „eine besonders tiefe Bestätigung“ der vorgetragenen Erklärung des Verheißungswortes 18b im Sinne der Anteilhabe der Kirche an der Auferstehungsmacht Jesu (245f). — Entsprechend versucht C. die Verheißung V. 19 exegetisch ebenfalls mit der einmaligen und nicht übertragbaren Funktion des ersten Auferstehungszeugen zu verknüpfen: Das Himmelreich, von dem im Schlüsselwort die Rede ist, ist das Reich „des Lebens in der Auferstehung“. „Wiederum wird Petrus hier mit der Auferstehung in Zusammenhang gebracht. Die sogenannte Schlüsselgewalt macht ihn sozusagen zum menschlichen Werkzeug der Auferstehung. Er soll das Gottesvolk in das Reich der Auferstehung führen“, nämlich durch die Mission, „die apostolische Mission“, die Petrus mit seiner Verkündigung ausführen und mit der er den Zugang zum Himmelreich erschließen wird (228f). Im Zusammenhang mit der späteren Feststellung des dogmatischen Teils, daß die ehrende Bezeichnung Petri als „des ersten“ (Mt 10,2) im Hinblick auf die Prophanie auch „auf die Wesensbestimmung des Apostels Petrus“ zutrifft, weist C. noch einmal auf den einmaligen Zusammenhang zwischen dem ersten Zeugen der Auferstehung und dessen Missionsauftrag hin: „Er ist besonders dazu geeignet, die Kunde weiterzugeben, daß Jesus, der auf Erden gelebt hat und gestorben ist, zum Heile der Welt gestorben und auferstanden ist“ (245). Sind sodann, wie C. betont, auch die nachfolgenden Worte vom „Binden“ und „Lösen“ im Zusammenhang mit der so gedeuteten Schlüsselübergabe zu erklären, dann ist die dem Petrus im besonderen (vgl. Mt 18,18) verheißene Lehr- und Disziplinargewalt = Kirchenleitungsgewalt schließlich ebenso einmalig und unwiederholbar wie das vorausgehend Verheißene; sie wird dem Petrus übergeben „im Hinblick auf die Konstituierung des irdischen Gottesvolkes“ (229f).

a) Zu beanstanden ist hier sicher die Exegese selbst^{103a)}, nicht ohne weiteres alle ihre Voraussetzungen. Mit Recht betont C., daß das Sehen des Auferstandenen eine wichtige Vorbedingung der Berufung zum Apostel ist, wenn auch nicht die ausschließliche (59), und daß von daher die Berufung zu einem besonderen Apostelamt durch den Auferstandenen geradezu notwendig erscheint. Mit Recht hält er die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus als sichere Tatsache fest. Daß Mt 16,18f eine Verheißung des vorösterlichen Jesus darstelle, und daß der erst nur verheißene Sonderauftrag an diesen Petrus, der Jesus in der Stunde des Leidens verleugnet hatte, bei dieser Ersterscheinung vom Auferstandenen „erneuert“, „bestätigt“ wurde (245), darf mit C. als wohlbegründete Annahme anerkannt werden. Aus alledem folgt aber noch gar nicht, daß dieser Sonderauftrag auch in seinem konkreten Gehalt ganz und gar an dem Umstand haftet, daß Petrus „der erste“ und, wie C. zugleich betont, „der wichtigste Zeuge der Auferstehung Christi“ ist (246). Wenn Jesus nach C. schon vor seinem Tode den Simon mit dem Petrusnamen auszeichnete (61), vor dem Tode die Beilegung desselben mit der Verheißung eines in der Zukunft, nämlich zwischen Ostern und Parusie, zu erfüllenden Sonderauftrags begründete, wenn Jesus selbst ferner seinen Tod als messiansche Tat der grundsätzlichen Konstituierung des neuen Gottesvolkes ansah (212f), wäre die Übertragung oder Bestätigung des Sonderauftrags durch den Auferstandenen, und zwar — im Hinblick auf dessen wirklich einzigartige und grundlegende Bedeutung für das messianische Heilswerk Jesu — bei Gelegenheit der ersten Erscheinung, ohnehin nur natürlich!

b) C.s Beziehung des Bauens der Kirche auf Petrus als den ersten und wichtigsten Zeugen der Auferstehung steht und fällt mit seiner Erklärung des Satzes „kai pylai hadu u katischysusin autês“. Und diese ist sicher falsch! katischyô hat, auch nach dem judengriechischen und frühchristlichen Sprachgebrauch,¹⁰⁴⁾ deutlich aktiven Sinn (die Oberhand haben, gewinnen, den Sieg davontragen), so daß R. E p p e l hinter pylai durch Vokalisationsänderung am aramäischen Äquivalent ein ursprünglich personales Subjekt entdecken möchte: die „Torhüter“ des Hades, als Symbol der dämonischen Mächte, die gegen die Kirche kämpfen und sie zu vernichten trachten.¹⁰⁵⁾ C.s Sinnerklärung verlangte eine positiv formulierte Aussage, in der die ekklesia eindeutig als Angreiferin und Siegerin erschiene, nämlich entweder „und sie wird die Pforten des Hades überwältigen“ oder „und die Pforten des Hades werden von ihr überwältigt werden“. Über den exakten Sinn des Ausdrucks „die Tore des Hades“ sind sich die Exegeten freilich noch nicht ganz einig.¹⁰⁶⁾ Wohl aber darüber, daß hier ein Überwältigt-

^{103a)} Erstaunlich zustimmend erklärt sich M. Meinertz in seiner inzwischen erschienenen Besprechung: die Gründe gegen den ursprünglichen Zusammenhang von Petrusbekenntnis und Primatworte überzeugen nicht. Aber: „Im Übrigen kann man mit der exegetischen Erklärung von Mt 16,17-19 grundsätzlich im wesentlichen einverstanden sein, wenn auch im einzelnen andere Nuancen möglich sind“. So könne er sich mit der von C. allerdings nicht ausschließlich vertretenen Ansicht nicht befreunden, unter den Toren des Hades sei nur das Totenreich zu verstehen, und demgemäß werde der Kirche einfach Unsterblichkeit verheißt: Ein neues Buch über den Apostel Petrus, in: Missionswiss. und Religionswiss. 1953, 237f.

¹⁰⁴⁾ Jeremias, Golgotha 104.111.

¹⁰⁵⁾ Matthieu 16.18b, in: Aux sources de la tradition chrétienne (Mélanges offerts à M. Goguel) 1950, 72f.

¹⁰⁶⁾ Die Erkenntnis, daß die Hadesore die stärkste Verkörperung der Macht des Todes darstellen, gewinnt an Boden (E. Klostermann, Mt 140. — Schmid, Mt 198. — Michaelis, Mt 346. — Cullmann, Petrus 226). Daneben wird aber noch an die höllischen oder gottfeindlichen Mächte gedacht, die auf die ekklesia einstürmen (Oepke, Herrnspruch 159. — Jones aaO 704c: — K. Staab, Das Ev nach Mt (Echter-Bibel), 1951, 90. — Meinertz, Theologie 75), sogar an „die Stadt des Bösen, deren Beherrscher Satan ist“ (Staab aaO 91).

werden der ekklesia (weniger wahrscheinlich der petra) durch die Hades-tore, die Hades-Macht verneint wird.¹⁰⁷⁾ Daran ändert auch C.s Hinweis nichts, nachdem eben von „den Pforten des Hades“ die Rede war, sei nun bei dem Bild der Schlüssel des Himmelreiches an „die Pforten des Himmelreiches“ gedacht (228). Wer die Schlüssel zu den Hadespforten besitzt, hat selbstverständlich Macht über die Unterwelt.¹⁰⁸⁾ Aber in V. 18 steht nun einmal nichts davon da, daß die Kirche über die Schlüssel des Hades oder der Hadespforten verfügt, so wenig wie dem Petrus etwa die Schlüssel der Himmels t ü r verheißen werden.

Ist aber in V. 18 sicher nicht gesagt, daß die auf Petrus als den ersten Auferstehungszeugen gegründete ekklesia schon im gegenwärtigen Äon „an der Auferstehungsvollmacht teilhaben wird“, dann wird Petrus im Wort von der Schlüsselübergabe eben nur durch C. selbst „mit der Auferstehung in Zusammenhang gebracht“ und „sozusagen zum menschlichen Werkzeug der Auferstehung“ gemacht, um eine Erklärung zu bieten, welche die Schlüsselübergabe, nach C. dann konkret „die apostolische Mission“, die nachösterliche Verkündigung (228f), die missionierende Leitung (238.251), an den zweifellos einmaligen und unübertragbaren Vorzug der Erstzeugenschaft der Auferstehung zu knüpfen. Diese Erklärung ist sicher auch nicht durch die Gleichsetzung von „Himmelreich“ = „Reich des Lebens in der Auferstehung“, „Reich der Auferstehung“ (228) exegetisch zu begründen. Weder der Sprachgebrauch der Evv im allgemeinen noch die Mt 23,13 bezugte Wendung *klein tēn basileian tōn uranōn* im besonderen rechtfertigen diese spezifische Sinnggebung des Ausdrucks „Himmelreich“. ¹⁰⁹⁾ Der Schlüsselbund selbst ist anerkanntermaßen ein geläufiges orientalisches Symbol des Verwaltens und Regierens schlechthin, und die Schlüsselübergabe bedeutet „Einsetzung zum Bevollmächtigten“. ¹¹⁰⁾ Dem Bild von der Schlüsselübergabe ist sodann hier, vor allem auch im Hinblick auf das folgende Bildwort vom Binden und Lösen, die Doppelung der Funktionen, Auf- und Zuschließen; Einlassen und Nichteinlassen, wohl wesentlich.¹¹¹⁾ Dieser wird C. nicht gerecht, insofern seine Erklärung nur das Aufschließen berücksichtigt: Petrus soll durch seine missionarische Verkündigung „das Gottesvolk in das Reich der Auferstehung führen“ (229). Auch die Auseinanderreißung des V. 19 in zwei völlig verschiedene Aufträge, in den zur Mission und den zur Kirchenleitung, steht der wohlbegründeten allgemeinen Auffassung entgegen, daß die Übergabe der Schlüssel des Himmelreichs (= „der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes“) ¹¹²⁾ von 19a in 19bc durch ein neues Bild, nämlich das von der Binde- und Lösevollmacht erläutert wird. ¹¹³⁾

c) Durch seine Erklärung der Schlüsselgewalt scheint C. zugleich die Missionstätigkeit, die er Petrus nach dem Verzicht auf die Leitung der

¹⁰⁷⁾ Schlatters Deutung von 18c als Verheißung der künftigen Auferstehung der dem Christus Gehörenden (Mt 509), der auch Schniewind (Mt 190) zuzustimmen scheint, lehnt Oepke zu recht ab (Herrnspruch aaO 159).

¹⁰⁸⁾ J e r e m i a s, Art. kleis, in: ThWb III 745,4ff.

¹⁰⁹⁾ Jeremias meint, wenn hinter der Wendung „die Schlüssel des Himmelreichs“ ein konkretes Bild stehe, so sei „etwa an die Türen zur künftigen Gottesstadt zu denken“ (aaO 749 Anm. 55).

¹¹⁰⁾ Jeremias aaO 750,7.

¹¹¹⁾ Vgl. etwa auch Jeremias (aaO 747f.; Golgotha 112) und Oepke, Herrnspruch aaO 160. Nach Flew ist die Gewalt des Ausschließens allerdings nur sekundär inbegriffen (aaO 133).

¹¹²⁾ So mit Recht ausdrücklich auch Jeremias (Art. kleis aaO 748, 16ff 750,11ff) entgegen der vielfach, früher auch von ihm vertretenen Gleichsetzung der *basileia tōn uranōn* mit ekklesia.

¹¹³⁾ Vgl. Jeremias aaO 750,30ff. — Schmid, Mt 199. — Strahmann, Die Stellung des Petrus aaO 252.

(judenchristlichen Anfangs-) Kirche ausschließlich ausüben läßt, im Sinne der von ihm angestrebten Korrespondenz von Verheißung und Erfüllung exegetisch in Mt 16 verankern zu wollen. Diese Absicht paßte durchaus zu seiner früheren Feststellung, der Joh 21 bezeugte Sonderauftrag des Auferstandenen schließe die beiden zeitlich aufeinanderfolgenden Auswirkungen des Apostolats Petri ein: „nicht nur die Gemeindeleitung, sondern auch die Missionsarbeit“ (67). In die gleiche Richtung weist eine an die Exegese von Mt 16,19 angeschlossene Behauptung: die Tatsache, daß die Wirksamkeit des Bindens und LöSENS, also nach seiner Erklärung die „Lehr- und Disziplinargewalt“ (230), die „Gemeindeleitung“ (251), zwar auch den anderen Jüngern zuteil wird, Petrus aber in besonderer Weise, nämlich nur für ihn mit der Ankündigung verbunden wird, daß auf ihn als dem Felsen die ekklesia erbaut werden soll, „entspricht der nach dem Tode Jesu eingetretenen und ebenfalls von uns festgestellten historischen Tatsache, daß Petrus in der ersten Zeit an der Spitze der Jerusalemer Urgemeinde als ihr Leiter steht und diese Stellung bald aufgibt, um in Abhängigkeit von Jakobus das judenchristliche Missionswerk mit andern Aposteln, aber als sein Leiter zu organisieren“ (231).

4) Damit kommen wir zum vierten und abschließenden Argumentationsgesichtspunkt C.s, der angeblichen Bestätigung seiner Exegese von Mt 16,18 f durch den Aufweis der vollen Korrespondenz zwischen Verheißung bzw. Auftrag und Erfüllung.

a) Mit dieser Korrespondenz ist es aber wohl schlecht bestellt, zunächst von den seitens C. vorausgesetzten Verheißungs- und Beauftragungstexten her gesehen.

α) Setzt man einmal mit C. die Deutung von Mt 16,19a auf den Auftrag Petri zur missionarischen Verkündigung oder auch zur „missionierenden Leitung“ voraus, so müßte dieser konsequenterweise in gleicher Weise wie die petrinische Kirchenleitung von 19bc zeitlich begrenzt sein, wenn die ganze Verheißung Mt 16 vom Felsenwort dominiert ist, und die Kirchenleitung von 19bc doch nach C. zeitlich auf die Anfangsjahre der Kirche und des apostolischen Wirkens Petri beschränkt ist, weil sie mit zur zeitlich begrenzten Fundamentlegung von V. 18 gehöre. Konsequenterweise dürfte also C. den Auftrag 19a überhaupt nicht aus dem Ganzen der Verheißung herausbrechen, um dessen Ausübung zeitlich nach Vollendung des Auftrags von 18 und 19bc (Fundamentlegung — Kirchenleitung) beginnen bzw. ausschließlich ausüben zu lassen. Ist sodann seine Erklärung der Schlüsselübergabe von V. 19a als Missionsauftrag unhaltbar, so kann im übrigen nicht davon die Rede sein, es würden in V. 19 zwei, verschiedene Stellungen begründende Funktionen unterschieden: Missionsauftrag (19a) und Kirchenleitung (19bc), schon gar nicht im Sinne der Abfolge: Kirchenleitung — Judenmission.

Die angebliche Tatsache, daß Petrus in der ersten Zeit und nur in dieser Urgemeinde und damit die damalige Gesamtkirche leitete, dann aber die Leitung aufgab, entspräche des weiteren nur dann der Verheißung Mt 16, wenn die Felsenrolle mit C. im Sinne der zeitlich begrenzten Fundamentlegung verstanden werden könnte und müßte. Das ist aber, wie gezeigt, nicht der Fall. Mit der Behauptung, Petrus würde sowohl die Gemeindeleitungs-

funktion (231) als die Fundamentfunktion (244f) mit den anderen Aposteln teilen, schneidet sich C. übrigens wohl nur ins eigene Fleisch. Er selbst behauptet nirgendwo, daß diese Funktionen auf die anfängliche Zeit des Wirkens der Apostel beschränkt seien. Das würde auch gar nicht zur starken Betonung der einzigartigen und einmaligen Bedeutung des Apostelamtes passen. Wenn schon nach C. „alle Apostel“ das Fundament bilden sollen, innerhalb dessen Petrus „der besonders sichtbare Fels“ ist (244f), und allen Aposteln die Kirchenleitungsfunktion übertragen wurde, die dem Petrus im besonderen übertragen wurde (230f), verlangte doch wohl die Konsequenz, daß Petrus seine Fundament- und Kirchenleitungsfunktion ebenso lange als verbindlich betrachtet und ausübt wie die anderen Apostel. Eine zeitliche Begrenzung des Mt 16 verheißenen Sonderauftrags auf einige erste Jahre des apostolischen Wirkens Petri ist in der Tat aus Mt 16 nicht herauszulesen. Der von C. vertretenen Tatsache, daß die Binde- und Lösegewalt (Kirchenleitung) auch den anderen Jüngern zusammen zuteil wurde, dem Petrus aber in besonderer Weise, nämlich in Verbindung mit der Fundamentfunktion, entspricht also sicher nicht das von C. postulierte Nacheinander von „Kirchenleiter“ und „untergeordneter Leiter der Judenmission“. Wohl würde jener entsprechen, daß Petrus die Kirchenleitung zeit seines apostolischen Wirkens ausüben würde, zumal wenn der apostolische Auftrag nach Ostern als solcher zeitlich grundsätzlich nur durch die Stunde der Parusie begrenzt ist.¹¹⁴⁾

β) Niemand bestreitet, daß Petrus nach den Worten Joh 21 mit der Oberleitung der Kirche betraut wird.¹¹⁵⁾ Hingegen ist die erwähnte Behauptung, im Hirtenauftrag seien zwei verschiedene Funktionen unterschieden, neben dem Auftrag zur Kirchenleitung der zur Mission, reine Spekulation, auch wenn sie im exegetisch-historischen Teil zu lesen ist. Ebenso willkürlich folgert C. aus Joh 10, beide Funktionen würden „in erster Linie die Juden visieren“ (66f), um nämlich das apostolische Wirken Petri in beiden Phasen im judenchristlichen Rahmen halten zu können. „Meine Schafe“ sind gerade auf dem Hintergrund von Joh 10 zweifellos die eine Herde des einen Hirten, die „Seinen“, „die nach V. 16 teils aus ‚diesem Hofe‘ (Israel), teils aus der Heidenwelt stammen“,¹¹⁶⁾ ohne daß hier die Juden besonders visiert sind.¹¹⁷⁾ Wenn C. sodann aus der Verbindung des Hirtenauftrags mit der Vorhersage des Martyriums schließt, „daß der Auftrag an den Apostel chronologisch begrenzt, nämlich für die Zeit der Grundlegung der Kirche gegeben ist“ (67), also im gleichen Sinne begrenzt ist, in dem er die Verheißung Mt 16 interpretieren möchte, muß dem ebenfalls widersprochen werden. Selbstverständlich beendet nach Joh 21 der Tod die Ausübung des Hirtenamts = Kirchenleitungsamts Petri. Sicher ist aber nicht gesagt, Petrus würde die Kirchenleitung vor seinem Tode, sogar relativ bald abgeben, sobald eben die „Gründungszeit“ der Kirche, das „Gründungsgeschehen“ vorbei ist. Rein exegetisch mag diskutiert werden,

¹¹⁴⁾ Vgl. o. Anm. 90.

¹¹⁵⁾ Vgl. auch R. Bultmann, Das Ev nach Joh, in: Krit.-Exeg. Komm. über das NT 2. Abt. 11. Aufl., 1950, 552.

¹¹⁶⁾ A. Wikenhauser, Das Ev nach Joh (Das NT 4), 1948, 163.

¹¹⁷⁾ Bultmann merkt an, es sei aus dem Zusammenhang ganz deutlich, daß die beiden Gestalten bei der Gegenüberstellung nicht als Verkörperung von Prinzipien und Gruppen gemeint sind, so daß etwa Petrus das Judenchristentum, der Lieblingsjünger das Heidenchristentum darstellen würde (aaO 554 Anm. 1).

welches Interesse der Verf. von Joh 21 an der Verschiedenheit des Schicksals der beiden Jünger Petrus und Johannes hat.¹¹⁸⁾ Man kann aber ernstlich nicht auf den Gedanken kommen, das Hirtenamt, also der Auftrag zur Kirchenleitung sei nicht auf die ganze Lebenszeit Petri auszudehnen, vor allem wenn die Weissagung des Martyriums auf die Folgen des Hirtenamts für Petrus hinweisen soll.^{118a)}

7) So wichtig die baldige Aufgabe der Kirchenleitung und gleichzeitige Unterordnung Petri unter den zentralen Kirchenleiter Jakobus als geschichtliche Bestätigung seiner Exegese von Mt 16 für C. ist, so dürftig ist die Erklärung, die er für diesen „Stellungswechsel“ Petri vom Kirchenleiter zum Judenmissionar anführen kann.¹¹⁹⁾ So allmählich, vor allem anlässlich der in Apg 9-10 berichteten Missionserfahrungen möge Petrus erkannt haben, „daß seine eigentliche apostolische Aufgabe, wohl auch sein Charisma, weniger in der Gemeindeleitung als in der Missionstätigkeit lag... Petrus ist nicht der Typus des Kirchenleiters, sondern des Missionars“ (39). Und so gibt Petrus die Kirchenleitung auf und wird „sich ganz auf sein Missionswerk konzentrieren“, „und zwar in Unterordnung unter Jakobus“ (252). Wirkt diese Erklärung nicht etwas peinlich für einen Verf., der Jesus selbst mit dem feierlichen Wort Mt 16,18f und Joh 21,15ff Petrus zum Oberhaupt der ekklesia erklären läßt, immerhin für die entscheidende Anfangszeit der Kirche; der sodann die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des apostolischen Auftrages mit Recht sehr stark betont; der die Kirchenleitung auch nicht etwa an Jakobus weitergeben läßt (259), obwohl er gleichzeitig vertritt, die Kirchenleitung, von der Jesus Mt 16,19 rede, müsse in der Kirche weitergehen, und Jesus schließe daselbst die Wirksamkeit späterer Leiter nicht aus? Ja, wenn man etwa folgendermaßen argumentieren könnte: Jesus verheiß (Mt 16) und übertrug (Joh 21) dem Petrus zwei verschiedene, nacheinander auszuübende Funktionen, für die Anfangszeit die Oberleitung der Kirche und dann die Mission, näherhin, nach C., die Organisation der Judenmission. Als Petrus sodann auf Grund der Entwicklung der Dinge (42 n. Chr.) erkannte, daß der eine ihm von Jesus erteilte Auftrag, die Kirche in den Tagen der Grundlegung zu leiten, erfüllt ist, besann er sich auf seinen Missionsauftrag, speziell den Auftrag zur Judenmission. Wie aber schon zur Genüge gezeigt wurde, ist die Unterscheidung dieser beiden Funktionen (Kirchenleitung und Mission bzw. Organisation, Leitung der Judenmission) in Mt 16,18f und Joh 21 exegetisch nicht haltbar, und eine Zurückführung der späteren judenmissionarischen Tätigkeit Petri auf Mt 16,19a auch für C. nur möglich um den Preis eines Widerspruchs zu seiner eigenen grundlegenden These, daß nämlich die ganze Verheißung Mt 16,18f nur für die Fundamentlegung, die ersten Jahre der Kirche und des apostolischen Wirkens Petri gelte.

¹¹⁸⁾ Vgl. auch Bultmann aaO 55 und H. Strathmann, Das Ev nach Joh (Das NT deutsch 4), 1951, 267.

^{118a)} Eine solche Beschränkung verbietet schon die Bildrede vom Hirten, die entschieden besser zur Vorstellung der Leitungsnachfolge als der des Leistungsverzichts paßt. Unter Verweis auf seinen Aufsatz „Das dreifache 'Weide meine Lämmer'“ (Zeitschr. f. kath. Theol. 69, 1947, 328-344) betont Gächter mit Recht: „Kein Orientale kann sich eine Herde vorstellen, die nur in der Zeit ihrer ersten Gründung von einem sichtbaren Hirten geleitet wird, eines solchen aber nachher nicht mehr bedarf“ (Petrus und seine Nachfolge aaO 335).

¹¹⁹⁾ Das scheint auch Bonnard zu empfinden (Le livre d'O. Cullmann aaO 32).

b) Über die Aussichtslosigkeit des Unterfangens, mit C. die Geschichte des apostolischen Wirkens Petri schreiben und durch diese die (im strengen Sinn) historische Bestätigung eines bestimmten Verständnisses von Mt 16,18f bzw. Joh 21 liefern zu wollen, braucht kaum ein Wort gesagt zu werden. Eine positive Diskussion dieser Seite der historischen Petrusfrage, die u. a. die Frage nach der Entwicklung der religiösen Autoritäten in apostolischer und nachapostolischer Zeit überhaupt aufwerfen müßte, kann hier nicht versucht werden. Desgleichen muß C.s Beweisführung auf Grund der außerneutestamentlichen urchristlichen Quellen, besonders auch der Pseudoclementinen, die inzwischen bereits nachdrücklichen Widerspruch auslöste,¹²⁰⁾ hier außer acht bleiben. Wir beschränken uns also auf die Frage, ob sich aus den von C. angeführten ntl. Texten (Gal 2,1-10 = Apg 15 und Gal 2,11ff) nachweisen läßt, daß Petrus, endgültig nach seiner Befreiung aus dem Kerker, auf seinen Primat verzichtete, fortan in Unterordnung unter die „Autorität des Jakobus als der Zentralregierung“ (253) die Judenmission organisierte und in dieser Funktion auf dem Apostelkonzil anerkannt wurde.

C.s These ist bekanntlich keineswegs neu hinsichtlich des Gedankens, die Autorität des Petrus sei allmählich durch die des Herrenbruders Jakobus etwas oder auch ganz zurückgedrängt worden, und diese Entwicklung stehe mit der Missionstätigkeit Petri in Verbindung; wohl aber in der von C. vertretenen zugespitzten Fassung, derzufolge Petrus die Kirchenleitung schon lange vor dem sogen. Apostelkonzil abgab und speziell die Judenmission organisierte.¹²¹⁾ E. F a s c h e r vertritt z. B. in seinem Artikel „Petrus“ in Pauly-Wissowa-Kroll's Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, damit daß Jakobus auf der Apostelkonferenz einen Vermittlungsvorschlag durchsetzte, habe er den Petrus „doch etwas zurückgedrängt“. Aber bis zum Apostelkonzil (Apg 15,7) sei Petrus jedenfalls noch Wortführer der Gemeinde. Angesichts von Gal 2,11 (Petrus inspiziere Antiochien!) ist es ihm „wohl zu gewagt“, aus der Namen-Reihenfolge Gal 2,9 zu schließen, Petrus habe seine Führerstellung im Verlauf der 14 Jahre an Jakobus verloren. Im übrigen glaubt er die Entwicklung „vielleicht“ richtig dahin zeichnen zu können, daß die infolge der Reisen notwendige Abwesenheit Petri von Jerusalem das Vordringen des Jakobus hinsichtlich des Einflusses auf die Gemeinde begünstigte. Des weiteren betont er, Petri Schicksal seit dem Apostelkonzil bleibe völlig im Unklaren.¹²²⁾ Man wird wohl feststellen dürfen: so deutlich die Quellen die überragende Stellung des Jakobus in Jerusalem erkennen lassen, die nach dem Weggang der Altapostel aus Jerusalem wohl als monarchische zu kennzeichnen ist,¹²³⁾ dürften sie hingegen die weitgehende positive Schlußfolgerung C.s nicht stützen. Die schematische Abstempelung Petri zu dem bereits vor dem Apostelkonzil von der Jerusalemer Kir-

¹²⁰⁾ Vgl. etwa die Besprechungen von L. C e r f a u x (Saint Pierre et sa succession, in: *Rech. de science relig.* 41, 1953, 188ff), P. N o b e r, S.J. (in: *Verbum Domini* 31, 1953, 46ff) und die längere Auseinandersetzung Karrers aaO 129ff. 195ff.

¹²¹⁾ Strathmann läßt z. B. den verdrängten Petrus seit dem Apostelkonzil außerhalb des jüdischen Gebietes eine Juden und Heiden in gleicher Weise umfassende Mission betreiben (Die Stellung des Petrus aaO 237-248.278f).

¹²²⁾ XIX,2 (1938) 1342-1344.

¹²³⁾ Vgl. neuestens Gewieß aaO 10. P. G a e c h t e r, S.J., bringt die Stellung des Jakobus als Oberhaupt der Jerusalemer Kirche mit dem Institut der Sieben und dessen Entwicklung in Verbindung: Die Sieben (Apg 6,1-6), in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 74 (1952) 159f. 129-166.

chenleitung abhängigen Judenmissionar paßt nicht ohne weiteres zu der wohl unleugbaren Tatsache, daß es auch heidenchristliche Gemeinden gab, die Petrus als ihren Apostel verehrten, und daß die Apg die Wichtigkeit seiner Mission und Autorität gerade für die heidnische Welt betont.¹²⁴⁾ „Tatsächlich dürfte seine geschichtliche Bedeutung nicht zuletzt darin bestanden haben, daß er den Übergang von der jüdischen zur universalen Mission durch sein persönliches Eintreten gebilligt und auch in Jerusalem zu einer gewissen Anerkennung gebracht hat.“¹²⁵⁾ Der These, Petrus sei als dem Jakobus unterstellter Judenmissionar nach Rom gekommen, hielt L. C e r f a u x schon mit Recht entgegen, daß dieselbe römische Gemeinde, bei der C. so sehr ein ursprüngliches Wissen um den Primat Petri vermißt, jedenfalls nicht das geringste Bewußtsein einer Abhängigkeit von Jerusalem kenne.¹²⁶⁾

Daß zur Zeit des Gal 2,1ff berichteten Ereignisses bereits Jakobus die Oberleitung der Kirche hatte, und Petrus dieser unterstellt war, nämlich als Judenmissionar, schließt C. zunächst aus der Reihenfolge der „Säulen“ Gal 2,9 sowie aus dem Umstand, daß Paulus Gal 2,7f nur den Petrus als „Organisator der judenchristlichen Mission“ nenne (41f). Zu dieser Folgerung nötigen die Texte jedoch keineswegs.

a) Gehen wir aus von Gal 2,9. Hier und nur hier in Gal 2 ist ausdrücklich von der Verteilung der Missionsgebiete die Rede, die man sicher nicht so absolut betrachten darf, daß man mit C. von einer friedlichen „Kirchenspaltung“ reden könnte (43).^{126a)} Da αυτοι daselbst eindeutig auf „Jakobus und Kephas und Johannes“ zurückweist, werden Jakobus und Johannes zunächst einmal genau so als Judenmissionare bezeichnet wie Kephas und als solche dem Paulus und Barnabas gegenübergestellt. In Gal 2,9 ist also weder Kephas allein als Judenmissionar genannt noch Jakobus als Leiter der Kirche gekennzeichnet. Die Erwähnung des Petrus hinter Jakobus gestattet als solche noch nicht die Schlußfolgerung, Petrus sei als Judenmissionar dem Jakobus unterstellt, und Johannes wiederum dem Petrus. Letzteres behauptet C. freilich nicht von Johannes. Er denkt wohl auch daran, daß die Nennung des Petrus vor Johannes, dem einzigen Zwölferapostel, der außer Petrus nach der Apg aus der Anonymität herausragt, wenn er auch ganz im Schatten des redenden und handelnden Petrus steht, der Darstellung Apg 1-12 entspricht.¹²⁷⁾ Jene Folgerung wäre indes nur konsequent, wenn schon aus der Reihenfolge Jakobus-Kephas die Unterordnung des letzteren unter den erstgenannten hervorgehen soll. Es wird sodann wohl mit Recht betont, daß die hier gebrauchte Bezeichnung des Jakobus, Kephas und Johannes als *hoi dokuntes styloi einai* sachlich der Kennzeichnung der Apostel als Fundamentsteine entspricht, aber verbreiteter und abgegeriffener ist und sich darum „zur Kennzeichnung einer weniger dogmatisch als praktisch herausgehobenen Gruppe von Nobilitäten“ aus dem Kreis der Nobilitäten, der „Angesehenen“ eignet.¹²⁸⁾ Auch deshalb muß aus der Erwähnung des Jakobus an

¹²⁴⁾ von Campenhausen, Kirchliches Amt 20.

¹²⁵⁾ von Campenhausen aaO 20.

¹²⁶⁾ aaO 192.

^{126a)} Letzteres betont mit Recht Meinertz, Ein neues Buch aaO 236.

¹²⁷⁾ Vgl. Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 234f.

¹²⁸⁾ von Campenhausen, Kirchliches Amt 21 Anm. 3; vgl. auch H. Schlier, Der Brief an die Galater (Krit.-exeg. Komm. 7, 10. Aufl.) 1949, 35f.

erster Stelle nicht gefolgert werden, daß dieser im Zeitpunkt des hier berichteten Ereignisses die Oberleitung der ganzen Kirche hatte, somit als „Vorgesetzter“ des Petrus fungierte. C. wird zwar durchaus recht haben, nicht zufällig sei hier Jakobus vor Petrus genannt; „in einem Text wie diesem, in dem die Autorität der Verhandlungspartner nicht unwichtig ist, hat die Reihenfolge doch etwas zu bedeuten“ (41). Es fragt sich nur, in welcher Hinsicht die Reihenfolge hier von Belang sein dürfte. Im Zusammenhang von Gal 2 ist die Verteilung der Missionsgebiete sicher „nur der Vordergrund der Entscheidung“. ¹²⁹⁾ Es geht bekanntlich um die Anerkennung des gesetzestfreien Ev und Apostolats Pauli sowie um die Feststellung der Einheit des gemeinsamen Apostolats, welche die Voraussetzung für die Verteilung der Missionsgebiete darstellt — und zwar an die Adresse der judaistischen Gegner und der von diesen gefährdeten Galater. Unter diesem Gesichtspunkt war der „Teilhaverhandschlag“ (Schlier) des Vertreters notorischer Gesetzesstrenge und entschiedenen Judenchristentums, nämlich des Jakobus, im Blick auf die Judaisten tatsächlich, praktisch wichtiger als der des im Prinzip mit Paulus einigen Kephas: „Jacques même! les judaïsants devaient se le dire“. ¹³⁰⁾ Da aber das Subjekt hoi dokuntes von V. 6 hier (V. 9) aufgegriffen und, speziell im Hinblick auf die anschließende Aussage „Sie gaben mir und Barnabas die Rechte zur Teilhabe der Gemeinschaft“, durch Jakôbos kai Kêphas kai Joannês, hoi dokuntes styloi einai spezifiziert wird, dürfte sich die Nennung des Jakobus vor Kephas in der Tat am ungezwungensten aus der Rücksicht auf die Autorität erklären, die den Verhandlungspartnern in diesem konkreten Fragepunkt, jedenfalls in der vom Gal vorausgesetzten Situation, zukommt. Ob Paulus den Jakobus näherhin einfach ob seiner auch seitens der Judaisten unbestrittenen Gesetzestreue an erster Stelle nennt oder deshalb, weil die Judaisten aus der Verwandtschaft des gesetzestreuen Jakobus mit Jesus eine besondere Autorität desselben ableiteten, ¹³¹⁾ ist von untergeordneter Bedeutung. Im einen wie im andern Fall wäre Jakobus eine besondere Autorität für die Judaisten, und würde Paulus mit der Ersterwähnung des Jakobus ad hominem argumentieren, nämlich die Tatsache berücksichtigen, daß sich die Judaisten mit dem Namen des Jakobus autorisierten. ¹³²⁾

β) Eine exegetische Übertreibung ist ferner der Satz C.s, Paulus erwähne in 2,7f den Petrus und „nur den Petrus als Organisator der judenchristlichen Mission, so wie er sich selbst als den Organisator der heidenchristlichen Mission ansieht“ (42). Von einer Organisator-Stellung ist schon gar nicht die Rede. C. kann auch nicht beweisen, und er versucht es auch nicht im geringsten, daß die apostolê tês peritomês, zu der Gott für Petrus wirkte, nicht etwa auf die von Petrus von Anfang an ausgeübte Judenmission geht sondern — im Sinne seiner Zwei-Phasen-Hypothese — auf eine erst später, hauptamtlich nach 42 einsetzende Phase seines Wirkens, da dieser eben in Unterstellung unter Jakobus die Judenmission betrieb und leitete. Denkt C. etwa an den Ausdruck pepisteumai V. 7 als Rechtfertigung seiner Behauptung, aus Gal 2,7f gehe hervor, daß Petrus an der Spitze der von Jerusalem

¹²⁹⁾ Schlier, Gal 46.

¹³⁰⁾ M. J. Lagrange, Saint Paul. Epître aux Galates 3. Aufl. (1926) 37.

¹³¹⁾ So neuestens auch S. Lyonnet, S.J., Aux Galates (La Sainte Bible) 1953, 24 Anm. d.

¹³²⁾ Vgl. auch P. Bonnard, L'Épître de S. Paul aux Galates (Comm. du NT IX), 1953, 42 (mit Schlier).

abhängigen judenchristlichen Missionstätigkeit stehe (42)? Von einer „Betrachtung mit dem Evangelium für die Juden“ ist hier freilich die Rede, aber sicher nicht von einer seitens des Jakobus oder der Jerusalemer Kirchenleitung ausgehenden. Die Aussage „ich wurde betraut (mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen)“ V. 7 schließt zweifellos den Akt der apostolischen Berufung und Sendung Pauli vor Damaskus ein, was auch V. 8, der von der faktischen Auswirkung der apostolê spricht, bestätigt. *kathôs Petros tês peritomês* muß deshalb entsprechend auf die missionarische Berufung Petri durch den Auferstandenen gehen, die für einen Paulus zeitlich selbstverständlich der seinigen vorausging. Freilich liegt hier dem Apostel nicht an dem verschiedenen Zeitpunkt der Betrauung mit dem Ev als solchem, sondern an der Feststellung, daß „die Geltenden“ seiner (später erfolgten) Betrauung zur Ev-Verkündigung, seiner apostolê dieselbe Gültigkeit zuerkennen wie der des Petrus, und daß dieser gleichen Gültigkeit auch daselbe geheimnisvolle Wirken Gottes bei Ausübung des bestimmungsmäßig verschiedenen Missionsauftrags entspricht: „Paul est l'objet de la même action de Dieu que Pierre“. ¹³³⁾ Insofern also Paulus in V. 7 mit dem Perfekt *pepisteumai*, das selbstredend als Perfekt mit fortdauernder Wirkung zu verstehen ist, die missionarische Berufung durch den Auferstandenen im Sinne hat, ist die parallele Aussage der Parenthese von V. 8 nächstliegend doch dahin zu verstehen, daß Paulus bei der Wirksamkeit Gottes für beide zum Apostolat an die ganze bisherige Zeit denkt, in der Petrus und er seit ihrer (zeitlich verschiedenen) Berufung den Missionsauftrag ausüben. Dann denkt aber Paulus bei *ho gar energêsas Petró eis apostolôn tês peritomês* sicher in erster Linie oder zumindest auch an die der seinigen zeitlich vorausgehende Missionstätigkeit des Petrus, nicht aber nur an die der seinigen gleichzeitige oder sogar nachfolgende Ev-Verkündigung Petri. Dieses Verständnis paßt 1) zu der wohl unbestreitbaren Tatsache, daß sich die Verkündigung der Urapostel überhaupt wie des Petrus im besonderen zunächst und überwiegend am Anfang an die Juden richtete, ehe Paulus als berufener Heidenapostel die Heidenmission großen Stils begann; 2) zur Syntax des Berichts: „denn der da gewirkt hat für Petrus zu seinem Apostolat unter der Beschneidung, der hat auch für mich gewirkt (zu meinem Apostolat) unter den Heiden“ (Schlier); 3) zum Tenor des Berichts: es geht, wie schon betont, um die Ebenbürtigkeit des Apostolats und Ev des später (zum Heidenmissionar) Berufenen mit dem der früher berufenen Altapostel bzw. ihres unbestrittenen Repräsentanten, „der ersten Autorität der Judenbekehrung überhaupt“. ¹³⁴⁾ Damit stünde auch in Einklang, daß Paulus hier und nur hier den Namen „Petrus“ verwendet statt „Kephas“ in 2,9, ¹³⁵⁾ sofern nämlich jener für Paulus der Missionsname, dieser der Jerusalemer Amtsname ist, wie Schlier mit Holl vermutet. ¹³⁶⁾ Von der Exegese her besteht also nicht der geringste Grund, die Wirksamkeit Gottes für Petri Apostolat der Beschneidung auf einen späteren, endgültig nach 42 einsetzenden Abschnitt des Wirkens Petri zu beziehen, da Petrus in Unterordnung unter Jakobus die Judenmission leitete.

¹³³⁾ Bonnard, Gal 41f.

¹³⁴⁾ Geiselmänn aaO 17.

¹³⁵⁾ Diesen Unterschied beachtet C. nicht.

¹³⁶⁾ Gal 44 Anm. 3.

7) Daß diese These durch den eventuellen, auch nach C. (vgl. 47—49) wahrscheinlichen Parallelbericht Apg 15 nicht gerade evident bestätigt wird, verraten die zurückhaltenden und teilweise verlegenen Formulierungen des Verf. (49—51) wohl selbst. „Innerhalb der judenchristlichen Mission“ sei dem Petrus das Recht wohl zuzugestehen, in Einzelfällen das Evangelium den Heiden zu predigen; er könne deshalb „auch trotz der Gegenwart des Paulus und des Barnabas das Recht beanspruchen, dazu auserwählt worden zu sein, das Evangelium den Heiden zu predigen“ (50). Eine andere Auslegung würde in der Tat nicht in die Schematisierung des Verf. passen. Wie man im einzelnen auch über die Identität der Gal 2,1—10 und Apg 15,6ff berichteten Versammlung und deren Zusammenhang mit den Jakobusklauseln denken mag,¹³⁷⁾ die Tatsache, daß nach Apg 15 gerade Petrus maßgeblich die Heidenmission, die Nichttheilsnotwendigkeit der Beschneidung zur Geltung bringt, empfiehlt nicht die Folgerung, Petrus rede hier als dem Jakobus unterstellter Judenmissionar.

8) Die Unterstellung Petri unter das Jerusalem Kirchenhaupt ist für C alles andere als eine Formsache. Der Jakobus C's ist schon mehr als der beharrliche Beter, mehr als „der Gerechte“ schlechthin, der als solcher in einer Zeit stärkster Judaisierung am meisten als Leiter der Jerusalem Urgemeinde geeignet sein mochte,¹³⁸⁾ der in dieser Eigenschaft mit seinem Presbyterium nach Apg 21,20ff wegen des gesetzlichen Eifers vieler Judenchristen zu größter Vorsicht rät und deshalb dem Paulus den Vorschlag macht, den gegen ihn erhobenen Vorwurf, er verleite die Diasporajuden zum Abfall vom mosaischen Gesetz, durch eine konkludente Handlung zu widerlegen. Dieser Jakobus ist ein monarchischer Leiter der Gesamtkirche *comme il faut!* Wir können nach C. „nur ahnen“, in was für „ein besonders schmerzliches Dilemma“ der antiochenische Konflikt den Petrus, „das ehemalige und erste Haupt der Gemeinde“ gebracht haben muß; nicht nur deshalb, weil uns von Petrus keine umfangreiche Briefsammlung wie von Paulus erhalten ist, sondern auch deshalb, weil Petrus „gerade wegen seiner Abhängigkeit von Jerusalem wohl kaum wie Paulus die Möglichkeit hatte, darüber ebenso offen zu sprechen“ (51). Darf sich da C. nicht selbst einen Fehler eingestehen, den er mit vielen anderen zurecht vielfach in der Exegese, besonders auch bei den Bestreitern der Echtheit des Wortes Mt 16,17ff, wirksam sieht? Daß nämlich als Maßstab für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Primates Petri Vorstellungen oder Tatbestände einer späteren Zeit vorausgesetzt werden! Wäre dem so gewesen, wie C. im Interesse seiner glatten Schematisierung voraussetzt, wäre also das von Jesus selbst eingesetzte Kirchenhaupt derartig von Jakobus abhängig, daß er zu einer Frage wie der Tischgemeinschaft nicht mehr offen sprechen konnte, dann werden eine Reihe Dinge einfach unverständlich: daß Petrus nach Apg 15 als erster das Wort ergreift und er, nicht Jakobus, „als ausschlaggebend“ erscheint,¹³⁹⁾ nämlich unter betontem Hinweis auf seine heidenmissionarische Erfahrung das Wesentliche des Beschlusses ausspricht; daß derselbe Jakobus dem Organisator der Heidenmission gegenüber auf den Anspruch der Aufsicht „im Prinzip“ verzichtet

¹³⁷⁾ Zur Orientierung A. W i k e n h a u s e r, Einleitung in das NT (1953) 237f.

¹³⁸⁾ Vgl. B. R e i c k e (Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal 2,1-14) in der Festschrift f. Joh. van Zwaan „Studia Paulina“ (hrsg. v. J. N. Sevenster-W. C. van Unnik) 1953, 184-187.

¹³⁹⁾ Schweizer, Gemeinde im NT 12.

und es bei der Kollekte für die Urgemeinde als Bekundung der Einheit bewenden läßt (42f.45); daß Paulus keine juristische Abhängigkeit von Jakobus bzw. der Jerusalemer Gemeinde erkennen läßt,¹⁴⁰⁾ daß sich der Widersprecher der Gesetzesfreiheit in Antiochia nicht gegen Jakobus selbst bzw. „die Jakobusleute“ richtete, Paulus vielmehr „vor allen“, in der Öffentlichkeit ausgerechnet den Petrus stellte, der ohnehin kein offenes Wort riskieren konnte. Wozu überhaupt dann die Antiochia-Episode im Zusammenhang der Beweisführung Gal 1—2, sogar als deren Krönung, wenn Petrus „die Jakobusleute“ und in diesen Jakobus selbst als das mächtige Oberhaupt der Kirche fürchtete?

e) Genau das Letztere besagt nun nach C. selbstverständlich der Satzteil „fürchtend die aus der Beschneidung“ (2,12), den er darum auch als entscheidenden Beleg für die Unterordnung Petri unter Jakobus behandelt (42. 50f; bes. 253f). Zu diesem Verständnis nötigt der Text indes auch dann nicht, wenn „die Leute aus der Beschneidung“ (2,12b) mit den *tinas apo Jakôbu* von 2,12a identisch sind. Handelt es sich bei diesen etwa um Leute, die nicht von Jakobus geschickt sind, wohl aus seiner Umgebung kommen oder sich gar auf dessen Autorität berufen, nämlich für die Forderung der gesetzlichen Lebensweise, dann wäre die oft vertretene Erklärung, Petrus fürchte den Fanatismus gewisser judaistischer Kreise und habe sich als braven Judenchristen verstellt, um „aus noch größerer Verantwortung für die Einheit der Kirche einen offenen Kampf mit dem judaistischen Flügel tunlichst zu vermeiden“,¹⁴¹⁾ durchaus möglich, die Sache selbst geschichtlich verständlich, auch gar nicht in jeder Hinsicht einmalig (vgl. Apg 16,3; 21,26). Handelt es sich aber bei den *tines* und den mit diesen identischen Beschneidungsleuten um Abgesandte des Jakobus, wie sich sprachlich wohl am besten vertreten läßt¹⁴²⁾, so läßt sich mit Schlier und anderen durchaus erklären, die Kennzeichnung des Verhaltens Petri als Heuchelei, als Täuschung der Jerusalemer zeige, daß die aus Furcht vor den Jerusalemern erfolgende Absonderung nicht geschah „etwa aus Gehorsam gegen die Visitatoren, die solches verlangt hätten, auch nicht aus besserer Einsicht, die dem Petrus auf einmal die Erfüllung des Gesetzes als heilsnotwendig erscheinen ließ“.¹⁴³⁾ Eine exakte Auslegung ist im Grunde überhaupt nicht zu erwarten, weil der kurze Bericht bei weitem nicht alle uns wichtige Fragen einigermaßen sicher beantworten läßt. So steht eben nun einmal nicht direkt da, um was für Leute es sich näherhin bei den *tines apo Jakôbu* handelt, warum sie eigentlich nach Antiochien kamen, ob aus persönlichen Gründen oder im Namen des Jakobus, ob sie sich zu Recht oder zu Unrecht auf Jakobus beriefen, ob sie das überhaupt taten, ob sie von sich aus Forderungen bezüglich der gesetzlichen Lebensweise erhoben oder als Abgesandte des Jakobus bzw. der Jerusalemer Gemeinde Wünsche, Instruktionen, Forderungen überbrachten, ob sie im Hinblick auf die Anwesenheit Petri in Antiochien dahin kamen oder nicht, ob sie speziell wegen seines dortigen Verhaltens kamen. Fest steht hingegen, daß Gal 2,12 als *locus classicus* der C'schen Hypothese entfällt, falls nach der neuesten, durchaus einsichtigen Untersuchung von

¹⁴⁰⁾ Vgl. P. Gaechter, Jerusalem und Antiochia, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 70 (1948) 44ff.

¹⁴¹⁾ Karrer aaO 126; vgl. 124-126.

¹⁴²⁾ Vgl. Bonnard, Gal 50.

¹⁴³⁾ Gal 49f.

B. Reicke¹⁴⁴⁾ über den allgemeinen geschichtlichen Hintergrund der beiden Gal 2,1—14 berichteten Ereignisse die antiochenische Episode im Unterschied zum Apostelkonzil in eine von zelotischen Unruhen und chauvinistischen Terror gefüllte Zeit fiel, und Petrus, der noch wenige Jahre zuvor auf dem Apostelkonzil so entschieden für den Universalismus eintrat, in Antiochia nicht „die Jakobusleute“ sondern die gesetzeseifernden Juden,¹⁴⁵⁾ die Gefahr einer zelotischen Verfolgung fürchtete und „aus einer wohlbegründeten Furcht vor Repressalien, die nicht allein ihm selbst, sondern auch den Gemeinden drohten“, die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab. „Das ist offenbar der rein sachliche Grund, weshalb Petrus, Barnabas und andere Judenchristen in Antiochia sich von den Leuten um Jakobus beeinflussen ließen und die Verbindung mit den Heidenchristen abbrachen. Es ging in ihrer Meinung schlechthin um das Leben der Urgemeinde“.¹⁴⁶⁾ Bei diesem Verständnis fällt auf den antiochenischen Konflikt neues Licht. Einmal schon deshalb, weil es den Jakobusleuten oder den Abgesandten des Jakobus nicht so sehr oder jedenfalls nicht nur darum zu gehen brauchte, die judenchristliche Beobachtung des Gesetzes um ihrer selbst willen durchzusetzen, sondern um eine Gefährdung der Urgemeinde bzw. des Judenchristentums seitens des jüdischen Fanatismus zu verhüten. Eine in solcher „Furcht“ begründete praktische Verleugnung der kirchlichen Einheit mochte der leidenschaftliche und leidensbereite Heidenmissionar Paulus aus seiner Sicht als ungerechtfertigte Rücksichtnahme, als Mangel an geradliniger Handlungsweise (vgl. uk orthopodusin 2,14) freilich schärfstens verurteilen. Sie bewiese aber keineswegs, „daß Petrus dem Jakobus gegenüber . . . keine führende Rolle einnimmt“ (254). Sie wäre vielmehr mit der Stellung Petri als verantwortlichem Leiter der Gesamtkirche wohl vereinbar, im Prinzip hätte Petrus ähnlich gehandelt wie der spätere Paulus nach Apg 21,26. Und wenn es sich in 2,12 nach durchaus naheliegendem Verständnis um Leute handelte, die „von Jakobus“ geschickt waren, um Petrus zu der genannten Rücksichtnahme zu bestimmen, so spräche das auch nur wieder für die überragende Bedeutung des Beispiels Petri. Hat sich Petrus aus Furcht vor jüdischen Verfolgungen und damit aus verantwortungsvoller Sorge um das Leben der Judenchristen dazu bestimmen lassen, auf die konkrete und sichtbare Bestätigung der Gemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen zu verzichten, so wird auch voll verständlich, warum die Anklage Pauli in 2,4bff nicht den Widerspruch zwischen der Theorie und der Praxis des Petrus, also „die Heuchelei“ aufdeckt, schon gar nicht die Furcht vor „den Jakobusleuten“ anprangert, sondern der Rücksichtnahme Petri auf das Leben der Urgemeinde — die ja mit der Aussage „aus Furcht vor denen aus der Beschnei-

¹⁴⁴⁾ aaO (Anm. 138) 172-187.

¹⁴⁵⁾ Sprachlich bereitet dieses Verständnis keine Schwierigkeit. Der Ausdruck *hoi ek peritomés* kann gewiß sehr wohl Judenchristen bezeichnen, so Apg 11,2 „die engherzigen Glieder der Urgemeinde“ (Wikenhäuser z. St.). Von Haus aus bezeichnet er zweifellos einfach „die Juden“, „die Judenschaft“ im Gegensatz zur Heidenschaft (vgl. Röm 4,12b; Kol 4,11). Die Apg 10,45 bezugte Formulierung *hoi ek peritomés pistoi* zeigt zudem, daß jedenfalls noch kein festgeprägter Sprachgebrauch vorliegt, wenn kurz zuvor mit *hoi ek peritomés* faktisch Judenchristen gemeint sind. Die Gleichsetzung von *tus ek peritomés* mit *tinás apo Jakóbu* würde an unserer Stelle erstaunlich selbstverständlich hingenommen, wenn man folgendes bedenkt: 1) im unmittelbaren Zusammenhang wird für die Judenchristen die Bezeichnung *hoi judaioi* vorbehalten (Reicke aaO 177); 2) als Objekt zu *phobumenos* würde *tus apo Jakóbu* genügen oder, da im *éthon* des Vordersatzes „die Jakobsleute“ bereits als Subjekt wieder aufgenommen sind, auch lediglich *phobumenos autus-ekéinus*; 3) kurz zuvor (2,9) erscheint *hē peritomē* eindeutig als Bezeichnung der Judenschaft in der dem Paulus geläufigen Gegenüberstellung *hē peritomē-ta ethnē*.

¹⁴⁶⁾ Reicke aaO 184.

„angezeigt war — eine andere Rücksicht, mehr grundsätzlicher Art, nämlich gegenüber den Heidenchristen entgegenstellt, um den status quo der Gemeinschaftsbekundung aufrecht zu erhalten. Paulus weist auf den Widerspruch zwischen dem früheren Handeln des Petrus und dem Verlangen hin, das dieser durch sein jetziges Verhalten an die Heidenchristen stellt, um, auch hier jedenfalls mit dem Blick auf die galatische Situation, den Nachweis zu führen, „daß sein judaizein grundsätzlich gegen die Wahrheit des Evangeliums verstößt.“¹⁴⁷⁾ Der einen Rücksichtnahme wird eine andere entgegengesetzt! Darf man da wirklich mit Strathmann folgern, Paulus hätte es kaum vermeiden können, hier auf Mt 16,17—19 Bezug zu nehmen, wenn ihm dieses Wort als Herrenwort bekannt gewesen wäre?¹⁴⁸⁾ Das könnte man höchstens, wenn a priori ein mehr als „papales“, ein ausgesprochen absolutistisches Verständnis des Wortes Mt 16,18f für das apostolische Zeitalter vorauszusetzen wäre, ein Primatsbegriff, der keinerlei sachliche Überlegung und Kritik zuläßt, also eine Vorstellung, die im Hinblick auf die ntl. und urchristlichen Daten mit Recht als anachronistisch abgelehnt wird. Gewiß hat Paulus die Verse Gal 2,14ff „sichtlich keineswegs in dem Gefühl niedergeschrieben, in der Auseinandersetzung unterlegen zu sein“.¹⁴⁹⁾ Aber andererseits bedeutet dieser „Sieg“ des antiochenischen Zwischenfalls nur dann ein wirkliches Plus über die bereits 2,1—10 berichtete feierliche Anerkennung des paulinischen Apostolats und Ev durch „die Geltenden“ hinaus, wenn im Hintergrund als selbstverständliche Voraussetzung die maßgebende Bedeutung des Kephas für die Gesamtkirche steht.¹⁵⁰⁾

5) Ein letzter, recht problematischer Gesichtspunkt sei noch berührt. Für das hohe Alter und den palästinischen Ursprung der Überlieferung des Wortes Mt 16,18f macht C. die Erwägung geltend, die Geschichte wäre wohl kaum in einer Zeit weitergegeben worden, da Petrus durch Jakobus als Leiter der Kirche abgelöst worden war (208). Er betrachtet also eine gewisse aktuelle Bedeutung des Wortes als Voraussetzung für dessen Überlieferung. Insofern stimmt er im Prinzip Strathmann zu, für den das Wort selbstverständlich nur in einem kirchlichen Bezirk tradiert wurde, „in dem sein Inhalt Wirklichkeit war oder doch als Ideal angesehen wurde“.¹⁵¹⁾ C. mag die Hypothese Strathmanns nicht ohne Grund ablehnen.¹⁵²⁾ Daß nämlich die heutige Ausdeutung des Petrusnamens von Mt 16,18f erst in den Kreisen der antiochenischen Kirche, dem Abfassungsort des Mt-Ev, entstand und tradiert wurde, „die im Unterschied von den gesetzeskonservativen Anhängern des Jakobus vielmehr in Petrus mit seiner gemäßigt paulinischen Haltung die berufene Führerpersönlichkeit der Kirche verehrten, wie die spätere Kirche Kleinasiens in Johannes“.¹⁵³⁾ Diese Hypothese hat aber immerhin den Vorzug, daß sie die Weitergabe und Bezeugung des Wortes im Mt-Ev aus dem lebendigen Interesse seines Überlieferungssitzes erklärt. Dasselbe gilt von anderen Autoren, die die Bildung und Überlieferung des Logions aus „the interests

¹⁴⁷⁾ Schlier, Gal 51.

¹⁴⁸⁾ Die Stellung des Petrus aaO 248.

¹⁴⁹⁾ Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 244.

¹⁵⁰⁾ C. betont übrigens selbst, man dürfe die Wichtigkeit des Zusammenstoßes zwischen Petrus und Paulus nicht übertreiben (254).

¹⁵¹⁾ Die Stellung des Petrus aaO 255.

¹⁵²⁾ Petrus 208 Anm. 27 und 28; ebenso Oepke, Herrnspruch aaO 130—133. Vgl. auch Kümmel, in: Theol. Rdsch. NF 18 (1950) 30.

¹⁵³⁾ Die Stellung des Petrus aaO 262.

of the right management of Church-affairs“ erklären.¹⁵⁴⁾ Demgegenüber läßt eben auch C. gerade die Erklärung vermissen, warum das Kirchen-Wort an Petrus weiterüberliefert und im Ev für die Judenchristen festgehalten wurde, nachdem Petrus die ihm zuge dachte Rolle als anfängliches Kirchenhaupt längst ausgespielt hatte, und inzwischen bereits Jakobus über 20 Jahre (42—62 n. Chr.) von Jerusalem aus die Gesamtkirche leitete.

Dazu kommt, daß das Kirchen-Wort im heutigen Mt-Ev an überaus zentraler Stelle steht. Wurde es überhaupt erst von dem kompositionsfreudigen Evangelisten in den heutigen Zusammenhang gestellt, so ist erst recht das eigenartige Gewicht zu beachten, das es in diesem Rahmen erhält. Die Verheißung knüpft an ein feierlich eingeleitetes Bekenntnis Jesu zur heilsgeschichtlichen Bedeutung des mit seinem persönlichen Namen angeredeten Jonassohnes Simon an (kàgo de soi legô hoti sy ei Petros). Dieses selbst wird durch ein auffallend volles, mit feierlicher Betonung auf göttliche Offenbarung zurückgeführtes Bekenntnis Simons zur heilsgeschichtlichen Würde Jesu vorbereitet. Es erübrigt sich, hier im einzelnen exegetisch zu begründen, daß es dem Evangelisten auf ein vollgültiges Bekenntnis zur spezifischen heilsgeschichtlichen Würde Jesu ankommt, das mit Recht durch Mt 11,27 beleuchtet und mit den nachösterlichen evangelischen und außerevangelischen Christusbekenntnissen zusammengestellt wird.¹⁵⁵⁾ Es ist hier auch nicht zu zeigen, in wiefern dieses Petrusbekenntnis Jesu eigenes „Bekenntnis“ zur heilsgeschichtlichen Würde und „Verantwortung“¹⁵⁶⁾ Simons als „des Felsens“ situationsmäßig und inhaltlich vorbereiten dürfte. Das Problem, das dem Historiker wie dem Theologen aus der Tatsache erwächst, daß dieses Verheißungswort, abgesehen vom Mt-Ev, an keiner Stelle der Literatur der ersten beiden Jahrhunderte im Wortlaut erscheint und erst vom 3. Jahrhundert an römisches Argument wird, sei hier keineswegs bagatellisiert.¹⁵⁷⁾ Die Stellung des Kirchen-Wortes im Zusammenhang des Mt-Ev rechtfertigt aber doch die Frage an C.: gestattet die Verknüpfung der programmatischen Verheißung Jesu an Simon mit dem ebenso betont feierlichen und vollgültigen Christus-Bekenntnis Simons die Annahme, daß der diesem verheißene Sonderauftrag in der Auffassung des Evangelisten nur eine zeitlich sehr begrenzte Geltung hatte, daß die hier dem Simon verheißene universalkirchliche Leitungsrolle nur verhältnismäßig kurz dauern soll gegenüber der des nachfolgenden andersartigen Kirchenleiters Jakobus? Man wird wohl zugeben können, daß die Überlieferung und Bezeugung des Wortes im Ev für die Judenchristen, und zwar in diesem feierlichen Bekenntniszusammenhang, verständlicher ist, wenn die Verheißung an Petrus in der Auffassung des Tradenten bzw. der Tradenten uneingeschränkt d. h., wie der Missionsbefehl (s. o.), für die ganze Zeit des apostolischen Wirkens Petri gilt. Dies vor allem wenn Mt 16,19b mit Mt 18,18 zu vergleichen ist, und der Wortlaut Mt 16,18f selbst die von C. versuchte chronologische Begrenzung der Felsenrolle auf die ersten Tage und Jahre der Kirche exegetisch nicht rechtfertigt.

¹⁵⁴⁾ So C. J. Cadoux, *The historic mission of Jesus* (1943) 309. Nach Cadoux versucht das um 85 in Antiochien geschriebene Mt-Ev die Jakobus- und Pauluspartei dadurch zu versöhnen, daß es Petrus als den führenden Apostel hinstellt (22).

¹⁵⁵⁾ Vgl. hierzu neuestens Lehmann, „Du bis Petrus . . .“ aaO. 48. 60.

¹⁵⁶⁾ Wie Strathmann wohl mit Recht betont (aaO 253f).

¹⁵⁷⁾ Bei aller Anerkennung der Gründe, die sich dafür anführen lassen, daß der Primatgedanke in der Frühzeit noch wenig in Erscheinung trat und treten mußte (vgl. die Zusammenfassung bei Graber aaO 13—15).

Dieselbe Frage wird man auch im Hinblick auf die uneingeschränkte Übertragung des Hirten = Kirchenleitungsamtes im Glaubenszeugnis der Kirche vom Ende des 1. Jahrhunderts (Joh 21) stellen dürfen, wenn auch dem Joh-Ev nicht gerade „eine stille, dezente, aber bestimmte Abwehr eines sich meldenden petrinischen Anspruchs“, und die Betonung der ebenbürtigen, sogar überlegenen Autorität des Johannes am Herzen liegt.¹⁵⁸⁾ Schließlich sind die beiden kanonischen Petrusbriefe nicht nur von Bedeutung für die Frage des römischen Aufenthalts Petri (87ff). Deren Zeugnis ist sodann wohl auch nicht abzutun mit der sehr zweifelhaften (vgl. 1 Petr 5,13) Behauptung C's., im ganzen NT sei „der Name Roms im Zusammenhang mit P e t r u s an keiner einzigen Stelle auch nur erwähnt“ (256). Warum setzt sich C. nicht im geringsten etwa mit der diesbezüglichen Auffassung Strathmanns auseinander? Dieser meint: wenn der 1. Petr-Brief auch „nicht als Äußerung des universalkirchlichen Verantwortungsbewußtseins des Petrus selbst bedeutsam“ sei, so bezeichne er sicher einen Punkt auf der gleichen Linie, auf der sich der 2. Petr bewege. Beide bezeugten nämlich „das Wachsen des universalkirchlichen Ansehens des Petrus“, eine Entwicklung, die sich auf der durch Mt 16, 17—19 vorgezeichneten Linie bewege.¹⁵⁹⁾ Unsere ntl. Quellen erlauben sicher bei weitem nicht die positive Behauptung, der Primatsgedanke sei in der Urkirche in den Ausmaßen späterer Jahrhunderte in Erscheinung getreten, u. a. schon nicht wegen des fast völligen Schweigens der Überlieferung über das weitere Leben und Wirken Petri in der Zeit zwischen dem Apostelkonzil und seinem Martyrium; sie rechtfertigen aber ebenso wenig die Hypothese eines — relativ frühen — Stellungswechsels Petri vom Leiter der Gesamtkirche zu dem administrativ von Jakobus als zentraler Kirchenregierung abhängigen Judenmissionar.

*

C. wird sich wohl die Kritik gefallen lassen müssen, daß er bei allem ehrlichen Bemühen um eine grundlegend historisch-kritische Betrachtungsweise der Spekulation gegenüber der Exegese ein zu weites Spielfeld einräumt und sich auch auf diesem nicht sonderlich konsequent und widerspruchsfrei bewegt. Sein Buch mußte indes wohl einmal geschrieben werden, um eine theoretisch mögliche Lösung der Petrusfrage durchzuführen und vorzuführen. Daß es C. nicht vergönnt war, eine einigermaßen unanfechtbare Lösung auch nur der rein historischen Petrus-Frage vorzutragen, und zwar in dem von ihm angestrebten Sinne einer glatten Entsprechung von Verheißung und Erfüllung, überrascht keineswegs angesichts der Dürftigkeit der ntl. Quellen und der ihnen eigenen Problematik. Man darf wohl sagen: auch nicht angesichts der besonderen *crux interpretum*, die dieser Gegenstand den Exegeten auferlegt, und die von den Exegeten beider Konfessionen in gleicher Weise in Kauf genommen werden muß. Es ist die unendlich schwere Aufgabe, gerade hier zwischen rein „historisch-exegetischer“ Auslegung der Texte und den „dogmatisch-theologischen“ Folgerungen nicht nur theoretisch zu unterscheiden. C's. Buch bietet indes genug an wissenschaftlichen Materialien, anregenden Fragestellungen, selbständigen Beobachtungen und abgewogenen Einzelthesen, um sich die weitere Forschung zu Dank zu verpflichten.

¹⁵⁸⁾ Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 269; vgl. dazu Oepke, Herrnspruch aaO 131ff.

¹⁵⁹⁾ aaO 275, 271; vgl. 269—277.