

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Béda Rigaux

Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese

Ein Forschungsbericht

Person, Geschichte und Primat des Apostels Petrus gehören zu den Schwerpunkten der heutigen exegetischen Diskussion.¹ Die Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten konzentrieren sich dabei hauptsächlich auf den Text bei Matthäus (16, 18–19). Dieser Text ist geeignet, die Gemüter in Wallung zu bringen. Es ist daher für einen Berichterstatter kaum möglich, inmitten der stürmischen Auseinandersetzung unparteiisch zu sein. Alles, was man von ihm billigerweise verlangen kann, ist, daß er sich bemüht, soweit als möglich objektiv zu bleiben. Unsere Aufgabe in diesem Artikel besteht daher darin, den Stand der Forschung zu umreißen, die großen Entwicklungslinien auszuzeichnen und die Momente aufzuzeigen, wo sich die Wege scheiden. Ein Bericht über dieses Thema würde ein Buch füllen, wollte man Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Wir mußten also notgedrungen unter den vorhandenen Werken und Artikeln eine Auswahl treffen und uns auf die wesentlichen Standpunkte beschränken.

Wir würden jedoch die Perspektive der heutigen exegetischen Forschung verfälschen, wollten wir uns hier auf den Primat des Petrus allein beschränken. Steht doch diese Frage in einem viel weiteren Zusammenhang, von dem her sie ihren spezifischen Ort und ihre Bedeutung erhält. Auch dürften hier wohl das Selbstverständnis der Urkirche und letztlich die Auffassung Jesu von seiner Sendung und seinem Werk eine grundlegende und entscheidende Rolle spielen. Will man die neutestamentliche Amtsauffassung richtig verstehen, so muß man den gesamten Hintergrund, auf dem sie aufruht, in den Blick bekommen: die gesamte neutestamentliche Weltauffassung und den Glauben an die Sendung Christi.²

Daher teilen wir diesen Bericht in zwei Teile: A. Die Kirchengauffassung in der Urgemeinde und bei Jesus; B. Der Apostel Petrus und sein Primat.

A.GEMEINDE UND INSTITUTION

Früher sah man die Kirche als eine Summe von Einzelmenschen, die durch ihren Glauben an die Lehre Jesu miteinander verbunden waren. Inzwischen haben sich drei neue Aspekte herauskristallisiert: I. Die Ablösung der alten Heilsordnung durch die neue. Hier bewegen sich die Untersuchungen hauptsächlich in zwei Richtungen: Der «Mensch» bei Daniel (7, 9–28) und die Ankündigung eines «Restes» bei den Propheten. II. Die Predigt vom Reich als dem Zentralgedanken der Verkündigung Jesu. Welche Beziehung besteht zwischen der Kirche und der Verkündigung dieses gegenwärtigen und zukünftigen Reiches? III. Die Entstehung eines klaren Bewußtseins in der Kirche, daß sie das neue Gottesvolk sei. Zwischen dem Reich und diesem Volk besteht eine Korrelation. Geht dieser Übergang von einem zum anderen auf Jesus selbst zurück?

I. ALTER UND NEUER BUND

Die Beziehung zwischen der alten und neuen Heilsordnung ist in der Urkirche zum Gegenstand einer theologischen Reflexion geworden. Das Volk des Alten Bundes war die «Gemeinde des Herrn» (Dt 32, 2 ff; 1 Chr 28, 8; Neh 13, 1; Mich 2, 58; Ri 20, 2); diese Idee wurde auf die neutestamentliche Gemeinde übertragen, entweder in der Bezeichnung «Gemeinde Gottes» (Apg 20, 28; 1 Kor 1, 2; 10, 32; 11, 22; 2 Kor 1, 1) oder einfach unter der bereits abgeschliffenen Formel der «Ge-

meinde» (Apg 9,31; 1 Kor 12,28).³ Israel war außerdem das Volk Gottes. Das Neue Testament übernimmt diesen Gedanken. Er wird nicht nur in 1 Ptr 2,9–10 ausdrücklich bestätigt, sondern ist auch anderswo bezeugt (2 Kor 6,10; Hbr 8,10; Apk 21,3). Das von der heutigen Exegese gestellte Problem ist jedoch präziser. F. Kattenbusch⁴ bringt Dan 7,9–28 mit Kapitel 53 des Deutero-Isaias in Zusammenhang und behauptet, es sei unmöglich, vom Menschensohn zu sprechen, ohne ihn in Einheit mit seinem Volk zu sehen, dessen Symbol er ist. Für Kattenbusch ist somit bei Daniel der Ursprung des Kirchengedankens zu suchen. Jesus habe also eine von Israel getrennte synagogale Gemeinschaft gründen wollen. Deshalb sei auch in der Jesusgemeinde beim Letzten Abendmahl ein neuer Kult ins Leben gerufen worden.

Zu einer ähnlichen Lösung gelangt K.-L. Schmidt,⁵ indem er von einer Analyse des «Restbegriffes» ausgeht. Israel habe Jesus verworfen, der sich vom Volke loslöst, um die Grundlagen eines neuen Gottesvolkes zu legen. Daher müsse auch Mt 16,18–19 im Gesamtzusammenhang des Wirkens Jesu gesehen werden. Oepke⁶ bietet eine etwas abweichende Auffassung. In der Perspektive von K.-L. Schmidt erscheint ihm die Kirchengründung Jesu zu sehr als eine Gruppierung innerhalb des Judentums. Er berücksichtige nicht – und dieser Vorwurf ist berechtigt – die Worte Jesu: «will ich meine Kirche bauen», in denen sich «bauen» nicht im eigentlichen Sinn verstehen läßt; ebenso übersehe er den Ausdruck «*meine* Kirche», mit der eine spezifisch neue Wirklichkeit gemeint ist. Oepke fordert somit eine Überprüfung der Schmidtschen Auffassung. Man müsse den eschatologischen Aspekt der Kirchengründung berücksichtigen, sie in das endgültige Heilshandeln Christi einordnen und den Anspruch Jesu auf das Schicksal Gesamtisraels in seiner wahren Bedeutung sehen. Der Meister will ein neues Volk gründen, einen Neuen Bund schließen, eine neue Entwicklung einleiten. Da Israel die Botschaft Jesu zurückgewiesen und seinen Messias verkannt hat, scheidet es aus der neuen Gemeinschaft aus und wird Synagoge, während das Reich Gottes an die gläubigen Juden und an die Völker übergeht. So entstand die Kirche, nicht als eine formell organisierte Institution, sondern als eine Institution, die durch das Bild des «Bauens» fest bestätigt wurde. Oepkes Einfluß wirkte lange nach und dauert auch heute noch in der Exegese an.⁷

II. REICH GOTTES UND KIRCHE

Die neue Entwicklung lief, kurz gesagt, darauf hinaus, das historische Problem in die richtige Perspektive hineinzustellen. Enthielt die Reich-Gottes-Predigt Jesu die Ankündigung einer Gemeinde, die sich danach als Kirche organisierte? Es handelt sich hier nicht darum – dies möchten wir betonen –, zu beweisen, daß die Kirche bereits zur Zeit Jesu existierte; sie entstand am Pfingsttage. Außerdem möchten wir festhalten, daß die Kirche weder mit dem «Bund» noch mit dem «Reich» identifiziert werden kann, deren Inhalt über den Inhalt des Gemeindebegriffs hinausgeht.

Die oben gestellte Frage wird von W. G. Kümmel im Namen des Eschatologismus' Jesu entschieden verneint.⁸ Für ihn hat Jesus die Vollendung des Reiches innerhalb einer Generation angekündigt, ist jedoch einer Täuschung erlegen. Die Kirche gründet sich auf den aus Tod und Auferstehung Jesu hervorgegangenen Glauben. Die Autorität des Verfassers, seine umfassende Problemkenntnis und die Klarheit seiner Darstellung geben seinem Beitrag beträchtliches Gewicht. Nach Kümmel haben sich die Zwölf und die Jünger Jesu niemals als ein neues Volk verstanden. Die These von Oepke sei also unhaltbar. Desgleichen sei die Auffassung jener zurückzuweisen, die in der Jüngergemeinde den von den Propheten verkündeten «Rest» sehen wollen. Wenn Kümmel, dies sei nebenbei bemerkt, vor einem überstürzten Rückgriff auf den Restbegriff warnt, so kann er sich dabei auf Bultmann, Oepke selbst und vor allem J. Jeremias⁹ berufen. Er gibt zwar zu, daß Jesus für seine Person die Messiaswürde in Anspruch genommen hat, doch bedeute dies seiner Ansicht nach nicht, Jesus habe auch eine Gemeinde um sich versammelt. Darüber hinaus habe Jesus, selbst wenn er einen kurzen Zeitraum zwischen Auferstehung und Parusie voraussah, nichts unternommen, um die Hoffnung der Gläubigen auf die Kirche hinzulenken. Nichts in den Texten beweise, daß Jesus irgendwie an die Existenz einer von Israel getrennten Gemeinschaft gedacht habe, die alle Nationen umfasse. Die Analyse von Mt 16,18 sei nicht beweiskräftig. Der einzige Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche bestehe darin, daß die vorösterliche Gemeinde durch ihren Glauben an die Auferstehung einen neuen Grund erhalten habe, fortzudauern. Nicht die Worte Jesu, sondern die Beziehung seiner Person zur Gemeinde stelle die Kontinuität her.

Dieser These Kümmels wurde von protestantischen Kritikern wie O. Cullmann, R. Bohren, J. L. Klink¹⁰ entschieden widersprochen. Die skandinavischen Kritiker gehen einen anderen Weg. Anton Friedrichsen vertritt die Auffassung, von der Reich-Gottes-Predigt Jesu her könne man verstehen, daß man Jesus eine Transzendierung jüdischer Ideen zuschreiben müsse, die auf die Kirche hinauslaufe. Die Hoffnung Israels und die Erfüllung des Gesetzes wurden von Jesus aufgegriffen, um seine Person und sein Werk, die in seinem Blute gegründete Kirche,¹¹ in beide als Mittelpunkt hineinzusetzen. O. Linton hat den Beweis am weitesten ausgearbeitet. Er bietet eine Analyse sowie eine Rechtfertigung des Amtes im Neuen Testament. Letzteres erscheint ihm als Teilnahme am Dienst und an der Vollmacht Jesu; es ist bedingt durch eine tiefe Einheit mit Christus und dem Heiligen Geist und umfaßt den Dienst an den Brüdern.¹² G. Lindeskog betont, daß Jesus, auch wenn das Neue Testament sich über den Zusammenhang zwischen dem Reich und der Kirche nicht klar ausdrücke –, dennoch das Reich verkündet und eine Gemeinde aufgebaut habe.¹³

Von katholischer Seite haben sich einige Autoren mit dem Problem «Jesus und die Kirche» auseinandergesetzt. Die Beiträge von O. Kuß und J. Betz gehören hier zu den grundlegendsten Arbeiten.¹⁴ Doch erst Vögtle hat die Frage von der aktuellen Problematik her aufgegriffen.¹⁵ Vögtle meint, daß die Kritik Kümmels an seinen Vorgängern berechtigt ist, jedoch erscheint ihm das Problem viel komplexer, als es vom Marburger Professor umschrieben wird. Natürlich muß man nach Vögtle die Ekklesiologie der nachösterlichen Kirche von der Einstellung Jesu unterscheiden. Darüber hinaus erscheint aber die Kirche als göttliche Setzung, als Kirche Gottes. Und schließlich müsse die Grundlage des Kirchengedankens in der nachösterlichen Gemeinde gesucht werden. Vögtle unternimmt also noch einmal eine grundlegende Analyse und Kritik von Mt 16, 18f. Wenn man mit Kümmel zugebe, daß der Volk-Gottes-Gedanke sowie der Reich-Gottes-Begriff nicht ausreichen, um Jesus die Gründung einer Kirche zuzuschreiben, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß Jesus angesichts der Verständnislosigkeit und Ablehnung der Juden an eine Situation denken konnte und mußte, in der die Jünger-Apostel allein zurückbleiben würden. Man könne daher annehmen – auch von Kümmel werde dies nicht geleugnet –, daß Jesus angesichts dieser Situation

einem kleinen Kreis von Jüngern die Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung zu verstehen gab. Und von daher sollte das neue Gottesvolk entstehen, nicht als eine Wirklichkeit neben dem alten Volk, sondern als die Verwirklichung eines neuen Bundes auf dem Fundament eines neuen Heiles. Dies bedeute jedoch wiederum nicht, daß man die Gleichnisse und die Predigt vom Reich als Aussagen über die Kirche interpretieren dürfe. Das Reich – um es noch einmal zu sagen – ist nicht die Kirche. Es geht – wir referieren hier immer Vögtle – in seiner Natur wie in seiner Vollendung über die Kirche hinaus. Desgleichen ist es müßig, im Gedanken vom Menschensohn – sei es, daß man ihn im kollektiven oder sowohl im individuellen als auch im kollektiven Sinn deutet – den Ursprung oder die Rechtfertigung für einen Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche zu suchen. Auch die Berufung der Heiden zum Evangelium kann in dieses Problem keine entscheidende Klärung bringen. Daher kann die wahre Haltung Jesu gegenüber der kommenden Kirche nur zwischen zwei feststehenden Polen liegen. Jesus hat nicht öffentlich davon gesprochen, daß er einen Sühnetod sterben müsse. Angesichts der Ablehnung der Juden und des Unverständnisses Israels war er gezwungen, die Offenbarung einer neuen Heilsordnung dem Kreis der Apostel vorzubehalten. So sind diese es, denen er beim Letzten Abendmahl einen neuen Bund in seinem Blute verkündet. Dies setzt voraus, daß Jesus wohl mit einer Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Parusie gerechnet hat. Auf diese Weise versteht man auch, daß Mt 16, 18 von Jesus selbst gesagt werden konnte. So hat die Untersuchung Vögtles den Weg freigemacht und die Rekonstruktion einer vorösterlichen Situation ermöglicht, in die sich das berühmte Logion des Matthäus ohne Widerspruch mit den sicheren Absichten Jesu einfügt. R. Schnackenburg bezieht in seinen beiden Werken «Gottes Herrschaft und Reich» und «Die Kirche im Neuen Testament»¹⁶ einen sehr ähnlichen Standpunkt wie Vögtle.

Von einer anderen Seite hat B. C. Butler, ehemaliger Abt von Downside, heute Weihbischof von London, auf dem zweiten internationalen Kongreß über neutestamentliche Studien, Oxford 1961, mit überragender Sachkenntnis einen sehr beachteten Bericht gegeben über «Geist und Institution im Neuen Testament».¹⁷ Das Christentum ist eine Botschaft vom Geist, die Jesus nicht an einzelne Individuen, sondern an die jüdische

Volksgemeinschaft in ihrer Gesamtheit richtete (S. 149). Nun besteht aber kein Zweifel daran, daß diese Gemeinschaft die frohe Botschaft und ihren Verkündiger zurückgewiesen hat. Dieser Bruch zwischen Jesus und dem Volk hat jedoch die messianischen Ansprüche Jesu nicht beeinträchtigt. Wenn er aber seine Messianität aufrechterhielt, so mußte er sich einem neuen Volk offenbaren, dessen Kern die zwölf Apostel und seine Jünger bildeten. Indem das auserwählte Volk ihn als Messias abwies, verlor er seine Existenzberechtigung und schuf Raum für eine neue Auserwählung und einen neuen Bund. Im Tod des göttlichen Gesandten wurde auch das Todesurteil über die jüdische Gemeinde selbst gesprochen. Gleichzeitig forderte aber der Weggang Jesu zum Vater die Errichtung einer neuen Gemeinde. Die Drohung, unter der das Leben Jesu stand, schloß aber, wenn dieser an die Wahrheit seiner Botschaft glaubte, die Verpflichtung ein, die Dauer dieser neuen Gemeinde zu sichern. Die Auferstehung sollte der Sieg der Botschaft wie des Boten sein. So liegt das «dialektische Moment» des Wirkens Jesu in der Aussonderung, Auswahl, Heranbildung, Aussendung und Bevollmächtigung der Zwölf sowie in der Verheißung, daß sie «die zwölf Stämme Israels richten werden». Da jede Gemeinschaft ein Minimum an Organisation erfordert, wurden die Zwölf zu Vorstehern der Gemeinde ausersehen. Die Auferstehung vermittelte den Jüngern des Messias ein neues Bewußtsein dessen, was sie waren, und neue Kraft. Durch sie und in ihrer Umgebung entwickelten sich die Verkündigung sowie der neue Kult. Von dieser Perspektive aus muß auch Mt 16, 18 interpretiert werden. Wie die göttlichen Gebote auf dem Felsen des Wortes Jesu (Mt 7, 25; Lk 6, 18) gründen, so gründete die neue Gemeinde auf «dem Felsen». Jesus war ja, nebenbei bemerkt, kein griechischer Denker; er war ein Sohn seines Volkes. Um seiner Botschaft und dem Heil, das er verkündete, Bestand zu geben, mußte er dies auf jüdische Weise tun, d. h. aber, er mußte die Fortdauer und den Erfolg seines Werkes auf dem Weg über eine Gemeinschaft sichern. Auf diese Weise war der Institutionalismus bereits in den Voraussetzungen des Wirkens Jesu enthalten und wurde in das angezielte Ergebnis aufgenommen (S. 163). So weit Butler.

Wenn wir nun versuchen, im Anschluß an R. Schnackenburg¹⁸ das Ergebnis der Untersuchungen über das Verhältnis Jesu zur Kirche von der Geschichte des Wirkens Jesu her zusammenzufas-

sen, so ergibt sich ein *consensus catholicus* in folgenden Punkten: Als Ausgangspunkt dürfen wir zunächst rechtmäßigerweise anerkennen, daß die Reich-Gottes-Predigt Jesu und sein Messiasanspruch auf einen neuen Bund hinausliefen. Zweitens, die Bildung einer Jüngergemeinde um Jesus, derer, die auf das Reich harren und dem Meister folgen, wird im Gegensatz zur Situation derer geschildert, die «die verlorenen Schafe des Hauses Israel» blieben (Mt 16, 6; Mk 6, 34). Drittens, dieser Kontrast ist um so überraschender, als Jesus sich im Gegensatz zu den Pharisäern und Essenern an die Sünder, an *alle*, wendet. Für eine abgesonderte Gemeinde gibt es keinen Platz, sondern es ist das neue Volk Gottes, das den Platz jener einnehmen soll, die den Meister verraten haben (Mk 2, 17; Mt 11, 28–30; 21, 31–32). Viertens, Jesu Ruf wurde zurückgewiesen, aber der Heilsplan Gottes erfüllt sich dennoch (Mk 4, 11–12). Jesus sieht seinen Tod voraus und teilt dies seinen Jüngern mit. Dieser Tod ist ein Tod «für viele» (Mk 14, 24), ohne daß Juden und Heiden voneinander unterschieden würden. So bildet sich die Idee vom neuen Bund. Fünftens, Jesus sah voraus, daß die Jünger nach seinem Tod nicht in der Isolierung auf das Ende warten, sondern sich sammeln und sich als Gemeinschaft konstituieren würden, um, ohne Bruch mit der Vergangenheit, die Forderungen und Verheißungen Jesu weiterzutragen.

Dieser letzte Satz erhält seinen Sinn und seine Bedeutung aus den kirchenstiftenden Akten Jesu: 1. Sammlung von Jüngern, die das wahre Israel bilden werden. 2. Bildung eines Kerns, eines kleinen Kreises, der Zwölf, die Israel ablösen werden (Mt 19, 28; Lk 22, 30). 3. Von der Masse des Volkes und ihren Führern im Stich gelassen, fährt Jesus fort, diesen Kreis der Zwölf in sein Leben, sein Schicksal und seine Heilsabsichten durch besondere Unterweisungen einzuführen, indem er sie auf seinen Tod vorbereitet. Die Einsetzung der Eucharistie beim Letzten Abendmahl setzt eine nachösterliche Situation voraus (Mt 22, 16. 20. 30).

III. JESUS, DER MESSIAS UND DIE ZWÖLF

Diese Ergebnisse werden hinfällig, wenn man sich nicht mit den radikalen Thesen der Bultmannschüler in zwei Hauptpunkten auseinandersetzt.

Die radikale Kritik leugnet nämlich, daß Jesus messianische Ansprüche geltend machte. Bekanntlich ist dies einer der Kernpunkte der Auffassungen Bultmanns selbst. Bornkamm hat zwar

diesen Standpunkt wesentlich modifiziert, ohne jedoch zuzugeben, daß Jesus sich als Messias ausgegeben habe.¹⁹ Andererseits vertrat Tödt die Auffassung, Jesus habe sich selbst nicht als Menschensohn bezeichnet noch diese Funktion für sich in Anspruch genommen.²⁰ Die Ergebnisse Tödts werden in neueren Studien öfters als sicher hingenommen. Schnackenburg und Rigaux haben dagegen gezeigt, weshalb dessen Ansichten auf sehr schwachen Füßen stehen.²¹ Andererseits leugnet die gleiche kritische Schule, daß Jesus zwölf Jünger um sich versammelt habe. G. Klein und W. Schmithals widmen dieser Frage zwei bedeutende Monographien.²² Sie beziehen darin Stellung gegen eine Reihe von Exegeten, welche die Einsetzung der Zwölf durch Jesus anerkennen: K. H. Rengstorf, O. Cullmann, N. A. Dahl, A. Wikenhauser, H. Riesenfeld.²³ Eine andere Ansicht vertreten A. von Harnack, A. Friedrichsen, J. Junk, H. Mosbech und E. Lohse, für die die Jünger zu Beginn der Urkirche nicht Apostel genannt wurden. Dies sei erst in einer späteren Entwicklung unter dem Einfluß von Paulus geschehen. Die Zwölf hätten jedoch niemals eine Institution gegründet.²⁴

W. Schmithals hat versucht, nachzuweisen, daß man vom paulinischen Apostelbegriff ausgehen müsse. Es sei ein Irrtum, zwei Typen von Aposteln zu unterscheiden, Apostel im strengen Sinne, die Zwölf und Paulus, und Apostel im weiten Sinne, d. h. jene Jünger, die Paulus mit diesem Namen auszeichnet. Vielmehr gehe diese Entwicklung auf gnostisch-iranisches Gedankengut zurück, das zwischen 120–150 n. Chr. den Begriff der «Zwölf» hervorgebracht habe. Petrus nehme bei den Synoptikern nur deshalb eine Sonderstellung ein, weil er als erster den Auferstandenen gesehen habe. Die Hoffnung, die Zwölf über die zwölf Stämme Israels herrschen zu sehen, gehe auf die Parusieerwartung zurück. Dieser Begriff der Zwölf sei jedoch vorübergehend. Als Paulus zum erstenmal nach Jerusalem kam, war der Kreis der Zwölf bereits gesprengt. Apologetische und polemische Rücksichten hätten dann die Zwölf zu Augenzeugen und Bürgen des Lebens Jesu gemacht. Erst gegen 100 n. Chr. werden die Zwölf zu den zwölf Aposteln.

Klein seinerseits erkennt der Arbeit von Schmithals eine große Bedeutung zu, hält aber die Hypothese eines gnostischen Einflusses auf den Apostelbegriff für sehr gewagt. Seiner Ansicht nach gehe der paulinische Apostelbegriff nicht auf Jesus, son-

dern auf Barnabas zurück. Erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts bringen der erste und zweite Petrusbrief sowie das Lukasevangelium, das einem Anonymus zugeschrieben wird, den Apostelbegriff mit Jesus in Zusammenhang. Demnach sei dieser Anonymus für den Apostelbegriff verantwortlich.

B. Gerhardson bezeichnet diesen Angriff der beiden Exegeten als den radikalsten Standpunkt der radikalen Bultmannschule. Er wirft ihnen einen unbegründeten Skeptizismus gegenüber den Quellen vor sowie deren tendenziöse Auswertung, ein übertriebenes Vertrauen in ihre eigenen Ideen, die nur in der Sicherheit ihresgleichen finden, mit der sie gegensätzliche Anschauungen zurückweisen. Weiter hält er ihnen einen völligen Irrealismus in der historischen Rekonstruktion der Urgemeinde und der alten Traditionen vor. Insbesondere setze Gal 1 eine Amtseinsetzung voraus, wie sie von Mt 16, 17–19 berichtet wird.²⁵ Von katholischer Seite aus hat man demgegenüber die Historizität von Mk 3 geltend gemacht und sich mit dem Begriff «Apostolos» kritisch und positiv auseinandergesetzt. Msgr. Cerfaux hat die Komponenten dieses Begriffs mit der ihm eigenen Autorität eingehend analysiert. Die Erörterung dieser Vorfagen hat uns somit immer wieder auf jenen grundlegenden Text zurückgeführt, mit dem wir uns nun auseinandersetzen wollen.

B. DU BIST DER FELS

Der wesentliche und neuralgische Text Mt 16, 18 erscheint erst dann in seinem wahren Licht, wenn man ihn im Gesamtzusammenhang der neutestamentlichen Tradition sieht.²⁶

I. DIE NEUTESTAMENTLICHE TRADITION ÜBER PETRUS

1. Wir werden uns bei der überragenden Stellung, welche die Tradition Petrus zuerkennt, nicht lange aufhalten. Abgesehen von einigen Einzelheiten, die jedoch das Petrusbild im Grunde nicht ändern, ist sich die Kritik in dieser Frage weitgehend einig, ohne jedoch daraus immer die gleichen Folgerungen zu ziehen. Es ist daher besser, einige wichtige und umstrittene Punkte herauszugreifen.

Die Apostelgeschichte schildert uns einen Petrus, der als Vorsteher der Urgemeinde handelt. Er ist die wichtigste Persönlichkeit dieser Gemeinde, ihr geistlicher Führer, und wirkt nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Samaria und in

Cäsaräa, bevor er sich «an einen anderen Ort» (Apg 12, 1–19) begibt. Hierbei möchten wir betonen, daß Petrus nicht nur die Verantwortung für die internen Angelegenheiten der Jerusalemer Gemeinde übernimmt, sondern auch die Missions-tätigkeit in Samaria (8, 14ff) überprüft und Heiden in die Kirche aufnimmt (10, 1–48).

Diese nachösterliche Situation entspricht durch-aus dem Bild, das die Synoptiker von Petrus entwerfen.²⁷ Petrus wird als erster berufen (Mk 1, 16–17 par.); er gehört zur Gruppe der vier bevorzugten Apostel Andreas, Jakobus und Johannes. Bei allen Apostelaufzählungen wird er an erster Stelle angeführt. Er ist der Wortführer der Apostel und ihr Vertreter. Das von seiner Person und seinen Eigenschaften entworfene Bild ist allen drei Synoptikern gemeinsam. Er ist großherzig, treu und zum Dienen bereit, jedoch impulsiv, unüberlegt und nachgiebig. Sein Verrat während der Passion wird von keinem, trotz einiger Retuschen, beschönigt. Jesus erkennt ihm eine besondere Rolle zu, indem er sich über ihn an die übrigen Apostel wendet. Er erscheint als Wortführer der anderen, wie auch allgemein anerkannt wird. Diese Sonderstellung des Petrus kann man nur aufgrund eines konfessionellen oder kritischen Vorurteils leugnen bzw. seine Bedeutung herunterspielen.²⁸

Das Johannesevangelium weist in die gleiche Richtung. Obwohl es den «Lieblingsjünger» in den Vordergrund stellt, erwähnt es doch gleich im ersten Kapitel, daß Jesus Petrus einen neuen Namen gegeben habe, Kephas, Fels (1, 42), und betont das entscheidende Bekenntnis des Petrus im 6. Kapitel (6, 67–69).

2. Unter den Problemen, die hier zur Diskussion stehen, sei als erstes die Frage der Verleihung des Beinamens Kephas an Simon genannt, den man Petrus nennt. Diese Namensänderung von Simon in Petrus ist sehr sorgfältig zu überdenken, wie W. G. Kümmel und O. Cullmann es auch getan haben.²⁹ Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme ergibt, daß «Petros» 154mal, «Simon» 75mal, «Kephas» 9mal, davon 8mal bei Paulus, vorkommt, der nur an zwei Stellen von «Petros» spricht, niemals dagegen von «Simon». Über den Ausdruck «Kephas» sind so viele Untersuchungen erschienen, daß es im Rahmen dieses Überblicks unmöglich ist, sie alle im einzelnen anzuführen. Im Anschluß an die Arbeiten von Ringger, Clavier und J. Betz³⁰ kann behauptet werden, daß dieses Wort aramäischen und nicht hebräischen Ursprungs ist.

Die erste Frage, die sich hier stellt, ist die Frage nach dem *Geschlecht*. Dell hält «Kephas» für ein Femininum.³¹ Sein Hauptargument geht davon aus, daß die syrische Entsprechung von Kephas ein Femininum ist. Daraus schloß man, daß die Änderung des Genus im Griechischen, «Petros» in «Petra» bei Mt 16, 18, nur eine Übertragung der griechischen Kirche sein könne. Andere Auffassungen wiesen darauf hin, daß das aramäische Wort sowohl Maskulinum wie Femininum sein könne.³² Die Kritik hat inzwischen anerkannt, daß das Wort ein Maskulinum ist, wobei sie sich auf die palästinensischen Targumim und das Samaritanische stützt.³³ Damit war die Frage gelöst, ob es im Aramäischen möglich sei, das Wort «Kephas» als Beinamen für einen Mann zu verwenden.

Die zweite Frage lautet: Welche *Bedeutung* hat dieses Wort? Bedeutet «Kephas» «Stein» oder «Fels»? Diese Entscheidung ist wichtig. Bedeutet nämlich «Kephas» «Stein», so ist vielleicht Simon nur ein Stein unter anderen. Ringger besteht jedoch darauf, daß «Kephas» in den aramäischen Targumim stets «Fels» bedeute.³⁴ Jedoch auch heute noch entscheiden sich Exegeten eher für «Stein» als für «Fels» oder bleiben unentschieden wie Lagrange.³⁵ Man wird die Objektivität Claviers zu würdigen wissen, dessen Artikel durch seine Dokumentation und durch seine Schlußfolgerungen hervorsticht.³⁶ Seiner Ansicht nach bedeutet «Kephas» sehr wohl «Fels» und ist Petrus zugesprochen worden. Im Aramäischen ist das Wortspiel durchaus natürlich, da der Ausdruck «Fels» zweimal wiederholt wird: «Du bist der Fels, und auf diesem Felsen», während man im Griechischen das Geschlecht wechseln mußte.

Die dritte Frage wird nicht mehr diskutiert. «Kephas» und «Petros» sind Namen, welche in der jüdischen wie auch in der griechischen und lateinischen Welt unbekannt sind. Es ist ein Sachname. Daher ist die Namensänderung ein Faktum, welches als historisch gesichert gelten kann.

Daß es Jesus gewesen sei, der Petrus diesen Beinamen gegeben habe, wird von den meisten Exegeten zugegeben. Nur wenige machen Einwände geltend.³⁷ «Kephas» läßt sich nämlich nicht mit dem Beinamen Boanerges vergleichen, den Jesus den Söhnen des Zebedäus gegeben hatte (Mk 3, 17) und der natürlich keine Zukunft haben konnte. Matthäus und Lukas erwähnen ihn nicht. Aus einer Sachbezeichnung hat die Tradition einen Eigennamen gemacht. Paulus übernimmt ihn be-

reits, ohne ihn zu übersetzen. «Kephas» hat bei ihm den Namen Simon bereits ersetzt. Nur im Galaterbrief (2, 7. 8) kommt der Name Petrus zweimal bei ihm vor. Es läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, wann Jesus Petrus diesen Namen gegeben hat. Aus Mk 3, 16, Mt 10, 2, Lk 6, 14, welche die Verleihung dieses Namens mit der Bildung des Apostelkollegiums verbinden, lassen sich keine Schlußfolgerungen ziehen. Vermutlich präzisieren Markus und Lukas nur, um Petrus von einem anderen Simon zu unterscheiden (Mk 3, 18; Lk 6, 15). Bei Johannes wird Petrus bereits bei seinem ersten Treffen mit Jesus von diesem Kephas genannt (1, 42), doch möglicherweise hat hier das vierte Evangelium eine spätere Situation im Auge.³⁸ Aus den Texten kann man schließen, daß der Name «Kephas» und «Petros», den Simon als Beinamen erhielt, sehr rasch die Bedeutung eines Eigennamens angenommen hat. Die Übersetzung von «Kephas» mit «Petros» zeigt, daß man sich dabei sehr wohl bewußt war, daß es sich um einen Beinamen handle, da Eigennamen nicht übersetzt wurden. Dieser bemerkenswerte Umstand wurde bereits von K. Holl anerkannt und von J. Schmidt stark unterstrichen.³⁹ Wir werden später unsere Schlüsse daraus ziehen.

3. In der Schilderung des Apostolats Petri bei Cullmann findet sich eine Reihe früherer Auffassungen wieder, die seine These vorbereiten.⁴⁰ Haenchen, der bekanntlich den besten Kommentar zur Apostelgeschichte geschrieben hat, unterwarf die Ansichten Cullmanns einer sehr strengen Kritik.⁴¹ Im Folgenden möchten wir beide miteinander vergleichen.

Die Darstellung des Apostolats Petri hängt weitgehend davon ab, wie man die Apostelgeschichte und Gal 1–2 interpretiert. Zur Zeit, da Paulus den Galaterbrief schrieb, ist er zweimal nach Jerusalem hinaufgezogen. Dort traf er mit Petrus zusammen. Bei seinem ersten Besuch, so behauptet Haenchen, läßt sich nur schwer ausmachen, was die beiden Apostel einander gesagt haben. Über den zweiten Besuch können wir schon mehr aussagen, obwohl man mit Haenchen betonen muß, daß wir uns dabei auf Lukas stützen. Die Frage läßt sich leicht formulieren: Müssen wir aufgrund von Lukas der Ansicht sein, wie Cullmann meint, daß Petrus die Leitung der Jerusalemer Kirche aufgegeben habe, um die Leitung der judenchristlichen Mission zu übernehmen? Hat der Apostel nach der Verfolgung von 44 seine Stellung an Jakobus abgetreten (Apg 12, 17)? Es ist ziemlich sicher, daß Petrus in

Samaria missioniert hat (Apg 8, 25), jedoch hatten seine Reisen nach Lydda, Joppe und Cäsaräa – wie Haenchen hervorhebt – nicht den Zweck, dort Gemeinden zu gründen. Auch in Apg 15 läßt sich keine Spur eines Missionsapostolats feststellen. Nichts rechtfertigt eine Interpretation von Apg 12, 9, wie Cullmann sie vornimmt: «Petrus begab sich an einen anderen Ort», der Autor der Apostelgeschichte wollte damit vielleicht nur den entscheidenden Übergang des Apostels zu einer ausschließlich missionarischen Tätigkeit hervorheben.⁴² Anhaltspunkte für diese Interpretation sieht Cullmann im 1. Korintherbrief (9, 5), wo Paulus von den übrigen Aposteln spricht, den Brüdern des Herrn und von Kephas, die auf ihren Missionsreisen eine Frau mitführten, sowie im Galaterbrief (2, 9), wo die drei Säulen «Jakobus, Kephas und Johannes» in der Reihenfolge der von ihnen ausgeübten Vollmacht genannt werden. Kephas stehe demnach als Missionsbote des Judenchristentums unter der Leitung der Jerusalemer Kirche und hänge von Jakobus ab. Demgegenüber macht Haenchen geltend, daß Lukas außer Apg 8, 25 Petrus nirgends als Missionsprediger darstellt. Wenn daher Cullmann behauptet, Petrus trete auf dem Jerusalemer Apostelkonzil nicht als Haupt der Kirche auf, sondern in seiner Eigenschaft als Vertreter der von Jerusalem überwachten Mission (S. 43), so antwortet Haenchen trocken: «Davon sagt Lukas selbst kein Wort.»⁴³ Er deutet es nicht einmal an. Im Gegenteil, so fügt Haenchen hinzu, Petrus trete in Apg 15, 6–7 als Apostel auf, der, zusammen mit den Ältesten, die Gemeinde leitet, und er wird in dieser Eigenschaft als Verfasser des sogenannten Aposteldekrets an erster Stelle genannt (15, 22–23). Nach dem Tode des Agrippa sei Petrus nicht gezwungen gewesen, Jerusalem zu verlassen. Im 1. Korintherbrief (9, 5) handle es sich nicht um eine Missionstätigkeit; Paulus zählt einfach die Brüder des Herrn auf, und es ist zu betonen, daß Petrus in diesem Text in einer aufsteigenden Reihenfolge an letzter Stelle steht. Der Bischof geht auch nicht am Anfang, sondern am Ende der Prozession (Haenchen, S. 192). Und wenn Paulus im Galaterbrief (2, 9) Jakobus vor Petrus nennt, so liege dies daran, daß man bei einer Zusammenstellung von Jakobus und Johannes unter Umständen an die Söhne des Zebedäus hätte denken können. In dieser Dreiergruppe sei es nicht natürlich, Jakobus, den Bischof, Johannes, den Apostel, und Petrus, den Missionar, zu unterscheiden. Der Text zeige lediglich, daß die Jerusa-

lemer Kirche damals von diesen drei Männern geleitet wurde. Außerdem sei es falsch, so erklärt Haenchen, Paulus, den Apostel der Heiden, auf die gleiche Stufe wie Petrus, den Apostel der Beschnittenen, zu stellen. Die Argumentation mit Paulus ist also falsch. Denn nicht mit Petrus hätte er sich vergleichen müssen, sondern mit Jakobus, der ja, nach Cullmann, über Petrus steht. Man sieht also, die Auffassungen Cullmanns und Haenchens sind einander diametral entgegengesetzt, und die Interpretation Cullmanns scheint in der Rekonstruktion der Tatsachen doch fehlzugehen, da er über die Texte selbst hinausgeht.⁴⁴

Wir möchten hier noch auf zwei Arbeiten von G. Klein verweisen, die durch ihren Scharfsinn, ihre reichhaltige Bibliographie und ihre überraschenden Ergebnisse bestechen.⁴⁵ Klein schlägt vor, drei Phasen der Stellung Petri zu unterscheiden: Petrus im Kreis der Zwölf; der Apostel von Jerusalem; Petrus, eine der Säulen, jedoch ohne größere Vollmachten als die andern. Der Verleumdungsbericht sei nicht historisch. Lukas habe Petrus rehabilitiert. Hier werde Geschichte mit dem Kopf nach unten geschrieben, so, wie nach der Legende Petrus gekreuzigt worden sei.

Zum Schluß möchten wir noch einige Kritiker anführen, die leugnen, daß Petrus in Rom gestorben sei. K. Heussi sucht in einer Reihe von Untersuchungen zu beweisen, daß Petrus vor dem Jahre 56 gestorben sei.⁴⁶ Er schließt dies aus Gal 2, 9, wo das griechische «ἦσαν» sich auf eine bereits vergangene Situation beziehe. Die gleiche Auffassung vertreten zwei Amerikaner, D. F. Robinson und C. M. Smaltz;⁴⁷ letzterer setzt den Tod auf das Jahr 44, im Gefängnis, an. J. Munck hat in Apg 11, 3–13 ein erstes Zeugnis von Petrus und Paulus in Rom finden wollen.⁴⁸ Damit möchten wir unsern Bericht über die Hauptpunkte der Kontroverse über den Lebensablauf Petri beenden und auf den Matthäustext (16, 18) zurückkommen.

II. DER PRIMAT DES PETRUS

Von den drei Evangelientexten (Mt 16, 16–18; Lk 22, 31–32; Joh 31, 1–14), die nach einhelliger Ansicht der Exegeten für die Primatsübertragung an Petrus in Frage kommen, ist der erstgenannte Text bei weitem der wichtigste, aber auch der anfälligste.⁴⁹ Mit ihm wollen wir uns auch vor allem auseinandersetzen. Damit die Darstellung der Probleme einigermaßen klar sei, möchten wir zunächst die literarischen Fragen darlegen und so-

dann zu den historischen und theologischen Folgerungen übergehen.

1. Die literarischen Probleme

Matthäus 16, 13–23: Die Perikope des Matthäus folgt Markus in den Versen 13–16 und nimmt ihn, abgesehen von einigen Unterschieden, die aber die beiden Texte nicht wesentlich differenzieren, in den Versen 20–23 wieder auf. Die Verse 17–19 sind Sondergut des Matthäus: Vers 17 ist eine Seligpreisung, die nur an Simon, den Sohn des Jonas, gerichtet ist. Dessen Bekenntnis: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» wurde ihm nicht von Fleisch und Blut, sondern von seinem Vater im Himmel geoffenbart. Vers 18 bringt zwei Erklärungen Jesu: «Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt sollen sie nicht überwältigen.» Vers 19 berichtet von der Übergabe der Schlüssel, womit auf Erden das Recht zu binden und zu lösen verbunden ist.

Der semitische Charakter dieser Stelle ist unbestritten und kommt in folgenden Termini zum Ausdruck: 1. «Simon bar Jonas»; 2. «Fleisch und Blut»; 3. «geoffenbart»; 4. «mein Vater im Himmel»; 5. «Petrus» – «Kephas»; 6. «die Pforten der Unterwelt» oder «des Hades»; 7. «die Schlüssel»; 8. «des Himmelreiches»; 9. «binden und lösen». Ausscheiden wollen wir hier dabei «mein Vater im Himmel» und «Himmelreich», da diese beiden Ausdrücke bei Matthäus sehr häufig sind.⁵⁰ Barjona – Johannes (1, 42) gibt es mit «Sohn des Johannes» wieder – wurde von R. Eisler als Anarchist, Revolutionär, Partisan der extremistischen, antirömischen Zelotenbewegung interpretiert.⁵¹ «Fleisch und Blut» bezeichnet im Alten Testament die hinfallige und vergängliche Natur des Menschen (Sir 14, 18; 1 Kor 15, 50, Gal 1, 16; Eph 6, 12; Hebr 2, 14); der Ausdruck «Kephas» ist unbestritten wie auch der Terminus «Pforten der Unterwelt». Die «Schlüssel» bedeuten im Alten Testament eine auf einem Lehrauftrag beruhende Gewalt (Is 22, 22). Betonen möchten wir auch das Wort «Offenbarung», das in den Qumrantexten eine große Rolle spielt. Hinzufügen könnten wir hier auch noch das Wort «Kirche», um die messianische Gemeinde zu bezeichnen. Der Wortschatz der Essener läßt keinerlei Bedenken dagegen aufkommen. Mehrere bedeutende Untersuchungen haben diese Tatsache hervorgehoben.⁵²

Da der semitische Charakter des Matthäustextes

feststeht, können wir uns nun der Frage seines Ursprungs zuwenden. Keiner sieht heute mehr in der Perikope Mt 16, 17–20 eine spätere Einfügung in den Matthäustext.⁵³ Man wollte, ohne Grund im übrigen, auch genau wissen, daß diese Hinzufügung römischen Ursprungs sei. Ernster zu nehmen ist schon die Ansicht, daß diese Verse auf die Urgemeinde zurückgehen. Die zahlreichen Auffassungen, die hier in Frage kommen, weichen jedoch stark voneinander ab. So dachte man an eine Gemeinde, in der das Aramäische die Umgangssprache sei, oder an eine syrische Gemeinde, genau genommen an die Gemeinde von Antiochien.⁵⁴ Im ersten Fall käme am ehesten die Urgemeinde von Jerusalem in Frage. Der semitische Charakter des Textes spricht tatsächlich zugunsten dieser Auffassung. Doch die Kritik ließ es nicht dabei bewenden. Von einigen wird jede Beziehung dieser Worte zum historischen Jesus abgestritten.⁵⁵ Andere lassen noch einen gewissen Zusammenhang gelten, doch die Proportion, d. h. welche Worte echte Jesusworte sind und welche nicht, wird von jedem Autor anders angegeben.⁵⁶

Die *Formgeschichte* sucht die Entstehung der Perikope zu erklären, ihren «Sitz im Leben». Einige sind der Ansicht, man müsse auf die Verleihung des Namens «Kephas» an Petrus zurückgehen, woraus sich die «Legende» von der Übertragung des Primats und der Schlüssel gebildet habe.⁵⁷ Nach Stauffer hat Matthäus in diesen Versen die allgemeine Stellung des Petrus in der Tradition zusammengefaßt und ihn vor allem stark herausgestellt, da Jesus ihm nach seiner Auferstehung als erstem erschienen sei.⁵⁸ H. Lehmann befürwortet diesen Standpunkt und sieht in Mt 16, 13–20 eine indirekte Ostergeschichte.⁵⁹ Die bereits zitierten Untersuchungen von Vögtle haben das Problem mit großer Sachkenntnis behandelt.⁶⁰ R. Bultmann befürwortet die These Lehmanns,⁶¹ während Hirsch sie ergänzt, indem er meint, die Namensverleihung sei in die Erscheinungsgeschichte eingefügt worden. In diesen Versen habe die Kirche ihr Bewußtsein von einer absoluten Autorität zum Ausdruck gebracht.⁶²

Alles in allem sind die heutigen Standpunkte ziemlich klar voneinander abgegrenzt. Für die einen ist es unmöglich, den Text bis auf die unmittelbaren Worte Jesu selbst zurückzuverfolgen. Für die anderen spricht der alte und semitische Charakter des Logions zugunsten echter Jesusworte. Es läßt sich nicht leugnen, daß hier die konfessionelle Zugehörigkeit der Autoren eine Rolle spielt. Die

katholische Exegese streitet nicht ab, daß es im Matthäustext 16, 13–23 sichere Anzeichen dafür gibt, daß es sich hier um eine Redaktion des Matthäus handle. Sie gibt auch zu, daß die Verse 17–20 vom ersten Evangelisten in ein bei Markus stehendes Redestück eingefügt wurden.⁶³ Sie weiß ebenfalls, daß die ältesten Traditionen im Schoße der Urkirche eine bestimmte Form annehmen konnten und von ihrem Vokabular geprägt sein können. Die Übereinstimmung zwischen den gesprochenen Worten Jesu und ihrer Niederschrift im Schoße der Kirche und im Evangelium des Matthäus ist jedoch eine Frage, die den Rahmen dieses Abschnitts überschreitet. In dieser Frage beeinflußt das von einem Exegeten angenommene Echtheitskriterium für die Worte Jesu sehr stark seine Einstellung. Wer die Echtheit primär bei Jesus sucht – es sei denn, sichere Anzeichen sprechen für eine Gemeindebildung oder für eine redaktionelle Bearbeitung – urteilt anders als derjenige, der sich a priori für die Gemeinde entschieden hat und erst dann auf Jesus zurückgeht, wenn es sich als unmöglich herausstellt, ein Wort oder ein Ereignis ohne Rückgriff auf ihn selbst zu erklären.

In unserem Fall werden wir mit Vögtle⁶⁴ versuchen, die Perikope so exakt wie möglich zu analysieren. Zunächst möchten wir die Form der «Seligpreisung» (Vers 17) hervorheben, da sie sich gut in das literarische Genus einfügt, das Jesus bei seiner Predigt angewandt hat. Auch die Verse 18–19 ruhen auf einem festen Grund: Namensänderung und Übereinstimmung der hier bezeugten Traditionen mit der Gesamtheit der synoptischen Tradition wie die Rolle des Petrus als Fundament der Einheit und Beständigkeit in der Jüngergermeinde. Es handelt sich bei ihnen jedoch nicht um eine juristische Aussage. Der Text kann nicht wie ein Angeklagter behandelt werden. Er bezeugt vielmehr auf verschiedenen Ebenen eine lebendige Tradition, die in der Niederschrift des Matthäus auf uns gekommen ist.

Eine letzte Frage ist noch zu streifen: Ist der Zusammenhang, in dem Matthäus das Logion berichtet, der beste? Läßt sich nicht auch eine andere Lösung denken, vorausgesetzt, daß man zugibt, das Logion gehe mehr oder weniger ursprünglich auf Jesus selbst zurück? Eine Reihe von Exegeten halten es für klüger, hier auf jegliche Erklärungsversuche zu verzichten.⁶⁵ Dies gilt aber nicht von anderen. E. Stauffer, der eine Verbindung zwischen dem historischen Jesus und dem Auferstandenen abstreitet, reiht Mt 16, 17ff unter die Voll-

machtsworte des Auferstandenen ein.⁶⁶ Andere dagegen bringen den Text in Zusammenhang mit der Passionsgeschichte, genauerhin mit dem Vertrat des Petrus.⁶⁷ R. Lichtenhan sieht in den Versen ein Gegenstück zu Lk 22, 31. Nach Cullmann, der die Historizität des Textes zugibt, würde dieser gut in den Zusammenhang von Joh 21, 15–19 passen; genauerhin sei der Text eine logische Folge aus Lk 22, 31–34.⁶⁸ Jesus habe diese Worte im Anschluß an seine Voraussage der Verleugnung des Petrus gesprochen, «eine sehr große exegetische Wahrscheinlichkeit»; auf die Cullmann besonderen Wert zu legen scheint. Die Argumente für diese Hypothese gehen jedoch über eine annehmbare Möglichkeit nicht hinaus.⁶⁹ Eine Reihe von Autoren sprachen sich gegen diese Rekonstruktion aus und machten geltend, daß der Ort des Logions bei Matthäus durchaus nicht ohne Wahrscheinlichkeit sei, oder daß Jesus mehrere Male davon gesprochen haben konnte.⁷⁰ Eine Untersuchung der Einzelheiten würde uns jedoch zu weit führen. In aller Objektivität möchten wir feststellen, daß es schwer ist zu urteilen. Der Zusammenhang, in dem Matthäus seinen Text berichtet sowie die von der Kritik vorgeschlagenen Situationen sind mit großer Vorsicht aufzunehmen.

2. Die historischen und theologischen Probleme

Die im Matthäustext (18–19) angesprochenen historischen und theologischen Probleme lassen sich thematisch in vier Gruppen aufgliedern: 1. Simon wird zum «Fels» erklärt; 2. Aufbau und Fortdauer der Kirche; 3. die Übertragung der Schlüsselgewalt; 4. die Vollmachten des Apostels Petrus. Abschließend möchten wir noch kurz die Frage der Nachfolge streifen.

a) Petrus als Fels

Wenn wir einmal von der Annahme ausgehen, daß der historische Jesus Petrus tatsächlich «Fels» genannt hat, so haben sich hinsichtlich der Interpretation dieses Ausdrucks zwei grundlegende Positionen herauskristallisiert. Die Protestanten beziehen die Bezeichnung «Fels» nicht auf die Person des Petrus, sondern auf seinen Glauben. Diese Auffassung läßt sich jedoch inzwischen als veraltet bezeichnen. Sie wird von vielen reformierten Exegeten abgelehnt, welche die Interpretation Luthers im Namen der Philologie kritisieren.⁷¹ Dennoch machen sich noch Reste dieser dogmatischen Kon-

zeption hier und da in einigen Interpretationen bemerkbar. So gibt man gern zu, daß Simon der Fels sei, meint jedoch, er sei es ausschließlich auf Grund seines Messiasbekenntnisses.⁷² Damit aber wird automatisch jeder Gedanke einer Nachfolge beseitigt; gleichzeitig ist es das Messiasbekenntnis, welches zum Fels der Kirche wird und an dem alle Gläubigen teilhaben. Dennoch ist man sich darüber im klaren, daß diese gekünstelte Erklärung den Zusammenhang des Logions unberücksichtigt läßt und zu Joh 21, 15–17 im Widerspruch steht.⁷³ Die Katholiken betonen demgegenüber den Zusammenhang zwischen dem Messiasbekenntnis und der Felsklärung und schließen daraus, daß Jesus Petrus gerade aufgrund der göttlichen Erleuchtung seliggepriesen (vgl. Mt 13, 16 und par.) und ihm in der Kirche eine Vorrangstellung übertragen habe, die von daher einen primär theologischen Charakter habe.⁷⁴ T. Gallus geht noch weiter und sieht darin das Fundament für die Unfehlbarkeit.⁷⁵ Diese theologische Deduktion scheint uns jedoch im Text nicht enthalten zu sein.

Wenn Petrus der Fels ist, so kann er dies auf verschiedene Weise sein. Die erste Weise besteht darin, ihn als Grundstein für den Bau der Kirche anzusehen. Diese chronologische Deutung wird von Th. Zahn, G. Wehrung, J. Horst und H. Strathmann vertreten.⁷⁶ Sie stützt sich auf die Aussage Pauli (1 Kor 3, 11), daß Christus allein das Fundament der Kirche sei sowie auf Eph 2, 20, wo zwischen dem Fundament, das Christus ist, und den Aposteln als den Grundsteinen unterschieden wird. Es ist jedoch offensichtlich, daß in beiden Fällen der Zusammenhang und die Lehraussagen jeweils verschieden sind. Petrus ist natürlich nur durch Jesus der Fels, und dieser bleibt der eigentliche Urheber der Kirche.

Die zweite Erklärung des Ausdrucks «Fels» macht den Weg für eine positive Exegese frei. Die Kirche wird als Fortsetzung des Werkes Jesu gesehen, und Petrus nimmt darin eine grundlegende Stellung ein: Er ist der Fels, auf dem die Gemeinde aufgebaut wird.⁷⁷ Für die einen ist Petrus aufgrund seines Messiasbekenntnisses Symbol und Typos des wahren Gläubigen.⁷⁸ Für die andern – es ist die Mehrzahl – hat Petrus eine Verheißung empfangen, die sich erst in einem späteren Stadium seiner apostolischen Laufbahn erfüllt hat.⁷⁹ Petrus ist der Apostel-Fels für den Aufbau der Kirche, nicht aber für ihre Fortdauer. Dies ist die bekannte Auffassung von O. Cullmann.⁸⁰ In sehr vielen Rezensionen des berühmten Buches Cull-

manns wird diese These zurückgewiesen. Petrus ist zwar – so schreibt Cerfaux – der Grundstein für das Fundament der Kirche, jener Stein, der die andern trägt. Und zeitlich gesehen ist der Gründungsakt ein einmaliger Akt, der sich nie wiederholen wird.⁸¹ Jedoch ist Mt 16, 18–19 nicht nur als Aufrichtung des Felsens zu deuten, sondern als Felsenfunktion überhaupt, als Existenz und Funktion des Fundamentes. Der Protestant R. Baumann hat diese Bedeutung des «Fundamentes», eines notwendigen und dauerhaften Fundamentes für die Gemeinde,⁸² anerkannt und sich deshalb eine Verurteilung der Landeskirche Württemberg 1953 zugezogen, die diese in einer Sondersitzung aussprach.⁸³ A. Vögtle, den wir schon mehrmals zitiert haben, hält die Auffassung Cullmanns «so gut wie sicher verfehlt».⁸⁴

Ein dritter Erklärungsversuch des Ausdrucks «Fels» führt uns in eine andere Problematik hinein. Er geht vom Gebrauch der Felsthematik im Alten Testament aus und beruft sich für Mt 16, 18ff speziell auf Is 28, 14–19 und für Lk 22, 31–32 auf Zach 3, 1–9.⁸⁵ Außer dieser ersten Quelle, von der der Matthäustext beeinflusst worden sei, werden jüdische Parallelen aus dem Rabbinismus herangezogen. Abraham und die Patriarchen bilden danach die Grundlage für den Aufbau des auserwählten Volkes. Unter dieser Perspektive erhalten die Arbeiten von J. Jeremias und H. Schmidt, die von J. Ringger ausgewertet und weiterentwickelt wurden, ihre eigentliche Bedeutung.⁸⁶ Es handle sich bei der Felsthematik um eine mythische und symbolische Sprache, in der die Steine das Allerheiligste in Jerusalem tragen. Auch die Qumrantexte beweisen klar, daß das Bild vom Felsen dem jüdischen Denken der Zeit Jesu geläufig war. O. Betz⁸⁷ führt in seinen Arbeiten zahlreiche Stellen an, in denen die eschatologische Gemeinde im Gegensatz zu den Kräften der Unterwelt auf den Fels aufgebaut erscheint. Auf diese Weise erreicht man eine Ebene, auf der Petrus seine Stellung und seine Funktion als Fels, d. h. als Grundlage und Stütze des Gebäudes der Kirche, bewahrt.

Dies heißt jedoch nicht, daß die protestantische Auffassung hier mit der katholischen Interpretation in eins geht. Petrus, so sagt man, bleibt das Fundament durch sein Wort, durch sein Zeugnis, das weiterdauert und in den Schriften des Neuen Testamentes niedergelegt ist. Benoit kritisiert diese Auffassung aus dem einfachen Grund, weil die ersten Christen in den Aposteln niemals nur Menschen gesehen haben, die allein die Funktion

eines Schriftstellers ausübten.⁸⁸ Dennoch gibt es einige protestantische Theologen, die sich der katholischen Auffassung annähern.⁸⁹ Wenn sie auch den spezifisch römischen Vollzug des Primats ablehnen, so erkennen sie doch an, daß die Kirche notwendig auf dem Amt aufgebaut sei und daß die Existenz einer Lehr- und Hirtengewalt in den Absichten Christi lag.

b) Der Aufbau der Kirche und ihr Bestand

Die Verse 18 b und 19 a bilden eine Einheit. Der erste spricht vom Bau der Kirche. Es ist hier zu betonen, daß die Initiative bei Christus bleibt; sodann, daß es sich um eine eschatologische Tätigkeit handelt. Die angezielte Zeit fällt nicht mehr in das irdische Leben Jesu; einige lesen eine streng eschatologische Intention heraus,⁹⁰ andere Exegeten jedoch denken an die unmittelbar auf Tod und Auferstehung Christi folgende Zeit⁹¹ oder verbinden Auferstehung und Parusie in der gleichen Perspektive zu einer Einheit.⁹² Die Kirche ist nach der Terminologie des Matthäus weder die jesuanische Apostelgemeinde noch das Endreich (aufgrund von Vers 19 a), sondern die messianische Gemeinde. Der erwartete Messias wird stets in Einheit mit einer Gemeinde gesehen. Dieses Thema des Bauens kehrt im ganzen Neuen Testament wieder. Die Gemeinde ist identisch mit dem Tempel, dem Haus, dem Bau. Christus baut einen Tempel, der nicht von Menschenhand gemacht ist (1 Petr 2, 5). Diese Kirche ist nicht ein totes Gebäude, sie ist ein lebendiger Bau. Im Epheserbrief (2, 19–21) drückt Paulus dies aus, wenn er sagt, daß die Kirche als Bau in Christus auf dem Fundament der Apostel und Propheten aufgebaut ist, und daß Christus Jesus selbst der Eckstein ist, in dem der ganze Bau zusammengefügt emporwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Für Matthäus ist es ganz klar, daß Petrus in diesem eschatologischen, ständig fortschreitenden und unerschütterlichen Aufbauprozeß eine Vorzugsstellung einnimmt.

Frühere Deutungen der «Pforten der Unterwelt» sahen darin lediglich eine Idealisierung der Mächte des Totenreiches, das jene, die in es hinabgestiegen waren, fest umschlossen hält.⁹³ Nach den Arbeiten von J. Jeremias sieht man darin noch eine andere Symbolik. Der Hades ist nach Jeremias der Ort der Strafe, wo die Gottlosen auf ihr Urteil warten. Die Pforten des Hades sind also bei ihm das Symbol der höllischen Mächte, das Symbol Satans und der bösen Geister, die zum Angriff auf die Kirche an-

setzen.⁹⁴ E. Eppel geht auf die semitische Grundlage zurück und möchte statt «Pforten» «Pfortner» lesen, was die im übrigen bereits anerkannte Deutung Jeremias' bekräftigen würde.⁹⁵ Die «Bible de Jérusalem» erklärt die Stelle so: «Die personifizierten Pforten des Hades sprechen die Mächte des Bösen an, die den Menschen zunächst in Tod und Sünde und schließlich endgültig in den ewigen Tod stürzen.» Hier werden die beiden vorausgehenden Erklärungen miteinander vermenget und theologisiert. Die Qumrantexte ihrerseits lassen diesen Ausdruck in einem neuen Licht erscheinen. Ein Fragment des Testaments des Levi (2, 3–5), das von Milik veröffentlicht und von Allegro zitiert wird, verlegt den heiligen Berg, der Himmel und Erde verbindet, an den Fuß des Hermon, so daß Galiläa mit der jüdischen Apokalyptik in Zusammenhang gebracht werden könnte. Das Wort «Kepha» wird von Milik nur als Füllsel angesehen und kommt in einem andern aramäischen Fragment des 89. Kapitels des Buches Henoch ebenfalls vor. Dort ist es Moses, der seine Offenbarung auf dem Felsen erhält. Ebenso lesen wir in den Hymnen von Qumran (Ps 6): «Du legst das Fundament auf den Felsen», was man, so meint Carmignac, mit «du stellst das Komitee (= meine Gemeinde) auf den Felsen»⁹⁶ übersetzen könnte.

c) Die Übergabe der Schlüssel

Anlässlich des Verses 19 hinsichtlich der Schlüsselübergabe wurde eine Vorfrage aufgeworfen. So meint O. Cullmann tatsächlich, daß zwischen der Felsthematik und dem Bild von den Schlüsseln nur ein sehr loser Zusammenhang bestehe:⁹⁷ Das Felswort komme einem Apostel zu, die Schlüsselgewalt könne jedoch an eine nichtapostolische Autorität übergehen. Viele Exegeten teilen jedoch diese Auffassung nicht und nehmen an, daß 16, 19 den Gedanken von 16, 18 weiterentwickle.⁹⁸ Im Bild von den Schlüsseln werde das Bild vom Felsen erklärt. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen dem Bild der Schlüssel und seiner Deutung als Binde- und Lösegewalt sind sich jedoch die Exegeten weitgehend einig.

Was bedeutet also die Schlüsselgewalt? Protestantische Exegeten, die Vers 19 als spätere Gemeindebildung auffassen, haben keine Schwierigkeit, darin den Ausdruck allumfassender Vollmacht zu sehen.⁹⁹ Diese Vollmacht werde auf Erden ausgeübt, denn die verheißenen Schlüssel sind nicht die Schlüssel des Himmels, sondern die

Schlüssel zum Eintritt in das Reich Gottes. Die Erklärung, die der zweite Teil von Vers 19 gibt, ist sehr klar. Petrus ist nicht nur der Fels, auf dem Christus seine Kirche baut, sondern er ist auch Träger einer übernatürlichen Gewalt.

Der Gegenstand dieser Gewalt kann sich auf die Lehre, aber auch auf die Leitung in der Kirche beziehen. Für die protestantischen Exegeten besteht das Lehren in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Glaubensbekenntnis, das Petrus nach dem Fortgang Jesu fortsetzen muß.¹⁰⁰ Einige Exegeten spezifizieren hier noch und meinen, diese Gewalt müsse auf die Verkündigung des auferstandenen Jesus bezogen werden und sich auf das apostolische Zeugnis über diese Tatsache beschränken.¹⁰¹ Andere sehen in der Übergabe der Schlüssel den Auftrag, den Sinn der Schriften des Alten Testaments zu erschließen.¹⁰² Die Pharisäer und Schriftgelehrten werden zugunsten Petri und der Apostel ihrer schlecht ausgeübten Vollmacht enthoben. Für katholische Exegeten jedoch erstreckt sich die Schlüsselgewalt viel weiter.¹⁰³ Für sie handelt es sich dabei nicht allein um die Lehre, sondern um die Heilsordnung, um das Heil überhaupt. Die Schlüsselsymbolik schließt ihrer Ansicht nach die Ordnungs- und Befehlsgewalt ein. Diese wird Petrus übertragen und gibt ihm dadurch hinsichtlich der Vollmacht eine Vorrangstellung; kraft der Natur dieser Vorrangstellung ist seine Schlüsselgewalt mit der Dauer der Kirche selbst koextensiv.¹⁰⁴ Der mit der Übertragung der Schlüssel zum Ausdruck kommende universale Charakter der Vollmacht wird von J. Jeremias nicht anerkannt.¹⁰⁵

d) Die Binde- und Lösegewalt

Was die Formulierung «binden und lösen» angeht, die auf rabbinische Terminologie zurückgeht, so ist vor allem ihre Reichweite umstritten. Einige Exegeten stützen sich auf die Parallelstellen Joh 20, 23 und Mt 16, 19, wo «binden und lösen» von den Aposteln und Jüngern ausgesagt wird, und deuten daher die übertragene Vollmacht als ein Gut, das der Gemeinde zukomme. Petrus sei nur deren Repräsentant.¹⁰⁶ Andere geben zu, daß die Vorrangstellung Petri anerkannt werden müsse, und nähern sich in ihrer Deutung des Ausdrucks «binden und lösen» der katholischen Auffassung. Wollte man den Sinn des Ausdrucks auf die Vollmacht einengen, Auseinandersetzungen und Dispute nach Art der Rabbiner zu schlichten, so

würde man wohl den ganzen darin zum Ausdruck kommenden Reichtum schwerlich wiedergeben. Übrigens umfaßte die Gewalt der Rabbiner nicht nur die Vollmacht, bestimmte Gesetze aufzuerlegen (halakha), sondern auch die Praxis der Gemeindeordnung.¹⁰⁷ Stendhal sieht in Mt 16,19 eine Verwirklichung der ersten Funktion, in Mt 18,18 einen Vollzug der zweiten.¹⁰⁸ Wenn dies auch möglicherweise richtig ist, so wäre es jedoch verfehlt, wollte man die Rolle Petri auf die eines Rabbiners einengen. Ebenso wäre es ein Irrtum, wollte man seine Funktion auf das Verhängen von Bannurteilen beschränken. Der Text selbst präzisiert, indem er sagt, daß dem «Binden und Lösen» auf Erden ein «Binden und Lösen» im Himmel entspreche. O. Cullmann schreibt daher mit Recht, daß das, was Petrus für die «ekklesia» tut, für das kommende Himmelreich wirksam ist.¹⁰⁹ So geht der Text über eine einfache irdische Gerichtsbarkeit hinaus und erhält eine übernatürliche Bedeutung, die im Nachlassen der Sünden zum Ausdruck kommt. Auch hier wieder ist es jedoch weniger objektive Exegese der Texte, die sich bei Katholiken oder Protestanten ausspricht, als vielmehr gegensätzliche theologische Standpunkte über den Primat und seine Funktion. Die exegetische Deutung der Schlüsselgewalt sowie der Funktion des Bindens und Lösen hängt davon ab, wie man das

Jesus-Wort deutet, womit Petrus als Fundament für den Aufbau der Kirche bezeichnet wird.

Abschließend möchten wir die scharfsinnigen Ausführungen F. Refoulés über die Weitergabe der Vollmachten Petri anführen. Bekanntlich steht diese Frage im Zentrum des Cullmannschen Denkens sowie vieler anderer Exegeten und Theologen.

«Die Evangelientexte in sich behaupten nicht ausdrücklich die Möglichkeit einer solchen Weitergabe noch schließen sie sie ausdrücklich aus. Exegeten und Theologen leugnen sie oder bejahen sie aufgrund einer bestimmten Kirchenauffassung sowie aufgrund ihrer Auffassung von der Gnade des Neuen Bundes im Vergleich zum Alten. Hier stehen sich also unterschiedliche theologische Auffassungen gegenüber, und dies ist auch der Grund, weshalb die Diskussion bis jetzt so wenig fruchtbar geblieben ist.»¹¹⁰ Zweifellos hat die protestantische Exegese in einer Reihe wichtiger Punkte alte, reformatorische Auffassungen aufgegeben. Die katholischen Exegeten ihrerseits bemühen sich darum, ihre eigenen theologischen Ansichten nicht in die Schrifttexte hineinzuinterpretieren. Erst die Geschichte wird uns einmal sagen, ob die gemeinsame Liebe zur Wahrheit und die Achtung vor den strengen Regeln einer objektiven Interpretation eines Tages die konfessionellen Gegensätze überwinden werden.

¹ Zur allgemeinen Orientierung vgl. folgende Bibliographie: O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung (Uppsala 1932); F.-M. Braun, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchengdogmatik in ihrer neuesten Entfaltung (Einsiedeln 1946); R. Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel (Stuttgart 1950); ders., Fels der Welt. Kirche des Evangelium und Papsttum (Tübingen 1956); O. Cullmann, Petrus. Jünger. Apostel. Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem (Stuttgart 1960); A. Penna, S. Pierre (Paris 1958); J. Betz, Christus - Petra - Petrus: Kirche und Überlieferung. Festschrift J. R. Geiselman (Freiburg i. Br. 1960) 1-21; F. Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18f in der Deutschen Protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre = Neustadt. Abhandl. 21/3-4 (Münster 1960); J. Ringger, Petrus der Fels. Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16, 18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte: Begegnung der Christen. Studien evang. und kath. Theologen, hrsg. M. Rösle-O. Cullmann. Festschrift O. Karrer (Stuttgart-Frankfurt 1959) 271-347, 37 Seiten Anmerkungen; J.-L. D'Aragnon, Bibliographie sur l'Eglise dans la Bible: L'Eglise dans la Bible. Communications présentées à la XVII^e réunion annuelle de l'ABEBAC = Studia 13 (Brügge-Paris 1962) 169-202; B.-M. Metzger, Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels = New Testament Tools and Studies 6 (Leiden 1966); A.-J. Mattil Jr.-M. Bedford Mattil, A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles = New Testament Tools and Studies 7 (Leiden 1966) Nr. 3585-3660; A. Vögtle, Petrus: Lex. Theol. u. Kirche 8 (1963) 334-340.

² O. Linton, Kirche und Amt im Neuen Testament: A. Nygren, Ein Buch von der Kirche (Göttingen 1961) 143; ebenso E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht: Theol. Rundschau

25 (1959) 195: «Eine auf die Petrus-Frage isolierte Erörterung der Mt-Stelle bleibt unfruchtbar.»

³ Vgl. N. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (Oslo 1941) 2-50; H. Strathmann, *ἐκκλησία*: Theol. Wörterb. z. N. T. 4, 32-39.

⁴ F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für A. v. Harnack (Tübingen 1921) 142-172.

⁵ K.-L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für A. Deißmann (Tübingen 1927) 251-319.

⁶ A. Oepke, Der Herrspruch über die Kirche Mt 16, 17-19 in der neuesten Forschung: Studia Theologica (1948-49) 110-165; ders., Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung (Gütersloh 1950).

⁷ N. Dahl, The Parables of Growth: Studia Theologica 5 (1951) 132-166; R. Flew, Jesus and His Church. A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament (London 1953); J. Horst, Der Kirchengedanke bei Mt 16, 18: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 127-145; E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments (Gütersloh 1948); O. Cullmann, Petrus 215-223; P. Nepper-Christensen, Wer hat die Kirche gestiftet?: Symb. Bibl. Ups. 12 (1955) 23-35; D. Miller, The People of God. About the Basic New Testament Account of the Origin and Nature of the Church (London 1959); I. Backes, Die Kirche ist das Volk Gottes des Neuen Bundes: Trierer Theol. Zeitschr. 69 (1960) 116-117; ders., Gottes Volk im Neuen Bund: ebd. 70 (1961) 80-95.

⁸ W. Kümmel, Kirchenbegriff und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu: Symb. Bibl. Ups. 1 (1943); ders., Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (Zürich 1945, 1953); ders., Jesus und die Anfänge der Kirche: Studia Theologica 7 (1953) 1-27

(Heilsgeschehen und Geschichte [Marburg 1965] 289–309); ders., Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann (Tübingen 1964) 31–46 (Heilsgeschehen 457–470).

⁹ R. Bultmann: Theol. Blätter 20 (1941) 274; A. Oepke aaO. 140, Anm. 5; 165, Anm. 1; J. Jeremias, Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu: Zeitschr. f. neut. Wiss. 42 (1949) 184.

¹⁰ O. Cullmann, Kirchenbegriff und Kirchenbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus: Theol. Zeitschrift 1 (1945) 146–147; R. Bohren, Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament (Zürich 1952) 30, Anm. 2; J.-L. Klink, Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde (Leiden 1947).

¹¹ A. Friedrichsen, Messias und Kirche: Ein Buch von der Kirche (Göttingen 1951) 45–48.

¹² O. Linton, Kirche und Amt im Neuen Testament: Ein Buch von der Kirche (Göttingen 1951) 110–144.

¹³ G. Lindeskog, Gottes Reich und Kirche im Neuen Testament, ebd. 145–157; O. Michel, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (1941).

¹⁴ O. Kuß, Jesus und die Kirche im Neuen Testament: Theol. Quart. 135 (1955) 28–55; ders., Auslegung und Verkündigung (Regensburg 1963) 25–77; J. Betz, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus: ebd. 138 (1958) 152–183.

¹⁵ A. Vögtle, Jesus und die Kirche: Begegnung der Christen 54–81.

¹⁶ R. Schnackenburg, Gottesherrschaft und Reich. Eine bibeltheologische Studie (Freiburg i. Br. 1965); ders., Die Kirche im Neuen Testament = Quaestiones disputatae 14 (Freiburg i. Br. 1963).

¹⁷ B. Butler, Spirit and Institution in the New Testament = Studia Evangelica III (Berlin 1964) 138–165.

¹⁸ R. Schnackenburg, Kirche I: Die Kirche im Neuen Testament: Lex. Theol. u. Kirche 6 (1961) 161–169.

¹⁹ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart 1959).

²⁰ H. Toedt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (Gütersloh 1959). Vgl. die Rezension von J. Sint, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung: Zeitschr. f. kath. Theol. 85 (1961) 221–229. Über das Problem der Historizität Jesu ist eine solche Fülle von Literatur erschienen, daß sie hier unmöglich im einzelnen aufgeführt werden kann. Wir verweisen daher auf den Überblick von W. Kümmel, Jesusforschung seit 1950: Theol. Rundschau 31 (1966) 39–53 und folgende; ders., Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde = Marburg. Theol. Stud. 3 (1965) 429–438. Zur allgemeinen Problemstellung vgl. B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente: Rev. bibl. 65 (1958) 481–522; J. Geiselmann, Jesus der Christus. Die Frage nach dem historischen Jesus (München 1965); zur Ergänzung vgl. Ph. Vielhauer, Jesus und der Menschensohn: Zeitschr. f. Theol. Kirche 60 (1963) 133–177; F. Borsch, The Son of Man: Anglic. Theol. Rev. 45 (1963) 174–190; Antwort auf Vielhauer in: M. Black, The Son of Man. Problem in Recent Research and Debate: Bull. J. Rylands Libr. 45 (1963) 305–308; W. Kümmel, Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde = Marburg. Theol. Stud. 1 (1963) 1–10.

²¹ R. Schnackenburg, Gottesherrschaft und Reich 113–115; B. Rigaux, La seconde venue de Jésus, La Venue du Messie (Paris-Brügge 1964) 201–202.

²² G. Klein, Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (Göttingen 1961); W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung (Göttingen 1961).

²³ Vgl. Diskussion und Belege bei B. Gerhardson, Die Boten und die Apostel: Svensk Exegetisk Årsbok 27 (1963) 89–131.

²⁴ Man muß den Gebrauch des Terminus «Apostel» von der Institution der Zwölf und die Institution von der Tatsache des Zwölferkreises unterscheiden. Vgl. J. Dupont, Le nom d'Apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus? (Löwen 1956); B. Rigaux, Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlin 1960) 468–486; N. van Bohemen, L'institution des Douze. Contribution à l'étude des

relations entre l'évangile de Matthieu et celui de Marc, La Formation des Évangiles (Paris 1957) 116–151.

²⁵ B. Gerhardson, Die Boten und die Apostel 89–131; ders., Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Act. Sem. N. T. Ups. 22 (Uppsala 1961) 182–187.

²⁶ Man muß O. Kuß zustimmen aaO. 38, Anm. 25: «Ein katholisches Petrusbuch, das die modernen kritischen Fragestellungen wirklich diskutiert, ist immer noch ein dringendes Desiderat.»

²⁷ Vgl. J. Schmid, Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde: Begegnung der Christen 347–359.

²⁸ E. Dinkler ist der Ansicht, daß Mt 16, 17ff ein «vaticinium ex eventu» und eine Gemeindebildung ist. Daher, so fügt er hinzu, geht die gesamte synoptische Tradition über die Vorrangstellung des Petrus auf die Gemeinde zurück. Dies ist nebenbei gesagt, denn Beweise werden nicht vorgebracht.

²⁹ O. Cullmann, Petrus 22; E. Dinkler, Petrus 186–187.

³⁰ J. Ringger aaO.; H. Clavier, *πέτρος και πέτρα*, Studien für R. Bultmann = Beihefte z. Zeitschr. f. N. T. Wiss. (Berlin 1945) 94 bis 109; J. Betz, Christus, petra, Petrus, Kirche und Überlieferung: Festschrift J. R. Geiselmann (Freiburg i. Br. 1960) 1–21.

³¹ A. Dell, Mt 16, 17–19: Zeitschr. f. neut. Wiss. 15 (1914) 1–49 zur Autorität von J. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei (1904) 285, der jedoch zugibt, daß das Wort im Aramäischen sowohl masculinum und femininum sein kann.

³² Vgl. J. Ringger aaO. 274–275.

³³ J. Ringger aaO. 275.

³⁴ Vgl. J. Ringger aaO., Anm. 12–61, 312–368; K. L. Schmidt, Die Kirche 286; J. Jeremias, Golgotha und die heiligen Felsen (Leipzig 1926) 109, Anm. 6.

³⁵ E. Schweizer, Das Leben des Herrn (Zürich 1946); ders., Gemeinde nach dem Neuen Testament (Zürich 1949) 11ff; A. Schlatter, Matthäuskommentar (Stuttgart 1929) 507. Andere nehmen beide Bedeutungen an, ohne sich für eine zu entscheiden. J. Lagrange, Évangile selon saint Matthieu = Études bibliques (Paris 1948) 324.

³⁶ H. Clavier aaO.

³⁷ E. Fascher, Petrus: Pauly-Wissowa, Realencycl. 19/2 (1937) 1355–1361; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff 50–51; O. Cullmann, Petrus 26; G. Schulze, Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urgemeinde: Theol. Literat. Zeit. 81 (1956) 1–14; E. Dinkler, Petrus 194; H. Rheinfelden, Philologische Erwägungen zu Mt 16, 18: Bibl. Zeitschr. 24 (1938) 139–163 ist der Ansicht, der Kephas-Name sei Simon von Christus nicht gegeben, sondern nur verheißen worden.

³⁸ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I = Herders Theol. Komm. zum N. T. 4 (Freiburg i. Br. 1965) 310–312.

³⁹ K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 45; J. Schmid, Petrus der Fels 355–359.

⁴⁰ O. Cullmann, Petrus 28–48.

⁴¹ E. Haenchen, Petrus-Probleme: New Test. Stud. 7 (1960 bis 1961) 187–197.

⁴² O. Cullmann aaO. 36.

⁴³ O. Cullmann aaO. 45: «Mit... Apg 12, 17... soll demnach einfach darauf hingewiesen werden, daß sich nach der Befreiung des Petrus sein Übergang zur ausschließlichen Missionstätigkeit endgültig vollzogen hat, nachdem er sich schon vorher allmählich vorbereitet hatte.»

⁴⁴ Eine gute Rekonstruktion der letzten Jahre des Petrus wurde von Ch. Nesbitt vorgenommen, What Did Become of Peter?: Journ. Bibl. Lit. (1959) 10–16.

⁴⁵ G. Klein, Galater 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde: Zeitschr. f. Theol. Kirche 57 (1960) 275–295; ders., Die Verleugung des Petrus: ebd. 58 (1961) 285–328.

⁴⁶ Vgl. besonders: Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht (Tübingen 1955). Die übrigen Schriften des Autors sind zitiert bei E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht: Theol. Rundschau 25 (1959) 193. Dinkler gibt die ganze Diskussion über die Auffassungen Heuss wieder. Die These wurde von vielen Exegeten heftig kritisiert. Vgl. E. Dinkler, Petrus 199–202; O. Cullmann, Petrus (Stuttgart 1960) 85; K. Aland, Wann starb Petrus?

Eine Bemerkung zu Gal 2,6: N. T. Stud. 2 (1956) 265-275; E. Burton, The Epistle to the Galatians: Int. Crit. Conc. 9 (Edinburgh 1956) 87-88.

⁴⁷ D. Robinson, Where and When Did Peter Die: Journ. Bibl. Lit. 64 (1945) 255-267; C. Smaltz, Did Peter Die in Jerusalem: ebd. 71 (1952) 211-216. Vgl. noch H. Katzenmayer, Die Schicksale des Petrus von seinem Aufenthalt in Korinth bis zu seinem Martyrertod: Intern. Kirchl. Zeitschr. 34 (1944) 145-152. Wir behandeln nicht die Frage der Ausgrabungen unter St. Peter und verweisen auf den Bericht von Dinkler, Petrus 189-230, 289-335; 27 (1961) 33-64. Zu erwähnen sind noch die gediegenen Untersuchungen von J. Ruy-schaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes: Rev. Hist. Eccl. 48 (1953) 573-638; 49 (1954) 5-58, und vom gleichen Autor: Recherches et études autour de la Confession de la Basilique Vaticane (1940 bis 1958). État de la question et Bibliographie. Triplice omaggio a Sua Santità Pie XII (Vaticano 1958) 3-47; vgl. auch O. Cullmann, Petrus (21960) 148-178, wo die Bibliographie bis 1960 ausgewertet wird.

⁴⁸ J. Munk, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis (Kopenhagen 1950).

⁴⁹ Viele protestantische Exegeten sind der gleichen Ansicht.

⁵⁰ Vgl. J. Jeremias: Theol. Wörterb. z. N. T. 3, 410; J. Schmid: Lex. Theol. u. Kirche V², 1113; R. Schnackenburg, Johannesevangelium I = Herder Theol. Kommentar zum N. T. 4 (Freiburg i. Br. 1965) 311.

⁵¹ R. Eisler, Jesus Basileus (Heidelberg 1929) I, 67f.; J. Jeremias: Theol. Wörterb. z. N. T. 3, 743f.

⁵² Vgl. u. a. B. Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente: Theol. Zeitschr. 10 (1954) 95-112; H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen (Leiden 1959).

⁵³ Vgl. F.-M. Braun, Neues Licht 76-81.

⁵⁴ Die aramäische Grundlage wird von R. Bultmann zugegeben: Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 21931) 147; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff 20; O. Cullmann, Πέτρος: Theol. Wörterb. z. N. T. 6 (1955) 105-106; der antiochenische Ursprung wird von H. Strathmann anerkannt: Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus, Mt 16,17-19: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 223-283; nach H. von Campenhausen wurde es außerhalb von Jerusalem gesprochen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen 1953) 142. Vgl. auch J. Klink, Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oudchristelijke Letterkunde (Leiden 1947).

⁵⁵ Die Auffassung kommt auf das Problem Jesus und Kirche hinaus, wie es im Vorausgehenden gestellt wurde; vgl. A. Oepke aaO.

⁵⁶ Man gibt die Seligpreisung Petri zu, nicht aber die Verse über den Primat.

⁵⁷ Vor allem E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 62 (1943-44) 1-34, vor allem 24.

⁵⁸ E. Stauffer aaO. 25.

⁵⁹ H. Lehmann, Du bist Petrus. Zum Problem von Matthäus 16, 13-26: Evang. Theol. 13 (1953) 60.

⁶⁰ Vgl. weiter oben, Vögtle, Jesus und die Kirche, Anm. 15.

⁶¹ R. Bultmann, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis: Zeitschr. f. neut. Wiss. 19 (1919-20) 173; ders., Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1948) 46; weniger bestimmt in: Das Evangelium nach Johannes (Göttingen 131953) 551-552.

⁶² E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II (Tübingen 1941) 306-307.

⁶³ J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (Regensburg 31956).

⁶⁴ A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverleugnung: Bibl. Zeitschr. 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; über die Priorität der Quellen von Mt vgl. Obrist aaO. 59-60.

⁶⁵ K.-L. Schmid, Die Kirche des Urchristentums 283; W. G. Kümmel, Geschichtsbewußtsein 21; R. Bohren, Das Problem der Kirchenzucht im N. T. (Zürich 1952) 31.

⁶⁶ E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte 29.

⁶⁷ R. Lichtenhan, Die urchristliche Mission (Basel 1946) 9-10.

⁶⁸ O. Cullmann, Petrus (Stuttgart 21960) 207-214; vgl. hierzu noch den Artikel von Cullmann, L'apôtre Pierre, instrument du Diable et instrument de Dieu: New Testament Essays for T. M. Manson (Manchester 1959) 94-105.

⁶⁹ Von den Katholiken vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus 245; M. Boismard (Rezension zu Cullmann): Divus Thomas 31 (Fribourg 1953) 326; P. Benoit: Rev. bibl. 60 (1953) 571 (Rezension zu Cullmann); ders., La primauté de saint Pierre selon le N. T.: Istina 18 (1955) 318-319; vor allem A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung (Rezension zu Cullmann): Münch. Theol. Zeitschr. 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103, der die Perikope in einen anderen Zusammenhang einordnet. Zu den gesamten Auffassungen Cullmanns vgl. J. Frisque, Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut = Cahiers de l'actualité religieuse 11 (Tournai 1960).

⁷⁰ F.-M. Braun (Rezension zu Cullmann): Rev. Thomiste 53 (1953) 397; M. Meinertz: Zeitschr. f. Miss. u. Wiss. (1953) 238. Braun bestreitet die Folgerungen, die Cullmann aus dieser Umstellung zieht.

⁷¹ Vgl. F. Obrist, Echtheitsfrage 79-87; A. Argyle, The Gospel According to Matthew = The Cambridge Bible Commentary (Cambridge 1963); «Even if it refers to Peter, it refers to him as the spokesman of this faith» (126).

⁷² H. Clavier, Πέτρος και Πέτρα 107.

⁷³ O. Cullmann, Πέτρος 98.

⁷⁴ P. Benoit, Saint Pierre d'après Cullmann: Exégèse et Théologie II (Paris 1961) 302; dt.: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament (Düsseldorf 1965).

⁷⁵ T. Gallus, Primatus infallibilitatis in metaphora «Petrae» indicatus (Mt 16,18): Verbum Domini 30 (1952) 193-204; ders., De primatu infallibilitatis ex Mt 16,13 eruendo: ebd. 33 (1955) 209-214.

⁷⁶ Th. Zahn, Matthäus (Leipzig 41922) 540; G. Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis (Gütersloh 1947); J. Horst, Der Kirchengedanke bei Matthäus: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 127-145.

⁷⁷ Diese Frage hängt mit der Lehre über die sichtbare und unsichtbare, die himmlische und irdische Kirche zusammen.

⁷⁸ Vgl. R. Bultmann, Die Frage 143.

⁷⁹ J. Leenhardt, Études sur l'Église dans le Nouveau Testament (Genf 1940) 28-29.

⁸⁰ O. Cullmann, Petrus 193-200.

⁸¹ L. Cerfaux, Saint Pierre et sa succession (Rezension zu O. Cullmann): Ephem. Theol. Lov. 29 (1953) 189.

⁸² R. Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel (Stuttgart 1950).

⁸³ Vgl. F. Obrist, Echtheitsfragen 110. Gegen Baumann vgl. Cullmann, Petrus 200, Anm. 3.

⁸⁴ A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung 18-19.

⁸⁵ J. Klink, Het Petrustype (Leiden 1947); P. Dreyfus, La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël: Istina 2 (1955) 338-346; F. Refoulé, Primauté de Pierre dans l'Évangile: Rev. Sc. Relig. 38 (1964) 1-41.

⁸⁶ J. Jeremias, Golgotha und der Hl. Fels (Leipzig 1926); H. Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem (Tübingen 1933); J. Ringger aaO.

⁸⁷ O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde. Eine Parallele zu Mt 16,17-19 in den Qumranpsalmen: Zeitschr. f. neut. Wiss. 48 (1957).

⁸⁸ P. Benoit aaO. 299. Hier kehrt die ganze Problematik des Solascriptura-Prinzips wieder und bildet den Angelpunkt der Beweisführung. Die Katholiken lassen es als Ausgangspunkt ihrer historischen Argumentation gelten. Sie sehen es jedoch als geschichtlich feststehend an, daß die neutestamentliche Lehre von der lebendigen Wirklichkeit des Neuen Bundes, soehr sie auch bevorzugt wird, über den Inhalt der Schriften hinausgeht. Wie jede Exegese den Buchstaben transzendiert, so vermögen die Schriften die tiefe existentielle Situation ihrer Verfasser nicht einzufangen. Leben und Schrift erhellen sich gegenseitig.

⁸⁹ Dies trifft nicht nur für Baumann zu, sondern für alle orientalischen und westlichen Kirchen, welche die bischöfliche Vollmacht

von der Weihe ableiten und die Rechtmäßigkeit der Apostolischen Sukzession anerkennen.

⁹⁰ Vgl. E. Lohmeyer, Die Grundlagen der paulinischen Eschatologie (Tübingen 1929) 158.

⁹¹ Ph. Vielhauer, Oikodomé. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus (Heidelberg 1940) 74.

⁹² O. Michel: Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament 5 (1955) 141.

⁹³ O. Cullmann, Petrus 183.

⁹⁴ J. Jeremias, Golgotha 110; ders., "Αθήναι: Theol. Wörterb. z. N. T. 1, 655.

⁹⁵ E. Eppel, L'interprétation de Matthieu 16, 18: Mélanges Goguel (Neuchâtel 1950) 71-73.

⁹⁶ J. Allegro, The Dead Sea Scrolls (London 1956) 142-144; J. Carmignac, Les Textes de Qumrân traduits et annotés (Paris 1961) 224.

⁹⁷ O. Cullmann, Petrus 190.

⁹⁸ Auf welche Quellen das Logion auch immer letztlich zurückgehen mag, von seiner Redaktion her gesehen ist die Folgerung zwingend.

⁹⁹ Zahlreiche Exegeten, selbst aus der kritischen Schule, geben uneingeschränkt zu, daß mit der Formulierung eine Lehr- und Leitungsgewalt ausgesagt ist. Sie sehen in diesem Vers eine Bildung der Urgemeinde und verstehen ihn infolgedessen im Vollsinn. Zu ihnen gehören R. Bultmann, Geschichte 147; W. G. Kümmel, Geschichtsbewußtsein 11, 41; E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte 25, 61; Strathmann, Die Stellung 269; H. von Campenhausen, Kirchliches Amt 141-142.

¹⁰⁰ W. Vischer, Die evangelische Gemeindeordnung, Matthäus 10, 19-20, 18 (Zürich 1951) 24.

¹⁰¹ O. Cullmann, Petrus 184.

¹⁰² G. Wehrung, Kirche 178-179; F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus 120-121; K. Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden = Untersuch. z. N. T. 13 (Leipzig 1927).

¹⁰³ Die unmittelbare Lehrgewalt wird vorgeschlagen von K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen: Theol. Quartalschr. 96 (1914) 49-64; 161 bis 197; J. Geiselman, Der Petrinische Primat (Mt 16, 17), seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung: Bibl. Zeitfragen .12/7 (1927) 217-224.

¹⁰⁴ Vgl. A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung 34; P. Benoit aaO.: «Petrus wird von Jesus zum ‚Premierminister‘ seiner Kirche eingesetzt; er soll nicht nur die Masse ihrer Gläubigen leiten, sondern selbst die ‚Offiziere‘.»

¹⁰⁵ J. Jeremias, *ματῆς*: Theol. Wörterb. z. N. T. 3 (1938) 749-753, schränkt die Schlüsselgewalt aufgrund von Mt 23, 13 auf die Verkündigungsvollmacht ein.

¹⁰⁶ O. Cullmann, Petrus 185; J. Jeremias aaO. 751; R. Bultmann, Geschichte 151; J. Klink, Het Petrustype 122.

¹⁰⁷ H. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus (Gütersloh 1931) 180. Die Binde- und Lösegewalt wird auch auf die Gemeinde übertragen: E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten (Zürich 1936) 93.

¹⁰⁸ K. Stendhal, Matthew = Peake's Commentary on the Bible (London 1962) 787-788, schließt sich der Auffassung Cullmanns an.

¹⁰⁹ O. Cullmann, Petrus 184.

¹¹⁰ F. Refoulé, Primauté de Pierre dans les Évangiles: Recherches Sc. Rel. 38 (1964) 39.

Übersetzt von Franz Schmalz

BÉDA RIGAUX

Geboren am 31. Januar 1899 in Biesmérée (Belgien), Franziskaner, 1923 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen und wurde Doktor (1928) und Magister (1932) der Theologie. 1945-1951 war er Provinzial, ist seit 1924 in seinem Orden und seit 1956 am Institut Supérieur des Sciences Religieuses der Universität Löwen Professor für Bibelwissenschaft, Mitglied der Bibelkommission und der Kommission für die Neovulgata. Er veröffentlichte: L'Épître aux Thessaloniens (1956), Témoignage de l'évangile de Marc (1965) und Témoignage de l'évangile de Matthieu (1967).