

# Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung

Autor(en): **Gilg, Arnold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **11 (1955)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877426>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

müht und ihm hilft, und als den menschlichen Liebeswillen, der sich des Nächsten nicht schämt, sondern für ihn eintritt und leidet. Es ist die Liebe, von der Ez. 18, 23 sagt, daß sie kein Gefallen am Tode des Frevlers hat, sondern daran, daß er von seinem Wandel umkehrt und leben bleibt. Damit ist zugleich die Brücke zur Botschaft des Neuen Testaments geschlagen.

Wien.

Georg Fohrer.

## Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung.

Oscar Cullmann, *Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 285 S.

Oscar Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 56 S.

Karl Heußi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955, 77 S.

Otto Karrer, *Um die Einheit der Christen*. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. v. Campenhausen, Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, 1953, 228 S.

Das hier vorab anzuzeigende Petrus-Buch Oscar Cullmanns, das vor drei Jahren herausgekommen ist, hat als eigentlich erste von einem neuzeitlichen protestantischen Theologen dargebotene umfassende, die verschiedenen Seiten und Aspekte des wichtigen und komplizierten Themas mit gleichmäßiger Gründlichkeit erörternde Monographie bereits weitherum Aufsehen erregt und, so gewiß die Anmeldung mannigfacher Vorbehalte und Einwände nicht ausgeblieben ist, warme Anerkennung oder doch respektvolle Aufnahme gefunden. Tatsächlich darf man sich des Werkes herzlich freuen. Es gilt von ihm, wie es nun angelegt und durchgearbeitet erscheint, ganz ernsthaft der so oft zur billigen Phrase verflachte Satz, daß es eine in der Fachliteratur lang genug vorhanden gewesene mißliche Lücke in dankenswerter glücklicher Weise füllt. Man mag es füglich mit Ed. Schweizer, der sich im Prospekt des Verlags äußert, ein «notwendiges Buch» nennen. Natürlich sind die einschlägigen Probleme schon bisher immer wieder als diese

und diese Sonderfragen gesehen und behandelt worden. Aber die neue Untersuchung will sie aus der leicht fatal wirkenden Isolierung und Vereinzelung herausnehmen und ihnen durch eine möglichst nach Zusammenhang, Ausgewogenheit und Ganzheit strebende Erforschung und Darstellung des Stoffes gerecht werden. Daß der reiche Band allerlei Thesen, Argumente, Textinterpretationen enthält, denen gegenüber hier und dort Widerspruch laut wird, vielleicht bisweilen laut werden muß, daß ab und zu schlechterdings nicht über bloße Vermutungen hinauszugelangen ist, daß gerade auch zentrale Momente nach wie vor Gegenstand hartnäckiger Kontroversen sein werden, wird man angesichts der mit der Sache gegebenen Schwierigkeiten, angesichts des Standes der Quellen und angesichts der theologischen, kirchlichen, konfessionellen Situation kaum verwunderlich finden und braucht man jedenfalls dem umsichtigen und nach den verschiedensten Richtungen genau orientierten Verfasser nicht erst zu versichern. Um so mehr möchte man Cullmanns Schrift als eine mutige und ermutigende Tat würdigen. Der Leser spürt doch wohl etwas von dem den Verfasser treibenden Motiv: das Petrusproblem ist gestellt, ein historisches und ein theologisches Problem; weder das Verwirrende des gelehrten Streites noch das anscheinend Aussichtslose eines Gesprächs mit den Vertretern der römischen Primatsdoktrin darf den Willen zur intensiven Bemühung um das unweigerlich aufgegebene Gesamtproblem lähmen. Aber eben: die vorliegende Publikation ist wie ein Zeugnis von Mut und zäher Hingabe auch ermutigend. Ich meine, man hat das Recht, im Blick auf die geleistete Arbeit — bleibende Bedenken und Kontroversen hin und her — von einem bedeutenden positiven Ertrag zu reden, das Recht, den sorgfältigen, wohlüberlegten, breiteste und gewissenhafteste Auseinandersetzung mit dem Forscherchorus in sich schließenden Darlegungen weitgehend — mindestens bezüglich der entscheidenden Ergebnisse — zuzustimmen.

Der Aufriß des Buches ist bekannt. Es braucht nur daran erinnert zu werden. Cullmann unterscheidet zwei Hauptteile, in deren einem er sich mit der «historischen Frage» befaßt, d. h. von dem Jünger, von dem Apostel und von dem Märtyrer Petrus spricht, und in deren anderm er sich dem «exegetisch-

theologischen Problem» zuwendet, dergestalt, daß es zunächst um eine ausführliche Erklärung von Matth. 16, 17—19 geht und dann um Erwägungen zur dogmatischen Frage der Anwendung dieser berühmten und vielverhandelten Stelle auf die spätere Kirche. Es ist nun aber hier nicht meine Absicht, mich über den gesamten Inhalt in all seiner Mannigfaltigkeit und Verzweigkeit, wie sehr auch bloß andeutungsweise, zu verbreiten. Ich denke von vornherein daran, gewisse Partien und Stücke herauszuheben. Nicht zuletzt ist es mir auch darum zu tun, das selbst so stark aufs Dialogische gerichtete Buch ein wenig ins Licht der spannungsreichen Debatte zu rücken, welche heute im Gang ist, und in welche an ihrem Teil auch die ebenfalls zur Besprechung vorliegenden Schriften von K. Heußi und O. Karrer eingreifen. So möchte ich mich damit begnügen, die Aufmerksamkeit auf die bewegte Behandlung zweier Punkte zu lenken. Bezeichne man sie denn durch die Formeln «die römische Petrustradition» und «der Primat Petri».

Der Ausdruck «die römische Petrustradition» begegnet im Titel der soeben herausgegebenen Schrift Heußis, die so etwas wie das abschließende Wort in der Reihe seiner seit 1936 veröffentlichten Arbeiten über die Petrusfrage darstellt, und auch Cullmann bedient sich der Wendung (104, 126). Gemeint ist mit dem Terminus die Anschauung, daß der Apostel in die Welthauptstadt gelangt sei und dort den Zeugentod erlitten habe. Im besondern akzentuiert Heußi (9) den Gedanken einer römischen Wirksamkeit Petri als durchaus wesentliches Moment der ernstgenommenen Tradition, während Cullmann nicht ansteht, den Ausdruck auch auf die Vorstellung zu beziehen, zufolge deren es sich mehr bloß um (womöglich recht kurze) Anwesenheit des Petrus in Rom handelt. Die Differenz kann hier auf sich beruhen. Warum soll man die Formel nicht im Sinne Cullmanns brauchen? Was hier interessiert, ist dies, daß ein volles Drittel unseres Buches sich unter der Ueberschrift «der Märtyrer» (73—169) mit der Frage nach Recht oder Unrecht eben dieser römischen Petrustradition beschäftigt, daß sich also der Verfasser in einläßlicher Weise an der Spezialdiskussion beteiligt, die gegenwärtig, nachdem sie vor einem Menschenalter durch Lietzmanns vielbeachteten Band «Petrus und Paulus in Rom» neuen Antrieb bekommen, nicht von ungefähr — man



hat doch das aufregende Ereignis der Grabungen am Vatikan vor sich — mit großer Lebhaftigkeit geführt wird. Cullmann widmet auch seinerseits dem archäologischen Material einen Abschnitt (145—169). Indessen versteht es sich für ihn von selbst, daß zunächst ausgemacht werden muß, was allenfalls literarischen Quellen zu entnehmen ist (82—135). In den ältesten christlichen Dokumenten, den Paulusbriefen, vermag er wie die meisten Forscher keinerlei direkte oder indirekte Angaben über einen Aufenthalt des Petrus in der Tiberstadt und seinen Tod zu entdecken. Auf Grund einer Durchmusterung des corpus Paulinum ist bloß der Satz zu gewinnen, daß Anwesenheit Petri in Rom zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes ausgeschlossen erscheint. Heußi sieht sich in einer günstigeren Lage. Ihm gelingt es, just vermittelt einer Aeufßerung des Paulus die Brüchigkeit, ja Unmöglichkeit der römischen Petrustradition zur Evidenz zu bringen. Seine letzte Abhandlung entwickelt und präzisiert gleich im ersten Paragraphen (1—10) eine schon früher (aber noch nicht in der Schrift «War Petrus in Rom?» von 1936) vorgetragene, bei Cullmann bereits registrierte Anschauung, die allem Rätselraten, aller Unsicherheit, allem mehr oder weniger «Wahrscheinlichen» ein Ende setzen und sich als unwidersprechliche Lösung erweisen soll. Die das Dunkel blitzartig erhellende paulinische Aussage aber ist die parenthetische Bemerkung in Gal. 2, 6: ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει. Es will nämlich beachtet sein, 1. daß die Verbindung ὅποιοί ποτε die Wiedergabe durch quales aliquando verbietet und die Uebersetzung qualescumque fordert, und 2. daß nun einmal ἦσαν dasteht und nicht εἰσίν. Der Schluß ist dann bündig: wenn Paulus erklärt, es liege ihm nichts daran, «wie beschaffen» oder «was für Leute» die von ihm genannten δοκοῦντες «waren», so setzt er voraus, daß sie nicht mehr am Leben seien; d. h. er redet um das Jahr 56 auch von Petrus als einem schon Gestorbenen; damit ist es offenbar um die in der traditionellen Auffassung implizierte römische Wirksamkeit des Apostels geschehen und erledigt sich schon ganz und gar die Annahme, daß Petrus in Rom Märtyrer geworden wäre. Vielleicht hat das mit vollendeter Bestimmtheit dargebotene Argument einen Augenblick lang etwas Verblüffendes, etwas durch den Zauber der Einfachheit Faszinierendes. Aber doch

wohl nur einen Augenblick lang. Die ihm eignende Einfachheit dürfte zu einfach sein. Fühlt man sich angesichts des Operierens mit  $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$  und  $\eta\sigma\alpha\nu$  nicht fast versucht, ironisch-unverschämt zu zitieren: «Ein Wörtlein kann ihn fällen»?! Im Ernst: von Heußis Verständnis jener parenthetischen Bemerkung her wird die These unausweichlich, daß man in dem Gal. 2, 9 zu den «Säulen» gerechneten Jakobus den im Jahr 44 hingerichteten Zebedäiden zu erblicken habe und nicht den bis in die ersten 60er Jahre lebenden Herrenbruder. Diese These überzeugt durchaus nicht; und dann besteht überhaupt, auch für den, der in sprachlich-grammatikalischer Hinsicht korrekt vorgehen möchte, keineswegs die strikte Notwendigkeit, die fragliche Stelle im Sinne Heußis zu deuten; das betont v. Campenhausen (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 1953, S. 21) mit Fug.

Da nun auch Cullmann gleich der Großzahl seiner Fachgenossen aus Gal. 2, 6 nicht herausliest, was nach Heußi herausgelesen werden müßte, kommen für ihn, wie gesagt, als literarische Testimonia keine paulinischen Äußerungen in Betracht. Er hat es in der Hauptsache lediglich mit den paar frühen Texten zu tun, die man nicht erst seit gestern überall, wo man Antwort auf die römische Petrusfrage sucht, als gleichsam klassische Stellen heranzieht und bearbeitet (ob man sie dann schließlich positiv bewertet oder suspekt bzw. unergiebig findet), und die auch Heußi wie in seiner ersten so auch in seiner letzten Publikation einer Prüfung unterwirft. Was die dem Neuen Testament angehörenden «Belege» anlangt (Joh. 21, 18 ff.; 1. Petr. 5, 13), will Cullmann ihnen gewiß nicht die Bedeutung vindizieren, als ob sie eine «sichere Grundlage» böten (96); er lehnt es andererseits aber ab, das Gewicht der Bezeugung von Petri Martyrium zu bestreiten, und zeigt sich auch bereit, bezüglich des Ortes (Rom) aus der Erklärung von 1. Petr. 5, 13 immerhin eine große Wahrscheinlichkeit zu gewinnen. So wie er seine Sätze prägt und nuanciert, wird man ihm da folgen sollen. Umfänglicher als die den biblischen Stellen zugewendete Untersuchung ist sehr natürlicherweise der Abschnitt, in welchem eines der beiden aus dem Schrifttum der Apostolischen Väter geholten Zeugnisse zur Sprache kommt (96—119). Repräsentiert er nämlich in der Tat für sich eine

ganze Studie, so eben eine Studie über 1. Clem. 5 f., d. h. über jenen Passus der aus dem Jahre 96 stammenden römischen Gemeindeepistel, dem nach allgemeiner Ansicht so oder so der Rang des entscheidenden literarischen Zeugnisses, der Grundstelle gebührt. Dieser Passus erheischt zweifellos eine ausgedehnte Erörterung, und unser Verfasser hat, an sie herantretend, ein volles Bewußtsein von der Verwickeltheit seiner Aufgabe. Der Passus ist ja bekanntlich für die Klärung der Petrusfrage nicht etwa um deswillen zentral wichtig, weil die darin enthaltenen spärlichen dem Petrus zugedachten Zeilen dessen Lebensende, das allerdings erwähnt wird, in direkter, eindeutiger Aussage als Zeugentod, und zwar als an einem bestimmten Ort — in der Welthauptstadt — erlittenen Zeugentod erscheinen ließen. Eben dies geschieht nicht. Die in Frage stehende kurze Aeüßerung, rein für sich genommen, *kann* zum mindesten ganz anders als im Sinne der Tradition verstanden werden. Aber auch bei einer gewissen Berücksichtigung des Zusammenhangs, in den die knappe Aussage eingebettet ist, erheben sich, wie die jüngste Problemlage eindrücklich macht, nicht geringe Schwierigkeiten, z. B. heikle Fragen betreffend die Satzkonstruktion, die Bedeutung der Vokabel μαρτυρεῖν in einem Dokument des ausgehenden 1. Jahrhunderts, das Hereinspielen hellenistisch-philosophischer Begriffsinhalte, die von der Plerophorie der Paulus-Schilderung so merkwürdig sich abhebende Dürftigkeit der an Petrus erinnernden Notiz. Zwar ist unstreitig in der Zeit nach F. Chr. Baur die auf Seite der römischkatholischen Gelehrten sozusagen nie bezweifelte Meinung, daß 1. Clem. 5 das römische Martyrium Petri bezeuge, auch unter den protestantischen Forschern nach und nach zur herrschenden opinio geworden (vgl. Cullmann, 78 ff.). Aber seit Jahren regt sich in steigendem Maß Opposition. Zu ihr gehört selbstverständlich auch K. Heußi; er darf jetzt geradezu als ihr Wortführer betrachtet werden. Man muß es darum sehr empfehlen, seinen in § 2 und in den Exkursen 2 und 3 der zweiten Schrift vorliegenden scharfsinnigen Kommentar (11 bis 30, 62—71) und Cullmanns Studie genau zu konfrontieren. Mir scheint freilich, daß sorgfältiges Gegeneinanderabwägen der beidseitigen Ueberlegungen und Beweismomente nicht zuungunsten Cullmanns ausfällt. Es ist bedauerlich, daß Heußi des-

sen Argumentation mit einem einzigen Satz abtut (23, Anm. 2). Vielleicht ist ein näheres Eingehen auf sie aus Zeitgründen nicht mehr in Frage gekommen. Jedenfalls möchte ich Cullmanns Auslegung, ohne schon durch sie jede Schwierigkeit restlos behoben zu sehen, außerordentlich belehrend und fördernd finden.

Um der notwendigen Kürze willen resumiere ich nur stichwortartig das Wichtigste, das sie enthält. 1. Zwischen den Kapiteln 4, 5, 6 besteht ein deutlicher Zusammenhang, und das in diesem Zusammenhang Vorgebrachte muß soweit nur immer möglich von den vorangehenden Kapiteln her, in denen es um die betrübliche korinthische Gemeindeangelegenheit geht, begriffen werden; man darf, was Clem. 4—6 in erster Linie bezweckt, nicht angesichts des unleugbaren Hereinspielens literarischer Kunstmittel und kynisch-stoischer Begrifflichkeit vergessen. 2. Das vorwiegend durch den Ausdruck ζήλος bezeichnete Laster ist die Eifersucht, wie sie in Korinth zutage getreten ist, und wie sie dem Briefschreiber vorschwebt, da er in zwei Reihen je sieben warnende Beispiele anführt; solche Eifersucht ist nicht einfach, allgemeiner verstanden, «Haß», schon gar nicht (in keinem der zitierten Exempel) der «Haß der Welt gegen die Gotteskinder»; es handelt sich — Beziehungspunkt der Erwägungen ist und bleibt die Spaltung in einer christlichen Gemeinde! — um die Eifersucht «unter Brüdern» (vgl. am Anfang der alttestamentlichen Reihe die breite Wiedergabe der Geschichte von Kain und Abel als des Musterbeispiels). 3. Die Eifersucht hat verderbliche Folgen, sie führt direkt oder indirekt geradezu zum Tod. Just das letztere will Clemens einschärfen, und dabei dient ihm wiederum das erste Beispiel vom Brudermord als erschütternder Beleg. 4. Die von Petrus «wegen ungerechter Eifersucht» erduldeten vielen πόννοι erweisen sich im Licht des bisher Festgestellten auch an ihrem Teil als Plagen, die von «Brüdern», d. h. von Christen verursacht worden sind. Man hat sich vor Augen zu halten, daß die Judaisten mit Mißtrauen und Groll im Sinne des ζήλος dem in seiner religiösen Haltung von ihnen sich unterscheidenden Petrus begegnen. Die an sich recht abstrakte und vage Meldung der Petrus-Notiz wird dann konkreter und sprechender. Man hat sich aber ferner zu vergegenwärtigen, daß bei Clemens auch

das Ereignis von Petri Lebensausgang unter dem Schatten des διὰ ζῆλον ἄδικον steht. Von da aus wird man, ebensowohl 1. Clem. 47, 7 wie Phil. 1, 15 ff. bedenkend, zu der unheimlichen Vorstellung eines Mitschuldigseins der von Eifersucht Besessenen am Tod, und das heißt hier: am Märtyrertod, des Apostels gelangen. Man wird, ohne sich einen glatten Schluß zu erlauben, immerhin, um sich das von Clemens Gemeinte zu verdeutlichen, die im Tacitus-Bericht (Ann. XV, 44) auftauchenden «primo conrepti qui fatebantur» visieren. 5. In der Paulus-Schilderung ist nach übereinstimmender Auffassung das Ende des Heidenapostels als Zeugentod gedacht. Da nun die Notiz über Petrus analog wie die ihr folgende von Paulus redende Stelle konstruiert erscheint, drängt sich die Annahme auf, es müsse auch Petri Sterben als Märtyrertod verstanden werden, und es müsse das Verbum μαρτυρεῖν zum mindesten schon auf dem Weg zum technischen Sinn des Blutzeugnisses sein. Die Annahme findet, ganz abgesehen von dem oben Bemerkten, noch darin eine Stütze, daß, wenn ungefähr zur Zeit der Entstehung des römischen Gemeindeschreibens Joh. 21 auf Petri Martyrium hinweist, auch ein Clemens so ziemlich sicher von ihm weiß. 6. Was den Ort des Martyriums betrifft, hat sich bereits oben unter 4. ein wichtiger Sachverhalt ergeben: auf Grund von 1. Clem. 47, 7 und der angeführten Verse des doch offenbar in Rom geschriebenen Philipperbriefes sagt man sich berechtigterweise, daß für den rückwärtsblickenden Clemens wenn irgendwo so in der *römischen* Gemeinde die Eifersucht der Judaisten Streitigkeiten erregt hat, welche, den «Andersgläubigen» (den Heiden) — durch Angeberei — bekannt geworden, faktisch die Gemeinde in die äußerste Gefahr, nämlich in die Gefahr der todbringenden Verfolgung gestürzt haben, m. a. W. welche Anlaß zur Hinrichtung von Christen durch den Staat geworden sind. Nun zeigt jedenfalls auch das vierte Beispiel der zweiten Reihe, das eine «große Menge von Auserwählten» als Opfer des ζῆλος bezeichnet, auf die neronische Christenhetze. Macht man damit Ernst, daß es mit den ihm vorangestellten Exempeln sachlich durch das Leitmotiv «die Eifersucht und ihre Wirkung» eng verbunden ist, so wird man, alles sonst in Betracht zu Ziehende wohl erwogen, den Satz nicht eilfertig oder unerlaubt kühn finden: Petrus hat anläß-



lich der Verfolgung des Jahres 64 zu Rom den Zeugentod erlitten. — Nach Heußi verrät der Clemensbrief keine Spur einer Kenntnis dessen, was die so mächtig werdende Ueberlieferung behauptet; gerade darin liegt vielmehr hinsichtlich der Petrusfrage die eminente Bedeutung des Dokuments, daß es für das ausgehende 1. Jahrhundert das Nochnichtbestehen der römischen Petrustradition klar beweist, wenn es auch anderseits allerdings die Anfänge der Parallelisierung von Petrus und Paulus sichtbar werden läßt (30). Mit Heußis Kommentar, der — es sei wiederholt — gründlich zu erwägen ist, mag gehen, wer es kann. Es gibt Leute, die es nicht können, denen es nicht irgendeine Stimmung, nicht irgendeine Velleität verbietet, sondern der Text in seinem Zusammenhang. Auch Cullmann kann es nicht. Er bildet sich wahrlich nicht ein, in seiner Clemens-Studie zu «absoluter Sicherheit» gelangt zu sein (119); aber maximale Wahrscheinlichkeit sieht er erreicht. Ich stimme ihm darin bei und unterstreiche das große Verdienst, das er sich erworben hat, das Verdienst, neue bedeutsame Gesichtspunkte darzubieten und insbesondere durch Akzentuierung und Entfaltung des Moments «propter invidiam» intensives Licht auf den schwierigen Passus zu werfen.

Daß unser Buch sich auch mit archäologischem Material befaßt, ist bereits bemerkt worden und versteht sich von selbst. Cullmanns Untersuchung fällt in den Augenblick, da die unter der Peterskirche vorgenommenen Grabungen abgeschlossen sind und durch den Vatikan feierlich die Kunde, das Petrusgrab sei entdeckt, verbreitet wird. So muß sie wohl, soweit möglich und tunlich, die authentisch-wissenschaftlichen Mitteilungen berücksichtigen und sich die Frage einer allfälligen Auswertung der aufgewiesenen Tatbestände in der Richtung des von ihr schon Eruierten angelegen sein lassen. Faktisch gibt sie — sie hat das von den päpstlichen Archäologen geschaffene monumentale Werk über die «Esplorazioni» gerade noch benützen können — eine gut orientierende, anschauliche Darstellung der zum Vorschein gekommenen Dinge und der an die Funde sich knüpfenden Probleme. Sie versäumt aber, was die Aufgabe der Berichterstattung anlangt, auch nicht, die bereits 1915 unter S. Sebastiano begonnenen Arbeiten in Erinnerung zu bringen. Man weiß, wie diese zur Freilegung jener «Triclia» geführt

haben, die in der 2. Auflage von Lietzmanns Buch (1927) und seither weitherum insofern eine beträchtliche Rolle spielt, als sie, eine alte liturgische Notiz bestätigend und erhellend, für das Jahr 258 die Ueberführung der Reliquien Petri und Pauli vom Vatikan und von der ostiensischen Straße nach der Via Appia verbürgen soll. Für Cullmann liegt indessen das Schwergewicht natürlich nicht auf dem Berichten und Darstellen, sondern auf der Beurteilung des Materials, auf der kritischen Sichtung der hinsichtlich der beiden Ausgrabungsstätten hin- und herschwirrenden Thesen und Erklärungsversuche. Er prüft also, und die Prüfung ergibt einmal: Die durch Lietzmanns Autorität fast kanonisch gewordene Vorstellung vom zeitweiligen Ruhen der Apostelleiber an der Via Appia ist um unüberwindlicher Schwierigkeiten willen unhaltbar; die Grafitti der Triclia lassen sich ohne diese Vorstellung erklären und ebenso die angerufene Notiz der *Depositio martyrum*, bzw. des *Martyrologium hieronymianum*. Es hat nie ein Petrusgrab ad catacumbas gegeben. Die Prüfung ergibt sodann auch ein Nein gegenüber der sonoren Behauptung vom Aufgefundensein des Apostelgrabes am Vatikan. Cullmann verkennt keineswegs, daß die Nachforschungen in der engern Zone unter dem Papstaltar von S. Pietro wie die Grabungen im weitem Bereich, über den sich der Dom ausdehnt, nach verschiedenen Seiten von größtem Interesse sind. Aber er sieht eben das, was zuhächst gewonnen sein soll, nicht gewonnen. Das in der engern Zone zutage getretene an die sog. «rote Mauer» angelehnte, in seiner ursprünglichen Form nicht mehr erhaltene, aber rekonstruierbare (Abb. S. 160) bescheidene Säulenmonument darf wahrscheinlich mit dem vom römischen Presbyter Caius am Ende des 2. Jahrhunderts erwähnten Tropaion (Euseb. Hist. eccl. II, 25, 6 f.) identifiziert werden. Im Fall der Zulässigkeit der Identifizierung beweist es, daß Caius in seinem Dictum «Tropaion» nicht, wie es an sich möglich wäre, als den Ort des Martyriums, auch nicht als das Grab, sondern eben als ein Denkmal, eine Memorie versteht. Ein wirkliches Grab ist unter dem Säulenmonument nicht entdeckt worden. Die kleine, leere, quadratische Vertiefung im Boden vor der Mauernische, welche die päpstlichen Archäologen als das Petrusgrab ansehen, wobei sie schließlich ein System fragwürdigster Hypothesen zu Hilfe



nehmen, kann nicht als wirkliches Grab angesprochen werden. Und von einem Grab in weiterer Tiefe weiß man nichts. In dem Tropaion, das sich unfern der Stelle, wo Neros Zirkus gestanden hat, befindet, mag die Erinnerung an die Hinrichtungsstätte zum Ausdruck kommen. Die kleine Vertiefung unter der Memorie hat vielleicht die Bedeutung eines Kenotaphs. Es läßt sich noch allerlei vermuten. Nur: Vermutungen sind Vermutungen. Den Freunden der Botschaft vom entdeckten Grab aber ist eine schwere Beweislast aufgebürdet; sie haben immer wieder zu bedenken: es fehlen alle Hinweise und Anzeichen dafür, wo und wie die Opfer der Verfolgung — und unter ihnen Petrus — bestattet worden; es besteht durchaus die Möglichkeit, daß man auch die Gebeine des Apostels in ein Massengrab geworfen oder seine Asche in den Tiber gestreut hat.

Cullmanns einleuchtendes Nein gegenüber der Konstruktion Lietzmanns und gegenüber der Konstruktion der Leiter der vatikanischen Ausgrabungen ist nicht das Wort eines Einzelgängers; er spricht es im Verein mit zahlreichen Gelehrten aus. Dennoch enthalten seine das Nein fundierenden Ausführungen Spezifisches. Aber nicht darum ist ihm vornehmlich zu tun, sondern um die Erkenntnis, daß die eigentlichen Beweise für die römische Petrustradition heute wie einst von den indirekten literarischen Zeugnissen aus erbracht werden müssen, daß die liturgischen Quellen für sich allein wenig ergiebig sind, und daß die archäologischen Arbeiten, die das Petrusgrab nicht identifiziert haben, die Frage nach Petri Aufenthalt in Rom weder positiv noch negativ zu beantworten gestatten, so gewiß die Ausgrabungen zugunsten der unabhängig von ihnen gewonnenen Angabe sprechen: Petrus im vatikanischen Bereich hingerichtet. Es sei noch Folgendes beigefügt. Indem Cullmann mit Betonung auf die erdrückenden Gründe aufmerksam macht, die von vornherein, d. h. noch vor den durch die Funde aufgenötigten Einwänden, einer Bestattung des Apostels an der fraglichen Stelle entgegenstehen, trifft er wie mit einer schon vor Jahrzehnten gefallenem Bemerkung Holls (vgl. *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, 65, Anm. 1) zumal mit Äußerungen Heußis zusammen. Er scheint freilich gerade das Argument nicht verwenden zu wollen, das in den Augen Heußis besonders durchschlagende Kraft besitzt (51 ff.). Nach Tacitus erhebt sich der

Zirkus inmitten der neronischen Gärten; der imposante Bau ist sicher nicht an einen Rand (den Nordrand) des Parks gepreßt; ebenso sicher dehnen sich die Gärten über einen weiten Teil des vatikanischen Geländes aus. Erhält Petrus an dem bewußten Ort sein Grab, so kommt er, der Hingerichtete, weil neben den Zirkus, in den kaiserlichen Park zu liegen. Derartige wird den verfeimten Christen eingeräumt! Eine unmögliche Annahme. Cullmann redet seinerseits ausdrücklich davon, daß die angebliche Ruhestätte des Apostels sich *«in der Nähe der Gärten Neros»* befinden würde, und J. Ruyschaert (*Revue d'hist. ecclés.*, Louvain 1953, S. 614) weiß von einem Weg, der südlich der spätern Nekropole sich erstreckt und die nördliche Grenze des kaiserlichen Besitzes markiert habe, so daß das Petrusgrab außerhalb des Parkes seinen Platz hätte. Was ist nun richtig? Der von Heußi unterstrichene Grund erscheint mir nicht unbedingt zwingend; aber Eindruck macht er mir doch. Man müßte die topographische Situation zur Zeit Neros genau kennen.

Ich wende mich zu dem Punkt, den ich als zweiten zu berühren in Aussicht gestellt habe, und der durch die Formel *«der Primat Petri»* umschrieben worden ist. Seine Behandlung ist bei Cullmann, abgesehen von dem Abschnitt *«der Apostel»*, wesentlich in dem weit ausgreifenden exegetischen Kapitel über Matth. 16, 17 ff. und in den daran angeschlossenen dogmatischen Erwägungen enthalten (176—268). In der Tat kann es ja, wenn schon einmal die Frage sich erhebt, ob irgendwie an einen im Willen Jesu liegenden Primat des Petrus zu denken sei, nicht anders sein, als daß das im ersten Evangelium auf das Petrusbekenntnis antwortende Logion in den Vordergrund des Interesses rückt. Der Verfasser findet wirklich darin so etwas wie einen Vorrang dem Petrus zugesprochen. Er verbirgt sich allerdings nicht, wie stark heute wieder die Echtheit des Wortes bestritten ist; er macht es sich demgemäß zur Pflicht, nicht nur seinen Sinn zu ermitteln, sondern auch die Gründe für die Authentizität sorgfältig zu entwickeln und gegen wichtigere Einreden, nicht zuletzt gegen die wuchtigen Einwände Bultmanns (*Theol. Blätter* 1941, 265—279), zu schützen. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingetreten werden. Es muß genügen, mehr bloß im Vorbeigehen dies anzudeuten:

Bezweifelt Cullmann keineswegs, daß ein von Jesus gesprochenes Wort vorliegt, so vermag er andererseits nicht anzuerkennen, daß es in den Rahmen gehört, in den es bei Matthäus eingefügt ist, nämlich in die Erzählung vom Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern zu Cäsarea Philippi. Die Perikope Mark. 8, 27—33 läßt als die Pointe der Geschichte die schneidende Zurückweisung des Apostels erscheinen, der das in seinem Messiasbekenntnis steckende verhängnisvolle Mißverständnis verrät. Zu dieser Pointe paßt es wenig, wenn Petrus als ein mit besonderer Offenbarung Beschenkter selig gepriesen wird und die große Verheißung empfängt. Die dem Matth. als Sondergut eigenen Verse unterbrechen offensichtlich den aus Markus wahrnehmbaren Gang der Geschichte. Ihr ursprünglicher Ort dürfte in der Leidensgeschichte zu suchen sein, näherhin im Zusammenhang des Dialogs, der sich an das letzte Mahl anschließt. Es besteht zweifellos eine merkwürdige Parallele zwischen Matth. 16, 17 ff. und Luk. 22, 31 ff.: dort die dem Petrus im Blick auf die zukünftige Gemeinde verliehene Verheißung, hier die an ihn gerichtete Aufforderung, nach seiner Bekehrung die Brüder zu stärken. Cullmann will freilich die Entscheidung für die Echtheit des Ausspruchs nicht an die Haltbarkeit seiner Bestimmung des Ortes gebunden wissen. Die Gründe, die er für die Authentizität geltend macht, erwachsen ihm zusammen mit der Eruierung des Sinnes aus der Beschäftigung mit dem Inhalt des Logion als solchem. Ich halte sie für triftig. Ich meine, auch den Ueberlegungen über das Rahmenproblem aufgeschlossen nachgehen zu sollen. Warum könnten sie — man muß sie in ihrem Duktus und ihrer Ausführlichkeit vor Augen haben — am Ende nicht richtig sein? Man wird sich doch nicht grundsätzlich dagegen stemmen, daß überhaupt ein Rahmenproblem denkbar sei. Dennoch bin ich nicht eigentlich überzeugt. Es wäre immerhin zu fragen: Ist nicht die geistig-innere — ich möchte beinahe sagen: die «theologische» — Situation im Gespräch von Cäsarea Philippi komplizierter, bewegter, hintergründiger, als man vom Markus-Bericht her sich vorzustellen Neigung hat? Wird nicht Luk. 22, 31 ff. eine ganz ähnliche innere Situation spürbar? Cullmann selbst nennt die Lukas-Verse einen «parallelen Text» und geht so weit, die ihm fragwürdige matthäische Verbindung

des Felsenwortes mit dem Petrusbekenntnis erklärend, in die Parallele sogar eben das Petrusbekenntnis dort und das Petrusgelübde hier einzubeziehen. Ist nicht auch bei Lukas — also noch für die Zeit nach dem Abendmahl — das bedrohliche Spiel des Satans in Aussicht gestellt und angesichts dieses Spiels und unbeschadet der erschütternden Ankündigung der Verleugnung unter Hinweis auf Jesu Fürbitte die an Petrus ergangene Aufforderung festgehalten, die schließlich sich nicht als bloße Forderung darstellt, über der vielmehr das Licht der Verheißung leuchtet? Welch seltsames — und letztlich doch wieder nicht seltsames — Zusammen von Motiven! Wenn es hier möglich ist, warum nicht dort? Ich insistiere nicht und mache aus der Sache keine Kapitalsache. Aber die Frage soll nicht verschwiegen sein (vgl. übrigens K. Barth, *Kirchl. Dogm.* II/2, 482—490). Auch ein den Erweis der Echtheit von Matth. 16, 17 ff. betreffender Gedanke mag ausgesprochen werden. Ich habe erklärt, daß mir Cullmanns Argumente als triftig gelten. Ich beabsichtige nicht, hinterher daran zu rütteln. Was mich einigermaßen bedenklich macht, ist das vom Verfasser schon in einer frühern Schrift geäußerte und nun im neuen Buch wiederholte Urteil, es gebe «keinen wissenschaftlich berechtigten Anlaß» zur Bestreitung der Echtheit des Wortes (214). Tut man gut, so zu formulieren? In seiner Auseinandersetzung mit Cullmann greift O. Karrer den Satz auf und urgiert ihn und fühlt sich bereits zu der Prägung ermächtigt, daß die Echtheit des Textes «vernünftigerweise» nicht bezweifelt werden könne (Um die Einheit der Christen, S. 93 f.). Da ist doch wohl das, was allenfalls wirklich geschieht, wenn gerade auch «Echtheitsfragen» von etwelcher theologischen Relevanz untersucht und beantwortet werden, zuwenig nach dem Entscheidungscharakter gesehen, den es bei allem Ernstmachen mit historisch-methodischer Strenge hat.

Matth. 16, 17 ff. interpretierend, stellt Cullmann fest: Schon in den Tagen des Erdenwandels Jesu erhält Petrus einen Vorrang von bestimmtem Charakter. Ihn bezeichnet Jesus als den Felsen, auf den er seine ekklesia, das irdische Gottesvolk, das zum Gottesreich führen wird, zu bauen verheißt, ihn, Petrus selbst, seine Person, nicht seinen Glauben, wie Kirchenväter und Reformatoren deuten. Ihm sollen die Schlüssel des Him-

melreiches gegeben werden, d. h. er soll unter dem Herrn des Hauses Hausverwalter sein, dergestalt, daß er, das Amt der Schlüssel ausübend, als menschliches Werkzeug der Auferstehung dient und die Aufgabe apostolischer Mission ausführt. Ihm soll die Befugnis des Bindens und LöSENS, die Lehr- und Disziplinargewalt, übertragen werden, er soll zuhöchst an der Christus allein zustehenden Vollmacht der Sündenvergebung teilbekommen. Es darf sicherlich keinen Augenblick vergessen werden, daß Jesus auch die andern Jünger mit dem Binden und Lösen betrauen will, ja daß nach neutestamentlicher Auffassung die Apostel insgesamt das Fundament der Gemeinde ausmachen, das seinerseits wiederum auf Christus ruht. Aber dem Petrus wird die Verheißung der Wirksamkeit des Bindens und LöSENS in besonderer Weise verliehen; nur für ihn ist sie mit der Ankündigung verbunden, daß auf ihn die ekklesia gebaut werden wird, daß ihm also innerhalb des Fundaments, das sich gewiß in der Gesamtheit der Apostel darstellt, das er in Wahrheit mit den andern zusammen bildet, die Rolle des Felsen zufällt. Er empfängt einen Sonderauftrag. Das geht nicht nur aus der Matthäus-Stelle hervor, sondern auch aus dem oben herangezogenen Jesuswort Luk. 22, 31 f. Und nun hat man weiterhin zu sagen: Dem aufgewiesenen Sachverhalt entspricht, was für die Zeit nach Jesu Tod bezeugt ist. Petrus wird erkoren, als erster den Auferstandenen zu schauen. Aus Joh. 21 läßt sich offenbar erschließen, daß die Erscheinung Christi vor dem Apostel, der ihn verleugnet hat, auch die Bedeutung der Erneuerung und Besiegelung des ehemals erteilten besondern Auftrags besitzt. Petrus bekommt demnach nicht nur geschenkt, was seit Ostern für Wesen und Gehalt des Apostolats von primärer Wichtigkeit ist: Zeuge der Auferstehung zu sein. Er ist als derjenige, in dem und mit dem ein Anfang gesetzt wird, als der in hervorgehobener Weise Begnadete, Gerufene, Betraute in eine Stellung gerückt, in welcher sich das ihm einst zugesprochene Felssein, die ihm einst zugeordnete Funktion, Aufgabe, Befugnis erwährt und erfüllt. Petrus ist der Apostel *κατ' ἑξοχήν*. Er ist es kraft der ihm die Rolle des Kepha zuweisenden Gründungstat Jesu. Und er ist es in den ihm eigenen Tätigkeiten des Leitens und Missionierens, wie sie in zeitlichem Nacheinander als Auswirkungen seines Apostolats sich manifestieren. Das



Felssein und die genannten Tätigkeiten gehören im Sinne des Auftrags durchaus zusammen, aber es besteht doch der Unterschied, daß das erstere schlechthin einmalig, nicht übertragbar, nicht ein Weiterzugebendes ist, dagegen Leiten und Missionieren an sich notwendig weitergehen müssen, wenn auch hinwiederum Leiten und Missionieren als vom Apostel ausgeübte, zu seiner Felsenrolle gehörende Funktionen den Charakter der Einmaligkeit haben, etwas darstellen, was es über den Apostel hinaus, nach der Offenbarungszeit, nicht mehr geben wird. Petrus erscheint in voller Deutlichkeit als der Lenker, das Haupt der Urgemeinde. Allerdings nur während kurzer Zeit; verhältnismäßig bald übernimmt Jakobus die Leitung. Petrus konzentriert sich auf das Werk der judenchristlichen Mission, und auf dem Feld dieser Mission führend tätig, ist er Jakobus untergeordnet. Indessen behält er «doch für alle Zeiten die einzigartige Größe und Würde, in den ersten Tagen der Kirche Jesu Christi Leiter der Urgemeinde und damit der damaligen Gesamtkirche gewesen zu sein. Dies muß zunächst als heilsgeschichtliche Tatsache des Anfangs stehen bleiben» (252).

Auf Grund solcher Feststellungen sieht sich Cullmann nun in der Lage, ein irenisch-polemische Gespräch mit den Vertretern der bekannten, kirchen- und weltgeschichtlich so ungeheuer wirksam gewordenen Auffassung von Matth. 16, 17 ff., Luk. 22, 31 ff., Joh. 21, 15 ff. zu eröffnen. Die Frage meldet sich, ob die dem Petrus verliehene Sonderstellung nach Jesu Absicht und Willen so zu verstehen ist, daß mit dem Gedanken des Vorrangs Petri unmittelbar und unweigerlich der Gedanke vom Primat eines bestimmten Bischofssitzes, präzise: der Gedanke vom römischen Primat verbunden werden muß, m. a. W. daß in dem Felsen-Kephas-Petrus Nachfolger Petri, näherhin die Inhaber der römischen Cathedra als Nachfolger eingeschlossen erscheinen. Cullmann erinnert nicht bloß daran, wie in den neutestamentlichen Texten über Nachfolgerschaft und Rom keine Silbe verlautet; er legt den Finger auf das, was sich aus dem Apostelbegriff, sofern er in seiner Prägnanz genommen wird, ergibt. Die einschlägigen Ausführungen des Petrus-Buches ergänzt und erweitert er in seiner Schrift «Die Tradition». Man wird darum mit Nutzen zur Lektüre des größeren Werkes diejenige der Broschüre fügen. Es sind darin be-

reits Einwände, welche römischkatholische Theologen (z. B. J. Daniélou) gegen das Petrus-Buch vorbringen, berücksichtigt und kritisch beleuchtet. Mit der Argumentation des Buches, die vom Apostelbegriff her die römische Primatsidee bekämpft, berührt sich direkt das 2. Kapitel «Die Tradition und das einmalige apostolische Amt» (28—41). Das einmalige apostolische Amt! Damit ist ja das zentrale Wort ausgesprochen, hier wie dort. Das einmalige apostolische Amt: darin erscheint der schwerwiegende Sachverhalt, den man vielleicht ganz und gar zu respektieren meint und doch — sei es denn wider Willen — nach seiner Tragweite nicht ermißt, sondern entwertet. Im Buch moniert Cullmann: Wenn das Apostelamt zweifellos einmalig, unübertragbar ist, wenn es in einem besondern Auftrag Jesu Christi gründet, den der Träger nach dessen Erfüllung dem Herrn zurückgibt und nicht weitergeben kann — nun, durch Matth. 16, 18 wird Petrus in seiner unwiederholbaren Aposteleigenschaft angeredet. Die Felsenmission wird ihm zugewiesen; eine Fundamentlegung wird vollzogen, wie sie nur am Anfang des Baues möglich ist; es handelt sich auch da um ein großes ἐφάπαξ. Soll noch nach Petri Sterben Fundament sein, soll die dem Apostel übertragene Felsenmission über sein Leben hinaus weiterwirken, so auf keinen Fall durch Nachfolger, die in einer Sukzessionskette zusammengeschlossen sind; vielmehr ist die heilsgeschichtlich einmalige Felsenmission so beschaffen, «daß sie über seinen Tod hinaus in ihrer Einmaligkeit weiterwirkt, so daß der historische Petrus, und nicht Nachfolger, auch bei diesem unbegrenzten Weiterbauen das Fundament ist und bleibt» (235). Aber besteht dazu überhaupt eine Möglichkeit? Es ereignet sich in Wahrheit. Und wohl: es ist ein Wunder vor unsern Augen. Wir haben das apostolische Schrifttum und in ihm das Fortleben der Apostel. Und Petrus fehlt, entsprechend seiner Stellung im Zwölferkreis, zumal auch hinsichtlich des Geschehens, das Grundlage der Erzeugung des apostolischen Schrifttums ist, nicht besondere Bedeutung. Cullmann verwahrt sich dagegen, daß ihn einfach ein konfessionelles Vorurteil zu stärkstem Geltendmachen des reformatorischen Schriftprinzips veranlasse. Das Schriftprinzip ist sachlich gegeben; es wird unumgänglich, sobald man dem Apostelbegriff das Gewicht zubilligt, das er nach Aus-



weis des Neuen Testaments hat. Das ist im Heft über die Tradition noch weitläufiger aufgezeigt. Dem Offenbarungszeugnis darf nicht «die Tradition» koordiniert werden. Unter «Tradition» begreift die tridentinische Lehre die nachapostolische Ueberlieferung. Und eben in bezug auf diese muß gesagt werden: sie gehört in die «Zeit der Kirche», nicht in die «Zeit der Inkarnation und der Apostel». Zwar ist es sinnvoll, ja nötig, auch im Blick auf das, was uns im Neuen Testament begegnet, von Tradition zu sprechen; vor den geschriebenen Evangelien liegt eine mündliche Ueberlieferung, die apostolische Ueberlieferung, aus der das in der Schrift Fixierte erwächst. Doch die apostolische Tradition hat ihre besondere Dignität. Ihr unmittelbarer Urheber ist der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios; Er ist in der Uebermittlung seiner Worte und der Berichte über seine Taten am Werk (7), Er ist in der Paradosis und in ihrer schriftlichen Festlegung gegenwärtig. Nachapostolische Tradition besagt abgeleitetes Wort, ein Wort, das je und je an dem auf der apostolischen Ueberlieferung unmittelbar Beruhenden als an der Norm gemessen, geprüft, gerichtet werden muß. Was soll denn gemeint sein, wenn nicht dies, sofern man ernsthaft mit einem Kanon biblischer Schriften rechnet (vgl. Tradition, 42 ff.)!

Cullmann ist sich völlig bewußt, daß ein harter Zusammenprall zwischen den von ihm entwickelten Gedanken und den Ueberzeugungen der die römische Primatsidee bejahenden Theologen sich nicht vermeiden läßt. Das beirrt ihn in seiner ausgeprägten ökumenischen Gesinnung und Absicht keineswegs; aber er nimmt die theologisch-konfessionelle Lage illusionslos wahr. Einiges von dem, was ihm sein Freund Daniélou entgegenhält, führt er selber an. Es ist wohl zu erwarten, daß er nächstens einmal in größerem Zusammenhang auf die von der römischkatholischen Kirche her lautgewordenen Voten erwidert. Er dürfte sich dann wahrscheinlich auch mit den Darlegungen befassen, die O. Karrer — auch er zweifellos vom Willen zu einem echten Gespräch beseelt — dem Petrus-Buch widmet. Diese Darlegungen machen reichlich die Hälfte der oben erwähnten Karrerschen Arbeit aus, in welcher der Verfasser vorerst ekklesiologisch relevante Erörterungen E. Brunners und H. von Campenhausens mit seiner Kritik bedenkt.

Hier kann der Auseinandersetzung Karrers mit Cullmann insofern nicht die ihr gebührende Gerechtigkeit widerfahren, als es sich verbietet, die vielen Details der Beweisführung, die unter ständiger Bezugnahme auf eine Fülle einschlägiger Untersuchungen aneinandergereiht werden, herauszuheben und zu prüfen. An sich wird man all den Einzelheiten nachgehen und sie nicht leicht nehmen sollen. Beachten wir jetzt, wie Karrer die Erwägungen über das einmalige Apostelamt würdigt. Cullmanns Betonung der Einmaligkeit mutet ihn wie das Einrennen offener Türen an. Um so mehr, als er beim Verfasser des Petrus-Buches auf das Zugeständnis stößt, der römischen Theologie mangle nicht etwa überhaupt der Sinn für die Einmaligkeit des Apostelamtes. In der Tat verhält es sich so. Kein unterrichteter Katholik verkennt den Unterschied zwischen den Aposteln und den Bischöfen, zwischen Petrus und dem Papst, zwischen den authentischen ersten Zeugen und Offenbarungsträgern und den spätern Vollmachtsträgern, die, wenn sie als Episkopen und Päpste allerdings Nachfolger der Apostel oder Nachfolger Petri sind, doch niemals den Rang von Aposteln oder des Ersten unter ihnen einnehmen, wie sie ja niemals eine neue Offenbarung verkündigen können. Nur: die recht verstandene Einmaligkeit und Einzigartigkeit eignet sich nicht dazu, gegen die recht verstandene, wirkliche Nachfolge ausgespielt zu werden. Um deswillen entspricht das von Cullmann im Sinne des Schriftprinzips aufgefaßte Fortleben der Apostel bzw. Weiterwirken des Petrus dem wahren Sachverhalt von ferne nicht. An dieser Stelle bringt Karrer Ueberlegungen, die für Cullmann natürlich keine Ueberraschung bedeuten. Das nun angeschlagene, mancher Abwandlungen fähige Motiv ist ihm durchaus gegenwärtig. Er berührt es in der Broschüre da, wo er die Rede vom «toten Buchstaben der Bibel» zurückweist (Tradition, 34 f.). Ja, wer weiß nicht um das immer wieder zu vernehmende Motiv! Das ändert freilich nichts daran, daß es (um nicht mehr zu sagen) fort und fort etwas tief Befremdendes hat. Einerseits werden auf die «Schrift» — so scheint es — die unerhörtesten Attribute gehäuft, wird sie bedeckt mit allem Goldglanz und Schmuck, den Verehrung und religiöse Inbrunst aufzubringen vermögen, andererseits ist sie plötzlich schlecht und recht «ein Buch» — man muß schon, ob dem

widersprochen wird oder nicht, beifügen: wie ein anderes — und als solches in letztem Betracht lebloser Buchstabe, wie wenn die ganze Theologie de sacra scriptura vergessen, wie wenn der Blick starr nur auf allen möglichen Abusus gerichtet wäre, wie wenn vom Geheimnis der Korrelation «Schrift und Geist» nichts zum Bewußtsein käme, und man hinlänglich Grund hätte, gegen das reformatorische Schriftprinzip aufatmend zu konstatieren, daß man keiner «Buchreligion» verhaftet sein wolle und dürfe. Man lese bei Karrer S. 168 f. Der Verfasser will vor Augen führen, was alles in der Kirche sich ereignen kann, ohne der Schrift zu bedürfen, und gelangt zu den Sätzen: «... gerade das innerlichste Leben der Kirche — zum Unterschied von der Wortverkündigung — ist am wenigsten abhängig von dem Vorhandensein der neutestamentlichen Schrift. So wenig ist Religion, ist Glaube, ist Christus, ist das Herz der Kirche in ein Buch eingeschlossen.» Man fragt erstaunt, inwieweit da groteske Mißverständnisse wirksam sein möchten; aber man wird sich schließlich darüber nicht täuschen, daß es zutiefst um etwas anderes als um Mißverständnisse, nämlich um den bekannten Lehrgegensatz geht. Vielleicht ist es allerdings auch nicht abwegig, in Karrer mit dem Anliegen des Dogmatikers das spezifische Anliegen des begeisterten Erforschers der Frömmigkeitsgeschichte verbunden zu sehen. Man wird kaum darauf Gewicht legen, daß Karrer seinerseits das ominöse Wort «toter Buchstabe» nicht braucht. Man erhält von ihm sozusagen ein Aequivalent. Indem er sich gegen Cullmanns Gedanken von der einmaligen Felsenmission des Apostels wehrt, gibt er zu verstehen, daß ein «toter Fels» nimmermehr «zum Halt gegenüber der Unterwelt und zur Stärkung der Brüder» genügt (173). Ein «toter Fels» — das ist ein «historischer Fels»; er lebt nicht, oder er «lebt» bloß in der Erinnerung, er ist ein «Es war einmal», seine Bedeutung erschöpft sich in dem Gedächtnis, «daß es einmal Petrus gab». Man mag nicht ironisieren; aber es geht einem schon auf einen Moment die Ueberlegung durch den Kopf, welche kirchliche Welt es nun eigentlich ist, für die sehr eigentümliche Vorstellungen und Gefühle sich an — das «Petrusgrab» heften. Doch wie dem sei, Karrer betont: der Bau, der als die ekklesia aufgerichtet wird, besteht nicht aus materiellen Steinen, sondern

aus Menschen, aus lebendigen Steinen. «In einem solchen Bau gibt es naturnotwendig Erneuerung der Personen, im Grundstein wie in den Steinen des Aufbaus» (155). Was die Apostel und was im besondern den Felsen betrifft, ist nach Jesu Absicht und nach der sachlichen Konsequenz und Notwendigkeit Nachfolge gefordert. «Nachfolger als ‚Apostel‘ im spezifischen Sinne haben diese (sc. die Zwölf) nicht, wohl aber als Hirten der Herde» (156). Der ihnen gegebene Auftrag, Jünger zu werben bei allen Völkern bis zur Vollendung der Weltzeit, gilt «nicht den Aposteln persönlich, denn sie leben nicht ‚alle Tage‘; er gilt ihnen als Trägern der Vollmacht Jesu. Somit sollen nach Jesu Willen für immer Träger dieser apostolischen Vollmacht bleiben; somit müssen andere kommen und sie ablösen» (157). Die «hervorgehobene Linie in der apostolischen Nachfolge» aber ist die petrinische Nachfolge (171). Cullmann zeigt sich bereit, in bestimmt umgrenztem Verstand den Terminus «Nachfolger der Apostel» zu verwenden. Die Apostel setzen ja Älteste, Bischöfe ein, entsprechend der Tatsache, daß die Funktion des Leitens wie diejenige des Missionierens weitergehen muß. Indessen die Männer, welche mit der Leitung betraut werden, befinden sich «auf einer völlig andern Ebene» als die Apostel; sie sind niemals «Nachfolger im Sinne von ‚Fortsetzer der apostolischen Funktion‘», sie sind «Nachfolger in chronologischem Sinne, nicht dem Wesen nach. Ihre Funktion folgt auf die der Apostel, aber als eine fundamental verschiedene» (Petrus, 246 f.). Karrer macht sich anheischig, darzutun, daß und inwiefern der Nachfolge-Begriff des Verfassers des Petrus-Buches nicht hinreicht.

Die in die neutestamentliche Wissenschaft einschlagenden Partien des Cullmannschen Werkes werden für die Vertreter dieser Disziplin Gegenstand der Nachprüfung sein. Es gilt, zu einer Reihe schwieriger Einzelfragen, Thesen, Argumente Stellung zu nehmen. Und bezüglich des Entscheidenden, bezüglich des Sonderauftrags, des Vorrangs, der Felsenrolle des Apostels wird man sich doch wohl nun erst recht zu einem in die Tiefe der Sache vorstoßenden Suchen und Nachdenken aufgerufen wissen. Zur Rechten und zur Linken lauern Gefahren. — Wir schließen mit dem Ausdruck aufrichtigen Dankes an den Verfasser, der, so meinen wir sagen zu dürfen, in seinem

Buch mannigfache und eindrucksvolle Belehrung spendet und auf einem wahrhaftig nicht leicht abzuschreitenden Forschungsweg durch alles Dunkel hindurch weiterführt.

*Bern.*

*Arnold Gilg.*

## **Christliche Motive in der Dichtung Eduard Mörikes.**

Antrittsvorlesung an der Universität Zürich  
am 11. Dezember 1954.

Eine theologische Betrachtung der Dichtung Eduard Mörikes wie auch der Werke jedes andern Dichters sieht verschiedene Möglichkeiten vor sich. Am nächsten zu liegen scheint die unmittelbare Frage nach dem persönlichen Glaubensbekenntnis des Dichters. Wie stand dieser Mensch in seinem Innersten zu den Heilswahrheiten des christlichen Glaubens? So fragt Christus seine Jüngerin Martha: «Ich bin die Auferstehung und das Leben . . . Glaubst du das?» (Joh. 11, 25 f.). Doch dieser Weg ist der theologischen Betrachtung verschlossen. So unmittelbar kann nur der Herr selbst fragen, und so unmittelbar antworten, wie es Martha an jener Stelle tut, kann der Mensch nur, wenn er sich von Gott gefragt weiß, wenn er sich, theologisch ausgedrückt, «in statu confessionis» befindet. Die betrachtende theologische Wissenschaft vermag diesen Augenblick nicht herbeizuführen. Sie wird sich hüten, in das Geheimnis des Menschen einzudringen. Sie wird auch die mehr oder weniger zufälligen Zeugnisse solcher Glaubenshaltung, wie sie in Briefen, Tagebüchern oder andern persönlichen Äußerungen vorliegen, nur mit Vorsicht verwerten. An diesen Schwierigkeiten liegt es, daß die Darstellungen von Mörikes Christentum oder Religiosität unbefriedigend bleiben müssen.<sup>1</sup> Der

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Ganzen die Biographie von Harry Mayne: Eduard Mörike, sein Leben und Dichten, 5. Auflage, Stuttgart 1944. Daneben ist Karl Fischer: E. M.s Leben und Werke, Berlin 1901, trotz vieler Mängel im einzelnen noch immer lesenswert. Fischer bringt manche Nachrichten über Mörike als Pfarrer und Theologe, die in den neueren Darstellungen oft zu kurz