

<sup>4</sup> Vgl. R. Bultmann, aaO. 239.

<sup>5</sup> M. Detienne, *La notion mythique de 'Alètheia*: REG LXXIII (1960) 27-35; P. Friedländer, *Platon, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* (Berlin <sup>2</sup>1954) 233 ff.; M. Sauvage, *L'aventure philosophique* (Paris 1966).

<sup>6</sup> Philon, *De Vita Mos.* II, 128-271; *Spec. Leg.* I, 89; *Migr. Abrah.* I, 76, *Corp. Herm.* XIII, 6, 9; *Exc. ap. Stob.* IIa (Scott).

<sup>7</sup> D. Michel, *Âmât. Untersuchung über «Wahrheit» im Hebräischen*: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12,1 (Bonn 1968) 30-57.

<sup>8</sup> *Dan* 10, 21; 11, 2; *Weish* 3, 9; 6, 22; *Spr* 8, 6.

<sup>9</sup> O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Wissensch. Unters. z. NT 6, Tübingen 1960) 53-60.

<sup>10</sup> J. Murphy O'Connor, *La «verité» chez saint Paul et à Qumran*: RB LXII (1965) 29-76.

<sup>11</sup> C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth gospel* (Cambridge 1953) 170-178; R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*: *Aletheia*: ZNW XXVII (1928) 113-163; im gleichen Sinne A. Wickenhauser, R. Schnackenburg und mit eben diesen Nuancen H. Schlier, *Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit = Festschr. f. M. Heidegger* (Pfullingen 1959) 195-203.

<sup>12</sup> I. de la Potterie, *La verità in San Giovanni = Atti della XVII Settimana Biblica* (Brescia 1964) 123-144.

<sup>13</sup> Vgl. H. Wenz, *Sehen und Glauben bei Johannes*: ThZ

17 (1961) 17-25; C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de saint Jean* (Rom 1967).

<sup>14</sup> So R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*: BZ I (1957) 69-109.

<sup>15</sup> *Bibliogr.*, Art. *pneuma* = ThW VI, 330 ff.; O. Betz, *Der Paraklet* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 2 - Leiden/Köln 1963); G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the gospel of John* (Cambridge 1970).

<sup>16</sup> Hier wäre es notwendig gewesen, den Sinn der Wahrheit im Zusammenhang mit der «Gesunden Lehre» und der «paratheke» in den Pastoralbriefen zu entwickeln. Vgl. J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche* (Gütersloh 1965) 244, 249; A. T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* (London 1968) 5-20.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## JEAN GIBLET

geboren am 25. Mai 1918 in Nivelles (Belgien). Er ist Doktor der Theologie (Löwen 1949), Lizentiat der Philosophie (1939) und die Bibelwissenschaftler (1947), Professor an der Universität Löwen. Er arbeitete an der ökumenischen Übersetzung der Bibel mit (Johannesevangelium 1972) und veröffentlichte u.a.: *Recherches sur la théologie des ministères* (1969).

## Josef Blank Neutestamentliche Petrus-Typologie und Petrusamt

In diesem Beitrag geht es darum, die Diskussion um ein «Petrus-Amt» durch einige exegetisch-hermeneutische Gesichtspunkte zu erweitern, die vielleicht helfen können, die noch immer sehr festgefahrenen Positionen etwas aufzulockern. Was die exegetischen und forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen angeht, so kann ich dazu auf den Beitrag von R. Pesch «Die Stellung Petri in der Kirche des Neuen Testaments»<sup>1</sup> in dieser Zeitschrift verweisen, mit dessen Ergebnissen ich weithin konform gehe, ebenso auf die dort angeführte Literatur. Ganz besonders möchte ich mir sein Postulat zu eigen machen: «Die Diskussion um Stellung und Bedeutung Petri im Neuen Testament, die sich seit jeher im ganzen auf Mt 16, 17-19 konzentriert, muß aus ihrer Fixierung auf die allzu eng gestellte Frage auf Petrusamt und Nachfolge im Petrusamt

in Verteidigung und Bestreitung gelöst werden.»<sup>2</sup> Genau dies scheint auch mir das zentrale Problem zu sein. Doch wie kann man einer Lösung näherkommen?

### 1. Hermeneutische Überlegungen

1.1. Wer sich mit Fragen des kirchlichen Amtes im NT befaßt, stößt sehr bald auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Der neutestamentliche Befund ergibt bekanntlich eine äußerst komplexe Verfassungs- und Ämterstruktur, die in den theologischen Formulierungen uneinheitlich, plural ist, sorglos im Hinblick auf Vollständigkeit und Systematik und außerdem noch sehr bruchstückhaft. Am ehesten ermöglicht eine traditionsgeschichtliche Aufgliederung (paulinische Tradition; lukianische Linie; Matthäus? Johannes?) noch einen einigermaßen vertretbaren «Durchblick». Dies gilt auch für die Petrus-Überlieferung. Dazu kommt die historische Lücke; denn eine kritische Sichtung der Petrus-Stellen ergibt, daß wir von Petrus nicht allzuviel wissen.<sup>3</sup> Am solidesten sind hier noch die paulinischen Quellen (Galaterbrief, 1. Korintherbrief). In den vier Evangelien kommt Petrus zwar häufig vor, als «Sprecher» des Jüngerkreises, oder zusammen mit Jakobus und Johannes als bevorzugten Zeugen bei besonderen Anlässen. Doch

sind diese Stellen nicht sehr ergiebig, weil es sich da weitgehend schon nicht mehr um den «historischen», sondern um einen «typischen» Petrus handelt. Dieser Befund ist auch weit stärker als bisher für die lukanische Apostelgeschichte in Rechnung zu stellen, zumal die verschiedenen «Petrus-Reden» als lukanische Bildungen zu betrachten sind.<sup>4</sup> Als Quelle für eine «Petrus-Theologie» kommen sie ebensowenig in Betracht wie die beiden pseudonymen Petrusbriefe.<sup>5</sup> Wir wissen schlechterdings nicht, welche Theologie der historische Petrus vertrat; sie wird sich kaum von der gängigen judenchristlichen Gemeindeftheologie unterscheiden haben. Diese Beobachtung einer zunehmenden «Petrus-Typologie» in den neutestamentlichen Schriften ist ein Phänomen, das Aufmerksamkeit verdient. Sollte es im NT irgendwelche Ansätze in Richtung auf ein «Petrus-Amt» geben, dann in diesem Problemfeld. Dann wäre unser Problem so zu formulieren: Wie kam es zu diesem Weg vom «historischen Petrus» zur «typologischen Petrusgestalt»? Wofür steht dieser Typus «Petrus» ein? Was ist der besondere Symbol-Wert der Petrusgestalt?

1.2. Man darf also aus verschiedenen Gründen vermuten, daß eigentlich weniger der historische als vielmehr der symbolische, oder wenn man will der «mythische» Petrus Geschichte gemacht hat. Ich gebrauche hier den Ausdruck «mythisch» nicht im religionsgeschichtlichen Sinn, sondern im soziologischen und historischen Sinn. Große geschichtliche Wirkungen, wie sie von «Petrus» ausgegangen sind, kommen ohne solch mythenbildende «typischen» und «symbolischen» Elemente gar nicht aus. Natürlich haben geschichtswirksame Symbole auch einen historischen Kern, an dem die symbolische Ausgestaltung ansetzen kann; aber diese geht in ihrer Ausstrahlung und Faszinationskraft weit über das historisch Feststellbare hinaus. Im Falle des Petrus ist man um so mehr berechtigt, nach einem Symbolwert zu fragen, da der Name Kephas/Fels, der dem Fischer Simon aus Bethsaida, sei es von Jesus selbst, wie ich noch immer vermuten würde, oder wie andere annehmen von der Urgemeinde<sup>6</sup> beigelegt wurde, in jedem Fall ein *Symbol-Name* ist und auf eine symbolträchtige Funktion hinweist. Stellt man dieses Symbol-Moment einmal in Rechnung, dann ist auch eine Regel der Symbol-Interpretation zu beachten, die besagt, daß Symbole polyvalent sind und eine Mehrzahl von Interpretationsmöglichkeiten zulassen. Der Bedeutungsgehalt eines Symbols wird verkürzt, wenn man nur eine einzige Interpretation

für exklusiv richtig erklärt. Ebenso verfehlt eine einseitig juristische Interpretation häufig Bildgehalt und Bedeutungsfülle eines Symbols. Hinzu kommt, daß «Petrus» nach den neutestamentlichen Zeugnissen sowohl *positive wie negative Züge* trägt. Er ist einerseits der Jünger, der das Messiasbekenntnis ausspricht (Mk 8, 27–30 par.) und nach Mt 16, 17–19; Lk 22, 31f und Joh 21, 15–17 mit großen Verheißungen bedacht wird; dem nach 1 Kor 15, 5 der Auferstandene zuerst erschien; der nach Ostern die Urgemeinde anführt und mutig nach außen vertritt. Andererseits ist er aber auch der Jünger, den Jesus als «Satan» zurückweist (Mk 8, 31–33 par.), der als Beispiel schwankenden Glaubens, als «Kleingläubiger» erscheint (Mt 14, 28–31 in der Beispiel-Erzählung vom «sinkenden Petrus»); der Jesus verleugnet (Mk 14, 29–31. 53–54. 66–72 par.) und von Paulus in Antiochien zurechtgewiesen werden muß (Gal 2, 11–16). Merkwürdig ist, daß diese Verbindung von positiven und negativen Zügen bei allen neutestamentlichen Zeugen der Petrustradition vorkommt, was auf einen «historischen Kern» hinweisen dürfte, von einseitiger Verklärung der Petrusgestalt ist die alte Tradition völlig frei. Leider wurde später die positive Seite der Petrus-Symbolik oft einseitig überbetont, während die negative Seite heruntergespielt, oder auch stillschweigend übergangen wurde.

1.3. Eine weitere Überlegung betrifft die *Entstehung des kirchlichen Amtes*. Die Urkirche hat, höchstwahrscheinlich in Zusammenhang mit der Parusie-Naherwartung, kaum daran gedacht, eine Ämterstruktur zu entwickeln, wie sie eine auf längere Dauer angelegte Institution gebraucht hätte. Die geläufige Vorstellung, Jesus von Nazareth habe keine andere Absicht gehabt, als eine Kirche zu gründen und sie möglichst vollständig mit allen nötigen Vollmachten und Ämtern auszurüsten, gehört in den Bereich dogmatischer Gedankenkonstruktion, historisch ist sie nicht mehr zu halten. Das heißt, die Probleme einer «Nachfolgerschaft» im Sinne von Amtsnachfolge, sei es für die «Apostel», die «Zwölf» oder auch für «Petrus» lagen in dieser Form gar nicht im Horizont der Urkirche. Wo diese Probleme auftauchen, wie in den Pastoralbriefen oder auch ansatzweise in der luk. Apostelgeschichte (Apg 20, die Abschiedsrede Pauli in Milet), da handelt es sich bereits um verhältnismäßig späte Überlegungen gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Jetzt geht es darum, die Notwendigkeiten einer längeren zeitlichen Dauer ins Auge zu fassen und mit den damit verbundenen Problemen auf ganz neue, selbständige und unvor-

hergesehene Weise fertig zu werden. Dabei sucht man nach einem Rückhalt an der vorhandenen Gemeinde-Tradition der Paulus- und vor allem der Jesus-Überlieferung. Das Hauptinteresse war dabei weniger auf Amt und «Sukzession» gerichtet, als vielmehr auf die anvertraute Überlieferung, deren Kontinuität es abzusichern und zu bewahren galt. Das «Sukzessions-Problem» konnte überhaupt erst auftauchen, als man sich vor die Notwendigkeit gestellt sah, die Tradition zu sammeln, zu bewahren und gegen häretische Mißdeutung zu sichern. In engster Verbindung mit dem Traditionsgedanken dient der Sukzessionsbegriff als ein rationalisierendes und legitimierendes Prinzip für die «nachapostolische» Zeit und Generation, die auf diese Weise ihr eigenes Verhältnis zur «Gründer- oder Ur-Zeit» definiert. Nicht von ungefähr werden deshalb das 2. und 3. nachchristliche Jahrhundert zu der Epoche, in denen sich die Verfassungsformen der frühkatholischen Großkirche entwickeln, vor allem der monarchische Episkopat und erste tastende Tendenzen in Richtung auf eine Vorsitzerrolle Roms.<sup>7</sup> Dabei verliefen die Entwicklungen viel undogmatischer und pragmatischer als es das nachträgliche theologische Geschichtsbild bei *Irenäus* oder *Eusebius* erkennen läßt. Hier sei ausdrücklich auf die Ergebnisse hingewiesen, die *C. Andresen* in seinem kürzlich erschienenen Werk «Die Kirchen der alten Christenheit»<sup>8</sup> vorgelegt hat. Vor allem weist *Andresen* sehr mit Recht darauf hin, wie sehr man bei der Entwicklung des Amtes auch die soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren in Rechnung stellen muß, die in der Folgezeit hinzukamen.<sup>9</sup> Ohne solche soziologische und kulturgeschichtliche Fragestellung kommt man heute im historischen Verstehen auch der Kirche nicht mehr durch. Demgegenüber ist nicht nur der dogmatische, sondern auch der historische Biblizismus abwegig. Bei der Rückfrage an das Neue Testament muß man auch den Mut haben, die Lücken zu sehen und Veränderungen zu konstatieren. Andererseits kann die Exegese eher fundierte Aussagen machen über das *Verständnis* des Amtes, über Art und Weise der urchristlichen Diakonia, über ihre eigentümliche Funktion, also über die besondere theologische, christologische, ekklesiologische und ethische Seite des Amtes innerhalb des von den Quellen abgesteckten Rahmens. Wenn es hier ein übergeordnetes, allgemeines Prinzip gibt, dann ist es in erster Linie das *Prinzip der unbedingten Christus-Dominanz* in allem kirchlichen Leben und Handeln, als Herrschaft des Kyrios und als bleibend verbindliche «Normativität Jesu».<sup>10</sup>

Es schien mir geboten, diese hermeneutischen Überlegungen etwas ausführlicher zur Sprache zu bringen, weil offenbar gerade in diesem Bereich die für die heutige Diskussion wichtigen Probleme liegen, die bewußt zu machen sind. Auch *R. Pesch* hat schon darauf hingewiesen, daß man mit einer biblizistisch-legitimistischen Handhabung des Schriftarguments «pro» oder «contra» hier nicht mehr weiterkommt.<sup>11</sup>

## 2. Neutestamentliche Modelle der Petrus-Gestalt

In diesem Abschnitt soll nun versucht werden, einige Grundzüge der Petrusgestalt in verschiedenen neutestamentlichen Texten herauszuarbeiten, die für unsere Fragestellung relevant sein können. Dabei kommt es besonders auf die theologischen Akzente an.

2.1. *Paulus: Die Autorität des Petrus und der unbedingte Vorrang des Evangeliums.*<sup>12</sup> Von Paulus auszugehen empfiehlt sich deshalb, weil wir es hier mit Zeugnissen erster Hand zu tun haben, die noch in unmittelbarer Nähe zu den berichteten Gegebenheiten stehen. Paulus ist der wichtigste Zeuge für die aramäische Fassung des Symbolnamens Kephas/Fels (1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal 1, 18; 2, 9. 11. 14; nur zweimal gebraucht er Pétros Gal 2, 7. 8; wo es sich wahrscheinlich um ein Zitat aus der griechischen Fassung des Jerusalemer Einigungsdekrets handelt). Nach Ostern, und mit dieser Situation hatte Paulus es zu tun, wurde Simon Petrus, höchstwahrscheinlich aufgrund seiner Ostererscheinung, zur führenden Autorität der Jerusalemer Urgemeinde. Diese autoritative Stellung des Petrus wird bei Paulus durchgängig vorausgesetzt und nie grundsätzlich bestritten. Kephas hat die Führungsrolle im Kreis der Apostel; von den «Zwölf» hören wir bei Paulus außer 1 Kor 15, 5 sonst nichts. Auch wenn Paulus im 1. und 2. Kapitel des Galaterbriefs einen apologetischen Zweck verfolgt, nämlich die Verteidigung seines gesetzesfreien Evangeliums und im engsten Zusammenhang damit seines von menschlichen Instanzen, auch von Jerusalem unabhängigen Heidenapostolats (vgl. Gal 1, 1 ff), so will er keineswegs die Jerusalemer Altapostel herabsetzen, sondern zeigen, daß sein Evangelium schließlich deren Anerkennung fand. Drei Jahre nach seiner Bekehrung (Berufung) zog er nach Jerusalem, um persönlichen Kontakt mit Kephas aufzunehmen; er blieb damals vierzehn Tage bei ihm (Gal 1, 18 f). Man darf vermuten, daß es dem Paulus schon bei diesem ersten

Besuch um das Evangelium ging und ihm an einer Übereinstimmung mit Kephas lag. Das schließt ohne Zweifel ein Wissen um die Autorität des Petrus ein; doch wird man hier den Autoritätsbegriff in einem sehr offenen Sinn zu verstehen haben.

Der zweite Jerusalembesuch erfolgte vierzehn Jahre später (Gal 2, 1–10; Apg 15) anlässlich des Apostelkonvents. Dazu heißt es: «Und ich legte ihnen das Evangelium, das ich unter den Heidenvölkern verkünde, vor, in erster Linie den Angeesehenen, (um zu sehen), ob ich nicht etwa umsonst laufe oder gelaufen wäre» (Gal 2, 2). Was also Paulus damals anstrebte, war *der Konsens mit den Aposteln im Hinblick auf das Evangelium*. Diese Anerkennung hat er damals auch gefunden (Gal 2, 6–10). Der paulinische Heidenapostolat wurde akzeptiert, wohingegen Petrus als der Hauptverantwortliche für die Juden-Mission erscheint (Gal 2, 7f). Daß Petrus nach seinem Weggang von Jerusalem einer Jurisdiktion des Jakobus unterstanden hätte, läßt sich jedoch nicht behaupten.<sup>13</sup> Die «Jakobusleute» von Gal 2, 12 sind doch eher Anhänger des Jakobus, die konservativer waren als ihr «Exponent».

Daß freilich die Anerkennung des Petrus durch Paulus keine unbegrenzte war, zeigt der «antiochenische Zwischenfall» (Gal 2, 11–14, 15–20). Hier wäre es, mitveranlaßt durch das Verhalten des Petrus, beinahe zu einem Bruch zwischen Judenchristen und Heidenchristen gekommen, und zwar, wie *Schlier* hervorhebt, zu einem *Abbruch der Herrenmahlsgemeinschaft*.<sup>14</sup> Die scharfe Reaktion des Paulus in dieser Angelegenheit setzt die Autorität des Petrus geradezu voraus; bei einem weniger einflußreichen Gemeindeglied wäre sie unverständlich. Der gegen Petrus und die mit ihm ausziehenden Judenchristen erhobene Vorwurf lautet, daß sie «nicht geradeaus wandeln der Wahrheit des Evangeliums gemäß» (Gal 2, 14); darin bestand ihre «Heuchelei». Daraus geht hervor, daß für Paulus das Evangelium eine übergeordnete Größe darstellt, an der auch das Verhalten des Petrus gemessen werden konnte. Petrus hatte also gegen das Evangelium und gegen den Geist der Jerusalemer Abmachungen verstoßen, und deshalb wurde er von Paulus zur Rede gestellt. Die Versuche, wie sie von den Kirchenvätern bis zu modernen Interpreten wie *J. Daniélou*<sup>15</sup> immer wieder unternommen wurden, um das Verhalten des Petrus mit «Ökonomie» oder «pastoralen Gründen» zu entschuldigen, werden dem Text nicht gerecht. Was wäre das für eine «Pastoral», die wegen einer bestimmten

Gruppe die Einheit der Gemeinde unter Preisgabe des Evangeliums aufs Spiel setzt?

Die wenigen Petrus-Notizen in 1 Kor liegen ganz auf dieser Linie. In Korinth gab es auch eine «Petrus-Partei» (1 Kor 1, 12). Da Petrus wahrscheinlich nie in Korinth war, dürfte es sich bei dieser Gruppe wohl um Judenchristen handeln, die sich für ihre Einstellung auf Petrus berufen. Aber deshalb können sie keine höhere Autorität für sich beanspruchen; auch für sie ist Christus die übergeordnete Autorität. «Ist denn der Christus geteilt?» fragt Paulus deshalb (1 Kor 1, 13). – 1 Kor 3, 21 ff heißt es, man solle sich überhaupt keiner menschlichen Größe rühmen; mag es sich um Paulus selbst, um Apollos oder Kephas handeln, ja um die ganze Welt, um Tod oder Leben, Gegenwart oder Zukunft: «Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus und Christus gehört Gott.» – Zweifellos hat also Petrus für Paulus Autorität, aber hauptsächlich im Sinne von «auctoritas», nicht als «potestas». Er hat sie aber nicht exklusiv, sondern teilt sie mit den anderen «Säulen» als «primus inter pares». Im paulinischen Missionsgebiet hatte Petrus anscheinend gar keinen besonderen Einfluß. Dieser war – und dem entspricht auch der traditionsgeschichtliche Befund – im judenchristlichen Raum bedeutend größer. Paulus suchte den Konsens, die Gemeinschaft mit Petrus und den Aposteln um des Evangeliums willen. Das Evangelium, oder konkret der Kyrios Jesus ist die übergeordnete Autorität, die als höchste kritische Instanz oder Norm im Konfliktfall auch gegen Petrus angerufen werden konnte.

2.2. *Matthäus: Petrus als Fels der Kirche*. Die Mk-Tradition kann hier übergangen werden; sie ist für Petrus auch nicht so ergiebig, wie sie es wahrscheinlich wäre, wenn Mk «Schüler und Dolmetscher» des Petrus gewesen wäre. In der Mk-Fassung ist das Petrusbekenntnis so hart mit der scharfen Petruskritik durch Jesus verbunden (Mk 8, 27–33), daß diese Stelle für eine Petrusverherrlichung keine Ansätze bietet. Was dagegen Mt 16, 13–20 betrifft, so kann man seit *Vögles* bahnbrechender Abhandlung<sup>16</sup> davon ausgehen, daß a) die Mt-Fassung gegenüber Mk sekundär ist; b) Mt 16, 17–19 einen nachträglichen Einschub bilden; c) die Stelle nicht die Namensgebung berichtet, sondern eine *Namen-Interpretation*. Daher muß man die Stelle redaktionsgeschichtlich auf der Ebene des Evangelisten Mt interpretieren. Mt hat die Mk-Vorlage zum feierlichen Christusbekenntnis umgestaltet. Die Formel: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» soll im Sinne des Evangelisten die Bedeu-

tung Jesu in vollem Umfange aussprechen (vgl. dazu Mt 26, 63 mit Mk 14, 61!). Die Antwort Jesu V. 17 bis 19 entspricht denn auch genau dem Bedeutungsgehalt des Petrus-Bekenntnisses. Sie gliedert sich in drei Teile: a) einen Makarismus, V. 17; b) in ein zweigliedriges Verheißungswort, b1) Felsenwort und Kirchenbau V. 18; b2) Übertragung der Schlüsselvollmacht sowie der Vollmacht zu «binden» und zu «lösen», V. 19. Bei der Interpretation ist nicht nur die Mt-Redaktion an diesem Text zu beachten, sondern das ganze Mt-Evangelium als Kontext heranzuziehen. Dann ergeben sich einige wichtige Parallelen: Zum Makarismus ist zu vergleichen das Offenbarungslogion aus Q Mt 11, 25–27 par.; zum Felsenwort das Schlußgleichnis der Bergpredigt vom «richtigen Hausbau» Q Mt 7, 24–27 par.; zur Schlüsselgewalt Mt 23, 13, wo vom Mißbrauch der Schlüsselgewalt durch Pharisäer und Schriftgelehrte die Rede ist; schließlich zur Binde- und Lösevollmacht Mt 18, 18, wo diese Vollmacht der ganzen Gemeinde zugesprochen wird. Auf dem Hintergrund dieser Mt-Parallelen stehen die Verse Mt 16, 17–19 längst nicht so isoliert da, wie es zunächst aussieht. Der Makarismus V. 17 kennzeichnet Petrus im Hinblick auf das Christusbekenntnis als Empfänger göttlicher Offenbarung, als Offenbarungs-Zeugen. In dieser Funktion ist er dem Evangelisten anscheinend wichtig. Als Zeuge für den rechten Messias-Jesus-Glauben wird er auch zum Felsen-Fundament für den Bau der Jesus-ekklesia. Es handelt sich, wie schon bemerkt, um Namen-Interpretation. Gesagt wird, welche Funktion dem Petrus in der Sicht des Mt und seiner Gemeinde zukommt, nämlich die eines «Fundaments». Diese Funktion ist aber kaum als übertragbar gedacht; denn ein Fundament wird nur einmal gelegt, dann baut man darauf weiter. Von einem «Nachfolger» ist auch nicht andeutungsweise die Rede; auch von der Logik des Bildes her gesehen, läßt die Fundament-Funktion eine Übertragung nicht zu.<sup>17</sup> Wo man eine Nachfolge für Petrus aus dieser Stelle ableiten will, geht es nur durch eine Überinterpretation, die dann gewöhnlich auch den Rahmen des bildhaften Literal-sinnes sprengt. Anders verhält es sich mit der Schlüsselvollmacht, und der Binde- und Lösevollmacht. Ist die Schlüsselvollmacht Bild für die Haushalterschaft im Hinblick auf die Gottesherrschaft, so stammen die Wendungen «Binden und Lösen» aus rabbinischer Tradition, wo sie sich sowohl auf die Lehre wie auf die Gemeindedisziplin (Bann) beziehen können; man wird grundsätzlich an beides denken müssen.<sup>18</sup> Offenbar hat man in der

Gemeinde des Mt Anleihen bei der jüdisch-rabbinischen Praxis und Terminologie gemacht, um die eigene Lehr- und Disziplinar-Vollmacht zu definieren; aber diese Anleihen der Jesus-Lehre entsprechend zurechtgemodelt.<sup>19</sup> Wenn die Vermutung stimmt, daß man Mt 18, 18 schon als mt Interpretation von Mt 16, 19 ansehen muß,<sup>20</sup> dann folgt daraus eindeutig: Während die Fundament-Funktion nicht übertragbar ist, hat *Mt selbst schon die Binde- und Lösevollmacht für übertragbar gehalten, und zwar auf die gesamte Gemeinde.* Dann erscheint Petrus sowohl (a) als (einmaliges) Fundament der ekklesia, wie (b) als Typus der ekklesia und der ihr übertragenen Vollmacht, die sich dann über Petrus von Jesus herleitet. Petrus ist dann verstanden als Garant der richtigen Lehre, und zwar im Hinblick auf «Bekenntnis» wie auf die richtige Praxis.<sup>21</sup> Dann ist wohl auch klar, daß es sich bei Mt 16, 17–19 nicht um ein Wort des irdischen Jesus handelt; auch die Bestimmung als «Wort des Auferstandenen» bleibt noch zu blaß. Vielmehr handelt es sich um eine relativ späte Bildung, die ihren letzten Zuschliff durch den Evangelisten Mt erhielt. Was sie zeigt, ist eine schon stark ausgeprägte Petrus-Typologie. Für diese judenchristlich geprägte Auffassung gilt Petrus als Fundament der Jesus-ekklesia, und zwar als ursprünglicher Empfänger, Zeuge und Garant der authentischen Jesus-Tradition. Auch gibt es in der ekklesia «apostolische Vollmacht», für die die Petrusgestalt als der überragende Typus einsteht. Dann wäre wohl im Sinne des Mt alle kirchliche Vollmacht als «Petrus-Amt» zu verstehen, und ihre nachträgliche Entfaltung als eine Auffächerung der einen Vollmacht zu begreifen. Ich halte diese Interpretation für möglich. Aber auch nach Mt ist diese Vollmacht begrenzt. Sie steht ganz und gar im Dienst der Jesus-Tradition; sie ist nur «Mittel», nicht Selbstzweck. Ihr Zweck ist vielmehr die bleibende Rückbindung an den einzigen Herrn und Lehrer, Jesus Christus, demgegenüber alle anderen nur «Schüler» und «Brüder» sind (Mt 23, 8–10).

Auch die Stelle aus dem joh. Nachtragskapitel Joh 21, 15–17, die gleichfalls von Vollmachtsübertragung im Bild eines «Hirtenamtes» spricht, wird man ähnlich im Sinne der Petrus-Typologie verstehen müssen. In der Petrusgestalt wird die Funktion des «Amtes» sichtbar gemacht, als «Weiden der Schafe Jesu» im Sinne eines stellvertretenden Hirten-Dienstes. Der ausdrückliche Hinweis auf die Schafe *Jesu* lehnt einen Herrschaftsanspruch dieses Dienstes grundsätzlich ab (ähnlich auch 1 Ptr 5, 2 ff). – Auch Lk 22, 31 f würde sich gut in

diesen Rahmen einfügen, wo der Akzent auf der Glaubens-Stärkung liegt. Auch dieses Wort bietet eine – die «lukanische» – Interpretation des Fels-Symbols: es wird auf den nicht wankenden «felsfesten» Glauben des Petrus gedeutet, nicht ohne den Hinweis, daß Petrus solche Glaubensfestigkeit nicht seiner eigenen Stärke verdankt, sondern, typisch lukanisch, der Fürbitte Jesu. Und auch dies ist kaum «vorösterlich». Wie Lk sich diese Glaubensstärkung der Brüder durch Petrus konkret vorgestellt hat, zeigen am besten die Petrus-Reden der Apg, die außerdem das Bildwort vom «Menschenfischer» (Lk 5, 1–11) gut illustrieren.

2.3. *Der 1. und 2. Petrusbrief als frühe Zeugnisse römischer Petrus-Tradition.*<sup>22</sup> Der erste Petrusbrief knüpft offenkundig an paulinische Tradition an; besonders deutlich ist die Anlehnung 1 Ptr 2, 13–17, des Abschnittes über das Verhalten gegenüber der Staatsgewalt, an Röm 13, 1–7, so daß man fast von einem Kommentar zu dieser Stelle sprechen könnte. Daneben finden sich aber auch sehr eigenständige theologische Gedankengänge. Es handelt sich um eine Verbindung von Tauf-Exhortatio, Leidens-Paränese, die stark mit Motiven einer Gottesknecht-Christologie arbeitet,<sup>23</sup> also judenchristlich beeinflußt sein dürfte und eine Reihe von Aussagen, die bereits die Anfänge frühchristlicher Apologetik erkennen lassen. Manche Formulierungen über das öffentliche Verhalten der Christen gewinnen an Profil, wenn man sie mit dem bekannten Brief des Plinius an Trajan vergleicht.<sup>24</sup> Ist es purer Zufall, wenn die Adressaten dieses Schreibens kleinasiatische Gemeinden sind, darunter solche in Pontus und Bithynien, wo der jüngere Plinius nach 110 n. Chr. römischer Statthalter war? Wo gehört dieses Schreiben hin? Die Verschlüsselung «Babylon» im Grußwort am Schluß (1 Ptr 5, 13) wird gewöhnlich auf Rom gedeutet.<sup>25</sup> Die Verfolgungssituation, auf die angespielt wird, ist sicher nicht die neronische Verfolgung, sondern eine spätere, möglicherweise die unter Domitian (90–95); aber es könnte sich auch um eine lokale Verfolgung handeln.<sup>26</sup> Die Berufung auf Petrus als pseudonymen Verfasser könnte gleichfalls nach Rom verweisen, ebenso die Gottesknechtchristologie, zu der sich im 1. Klemensbrief (1 Kl 16) eine interessante Parallele findet. Die Wendung: «Die Presbyter unter euch ermahne ich als Mitpresbyter» (1 Ptr 5, 1) setzt eine Presbyterialverfassung voraus,

wie sie gegen Ende des 1. Jahrhunderts noch für Rom bezeugt ist. So gesehen wäre der 1. Petrusbrief ein frühes Zeugnis einer römischen Petrus-Tradition und stünde in mancher Hinsicht dem 1. Klemensbrief nahe.

Ich würde auch den 2. Petrusbrief, den *E. Käsemann* in seiner Abhandlung «Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie» als «wohl die fragwürdigste Schrift des Kanons» bezeichnete,<sup>27</sup> der römischen Petrus-Tradition zuordnen. Der von *Käsemann* behandelte Aspekt ist ja nicht der einzige dieses Schreibens. Er zeigt darüber hinaus schon sehr deutliche Ansätze zur Kanonbildung. Sowohl die synoptische Tradition wie die Paulusbriefe sind dem Verfasser bekannt und werden andeutungsweise zitiert (2 Ptr 1, 16–19, vgl. Mt 17, 1–9; 3, 14–17). Die Warnung vor eigenwilliger Schriftauslegung (2 Ptr 1, 20f) läßt erste Ansätze für ein «Lehramt» mit normativer Schriftinterpretation erkennen, und diejenige vor Paulus-Mißdeutung (2 Ptr 3, 14–17) könnte gegen Marcion gerichtet sein, oder generell gegen gnostische Irrlehrer. Dies alles führt weit in die Mitte des 2. Jahrhunderts, dessen Probleme diese Schrift ausgiebig reflektiert. Zum Kanon Muratori ist der Weg nicht mehr allzu weit. All diese Momente zusammen verweisen am ehesten nach Rom. Wenn diese Hypothesen stimmen, dann ergäbe sich daraus, daß sich in Rom unter dem «Petrus-Symbol» «frühkatholische Tendenzen» schon ziemlich bald zu profilieren begannen.

3. *Schlussbemerkung.* Läßt sich vom NT her ein «Petrus-Amt» in der Kirche begründen? Die Antwort lautet wohl: Ja und Nein. Nein, wenn eine spezielle Ausrichtung auf den römischen Primat aus dem NT belegt werden soll. Hier kamen neue kulturgeschichtliche Momente hinzu, die in der Frühzeit noch gar nicht absehbar waren. Ja, in einem sehr weiten umfassenden Sinn, etwa als symbolträchtiger Ansatz für das «kirchliche Amt» im ganzen im Sinne des Zeugnisses für die authentische Jesustradition, ihre Bewahrung und je neue Vergegenwärtigung in Lehre und Praxis. Von daher könnte man «Petrus» vielleicht als «Typus» für die Einheit des «Amtes» verstehen. Darüber hinaus bleibt er als «Fels» der Jesus-ekklesia einmaliger Grund und Hinweis auf die stets notwendige Rückbindung der ganzen Kirche an ihren unüberholbaren Ursprung Jesus Christus.

<sup>1</sup> Concilium 7 (1971) 240–245.

<sup>2</sup> aaO. 243.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Pesch, aaO. 241ff, «2. Historische Einzelfragen».

<sup>4</sup> M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, Aufsätze zur Apostelgeschichte (Göttingen 41961) 120–162; U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Neukirchen 21963).

<sup>5</sup> Gegen O. Cullmann, der meint, Grundzüge einer Petrus-Theologie noch ermitteln zu können. Diese erblickt er im «Universalismus», sowie in einer Ebed-Jahwe-Christologie, wie sie besonders im 1. Petrusbrief vorkommt, vgl. Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer (Stuttgart 1960) 72–77; ders., Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957) 74.

<sup>6</sup> Zum Beispiel R. Pesch, aaO. 241. Statt «Ehrenname» ist «Symbol-Name» sachgemäßer.

<sup>7</sup> Vgl. G. Bardy, La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée (Paris 1947); Mirbt-Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I (Tübingen 1967).

<sup>8</sup> In der Reihe: Die Religionen der Menschheit, 29, 1–2 (Stuttgart 1971).

<sup>9</sup> Dazu Andresen, aaO. 10: «Erst in dem dialektischen Bezug zwischen ekklesiologisch geprägtem Selbstverständnis und den soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren der jeweiligen Geschichtlichkeit formt sich das, was hier als «Typus» bezeichnet werden soll.» – Zum 1. Klemensbrief vgl. 38; Andresen meint, «daß die Ältestenordnung ungeachtet ihrer Abwandlungen in Ost und West die für den Frühkatholizismus charakteristische Verfassungsform gewesen ist. Sie legen zusätzlich die Frage nahe, welcher Art nun die Faktoren waren, die das Miteinander der Christen in den frühkatholischen Gemeinden bestimmten. Wer aus diesem Fragenkreis den soziologischen Aspekt ausscheidet, wird den kirchlichen Gegebenheiten des 2. Jahrhunderts nicht gerecht», 56.

<sup>10</sup> Zum Begriff der «Normativität Jesu» vgl. K. H. Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? (Düsseldorf 1970) 98f.

<sup>11</sup> R. Pesch, aaO. 243.

<sup>12</sup> Der Begriff «Evangelium» ist schon früh eine technische Abbeviatur und wird hier als solche gebraucht. Vgl. außerdem die grundlegende Arbeit von P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte (Göttingen 1968) 286ff.

<sup>13</sup> Gegen Cullmann, Petrus 46f.

<sup>14</sup> Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen 4<sup>[13]</sup>1965) 83f.

<sup>15</sup> F. Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal 2, 11ff) bei den Kirchenvätern (1877) (Neudruck Darmstadt 1968); J. Daniélou, Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa, Geschichte der Kirche I, hrsg. von Rogier-Aubert-Knowles (Einsiedeln 1963) 60f.

<sup>16</sup> A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung: Bibl. Zeitschrift NF 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 83–103.

<sup>17</sup> Ähnlich R. Pesch, aaO. 243.

<sup>18</sup> H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953) 135ff, bes. 138. Nach ihm «hängen die zwei Sinnrichtungen untereinander zusammen. Die «Lehre» der Kirche ist ja noch kein einseitig dogmatischer Begriff, sondern umfaßt auch die sittliche Unterweisung». Anders R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum

im Matthäusevangelium (München 1963) 62f; danach bezöge sich Mt 18, 18 mehr auf die Disziplinargewalt, Mt 16, 19 mehr auf die Lehrgewalt: «Als Inhaber der Lehrgewalt war er der Felsen, auf dem die Gemeinde von Christus erbaut wurde», 63. Ähnlich G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, Geschichte und Glaube II: Ges. Aufs. IV (München 1971) 37–50, 46f; R. Pesch, aaO. 242.

<sup>19</sup> Dazu R. Hummel, aaO. 59ff.

<sup>20</sup> R. Pesch, aaO. 242 mit Hinweis auf W. Trilling. Ob man jedoch Mt 18, 18 unbesehen als «spätere Tradition» betrachten kann, erscheint mir fraglich; daß Mt 18, 18 jetzt «redaktionell» später ist, ist unbestritten. Ich vermute, daß Mt hier eine ältere Tradition im Sinne einer schon bestehenden Gemeindepraxis in 16, 19 zunächst durch Petrus legitimiert und von daher als Gemeindepraxis in 18, 18 gerechtfertigt hat.

<sup>21</sup> Sowohl Hummel, wie Bornkamm und R. Pesch – vgl. Anm. 18 – übersehen oder unterschätzen doch die Bedeutung, die im mt. Kontext dem Christus-Bekenntnis des Petrus zukommt. In V. 17 unterstreicht ἀπεκάλυψεν die Funktion des Petrus als Offenbarungsempfänger ganz im Sinne von Mt 11, 27; und mithin als Offenbarungs-Zeuge. Mt führt die Petrus-Lehre auf «Offenbarung» zurück, analog wie die Rabbinen die Tora auf die Sinai-Offenbarung zurückführen, Abot I, 1.

<sup>22</sup> R. Knopf, Die Briefe Petri und Judä (Göttingen 1917); H. Windisch/H. Preisker, Die katholischen Briefe = Handbuch zum NT 15 (Tübingen 1951); W. G. Kümmel (Feine-Behm), Einleitung in das Neue Testament (Heidelberg 1963) 303–310; 313–317; Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit 58f.

<sup>23</sup> Dies hat Cullmann, Christologie 73f, richtig gesehen.

<sup>24</sup> C. Plini Caecili Secundi epistularum libri decem, ed. Mynors (Oxford 1963) X 96, 338ff.

<sup>25</sup> Vgl. auch Apk 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2ff; Kümmel, Einleitung 309.

<sup>26</sup> Zum Problem J. Moreau, Die Christenverfolgung im Römischen Reich (Berlin 1961) 26ff.

<sup>27</sup> E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 135–157.

## JOSEF BLANK

geboren am 8. September 1926 in Ludwigshafen am Rhein, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, seit 1969 ist er Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Er veröffentlichte u. a.: Krisis (1964), Paulus und Jesus (1968), Schriftauslegung in Theorie und Praxis (1969), Das Evangelium als Garantie der Freiheit (1970), Weiß Jesus mehr vom Menschen? (1971), Der Mensch am Ende der Moral (1971), Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz (1972).